

UNIVERSITÄT ERFURT

Politische Werte in der Einwanderungsgesellschaft.

Eine Studie zur Typologie bürgerschaftlicher Orientierungen
in einem multiethnischen Stadtbezirk

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades eines *doctor philosophiae* (Dr. phil.)
am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien

Direktor: Professor Dr. Hartmut Rosa
Gutachter: Professor Dr. Martin Fuchs
Professor Dr. Ludger Pries

vorgelegt von
ANDREAS KEWES

Erfurt
28. Mai 2014

urn:nbn:de:gbv:547-201800442

Vorwort

Die hier vorliegende Veröffentlichung stellt entsprechend der mir gemachten Auflagen im Promotionsverfahren eine wesentliche Überarbeitung der von mir im Mai 2014 eingereichten Dissertationsschrift dar. Geändert wurde dabei insbesondere die Komposition dieser Arbeit: Ein recht langer Theorieteil wurde für die Publikation komprimiert, um nun lediglich den Empirieteil sinnvoll vorzubereiten und nicht mehr eigene theoretische Überlegungen anzustrengen. Der Empirieteil wurde hingegen ausgeweitet, um die empirischen Einsichten der Arbeit besser herauszuarbeiten, als dies noch 2014 der Fall war. Gleichwohl dokumentiert diese Arbeit weiterhin das Ergebnis meines Promotionsverfahrens. Daher möchte ich darauf aufmerksam machen, dass in dieser Veröffentlichung die enorme Menge an Publikationen zu Asyl, Flucht, Migrationsgesellschaft und bürgerschaftlichem Engagement nur ausschnittsweise berücksichtigt werden konnte, die seit der Abgabe dieser Arbeit im Mai 2014 publiziert wurde. Eine breitere Berücksichtigung dieser Literatur für die Überarbeitung der Dissertationsschrift hätte aber den Rahmen der Überarbeitung gesprengt und hätte wohl zudem einen völlig anderen Text ergeben. Insofern wird nur sporadisch auf neuere Literatur verwiesen. Gleichwohl halte ich die hier produzierten Einsichten weiterhin für gültig, denn trotz der zahlreichen Studien zum Engagement mit und für Geflüchtete mangelt es in Deutschland weiterhin an kultursoziologisch und handlungstheoretisch informierten, nicht entlang ethnischer Grenzziehungen argumentierenden Studien zum bürgerschaftlichen Engagement in sogenannten multiethnischen Quartieren.

Ich möchte mich bei den beiden Gutachtern Martin Fuchs (Erfurt) und Ludger Pries (Bochum) bedanken, die mich gleichermaßen in ihren Gutachten auf Schwachstellen hingewiesen und positive Aspekte herausgestrichen haben. Gleichwohl verbleibt jegliche Verantwortung für die in dieser Arbeit befindlichen Literaturarbeiten oder Interpretationen bei mir. Weiterhin möchte ich mich bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) bedanken, welche die hier vorliegende Arbeit durch ein Stipendium im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs „Menschenwürde und Menschenrechte“ finanziert hat – dem Max-Weber-Kolleg danke ich für die Aufnahme als Kollegiat. Darüber hinaus geht mein Dank an die Kolleginnen und Kollegen in den Kolloquien am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt sowie in diversen Arbeitszusammenhängen an den Universitäten Jena, Bochum und Siegen, die durch ihre Anregungen diese Arbeit unterstützt haben. Last not least danke ich allen Gesprächspartnerinnen und -partnern, die ich im Rahmen meiner Erhebungen kennenlernen durfte und die mir Einsichten in ihr Engagement und ihren Stadtteil gewährten. Ihnen verdanke ich unsagbar viel!

Essen, im Herbst 2020

Inhaltsverzeichnis

Politische Werte in der Einwanderungsgesellschaft.....	9
Eine Studie zur Typologie bürgerschaftlicher Orientierungen in einem multiethnischen Stadtbezirk.....	9
Vorwort.....	11
Teil I Forschungsgegenstand und Fragestellung.....	9
Kapitel 1 Zuwanderung nach Deutschland im Zeichen der Auseinandersetzung über Kultur – zwei Beispiele.....	18
1.1 Die Integrationsdebatte in Deutschland: Staatsangehörigkeitsrecht, Leitkultur und Deutsche Islamkonferenz.....	20
1.2 Flüchtlingspolitik in Deutschland.....	28
Kapitel 2 Eine pragmatistische Perspektive: Wertbindungen	32
2.1 (Neo-)pragmatistische Überlegungen zur Bindung an Werte.....	33
2.2 Die Anwendungsperspektive auf Kultur und die kognitivistische Wende.....	44
2.3 Ergänzungen durch die Sozialpsychologie?.....	51
2.4 Zugehörigkeitsordnungen: Die poststrukturalistische Perspektive	53
Kapitel 3 Kulturelle Bindungen und Migration.....	56
3.1 Die Assimilationsperspektive.....	57
3.1.1 Hartmut Esser und die deutsche Integrationsforschung.....	59
3.1.2 Alejandro Portes und die »segmented assimilation«	62
3.1.3 Richard Alba, Victor Nee und die »New Assimilation Theory«	66
3.2 Die Auflösung nationalstaatlicher Container.....	69
3.3 Konstruktivistische Zugänge – Importe aus der allgemeinen Soziologie.....	72
Kapitel 4 Bürgerschaftliches Engagement: die Interpretation der eigenen Haltung als Bürger_in	80
4.1 Bürgerschaftliches Engagement in der internationalen Engagementforschung	81
4.2 Bürgerschaftliche Orientierung als die Aneignung eines Bürger_innen-Status?!.....	91
4.3 Konkretisierung der Forschungsfrage.....	92

Teil II Empirische Fallstudie zur bürgerschaftlichen Orientierung in der Migrationsgesellschaft	95
Kapitel 5 Vom Schreibtisch ins Feld und wieder zurück: Methodische Überlegungen zur Umsetzung.....	100
5.1 Methoden und Merkmale der empirischen Studie.....	100
5.2 Auswertungs- und Rekonstruktionsmethodik.....	104
5.2.1 Die Befragten als Mitglieder von Kollektiven.....	104
5.2.2 Feldauswahl und -charakteristik.....	106
5.2.3 Feldzugang und Sampling.....	108
5.2.4 Biographische Verortungen des eigenen sozialen Engagements als Bezugspunkte der Datenauswertung.....	112
5.2.5 Fluchtpunkte der Datenauswertung: Formen individueller und kollektiver Erfahrungsverarbeitung.....	115
Kapitel 6 Bürgerschaftliche Orientierungen: Vier Falldarstellungen	117
6.1 Das Fallbeispiel <i>Dila</i>	119
6.2 Das Fallbeispiel <i>Felix</i>	135
6.3 Das Fallbeispiel <i>Bernhard</i>	145
6.4 Das Fallbeispiel <i>Ernst</i>	158
6.5 Zwischenbetrachtung.....	168
Kapitel 7 Typische Muster bürgerschaftlicher Orientierung	171
7.1 Bürgerschaftlichen Orientierung im Spannungsfeld zwischen Selbstsorge und Fürsorge.....	173
7.1.1 Fundamentale Selbstsorge.....	173
7.1.2 Selbstverortung in der konfliktiven Gesellschaft.....	181
7.1.3 Narzisstische Selbstsorge.....	190
7.1.4 Fürsorge.....	196
7.1.5 Zusammenfassung Sorgetypus.....	201
7.2 Nationalismus in der Darstellung bürgerschaftlicher Orientierung.....	203
7.2.1 Abgrenzung.....	204
7.2.2 Grenzkritik.....	215
7.2.3 Zusammenfassung zum Typus des Nationalismus.....	220

7.3	Bürgerschaftliche Orientierungen und der Begriff der Generation.....	221
7.3.1	Exkurs: Mannheims Generationsbegriff als sinnvolle Ergänzung in der Migrationsforschung.....	223
7.3.2	Die Generationserfahrung der sorglos Etablierten.....	227
7.3.3	Die Generation der transformativen Grenzsensibilität	230
7.3.4	Die Generation der restaurativen Grenzsensibilität.....	233
7.3.5	Zusammenfassung der theoretischen Aussage und Grenzen der empirischen Rekonstruktion.....	235
Kapitel 8 Erkenntnisse zu den Wertbindungsprozessen in der Migrationsgesellschaft: Ein Fazit.....		237
Anhang 1 Transkriptionsregeln		245
Anhang 2 Beispiel Auswertung.....		246
	Formulierende Interpretation.....	250
	Reflektierende Interpretation	253
Anhang 3 Übersicht der interviewten Personen.....		260
Literaturverzeichnis		262

Teil I

Forschungsgegenstand und Fragestellung

Anschließend an meine Diplomarbeit, eine demokratiethoretische Arbeit zu Ablauf und Struktur der Leitkulturdebatte in Deutschland im Jahr 2000, stellte sich mir die Frage, wie die in der Migrationspolitik immer wieder aufkommende Rede über Werte in der Migrationsgesellschaft eigentlich sozialwissenschaftlich gefasst werden könnte. Wer aber unter Freunden berichtet, er beschäftige sich mit Werten in der Migrationsgesellschaft, der erntet entweder ein höfliches »Ah, interessant, das ist ja ein wichtiges Thema!« oder ein müdes Lächeln bis hin zu einem abfälligen Blick nach dem Motto: »Oje, ein Kulturkrieger!« Ähnlich heterogen dürfte wohl auch die Reaktion in Fachkreisen ausfallen, wobei hier möglicherweise die zweite Haltung überwiegt. Zwar spart auch eine reflexive Migrationsforschung Kultur(en) nicht aus der Analyse aus – beispielsweise werden Narrationen über Zugehörigkeit beforscht oder die Transmission kulturellen Kapitals über Grenzen hinweg diskutiert – aber der soziologische Begriff der Werte wird kaum mehr verwandt (vgl. Nieswand und Drotbohm 2014, S. 17–22). Angefangen mit der Skepsis gegenüber der Möglichkeit eines klar benennbaren und fassbaren Wertbegriffs, über die Skepsis gegenüber einem Zusammenhang zwischen kultureller Praxis und Herkunft bis hin zur Kritik an Containermodellen des Nationalstaates und damit an einer Vorstellung von national gefassten Kulturräumen gibt es viel Skepsis, was die Rede von Kultur und Werten im Migrationskontext schwierig erscheinen lässt. Um eine Fokussierung auf Werte zu vermeiden, verzichten einige Autoren lieber ganz auf die Rekonstruktion von starken Überzeugungen und Handlungsorientierungen. Dadurch wird die Migrationsforschung von verschiedenen rationalisierenden, an der Sozialstruktur orientierten Erklärungsmustern geprägt; es interessieren vorwiegend Netzwerkkontakte und Formen der Kapitalakkumulation etwa zur Erklärung pro-sozialen Verhaltens.¹

Diese Wert-Vergessenheit – oder etwas schwächer, weil allgemeiner: das »Unbehagen am Kulturbegriff« (ebd., S. 20) – mag darin begründet liegen, dass eine kulturwissenschaftliche Migrationsforschung einen Drahtseilakt zu begehen hat zwischen der

1 Um hier nur zwei Beispiele zu nennen, die ich entsprechend des Zuschnitts dieser Arbeit auswähle: So erklärt beispielsweise Frank Kalter (2011), hier stellvertretend genannt als Mitglied einer in Deutschland maßgeblich die Migrationsforschung beeinflussenden Schule, die Benachteiligung von türkischen Migrant_innen der zweiten Einwanderergeneration auf dem deutschen Arbeitsmarkt mit deren eigenethnischen Netzwerken. Dingeman Wiertz (2016) erklärt die unterschiedlichen Beteiligungsraten von Menschen mit oder ohne Migrationsgeschichte im bürgerschaftlichen Engagement gleichermaßen mit deren Netzwerkkontakten im Alltag sowie der Komposition an Herkunftsn in der Organisation des Engagements.

Verfolgung klassisch kulturwissenschaftlicher Erkenntnisinteressen (z. B. nach dem sinnhaften Aufbau der sozialen Welt) und der Munitionierung einer politischen Instrumentalisierung des Kulturdiskurses (ebd.). So richtig diese Analyse von Nieswandt und Drotbohm ist, so sehr stellt sich dennoch die Frage, ob deswegen die Frage nach Werten bzw. Wertbindungen, nach politischen Orientierungen und den vollzogenen Anpassungen dieser Orientierungen an die Identitätsangebote unterschiedlichster Communities zu unterbleiben hat, um bloß nicht den Falschen Argumente zu liefern.

Nachfolgend soll anhand eines konkreten Fallbeispiels erörtert werden, wie eine Soziologie zu schreiben wäre, die eine reflexive soziologische Verwendung des Begriffs der Werte im Kontext Migrationsgesellschaft vornimmt. Dies soll eine Soziologie sein, die tatsächlich alternative Deutungen anbieten kann zu einer Soziologie entlang vermeintlicher ethnischer Grenzen. Als empirisches Fallbeispiel dient das bürgerschaftliche Engagement in der Kommune. Dabei geht es mir gleichermaßen um eine theoretische Fundierung wie auch empirische Analyse, weswegen vor der empirischen Analyse (theoretische) Reflexionen des Forschungsgegenstands vorgenommen werden müssen.

Folgende Annahme ist Ausgangspunkt meiner Dissertationsschrift: In Deutschland wurde in den vergangenen Jahrzehnten Migration politisiert.² Es gibt, um es mit Gerd Baumann zu sagen, einen dominanten Diskurs (Baumann 1996), der Kultur und Community systematisch miteinander verschränkt. Es gibt aber auch den »demotischen«, d. h. den von den Leuten im Alltag vollzogenen Kulturdiskurs (ebd., S. 10), der sich dadurch auszeichnet, dass er Kultur und Community nicht vergleichbar kurzschließt oder verdinglicht. Insbesondere Bewohner_innen in Quartieren mit hohem Migrant_innenanteil stehen vor der Herausforderung, ggf. unter Zuhilfenahme der Deutungsangebote des dominanten Diskurses ihren Alltag zu bewerkstelligen. Mit Baumann gehe ich davon aus, dass sie dabei auch ganz andere, den dominanten Diskurs umgehende Nutzungen von Kultur vollziehen, wenn sie z.B. ihre Erfahrungen deuten, ihre jeweiligen Gegenüber verstehen und Interaktionen bewerkstelligen wollen. Deswegen verorte ich meine empirische Fallstudie in der Migrationsgesellschaft in einem solchen alltäglichen Handlungskontext. Ich will verstehen, wie über ein alltägliches Handeln im Quartier erzählt wird, wenn dieses Quartier durch Migration geprägt ist. Weil mich nicht einfach nur die Redeweisen und Sprachspiele interessieren, sondern auch deren Entstehungsweisen und persönlichen Bedeutungen, frage ich zugleich danach, welche

2 Hierzu gibt es in den vergangenen Jahrzehnten so viele unterschiedliche Beispiele zu nennen – etwa das Kühn-Memorandum 1978, das Heidelberger Manifest 1981, die Debatten über eine (neue) Deutsche Identität in den 1990ern sowie über die Novellierung der Staatsangehörigkeitsgesetzgebung in den 2000er Jahren – dass hierzu einzelne Verweise fast schon unzureichend sind. Daher als Überblicke Göktürk et al. (2011) sowie Bade (2017).

Erfahrungen mit diesen Erzählungen stark gemacht werden, bzw. welche Handlungsorientierung konkret den Engagierten mit ihrem Engagement wichtig ist.

In dieser Arbeit soll das beobachtete alltägliche Handeln ein zivilgesellschaftliches Handeln sein. In zivilgesellschaftlichen Organisationen werden Menschen in unterschiedliche Aufgaben im Quartier involviert, vollziehen Adaptionen an neue Kontexte und entwickeln praktische Problemlösungen für Fragen, die sich bis dato nicht gestellt haben. Aber was orientiert diese zivilgesellschaftliche Arbeit und wie verändern sich diese Orientierungen? Wie werden unterschiedliche Vorstellungen von Nachbarschaft und Zusammenleben miteinander verhandelt? Wie wird dieses Zusammenleben sinnhaft gemacht, erzählt, in der eigenen Biographiearbeit nutzbar gemacht? Diese Fragen lassen sich nur durch eine Auseinandersetzung mit Protagonist_innen der Zivilgesellschaft in multiethnischen Quartieren beantworten. Mit der Beantwortung dieser Fragen soll auch eine konkrete Beschäftigung mit Kultur im Migrationskontext vollzogen werden, wobei es das empirische Ziel dieser Arbeit ist, die unterschiedlichen Narrationen über die eigenen Handlungsorientierung zu sortieren und hinsichtlich ihrer Entstehung zu typisieren.

Die vorliegende Arbeit ist recht konventionell aufgeteilt in einen Theorieteil, der auch über bereits existierende Forschung und Diskurse informiert, und einen Empirieteil, der die Forschungsmethode vorstellt und eigene Forschungsergebnisse dokumentiert. Ich gebe zunächst einen Überblick über Teil I, dessen maßgebliches Ziel es ist, die Forschungsfrage immer präziser herauszuarbeiten und dabei die vorliegenden Forschungen in den verschiedenen wissenschaftlichen Diskursen zu verknüpfen. Auch wenn dieser Theorieteil für eine vorwiegend empirische Analyse doch recht lang scheint, so hat er doch die wichtige Aufgabe, die Studie gesellschaftspolitisch und sozialwissenschaftlich zu kontextualisieren. Dabei soll insbesondere meine Haltung als Forschender theoretisch reflektiert und zugleich transparent gemacht werden.

Wenn gefragt wird, *wie* über ein kollektives, pro-soziales Handeln im Quartier gesprochen wird, dann ist dieses *wie* letztendlich mehrfach konnotiert. Die Antworten ließen sich darauf befragen, *wie* die Engagierten implizit die politische Steuerung von Migration und Diversität aufgreifen und kommentieren, *wie* sie eigene Erfahrungen und deren biographische Bedeutung einweben, *wie* sie gesellschaftliche Prozesse des Wanderns (der eigenen Person oder Familie oder im weiteren Umfeld) thematisieren oder *wie* sie ihren Weg zum/im Engagement darstellen. Insofern erläutern die Kapitel 1-4 die Begriffsinhalte, die dieses *wie* einnehmen kann, nämlich sowohl migrationspolitisch und migrationssoziologisch als auch sozial- und engagementstheoretisch.

Aufgrund der bereits angerissenen Politisierung des Forschungsgegenstands ist es notwendig, die Perspektiven der Migrationspolitik zu skizzieren, da diese den Kontext darstellen für Erzählweisen eines dominanten Diskurses (*Kapitel 1*). Mit dieser Rekonstruktion vermag ich aber noch keine analytische Höhe zu gewinnen. Diese erhoffe ich mir vielmehr aus der Perspektive einer weniger bereichslogisch sortierten

Sozialtheorie (*Kapitel 2*) und aus der Perspektive der Migrationssoziologie (*Kapitel 3*). Da diese Überlegungen mit einer empirischen Studie aus dem Bereich bürgerschaftliches Engagement verknüpft werden, wird auch dieser Forschungsstand rezipiert (*Kapitel 4*).

Aber eignet sich ausgerechnet der Topos *Werte* in Verbindung mit *Migrationsgesellschaft* für eine soziologische Auseinandersetzung? Weil das Thema (bewusst) eine große Nähe zur parteipolitischen Auseinandersetzung hat, ist eine einleitende Klärung meiner erkenntnistheoretischen Prämissen notwendig. Die Beschäftigung mit Kultur und Werten erfolgt bei mir – wie in der Soziologie seit Weber gültig – ausgehend von einem Verständnis sozialen Handelns, das diesem eine den einzelnen Handlungsakt übersteigende Sinnstruktur unterstellt. Ich gehe nicht davon aus, dass sich Menschen bloß verhalten und sich situativ entscheiden, welche Handlungsoption für sie gerade opportun ist, ohne dabei in größere (Selbst-)Deutungen verstrickt zu sein. Wenn nun Sinn und Bedeutungszuschreibungen im Handeln liegen, wenn Akteure Situationen zu interpretieren versuchen und dann aufgrund dieser Interpretation Strategien entwerfen, dann gibt es dazu zwei unterschiedliche, auch normativ gewichtige Herangehensweisen: Einerseits können Kultur und Werte in den Interpretationen und Strategien stark gemacht werden, gegebenenfalls in solchem Maße, dass sie sich zu einer spezifischen Positionierung von Handeln eignen und die zur Anwendung gebrachte Kultur somit als Differenzmarker verstanden werden kann. Würde ich dieser Perspektive folgen, liefe die Arbeit Gefahr, sämtliche Differenzen zu essentialisieren und Kontingenzen zu sehr zu betonen. Andererseits könnte man argumentieren, dass die kulturellen Sinngehalte in unterschiedlichen Traditionen und Narrativen nicht so grundverschieden sind. Viel wichtiger sei eigentlich das, was die jeweils handelnde Person daraus macht. Differenzen zwischen Gruppen werden hier eher verwischt und der Fokus auf die voluntaristischen Akteure gelegt. Zwischen diesen beiden Polen – einerseits objektive Werte und eine dominante Vorstellung von Kultur, andererseits die Aufspaltung des Sozialen in verschiedene Monadenwelten mit eigenen subjektiven Werten und Kulturen – möchte ich hindurchgelangen, indem ich meine Arbeit aus der Perspektive sozialisierter, kulturelle Sinnmuster verwendender Akteure schreibe, die ihre Alltagssituationen in einer Migrationsgesellschaft zwar jeweils auf eigene Art interpretieren, aber eben zumeist unter Rückbezug auf die Artikulationsvorgaben in Form kollektiver Deutungsmuster. Gerade weil es sein kann, dass Akteure ihre Erfahrungen nicht mehr ausreichend mit Sinn ausstatten können, ist kulturelle Innovation möglich, auch eine Veränderung von Routinehandeln. Wird hierbei eine Erfahrung gemacht, deren Interpretation zu einer Veränderung und Neuorientierung evaluativer Standards führt, dann möchte ich diesen Prozess als Wertbindung (Hans Joas) bezeichnen. Liest man die Selbsterzählungen der Engagierten vor diesem Hintergrund auch mit Aufmerksamkeit für Krisen, Unzufriedenheiten und Neuanfänge und nicht lediglich als Versuche einer Rationalisierung von Engagement (etwa, weil Engagement eine staatsbürgerliche

Selbstverständlichkeit darstelle), dann entstehen möglicherweise ganz andere Erzählungen über die Migrationsgesellschaft als solche, die bisher maßgeblich erzählt werden. Ich neige in dieser Arbeit entsprechend zu einer dritten Position, welche die Standortgebundenheit der Erzählenden und die damit verbundenen machtvollen Kontexte ernst nimmt, dabei aber die kreativen Eigenleistungen der Akteure wahrnimmt, die unterschiedliche Erfahrungen und Deutungen zu neuen Handlungsroutinen verknüpfen und verdichten. Warum ich auch aus guten sozialtheoretischen Gründen für eine solche dritte Perspektive plädiere, versuche ich in *Kapitel 2* zu verdeutlichen.

Nun ist die Frage berechtigt, ob dies alles für die empirische Migrationsforschung tatsächlich Neuland ist. Pragmatistische Gedanken über die Handlungsfähigkeit und Sozialität der Akteure – ein Ansatz, auf den ich mich nachfolgend maßgeblich beziehen werde – inspirierten insbesondere die allerersten migrationssoziologischen Arbeiten, etwa bei William Isaac Thomas, Florian Znaniencki oder Robert Park. Insofern scheint es, als kehre diese Arbeit zu einem Ausgangspunkt der Disziplin zurück und nehme dabei die zwischenzeitlichen Innovationen nicht zur Kenntnis. Um deutlich zu machen, dass dem nicht so ist, komme ich daher in *Kapitel 3* wieder zur Migrationssoziologie zurück, befinde mich also in einer Pendelbewegung zwischen allgemeiner Soziologie/Kulturosoziologie und Migrationsforschung. Dabei wird sich zeigen, dass die maßgeblichen Fragestellungen der Migrationssoziologie quasi quer zu dem mich hier interessierenden Gegenstand liegen. So gibt es jüngere wissenschaftliche Ansätze, die in der grenzüberschreitenden Verbreitung und Nutzung von kulturellen Praxen und Artefakten einen wichtigen Forschungsbereich sehen.³ Sie sind für diese Arbeit wichtig, weil sie grundsätzlich ein Verständnis dafür geben, dass Handelnde sich nicht nur in einer (Ankunfts-)Gesellschaft verorten, sondern auch in Sozialräumen, die darüber hinausgehen. Neben dieser sogenannten Transnationalismusforschung ist die Integrationsforschung weiterhin ein Bestandteil der internationalen Migrationsforschung. Sie orientierte sich lange Zeit an einem kulturell vermittelten Verständnis von nationalstaatlichem Zusammenhalt. Für den Zusammenhalt erschienen neben der Sprache auch die elementaren Regeln und Rollenanforderungen einer Nation als funktional,⁴ weswegen solche Soziologie latent immer auch im Verdacht steht, selbst implizite Normvorgaben zu produzieren. Aber auch ohne diesen Funktionalismus helfen diese Forschungen enorm weiter, denn sie betonen einerseits die ambivalente Rolle sogenannter eigenethnischer Gruppen wie auch andererseits die migrationssoziologische Aufgabe, sich mit strukturellen Aspekten wie Freundschaftsnetzwerke, (Staats)Bürgerschaft und den Identifikationen im Ankunfts-kontext zu beschäftigen.

Was in den empirischen Arbeiten zu Migrationsphänomenen auffällt, ist zweierlei: Erstens ist – wenn Kultur überhaupt eine erklärende Funktion zukommt – eine

3 Vgl. exemplarisch Pries (2008).

4 So etwa bei Münch (1997), Nunner-Winkler (1997) und Esser (2001).

begriffliche Explikation des Modus der Bindung an Kultur nur bedingt vorhanden. Vordergründig mag es plausibel erscheinen, für Werte, die sich in Netzwerken, Migrant*innenorganisationen oder Religionsgemeinschaften manifestieren, anzunehmen, diese seien fraglos gültig. Aber häufig lautet die Erklärung für kulturelle Bindung ausschließlich: Sozialisation, verstanden als die Sozialisation im Jugendalter. Ebenso ließe sich sagen, dass die bloße Beobachtung einer Zugehörigkeit bestimmter Personen zu einem eigenethnischen Netzwerk noch keine Aussage darüber erlaubt, wie diese Personen ihre Netzwerkzugehörigkeit in sinnvolles Handeln umsetzen. Kurz: Es mangelt in der Migrationsforschung stellenweise an einer Rekonstruktion prozedural verfahrenender Sinnstiftung im Handeln – dafür gibt es aber sehr oft eine Rationalisierung des Handelns *ex ante*.

Zweitens bleibt ein migrationsunspezifischer, oftmals nur impliziter Bereich von kulturell bedingter Praxis außen vor, etwa der Bürgersinn von (Nicht-)Migrant*innen in der Migrationsgesellschaft, die Sozialbeziehungen zu den Nachbarn oder die Freizeitgestaltung in Vereinen und Religionsgemeinschaften der Mehrheitsgesellschaft. Was es tatsächlich heißt, in einer Migrationsgesellschaft zu leben, wie die einzelnen Akteure eigentlich diese Gesellschaft im Kleinen immer wieder neu aushandeln, das ließe sich wohl nur erklären, wenn auch derartige nicht explizit migrationspezifische Alltagsbereiche in den Blick genommen würden. Denn es stimmt empirisch zumindest für Deutschland nicht, dass Migrant*innen- und Nicht-Migrant*innengruppen derart separiert sind, dass sie keinerlei Kontakte zu Angehörigen anderer »Gruppen« haben. Hinzu kommt neben diesem netzwerktheoretischen Aspekt auch ein handlungstheoretischer Grund für den Fokus auf Interaktionssituationen von Menschen verschiedener Zugehörigkeit: Gerade in solchen Handlungskontexten und Alltagssituationen können Erfahrungen gemacht werden (Stichwort: Ausgrenzung), für deren Interpretation ein groupistisches Denken herangezogen wird (zu diesem Begriff vgl. Kapitel 3.3). Mich interessieren in dieser Arbeit gerade solche Momente der Erfahrungsinterpretation und -artikulation. Derzeit ist die dazu notwendige, Gruppengrenzen transzendierende Perspektive bestenfalls Gegenstand moralischer Appelle der politischen Bildung.⁵

Dagegen möchte ich eine empirische Arbeit setzen, die für den Alltag einer Migrationsgesellschaft sowohl bei Menschen mit als auch ohne einen sogenannten Migrationshintergrund Thematisierungen von Werthafem herausarbeitet und Kontexte der jeweiligen Thematisierungen sucht. Dies werde ich im weiteren Verlauf der Arbeit als Wertbindungen bezeichnen; sie werden in Erzählungen über den Alltag rekonstruierbar als Interpretationsleistungen – sowohl was herausragende Erfahrungen betrifft als auch als implizite Referenzen für die Sinnhaftigkeit von Praktiken.

Was ist nun das Neue meines Ansatzes? Wenn es bisher darum ging, die Interpretationsleistungen von Alltagserfahrungen durch Alltagsakteure zu fassen, dann waren

5 Vorschläge für nicht-ethnisierende Forschungsdesigns bietet zudem Wimmer (2008a).

die Heuristiken der Migrationsforschung im Wesentlichen die spezifischen Lebenswelten, (grenztranszendierende) soziale Institutionen oder Performanzstrukturen sozialer Identitäten, also jeweils Stabilisierungen der kulturbedingten Handlungsrationalisierung. All diese Muster haben eines gemeinsam: Ihre Gültigkeit bzw. die darin zum Ausdruck kommende Gültigkeit von Kultur steht nicht infrage, sie muss bereits vorab ansozialisiert worden sein. Für eine tatsächlich biographisch sensible und gegenüber Kontingenzen offene Migrationsforschung wäre es nun zusätzlich notwendig, noch andere Momente des In-Geltung-Setzens von Kultur zu kennen, etwa dadurch, dass kreative Lösungen von außeralltäglichen Erfahrungen wie Krisen, Problemen oder Irritationen ebenfalls Berücksichtigung finden.

Ein Hebel zum Stemmen dieser Aufgabe bietet eine neuerliche theoretische und empirische Beschäftigung mit Werten. In migrationssoziologischen und migrationspolitischen Fachdiskursen werden Werte nur noch in ihrem »dynamic and interactive character« (Triandafyllidou et al. 2012, S. 13) als existent und gültig angenommen, ohne dass dies genauer ausgeführt wird. In den migrationswissenschaftlichen Arbeiten, in denen Kultur eine Rolle spielt, folgen die Forscher_innen zunehmend einem konstruktivistischen Mainstream, wonach es *die* Kultur gar nicht gibt, sondern Kultur nur noch eine Beobachtungskategorie ist, Werte also nur als analytische Elemente existieren.⁶ Dort, wo in Forschungsarbeiten kulturelle Praxen in den Blick genommen werden – sich Kultur also etwa in einer religiösen Zugehörigkeit oder der Essenzubereitung manifestiert – geschieht dies zumeist in Form konkret benennbarer und abgeschlossener Wissensordnungen und Symbolsysteme. Hier wäre wieder die Frage der Geltung zu stellen: Wie kommt es, dass Wissensordnungen und Symbolsysteme, zum Beispiel eine bestimmte Praxis, für die Praktizierenden zu einem erhebenden Ritual oder einer erlebnisreichen Zeremonie werden? Was rührt an diesen Handlungen emotional so sehr an, dass sie für das eigene Leben bedeutsam werden? Ich greife hier der Empirie kurz vor und gebe ein Beispiel aus meiner eigenen Forschungsarbeit, um diesen Punkt zu illustrieren: Ich habe mit *Mustafa*⁷ und *Abdullah* gesprochen, beide sind aktiv in einer Moscheegemeinde im untersuchten Quartier. Die Moscheegemeinde ist ein wichtiger Kollektivakteur in der Gemeinwesenarbeit vor Ort und wird als Multiplikatorin gleichermaßen von Lokalpolitiker_innen und Sozialarbeiter_innen angesprochen. *Mustafa* und *Abdullah* präsentieren sich in den Interviews aber nicht gleichermaßen als Muslime: Während letztgenannter dies durchaus tut, stellt sich *Mustafa* immer auch als Türke dar, obwohl er einen deutschen Pass besitzt. Er zeigt offen seine Sympathie für

6 Vgl. hierzu etwa die Auseinandersetzung zwischen Veit Bader und Gerd Baumann in der Zeitschrift *Ethnicities* (Bader 2001a, 2001b; Baumann 2001).

7 Sämtliche Personennamen aus den Interviews sind erfunden, um die Anonymität der Interviewpartner_innen zu wahren. Die hier folgende Passage hat eher einen illustrierenden Charakter, eine ausführliche Einführung in die Forschungsarbeit – die Erhebung, das Sampling, die Auswertung – findet in Teil II statt.

den ehemaligen türkischen Ministerpräsidenten und heutigen Präsidenten Recep Erdoğan, den er als politische Autorität anerkennt. Während *Mustafa* seine Zugehörigkeit zur Moscheegemeinde nutzt, um eine ethnische Identität zu markieren, nutzt *Abdullah* sie, um eine religiöse Identität zu markieren. In den Interviews nun betont *Mustafa*, dass er sich recht lange nicht in seiner Moscheegemeinde eingebracht habe und dass er erst im Prozess einer gescheiterten Selbstständigkeit Zeit fand bzw. Unterstützung erhielt, aufgrund der er die Gemeinde aufsuchte. *Abdullah* hingegen erzählt seine Biographie mehr oder weniger als ein Kontinuum: er sei in einer religiösen Familie groß geworden und habe sich bereits gegen Ende seiner Schulzeit intensiv mit Religion beschäftigt, habe aber die recht traditionelle Religiosität seiner Gastarbeiter-Eltern auf eine solidere Basis stellen wollen und habe daher die Jugendarbeit in der Moscheegemeinde forciert. Auch die geschilderte Zukunftsperspektive der beiden ist recht unterschiedlich: für *Mustafa* scheint die Religionszugehörigkeit zu etwas zu werden, wodurch er sich als wahrer Türke darstellen kann und was ihm ein Vehikel bietet, die eigene vermeintlich beschädigte Identität als Hauptnährer seiner Familie zu heilen – als Sprecher der Moscheegemeinde bekleidet er einen prestigeträchtigen Posten. Bei *Abdullah* ist die Religionszugehörigkeit dagegen immer auch die selbst gestellte Aufgabe des Suchens nach dem Kern der Religion, nach der guten Religionspraxis und nach guten Wegen, diese Praxis an junge Leute zu vermitteln. Diese hier nur grob angedeutete Mehrdeutigkeit von Religion bzw. Zugehörigkeit zu einer konkreten Religionsgemeinschaft in der Biographiearbeit wie auch in der zivilgesellschaftlichen Arbeit im Quartier geht darauf zurück, dass *Mustafa* und *Abdullah* ihre Moscheegemeinde jeweils ganz unterschiedlich erzählen und geradezu verdinglichend in ihre jeweiligen Biographien einarbeiten. Für beide ist ihre Moscheegemeinde kein Konstrukt, sondern jeweils sehr real. Hierbei lediglich darauf zu verweisen, dass Religion in beiden Interviews als ein Marker von Differenz genutzt wird, wird dieser hier geschilderten Komplexität nicht gerecht.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei betont, dass es mir in dieser Arbeit nicht um eine Rückkehr zu essentialistischen Kultur- und Wertebegriffen geht. Dieser Eindruck könnte bei der Rede von *den* Werten leicht entstehen, denn Werte werden in der empirischen Sozialforschung auch heute noch so gefasst, als handele es sich um klar benennbare Schemata mit allseits gültiger Attraktivität. An anderer Stelle prüft die empirische Sozialforschung die Annahme, dass die Gültigkeit der Werte für Angehörige unterschiedlicher Staaten verschieden sei: Freiheit etwa oder Gerechtigkeit, aber auch Respekt oder Aufrichtigkeit.⁸ Das setzt die Existenz klar benennbarer und potentiell überzeitlich gültiger Werte voraus. Eine Arbeitshypothese dieser Arbeit lautet, dass

8 Diese symbolhafte Verwendung von Begriffen in der Werteforschung wird hier nicht aufgegriffen. Ich stelle meinen analytischen Zugriff auf Wertbindungen und Kulturosoziologie in Kapitel zwei dar, dort zum Ende auch die Literaturhinweise zur quantitativen Werteforschung.

eine prozesshafte (pragmatistische) Wertebindung noch zu wenig Bestandteil einer (konstruktivistischen) Integrations-, Migrations- und Ethnizitätsforschung ist. Hierzu benötigt es meines Erachtens einer handlungstheoretischen und sinnrekonstruktiven Forschung mit einem ausgeprägten Bewusstsein für Kontingenz und kultureller Kreativität. In diesem Sinne wird kein Werterelativismus propagiert, als seien alle Werte gleich gültig, sondern ein Werterelationismus, also eine Verbindung von kultureller Gültigkeit mit biographischer Erfahrung oder sozialer Lage.⁹

Um überhaupt in meinem Thema anzukommen und eine Idee von den Diskussionszusammenhängen zu bekommen, welche die Welt meiner Gesprächspartner_innen strukturieren und welche sie zum Teil zur deutenden Ausleuchtung ihres Alltags verwenden, werde ich in *Kapitel 4* zusätzlich einen Überblick zum Forschungsstand über bürgerschaftliches Engagement geben. Das empirische Forschungsprojekt, welches das Herzstück dieser Arbeit darstellt, wird im anschließenden zweiten Teil entfaltet.

9 Zu dieser Unterscheidung, die ich von Karl Mannheim übernehme, vgl. Endreß (2000). Sie ist meine wesentliche Motivation, mich in der empirischen Forschung dieser Arbeit auf Mannheim zu beziehen. Vgl. dazu Kapitel fünf.

Kapitel 1

Zuwanderung nach Deutschland im Zeichen der Auseinandersetzung über Kultur – zwei Beispiele

Im Titel dieser Arbeit wird Deutschland als Einwanderungsgesellschaft beschrieben. Diese Beschreibung wurde lange Zeit als unzutreffend erachtet, zumindest insofern, als sie keine Leitlinie für eine wie auch immer geartete politische Steuerung war. Dies hat sich im Verlauf der letzten knapp 20 Jahre verändert. In dieser Zeit hat sich empirisch die Zuschreibung Einwanderungsland mal als zutreffend, mal als falsch dargestellt. Mal war das Wanderungssaldo aufgrund von Fortzug (auch von ehemaligen Migrant_innen in ihre Herkunftsländer) negativ, Deutschland also de facto ein Ausreiseland. Mal war das Wanderungssaldo aufgrund der Einreise zahlreicher Flüchtlinge positiv, Deutschland also de facto ein Einreiseland. Wenn in dieser Arbeit Deutschland als Einwanderungsland betrachtet wird, dann zielt dies nicht auf die kurzfristigen empirischen Wanderungssalden, sondern tatsächlich auf weitreichende Routinen und Praktiken einer modernen Gesellschaft, denen nicht mehr die Annahme geschlossener Grenzen, eines homogenen Staatsvolkes oder einer statischen Kultur zugrunde liegt.

Nachfolgend soll aber »Migrationsgesellschaft« als Chiffre für die nach der Migration entstandene polymorphe Struktur verwandt werden.¹⁰ Was bedeutet Migration für alltägliches Handeln, insbesondere für alltägliches Handeln in zivilgesellschaftlichen, d.h. politischen und öffentlichen Kontexten? Dass Migrationsgesellschaft polymorph ist, also in verschiedenen Gestalten, politischen Diskursen und Kontexten vorkommt, soll nachfolgend an Beispielen diskutiert werden.

Das erste Beispiel bezieht sich auf Debatten zur deutschen Integrationspolitik (Kapitel 1.1). Hier wurde mit dem Begriff »deutsche Leitkultur« geradezu idealtypisch die These bestätigt, dass es durchaus zutrifft, dass Integrationspolitik in Deutschland vorwiegend über kulturelle Werte und Rollen konzipiert wird (für diese These vgl. Pries 2015).¹¹ Die Denkweise hinter dem Leitkulturbegriff ist deshalb von wissenschaftlicher Relevanz, weil die »leitkulturelle« Aufladung der Integrationspolitik die deutsche Ausformung dessen darstellt, was in der internationalen Forschung zu Integrationspolitiken als die restriktive Wendung des Liberalismus bezeichnet wird. Unter diesem Label wird die Idee gefasst, es lasse sich über ein verbindliches und überprüfbares

10 Damit ändert sich auch die Begriffsbildung in dieser Arbeit. Während im Verlauf der Konzipierung der Dissertation »Einwanderungsgesellschaft« noch ein gebräuchlicher terminus technicus war, erscheint er nun zunehmend als antiquiert, zu wenig breit und durchaus auch normativ. Für die Begriffsdiskussion vgl. auch Mecheril et al. (2010, S. 11).

11 Die Rede von der Leitkultur ist auch in der Soziologie berücksichtigt worden. Für eine teilweise zustimmende Haltung vgl. Esser (2004a).

Normen- und Wertepaket Gewissheit über die Systemkonformität potentieller Einwanderer erlangen. Diese Idee scheint in den jeweiligen nationalstaatlichen Integrationspolitiken derzeit europaweit aktuell (vgl. Joppke 2008a; Mouritsen 2012).¹² Elemente einer solchen kulturbetonenden Politik lassen sich im »interkulturellen« Dialogprozess ebenso finden wie in den unterschiedlichen Integrationsprogrammen, Einbürgerungs- und Sprachkursen sowie den Einbürgerungstests. Das zweite Beispiel (Kapitel 1.2) entstammt der deutschen Flüchtlingspolitik, da sich in der sehr liberalen Formulierung des Artikels zum Grundrecht auf Asyl im Grundgesetz ursprünglich zeigte, dass sich deutsche Politiker_innen der Tatsache begründeter Migrationsabsichten durchaus bewusst waren. Daher ist es sinnvoll, auch diese Migrationsform zu beachten.¹³ Mir sind in meinem Sample auch Mischformen beider Migrationstypen begegnet: Menschen, die als Flüchtlinge nach Deutschland kommen, lange im Asylverfahren verbleiben und schließlich aufgrund einer Heirat mit einer deutschen Person einen Aufenthaltstitel erhalten. Der Grund für die Berücksichtigung von Flucht in dieser Arbeit liegt darin, dass sich die Migrationsgesellschaft nicht nur im alltäglichen Zusammenleben mit Zugewanderten zeigt, sondern auch in der grundsätzlichen Offenheit für neue Migration.

Das Ziel dieses Kapitels ist es, vergleichsweise deskriptiv den politischen und rechtlichen Diskurs der »Migrationsgesellschaft« und damit wiederum den dominanten Diskurs (vgl. Teil 1) nachzuzeichnen, der Kulturen vereinheitlicht. Durch diese Deskription sollen wiederum unterschiedliche sozialwissenschaftliche Fragen aufgeworfen werden, die zunächst in den nachfolgenden Kapiteln beleuchtet werden. Kapitel 1 dient insofern bei der Vertiefung der gerade aufgeworfenen Forschungsfrage.

12 Dass dies ein Trend der Einbürgerungs- und Integrationspolitik sei und teilweise unkritisch auch von den Sozialwissenschaften mitgetragen werde, kritisierte bereits Favell (1998). Joppke (2007) hat in diesem Kontext auf die Bedeutung der Einbürgerungstests verwiesen und diese als eine zivile Integrationsform bezeichnet, die liberale Ziele mit illiberalen Mitteln zu erreichen suche. Triadafilopoulos (2011) untersucht in einem Theorievergleich verschiedene Argumentationsmuster zugunsten restriktiverer Einwanderungspolitiken und stellt dabei die These auf, dass vonseiten der Nationalstaaten die implizite Begründung für derartige politische Maßnahmen in der Annahme einer essentiellen kollektiven liberalen Identität liege. Insofern entwickle sich in der Integrationspolitik aufgrund des Bekenntnisses zu liberalen Werten eine Freund-Feind-Unterscheidung, die Triadafilopoulos an Carl Schmitt erinnert (bei aller Abwehr des Genannten gegenüber dem Liberalismus und einer Wertefundierung der Verfassung).

13 Üblicherweise wird Flucht nicht zusammen mit »regulären« Migrationsformen wie der Arbeitsmigration oder der Familienzusammenführung betrachtet, da es sich hierbei um eine unfreiwillige Migration handelt. Die Frage ist aber, ob sich diese Unterscheidung auch in Zukunft noch aufrechterhalten lässt. Einerseits sind die Fluchtmotive nicht immer rein politischer Natur, sondern bestehen auch aus humanitärer Not und ökonomischer Perspektivlosigkeit im Herkunftsland – ein Umstand, der zum Teil auch die großen Migrationswellen des 19. Jahrhunderts von Europa in die USA gut beschreiben würde. Andererseits braucht es mittlerweile auch die moralische Sprungfeder des Asylrechts, um zumindest zeitweilig die hohen Außenmauern der reichsten Industrienationen zu überspringen und als Arbeitsmigrant sein Glück zu versuchen.

1.1 Die Integrationsdebatte in Deutschland: Staatsangehörigkeitsrecht, Leitkultur und Deutsche Islamkonferenz¹⁴

Die integrationspolitischen Debatten der vergangenen Jahre hatten maßgeblich zum Gegenstand, sozio-ökonomische Merkmale und einen Kernbestand an bürgerlichen Handlungsorientierungen zu formulieren, die von Neubürger_innen zu erwarten seien. Diese politischen Debatten begleiteten die Überlegungen zur Liberalisierung des Einbürgerungsrechts, wobei zusätzlich zu klären war, wer denn legitimerweise Anspruch auf Staatsbürgerschaft haben soll und wie die Inklusion dieser Personen in die verschiedenen Alltagsbereiche gefördert werden könnte (Bildungsförderung, finanzielle Förderung, Anerkennungs- und Weiterbildungsprogramme für im Ausland erworbene Abschlüsse etc.). Die Behauptung der nachfolgenden Skizze ist, dass sich die politischen Akteure und die wissenschaftliche Forschung zu Integrationsprozessen, -politiken und -programmen gegenseitig in der Annahme gestützt haben, es müsse von einem stabilen gesellschaftlichen System mit darin verwirklichten Werten ausgegangen werden, zu dem sich auch Neubürger_innen affirmativ zu verhalten hätten.

Mit dem Wechsel von der Regierung Kohl zur Regierung Schröder kam es seit 1998 zu einer verstärkten Inangriffnahme der deutschen Zuwanderungs- und Integrationspolitik. So wurde bereits 1999 das deutsche Staatsangehörigkeitsrecht liberalisiert und der Erwerb der Staatsangehörigkeit grundsätzlich nicht mehr nur an die Nationalität der Eltern gekoppelt. Vielmehr wurde nun der Erhalt der deutschen Staatsangehörigkeit aufgrund der Geburt im Inland ermöglicht (Dornis 2002).¹⁵ Zudem sollte die Mehrstaatlichkeit von Menschen mit Migrationshintergrund – der sogenannte Doppelpass – in Kauf genommen werden (Angenendt 2002, S. 32f.). Beide politischen Entwicklungen wurden von einer öffentlichen Debatte begleitet, welche die vermeintlichen Probleme der rechtlichen Neuerungen herausstrich: Im Kontext der Debatte über die doppelte

14 Ich werde an dieser Stelle keinen umfassenden Überblick über die Entstehung und Entwicklung der »modernen« deutschen Zuwanderungs- und Integrationspolitik geben. Einen guten Überblick über die Organisation der Asyl- und Zuwanderungspolitik in Bezug auf ihre rechtliche Regelung und institutionelle Zuordnung bietet Schneider (2009), eine politikwissenschaftliche Skizze der Aufgaben einer »zukunftsfähigen Zuwanderungs- und Integrationspolitik« bietet unter anderem Schönwälder (2008), eine gut lesbare, faktenreiche und auf eine umfangreiche Literatur gestützte, aber vor allem kritische Nachbetrachtung (versäumter) deutscher Integrationspolitik bietet Bade (2007). Mir kommt es in diesem Kapitel darauf an, die empirische Sichtbarkeit und Vielschichtigkeit der Wertesemantik anhand politischer Entscheidungen und Prozessen der Verrechtlichung von Migration deutlich zu machen.

15 In der Literatur zum Staatsangehörigkeitsrecht wird immer wieder die Unterscheidung zwischen *Ius soli* (Territorialprinzip) und dem *Ius sanguinis* (Abstammungsprinzip) bemüht. In diesen beiden Termini ausgedrückt, wird dann gesagt, dass Deutschland in seinem neuen Staatsangehörigkeitsrecht von einer *Ius-sanguinis*-Regelung auf eine Regelung mit liberalen *Ius-soli*-Elementen umgestellt hätte (so etwa bei Bade 2007, S. 51).

Staatsangehörigkeit wurde wiederholt von konservativer Seite die Frage gestellt, ob denn eine Person mit doppelter Staatsangehörigkeit auch gegenüber zwei Staaten loyal sein könne (vgl. Gerdes et al. 2007).¹⁶ Die Einführung einer generellen Ermöglichung doppelter Staatsbürgerschaft scheiterte, weil die damalige Bundesregierung nach der Landtagswahl in Hessen keine Bundesratsmehrheit mehr für diese Regelung hatte (Angenendt 2002, S. 33). Im vorangegangenen Landtagswahlkampf hatte die dortige CDU die sogenannte Doppelpasskampagne geführt, um die Einführungspläne zu skandalisieren. Seitdem hat es immer wieder Versuche gegeben, die Einführung einer doppelten Staatsangehörigkeit zu diskutieren. Dennoch kam der parlamentarische Prozess bis zum Ende der 17. Legislaturperiode nur bis zu einem Anhörungsverfahren im Ausschuss, obwohl die Akzeptanz von Mehrfachstaatlichkeit in anderen Industriestaaten bereits gelebte Praxis ist. Eine große öffentliche Debatte wie in den Jahren seit 1998 löst das Thema mittlerweile nicht mehr aus (vgl. Faist 2010, S. 1676ff.).¹⁷

Soziologisch betrachtet bedeutet der Erwerb einer Staatsbürgerschaft Inklusion und damit die Übernahme einer Rolle in der Gesellschaft: Bestimmte Rechte können in Anspruch genommen werden, aber es sind auch Pflichten zu erfüllen. Dabei ist die Staatsangehörigkeit im Allgemeinen und der Reisepass im Alltag für viele Migrant_innen nur in bestimmten Situationen von Bedeutung, etwa beim Grenzübergang, bei der Arbeits- sowie bei der Aufenthaltsgenehmigung. Viel weniger wichtig, als dies von Demokratietheoretiker_innen vorgetragen wird, ist für die Entscheidung zur Einbürgerung zudem die Mitgliedschaft in der Gruppe der Wahlberechtigten (Joppke 2010, S. 146). Entsprechend ließe sich annehmen, dass Rollen und Rollenerwartungen für die Staatsbürgerschaft von geringer Bedeutung sind. Allerdings verkennt diese Annahme die Bedeutung, die etablierte Staatsbürger_innen der Staatsbürgerschaft zuschreiben, die sie als Modus der Zugehörigkeit einsetzen. In diesem Sinne ließe sich Staatsangehörigkeit als Möglichkeit sozialer Schließung (Max Weber) betrachten, anhand deren über die Gruppe der Rechtsgenoss_innen entschieden wird, die ein legitimes Mitspracherecht bei der Formulierung von Interessen haben. In dieser öffentlichen Aushandlung über den Status »Staatsbürgerschaft« stecken soziologisch betrachtet die wichtigsten Erkenntnisse für die Integrationspolitik: Welche Erwartungen werden an (neue) Staatsbürger_innen in der Migrationsgesellschaft gestellt? Was sagt dies über

16 Mehrfachstaatsangehörigkeit gab es damals bereits und gibt es auch weiterhin, etwa weil bestimmte Staaten auch bei Einbürgerung in einen anderen Staat ihren (ehemaligen) Staatsangehörigen nicht die Staatsbürgerschaft aberkennen. Diese rechtlichen Feinheiten spielen in dieser vorwiegend symbolischen Debatte aber kaum eine Rolle. Der Streit betraf vorwiegend Familien türkischer Arbeitsmigrant_innen. Staatsangehörige eines anderen EU-Mitgliedslandes dürfen auch bei Einbürgerung in Deutschland ihre alte Staatsangehörigkeit behalten.

17 Auf die mögliche und vereinbarte Veränderung der Gesetzgebung in diesem Punkt durch die Regierung Merkel/Gabriel kann hier nicht mehr eingegangen werden.

das bisherige Verständnis von Staatsbürgerschaft, aber auch über die Zuschreibungen der Mehrheitsgesellschaft an die Neumitbürger aus?

Ein Hintergrund dieser Frage ist die lange Zeit dominierende Auffassung, die rechtliche Kodifizierung der Staatsbürgerschaft hänge mit der Ideologie der Nation zusammen (Brubaker 1994). Das deutsche Staatsangehörigkeitsgesetz folgte seit 1913 einem Abstammungsprinzip, dem zufolge Deutscher werden konnte, wer zur ethnisch-kulturell definierten Nation gehörte. Solange dieses Abstammungsprinzip galt, war die Einbürgerung stark beschränkt und entsprechend wurde auch die Erwartung an Neubürger_innen kaum thematisiert. Nur wer deutschen Blutes war, sollte deutscher Staatsbürger werden. Mit der Veränderung der Einbürgerungsgrundlage wurde somit – nach dem Brubaker'schen Nationenverständnis – auch das Selbstverständnis der Nationen-zugehörigkeit und die Erwartungshaltung gegenüber den Einzubürgernden verändert. Die Veränderung dieser Entscheidungsgrundlage brachte es mit sich, dass über die Frage Streit entbrannte, wer berechtigterweise zu diesem Volk gehöre. In der von konservativen Politikern angestoßenen Leitkulturdebatte, die seit dem Herbst 2000 deutsche Medien beschäftigte, wurde diese Frage dann wesentlich von der Ethnizität auf kulturelle Aspekte wie Sprachkompetenz, Erwerbstätigkeit oder Straffreiheit übertragen, was die Frage aufwarf, was die deutsche Kultur ausmache und insbesondere was deutsche Werte seien (vgl. Manz 2004). Die Brubaker'sche These, dass allein eine abstrakte Ideologie Staatsbürgerschaft und Integrationspolitiken erkläre und somit deutsche Politiker über die Staatsangehörigkeitsgesetzgebung die ethnisch-kulturellen Grundzüge Deutschlands erhalten wollen, wird von Historikern wie Dieter Gosewinkel bestritten (vgl. Gosewinkel 2005) und auch mittlerweile so nicht mehr von Brubaker vertreten. Auch andere Sozialwissenschaftler_innen argumentieren, dass sich gerade die jüngeren politischen Auseinandersetzungen zur Staatsangehörigkeit weniger durch die Ideologien der Nationenbildung als vielmehr durch grundlegende Überzeugungen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Staatsangehörigkeit und Integration der Neubürger_innen erklären ließen (etwa Gerdes et al. 2007).¹⁸ Die langjährige

18 Die Brubaker'sche These von den stabilen Deutungsmustern nationaler Zugehörigkeit qua Nationengründungsmythos wird zudem durch die Tatsache konterkariert, dass mittlerweile in Frankreich ebenfalls von den Migrant_innen ein Bekenntnis zu den Werten der französischen Republik verlangt wird (Michalowski 2010, S. 83). Vollkommen im Kontrast noch zu Brubakers These lautet der Titel des zitierten Aufsatzes von Gerdes et al. in Anlehnung an eine bekannte englische Redewendung: »We are all ›Republican‹ now«. Damit meinten die Autoren, Deutsche seien nun Republikaner – wie die Franzosen. Hinsichtlich der deutschen Integrationspolitik sprechen Gerdes et al. von einem »Integration belief system«, womit sie auf die Existenz fundamentaler Überzeugungen in der integrationspolitischen Debatte verweisen, die sich in Argumentationen in der politischen Debatte äußern, sich selbst aber nicht immer durch Argumente erschüttern lassen. Nach Überzeugung dieser Bielefelder Forschungsgruppe sollte sich vergleichende Forschung entsprechend nicht mehr mit längeren historisch fundierten Ideologien auseinandersetzen, sondern stattdessen Entwicklung und Inhalt von Glaubensvorstellungen

Praxis eines *Ius sanguinis* als grundlegendes Prinzip der Staatsbürgerschaft war derart tief im Selbstverständnis weiter Teile des Kollektivs »Staatsvolk« verankert, dass ein Streit um dessen Sinnhaftigkeit entstehen musste, das heißt um die Frage, inwieweit ein derartiges Prinzip in einer durch Mobilität geprägten jüngeren deutschen Nachkriegsgeschichte noch zeitgemäß sei. Nachdem diese Sinnhaftigkeit auch zunehmend von konservativen Politikern angezweifelt worden war (darauf beziehen sich Gerdes et al.), entbrannte Streit über den Zusammenhang zwischen der Vergabe von Staatsbürgerschaft und der gesellschaftlichen Integration. Die eine Position warb dafür, dass zunächst eine politische Integration gegeben sein müsse (das heißt insbesondere die Vergabe der Staatsangehörigkeit), um auch berechtigterweise eine vollständige soziale Integration zu erwarten. Die andere Position warb für die Verleihung der Staatsangehörigkeit erst als Endpunkt des Integrationsprozesses – Staatsangehörigkeit müsse erst im Modus einer »active citizenship« erworben werden. Die staatsbürgerliche Praxis, so die Annahme insbesondere konservativer Politiker, setzt die kulturelle Integration ebenso wie die ökonomische Integration bereits voraus. Auf diese Weise versuchten zunächst Politiker_innen von CDU und CSU, später auch aus anderen Parteien, ihre Integrationspolitik ausgehend von Normen zu formulieren, die sie für unumstößlich hielten. Ausweislich der damaligen Entwürfe für Gesprächsleitfäden und Einbürgerungstests gehörten dazu: Kompetenz in der deutschen Sprache, die Bejahung der Grundsätze des Republikanismus und der säkularen Rechtsordnung, hinsichtlich einer Sexual- und Familienpolitik die Akzeptanz der Einehe, der Gleichberechtigung von Mann und Frau, des Selbstbestimmungsrechts der Frau sowie einer prinzipiellen Toleranz für homosexuelle Lebensweisen.¹⁹ Aufgrund der historisch bedingten Wertbindung der Mehrheitsgesellschaft hätten sich auch die Zugewanderten an diesen Normen zu orientieren. Insofern konstruierten die Diskurse über Staatsbürgerschaft einerseits Deutschland als eine Wertegemeinschaft und andererseits die nach Deutschland kommenden Migrant_innen als Träger_innen differierender kultureller Traditionen.

Mit dem Bekenntnis der ersten rot-grünen Bundesregierung, dass Deutschland ein Einwanderungsland sei, ging die Notwendigkeit einher, insbesondere den hier lebenden Menschen mit einem sogenannten Migrationshintergrund – wenn noch nicht geschehen – eine Teilhabeperspektive zu bieten. Über deren Ausgestaltung und inhaltliche Zielsetzung – etwa Sprachförderung und Sprachkompetenz, institutionelle

über Integration beobachten. Die generelle These, dass Ideologien oder philosophische Ansätze die gesamte Integrationspolitik eines Staates erklären können, wird auch von anderen Autoren bestritten (vgl. Joppke 2007; Favell 1998, S. 227ff.).

19 An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass es sich bei der hier unterstellten Selbstverständlichkeit um eine politisch inszenierte Selbstverständlichkeit handelt: Zahlreiche gesellschaftspolitische Themen, die etwa der baden-württembergische Gesprächsleitfaden thematisiert, waren in Deutschland lange Zeit unüblich (koedukativer Sportunterricht, Religionswechsel) oder gar unter Strafe gestellt (homosexuelle Paarbeziehungen).

Zuständigkeiten und Kooperationen zwischen unterschiedlichen Regeldiensten und Trägern der Wohlfahrtspflege etc. – wurde wiederholt gestritten. Die politische Auseinandersetzung beschäftigte mehrere Expertenkommissionen sowie das Bundesverfassungsgericht und dauerte über vier Jahre an. Der bereits genannte Begriff der Leitkultur selbst markierte dabei einen wesentlichen Aspekt des Denkens über Integration in einem mit der Zuwanderungsproblematik konfrontierten Staat, er ist heute noch Bestandteil des aktuell noch gültigen CDU-Grundsatzprogramms (CDU 2007, Ziffern 37 und 57) und weiterhin Ausgangspunkt konservativen Rasonierens über das Zusammenleben in Deutschland.²⁰

Semantisch betrachtet sind in diesen Debatten Werte Ausdruck unterschiedlicher klar benennbarer Wissenskomplexe, zu denen qua Herkunft und Sozialisation eine unterschiedliche Affinität bestehe. Die implizite These der Leitkulturdebatte, dass die Ursprungsbevölkerung eines bestimmten Raumes qua Herkunft einen privilegierten intellektuellen und emotionalen Zugang zu den kulturellen Traditionen dieses Raumes habe, erschien in der Diskussion zwar zahlreichen Personen als abwegig. Dennoch finden derartige medial inszenierte Auseinandersetzungen regelmäßig statt.

Die Suche nach Modi der politischen Integration ohne tatsächliche Garanten einer Patriotismusmotivation legten auf die politische Praxis einen Schatten, der in den Folgejahren insbesondere Muslime in Deutschland traf (vgl. Bielefeldt 2007, S. 99ff.). Dies war neben den kulturalistischen Selbstbeschreibungen in Deutschland auch durch die Angst vor islamistischem Terror begründet und einer daran anschließenden Gleichsetzung des Islam mit religiösem Furor und antiaufklärerischer Geisteshaltung. So wurde Muslimen unterstellt, dass sie innerhalb ihres religiösen (kulturellen) Rahmens permanent bestimmten Erwartungen unterliegen könnten (Primat des Glaubens vor der Vernunft, patriarchale Familienmuster), die mit den vermeintlich aufgeklärten, modernen Rollenerwartungen in Deutschland nicht vereinbar seien.²¹ Zahlreiche Sicherheits- und Innenpolitiker_innen folgten den Deutungen islamkritischer Intellektueller,

20 In Deutschland erlebte diese Debatte nach der Veröffentlichung von Thilo Sarrazins *Deutschland schafft sich ab* (2010) im Oktober 2010 einen vorläufigen Höhepunkt. In einem Zeitungsinterview hatte der CSU-Vorsitzende und bayrische Ministerpräsident Horst Seehofer eine von der kulturellen Zugehörigkeit abhängig zu machende Zuwanderungspolitik gefordert; die CDU-Vorsitzende, Bundeskanzlerin Angela Merkel, hatte sowohl auf dem Deutschlandtag der Jungen Union wie auch auf dem Parteitag der CSU »Multikulti« für gescheitert erklärt (vgl. Meier-Braun 2011, 338–343). Da meine Datenerhebung im Frühjahr 2010 weitgehend abgeschlossen war, konnten meine Interviewpartner auf diese Debatte keinen Bezug nehmen.

21 Auch in der wissenschaftlichen Integrationsforschung entstand spätestens seit Mitte der 2000er Jahre ein Arbeitsschwerpunkt mit der Frage, ob und, wenn ja, wie der Islam zu Deutschland passe und integrationsfähig sei. Die sich in dieser Frage ausdrückende Normvorstellung traf dabei auf eine Säkularismus-Postsäkularismus-Debatte in der Religionsforschung und auf Debatten zur Gefahr des islamistischen Terrorismus. Vgl. für einen Debattenüberblick Bendel/Hildebrandt (2006).

die argumentierten, dass von den »Hütern« des islamischen Glaubens zum Teil archaische Handlungsmuster eingefordert würden, weil ohne deren Einhaltung die Ordnung jener *Parallelgesellschaft* zum Einsturz gebracht werde, die Migrant_innen in Deutschland errichtet hätten. Diese Unterstellungen fanden ihren Weg in die Entwürfe der Einbürgerungstests und Gesprächsleitfäden auf Bundes- und Landesebene, die verschiedene Fragen zu persönlichen Werteorientierungen beinhalteten²² und somit die inneren (Wert-)Überzeugungen der Migrant_innen im schlimmsten Fall zu einem Einbürgerungshindernis werden ließen.²³

Weiterhin wird seit 2006 die Deutsche Islamkonferenz (DIK) veranstaltet, in der islamische Religionsverbände und in Deutschland lebende muslimische Intellektuelle zu einem konstruktiven Austausch mit dem Bundesinnenministerium über Fragen der Beziehung Staat-Religionsgemeinschaft sowie zur Bildungs- und Sicherheitspolitik eingeladen wurden. Eine griffige Zielformulierung des ersten Initiators, des damaligen Bundesinnenministers Wolfgang Schäuble, war es, aus Muslimen in Deutschland deutsche Muslime zu machen (vgl. Tezcan 2011, S. 91f.), also die Identifikation mit der Nation über die Identifikation mit der Religion zu stellen. Neben Diskussionen über einen

22 Besondere Prominenz erlangten dabei die mittlerweile nicht mehr gültigen Gesprächsleitfäden der Länder Baden-Württemberg (vgl. FAZ vom 10. Januar 2006, 3) und Hessen. Seit dem 1. September 2008 ist ein bundeseinheitlicher Einbürgerungstest gültig, dessen Bestehen notwendig zum Erhalt der deutschen Staatsbürgerschaft ist (§10 StAG; vgl. dazu Schneider 2009: 52f.). Dieser bundeseinheitliche Test ist in der Einbürgerungstestverordnung (EinbTestV) vom 5. August 2008 geregelt. In dem Dokument sind in einer Anlage sowohl die 310 Fragen enthalten, aus denen 33 für den jeweiligen Test ausgewählt werden, als auch ein Rahmencurriculum für den Einbürgerungskurs. In diesem wird deutlich, dass die Einbürgerungskandidaten bestimmte Rechte und Werte kennen und verstehen sollen – die Bundesrepublik nimmt aber in dieser Form Abstand von einer illiberalen Praxis der Einforderung einer Loyalität zu diesen Werten, wie es etwa noch im Fall des baden-württembergischen Gesprächsleitfadens verlangt wurde (diese Kritik der Illiberalität wird dargelegt bei Joppke 2008b, S. 542). Der Gesprächsleitfaden, so Joppke, diene einer zusätzlichen Überprüfung des Bekenntnisses des Bewerbers/der Bewerberin um die Staatsangehörigkeit, ob er oder sie denn die Unterschrift unter das Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung tatsächlich so gemeint habe. Damit werde anstelle der äußeren Handlung der Unterschrift nun die innere Überzeugung unter die Lupe genommen. Heiner Bielefeldt fasst seine Kritik am Gesprächsleitfaden so zusammen: »Der innerste Kern der menschlichen Persönlichkeit – das Gewissen als die letzte Instanz sittlicher Orientierung – stellt eine unüberschreitbare Grenze staatlichen Eingreifens dar. Der Respekt dieser Grenze unterscheidet den Rechtsstaat vom Tugendstaat« (Bielefeldt 2007, S. 190).

23 Eine andere Bewertung nimmt Ines Michalowski vor: Bei den Einbürgerungstests gehe es grundsätzlich um den Zugang zu einer Staatsbürgerschaft, selbst in Staaten, die im Rahmen der vergleichenden Integrationsforschung eher als Fälle des exklusionistischen Modus erschienen. Ihrer Meinung nach dienten Test und Testvorbereitung letztlich der vollen sozialen und politischen Partizipation der Testteilnehmer_innen in der Ankunftsgesellschaft, daher verfolge diese Einbürgerungspolitik ein liberales Ziel und sei ethisch nicht zu beanstanden (vgl. Michalowski 2011, S. 765).

islamischen Religionsunterricht oder die Implementierung von Imam-Ausbildungen an deutschen Universitäten geht es hierbei auch immer wieder höchst abstrakt um »Werte« und »Normen« und einen »Wertekonsens« (vgl. Tezcan 2012, S. 103ff.).²⁴

Von kritischen Beobachtern der DIK wird vermutet, dass es der Bundesregierung bei der Veranstaltung darum gehe, »der Verfassung im strukturierten Gespräch einen substanziellen Wertekonsens zu verleihen, in den Muslime sich einzufügen haben« (Amir-Moazami 2011, S. 119). Ganz gleich, ob diese Beschreibung zutrifft oder nicht – und Amir-Moazami gibt gute Gründe, Ersteres anzunehmen, insbesondere in ihrer Darstellung der Diskussionen über den koedukativen Sportunterricht, über Geschlechtergerechtigkeit und Sexualpolitik²⁵ –, so markiert sie doch den sozialtheoretisch wichtigen Umstand, dass der Staat als Akteur mit der größtmöglichen Deutungsmacht über die soziale Ordnung einen vermeintlichen *outlaw* öffentlich sichtbar markiert und sehr spezifische Rollenerwartungen an bestimmte Akteure richtet. Das staatliche Handeln war entsprechend umstritten, einerseits aufgrund der gebotenen Neutralität des Staates in Fragen des guten Lebens und andererseits aufgrund der unmöglichen Transmission von Verhandlungsergebnissen in eine hypostasierte muslimische Community in Deutschland. Dass die Praxis der Dialogveranstaltungen thematischen Engführungen

24 Die Deutsche Islamkonferenz (DIK) ist dabei nur ein Beispiel eines im vergangenen Jahrzehnt neu begonnenen sogenannten interreligiösen Dialogs. Ihre Struktur ist dokumentiert auf der Internetseite der Deutschen Islamkonferenz, ein erster Zwischenbericht für 2009 ist zu finden unter http://gsb.download.bva.bund.de/BAMF/DIK/090616_DIK-Broschuer_e_gesamt_ONLINE.pdf (letzter Zugriff 23. Oktober 2018). Für den hier angesprochenen Gegenstand ist zum Beispiel die AG1 »Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens« von Bedeutung. Daneben gibt es auch die Integrationsgipfel auf Bundes- und Länderebene inklusive der ihnen angeschlossenen Arbeits- und Dialogforen. Dabei liegt diesen Dialogforen eine spezifische Vorstellung der deliberativen Erzeugung von Normen zugrunde, die für alle beteiligten Gruppen fortan Gültigkeit besitzen soll, beispielsweise in Form von Integrationsplänen und -programmen. Obwohl derartige Kommunikationsprozesse aus einer pragmatistischen Sichtweise des kommunikativen Handelns zu begrüßen wären, kann bezüglich der Zusammensetzung der jeweiligen Dialoginstitutionen (staatliche Institutionen, Vertreter_innen von christlichen Kirchen und religiösen Verbänden, zudem häufig auch prominente Einzelpersonen) nicht ernsthaft davon ausgegangen werden, dass diese eine repräsentative Funktion für die Bevölkerung in Deutschland haben oder kollektives Handeln markieren. Für eine Kritik an der Dialogstruktur zugrunde liegenden Vorstellung der konfliktgenerierenden Bedeutung von Kulturen siehe bspw. Radtke (2011).

25 Am Beispiel Heiratsmigration im Besonderen, Familienstrukturen und Familienkonflikten im Allgemeinen ließe sich hervorragend zeigen, wie Moral als Grenzmarker genutzt wird. In der Regel haben die »kulturellen Grenzen« zwischen bestimmten Migrant_innengruppen und der Mehrheitsgesellschaft keinerlei wirklichen Erkenntniswert für das Verständnis bestimmter Delikte, zum Beispiel häusliche Gewalt. Zum Teil verschleiern sie durch bestimmte Deutungsmuster sogar gruppeninterne Auseinandersetzungen oder ganze Wandlungsprozesse. Da dies bereits an anderer Stelle behandelt wurde, verweise ich auf zwei für mich hilfreiche Darstellungen; zu arrangierten Ehen vgl. Bielefeldt (2007, S. 155–181), zu Ehrdelikten vgl. Schiffauer (2008, S. 21–48).

aufgrund eines problematischen Ordnungsverständnisses unterliege, haben insbesondere wissenschaftliche Beobachter moniert. So hat Werner Schiffauer die aktuelle Islampolitik der Bundesregierung, die sich eben auch auf die Verleihung von Staatsbürgerschaft auswirkt, unumwunden als „Gesinnungspolitik“ kritisiert (2011, S. 35), weil diese die für klassisch liberales Denken grundlegende Unterscheidung zwischen Handlung und Gesinnung nicht mehr respektiere. Nach Schiffauers Ansicht werden bestimmte missliebige Gruppen aufgrund von Bagatellen kriminalisiert – gemeint sind insbesondere die muslimische Religionsgemeinschaft Milli Görüş sowie der Dachverband Islamische Gemeinschaft in Deutschland (IGD). Damit werde das Hinausdrängen dieser Gruppen aus dem Integrationsdiskurs kaschiert. Möglicherweise sei das wahre Motiv für die Aufkündigung des Dialogs deren konservative Religionsauffassung. Schiffauer hatte bereits vor der Islamkonferenz die repressive Praxis deutscher Sicherheitsbehörden – insbesondere des Verfassungsschutzes – gegenüber der Milli Görüş angeprangert (Schiffauer 2006). Diese Praxis folge der schiefen Logik »Sicherheit durch Integration«, interpretiere Verdachtsmomente einseitig und weise der ungeliebten Religionsgemeinschaft die Rolle des Gefährders zu.

Politische Werte, so lässt sich ein Zwischenfazit ziehen, sind von beteiligten Akteuren im integrationspolitischen Kontext in unterschiedlicher Weise betont oder verhandelt worden: Erstens sind die konstitutiven Werte der sozialen Ordnung als eine Art Erwartungshaltung für den Rollenübernahmeprozess »Einbürgerung« ins Feld geführt worden. Integrationsprozesse wurden in diesem Sinne zumeist so diskutiert, als wäre der Prozess einer Wertinternalisierung tatsächlich planbar. Zweitens wurde durch die permanente Betonung wertmäßiger Unterschiede und kultureller Differenz der Eindruck erweckt, Migrant_innen lebten mit einer ganz eigenen moralischen Ordnung, was die Gefahr zunehmender sozialer Distanzierung mit sich bringe. Unter Bezug auf Herkunft, Migrationserfahrung oder Religiosität wurde ganzen Gruppen eine differierende Wertorientierung unterstellt, die zudem ultrastabil sei. Der öffentlichen Rede und wissenschaftlichen Kategorisierung nach halte diese auch noch für diejenigen Generationen an, die nicht mehr selbst im Land der Eltern bzw. Großeltern sozialisiert wurden. Vollkommen aus dem Blick geraten dabei aber drei andere Dinge, nämlich (a) dass Sozialisationsprozesse den gesamten Lebenslauf über anhalten, (b) dass politische Integration auch ein Thema für die in Deutschland lebende Bevölkerung ohne Migrationserfahrung darstellt und (c) dass durch die Problematisierung von Pluralismus in öffentlichen wie auch sozialwissenschaftlichen Diskussionen die Annahme aufrechterhalten wurde, es brauche einen Kitt.

Für die empirische Studie ergeben sich aus den vorgestellten politischen Debatten die Fragen, ob und wenn ja wie Integrationspolitiken, Staatsbürgerschaftsdiskurse, interreligiöse Diskurse sowie zahlreiche Zerrbilder und Klischees im Quartier verhandelt werden? Sind sie nur bei bestimmten Personen präsent, z. B. Menschen, die selbst nach Deutschland migriert sind, oder auch bei anderen? Ist die in der Integrationspolitik

vorzufindende Argumentationsweise vom homogenen Gemeinwesen eine, die sich auch im Quartier finden lässt?

1.2 Flüchtlingspolitik in Deutschland²⁶

Die kulturelle und politische Struktur einer Migrationsgesellschaft beschränkt sich nicht nur auf Themen wie innere Sicherheit oder nationalen Zusammenhalt. Sie wird zusätzlich neu verhandelt und konstituiert in Steuerungsdebatten zur Zuwanderung. Da die Arbeitskräfteanwerbung seit 1973 weitestgehend eingestellt wurde, erfolgt mittlerweile die zahlenmäßig größte »Zuwanderung« durch Familienzusammenführungen und Heiratsmigration einerseits sowie Fluchtmigration mit anschließendem Aufenthalt in Deutschland andererseits. Diese parallele Nennung soll nicht suggerieren, dass Flüchtlinge genauso gerne und genauso freiwillig migrieren, wie es Familienangehörige aus dem Ausland tun. Zwischen den Gruppen gibt es Ähnlichkeiten etwa in der Tatsache, dass sich in beiden Migrationsformen Grundrechte ausdrücken, aber dennoch von staatlicher Seite eine gewisse Regulierungsabsicht erkennbar ist (in einem Fall bei der Sprachanforderung bei Heiratsmigration, im anderen Fall das entstehende europäische Fluchtregime). Nachdem infolge der Drittstaatenregelung im deutschen Asylrecht sowie der Dublin II-Verordnung die Gruppe der Asylsuchenden in Deutschland kontinuierlich kleiner geworden war, haben insbesondere Zusagen zur Neuansiedlung von Flüchtlingen und zur Bleiberechtsregelung für langjährig geduldete Flüchtlinge die öffentliche politische Auseinandersetzung geprägt.²⁷

26 Den vielleicht größten Zuwachs an Literatur hat es seit Fertigstellung meiner Dissertation in der Beschäftigung mit Flucht nach Deutschland gegeben. Die nachfolgend zitierte Literatur sowie die Gesetzgebung haben den Stand von Ende 2013, sind also entsprechend nicht mehr aktuell. Zur Forschung über Flucht in Deutschland mit besonderem Fokus auf die Soziale Arbeit vgl. Kewes (2018).

27 Die sogenannte Drittstaatenregelung war Bestandteil der Novellierung der Asylgesetzgebung 1992/93. Nach dem damals neu entstandenen Artikel 16a Absatz 2 des Grundgesetzes kann sich seitdem keiner mehr auf das Recht auf Asyl berufen, der aus einem Mitgliedsland der Europäischen Gemeinschaften oder einem Land einreist, welches die Genfer Flüchtlingskonvention anwendet (also ein sicherer Drittstaat ist). Die Dublin II-Verordnung regelte innerhalb der EU die Zuständigkeit für ein Asylverfahren. In der Regel wurde das Verfahren in demjenigen Staat der EU durchgeführt, welches die Person zuerst betreten hat. Beide Verfahren drängen das Problem der rechtlichen Anerkennung und Unterstützung von Flüchtlingen an den Rand der Europäischen Union. Da die Flüchtlingspolitik hier nur als Beispiel genannt werden soll, das zeigt, dass die politische und kulturelle Struktur einer Einwanderungsgesellschaft herausgefordert ist und sich verändert bzw. verändern könnte, entfällt eine ausführliche soziologische Betrachtung der Entwicklung des Asylrechts in Deutschland und/oder der EU. Neuansiedlung von Flüchtlingen meint, dass im Rahmen eines Umsiedlungsverfahrens (*resettlement*) aus einem Flüchtlingslager in Krisengebieten besonders schutzbedürftige Gruppen in einem anderen Staat neu angesiedelt

Am Beispiel der Fluchtmigration und deren Anerkennung im Ankunftsland ließe sich gut das untersuchen, was Jean Terrier und Hans-Peter Müller (2013) die »ethische Textur der Gesellschaft« genannt haben, also die Annahme, dass es eine kollektive Handlungsorientierung von Akteuren gebe, die nicht nur aus Ursachen oder Gründen bestehe, sondern zudem aus Überzeugungen zur »moralischen Größe« und »normativen Richtigkeit« (ebd.: Absatz 8). Diese ethische Textur ist durchaus nicht eindeutig und homogen, sondern umkämpft und heterogen. Das lässt sich auch auf Quartiers-ebene beobachten: So gibt es Menschen, für die ist es selbstverständlich, dass ein Gemeinwesen seine Grenzen gegenüber Schutzsuchenden schließen müsse zugunsten der hier lebenden Bevölkerung, während es auch Menschen gibt, die genau umgekehrt die Grenzen des Gemeinwesens für Schutzsuchende öffnen wollen und dies auch in ihrem Handeln vor Ort im Quartier dokumentieren.

Die Asyلمigration nach Deutschland war immer schon umkämpft. Bei der Formulierung des Grundgesetzes Ende der 1940er Jahre kannten die Autoren bereits Entwürfe zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die ebenfalls ein Recht auf Asyl formulieren. Es bleibt aber offen, ob der damalige Grundgesetz-Artikel 16 Absatz 2 Satz 2 (a) die vorausseilende Umsetzung der Menschenrechtedeklaration in einen nationalen Grundrechtekatalog war oder (b) ein Signal an andere »westliche« Staaten, zukünftig wieder humanitär handeln zu wollen. Die Protokolle der jeweiligen Ausschusssitzungen zur Erstellung des Grundgesetzes zeigen, dass das Asylrecht – gerade in der bemerkenswerten quantitativen Breite der Formulierung »Politisch verfolgte genießen Asylrecht« (Artikel 16 Absatz 2 Satz 2) ohne jegliche Einschränkung etwa nach Gesinnung – umstritten war. Die Sorge vor einem »Asylmissbrauch« war damals bereits ein Gegenstand der Debatte, aber letztlich setzten sich die Befürworter einer möglichst breiten Formulierung durch, denn

»in diesen Artikel brachten die 65 Mitglieder des Parlamentarischen Rates ihre persönliche Erfahrung ein: Das Wissen, daß viele von ihnen nur überlebt hatten, weil sie ins Exil gegangen waren, andere Staaten ihnen also Asyl gewährt hatten, aber auch die Kenntnis, daß zehntausenden von Verfolgten diese Möglichkeit versperrt gewesen war, weil ihnen potentielle Zufluchtstaaten aus egoistischen, nationalistischen Motiven die Aufnahme verweigert hatten.« (Münch 1993, S. 17)

Weiterhin ist Deutschland dem »Abkommen über die Rechtstellung der Flüchtlinge« (Genfer Flüchtlingskonvention/GFK) von 1951 beigetreten, wenngleich dieses eben

werden. Dies geschah in Deutschland erstmals 2008 mit Flüchtlingen aus dem Irak. Mittlerweile hält auch Deutschland eine kleine Zahl an sogenannten Resettlement-Plätzen vor, die darüber hinaus – wie etwa während des Syrien-Konfliktes – durch begrenzte humanitäre Aufnahmeprogramme ergänzt werden. Zu den unterschiedlichen Formen der Schutzgewährung vgl. Parusel (2010).

kein Recht auf Asyl, sondern nur das Verbot der Rückschiebung vorsieht. In den Folgejahren wurde die GFK zur Vorlage weiterer internationaler Flüchtlingsrechte. So prägt sie beispielsweise in der EU das europäische Asylrecht, wodurch es mittlerweile in Deutschland zur Konvergenz zwischen dem verfassungsrechtlichen Asylrecht und – auf dem Weg der Umsetzung des Europarechts – dem ehemaligen kleinen Asyl kommt.²⁸

Schaut man sich die politische Entwicklung des Flüchtlingsschutzes sowohl in Deutschland als auch international an, dann wird schnell klar, dass diese Normen in dieser Form wohl wenige Jahre später nicht mehr entstanden wären. Zwar mag es bei der Aufnahme von Flüchtlingen aus dem ehemaligen Ostblock oder den »Boatpeople« aus Vietnam von Bedeutung gewesen sein, hiermit in einem weltanschaulichen Konflikt einzugreifen, bei dem man vermeintlich auf der richtigen Seite steht und entsprechend positive externe Effekte erzielt.²⁹ Auch nach der Iranischen Revolution oder dem Militärputsch von 1980 in der Türkei nahm die Bundesrepublik größere Flüchtlingsgruppen auf, die sich dauerhaft in Deutschland niederließen und für die sich vielleicht Ähnliches annehmen ließe. Aber bereits die Aufnahme algerischer Bürgerkriegsflüchtlinge in den 1950er Jahren hatte kaum positive externe Effekte, da diese Flüchtlinge ja vor einem Konflikt mit dem deutschen Nachbarn Frankreich flohen und es zudem wegen Übergriffen auf die Flüchtlinge in Deutschland zu einer Gefährdung der öffentlichen Ordnung kam (Poutrus 2009, S. 30ff.).

Fluchtmigrant_innen – oftmals geschmäht als »Wirtschaftsflüchtlinge« – erlebten mehrheitlich nicht nur eine fehlende Anerkennung ihrer teilweise traumatischen Fluchtgeschichten, sondern ihr Schicksal wurde auch in Wahlkämpfen und politisch-publizistischen Auseinandersetzungen instrumentalisiert. Diese Distanzierungspraxis ist – möglicherweise auch aufgrund der immer geringer werdenden Anzahl von Flüchtlingen in Deutschland, aber möglicherweise auch aufgrund der starken Lobbyarbeit von Flüchtlings- und Sozialverbänden, Kirchen und Gewerkschaften – geringer

28 Beides kann hier nur in Kürze angerissen werden, da es nicht den Hauptgegenstand meiner Arbeit ausmacht, allerdings meinen Fokus auf eine pragmatistische Handlungstheorie klarmachen sollte. Streng genommen lassen sich die beiden oben genannten Normentstehungen nur bedingt vergleichen, da sie eine unterschiedliche Reichweite haben (Aufenthaltsgestattung als Pflicht des Ankunftsstaates versus Übereinkunft, dass die Flüchtlinge das individuelle Recht haben, nicht zurückgeschoben zu werden) und es sich bei Verfassungen um grundlegende Ordnungen eines Staates handelt, während die GFK nur einen bestimmten Teilbereich der internationalen Ordnung regelt. Gemeinsam ist aber beiden Rechtstexten, dass sie grundsätzlich die Norm der Schutzgewährung kodifizieren und dass dabei diejenigen Nutznießer dieser Norm sind, die selbst nicht Zielakteure der Norm sind (also durch die Norm zu einer Handlung gezwungen werden). Zur Konvergenz beider Formen der Schutzgewährung sowie der damit einhergehenden Probleme vgl. die knappe Darstellung bei Hailbronner (2009).

29 Wie sehr diese Wertefundierung auch gegen die Flüchtlinge wirken konnte, zeigen die Schwierigkeiten, die chilenische Oppositionelle nach dem Putsch von Augusto Pinochet 1973 hatten, als sie versuchten, in Westdeutschland Asyl zu erlangen. Vgl. Poutrus (2009, S. 29f.).

geworden. Da die Flüchtlingszahlen lange Zeit relativ gering waren, zeigte sich die Distanzierungspraxis nicht gegenüber allen Flüchtlingen, sondern nur gegenüber Flüchtlingen, denen aufgrund von Herkunft oder Religionszugehörigkeit ein Problem mit der politischen Ordnung in Deutschland unterstellt wurde.³⁰ So lässt sich beispielsweise anhand der deutschen Debatte zur Aufnahme irakischer Flüchtlinge im Jahr 2008 zeigen, dass die Bedeutung der Religionszugehörigkeit nicht so groß war, dass sich der damalige Bundesinnenminister mit seinem ursprünglichen Plan durchsetzen konnte, nur christliche Flüchtlinge aufzunehmen.³¹ Auch die Diskussion um die Bleiberechtsregelung für langjährig geduldete Flüchtlinge orientierte sich weniger an kulturellen Zugehörigkeiten als vielmehr an der Frage, ob die langjährig Geduldeten für ein Bleiberecht bereits eine Arbeitsstelle vorweisen konnten.

Für die empirische Studie, die zwischen 2009 und 2010 durchgeführt wurde, ergeben sich aus den genannten Punkten die Fragen, ob Flucht als Migration wahrgenommen wird oder entsprechend der damaligen niedrigen Asylbewerber_innenzahlen gar nicht. Welche Haltung nehmen die befragten Personen zu Flucht ein und haben sie selbst Erfahrungen mit Flucht bzw. Geflüchteten? Ist die Gewährung von Schutz eine Frage der Solidarität und wenn ja, wieso ist man wem gegenüber solidarisch?

30 Dies ließe sich aktuell am Umgang mit Roma in Deutschland nachvollziehen.

31 Bundesinnenminister Schäuble hatte ursprünglich die christliche Minderheit im Irak als besonders betroffen ausgemacht und war erst auf Drängen des UNHCR, des Koalitionspartners SPD sowie der christlichen Kirchen in Deutschland von dem Vorhaben abgerückt, ausschließlich diese Gruppe als Flüchtlinge aufzunehmen (vgl. Krobisch und Heckmann 2008, S. 312f., 2011, S. 234f.).

Kapitel 2

Eine pragmatistische Perspektive: Wertbindungen

In Kapitel 1 war bereits darauf hingewiesen worden, dass Kulturbezüge im Migrationskontext der Gefahr ausgesetzt sind, essentialisiert, missverstanden oder überbetont zu werden. Wenn nachfolgend so grundsätzliche Begriffe wie Kultur oder Werte erläutert werden, dann erfolgt dies zunächst in sozialtheoretischer Absicht, das heißt, in dem Versuch, bestimmte Begriffe in ihrer allgemeinen sozialwissenschaftlichen Bedeutung zu durchdringen.

In meiner Arbeit folge ich Überlegungen aus der Migrationssoziologie, die dazu auffordern, den Blick auf die eigenen Begriffe zu lenken und das Phänomen Migration stärker unter Bezug auf Kultur zu erklären, ohne dabei allerdings alles Handeln zu kulturalisieren (exemplarisch Levitt 2012; Levitt und Merry 2009, S. 444). In der konstruktivistischen Migrationssoziologie werden Werte eher stiefmütterlich behandelt, vielleicht deshalb, weil eine Benennung immer Gefahr läuft, bestimmte Bezüge oder Sinnmuster zu essentialisieren. Eine genauere Begriffsarbeit bleibt daher zumeist aus, Werte werden je nach theoretischem Forschungszugang zu Synonymen für so unterschiedliche Dinge wie partikulare Traditionen einzelner Gruppen oder überzeitlich Gültiges ganzer Gesellschaften. Dabei wird bisweilen der Eindruck erweckt, ihre Verwendung sei selbsterklärend.³² Deswegen werden in diesem Kapitel unterschiedliche Zugänge zu einer kultursoziologischen und handlungstheoretischen Erörterung diskutiert. Die Absicht ist, den Sinngehalt von Handlungen nicht bloß festzustellen, sondern in seiner Kontingenz nachvollziehen zu können. In der empirischen Studie im zweiten Teil dieser Arbeit sollen damit Handlungen nicht bloß auf ihren kulturellen Gehalt reduziert werden, vielmehr soll der Interpretation der Handlungsumwelt im Handeln nachgegangen werden. Damit erhoffe ich mir auch eine Aufklärung über die

32 Ein Beispiel hierfür wäre Nira Yuval-Davis' Aufsatz zum Thema Zugehörigkeit und den Politiken der Zugehörigkeit (2006, S. 203ff.). Für sie sei eine analytische Unterscheidung zwischen diesen beiden Sachverhalten zwingend geboten für jegliche kritische Auseinandersetzung mit Zugehörigkeit, Nationalismus und Rassismus: Zugehörigkeit sei ihrer Analyse nach stärker emotionalisiert und meine so etwas wie das Gefühl, zuhause zu sein, während Politiken der Zugehörigkeit politische Projekte seien, die Kollektive konstruierten. Werte werden in dieser Analyse sowohl gebraucht im Kontext des individuellen Wertschätzens von individuellen und kollektiven Identitäten wie auch im Bewerten der Grenzziehungen und Konstruktionen von Diversity (bspw. In Staatsangehörigkeitspolitiken); Werte seien also sowohl für Zugehörigkeit als auch für die Politiken der Zugehörigkeit zentral. In ihrer Ausarbeitung bleibt aber vollkommen unklar, wie die Identifikation mit bestimmten Identitäts- und Diversitätsvorstellungen zustande kommen könnte, im Kontext welcher Erfahrung die angesprochenen Werte eigentlich artikuliert wurden und wie das alles eine Aushandlungssituation informiert und konstituiert.

Entwicklung der jeweils eigenen, persönlichen Ideale in der Migrationsgesellschaft und der Arten und Weisen der Narrativierung derselben.

Ziel der theoretischen Erörterung ist es, ein Spannungsfeld an möglichen Kulturbegängen aufzuzeigen, in dem sich die empirischen Ergebnisse zu verorten haben. Dieses Spannungsfeld liegt – einfach gesagt – zwischen der kreativen Artikulation und der Reproduktion von Deutungen und Ordnungen. Die intuitive These dieser Arbeit bzw. der empirischen Studie lautet, dass das Vollziehen von und Reden über bürgerschaftliches Handeln vorwiegend ein routiniertes, sich wiederholendes Handeln ist, das auf eigenen Erfahrungen aufbaut und in standardisierten Handlungsabläufen vollzogen wird. Handlungsrouninen können sich verändern und neu, anders oder verstärkt auf kulturelle Sinnmuster zurückgreifen. Nicht alle Regeln oder Handlungsoptionen liegen dabei bereits qua Sozialisation vor – einige müssen im Lebensverlauf neu erarbeitet werden. Dies geschieht dann, wenn Routinen unterbrochen werden und die handelnde Person bestimmte Handlungen reflektiert. Im Rahmen dieser Reflexion werden schemenhaft vorliegende Handlungsoptionen vor dem Hintergrund ihrer situativen Sinnhaftigkeit, der eigenen biographischen Erfahrung und einer bestimmten gesellschaftlichen Situation ausgewählt und zu neuen Handlungsrouninen stabilisiert. Dieser Neuorientierung kann auch ein tiefergehendes Interpretationsmoment eingeschrieben sein, das nach einer neuen, weitreichenden Artikulation verlangt, etwa weil eine Erfahrung emotionalisierend oder existentiell ist.

Das Kapitel beginnt mit der Rekonstruktion einer Theorie, welche für sich in Anspruch nimmt, Prozesse der Artikulation neuer Werte sowie der Bindung an bestimmte Vorstellungen des Guten tatsächlich in Augenschein zu nehmen: der neo-pragmatistischen Theorie des Soziologen Hans Joas (Kapitel 2.1). Da diese Theorie in meinen Augen drei potentielle Schwachstellen hat – nämlich die Überbetonung der kreativen in-Geltung-Setzung von Werten, die fehlende empirische Umsetzung und die Ausblendung der Bedeutung von Macht bei der Interpretation von Erfahrungen – werden dieser Theorie drei weitere theoretische Überlegungen zur Seite gestellt: Überlegungen des Neo-Institutionalismus zur Bedeutung von Wissens-elementen und Kognition für Kultur (Kapitel 2.2), Überlegungen zu Werten in der »interkulturellen« Sozialpsychologie (Kapitel 2.3) und zuletzt ein kursorischen Ausblick über die Argumentationen einer Migrationspädagogik hinsichtlich Zugehörigkeitsordnungen (Kapitel 2.4).

2.1 (Neo-)pragmatistische Überlegungen zur Bindung an Werte

Die Berücksichtigung einer pragmatistischen Sozialtheorie ist im Kontext von Migrations- und Inkorporationsprozessen nichts Ungewöhnliches. Bereits die ersten Assimilationsstudien der sogenannten Chicago School waren im Kontext einer

pragmatistischen Sozialtheorie entstanden.³³ Auch in dieser Arbeit soll die Position eingenommen werden, dass Überlegungen zur bürgerschaftlichen Orientierung nicht um Reflexionen auf Situationen, Erfahrungen und handelnde Personen herumkommen, sofern tatsächlich die Perspektive der Handelnden eingenommen und nicht bloß von außen eine Handlungsmotivation unterstellt werden soll. Um aus der Sicht einer soziologischen Theorie auf diesen Ideenfundus zuzugreifen, lohnt eine Auseinandersetzung mit den theoretischen Überlegungen von Hans Joas.³⁴ Dies soll nachfolgend geschehen, weil sich damit die in der Migrationssoziologie (und sicherlich auch anderen Teilsoziologien) üblichen Verengungen von Handlungserklärungen vermeiden lassen, nämlich die Verengung auf Nutzenabwägungen oder eine wie auch immer begründete Regelbefolgung (vgl. Joas 1992a). Über die Rekonstruktion einer pragmatistischen Soziologie soll nicht nur ein Zugang zur Handlungsebene gefunden werden, sondern es soll auch die alltägliche These ernst genommen werden, dass Migrationsgesellschaften für ihre Mitglieder Herausforderungen dar- und Neuerungen bereitstellen. Joas' Arbeiten nehme ich deshalb als Ausgangspunkt, weil seine soziologische Theoriearbeit meiner Meinung nach zwei wesentliche Schwerpunkte hat, nämlich einerseits die Überlegungen zu kulturellen Innovationen und andererseits die Verknüpfung von individuellem und kollektivem Handeln durch eine Theorie der Wertbindung.

Joas hatte sich zunächst im Rahmen seiner Dissertation mit George Herbert Mead beschäftigt und die Auseinandersetzung mit dessen Werk in Deutschland vorangetrieben. Im Rahmen dieser Arbeiten rekonstruierte er sowohl die pragmatistischen Überlegungen zu Prozessen wie Rollenübernahme und Selbstreflexion als auch zum kreativen, problemlösenden Handeln. Es genügt an dieser Stelle, schlaglichtartig einige handlungssoziologische Aspekte zusammenzufassen, die für Mead wie auch für die

33 Vgl. zu diesem Zusammenhang Joas (1992d), Abbott (1997).

34 Da nachfolgend die Sozialtheorie von Hans Joas für die Migrationssoziologie nutzbar gemacht werden soll, spreche ich hier von neo-pragmatistischen Überlegungen. Joas' Soziologie und Sozialphilosophie baut zwar in wesentlichen Teilen auf den Arbeiten der klassischen Pragmatisten wie William James, John Dewey und George Herbert Mead auf, beschäftigt sich aber nicht nur mit diesen. Daher erachte ich es als gerechtfertigt, hier die Bezeichnung Neo-Pragmatismus zu nutzen, zumal ich damit auch der Selbstverortung von Joas folge. Ich möchte nachfolgend im Wesentlichen auf die Arbeiten von Joas selbst zurückgreifen. Er hat seine eigene Werkentwicklung und seine Reflexionen über Leerstellen und Zusammenhänge an unterschiedlichen Stellen explizit dokumentiert, etwa in den wechselnden Vorworten zu den Neuauflagen seiner Dissertationsschrift (Joas 2000, S. VII–XXI; Joas 1992b), im Wertebuch (Joas 1997, 8f.) sowie in den gemeinsam mit Wolfgang Knöbl publizierten Vorlesungen zur Sozialtheorie (Joas und Knöbl 2004, S. 704–725). In der Sekundärliteratur habe ich mich insbesondere von Lutz Wingerts kritischer Rekonstruktion von Joas' Ethik inspirieren lassen (Wingert 2012), wiewohl diese sich vorwiegend auf das Werte- und das Menschenrechtsbuch (Joas 2011) konzentriert und die soziologisch interessante Anknüpfung an Mead und Durkheim unbeleuchtet lässt; zu Joas' Durkheim-Aneignung vgl. Sellmann (2007, S. 313–323).

Joas'sche Soziologie gelten und welche die Migrationsforschung wieder ernster nehmen sollte. Der weite Bogen soll neues Licht auf die Grundlagen einer migrationssoziologischen Handlungserklärung werfen.

Die wesentliche Einsicht der Soziologie seit Mead liegt in der Idee, dass die soziale Identität von Akteuren durch ihr Verhältnis zu anderen konstituiert wird.³⁵ Im Gegenteil zu anderen entwickeln Akteure nach Mead im Zuge einer gegenseitigen Rollenübernahme ein gemeinsames Verständnis einer Situation, wodurch überhaupt so etwas wie Kooperation und Verständigung möglich wird. Dabei argumentiert Mead ohne Hinweise auf Kulturbeschränkungen, für ihn handelt es sich um eine anthropologische Konstante. Durch das Hineinnehmen der Handlungsperspektiven anderer in das eigene Ich bis hin zur Internalisierung der Sichtweise eines »generalisierten Anderen« bekommen die von den Handelnden entworfenen Handlungsziele und die gefällten Handlungsurteile eine gesellschaftliche Natur. Dies wird besonders deutlich in der Diskussion der Ethik, die ich hier bemühen will, da sich hieran das für Werte konstitutive Bewerten von Wünschen und Handlungsabsichten gut nachvollziehen lässt.³⁶ Mead grenzt sich von den Moralphilosophien des Utilitarismus und des Kantianismus ab, da sich aus beiden nicht verstehen lasse, wie in einer bestimmten Situation tatsächlich zu handeln sei. Beide Ethiken bieten nach Mead Wertsysteme, die vom Handelnden selbst nicht im Handeln unmittelbar umgesetzt werden können. Mead interessiert sich aber gerade für die »Reflexion des praktischen Lösungsverfahrens moralischer Problemsituationen« (Joas 2000, S. 125). Er geht davon aus, dass es keine Deduktion der Bewertungen in Handlungssituationen aus obersten Werten oder der Reflexion auf den Handlungskontext gibt, wohl aber das Durchspielen unterschiedlicher Lösungswege (ebd.: 127). Dabei kann die Lösung moralischer Probleme die handelnde Person durchaus zur Kreativität zwingen. Generell sind Handlungen im Pragmatismus (vgl. dazu etwa Dewey 2003 [1896]) nicht wie bei anderen Handlungstheoretikern als Handlungsentwürfe zu denken, in denen die handelnde Person vorab einen Zweck setzt, auf einen Reiz reagiert oder Ähnliches (Joas 1992b, S. 290ff.). Vielmehr sind in Handlungssituationen Zwecksetzungen Teil des Handlungsvollzugs, indem eine Entscheidung zwischen verschiedenen Handlungsmotiven getroffen wird, um Probleme zu lösen. Diese Form der Problemlösung wird anschließend als Routine stabilisiert – Handlungen finden also aus pragmatistischer Sicht nicht als permanent reflektierte

35 Vgl. Mead (1987a). Vgl. nachfolgend auch Mead (2017 [1934], S. 429-440).

36 Ich sage damit freilich auch, dass Kulturen als Sinnmuster zu guten Teilen aus Handlungsanleitungen, Handlungsrechtfertigungen und Rechtfertigungsordnungen bestehen. Nachfolgend gehen sowohl in der Mead-Rekonstruktion als auch in den Überlegungen zur Soziologie von Joas die Anspielungen auf Ethik und auf Kultur durcheinander. Ich will damit nicht sagen, dass ethische und kulturelle Werte synonym gebraucht werden. Aber anhand der Geltung ethischer Werte ließe sich auch nachvollziehen, auf welche Weise kulturelle Werte allgemein für Handelnde Geltung haben.

Entscheidungsprozesse statt, sondern sind zumeist stabilisierte erlernte Lösungsroutinen für sich wiederholende Problemstellungen (vgl. Joas 1992a, S. 190f.). Interaktive Handlungsprozesse sind zudem nach Mead und Joas diejenigen sozialen Momente, in denen Handelnde ihrer eigenen Identität vollständig gewahr werden, auch weil sich das handelnde Ich immer nur retrospektiv über sein impulsives und kreatives Ich selbst aufklären kann. Um eine Fortsetzung von Interaktionsprozessen garantieren zu können, müssen interaktiv Handelnde ihr Charakteristikum als Reizquelle für andere erkennen – die eigenen Handlungen werden nämlich selbst zum Reizobjekt für die Interagierenden. Das Bewusstsein des eigenen Selbst ist somit für die Fortführung der Interaktion funktional. Bereits an dieser Stelle ließe sich einhaken und auf Interaktionssituationen in Migrationsgesellschaften verweisen, von denen insbesondere Migrant_innen mit einer von der gesellschaftlichen Mehrheit verschiedenen Hautfarbe oder einem Kopftuch berichten, dass nämlich das ihnen eigene »Merkmal« zwar kein explizites Thema der Interaktion sei, sie sich aber dennoch genau darauf reduziert sehen.³⁷ Mead verweist ja darauf, dass im Interaktionsprozess selbst die interagierenden Akteure erst entstehen. Nur eine Sozialtheorie, die auch sensibel ist für derartige Feinheiten der Interaktion, ist meiner Meinung nach geeignet für die sozialwissenschaftliche Analyse in Migrationsgesellschaften.³⁸

Doch zurück zu Meads Ethik: Wie Joas zeigen kann, ist es für eine pragmatistische Ethik nicht möglich, »einen nicht willkürlichen Maßstab für moralische Werte« anzugeben (Joas 2000, S. 127). Die einzige Regel, die Mead für die Lösung moralischer Probleme geben kann, ist, in Handlungssituationen nicht alle gesellschaftlichen Werte vor sich auszubreiten, sondern das Problem selbst die Werte bestimmen zu lassen. Gegen die Habermas'sche Diskurstheorie gewendet stellt Joas fest, dass die pragmatistische Ethik Diskurse nicht von konkreten Handlungsproblemen löse (an anderer Stelle schreibt Joas, dass sich die beiden Ethiken in der Anwendung von normativen Vorgaben unterscheiden; vgl. Joas 1992b, S. 300f.) und dass die Ethik eine Methode »rationaler Auseinandersetzung mit Geltungsansprüchen und rationaler Lösung moralischer

37 Ein äußerlich sichtbares Zeichen oder eine Hautfarbe als Merkmal einer sozialen Identität ist sicherlich nicht zu verwechseln mit dem kreativen »Ich«. Problematisiert werden sollte aber doch, dass in interethnischen Interaktionen durchaus das kreativ Eigene hinter den äußeren Merkmalen verschwindet. Personen, denen das passiert, fühlen sich in der Regel auf dieses Merkmal reduziert und als Persönlichkeit nicht ernst genommen.

38 Wie sehr eine solche Berücksichtigung pragmatistischer Argumente für eine Handlungstheorie die Migrationsforschung beunruhigen müsste, sieht man wohl erst im nachfolgenden Kapitel zur Migrationssoziologie. Einige Unterschiede machen deutlich, wie fundamental die Ausgangsüberlegungen umgestellt werden: problemlösendes, kreatives Handeln statt objektiv gültiger Handlungsentwürfe; Habitualisierungen statt permanenter Reflexion; Konstitution der handelnden Person im Interaktionsprozess statt einer vorzeitig gültigen Vorstellung von der Personalität der Akteure.

Konflikt- und Problemlagen« sei (Joas 2000, S. 129). An dieser Stelle wirft Joas die Frage auf, was denn eigentlich für Mead ein Wert sei. Werte sind für Mead eher Wertungen, die vorgenommen werden an der interaktionistischen Schnittstelle zwischen »Organismus und Umwelt« (ebd.).³⁹ Hier rekonstruiert Joas anhand der Mead'schen Philosophie eine Unterscheidung, die bis heute für sein Werk gilt: Werte (gemeint sind hier zunächst nur ethische Werte, ich würde das aber auch auf kulturelle Werte ausweiten) sind weder objektivistisch noch subjektivistisch zu verstehen, sie »sind nicht einfach objektive Gegebenheiten unabhängig von menschlicher Existenz, sie sind aber ebenso wenig nur Ausfluß subjektiven Wertens von prinzipiell dieser Wertung indifferent gegenüberstehenden Objekten« (ebd.). In Verlängerung einer solchen These müsste dann auch für andere Elemente von Kulturen – Wissen, Zeichen und Symbole, Artefakte, ... – angenommen werden, dass diese in ihrer Bedeutung für handelnde Akteure nicht immer schon objektiv gegeben sind, sondern erst noch für eine Person bedeutsam werden müssen. Wie Joas später mit Bezug auf Max Scheler sagen wird, sind ethische Werte das an sich Gute für mich.⁴⁰

In der Mead-Rekonstruktion fährt Joas nun derart fort, dass er auch für Kollektive die experimentelle Methode bei moralischen Problemen sowohl als Weg einer Veränderung von Werten als auch einer Form von Ethik anerkennt. Dieser Gedanke berührt sich nun wieder mit der vorab skizzierten Anthropologie der Pragmatisten: Weil Menschen durch die Verwendung von Sprache und die Möglichkeit von Rollenübernahme Teil einer Kommunikations- und Kooperationsgemeinschaft sind, lassen sich idealerweise universelle Gespräche über Kooperationsprobleme initiieren. Deren Ergebnisse stehen dann – im Gegensatz etwa zur Diskursethik – immer im konkreten Zusammenhang mit einem zu lösenden Handlungsproblem. Soziale Ordnung ist demnach der jeweils zwischenzeitlich gültige Konsens der Gesellschaftsmitglieder bis zum nächsten Auftauchen nicht antizipierter Probleme und deren kreativer Bewältigung (Joas 1992b, S. 302).

39 Das Wort »interaktionistisch« ist hier der wesentliche Punkt, denn weder Subjekt noch Objekt einer Handlung sind im Handlungsmoment wirklich eindeutig. Ansonsten könnte die Rückfrage lauten, was denn die Handlung im Sinne des Pragmatismus von einer Um-zu-Handlung im Sinne Webers unterscheidet.

40 Vgl. Joas (1997, S. 152f.). Der Verweis auf den Pragmatismus fällt an dieser Stelle deshalb so umfassend aus, weil damit eine wesentliche Perspektivverschiebung in der Wissenschaft einhergeht. So hatte etwa George Herbert Mead seine Behandlung der Ethik auch im Kontext zeitgenössischer Erkenntnistheorie verhandelt und sich dabei gegen ein von der »Naturwissenschaft beeinflusstes Weltbild« (Joas 2000, S. 130) gewandt (vgl. Mead 1987c [1923]). Vor dem heutigen Hintergrund quantitativer Sozialforschung und aus der behavioristischen Psychologie übernommener Akteurskonzepte sind die pragmatistischen Überlegungen keineswegs selbstverständlich.

Der entscheidende Beitrag der Joas'schen Handlungstheorie für die hier vorliegende Studie scheint mir aber in seinem Buch *Die Entstehung der Werte* von 1997 formuliert zu sein. Mit der Rekonstruktion wesentlicher Gedanken des Pragmatismus in seinem Buch zur *Kreativität des Handelns* (1992) hatte Joas zwar zeigen können, dass Handeln mehr ist als das bloße Vollziehen von Handlungsentwürfen, er hatte aber noch nicht ausreichend geklärt, wie die handelnden Akteure zu neuen Werten und Sinnmustern kommen. Im Sinne einer Handlungstheorie, die sowohl individuelle wie kollektive moralische Handlungen verstehen möchte, macht er deswegen im Wertebuch – ausgehend von Klassikern der soziologischen Theorie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts – auf elementare Einsichten aufmerksam, die sich jeweils auf die Bindung an Werte und neue Deutungsmuster beziehen. Dieser ideengeschichtlichen Sammlung entnehme ich nun eine für mein weiteres Vorgehen hilfreiche Arbeitshypothese. Sie lautet, dass Vorstellungen vom guten Leben (eben auch als Bürger_in) nicht ein für alle Mal festgelegt sein müssen, dass das Verhältnis von Subjekt und Ethik aber auch kein aktiv wählendes bzw. ein bewusst orientiertes ist, wie dies etwa eine Rational Choice-Theorie unterstellen würde. Joas rekonstruiert anhand von Textbelegen zentraler soziologischer und sozialphilosophischer Kronzeugen deren Betonung von Wertbindungsmomenten – es bestehe demnach eine spezifische Bindungsgeschichte zwischen Akteuren und ihren Werten. Um ein Verständnis von Werten als kulturimmanente Orientierungen zu haben, müsse die jeweilige Bindungsgeschichte an Werte klar sein.⁴¹ Bereits an dieser Stelle ließe sich feststellen, dass Joas Kulturen scheinbar prozedural und als relativ zu Erfahrungen in der Handlungsumwelt konzipiert, eine durchaus moderne Konzeption. Ich will mich im Folgenden bei der Beschreibung der Joas'schen Wertbindungstheorie auf vier wesentliche Punkte beschränken, die dabei analytisch stärker voneinander getrennt werden, als dies im Theoriegebäude von Joas vorgesehen ist.

(1) Werte sind subjektiv evident. Mit dieser Begrifflichkeit ist nicht – wie bereits weiter oben angemerkt – die Idee verknüpft, dass sich die Gültigkeit nur einer einzelnen Person erschließt, also vergleichbar einer subjektiven Sichtweise wäre. Mit dem Terminus »subjektive Evidenz« als Anforderung sowohl an eine Ethik als auch – weitreichender – an allgemeine Deutungsmuster bezieht sich Joas auf den Evidenzcharakter überhaupt. Der Gegenbegriff zur subjektiven Evidenz ist die Selbstevidenz. Joas geht davon aus, dass nicht das Deutungsmuster an sich evident ist, es wird vielmehr evident in einem bestimmten Kontext und im Auge der betrachtenden Person. Dieser Verzicht auf ein überzeitlich Gültiges erlaubt es Joas, eine für Kontingenz sensiblere Soziologie zu konzeptualisieren. In diesem Punkt zeigt sich auch die Distanzierung

41 Aus sozialphilosophischer Perspektive ist der Einwand zu erwarten, dass bei einer derartigen Bindungslogik eine Gesellschaft in Teile zerfallen würde und dergleichen mehr. Joas hat sich intensiv mit diesem Vorwurf auseinandergesetzt und hierbei Argumente Paul Ricceurs bemüht. Es würde zu weit führen, diese Diskussion vollständig aufzuarbeiten.

gegenüber einer strukturfunktionalistischen Sicht, wie sie ebenso bei so unterschiedlichen Autoren wie Harold Garfinkel, Ann Swidler oder Clifford Geertz zu finden ist (Joas 1997, S. 33f.): auch diese hatten sich dagegen ausgesprochen, von einer überzeitlichen Gültigkeit eines Strukturmodells auszugehen. Konkret wird die subjektive Evidenz im Rahmen der pragmatistischen Handlungstheorie: Da Handeln im Wesentlichen als das Lösen von Problemen konzipiert ist, muss sich ein Wert in einer konkreten Situation erweisen – die pragmatistische Ethik beruht also auf einer situativen Evidenz.⁴²

(2) Werte sind affektiv intensiv. Wie gerade beschrieben, argumentiert Joas, dass Handelnde ihre Werte nicht wählen können, sondern dass diese ihnen evident sind. Diese Evidenz zeige sich in der emotionalen Intensität von Werten: »Werte sind emotional stark besetzte Vorstellungen über das Wünschenswerte« (Joas 2005, S. 15). In einer eher essayistischen Erklärung beschreibt Joas die Idee der Wertbindung als Ergriffensein: Man fühle sich schlicht vom Guten angezogen, habe aber in dieser passiven Situation nicht das Gefühl, eingeschränkt zu werden, sondern in dieser Einsicht vielmehr vollkommen frei zu sein, selbst wenn von außen ein gewisser Zwang oder Druck herrsche (ebd.: 13f.). Um dieses Paradox, gefühlte Freiheit im Augenblick faktischer Unfreiheit, erklären zu können, muss angenommen werden, dass das Werthafte mit einer starken emotionalen Aufladung quasi als Immunisierung gegen andere Handlungsoptionen verbunden ist. Joas illustriert dies mit dem Martin Luther zugeschriebenen Satz: »Hier stehe ich, ich kann nicht anders«. Weiterhin lässt sich mit dieser Annahme verstehen, warum Akteure sich mit einer falschen Handlungsentscheidung oft schwertun: Gerade in Konfliktsituationen wird einem Akteur die Werthaftigkeit einer Handlungsoption bewusst, sich gegen diese Handlungsoption zu entscheiden kann wiederum unterschiedliche Gefühle auslösen. Einen dritten Hinweis zur affektiven Intensität von Werten hat bereits Émile Durkheim gegeben: Er erachtete moralische Empörung als den Königsweg einer Forschung über Werte, weil man sich dort, wo Empörung sichtbar werde, der subjektiven Gültigkeit eines Wertes sicher sein könne (vgl. Thome 2003, S. 14).

(3) Wie entstehen Wertbindungen? Wenn Kulturen nur dann Gültigkeit beanspruchen können, wenn es eine individuelle Bindung gibt, stellt sich natürlich die Frage, wie eine solche Bindung entsteht. Joas bietet in seinem Wertebuch hierfür zwei Prozesse als Erklärung an: Erfahrungen der Selbstbildung (also in der Sozialisation und Persönlichkeitsbildung) und der Selbsttranszendenz. Momente der Selbsttranszendenz sind Erfahrungen der Außeralltäglichkeit und der Ekstase, des Über-sich-selbst-

42 Jüngst hat Joas (2011) versucht, die Idee der subjektiven Evidenz für eine Kulturgeschichte der Menschenrechte zu nutzen. Gerade weil die Idee der »Sakralisierung der Person« seit der frühen Neuzeit unterschiedlichen Menschen an verschiedenen Orten der Erde und in voneinander unabhängigen Kontexten (Sklaverei, Folter) subjektiv evident wurde, konnte sich eine Idee der Menschenrechte nicht nur entwickeln, sondern auch zunehmend Gültigkeit beanspruchen.

hinausgerissen-Werdens. Mit dem Moment des Außeralltäglichen kann Joas einerseits eine Begründung liefern, warum Wertbindungen einigermaßen stabil sind bzw. sich nur in Ausnahmesituationen verändern. Andererseits hat Joas bereits in seinem Wertebuch dem Theoretiker kollektiver Ekstase, Émile Durkheim, vorgeworfen, dieser gehe zu selbstverständlich davon aus, dass aus der Ekstase bereits Deutungen hervorgehen. Es fehle Durkheim an einer gesonderten Sicht auf die Interpretation von Erfahrung, und auch eine Übersetzung kollektiver Erfahrungen in individuelle Alltage sei nicht berücksichtigt (Joas 1997: 108). Entsprechend beschreibt Joas die eigentliche Wertbindung als das Wechselspiel von außeralltäglicher Erfahrung und ihrer Interpretation und Artikulation unter Zuhilfenahme eines kulturellen Vorrats an Deutungsmustern (ebd.: 211). Neue Werte entstünden da, wo die Artikulation von Erfahrungen zunächst sprachlos mache und eine kreative Neuschöpfung notwendig sei. An dieser Überlegung mag der Verweis auf das Ekstatische irritieren, und auch die im Wertebuch verhandelten Fallbeispiele deuten darauf, als könne Joas mit seiner Theorie eher die Hinwendung zu einem Glaubenssystem oder zu fundamentalen Werten wie Freiheit und Gleichheit erklären als etwa alltägliche Handlungsorientierungen wie Freundlichkeit im Umgang mit den Nachbarn oder Aufgeschlossenheit gegenüber fremden Personen. Wenngleich Joas sich dazu nicht explizit äußert, gehe ich davon aus, dass auch die Momente des Problemlösens und der Stabilisierung zu Routinen Momente von Wertbindungen sein können. Problemlösung und Routinehandeln waren bereits im Kontext der Mead-Rekonstruktion von Joas diskutiert worden. Um hierfür ein Beispiel zu geben: Das kleine Glücksgefühl, wenn ein Problem erfolgreich gelöst wurde oder sich Handelnde positiv als Teil einer größeren Gruppe erleben können, bindet uns eben auch an ein bestimmtes Handlungsmuster. In diesem Sinne ist auch das innerliche, bestätigende Gefühl, etwas Gutes, Richtiges oder Sinnhaftes zu tun, eine Reminiszenz an den Moment der Wertbindung. Um über die eigenen Werte zu sprechen, müssen Akteure allerdings mehr bieten als bloß eine Rechtfertigung – sie sind nach Joas eher auf Erzählungen verwiesen, in denen sich die eigene Bindung an eine Idee des guten Lebens oder der sinnhaften Alltagsstrukturierung ausdrücken lässt.⁴³ Idealerweise kann dabei wieder die für die Wertartikulation ursprüngliche außeralltägliche Erfahrung in den Blick geraten.

(4) Die oben aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Ideal und Wirklichkeit macht auf eine Trennung aufmerksam, die Joas in seiner Auseinandersetzung mit anderen Ethiken vollzieht (insbesondere Joas 1992b, S. 298ff., 1997, S. 265ff.). Es geht hierbei um die Unterscheidung von Ethiken für den Moment des Handelns, also den Anwendungsmodus, und Ethiken, die eher einen Rechtfertigungsmodus für Normen darstellen. Wie bereits eingangs in der Rekonstruktion zu Mead dargestellt wurde, hält

43 Vgl. für die Bedeutung, die der Textsorte »Erzählung« in der qualitativ verfahrenen Sozialforschung zukommt, Kapitel 5.2.4.

es Joas für unmöglich, dass die handelnde Person im Moment des Handelns tatsächlich aufgrund einer universalistischen Moral zu einer Problemlösung kommt. In dem unmittelbaren Moment der Handlung kann eine Person vielleicht verschiedene Handlungsoptionen durchdenken, sie kann aber nicht eine Universalisierungsregel finden und sogleich anwenden; ebenso wenig kann sie in jeder Handlungssituation reflektiert und rational handeln. Für die retrospektive Rechtfertigung der Handlung sind allgemeine Handlungsnormen durchaus denkbar, insofern keine Handlung mehr vollzogen wird, sondern die Regeln sowie die Werte und Ziele des Handlungsablaufs geprüft werden. Für diesen Modus schließt sich Joas dem Universalisierungsprinzip im Sinne der Diskursethik an. Ebenso hatten bereits Mead und Dewey mit dem Prinzip der Öffentlichkeit (Dewey) und der Analogie zwischen dem Begriff der sozialen Kontrolle für das Individuum und für das Kollektiv (Mead) auf eine Form kollektiver Aushandlung von idealen Handlungen gesetzt, weil damit ein Weg aufgezeigt wird, wie nach erfolgter Handlung retrospektiv eine Bewertung dieser Handlung möglich ist. Die handelnde Person ist demnach für den jeweiligen Handlungsmoment moralisch nicht vollkommen entlastet: Gerade aufgrund der intersubjektiven Konstitution der Akteure gehen die Pragmatisten davon aus, dass Handelnde im Handlungsakt verschiedene Wertungen abwägen und nicht nur den eigenen Impulsen folgen.⁴⁴

Nach diesem Durchgang durch Joas' Überlegungen zum Status und zur Entstehung von Werten stellt sich die Frage, ob seine Erläuterungen anhand verschiedener Religionsphilosophien und des Begriffs der Selbsttranszendenz selbst nur in einem religiösen Kontext Gültigkeit besitzen. Dieser Einwand ist keine konkrete Zurückweisung der Joas'schen Position als vielmehr ein Hinweis auf das in unterschiedlichen Kontexten beobachtbare Zögern, dem Selbsttranszendenzbegriff eine derart starke Position zuzugestehen.⁴⁵ Joas selbst hat den Begriff mit Vorsicht eingeführt (Joas 1997, S. 11) und zugestanden, dass insbesondere säkular-aufgeklärte Leser_innen mit der Idee des Außeralltäglichen Probleme haben könnten. Joas setzt diese Überzeugung aber keineswegs voraus, sondern nutzt die Idee des Gefühls eines Über-sich-selbst-hinausgeris-sen-Werdens als Übersetzungsmetapher, um bei unterschiedlichen Klassikern der Philosophie und Soziologie genau diese Phänomene nachzuweisen. Dabei gesteht er zu, dass er den skizzierten Phänomenen (z.B. Konversionen, kollektiver Ekstase oder der Begeisterung durch Vorbilder) ebenso wenig gerecht werden kann wie den

44 Die letzte Bemerkung sichert das hier skizzierte Vorgehen gegen einen möglichen Vorwurf ab, die prozedurale Sichtweise auf Werte legitimiere handlungsethisch ein *anything goes*. Grundsätzlich korrespondiert mit dieser Unterscheidung auch die idealtypische Unterscheidung der Rolle von Kultur in Handlungen: Sie ist entweder Motivation oder Rechtfertigung und nachträgliche Sinnstiftung.

45 Eine vollständig andere Konzeption von Transzendenz wird in der Sozialphänomenologie vertreten, wo mit unterschiedlichen Begriffen von Transzendenz die Grenzen der Lebenswelt aufgezeigt werden (vgl. Schütz und Luckmann 2003, S. 589-633).

Theoriegebäuden der angesprochenen Autoren insgesamt (vgl. Joas 1997, insb. S. 256). Joas bezieht das Phänomen der Selbsttranszendenz mittlerweile auch auf andere Kontexte als den religiösen – Beispiele sind etwa Angst oder Liebe (vgl. Joas 2004, S. 18, 21). Er findet dafür Zustimmung von strikt säkularistisch orientierten Sozialwissenschaftler_innen wie Detlef Pollack (Pollack 2009, S. 63), der ebenfalls Selbsttranszendenz nur als ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Merkmal zur Kennzeichnung religiöser Erfahrungen erachtet. Das eigentliche Problem scheint in der Frage zu liegen, ob es selbstverständlich ist anzunehmen, dass es für die handelnde Person etwas Sakrales gibt, was diese emotional berührt und anzieht. Joas bejaht dies, weil er aus Sicht der handelnden Person nachvollziehen will, warum sie für sich eine Entscheidung des guten Lebens trifft, die möglicherweise nicht verallgemeinerbar ist. Warum ist diese Bemerkung bedeutsam? Wie bereits erwähnt, ist bei Joas nicht eine spezifische Erfahrung als solche wertkonstitutiv, sondern die Interpretation und Artikulation tiefgreifender Erfahrungen vor dem Hintergrund gesellschaftlich bereitgestellter Deutungsmuster. Genauso wie es eine rein innerweltliche Interpretation bestimmter Erfahrungen geben könne, etwa das Gefühl der Liebe zu einer bestimmten Person als romantische Bestimmung eigentlich profaner psychologischer oder biologischer Prozesse, so betont Joas, dass es auch für möglich gehalten werden darf, dass dieses Gefühl der Liebe von einer gläubigen Person als »Abglanz der göttlichen Liebe« (Joas 2004, S. 23) gedeutet wird. Damit wird Religion nicht im Kontext gesellschaftlicher Ausdifferenzierungen als bedeutsam für einen immer kleiner werdenden Lebensbereich verstanden, wie es eine Theorie funktionaler Differenzierung sehen würde (vgl. Pollack 2012), sondern als noch immer wesentliche Quelle für die Deutung wichtiger Erfahrungen in allen Bereichen des Lebens (Joas spricht in diesem Sinne von »Glaube als Option«). Denn anstatt ein »Spannungsverhältnis zwischen Welt und Religion« (Max Weber) zu konstruieren, das sich in der Ausdifferenzierung der Wertsphären fortsetze und damit die Entzauberung der Welt vorantreibe, könne die Sozialwissenschaft ja auch auf der Ebene der Handlung und Erfahrung bleiben, auf der noch immer auf Deutungsmuster aus gesellschaftlichen Teilbereichen zurückgegriffen werde, die lediglich im Rahmen einer spezifischen Moderne-Interpretation als ungültig gelten (vgl. zu dieser Kritik der Differenzierungstheorie zuletzt Joas 2012, insb. S. 617). In diesem Zusammenhang kritisiert Joas auch die Betonung einer Säkularisierung als einer einseitigen modernisierungstheoretischen, zudem eurozentristischen (Joas spricht von okzidentalozentrisch) und möglicherweise übertrieben rationalisierenden Gesellschaftsbetrachtung, die zudem mittlerweile empirisch überholt sei (vgl. Joas 2007; Joas bezieht sich hier auf Casanova 1994).

Noch wichtiger aber scheint Joas, dass erst bestimmte Handlungen es erlauben, entsprechende (selbsttranszendente) Erfahrungen zu machen. So könne etwa das Beten (als Hinwendung an ein ideales Gegenüber), die Askese, das Knien oder das gemeinsame Singen erst vermittelt durch religiöse Traditionen und Institutionen zu einem

außeralltäglichen Erlebnis werden (Joas 2004, S. 25f.). Joas präzisiert das Gesagte noch, indem er darauf verweist, dass die Religion kein Mittel zum Zweck sein solle, also nur das Erlebnis einer Ekstase ohne Verbindlichkeiten und Gemeinschaftszugehörigkeit. Das führt allerdings eher in theologische Fragen bzw. Fragen nach einer recht verstandenen Religiosität. Für die Frage nach Wertbindungen hat Joas aber einen Punkt wieder stark gemacht, der unter rationalistischen Vorzeichen in Vergessenheit zu geraten drohte und der den sogenannten interkulturellen Dialog insbesondere zwischen Säkularen und Religiösen so schwer übersetzbar macht, nämlich dass es ausgehend von der Norm einer säkularen Moderne eine Verschüttung wesentlicher Aspekte einer Anthropologie der Wertbindung geben könnte. Zwar hatte bereits das Böckenförde-Diktum vom Staat, der seine Voraussetzungen nicht selbst schaffen könne, zumindest indirekt auf die Bedeutung von bestimmten Lebenswelten aufmerksam gemacht. Aber erst die Joas'sche pragmatistische Ethik bietet hierfür ein umfangreiches handlungstheoretisches Programm, das nicht vorschnell auf religiöse Erfahrungen verengt werden sollte, diese aber ganz bewusst auch nicht ausklammert.

Obwohl sich Joas nicht zuletzt in seinem Menschenrechtsbuch auch um eine empirische Reflexion seiner Theorie bemüht, ist er doch zumeist als Sozialphilosoph und soziologischer Theoretiker aktiv gewesen. Insofern ließe sich kritisch anmerken, dass seine Theorie nicht ohne weiteres in empirische Studien übersetzt werden kann. Interessant scheint mir, dass er mit dem Verweis auf Prozesse des Deutens und Interpretierens in seine Theorie Elemente einbaut, die sowohl in der kognitivistischen Soziologie des Neo-Institutionalismus, wie auch in der Wissenssoziologie verhandelt und hier auch sehr viel kontroverser diskutiert werden. Durch die Betonung des Evidenzcharakters von Werten gerät ihm möglicherweise aus dem Blick, dass bestimmte Interpretamente nicht vorliegen können, oder es so etwas wie Pfadabhängigkeiten geben mag, in denen gedacht und interpretiert wird. Die wissenssoziologische Debatte scheint mir in diesem Punkt bereits weiter zu sein, möglicherweise gerade um den Preis, dass sie eben kühl bloß auf die Wissensbestände und Deutungsmuster selbst schaut, und weniger auf die handelnden Personen.

Wie weiter oben ausgeführt, theoretisiert Joas Wertbindungen als Interpretationen unter Zuhilfenahme eines kulturellen Vorrats an Deutungsmustern (Joas 1997, S. 211). Wenngleich er sich anderswo nie selbst offensiv als Kommunitarist positioniert,⁴⁶ ließe sich diese Aussage doch als Verweis auf eine kommunitaristische Position lesen: Es gibt demnach maßgeblich nur einen kulturellen Vorrat an Deutungsmustern, der in Frage kommt. Warum aber nicht kulturelle Vorräte im Plural? Zudem stellt sich die Frage, ob sich dieser Moment des Interpretierens von Erfahrungen tatsächlich so frei und ergebnisoffen vollziehen kann, wie dies die Theorie will. Damit verbunden ist die Frage, ob

⁴⁶ Sein Vorwort zu *Die Entstehung der Werte* sowie ein Aufsatz aus 1992 legen allerdings nahe, dass er mindestens Sympathie für kommunitaristisches Denken hegt (vgl. Joas 1992c).

nicht gerade machtvolle Kontexte dafür sorgen, dass etwas als sag- oder denkbar gilt. Die Betonung machtvoller Kontexte, die Interpretamente verfügbar macht oder diskreditiert, ließe sich allerdings eher mit einer poststrukturalistischen Perspektive verbinden, denn mit der Perspektive von Hans Joas. Insofern sollen nachfolgend diese beiden Perspektiven stärker in den Blick genommen werden.

2.2 Die Anwendungsperspektive auf Kultur und die kognitivistische Wende

Joas hatte in seiner Theorie der Wertbindung eine Sichtweise vorgeschlagen, welche die Gültigkeit kultureller Sinnmuster und Vorstellungen vom Guten an bestimmte Erfahrungen und deren Deutungen bindet. Wenig gesagt hatte er dabei über die Herkunft und ontologische Gestalt dessen, was da situativ evident und affektiv intensiv ist, daher lassen sich in dem Wertbindungstheoriegebäude sowohl ethische Werte als auch weiter gefasste kulturelle Werte verorten. Dass die Bindungsbeschreibung tatsächlich auf ein in sich schlüssiges Wertesystem abzielt, ist sicherlich genauso unzutreffend wie die Vorstellung, dass die situative Evidenz nichts anderes ist als eine Nützlichkeitsprüfung. Wie aber existiert nun das, über das sich Akteure laut Joas in Erzählungen und Narrativen austauschen sollen?

Um das genauer fassen zu können, werden nachfolgend die Arbeiten einer heterogenen Gruppe von Kulturtheoretiker_innen diskutiert, mit denen versucht wird, über die Begriffe »Schema« oder »kulturelles Muster« einen Begriff von Sinnhaftigkeit oder Sinnhaftmachung zu finden, der ebenfalls unmittelbar mit Handlungen verknüpft ist. Konkret handelt es sich hierbei um Autor_innen, die sich weitgehend im Kontext eines Neo-Institutionalismus verorten lassen. Hier spielt ein Kulturbegriff eine Rolle, der stärker die Heterogenität und Inkonsistenzen menschlichen Handelns fokussiert und damit begrifflich differenzierter den Phänomenen entgegentritt, als dies in der früheren amerikanischen Soziologie des Parsonianismus der Fall war und als dies auch bei Joas geschieht: Kulturelle Strukturen wie Religionen oder Meistererzählungen wie diejenigen der Sakralität der Person werden zwar als Ganzes in den Blick genommen, aber in schemenhafte Bestandteile oder Handlungsskripte aufgebrochen. Bei diesem kultursoziologischen Zugang gibt es entsprechend kein vergleichbar starkes, systematisches Telos mehr, wie es der Begriff »Wert« beispielsweise im Strukturfunktionalismus beschrieben hat. Stattdessen fokussiert der Neo-Institutionalismus die Rekonstruktion von mentalen Mustern und die Umsetzung institutionalisierter Regeln in Handlungsprozessen. Die analytische Perspektive verlagert sich dadurch stärker auf spezifische Kulturvorstellungen und die von ihnen erzeugten Handlungserwartungen: gerade das kognitive Kodieren und wechselseitige sich darauf beziehen schafft Institutionen.

Anders als bei Mead und Joas wird hier die Frage gestellt, auf was genau dabei immer wieder Bezug genommen wird.⁴⁷

Um ein begriffliches Werkzeug hierfür zur Hand zu haben, bedienen sich neo-institutionalistische Autor_innen der Begriffe und Überlegungen der Kognitionspsychologie, was generell einer jüngeren Entwicklung in der (kultur-)soziologischen Theorie entspricht (vgl. Eagly und Fine 2010).⁴⁸ Die Theoriesprache in diesem Bereich bleibt abstrakt, weil sie nicht mehr handelnde Akteure oder die realen Handlungen selbst verstehend erklären möchte, sondern stärker mentale Phänomene wie Denken, Sinn, Wahrnehmung und Erinnerung zu entschlüsseln versucht und dazu auf Prozesse wie Aufmerksamkeit, Klassifikation, Integration und Speichern zurückgreift (Cerulo 2002b, S. 2). Entsprechend wird in diesem kultursoziologischen Zugang eine Brücke zur Sozial- und Kulturpsychologie geschlagen, etwa um den Fragen nachzugehen, wie Akteure Dinge bemerken, wie sie diese anschließend klassifizieren und in ihre Handlungsprozesse integrieren und wie sie kulturelle Muster wiederholen. Dies liest sich zunächst wie die technisierte Reformulierung der bereits vorgestellten Erklärungen zur Wertbindung. Kulturen erscheinen in dieser Perspektive eher als Ordnungen von Schemata und weniger als ein System von Werten.

Diese handlungstheoretische Perspektive bietet neben einigen Perspektiverweiterungen aber auch Schwierigkeiten: Gerade weil der Zugang zum sozialen, Sinn konstituierenden und Sinn anwendenden Handeln verstärkt auf die Frage konzentriert wird, wie dabei eigentlich gedacht bzw. Handeln legitimiert wird, wird die Analyse der Kulturbezüge des Handelns in kleinteiligere Prozesse aufgebrochen. Es wird dabei auch die Frage gestellt, unter welchen Bedingungen Akteure eigentlich von der einen zur anderen Orientierung wechseln.⁴⁹

47 Die hier vorgetragene Theoriediskussion ist deshalb wichtig, weil in der Migrationsforschung Kritik an holistischen Kulturvorstellungen und übersozialisierten Akteursmodellen insbesondere aus demjenigen Lager kam, das mit neo-institutionalistischen Ideen sympathisierte. Vgl. dazu die Ausführungen weiter unten und in Kapitel drei.

48 Vieles in der Soziologie der Kognition zeigt sich dabei als Wiederaneignung entweder klassischer Arbeiten der Wissenssoziologie und der Sozialphänomenologie oder als Neuinterpretation von sozialpsychologischen Überlegungen zur Konstitution der Akteure. Ebenfalls bemüht werden Überlegungen der kognitiven Anthropologie (D'Andrade 1995). Publizistischer Schwerpunkt ist insbesondere die amerikanische Kultursoziologie und Sozialpsychologie. Hilfreiche Überblicke bieten Cerulo (2002a) und Eagly und Fine (2010), Letztere auch zum Verhältnis zwischen soziologischem und psychologischem Zugang zum Themenfeld Kultur in der Sozialpsychologie. Einen guten Überblick über die Soziologie der Kognition, der den kognitiven Individualismus der Psychologie zu überwinden trachtet, bietet Zerubavel (1999). Dem Einwand, eine derartige Soziologie erkläre Soziales nur mit neuronalen Mustern, begegnet er mit der Sozialität der Person und einer Ahnengalerie des Ansatzes von Durkheim und Mannheim über Mead bis hin zu Schütz.

49 Dies sind Fragen, die bereits Ann Swidler in ihrem zentralen Aufsatz von 1986 gestellt hat (vgl. Swidler 1986). Entsprechend findet sich in der kognitivistischen Forschung auch einiges an

Neo-Institutionalistische Überlegungen zur Kognition sind mittlerweile ein wesentliches Element der konstruktivistischen Migrationssoziologie (z. B. Brubaker 2007, S. 96-128). Aufgrund ihres anti-holistischen Kulturverständnisses entsprechen neo-institutionalistische Ansätze erstens eher den alltäglichen Konstruktionen der Akteur_innen in der Migrationsgesellschaft. Weil Migrationsgesellschaften zweitens von unterschiedlichen (rechtlichen, stereotypen etc.) Klassifikationen durchzogen sind, die sich ebenfalls in schematischen Denk- und Wahrnehmungsgewohnheiten äußern – etwa in der Organisation des Arbeitsmarktes – lohnt auch der Blick auf Konstruktionen von Kollektivakteur_innen. In diesem Kontext wäre dann die empirische Frage zu stellen, wie bestimmte Schemata entstehen und soziales Handeln anleiten (beispielsweise in den diversen »inter- (-religiösen, -kulturellen oder -ethnischen)« Projekten).

Für derartige Überlegungen wird, wie bereits angedeutet, ein psychologisierendes Vokabular stärker in der Soziologie berücksichtigt. So hat Paul DiMaggio (1997) darauf hingewiesen, dass die Psychologie nicht mehr allein einem radikalen Individualismus verpflichtet sei und ihre Forschung über Bewusstseinsprozesse der Kultursociologie weiterhelfen könne.⁵⁰ In seiner Adaption der Kulturpsychologie verengt DiMaggio dann aber die Heuristik stark auf den Begriff des Schemas, das er wie folgt definiert:

»This routine, everyday cognition relies heavily and uncritically upon culturally available schemata – knowledge structures that represent objects or events and provide default assumptions about their characteristics, relationships, and entailments under conditions of incomplete information. Psychological research on schemata is central to the interests of sociologists both methodologically [...] and substantively, for what it tells us about how culture works. Indeed, for some purposes, it may be useful to treat the schema as a basic unit of analysis for the study of culture, and to focus on social patterns of schema acquisition, diffusion, and modification. Schemata are both representations of knowledge and information-processing mechanisms. As representations, they entail images of objects and the relations among them. [...] It can refer to simple, highly abstract concepts; to concrete activities (buying chewing gum), or to complex social phenomena (group stereotypes or social roles). Event schemata or scripts constitute an important class of schemata. Special attention has also been given to self schemata,

Begriffsarbeit wieder, was bereits durch die soziologischen Klassiker aufgeworfen wurde, so zum Beispiel zur Aufmerksamkeit in Deweys Reflexbogen-Aufsatz von 1896 (Dewey 2003 [1896]), zu Klassifikationen bei Émile Durkheim und Marcel Mauss, zur Integration und Stabilisation von Deutungsmustern ebenfalls in beiden Schulen (vgl. dazu den Literaturüberblick bei Camic 1986).

50 Auch in der deutschen Kulturpsychologie und Kultursociologie gibt es Annäherungen beider Disziplinen. Dies gilt wohl insbesondere für Arbeiten von Jürgen Straub, der die »psychologisierende Sprache« vollkommen hinter sich zu lassen versucht und stattdessen die Nähe der Psychologie zu den hermeneutischen Kulturwissenschaften betont. Vgl. diesbezüglich die programmatischen Aufsätze von Straub (2003; 2004).

culturally variable representations of the self that provide stability both to individual behavior across time and to social interactions within the group. Schemata are also mechanisms that simplify cognition. Highly schematic cognition is the realm of institutionalized culture, of typification, of the habitus, of the cognitive shortcuts that promote efficiency at the expense of synoptic accuracy.« (DiMaggio 1997: 269)⁵¹

Schema, Klassifikationen und Kategorisierungen selbst können einen unterschiedlichen Grad an handlungspraktischer Geltung haben, entsprechend der emotionalen Kraft, die sie erzeugen (vgl. nachfolgend auch Vaisey 2009). Für den allgemeinen Schema-Begriff, wie er bei DiMaggio vorgestellt wurde, fehlt eine solche emotionale Komponente, weswegen ich den Verdacht äußern möchte, dass es sich hierbei oftmals lediglich um eine Art Common Sense-Begrifflichkeit handelt. Dass eine Rekonstruktion der emotionalen Geltung eines Schemas aber notwendig ist, um sozialwissenschaftliche Erläuterungen mit Hilfe von Schemata plausibel zu machen und Kausalitäten wirklich belegen zu können, wird in der nachfolgenden Zusammenfassung eines Forschungsberichts der Migrationssoziologin Peggy Levitt deutlich. Sie will die Rolle von Religion als Schema zur Erklärung zivilen transnationalen Engagements bei Migrant*innen nachweisen, wobei meines Erachtens das Schema der religiösen Sozialität aber nicht über den Status einer Common Sense-Beschreibung hinauskommt:

»Religion is also a powerful, under-explored motivator for second-generation transnational engagement. I conclude this essay with two stories to make my case. In a recent interview with two Indian-American Muslim college freshmen, the conversation turned to what they wanted to do when they grew up. The first, a boy who described himself as an observant Muslim, said he planned to study engineering so he could help build roads and bridges in Muslim countries. His faith taught him, he said, to choose a career that would allow him to spend his life helping his primary community – Muslims around the world. The young woman, who also described herself as observant, though less so, also said her choices were inspired by her faith. She said she wanted to become a lawyer so she could make a lot of money and help expand the Indian middle class. Her faith told her to work for poor people in her ancestral home. These experiences suggest that religion, as well as ethnicity and nationality, can motivate cross-border activism among the second generation and that the potential beneficiaries of these activities may be both co-religionists and co-nationals living around the world.« (Levitt 2009, S. 1239)

51 Die Beschäftigung mit dem Schemabegriff wird allerdings auch von Kulturosoziologen eingefordert, die ansonsten kaum auf sozialpsychologische Argumente zurückgreifen, etwa Eliasoph und Lichterman (2003, S. 739).

Der Gegenstand dieser Zusammenfassung könnte auch in meiner Forschungsarbeit vorkommen. Auf die Frage, warum jemand etwas tut, wird häufig unter Hinweis auf die eigene Religion, Gruppenzugehörigkeit oder Weltanschauung (jeweils der Ausweis eines komplexen Schemas) eine bestimmte Praxis legitimiert. Ohne für diese Schemata aber einen grundlegenden Nachweis ihrer Geltung anzugeben, schon allein um den Vorzug vor alternativen Schemata erklären zu können, bleibt die Analyse auf der Ebene der Selbstbeschreibung von Akteur_innen. Um auf das oben genannte Beispiel zurückzukommen: Dort könnten auch eine politisch motivierte Aversion gegen Ungleichheit oder ein übersteigerter Narzissmus die Hilfe für die Landsleute erklären. Ohne emotionale Bindung an ein bestimmtes Schema ließe sich der Einwand vorbringen, dass nicht klar ist, ob und wie sehr die befragten Personen die religiösen Verpflichtungen tatsächlich für gültig erachten oder ob nur die »wahren« Absichten verdeckt werden.⁵²

Dieser Einwand gegen einen kognitionspsychologisch argumentierenden Neo-Institutionalismus ist allerdings auch von dieser Schule bemerkt worden. D'Andrade (1995, S. 227ff.) macht darauf aufmerksam, dass wir uns neben so alltäglichen Internalisierungsprozessen von Schemata und Institutionen wie bloßem Wahrnehmen, der intuitiven Attraktivität von Klischees oder einem reflektierten Für-wahr-Halten eben auch die emotionale Aufladung als die stärkste Form der Institutionalisierung eines Musters vorstellen müssen. Diese führe dazu, dass wir einer kulturellen Repräsentation eine Kraft zuschreiben, in der Individuen die Wahrheit und Richtigkeit einer bestimmten Idee verspüren durch die Emotion, die sie im Rückgriff auf das Schema selbst fühlen (ebd., S. 229). Dies ist vergleichbar mit der Beschreibung der affektiven Intensität von Werten bei Joas, insofern kommt auch ein neo-institutionalistischer Zugang letztlich bei der Frage nach Kreativität und Bindungsprozessen bei enthusiastierenden Erfahrungen an. Damit wäre unabhängig von Joas in einem anderen Wissenschaftskontext eine Bestätigung für die innere Verbindung (Geltung) von Handeln und überindividuellem, emotional besetztem Schema bzw. Deutungsmuster gefunden. Dennoch stellt sich die Frage, was man eigentlich weiß, wenn man enthusiastierende Deutungsmuster gefunden hat.

Im Zusammenhang mit dem Neo-Institutionalismus soll in knapper Form auch das Forschungsinteresse Ann Swidlers angesprochen werden, weil auch Swidler dem Grundanliegen der Arbeit entspricht, nicht über Werte und Kultur zu sprechen, als seien diese objektiv eindeutig und vollumfänglich für das Verständnis von Handeln einsetzbar. Gegen eine pauschale Kulturalisierung von Handlungen setzt sie eher auf

52 Ähnlich argumentiert Pettenkofer (2010, S. 67ff.), der in seiner Diskussion über Frames in der Bewegungsforschung hervorhebt, dass bei dieser Handlungserklärung zu sehr die ausschließliche Evidenz wahrgenommener Gehalte betont wird und implizit bleibende Werte der Akteure oder emotionale Aspekte zu wenig berücksichtigt werden. Außerdem impliziere dieser Erklärungsansatz ausschließlich das reflexive Verstehen einer Situation.

kulturelle Praktiken – skills – und vermeidet damit die Parsons'schen Handlungserklärungen. Ähnlich wie Bourdieu argumentiert sie somit eher mit einer Idee inkorporierter Kultur.⁵³ Kultur kommt dabei eine Doppelrolle zu, sie ist einerseits eine Ressource für sinnhaftes Handeln, weil sie ein Reservoir an Strategien bereitstellt, von denen die Akteure eigenständig Gebrauch machen können (so wird es der Schema- und Institutionenbegriff später auch ausdrücken). Andererseits ist Kultur in ihrer Gesamtheit die Begrenzung dessen, was als sinnhafte Handlungsstrategien überhaupt möglich ist:

»Our alternative model also rests on the fact that all real cultures contain diverse, often conflicting rituals, stories, and guides to action. The reader of the Bible can find a passage to justify almost any act, and traditional wisdom usually comes in paired adages counseling opposite behaviors. A culture is not a unified system that pushes action in a consistent direction. Rather, it is more like a ›tool kit‹ or repertoire from which actors select differing pieces for constructing lines of action. Both individuals and groups know how to do different kinds of things in different circumstances. People may have in readiness cultural capacities they rarely employ; and all people know more culture than they use.« (Swidler 1986, S. 277)

Swidler interessiert sich vor allem für die Frage, wann und wie Akteure auf Kultur zurückgreifen, in welchen Kontexten sie also kulturelle Elemente – eben »tools« – verwenden. Zwar könnten sich die Ziele von Handlungen im Verlauf der Zeit ändern, die Wege, um Ziele überhaupt zu erreichen, seien aber über die Zeit recht stabil.⁵⁴ Dabei lautet die wesentliche Pointe des Aufsatzes eigentlich nicht, kein kohärentes Kultursystem anzunehmen, sondern die Art kultureller Handlungserklärung an die Stabilität der Handlungssituation zu koppeln. So gebe es in Momenten des unsteten Lebens eine explizite und objektiv nachvollziehbare Bedeutung von Kulturen für das soziale Handeln, weswegen in diesen Momenten Ideologien und Traditionen gegeneinander abgewogen

53 Diese Beeinflussung ändert sich in den späteren Schriften, weil Swidler stärker zwischen dem allgemein strukturierenden Habitus und den handlungsermöglichenden Fähigkeiten (»skills«) differenziert. Generell muss für den 1986er Aufsatz berücksichtigt werden, dass er in eine post-Parsons'sche Periode der Soziologie fällt, in der Handlungserklärungen mittels rationaler Strategie oder Sozialstruktur en vogue waren und Kultur eine untergeordnete Rolle spielte. Insofern möchte Swidler die Bedeutung von Kultur überhaupt erst wieder belegen.

54 Diese Konzeptualisierung traf auf ein geteiltes Echo. Neo-Institutionalist_innen wie Paul DiMaggio (1997, S. 265ff.), aber auch stärker poststrukturalistisch orientierte Autoren wie Andreas Reckwitz (2003, S. 286) fassten die Tool-kit-Metapher als hilfreich für weniger holistische, dafür praxeologische Kulturtheorien auf. Andererseits gab es Kultursoziolog_innen wie Bennet Berger (1995, S. 110) oder Michèle Lamont (1992, S. 134f.), die diese Metapher als zu voluntaristisch verwarfen und die fehlende Berücksichtigung der sozialen Lage der jeweiligen Akteure kritisieren. Zudem ließe sich in Bezug auf das Zitat fragen, ob Christen tatsächlich ihre Bibel derart zur willkürlichen Rechtfertigung jeglichen Handelns nutzen.

werden müssten und Handlungseinheiten, Handlungsstile und Handlungsfähigkeiten durch Kulturen bestimmt würden. Ziel des Rückgriffes auf verschiedene Sinnangebote sei es, entweder bereits existierende Handlungsstrategien zu stabilisieren oder neue Strategien zu entwickeln. In Momenten stabiler Handlungserwartungen sei hingegen die Bedeutung von Kultur unklarer – die Verwobenheit von Kultur und Sozialstruktur sei weniger gut zu entzerren (ebd., S. 281). In diesem Fall sei Kultur weniger eindeutig als Erklärung für Handeln auszumachen als angesichts des unstillen Lebens. Dies begründet Swidler damit, dass sich in einem eingespielten Handlungsalltag auch die Ressourcen für alternative Handlungsstrategien einengen, weswegen der Rückgriff auf Kultur eher dem gezielten Griff in einen Werkzeugkasten gleiche, bei dem sich Handelnde auch nicht allzu sehr von den bekannten Strategien in ihrer Umwelt entfernen. Swidlers Beispiel ist für Amerika die Freiwilligenvereinigung (ebd., S. 281), die immer wieder neu ins Leben gerufen wird, wenn in staats- und marktfreien Räumen bestimmte Aufgaben übernommen werden sollen. In diesem Aufsatz zeigt sich einerseits eine Nähe zu demjenigen Denken, welches Joas später in seinem Wertebuch explizierte: Der Rückgriff auf kulturelle Deutungsmuster zur Interpretation und damit die Reflexion erfolgt in der Regel nur in Ausnahmesituationen. Andererseits wird aber auch hier nicht geklärt, warum welche Wahl getroffen und welche Interpretation als sinnhaft angesehen wird.

Stärker ausgearbeitet bietet Ann Swidler ihren Forschungsansatz 2001 in ihrer Monografie zur Rede über die Liebe (vgl. Swidler 2001). Dabei untersucht sie Personen der amerikanischen Mittelschicht, um anhand des dort zu findenden Redens über Liebe ein Verständnis der Nutzung von Kultur zu erlangen, das noch über die bloß individuelle Nutzung von »tools« hinausgeht. Wesentliches Ergebnis ihrer Überlegungen ist hierbei die Bedeutung der Institution Ehe für das Reden über die Liebe. Diese werde in Geschichten zumeist als romantisch, exklusiv und in der Form eines Alles-oder-nichts dargestellt. Auch mit dieser Darstellung hat Swidler gezeigt, dass Akteure aus der Vielfalt von Handlungsmöglichkeiten nur sehr nahe und vertraute Muster auswählen, die ihnen schematisch etwa über die Unterhaltungsliteratur oder romantische Liebesfilme zugänglich sind.⁵⁵

Diese kurze Betrachtung neo-institutionalistischer Überlegungen sollte die Reichweite und Geltung von kulturellen Schemata als Werten vergleichbaren Mustern etwas genauer zu fassen helfen. Die Perspektive des Neo-Institutionalismus ist in Teilen eine andere als diejenige von Joas. Sie betrachtet die Dinge meines Erachtens schlicht aus

55 Auch diese Arbeit blieb nicht ohne Kritik. So kritisierte etwa Isaac Reed (2002), dass Swidler den *cultural turn* verpasst habe (im Sinne von Reeds akademischen Lehrer, Jeffrey Alexander), weshalb bei ihr Kultur den Akteuren gegenüber nur äußerlich bleibe – in Form des reflektierten Rückgriffs auf das bekannte Muster der romantischen Ehe. Swidler habe somit nicht zeigen können, dass bereits das Vorverständnis der Welt durch Kultur – in diesem Fall einer Sensibilität für Liebe und Partnerschaft – geprägt sei.

einer anderen Perspektive: So fragt sie erstens danach, wie Subjekthaftigkeit in Abhängigkeit von bestimmten kulturellen Ordnungen entsteht. Kultur und kulturelle Werte werden im Neo-Institutionalismus und der damit verbundenen kognitiven Soziologie sehr präzise in Bestandteile wie Schemata oder Institutionen zerlegt, wodurch »ein homogenisierendes Verständnis von kulturellen Skripten« (Beckert 2002, S. 144) vermieden wird. Das scheint mir im Vergleich zur Theorie der Wertbindung diversitätssensibler, aber eben hinsichtlich der Geltung von kultureller Ordnung eher zurückhaltender. Zweitens betrachtet sie diese Subjektivierung vielleicht stärker noch als Joas in einer historischen Perspektive.

In großer Sympathie für die alltagsstrukturierende Wirkweise von Schemata und Deutungsmustern, aber in ebenfalls großer Sympathie für die von Joas und D'Andrade genannte Notwendigkeit emotionaler Bindung an orientierende Schemata, werden einige der hier genannten Aspekte für die empirische Analyse vorgemerkt: Welcherlei Aspekte und Schemata werden in den Daten relevant gemacht? An welche Konzepte und Wissens Elemente schließen die Erzählenden an? Wie konstruieren sie dabei sprachlich das, wozu, wobei oder womit sie Erfahrungen machen?

2.3 Ergänzungen durch die Sozialpsychologie?

Nachdem im vorangegangenen Kapitel bereits implizit ein stärkerer Rückbezug auf (sozial-)psychologische Termini und Heuristiken vorgenommen wurde, ließe sich die Frage stellen, ob denn nicht ohnehin sehr viel stärker das sozialpsychologische Wissen genutzt werden könnte. Liegt möglicherweise ein Forschungszugang in der international vergleichenden Werteforschung? Diese geht davon aus, dass es so etwas wie ein Basis-Set an Werten gebe. Diese Werte – gemeint sind etwa Macht, Barmherzigkeit, Sicherheit oder Konformität/ Tradition – liegen universal vor und unterscheiden sich eher hinsichtlich ihres inneren Verhältnisses zueinander. Dies universalistische Vergleichbarkeit sei insbesondere deswegen gegeben, weil sie sich aus individuellen Bedürfnissen ableiten (vgl. Schwartz 1992, S. 4).⁵⁶ Dabei ließe sich durchaus eine regionale Verschiedenheit dahingehend feststellen, wie sich Werte zu kulturellen

56 Maßgeblich für die quantitative Werteforschung sind unter anderem die Überlegungen von Shalom Schwartz, der ein Set international gültiger Werte erstellt und international vergleichend deren Zustimmungswerte untersucht hat (exemplarisch auch: Schwartz 2006). Einen jüngeren Forschungsüberblick über empirische Ergebnisse, der allerdings recht reduktionistisch verfährt, keine Migrationssensibilität aufweist und nur auf Europa begrenzt ist, liefern Longest et al. (2013). Allgemeine Literaturüberblicke über Methodik und Stand der Forschung liefern für den europäischen Raum Thome (2003, 2005, darin auch einige Bemerkungen zur Diskussion um den Wertewandel) sowie Hitlin und Piliavin (2004) insbesondere für amerikanische Ansätze und Forschungsergebnisse.

Orientierungen arrangierten. Damit spielte Schwartz seine Beobachtungen auch zurück in die anderen quantitativ verfahrenen Sozialwissenschaften, wo beispielsweise die quantitativen Studien eines Ronald Inglehart auf ähnliche Weise Unterschiede zwischen ganzen Gesellschaften ausmachen (Schwartz 2006, insb. S. 149ff.).

Die Schwierigkeit, in dieser Arbeit an eine solche, quantitativ verfahrenende Studie anzuschließen, liegen in der Konzeption der Werte. Mit der Vorstellung, dass Werte grundlegender als lediglich Einstellungen und Verhaltensweisen seien, überschneidet sich die Definition noch mit jener von etwa Hans Joas oder Charles Taylor: Demnach sind Werte so etwas wie Wertungen zweiter Ordnung (vgl. Joas 1997, S. 200ff.). Ähnlich begreift dies auch Schwartz. Aber in dessen Theorie folgen Werte nicht aus Prozessen einer Selbstverständigung oder reflektierten Selbstbewertung und sie sind auch nicht einer Art Re-Evaluation zugänglich, wie etwa bei Joas und Taylor. Gerade weil Schwartz davon auszugehen scheint, dass Bedürfnisse der Menschen als biologische Organismen vorliegen, leitet er die Geltung der Werte sehr viel fundamentaler ab als etwa Joas. Insofern die Geltung von Werten für Schwartz damit festzustehen scheint, vermisst er lediglich die jeweiligen Priorisierungen, die innerhalb von Gruppen vorgenommen werde. Diese Perspektive überspringt, möglicherweise, um Aussagen auf einer gesellschaftlichen Makroebene machen zu können, Prozesse der Identifikation. Generell werden somit auch Interpretationen über die Situationsangemessenheit und Rückschlüsse auf Erfahrungsgebundenheit in solcherlei Studien weniger zum Thema. Kultur erscheint somit zumeist als ein bloßes Aggregat individueller Wertpräferenzen. Insofern ließe sich von einer solchen Werteforschung wenig übernehmen für die hier vorgesehene rekonstruktive Studie.

Gleichwohl stellt sich die Frage, ob damit nicht doch relevante Aussagen getroffen werden hinsichtlich Diversity, wie sie sich in Migrationsgesellschaften zeigt. Daher stellt sich die Frage, welche Einsichten sozialpsychologische Studien hervorbringen, die sich explizit den sogenannten interkulturellen Beziehungen widmen. Beispielhaft sind hier die Arbeiten des Kanadiers John Berry. Dessen Ansatz ist insofern von Relevanz, als er zunächst auch an den kulturvergleichenden (»cross-cultural«) Überlegungen von Schwarz anschließt, es gebe zumindest universell ähnlich gültige Werte (Berry et al. 2002, S. 69), sich aber zugleich auch von ihm absetzt mit dem Verweis, dass unklar bliebe, inwiefern diese unterstellten Werte tatsächlich innerhalb der so skizzierten Gruppen Gültigkeit besäßen (ebd.). Zugleich kritisiert er, dass es eigentlich noch eine zu geringe vergleichende Forschung gebe und sich sehr viel Psychologie auf sehr wenige Regionen beziehe (ebd., S. 84).

Einen spezifischen Beitrag stellen diejenigen Studien von Berry dar, die sich Akkulturationsprozessen widmen: Hierbei scheint mir zunächst bemerkenswert, dass Berry die psychologischen Folgen von Migration auf Individualebene herausstreicht. Es bestehe zumindest die Möglichkeit – neben einfachen Verhaltenswechseln wie Veränderungen im Sprech- und Essverhalten oder Adaptionen –, dass Prozesse der Migration

und Adaption einen Akkulturationsstress auslösten. Dabei geht es Berry nicht darum, solcherlei Prozesse zu pathologisieren (Berry 2005, S. 710). Vielmehr gehe es darum, die Akkulturationsstrategien zu verstehen. Damit kommt er zumindest in die Nähe des oben angedeuteten Prozesses von Wertbindung, der eben auch in außeralltäglichen Erfahrungen (hier: Stress) Interpretationsleistungen (hier: Strategien) beobachten möchte. Berrys Überlegungen hierzu lauten, dass es sowohl die Strategie geben könne, eine wie auch immer geartete Herkunftskultur zu behalten, oder aber sich am Ankunftsland zu orientieren (Berry 2005, S. 704). Insofern ergänzt er die potentiell auf eine Gemeinschaft fokussierte Redeweise zur Interpretation von Erfahrungen bei Joas weiter oben um den Aspekt, Interpretationsangebote auch von einer anderen als der – wie auch immer verstandenen – Eigengruppe zu übernehmen.

Im Sinne von »ethnic relations« sei für den Erfolg und die Umsetzung einer jeden Strategie aber auch die Gesellschaft des Ankunftslandes von Bedeutung (Berry 2006). So würden nicht nur Migrant_innen einem Anpassungsdruck unterliegen, sondern es gebe auch auf Seiten einer Mehrheitsgesellschaft Veränderungsdruck, dem kollektive Gruppen in Form von Ethnozentrismus und hierarchisierenden Denken entgegenstünden, der sich aber auch in Reziprozitätsdenken äußern könne. Aus diesen Konzepten leitet Berry aber auch zahlreiche Hypothesen ab: So argumentiert er z. B., dass eine selbstbewusste Mehrheitsgesellschaft offener für multikulturelle Politiken sei (»multicultural hypothesis« ebd., S. 724) und dass Kontaktmöglichkeiten zwischen Gruppen einen negativen Einfluss auf Vorurteile sowohl bei Migrant_innen als auch bei Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft hätten (»contact hypothesis«, ebd.).

2.4 Zugehörigkeitsordnungen: Die poststrukturalistische Perspektive

Aus einer sozialtheoretisch ganz anderen Richtung kommend soll zum Abschluss des Kapitels über Werte und Wertbindungen auf Arbeiten geschaut werden, die im erziehungswissenschaftlichen und migrationspädagogischen Diskurs in Deutschland von großer Bedeutung sind: Die Arbeiten von Paul Mecheril und Kolleg_innen.⁵⁷ Mecherils Perspektive ist insofern derjenigen Perspektive eines Neo-Pragmatismus komplett entgegengesetzt, als sich Mecheril nicht so sehr für das individuelle Handeln interessiert, sondern viel stärker die machtvollen Ordnungen betont. So kritisiert etwa Mecheril Reflexionen über Migration, die meinen, ohne »Zugehörigkeitsordnungen« oder Diskriminierungs- und Machtverhältnisse auskommen zu können (Mecheril et al. 2013, S. 8). Mit einer sehr viel stärker an Michel Foucault angelehnten Sichtweise interessiert ihn nicht die Subjektwerdung, etwa in Prozessen von Identifikation und Wertbindung, sondern viel mehr die Hervorbringung von Subjekten; diese seien »selbst immer schon

⁵⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang auch das prominente Einführungswerk von Mecheril et al (2010).

durch die entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnisse "formiert" sind, bevor sie sich (als Subjekte) darauf beziehen können« (ebd., S. 18). Konkret hinsichtlich Werten und Migrationsgesellschaft unterstellt Mecheril im Sinne der kritischen Migrationsforschung dabei eine »"Territorialisierungsnorm", eine Ordnungsmatrix, die be- strebt ist, "Raum, Gesellschaft und Kultur symbolisch und juristisch zur Deckung zu bringen« (ebd., S. 20). Diese Matrix bestimme die wissenschaftliche, politische und öffentliche Wissensproduktion ganz wesentlich. Damit unterstellt Mecheril letztlich, dass die in Kapitel 1 knapp skizzierte Migrations- und Integrationspolitik darauf abziele, Möglichkeiten der Erfahrungsinterpretation und Identifikation tatsächlich einzuschränken und zu homogenisieren. Als maßgebliche Unterscheidung einer solchen Ordnung weisen Mecheril et al. dabei auf einen »antimuslimischen Rassismus in Europa« hin (ebd., S. 25), wobei der Begriff des Rassismus als Neo- bzw. Kulturrassismus an klassische und koloniale Formen des Rassismus anschließe und nun anstelle von körperlichen Merkmalen Kultur im Sinne von »stilisierten Wertsystemen« (ebd., S. 26) treten lasse.

Für die hier vorliegende Studie ist dieser Ansatz nicht deswegen interessant, weil diese Überlegung der Subjektivierung bzw. der machtvollen Einschränkung als Alternative zu derjenigen von Hans Joas getestet werden sollen. Aber mir scheint der Verweis auf Diskriminierungen, Machtverhältnisse und auch kulturelle Ordnungen relevant für die anvisierte Analyse der Prozesse der Erfahrungsartikulation und -interpretation. Mecheril et al. scheinen auf substantieller Ebene darauf hinzuweisen, dass solche Prozesse immer auch als vorab strukturierte Prozesse gedacht werden müssen.

Die Perspektive von Mecheril und Kolleg_innen scheint mir für diese Studie aber auch deswegen relevant zu sein als eine kritische Selbstaufklärung: Wissensproduktion, welche mit dem Begriff der Werte gerade einen Topos einer potentiell kulturrassistischen Diskussion aufnehme, laufe potentiell Gefahr, durch das Stellen der Forschungsfrage bzw. das Formulieren der Annahme, Herkunft und Kultur fielen in eins und produzierten im Zuge von Migration starke Differenzlinien, solcherlei Zugehörigkeitsordnungen eher zu stabilisieren, denn zu irritieren.

Das zweite Kapitel hatte die Frage zu klären, welche kultursoziologische Rolle Wertbindungen spielen, woher eigentlich Werte kommen und in welchem Zusammenhang sie mit dem Alltagshandeln in Migrationsgesellschaften stehen. Hierbei wurde insbesondere die Joas'sche Wertbindungstheorie für die vorliegende Arbeit diskutiert. Mit dieser Theorie lässt sich eine Akteursperspektive auf Werte und Ideale einnehmen, aus der sowohl innovatives Handeln erläutert werden kann (nämlich als problemlösendes Handeln), als auch Wertbindungen und Werteentstehung als Folge emotionalisierender Erfahrungen erklärbar werden. Anhand der Studien des Neo-Institutionalismus wurde dann die Information generiert, statt von einem kulturellen Holismus eher von partiellen Schemata, Skills oder Deutungsmustern auszugehen, die Institutionalisierung qua emotionaler Aufladung erfahren. Insofern Wertbindungen nicht einfach

objektiv zu erklären, sondern in ihrer subjektiven Evidenz zu verstehen seien, begründet dieser theoretische Zugang auch die Methodenwahl der später zu erläuternden Datenerhebung, nämlich narrative Interviews.

Anhand der Studien der *intercultural relations* und insbesondere Arbeiten Berrys wurde die sozialpsychologische Sichtweise ergänzt, in Migrationskontexten sowohl die nicht-kommunitäre Interpretation von Erfahrungen für möglich zu erachten als auch die Bedeutung der Ankunftsgesellschaft nicht gering zu schätzen. Entsprechend scheint es mir notwendig, in dieser Studie nicht nur Menschen mit Migrationsgeschichte zu befragen. Die eher poststrukturalistischen Studien der Zugehörigkeitsordnungen lenkten den Blick hingegen stärker auf machtvoll Verschränkungen von »natio-ethno-kulturellem« (ebd., S. 22) Regime und Subjektivierungen, welche auch das Denk- und Sagbare zu bestimmen scheinen. Insofern ergänzt das vorliegende Kapitel die Forschungsfrage aus Kapitel 1 um die Frage, wie Deutungen von Erfahrungen als affektiv bindend erscheinen und in welchem Kontext möglicherweise auch Alternativen von Deutungen stehen. Es sensibilisiert aber auch die Analyse in Bezug auf die Reproduktion von Zugehörigkeitsordnungen, auch und gerade durch das Formulieren wissenschaftlicher Aussagen.

Kapitel 3

Kulturelle Bindungen und Migration

Nachdem das vorangegangene Kapitel Prozesse der Wertbindung eher theoretisch zu fassen versucht hat, geht es im Folgenden darum, diese Prozesse ins Verhältnis zum Migrationsthema zu setzen. Dabei wird deutlich werden, dass sich die Überlegungen der Migrationsforschung einer Erklärung sozialer Prozesse mithilfe von Kultur weitgehend entziehen. Meinem Eindruck nach sind praxeologische Studien, die Kultur im Handeln verorten, in der Migrationsforschung derzeit noch in der Minderheit. Man kann den Eindruck gewinnen, anstelle von *cultural dopes* nun *capital dopes* zu begegnen. Dennoch ist eine Beschäftigung mit diesen Ansätzen lohnend, da ihre Wirkmächtigkeit in den vergangenen Jahren im politischen und wissenschaftlichen Diskurs zugenommen hat.

Das vorliegende Kapitel konzentriert sich weniger auf Verständnisse handlungs- und sozialtheoretischer Fassungen des Komplexes der Wertbindung, sondern auf empirisch orientierte Reflexionen zu Migration und Kultur. Politische Werte und bürgerschaftliche Orientierung sind dabei idealtypisch in zwei Kontexten denkbar. Einmal geht es um den Prozess eines Ankommens in der Migrationsgesellschaft selbst, wobei Themen wie Identifikation, sozialstrukturelle Eingliederung und Interaktionen mit anderen Gesellschaftsmitgliedern wichtig sind. Der sozialwissenschaftliche Gegenstand ist hierbei das Gelingen sozialer Inkorporation. Ein andermal richtet sich der Blick auf die sich inkorporierenden Individuen und ihre sozialräumlichen Bezüge, auf ihre Netzwerkkontakte, ihre Bedürfnisse und ihre alltäglichen Praxen. In diesem zweiten Fall wäre nicht Integration, sondern soziale Reproduktion der sozialwissenschaftliche Gegenstand, also die Frage nach dem Wie der Reproduktion sozialen Handelns unter Rückgriff auf Praktiken, Symbole und Artefakte. Beide Prozesse lassen sich nicht ausschließlich unter Migrant_innen finden, sondern betreffen ebenso die nicht-migrierte Bevölkerung. Der nachfolgende Überblick über wesentliche theoretische Anknüpfungspunkte migrationssoziologischer Theoriebildung dient als empirienahe Kontextualisierung der Kulturosoziologie aus dem vorangegangenen Kapitel und ergänzt die dort verhandelten Erkenntnisse.⁵⁸

⁵⁸ Der Literaturüberblick hat dabei im Unterschied zum vorherigen Kapitel keinen vergleichbar eindeutigen Bezugspunkt. Insofern ich feststelle, dass Studien zu Assimilations- und Transnationalisierungsprozessen gegenwärtig so etwas wie die maßgeblichen Forschungsdiskurse konstituieren und ich mich mit meiner Forschungsarbeit im Schnittfeld dieser beiden Diskurse befinde, nehme ich eher überblickshaft auf diesen Bezug, auch um mein Forschungsprojekt in diesen Diskursen zu verorten. Die Sortierung des Diskurses entlang dieser Unterscheidungsperspektive übernehme ich dabei von Bommers (2003), ohne aber seine

Wenn über Integration und die grenzüberschreitenden Voraussetzungen von sozialer Reproduktion in der Migrationsforschung nachgedacht wird, geschieht dies zu meist entlang verschiedener Forschungswege: einerseits im Diskurs über Assimilationsprozesse (3.1) und andererseits in der Transnationalismusforschung (3.2).⁵⁹ Letztere geht davon aus, dass Migrant_innen trotz der Verlagerung ihres Wohnortes an transnationalen Sozialräumen teilhaben. Sie und ihre Nachkommen sind demnach in grenzüberschreitenden Netzwerken inkorporiert. Beide Theoriefamilien – Assimilations- und Transnationalismusstudien – thematisieren unterschiedliche soziale Prozesse, die selbst auch Kontexte von Wertbindungen beschreiben. Es gilt, aus beiden Theoriefamilien diejenigen Überlegungen zu benennen, die entweder Hinweise darauf geben, wie Wertbindungen beschrieben werden könnten, oder die die eigenständige Bedeutung wertkonstitutiver Erfahrungen betonen. Als eine Art Meta-Ergänzung zu beiden Diskursen wird abschließend auf konstruktivistische Perspektiven verwiesen, die jenseits von Assimilation oder Transnationalismus den konstruktivistischen Gehalt in der Forschung zu Gruppen und Kulturen betont (3.3).

3.1 Die Assimilationsperspektive

Der bis heute wohl wichtigste Zugriff auf das Thema Werte, bürgerschaftliche Orientierung und Zuwanderung findet trotz kritischer Einwände weiterhin innerhalb des Assimilationsparadigmas statt. Der Oberbegriff Assimilation beschreibt Angleichungsprozesse von Mitgliedern unterschiedlicher Gruppen unter anderem in Migrationsgesellschaften und steht damit für einen spezifischen Ausschnitt des sozialen Wandels. Dieses migrationssoziologische Paradigma ist für meine Arbeit aufgrund mehrerer Fragen relevant, die sich aus dem vorangegangenen zweiten Kapitel ergeben und die sich entsprechend der dort angesprochenen Aufteilung des Wertbindungsprozesses in zwei

inhaltliche Kritik an den Transnationalismusstudien zu teilen. Die Auswahl der diskutierten Literatur muss schon aufgrund der schiereren Fülle lückenhaft bleiben und bezieht sich aufgrund der disziplinären Verortung dieser Arbeit weitestgehend auf die Soziologie.

59 Die nachfolgende Verwendung des Transnationalismusbegriffs ist eigentlich zu unscharf. In dieser Arbeit werden unter dem Transnationalisierungsbegriff verschiedene Phänomene und soziale Entwicklungen subsumiert, deren Gemeinsamkeit es ist, soziale Lebenswelten zu beschreiben, welche die Grenzen des Nationalstaates transzendieren. Dies meint sowohl transnationale Netzwerke, die Sozialräume in Form von Religionsgemeinschaften, Familien, Freundschaftsnetzwerken oder Kooperationsbeziehungen aufbauen, als auch Diaspora-Internationalisierung. Die Unschärfe ist der Tatsache geschuldet, dass hier keine Migrationssoziologie im engeren Sinne vorgelegt werden soll, sondern eine Studie zu verschiedenen Typen individueller Wertbindung in der Einwanderungsgesellschaft. Ich verwende den Begriff des Transnationalen, weil der Begriff des Internationalen noch problematischer wäre. Zu den Formen der Internationalisierung von Vergesellschaftung vgl. Pries (2008, Kap. 5).

Komplexe aufteilen lassen. Erstens die Individualebene: Welche Rolle wird bei Angleichungsprozessen der Emotionalität, Reflexivität oder Narrativität der Akteure zugesprochen? Welche Rolle spielen Interaktionen? Zwischen wem laufen Interaktionen ab? Zweitens die Makroebene: Durch welche Handlungsmuster werden Gruppen zur Angleichung geführt? Welche Institutionen werden bei der Erklärung von Angleichung in den Vordergrund gerückt? Welche Erklärungen für den Wandel der Personenkonstellationen und die Übernahme neuer Deutungsmuster gibt es eigentlich?

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Assimilationsprozessen hat ihren Ursprung in dem gleichen sozialwissenschaftlichen, universitären Kontext wie die prozessorientierte Sozialtheorie zur Wertbindung, nämlich in Chicago. Ohne damit zur eigentlichen Wortschöpfung des Begriffs Assimilation vorzustoßen, ist eine der wesentlichen Begriffsquellen für die Sozialwissenschaft die Definition aus der berühmten Einführung in die Soziologie der Chicagoer Soziologen Robert Park und Ernest Burgess. Sie definieren den Begriff wie folgt:

»Assimilation is a process of interpenetration and fusion in which persons and groups acquire the memories, sentiments, and attitudes of other persons or groups, and, by sharing their experience and history, are incorporated with them in a common cultural life.« (Park/Burgess 1969/1921: 735)⁶⁰

Seit dieser Zeit ist der Begriff und seine Perspektive auf das sich eingliedernde Individuum unterschiedlich wertgeschätzt und zur Forschung verwendet worden.⁶¹ Mittlerweile ist die Migrationssoziologie wieder zu Assimilationstheorien zurückgekehrt, weswegen es nicht vollkommen ahistorisch ist, hier diese Theoriefamilie zu bemühen. Auf den Punkt gebracht hat es in einer Zusammenfassung der Forschungsliteratur Rogers Brubaker mit einem Aufsatz zur »Rückkehr der Assimilation« (Brubaker 2007, S. 166–185).⁶² Er weist darauf hin, dass es nach Jahren der Differenzfreude zugunsten partikularer Identitäten aufseiten der politischen Linken nun wieder ein Interesse an Formen des staatsbürgerlichen Gemeinsinns gebe. Verbunden sei die wiedergewonnene Akzeptanz des Begriffs Assimilation mit einem veränderten Sprachgebrauch: Assimilation bezeichne nicht mehr, was von Migrant_innen erwartet wird, sondern etwas, was diese selbst vollziehen, und zwar in verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen (ebd.: 183). Assimilation geschehe, weil sich Menschen irgendwo niederlassen

60 Einige wertvolle Anregungen für dieses Unterkapitel habe ich aus der begriffsgeschichtlichen Studie von Aumüller (2009) erhalten.

61 So nennt etwa Kalter (2008) zahlreiche Einwände gegen eine normative Ausrichtung dieses Forschungsansatzes (ebd.: 14), auch Fincke skizziert die begriffliche Ausdifferenzierung klassischer Assimilationstheorien (Fincke 2009, S. 29ff.). Die jüngeren Assimilationstheorien setzen sich ebenfalls von den klassischen Arbeiten ab (mit expliziter Ausnahme der Arbeit von Richard Alba und Victor Nee) und konnten so ihr eigenes Profil schärfen.

62 Der Aufsatz erschien erstmals 2001 und wurde mehrfach wiederabgedruckt.

und an diesem Ort versuchen, ihr Leben zu leben. Zudem ändere sich auch die Analyseeinheit sozialwissenschaftlicher Assimilationsforschung, so eine weitere These Brubakers. Statt wie bisher die individuelle Anpassungsleistung rekonstruieren zu wollen, betrachte die jüngere Assimilationsforschung die Gesellschaftsebene und tue dies zudem generationenübergreifend.⁶³ Eine praktische Koinzidenz sei es, dass mittlerweile europäische Staaten vermehrt in Integrationspolitiken investierten und daher wissen wollten, wie eine damit verbundene sozio-ökonomische Angleichung analytisch zu erforschen und praktisch zu benennen sei. Der ehemals assimilationistische Hintergedanke verfliege deshalb zusehends, wenn auch immer wieder die Frage zu stellen sei, welche Idealvorstellungen staatsbürgerlicher Gemeinsamkeiten denn die Grundlage dieser Politiken bilden (ebd.: 180).

Viele dieser Beobachtungen finden sich nachfolgend in den Zusammenfassungen aktueller amerikanischer Entwicklungen in der Integrationsforschung wieder. Die These, dass mit der Beobachtung von Assimilationsprozessen die individuelle Handlungsebene an Bedeutung verloren habe, ist allerdings strittig, wie die Darstellung der prominentesten deutschen Stimme in der Integrationsforschung zeigen wird.

3.1.1 Hartmut Esser und die deutsche Integrationsforschung

Wenngleich Brubaker in seinem Aufsatz Milton Gordons Studie zur Assimilation in Amerika (1964) als eine Art Antimodell aufbaut und sich sicher sein kann, in seiner Absetzung von diesem Klassikertext auch für zahlreiche seiner Kollegen zu sprechen, so haben doch zwischenzeitlich einige der Gordon'schen Ideen Fuß gefasst. In Deutschland hat Gordons Idee, Assimilation in unterschiedliche Subprozesse aufzuteilen und dadurch analytisch unterschiedlich gewichtige Prozesse zu differenzieren, eine Aneignung durch Hartmut Esser gefunden. Zwar sind Essers wissenschaftliche Prämissen (methodologischer Individualismus, rationale Handlungstheorie und das von ihm präferierte Modell soziologischer Erklärung) für sich genommen problematisch, da sie die Sinnhaftigkeit einer Handlung der Nutzenabwägung unterordnen. Aber seine empirischen Ergebnisse und Aussagen sind beachtenswert, da sie zumindest in Deutschland großen Widerhall gefunden haben.⁶⁴ Für Esser stellt Assimilation eine idealtypische Form der sozialen Integration dar – als Alternative zu Mehrfachintegration, Segregation und Marginalisierung. Da die Mehrfachintegration seiner Meinung nach eine höchst

63 Wörtlich schreibt Brubaker: »Die Assimilation auf der Ebene der Bevölkerung kann ohne jede Assimilation auf individueller Ebene stattfinden« (Brubaker 2007, S. 183).

64 So die Einschätzung von Wimmer (2009, S. 328f.) sowie Aumüller (2009: 106). Weiterhin ist die Integrationsterminologie von Hartmut Esser regelmäßig Grundlage für die Forschungsarbeit des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) und damit auch für die Expertise des BAMF gegenüber der Bundesregierung. Wimmer lobt an Essers Ansatz, dass sich dessen Migrationssoziologie einer Blickverengung auf Gruppen entziehe (also nicht sage: »Die Türken machen das so ...«) und in Weber'scher Manier ethnische Vergemeinschaftungen vermeide.

seltene Form der Integration darstellt (Esser 2009) und die beiden letztgenannten Integrationsformen gesellschaftlich eher unerwünschte Zustände sind, theoretisiert Esser Integration und Integrationspolitiken analog zu Assimilationsprozessen, das heißt immer mit der Prämisse einer Angleichung struktureller Merkmale von Zugewanderten an die nicht-migrierte Mehrheitsgesellschaft. Referenz für Esser ist die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft (vgl. Esser 2004b, S. 52f.), in der als Zeichen der Offenheit wesentliche soziale Prozesse einem meritokratischen Prinzip folgen (Esser 2010, S. 165f.).⁶⁵ Platzierung ist dabei der für Esser entscheidende Prozess, dem sich dann sämtliche Fragen der sozialen Identität und kulturellen Identifikation unterordnen bzw. aus Gründen der Wünschbarkeit von Assimilation und in Anbetracht der Kontingenz moderner Gesellschaften unterzuordnen haben:

»Vieles spricht [...] dafür, dass bei diesem Prozess der individuellen Absorption gerade die Prinzipien und Mechanismen der modernen funktional differenzierten Gesellschaft helfen. Die wirksamste Vorkehrung gegen leistungsfremde Diskriminierungen und ungerechtfertigte Ungleichheiten sind kompetitive Märkte, bei denen funktions- und produktivitätsfremde Gesichtspunkte der Platzierung, wie ethnische Vorbehalte oder Bevorzugungen, zu Wettbewerbsnachteilen führen. Kulturelle Variationen und Idiosynkrasien, religiöse Freiheiten und Identitäten aller Art haben – als individuelle Lebensstile – nirgendwo einen natürlicheren Platz als dort.« (Esser 2010: 164)

Die Theoretisierung in Essers Arbeit hat bei aller scheinbaren Wertneutralität statistischer Analysen eine starke normative Einfärbung, die Esser zwar zur Kenntnis nimmt, aber nicht weiter in seiner Arbeit berücksichtigt (vgl. Esser 2010: 143ff.): Erstens schließt Esser kategorisch aus, dass es Mehrfachintegration in nennenswerter Größe gibt oder geben sollte. Zweitens geht Esser davon aus, dass es in der modernen differenzierten Gesellschaft ethnische Schichtungen nicht gibt oder geben sollte. Und drittens nimmt Esser an, dass die unterschiedlichen (Wohnungs- und Arbeits-)Märkte einem meritokratischen Prinzip folgen bzw. folgen sollten. Die erste Aussage stellt den methodologischen Nationalismus auf Dauer und engt die Sozialraumbezüge der Akteure auf einen begrenzten Flächenraum ein (für Esser haben nur bestimmte, hochspezialisierte Berufsgruppen die Möglichkeit einer Mehrfachintegration – etwa Diplomat_innen). Die zweite Aussage ist bei aller Wünschbarkeit eines Ausbleibens sich überlagernder Ungleichheitskriterien (Ethnizität und soziale Ungleichheit) zugleich

65 Bernhard Nauck (2009) hat angemerkt, dass bei Hartmut Esser sozialtheoretische Erklärungen und normative Gesellschaftstheorie bisweilen ineinander übergehen. Daher lesen sich auch einige seiner Texte wie unmittelbar umsetzbare politische Integrationsprogramme (Sprachförderung für Kleinkinder, keine Förderung von Doppelsprachlichkeit) – dies ist vielleicht auch ein Grund für die Kritik an seinem integrationspolitischen Ansatz.

der Ausgangspunkt, Ethnizität nicht mehr als Erklärung für Ungleichheit wahrzunehmen. Die dritte Aussage ist ebenfalls wünschenswert und qua Antidiskriminierungsgesetz mittlerweile auch institutionalisiert. Es handelt sich hier dennoch um eine Prämisse, weil sich Interaktionen dann einfacher statistisch modellieren lassen und nicht unterstellt werden muss, dass bei jeder Arbeitsplatzbewerbung oder Wohnungsvergabe die soziale Identität der Bewerber_innen zunächst ausgehandelt wird.

Wie bereits angemerkt, geht Essers Migrationssoziologie unmittelbar in praktische Politikberatung über. Seine wichtigste integrationspolitische Position scheint es zu sein, den sich Integrierenden lediglich die im Aufnahmeland relevanten Kapitalien zur Verfügung zu stellen bzw. deren Erhalt zu ermöglichen. Das meint bei Esser in erster Linie die Erlernung der Landessprache des Ankunftslandes. Werte und Wertbindungen bleiben in dieser Perspektive marginalisiert. Esser scheint nicht nur davon auszugehen, dass sich eine bürgerschaftliche Orientierung im Sinne einer Identifikation mit dem Gemeinwesen der Ankunfts-gesellschaft von allein einstellen werde (Schwinn 2009, S. 244; Esser 2004b), er lehnt auch sämtliche Interventionen in diese Richtung wie etwa Integrationskurse strikt ab (Esser 2010: 167). Generell fasst Esser also Akkulturationsprozesse in eine Gesellschaft als Kompetenz rationaler Akteure im Rahmen von Wertewartungsprozessen auf (vgl. Esser 2008), wobei die Akteure aufgrund ihrer Einsicht in die »Notwendigkeit« der Ordnung eben ordnungsstabilisierende Werte ausprägen.⁶⁶

Parallel zu dieser theoretischen Ausarbeitung hat sich in Deutschland auch eine *Integrationspolitik* entwickelt, die insbesondere die Angleichungstendenzen der Migrant_innen an die deutsche Mehrheitsgesellschaft unterstützen möchte. Wie in Kapitel 1 angedeutet, gehören hierzu Sprach- und Integrationskurse insbesondere im Kontext von Einbürgerungsverfahren, weiterhin in begrenztem Maße die Staatsangehörigkeitspolitik, interkulturelle Dialoge auf den unterschiedlichen politischen Ebenen sowie die Unterstützung von Migrant*innenorganisationen, die ihrerseits als Multiplikatoren verstanden werden für die Kommunikation in verschiedene »Communities« hinein. Daneben sind integrationspolitische Elemente als Querschnittsaufgabe auch in anderen Politikfeldern vertreten, am deutlichsten ausgeprägt in der Bildungs- und Städtebaupolitik. Die Frage, inwieweit diese Integrationspolitik tatsächlich erklärend sein kann für eine bürgerschaftliche Orientierung, beschäftigt seit Beginn dieser Politiken auch die Sozialforschung. Die meisten politikwissenschaftlichen Studien zur Integrationspolitik vertreten aber einhellig die Meinung, dass eine positive Wirkung der kulturfokussierenden Integrationspolitik (also die Vermittlung von Sprache, Werten und Normen) für

66 So lautet die Quintessenz zu Wertbindungsprozessen aus Esser (2003). Ich halte diesen Text nicht nur wegen dieser theoretischen Verkürzung von Wertbindungsprozessen für irreführend. Das Migrations- und Integrationsthema wird in diesem Aufsatz nicht angesprochen, wie es auch an anderen Stellen in Essers Œuvre eine Trennung zwischen Handlungstheorie und Migrationssoziologie gibt.

aktuelle Inkorporationsprozesse weit geringer ist, als von den politischen Akteuren angenommen. Dies korrespondiert mit der grundlegenden Perspektive meiner Arbeit, nach der nicht die vorgegebenen institutionellen Rahmungen die kulturelle Orientierung determinieren; vielmehr sind es insbesondere die biographischen Erfahrungen und deren Verarbeitung, die kulturelle Muster und Orientierungen im Handeln bestimmen. Aus diesem Grund wird die Forschung zu integrationspolitischen Maßnahmen nicht weiter erläutert.⁶⁷

Die wesentliche assimilationstheoretische Debatte der vergangenen Jahre entstand im US-amerikanischen Kontext. Dort konkurrieren seit den 1990er Jahren zwei unterschiedliche, stärker sozialkonstruktivistisch ausgerichtete Assimilationsparadigmen um die Deutungshoheit. Sie unterscheiden sich insbesondere in ihrem Optimismus hinsichtlich des Gelingens der Angleichung, aber auch in der Frage, ob es einen Assimilationsprozess gibt, der für alle Migrantengruppen Gültigkeit besitzt, oder ob nicht nach Gruppen getrennt ein eigenes Inkorporationsmuster benannt werden muss. Empirischer Gegenstand ist dabei nicht mehr wie in der Chicagoer Schule die Siedlermigration in die USA, sondern die »New Immigration« nach 1965.⁶⁸

3.1.2 Alejandro Portes und die »segmented assimilation«⁶⁹

Der ältere der beiden Ansätze stammt aus Arbeitskontexten um Alejandro Portes. Die Arbeiten orientierten sich erstmalig an der Gruppe einer neuen zweiten Migrant_innengeneration und nahmen deren Vergesellschaftung unter die Lupe. Zu den wesentlichen Erkenntnissen dieser Untersuchung gehört die Aussage, dass es weder einen für alle Migrant_innengruppen gleichen Modus der Inkorporation gebe, noch dass dessen Ergebnis zwangsläufig immer in der strukturellen Angleichung der Migrant_innen an die amerikanische Mittelschicht bestehe. Stattdessen rekonstruieren Portes und seine

⁶⁷ Vgl. für eine international vergleichende Studie der Integrationspolitiken Ersanilli und Koopmans (2011), für eine Überprüfung kommunaler Integrationspolitiken Koopmans et al. (2011), für biographische Studien zur Rolle von Integrationspolitik Mannitz (2006) sowie für eine vorläufige Bewertung der Orientierungskurse Hentges (2013).

⁶⁸ Dieser zeitliche Einschnitt ist mit der veränderten Migrationsgesetzgebung in den USA verbunden und den Folgen, die insbesondere die Regelung zur Familienzusammenführung für die amerikanischen Städte hatte. Die meisten Migrant_innen kommen nun nicht mehr aus Europa, sondern aus Lateinamerika und Asien. Weitere Darstellungen zum Immigration Act von 1965 und den damit ausgelösten Migrationsbewegungen bieten unter anderem Alba und Nee (2003, S. 174ff.), Aumüller (2009, S. 83) sowie Portes und Rumbaut (2006, S. 12ff.).

⁶⁹ Anhand der Person von Alejandro Portes lässt sich gut zeigen, dass eine allzu scharfe Trennung zwischen Assimilations- und Transnationalismus-Paradigma nicht sinnvoll wäre. Gerade Portes selbst betont immer wieder die bestehenden sozialen Netzwerke von Migrant_innen in ihre Herkunftsregionen und damit die Fortdauer grenzüberschreitender Sozialkontakte (vgl. bereits Portes 1997, S. 812f.) Ich setze Portes aber an dieser Stelle ein, analog zur Verwendung etwa bei Aumüller (2009) und Fincke (2009).

Kolleg_innen verschiedene Migrationsfolgen, die unter dem Oberbegriff der »geteilten Assimilation« (*segmented assimilation*) diskutiert werden.⁷⁰ Damit entziehen sich die Autor_innen einer vereinheitlichenden Assimilationstheorie. Eine wichtige Einsicht dieses Ansatzes ist es, die bereits bestehende soziale Ungleichheit in der Migrationsgesellschaft in der Theoretisierung der Assimilationsfolgen mit abzubilden. Die Überlegungen zur *geteilten Assimilation* bauen auf der fruchtbaren Einsicht auf, dass Assimilation vom Faktum der Ankunft her zu diskutieren ist. Die Autor_innen der Portes-Gruppe fragen, in welchen sozialen Kontexten sich Migrant_innen eigentlich einfinden, woran sie sich orientieren können und ob nicht die Annahme eines einheitlichen amerikanischen Mainstreams vollkommen antiquiert sei. Forschungsleitend wurde dabei folgende Passage eines Aufsatzes von Portes und Zhou:

»[...] the question is into what sector of American society a particular immigrant group assimilates. Instead of a relatively uniform mainstream whose mores and prejudices dictate a common path of integration, we observe today several distinct forms of adaptation. One of them replicates the time-honored portrayal of growing acculturation and parallel integration into the white middle-class; a second leads straight in the opposite direction to permanent poverty and assimilation into the underclass; still a third associates rapid economic advancement with deliberate preservation of the immigrant community's values and tight solidarity. This pattern of segmented assimilation immediately raises the question of what makes some immigrant groups become susceptible to the downward route and what resources allow others to avoid this course.« (Portes und Zhou 1993, S. 82)

70 Zwei Anmerkungen zur Aneignung dieser Debatte für den deutschen Kontext: (1) Eine einheitliche Übersetzung des Begriffs ins Deutsche findet nicht statt. Zum Teil wird *segmented assimilation* unmittelbar als »segmentierte Assimilation« übersetzt, zum Teil mit der Ergänzung, diese Theorie beziehe sich auf eine Assimilation in ein bestimmtes Gesellschaftssegment, aus dem es keine Aufstiegsmöglichkeit gebe (so beispielsweise Fincke 2009: 53). Zwar gibt es durchaus Textpassagen, die auch diese Lesart unterstützen (etwa Portes und Rumbaut 2006, S. 255). Ich denke aber, dass der wesentliche theoretische Innovationsschub der Segmented-Assimilationstheorie darin besteht, die vielfältigen Inkorporationsmodi und -strategien betont und damit den vereinheitlichenden Prozessbegriff *Assimilation* in unterschiedliche Aspekte zerlegt zu haben (z. B. durch die Beobachtung der Unterschiede zwischen den Nachfahren europäischer Migrant_innen und der »new second generation« oder die Feststellung einer selektiven Akkulturation). (2) Das Modell scheint spezifisch amerikanisch zu sein aufgrund der großen lateinamerikanischen und asiatischen Migrant_innengruppen, stärkerer räumlicher Segregation sowie eines eher schwachen Wohlfahrtsstaates. Die Heuristik der *geteilten Assimilation* mag deswegen weniger auf den deutschen Kontext anwendbar erscheinen, gleichwohl wird sie auch hier rezipiert, etwa in der Diskussion über die Bildungsaspirationen verschiedener Migrant_innengruppen.

Das Eintreten dieser verschiedenen Assimilationsergebnisse lässt sich nur bedingt als kontingent beschreiben. Es sei demnach ein Unterschied, ob sich Migrant_innen in den innerstädtischen sozialen Brennpunktgebieten oder den Vororten mit Mittelschichtbevölkerung niederlassen. Zudem sei die Ausstattung der Eltern mit finanziellem und sozialem Kapital, die allgemeine familiäre Situation sowie die Akzeptanz der Gruppe im Aufnahmeland für den Assimilationserfolg von Bedeutung (vgl. Zhou 1997). Dass es zu einer Unterschichtung der nachwachsenden Migrant_innengenerationen kommen könne, also zum Hängenbleiben auf der Leiter des sozialen Aufstiegs zur weißen Mittelklasse, im schlimmsten Fall sogar zu einer Assimilation nach unten, ist zwar ebenfalls im Fokus anderer Assimilationstheorien. Aber bei Portes und seinen Kolleg_innen wird daraus das politische Argument, Communities auch als Ressourcen zu verstehen, etwa wenn eine selektive Akkulturation einsetze (weil z. B. die Religion des Herkunftslandes im Ankunfts-kontext weiter gelebt werde oder spezifische Normen (Bildungsaspiration!) übernommen werden).⁷¹

Für den in der vorliegenden Arbeit interessierenden Aspekt der kulturellen Praxis ist dieser Ansatz trotz seines scheinbar ausschließlichen sozialstrukturellen Erklärungsansatzes in mehreren Hinsichten von Bedeutung. Zunächst fällt auf, dass er die Generationenzugehörigkeit der Migrant_innen stark betont. Dem liegt aber keine einheitliche Annahme über die Wertbindung der zweiten Generation zugrunde, sondern eher die Perspektive, dass sich innerhalb der Gruppe der Migrant_innen Generationslagerungen unterschiedlich äußern. Einerseits geht Min Zhou davon aus, dass es eine unmittelbare Weitergabe von Werten, etwa von Autoritätsvorstellungen oder dem Wert individueller Bildung, von der Eltern- generation an die nachfolgende Generation gebe (Zhou 1997, S. 994f.). Wertbindungen formen sich demnach in der Kernfamilie und sind vorwiegend ein linearer Prozess der Wertübernahme von der Eltern- generation. Andererseits könne diese Transmission kultureller Werte im Konflikt zwischen

⁷¹ Aufgrund der Forschungsanlage und der theoretischen Beobachtungshaltung (Problematisierung der Unterschichtung und die Bedeutung sogenannter ethnischer Gemeinden) mag hier der Verweis zu zwei deutschen Migrationsforschern sinnvoll erscheinen. So hat sich bereits in den 1970er Jahren Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny im Kontext genereller Überlegungen zur Migration (dieser verlaufe im Sinne eines Spannungsabbaus im Herkunftsland) mit dem Problem der Bildung von Unterschichtung beschäftigt. Diese bilde sich, wenn relativ niedrige gesellschaftliche Positionen von Angehörigen der Ankunfts-gesellschaft aufgegeben werden oder überhaupt erst entstehen und in Prozessen »neofeudaler Absetzung« durch Zugewanderte besetzt würden. (vgl. Hoffmann-Nowotny 1973) Die Bedeutung von ethnischen Gemeinden ist in Deutschland eng mit dem Namen Friedrich Heckmann verbunden, der dies als eine Art Antwort auf erfahren Diskriminierungen im Migrationsprozess verstand, was allerdings nur ein Übergangsphänomen darstelle. Für eine Diskussion seiner eigenen Forschung mit derjenigen von Alejandro Portes und Kolleg_innen vgl. Heckmann (2015, S. 259-278). Da beide der amerikanischen Debatte aber keine zusätzlichen Aspekte hinzufügen, erfolgt nachfolgend keine ausführliche Diskussion der beiden Autoren.

den Generationen abbrechen, was statistisch gesehen eher ein Problem bei europäischen, weniger bei latino-amerikanischen Immigrant_innen sei. Konflikte entstehen dieser Assimilationstheorie zufolge insbesondere bei »dissonanten Akkulturationsprozessen«, also dann, wenn sich die Eltern- und die Kindergeneration in unterschiedlichem Maß akkulturieren und sich dann die Kinder vorwiegend an den Gleichaltrigen orientieren. Für den amerikanischen Kontext haben Portes und Rumbaut dabei auf die besondere Rolle der *gangs* hingewiesen (Portes und Rumbaut 2006, S. 260ff.). Hinsichtlich der Sprachkompetenz und des Zugehörigkeitsempfindens zu einem nationalen Kollektiv konstatiert Ruben Rumbaut einen intensiven Dialog zwischen den Angehörigen der zweiten Generation und der Ankunftsgesellschaft. Dieser könne bei der zweiten Generation dazu führen, dass diese sich trotz guter Erfolge beim Erlernen der neuen Sprache (in diesem Fall Englisch) und damit bei der kulturellen Anpassung an die Aufnahmegesellschaft nicht mit dieser Gesellschaft identifiziere. Gerade Erfahrungen der Ausgrenzung und Ablehnung führten dazu, stärker die Identifikation mit der Herkunftsgesellschaft zu betonen. Insgesamt sei ein derartiger Identifikationswandel ein Prozess, der ein ganzes Leben andauere (vgl. Rumbaut 1997, S. 941ff.). Rumbaut unterstützt also die These, dass kulturelle Werte nicht nur im familiären Umfeld geprägt werden, sondern in der Auseinandersetzung mit einer eher diffus wahrgenommenen Ankunftsgesellschaft und hierbei vor allem im Konflikt.⁷²

Die Forschungsgruppe um Portes schenkt dem sozialen Kapital der Migrant_innen Aufmerksamkeit (vgl. Zhou 1997: 995ff.), das als eine Art Versicherung vor sozialem Absturz fungiere und zumindest das Ankommen ermögliche. Werthhaft seien dabei nicht bestimmte Orientierungen, sondern neu entstehendes soziales Kapital.⁷³ Die Arbeitsgruppe um Portes argumentiert in puncto Handlungsorientierungen ähnlich wie Esser eher mit Opportunitätsstrukturen als mit Erfahrungsverarbeitung und

72 Dies ist aus zwei Gründen bemerkenswert: Erstens vergleichen die Wertetransmissionsstudien zur Weitergabe von Kultur innerhalb von Migrantenfamilien vorwiegend die Nachfolgegeneration mit ihren eigenen Eltern (vgl. etwa Schönflug 2001). Das Umfeld oder eine situative Umwelt werden hierbei vernachlässigt, lediglich der Bildungsstand der Eltern spielt eine Rolle. Zweitens fällt auch für die Forschungsdesigns derartiger Studien eine Engführung auf. Sie wählen als Fälle für den intergenerativen Vergleich der Migrant_innen intergenerative Paare (Vater-Sohn oder Mutter-Tochter) aus den Herkunfts- und Ankunftsgesellschaften, ohne dabei die soziale Lage zu berücksichtigen (vgl. etwa Uslucan 2004). Innerhalb dieses Vergleichssettings wird der Eindruck erweckt, es habe einen (linear-progressiven) Angleichungsprozess der Migrant_innen von der einen zur anderen Gesellschaft gegeben, dabei lehren die Studien der *segmented assimilation*, dass derartige sozialstrukturblinde Vergleiche unzureichend sind.

73 Vgl. zur Aneignung des Sozialkapitalansatzes in diesem theoretischen Paradigma Portes (1998). In diesem Aufsatz weist er darauf hin, dass soziales Kapital auch negative Folgen haben könne, etwa den Ausschluss von Außenseitern, übermäßige Kontrolle über oder Ansprüche an Gruppenmitglieder, Einschränkungen persönlicher Freiheiten oder die Verbreitung problematischer Normen.

Deutungsmustern. Der Unterschied liegt in der politischen Anwendung: Die Pointe des Ansatzes der segmentierten Assimilation lautet, dass es für die migrantischen Nachfolgenerationen eine wirksame Strategie sein könnte, in ihren ethnischen Enklaven zu verbleiben, um auf Grundlage bloß selektiver Akkulturation und mit dem Rückhalt ethnischer Ökonomie und ethnischer Beziehungsnetzwerke einen relativen Aufstieg zu erreichen.⁷⁴

3.1.3 Richard Alba, Victor Nee und die »New Assimilation Theory«

Der These und Analysestrategie einer geteilten Assimilation steht der sogenannte neoklassische Assimilationsansatz von Richard Alba und Victor Nee gegenüber. Die beiden Autoren gehen weiterhin von der Möglichkeit aus, dass sich nach der Migration eine Angleichung von Migrant_innen und Mehrheitsgesellschaft einstellen wird, allerdings nicht mehr in Form einer einseitigen Angleichung der Einzelnen an einen *Mainstream*, sondern im Sinne eines gemeinsamen »remaking« des *Mainstreams*. Die Annahme weiterhin vorhandener Aufstiegsmöglichkeiten für alle Migrantengruppen ist der zentrale heuristische Unterschied dieses Assimilationsansatzes zum vorherigen. Es scheint in der Tat paradox, der allgegenwärtigen Rede von mehr Diversität und Pluralität die Idee entgegenzustellen, es gebe noch so etwas wie einen nationalen *Mainstream*. Aber nach Alba und Nee ist diese Überlegung alternativlos. Ich möchte drei Merkmale ihres Ansatzes herausstreichen (vgl. Alba und Nee 2004, S. 27ff).

Erstens beschreiben Alba und Nee denjenigen Prozess als Assimilation, in welchem die ethnische Herkunft von Individuen weniger wichtig für ihre Beziehung zu Mitgliedern aus einer anderen Gruppe werde (insbesondere die Mitglieder der Mehrheitsgruppe). Sie gehen also davon aus, dass es in modernen Gesellschaften soziale Ungleichheit gebe und diese auch durch ethnische Zugehörigkeit bedingt sei. Gleichzeitig gehen sie davon aus, dass in der modernen Gesellschaft Möglichkeiten institutionalisiert werden können, welche die soziale Ungleichheit eindämmen. Zweitens trennen Alba und Nee zwischen dem genannten Assimilationsprozess als einem Makroprozess und einer möglichen Dauerhaftigkeit der subjektiven Bedeutung von Ethnizität: Ethnizität als individuelle Identifikationsgrundlage müsse nicht vollkommen verschwinden, sie könne für die jeweiligen Gruppenmitglieder bedeutsam bleiben. So könnte Ethnizität möglicherweise in späteren Konfliktfällen wieder betont werden. Aus beidem folgt drittens, dass Assimilation nicht als einseitiger Prozess verstanden werde. Assimilation setze vielmehr die Beteiligung der Mehrheitsgruppe voraus. So weisen Alba und Nee für die USA darauf hin, dass sich dort nicht nur die Minderheiten an die Mehrheit angepasst hätten, sondern dass sich auch die Mehrheit in Richtung der Minderheiten geöffnet, von diesen gelernt und Symbole oder Praxen übernommen habe (Alba und Nee

74 Vgl. zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser These sowie einer statistischen Zurückweisung der von Portes, Rumbaut und Zhou angenommenen Effekte Kasinitz et al. (2008) und Waters et al. (2010).

nennen den Sonntagsausflug oder das Bowling-Spiel, was beides von deutschen Immigrant_innen stamme).

In diesem Ansatz geht es um eine Gesellschaftsanalyse, die von sozialer Ungleichheit entlang symbolischer Grenzen ausgeht und mit Assimilation den Prozess der Grenzenverwischung (*boundary blurring*; vgl. Alba 2005) bzw. der Interpenetration sozialer Welten (Alba 2008, S. 53) meint. Alba und Nee argumentieren im Gegensatz zu anderen konstruktivistischen Autor_innen, dass Ethnizität mehr sei als nur ein askriptives Merkmal. Ethnizität sei auch eine Grundlage für den Erwerb sozialen Kapitals, das sich wiederum in Informationen über Berufsmöglichkeiten oder den Umgang mit den Institutionen des Ankunftslandes ausdrückt. Aber im Gegensatz zum Segmented-Assimilation-Ansatz wollen Alba und Nee die Bedeutung von Ethnizität auch nicht deterministisch festsetzen (ebd.). Gleichwohl empfinden sie die Alltagsbedeutung von Ethnizität als einen wichtigen Lackmустest für den Grad an Assimilation, der in einer Gesellschaft erreicht ist. Wesentlicher Beweggrund der Assimilation ist ihrer Meinung nach der regelmäßige soziale Kontakt von Mitgliedern unterschiedlicher Gruppen, die sich auf Basis eines gleichen ökonomischen Status begegnen (Alba und Nee 2003, S. 62).

Für die individuelle Anpassung ist, ähnlich wie bereits in den Arbeiten der Forschungsgruppe um Portes, die individuelle Ausstattung mit Kapitalien ein entscheidender Faktor für den Assimilationsverlauf (vgl. Nee und Sanders 2001). So ermöglichten etwa Kenntnisse der Sprache des Ankunftslandes prestigeträchtigere Anstellungen in der öffentlichen Verwaltung, im Gegensatz zu einfachen Fabrikarbeiten bei nur geringen »human-cultural capital« (ebd.: 392). Neben dieser individuellen – besser: unmittelbaren – Anpassung gibt es bei Alba und Nee auch einen mittelbaren Angleichungsprozess, der sich auf einer gesellschaftlichen Makroebene vollzieht. Dieser liegt beispielsweise dort vor, wo mittels Gesetz Immigration oder Staatsbürgerschaft geöffnet und Menschenrechte gestärkt werden, wo sich Ideologien wandeln bzw. rassistische Einstellungen verringern und wo sich – metaphorisch wie faktisch – die Kosten für Diskriminierung erhöhen (vgl. Alba und Nee 2003, S. 52ff., 2004, S. 33ff.). Leider ist eine solche Analyse viel zu unspezifisch, als dass sich hieraus bereits eine veränderte bürgerschaftliche Orientierung von Migrant_innen und Nicht-Migrierten erklären ließe.

Der neoklassische Assimilationsansatz hat dennoch – jenseits der akademischen Auseinandersetzungen um die richtige Begrifflichkeit oder eine passende Heuristik – im Alltag einen gewissen Siegeszug angetreten (vgl. Kasinitz et al. 2008; Waters et al. 2010). Auch für Deutschland wird in populärwissenschaftlichen und publizistischen Texten in den vergangenen Jahren vermehrt ein Bild der Migrationsfolgen gezeichnet, nach dem sich migrantische und nicht-migrantische Gesellschaftsgruppen in einem »modernen, weltoffenen Deutschland« angeglichen haben, weil sich die symbolischen Grenzen verwischt oder gar ganz verändert haben. Um hierfür ein Beispiel zu geben: Ein neoklassisches Assimilationsmodell im Sinne von Alba und Nee steht ideell Pate bei der Selbstdarstellung der Integrationsleistung des Deutschen Fußballbundes (DFB),

immerhin des größten Einzelsportverbandes der Welt. Lange Zeit imaginierte ein Fernsehwerbeclip⁷⁵ zur Integrationsleistung des DFB ein Grillfest der Eltern der Nationalspieler. Bei diesem gebe es unterschiedlichste Speisen (Shish Kebab und Kartoffelsalat) und am Ende versammelten sich alle um den Fernseher (damit der deutschsprachigen Einladung »Kommt schnell, das Spiel fängt an!« folgend), um das Spiel ihrer Kinder zu sehen, die vor Spielbeginn noch gemeinsam die Nationalhymne singen. Die Botschaft dieses Clips war und ist es einerseits, dass in der Migrationsgesellschaft im privaten Bereich ein bestimmtes kulturelles Kapital wie das Sprechen der Muttersprache (im Film dargestellt über verschiedene Grußformeln oder Smalltalk) oder das Herstellen von Lebensmitteln unproblematisch ist und sich derart unterschiedliche soziale Welten vermischen. Andererseits impliziert der Beitrag, dass Assimilation (das Sprechen einer gemeinsamen Sprache, die gemeinsame Bindung an kulturelle Symbole des Ankunftslandes wie etwa die Nationalhymne) die allgemein gültige Folge von Migration ist, nämlich sowohl im Sinne einer Anerkennung individueller Leistungen (Humankapital, das [An-]Erkennen von Spielregeln) als auch in Form sozialer Grenzverschiebungen und institutionellen Wandels (Staatsbürgerschaft). Während es unter der Eltern- generation erst eine Aufweichung von Grenzen gibt, hat sich in der Generation der Kinder die Grenze ganz verschoben: Alle stehen während der Hymne auf der gleichen Seite.

Der Unterschied dieses Ansatzes zu demjenigen Hartmut Essers liegt darin, dass der Ansatz von Alba und Nee stärker die Konstruiertheit des gesellschaftlichen Mainstreams betont. Während für Esser festzustehen scheint, was eine Gesellschaft eigentlich auszeichnet, welche Kapitalien notwendig und hilfreich sind etc., betonen Alba und Nee die Kontextgebundenheit der Rationalität der Akteure, die unbeabsichtigten Handlungsfolgen absichtlicher Handlungen und das Fehlen einer eindeutigen kausalen Erklärung. Für Esser war Sprache der absichtsvoll erworbene Schlüssel zur Assimilation, für Alba und Nee ist Assimilation oft bloß die unbeabsichtigte Nebenfolge bei dem Versuch, ein sozial und materiell gelungenes Leben zu führen (Alba 2008, S. 42).

Auch wenn der Überblick über gegenwärtige Assimilationsstudien nur cursorisch war, sollte deutlich geworden sein, dass Studien zum Assimilationsparadigma zur Aufklärung der in dieser Arbeit gestellten Forschungsfrage wenig beitragen können. Der analytische Fokus gegenwärtiger Assimilationstheorien liegt vorwiegend auf einer sozialstrukturellen Angleichung der Position von Gruppen und setzt damit voraus, dass nicht etwa Erfahrung und Sinnhaftmachung, sondern Interessen und Macht wesentliche Erklärungsfaktoren individuellen Handelns darstellen. Assimilationstheorien nutzen vorwiegend sozialstrukturelle Erklärungen. Die Fragen nach Reflexivität, Emotionalität, Narrativität, nach Deutungsmustern und Wandlungserklärungen werden der

75 Auf den Seiten des DFB ist der Film mittlerweile gelöscht, aber auf dem youtube-Kanal des Regisseurs Sönke Wortmann ist er weiterhin abrufbar:
<https://www.youtube.com/watch?v=ZMZqIMHKc0A> (letzter Zugriff: 02.12.2020).

ökonomischen Perspektive struktureller Assimilation untergeordnet. Die handlungstheoretischen Erklärungen der wichtigsten Assimilationstheoretiker_innen orientieren sich eher an den unterschiedlichen Kapitalien, entweder am Humankapital (Alba/Nee), Sozialkapital (Portes/Zhou) oder ganz allgemein an den »aufnahmelandspezifischen Kapitalien« (Esser 2010, S. 163).

3.2 Die Auflösung nationalstaatlicher Container

Wie bereits zu Beginn des Kapitels beschrieben, fokussieren jüngere migrationssoziologische Ansätze die Entstehung und alltägliche Bedeutung transnationaler Sozialräume. Transnationalismus meint dabei nicht das Ende der Bedeutung der Nationalstaaten, wie manche Kritiker meinten (etwa Waldinger und FitzGerald 2004; vgl. auch Faist 2010, S. 1672), sondern lediglich die zusätzliche Aufmerksamkeit sozialwissenschaftlicher Theoriebildung für Sozialräume jenseits nationalstaatlicher Container und die Veränderung hin zu einer Pluralisierung der Inkorporationen, wie dies mit »dual lives–dual homes« bei Alejandro Portes (1997, S. 812) zum Ausdruck kommt. Die Beschreibungen dieser Sozialräume variieren je nach Autor_in, im Hintergrund stehen mal phänomenologische Sozialweltkonzepte und Elias'sche Verflechtungszusammenhänge etwa in den Arbeiten von Ludger Pries (2008, S. 229ff.), mal Netzwerke und Netzwerkstrukturen bei Thomas Faist (2000, S. 191ff.) oder soziale Felder im Sinne Pierre Bourdieus (Levitt und Glick Schiller 2007, S. 187f.).

Grenzüberschreitende Sozialbezüge sind eigentlich kein neues Phänomen. Schon sehr lange gibt es internationale Wanderungen oder Handelsbeziehungen, aber erst seit den 1990er Jahren erfährt dieses Feld eine lebhaftere Theoriebildung. Zwar ist die personelle Überschneidung der Transnationalismusforschung mit der Migrationsforschung nicht ohne Weiteres plausibel, da nur ein Bruchteil der internationalen Migrant_innen tatsächlich Transmigranten sind (Portes 2003, S. 876f.), aber sie erklärt sich durch die Sensibilität dieser Wissenschaftler_innen für den methodologischen Nationalismus (Wimmer und Glick Schiller 2002). Hinzu kommt, dass sich die Anzahl der Transmigrant_innen auch in den nachfolgenden Generationen noch weiter erhöhen wird, denn die vorwiegend in anthropologischen Studien gewonnenen Einsichten über die Bedeutung Staatsgrenzen transzendierender Netzwerke und Identifikationen haben auch für die Nachfolgenerationen der Migrant_innen und für Nicht-Migrierte Gültigkeit.⁷⁶

76 Dass Transnationalismusforschung kein Alleinstellungsmerkmal der Soziologie und hierin auch nicht nur der Migrationssoziologie ist, zeigt beispielhaft Pries (2008, Kapitel 6; 2010b). Transnationalisierung als Entgrenzung nationaler Lebenswelten auch bei Nicht-Migrant_innen etwa durch Reise-, Arbeits- oder Bildungsaufenthalte im Ausland und anschließend anhaltender

Auch von Seiten der Transnationalismusforschung ist das Verhältnis zum Assimilationsparadigma diskutiert worden. Demnach können assimilative Orientierungen Hand in Hand mit transnationalen Netzwerkkontakten und Ressourcen gehen, und dies auch noch in der zweiten Generation (vgl. Morawska 2003; Levitt 2009). Damit kann die Idee einer bürgerschaftlichen Orientierung aus einem containerhaft wahrgenommenen Nationalstaat herausgenommen werden, denn Bürgerschaft kann sich ja möglicherweise gerade da zeigen, wo politisches Engagement die diversen Bezüge der Menschen in einem Quartier ernst nimmt und zu bearbeiten versucht, beispielsweise während und nach des sogenannten langen Sommers der Migration.

Weil es im Rahmen der Transnationalismusforschung weder einen tiefgreifenden theoretischen noch einen vergleichbar produktiven Dissens wie in der Assimilationsforschung gibt, ist eine Aufteilung der Darstellung nach Lagern nicht sinnvoll. Stattdessen möchte ich auf drei verschiedene Ergänzungen und Präzisierungen der Transnationalismusforschung hinweisen, die als ein Plädoyer zu verstehen sind, den Wertbindungstopos nicht ausschließlich auf lokale Interaktionskontexte anzuwenden.

(1) Transnationale Netzwerke und Religionsgemeinschaften können als Modus der Inkorporation vor Ort wirken (vgl. Glick Schiller et al. 2006; Glick Schiller et al. 2003). Entgegen einigen Diskussionen innerhalb des Assimilationsparadigmas, welche die Mitwirkung von Migrant_innen in Migrantenorganisationen oder in ethnischen Vereinen aufgrund des Verbleibs in ethnischen Nischen eher negativ betrachtet haben (vgl. Diehl 2004), entdramatisieren Autor_innen des Transnationalismusparadigmas diese Perspektive, indem sie auf die zusätzlichen Kontaktmöglichkeiten aufmerksam machen, die etwa staatliche Integrationsmaßnahmen nie bieten könnten. Migrierte Angehörige einer Pfingstlergemeinde werden sich beispielsweise auch in ihrem Ankunftsland um den Kontakt zu einer Pfingstlergemeinde bemühen und somit gerade ihre Eingebundenheit in eine transnational existierende Religionsgemeinschaft nutzen, um am Ort ihrer Ankunft soziale Kontakte zu knüpfen. Transnationale Netzwerke bieten aber auch in die andere Richtung Anschlussmöglichkeiten: Über eine Freikirche oder eine transnational agierende NGO bekommt eine ansonsten möglicherweise wenig international orientierte Person einen authentischen Einblick in transnationale soziale Ungleichheit oder erhält die Möglichkeit zum transnationalen Austausch. Persönliche Netzwerkkontakte stellen dabei Ausgangspunkte für weitergehende

Freundschaftsnetzwerke beschreibt Mau (2007). Seine These ist, dass sich auch die Bundesrepublik Deutschland in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend transnationalisiert hat; ähnlich jüngst Petermann und Schönwälder (2013). Beispiele eines sozialen Wandels, der zwar nicht von Migration ausgelöst, aber durch diese verstärkt und stabilisiert werde, diskutiert Vertovec (2007a) für die Bereiche Identität und individuelle Selbstverständnisse (Habitus einer bifokalen Zugehörigkeit), Staatsbürgerschaftsverständnisse (Doppelpass, Veränderung parlamentarischer Systeme durch die Repräsentanz von Expatriates), Ökonomie (Rücküberweisungen, Landsmannschaften, Mikrofinanz-Institutionen).

Austauschstrukturen dar. So zeigten beispielsweise Glick Schiller et al. (2006), wie eine Pfingstlergemeinde in Halle (Saale) einfachen ostdeutschen Arbeiter_innen die Möglichkeit bot, amerikanische Prediger zu erleben – sie aber damit auch der amerikanischen Freikirchen-Propaganda aussetzte. Wesentliche Erkenntnis ist hier, dass das Wir der bürgerschaftlichen Orientierung sich nicht durch bestimmte Grenzen aufhalten lassen muss.

(2) Weiterhin betonen Transnationalismusforschungen die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Identifikationen und räumlicher Bezüge (z. B. Levitt 2009; Morawska 2003). Ludger Pries (2013) hat eine begriffliche Differenzierung zum Identitätsbegriff vorgeschlagen, die solcherlei Mehrfachverbindungen berücksichtige und da die gleichzeitige Zugehörigkeit zu unterschiedlichen kollektiven Identitäten auch jenseits nationalstaatlicher Grenzen zunehmend möglich geworden sei. Robert C. Smith (2006, S. 11ff.) hat in seiner Studie zum transnationalen Leben mexikanischer Migrant_innen in New York das Beispiel vorgestellt, dass über die Anschaffung und Finanzierung von Wasserpumpen in einem mexikanischen Dorf die Auswanderer in New York entscheiden. Diese überwachten während des Wochenendes in Mexiko den Einbau und kehrten dann nach New York zurück, um am Montag wieder ihrer gewohnten Arbeit nachzugehen.

(3) Mit beiden vorherigen Punkten verknüpft ist auf einer Metaebene die konstruktivistische Perspektive, dass die *ways of being* und die *ways of belonging* (vgl. Levitt und Glick Schiller 2007) sich in modernen »Global Cities« zu einer Superdiversität (vgl. zu diesem Konzept Vertovec 2007b) multiplizieren. Die Frage nämlich, welche sozialen Identitäten eigentlich Sinnstiftung bieten können, müsse entkoppelt von der Frage betrachtet werden, wie eine Person ihre Sinnstiftungen kombiniert und umsetzt. Ob aus der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe tatsächlich auch politische Akte der Solidarität entstehen oder ob sich die Zugehörigkeit bloß in Form der alltäglichen kulturellen Praxis äußert, das steht nicht fest. Es könne sogar, wie Levitt und Glick Schiller argumentieren, der Fall sein, dass eine Person keinerlei aktive persönliche Kontakte mehr zu einer transnationalen Bezugsregion oder Gruppe hält, sich aber dennoch mit einer bestimmten Haltung oder Gruppe identifiziere. Hier wird deutlich, welche Bedeutung die Kategorie des Raumes für die Kultursoziologie hat: Die Wertbindung erfolgt nicht aufgrund der personalen Kopräsenz vor Ort, sondern auch bei fehlender Kopräsenz und über Distanzen. Damit bestätigen auch die Transnationalismusforschungen den konstruktivistischen Ansatz dieser Arbeit, der den Schluss von einer Handlung auf eine kollektive Identität zu vermeiden versucht und stattdessen die Rekonstruktion von Identifikationen und Orientierungsstiftung anstrebt. Gleichzeitig bleibt der biographische Fokus hilfreich: Prinzipiell könnten sich Akteure mit ganz Verschiedenem identifizieren, daher ist es wichtig zu klären, warum gerade eine bestimmte Bindung eingegangen wird und wie stark sie trotz fehlender personaler Kopräsenz ist.

3.3 Konstruktivistische Zugänge – Importe aus der allgemeinen Soziologie

Wie einleitend in diese Arbeit geschildert wurde, ist das Reden über Migration, soziale Gruppen, Grenzziehungen, Religionen und die jeweiligen Erfahrungen mit alldem stets in der Gefahr, etwas auf eine Eigenschaft festzulegen und zu verdinglichen. Verdinglichung bedeutet – etwa nach Peter Berger und Thomas Luckmann – »menschliche Phänomene so aufzufassen, als ob sie Dinge wäre, d.h. außer oder gar übermenschlich« (Berger und Luckmann 2000, S. 94f.). Entsprechend weiß der Anthropologe Gerd Baumann, dass auch in dem von ihm untersuchten multiethnischen Stadtteil in London die Menschen die Kultur produzieren und nicht selbst von Kultur produziert werden (Baumann 1996, S. 13). Dies alles ist also keine wirkliche Neuigkeit und hierzu wird noch immer pausenlos publiziert.

In der sozialkonstruktivistischen Analyse geht es primär um institutionalisierte Wissensformen – von Werten bis hin zu Institutionen. Spezifische Sinnelemente der Gesellschaft werden entsprechend vorab »geprägt, gegliedert und zugeteilt« (Berger und Luckmann 2000, S. 69), einzelne Handlungen erscheinen hierbei nicht als isolierte Ereignisse, die jeweils von den Handelnden mit einem eigenen Sinn versehen werden. Kernstück einer sozialkonstruktivistischen Analyse der Migrationsgesellschaft wäre es, den Weltzugang der Akteure über die Inanspruchnahme eines erworbenen Wissens zu begreifen und dabei die soziale Konstruktion dieses Wissenskomplexes zu untersuchen. In dieser Perspektive sind Werte also ontologisch nichts, was der handelnden Person existentiell eigen ist, sondern immer Teil eines sozialisierten, traditionellen, objektiven Symbolbestandes, der auch so weitergereicht werden kann. Aber steckt hierin nicht für die Analyse die Gefahr, soziale Wissensbestände zu überschätzen?

In der auf den Sozialkonstruktivismus zurückgreifenden Ethnizitätsforschung geht es darum, auf einer Beobachtungsebene zweiter Ordnung sagen zu können, was die Akteure eigentlich wissen und machen (etwa sagen zu können: die Akteure typisieren; sie glauben an eine Abstammungsgemeinschaft; sie berufen sich auf die Tradition einer Kulturgemeinschaft etc.). Diese sozialkonstruktivistische Theorieperspektive scheint mir da sinnvoll, wo über das So-Sein der Welt gesprochen wird, etwa wenn es um *Grenzziehungen* in der Sozialwelt geht. Die amerikanische Kulturosoziologin Michèle Lamont stellt sich mit ihrer Kulturosoziologie in diese Tradition (vgl. Lamont 1992, S. 136), wenn sie sagt, dass es Trennlinien in Gesellschaften nicht auf natürliche Art gebe, sondern diese erst im Wissen der Akteure entstünden. Aber nicht nur diese wissenssoziologische Theorietradition wird bei ihr aufgenommen, sondern auch die konstruktivistische Strukturanalyse sozialer Ungleichheit in der Tradition Max Webers und mit besonderem Bezug auf Pierre Bourdieu.⁷⁷ Lamont hat sich in ihren Arbeiten insbesondere um

77 Vgl. für eine kritische Auseinandersetzung mit Bourdieu Lamont (1992, S. 181ff.). Neben der Skepsis in Bezug auf die empirischen Ergebnisse Bourdieus – seiner Fokussierung auf die Pariser

die Unterscheidung von symbolischen und sozialen Grenzziehungen bemüht und damit die Idee eines objektivierten Wissens ergänzt:

»One general theme that runs through this literature across the disciplines is the search for understanding the role of symbolic resources (e.g., conceptual distinctions, interpretive strategies, cultural traditions) in creating, maintaining, contesting, or even dissolving institutionalized social differences (e.g., class, gender, race, territorial inequality). In order to capture this process better, we think it is useful to introduce a distinction between symbolic and social boundaries. Symbolic boundaries are conceptual distinctions made by social actors to categorize objects, people, practices, and even time and space. They are tools by which individuals and groups struggle over and come to agree upon definitions of reality. Examining them allows us to capture the dynamic dimensions of social relations, as groups compete in the production, diffusion, and institutionalization of alternative systems and principles of classifications. Symbolic boundaries also separate people into groups and generate feelings of similarity and group membership. They are an essential medium through which people acquire status and monopolize resources. Social boundaries are objectified forms of social differences manifested in unequal access to and unequal distribution of resources (material and nonmaterial) and social opportunities.« (Lamont und Molnár 2002, S. 168)

Lamont geht davon aus, dass diese Formen der Grenzziehung real sind und dass dabei die symbolische Grenzziehung immer eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die soziale Grenzziehung sei (ebd.: 169). Forschungen, die Intergruppenverhältnisse studieren, könnten sich entweder daran abarbeiten, diese beiden Formen der Grenzziehung zueinander ins Verhältnis zu setzen, oder danach fragen, wie denn die Grenzen benannt sind, welche Mechanismen die Gruppengrenzen erhalten und wie sich die Gruppenmitglieder als solche identifizieren. Lamont geht es also um die Rekonstruktion eines Wie der Praxis des (symbolischen) Unterscheidens und (sozialen) Ausschließens. Eine Nähe zur Migrationsforschung ist gegeben durch das Interesse an den von Migrant_innen verwendeten Symbolen und Artefakten (und damit auch an der Frage, welche nicht verwendet werden und warum) und den Sozialbeziehungen der Migrant_innen (und der Frage, zu wem es keine Beziehungen gibt). Aber auch bei Lamont bleibt offen, wie denn die Symbolsysteme, die scheinbar am Beginn sämtlicher Unterscheidungen stehen, überhaupt in die Welt kommen. Sie verweist lediglich auf

Gesellschaft und seiner deduktiven statt induktiven Methode – lautet ihr Argument, dass die sozialen Felder in Bourdieus Konzeption relativ geschlossen und von einem stabilen Set an Akteuren bevölkert seien. Dagegen hält Lamont fest, dass sich gerade die von Bourdieu untersuchte obere Mittelschicht durch Mobilität und weitreichende Aktivitäten auszeichne, weswegen die impliziten begrifflichen Beschränkungen in Bourdieus Arbeit hinderlich seien. Lamonts Ansatz ist demgegenüber offener.

kulturelle Wissensbestände und Traditionen (etwa in Lamont und Aksartova 2010, S. 280). Lamont bezieht sich immer wieder auf die Unterscheidung zwischen heilig und profan in der Religionssoziologie Émile Durkheims, was ihr einen Erklärungsansatz bieten könnte, warum derartige symbolische Grenzziehungen auch affektiv bindend sind, aber sie nutzt diesen Argumentationsstrang selbst nicht. Weiterhin bringt sie ihr Zugang zum sozialen Handeln über Klassifikationen wieder in die Gefahr, bestimmte Wertrationalitäten (einer Gruppe etwa) absolut zu setzen, beispielsweise wenn sie die Alltagsmoral bestimmter Gruppen beschreibt. Es fehlt Lamont letztlich die Aufmerksamkeit für die Momente der Stiftung derartiger kollektiver Deutungen.

Lamont hat sich in den vergangenen Jahren als eine der führenden Theoretiker_innen des *boundary turn* in der Debatte um soziale Schließungen etabliert (vgl. Hartmann 2011, S. 101ff.). Aber nicht erst seit den Arbeiten Lamonts bemühen sich Ethnolog_innen und Kulturosoziolog_innen um die Unterscheidung zwischen Symbolnutzungen (also Kultur) und sozialen Gruppen. Wesentlicher Referenzautor in diesem Kontext ist der norwegische Anthropologe Fredrik Barth (1998), der in einem Sammelband gemeinsam mit anderen Anthropologen Forschungsarbeiten vorstellte, die nachweisen konnten, dass eine klassifizierte ethnische Gruppe nicht deckungsgleich ist mit der Trägergruppe kultureller Praxis:

»Not only do ecologic variations mark and exaggerate differences; some cultural features are used by the actors as signals and emblems of differences, others are ignored, and in some relationships radical differences are played down and denied. The cultural contents of ethnic dichotomies would seem analytically to be of two orders: (i) overt signals or signs – the diacritical features that people look for and exhibit to show identity, often such features as dress, language, house-form, or general style of life, and (ii) basic value orientations: the standards of morality and excellence by which performance is judged, and to judge oneself, by those standards that are relevant to identity. Neither of these kinds of cultural ›contents‹ follows from a descriptive list of cultural features or cultural differences; one cannot predict from first principles which features will be emphasized and made organizationally relevant by the actors. In other words, ethnic categories provide an organizational vessel that may be given varying amounts and forms of content in different socio-cultural systems. They may be of great relevance to behaviour, but they need not be; they may pervade all social life, or they may be relevant only in limited sectors of activity.« (Barth 1998, S. 14)

Damit verweist Barth darauf, dass Ethnizität zumeist eine Zuschreibung von außen ist, die nicht zwangsläufig deckungsgleich mit der Gültigkeit kultureller Praxen sein muss. Damit stellt sich diese Forschung auch gegen die strukturfunktionalistischen Annahmen von Talcott Parsons, insofern bei diesem die Kultur in einem

Entsprechungsverhältnis zur nationalstaatlich verfassten Gesellschaft steht (ebd., S. 5). Was ein derartiger Zugang allerdings nicht leistet, ist eine kultursoziologische Erklärung sozialen Handelns selbst. Mit Barth ist lediglich der Nachweis erbracht, dass die Stabilisierung verschiedener Deutungsmuster jeweils von verschiedenen Kollektiven vollzogen wird.

Barths Überlegungen sind auch wegweisend für einen anderen schwierigen Begriff in der Ethnizitätsforschung, den Begriff der *sozialen Identität*. Es ist in jüngster Zeit in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen zur Mode geworden, auf die Darstellung des Handelns einer bestimmten Gruppe mit der Frage zu reagieren, ob die Gruppe tatsächlich ein derart homogener Akteur sei, dass er für eine sozialwissenschaftliche Handlungserklärung infrage komme. Diese heuristische Trennung zwischen Gruppe und Kategorie – also die Unterscheidung zwischen einem Selbstverständnis innerhalb einer Gruppe und der Zuschreibung eines Akteursstatus von außen – verdankt die soziologische Ethnizitätsforschung unter anderem der synthetisierenden Arbeit Richard Jenkins' (2008a), der ausgehend von Max Webers Arbeiten über den ethnischen Gemeinsamkeitsglauben, die pragmatistische Sozialpsychologie, den Goffman'schen Interaktionismus und Barths Anthropologie zu der Aussage kommt, dass anstelle einer eindeutigen Gruppenidentität stärker die Beweggründe einer Gruppenidentifikation in den Mittelpunkt soziologischer und anthropologischer Forschung gehörten und dass die Prozesse der machtvollen Bestimmung sozialer Identität unzureichend geklärt seien.

Diese Perspektive ist in den Folgejahren noch radikalisiert worden: Rogers Brubaker hat sich zunächst in einigen Aufsätzen und dann in einer Monografie gegen ein derartiges Gruppendenken gewandt und versucht, die Vorstellung sozialer Identität (und damit auch der Ethnie) als wenig hilfreich komplett zu verwerfen.⁷⁸ Er behauptet, dass nicht Gruppen als kollektive Akteure handeln oder spezifische Werte haben, sondern es erst die Kategorien der Forschenden wie auch die Stereotype der Akteure sind, die diesen Gruppenanschein erwecken. Die Rede von Gruppen laufe immer Gefahr, dass Kollektive auf einen essentiellen Kern reduziert und damit verdinglicht werden. Seiner Meinung nach sei es nun Aufgabe der Sozialwissenschaften, dort, wo von Akteuren das Bild gebundener Gruppen und Gruppenidentitäten als Handlungserklärung gebraucht

78 Vgl. dazu Brubaker (2007). Die für meine Arbeit wichtigen Aufsätze, die vorab in englischer Sprache in einschlägigen Fachzeitschriften erschienen, sind »Ethnizität ohne Gruppen« (ebd., S. 16–45), »Jenseits von Identität« (S. 46–95) und »Ethnizität als Kognition« (S. 96–128). Vgl. zum Grad des Konstruktivismus und der Sinnhaftigkeit der Rede von Identitäten auch die Auseinandersetzung zwischen Brubaker und Craig Calhoun in der Zeitschrift *Ethnicities* 3, Heft 4 (2003), 531–568, in der Letzterer Brubaker anhand einer Reflexion auf den sudanesischen Bürgerkrieg vorhielt, dass Ethnizitätsbeschreibungen eben doch zentral seien für die Artikulation eines fundamentalen Selbstverständnisses und deswegen nicht aus dem sozialwissenschaftlichen Werkzeugkasten verschwinden dürften.

werde, zu analysieren, wie dies geschehe (welches Schema zum Beispiel zugrunde liege). Insbesondere verlangt er größte Sensibilität in Bezug auf Rahmungen und Kodierungen: So sei ein bestimmtes soziales Gruppenhandeln nicht unbedingt ein ethnisches Handeln, es brauche vielmehr ein bestimmtes Deutungsmuster, welches es zu einem ethnischen Handeln mache (Brubaker 2007, S. 30ff.). Dort, wo es aufgrund von »Ethnie« oder »Kultur« zu Konflikten komme, seien diese Konflikte auf das Treiben »ethnopolitischer Unternehmer« (ebd., S. 21) zurückzuführen. Deswegen hat er die Forderung aufgestellt, die Rede von den Identitäten vollkommen auszusetzen, da dieser Begriff aus Angst vor einem Essentialismus derart verwässert worden sei, dass er gar nichts mehr erklären könne. Jenkins (2008b, S. 13ff.) hat diese Strategie als undurchführbar zurückgewiesen. Der Begriff der sozialen Identität sei schon allein deswegen nicht mehr zurückzunehmen, weil er für nicht-akademische Akteure hochgradig assoziativ sei. Der allgemeinen Forderung Brubakers, zwischen Gruppe (und dort den Modus der Identifikation) und Kategorie (im Sinne einer Zuschreibung) bzw. zwischen Praxiskategorie und Analyse-kategorie zu unterscheiden, wird diese Arbeit folgen. Problematisch an Brubakers Rede scheint mir allerdings zu sein, dass ihm jeglicher Rückgriff auf Kulturen immer instrumentell erscheint und für ihn eine affektive Bindung gar nicht in den Blick kommt. Will er also Sinn nicht weiter als Kategorie berücksichtigen, dann trifft Brubaker eine normative Entscheidung: Handlungen sollten immer nutzenorientiert sein, alles andere wäre irrational.

Eine vierte konstruktivistische Perspektive der internationalen Ethnizitätsforschung fokussiert unmittelbar die *Entstehung des normierenden Gehalts von Kultur* und versucht damit, auf andere Weise als etwa Bourdieu und Lamont nicht sozialstrukturell, sondern tatsächlich anhand kultureller Deutungsmuster eine Ordnungsbildung zu erklären. Ich möchte dies am Beispiel der Kulturanthropologie Andreas Wimmers vorführen (vgl. Wimmer 2005b), obwohl auch er einen rational-choice-basierten Konstruktivismus vertritt. Für Wimmer ist Kultur dasjenige, was in Momenten gegenseitigen Sinnverstehens generiert wird:

»Der gangbarste Weg scheint mir darin zu bestehen, an Max Weber, die prozessuale Ethnologie und andere neuere Strömungen in der Sozialanthropologie anknüpfend den *Prozess* kultureller Verständigung ins Zentrum der Analyse zu rücken. Kultur wird dann nicht als Surrogat für einen funktionalistischen Gesellschaftsbegriff verwendet, wie in der klassischen Ethnologie [gemeint ist Clifford Geertz, A. K.], sondern als Resultat der in unterschiedlichen Formen erfolgenden, aber bestimmbaren sozialen Dynamiken der Sinnproduktion.« (Wimmer 2005a, S. 32)

Für Wimmer ist Kultur also das, was Akteure rational und auf Dauer hin als Sinnhaftigkeit produzieren. »Kultur [ist] als ein offener und reversibler Prozeß des

Aushandeln von Bedeutungen zu definieren, der kognitiv kompetente Akteure in unterschiedlichen Interessenlagen zueinander in Beziehung setzt und bei einer Kompromißbildung zur sozialen Abschließung und entsprechenden kulturellen Grenzziehung führt« (ebd., S. 41).

Wimmer hat dieses Kulturverständnis für eine relationale Beobachtung von Migrant_innenquartieren zu nutzen versucht (Wimmer 2002): Anhand einer vergleichenden Studie dreier Einwanderungsquartiere in der Schweiz stellte er fest, dass eine Grenzziehung nicht entlang objektiver Gruppenkulturen, alltäglicher Selbstwahrnehmung oder der Vernetzungspraxis verlief, wenngleich die Netzwerke innerhalb dieser Gruppen dichter waren als etwa über die Gruppen hinaus. Damit versuchte Wimmer einerseits darauf hinzuweisen, dass die Orientierung sowohl »klassischer« Multikulturalist_innen als auch einer differenzorientierten Integrationspolitik an Gruppengrenzen zu sehr einem primordialen Kulturverständnis anhängt. Andererseits konnte er zeigen, dass die zentrale Unterscheidungslinie in der Klassifikation der Gruppen entlang eines Ordnung-Unordnung-Schemas verlief, welches die Bevölkerung in dem Quartier bereits Jahre vor der Migration etabliert hatte und in welchem sich nicht nur klassische Tugenden wie Sauberkeit, Pünktlichkeit und Ruhe wiederfinden, sondern auch stabile soziale Beziehungen (ebd., S. 10). So schreibt Wimmer:

»Die Analyse der kategorialen Systeme von Einbindung und Ausgrenzung führt also zur Einsicht, dass herkunftsdefinierte Ethnien – entgegen der multikulturellen Perspektive auf Migrationsgesellschaften – für die Bewohner von Immigrantenviertelquartieren keine primäre Rolle spielen, um die soziale Welt und die massiven Umwälzungen der letzten Jahrzehnte zu beschreiben und zu verstehen. Sie teilen sich und andere nicht nach ihrer Herkunftskultur in Gruppen auf, sondern nach der wahrgenommenen Nähe oder Distanz zu einem zentralen Ordnungsparadigma, das zwischen Etablierten und Außenseitern unabhängig von deren Herkunft differenziert – ein Klassifikationsmodus, den wir als Ausdruck eines mentalen Grundschemas interpretiert haben, der zum Habitus der städtischen Arbeiter und Angestelltenschicht gehört.« (ebd., S. 23)

Wimmer verweist darauf, dass zugezogene Schweizer – etwa Mitglieder der Alternativszene, die dem Ordnungsparadigma weniger abgewinnen können – von der im Stadtteil etablierten Bevölkerung ebenso als problematisch erachtet werden wie zugewanderte Nicht-Schweizer, sofern sie nicht das Ordnungsparadigma teilen. Den Nutzen dieses Ordnungsschemas sieht Wimmer für die Quartiersbewohner_innen darin, dass dies ein Kapital war, welches es gegen innere und äußere Entwertungen unterschiedlicher Art zu verteidigen galt: Von außen wurde den Quartiersbewohner_innen durch sozial Höhergestellte unterstellt, nicht in einem prestigeträchtigen Quartier zu wohnen. Von innen wurde das Ordnungsschema durch Missachtung entwertet (ebd., S. 10).

Auch wenn diese Kapitalien fokussierte Erklärung nur unzureichend die Entstehung einer überregionalen Deklassierungsordnung oder zumindest der Strategie »Ordnung halten« gegen die wahrgenommene Deklassierung erklärt, so kann Wimmer doch zeigen, wie sich Kultur auch unter Absehung ethnischer Grenzziehung thematisieren lässt. Er wiederholt somit anhand seiner kultursoziologischen Forschung das, was Fredrik Barth etwa 35 Jahre zuvor bereits betont hatte: Kulturen lassen sich nicht in ihrem Entsprechungsverhältnis zu sozialen Gruppen verstehen, sondern soziale Gruppen sind Gegenstand von Grenzziehungen und kategorialen Ausschließungen. Dieser Konstruktivismus setzt sich bei Wimmer darin fort, die Orientierung zahlreicher Migrationsstudien an holistischen Kulturtheorien à la Johann Gottfried Herder zu kritisieren (Wimmer 2008a) und stattdessen Grenzziehungen in Nationengründungsprozessen oder »inter-ethnischen« Konflikten in ihrer Prozesshaftigkeit zu beobachten (Wimmer 2008b).

Neben der Betrachtung von Nationenbildungen ließe sich ein solches Klassifikationsdenken aber auch in kleinräumigen Alltagshandlungen nachweisen. Dies soll anhand einer Studie von Ferdinand Sutterlüty vorgestellt werden, in der dieser eigene Erhebungen in zwei deutschen Stadtquartieren verarbeitet hat (Sutterlüty 2010). Sutterlüty stellt die Frage, welche negativen Klassifikationspraktiken (also Übersetzungen von Grenzziehungen in die Praxis) in interethnischen Interaktionen existieren, wie die Klassifikationen dabei strukturiert sind und was deren Entstehung erklären kann.⁷⁹ Dabei hat er für einheimische Quartiersmitbewohner_innen herausgearbeitet, dass diese insbesondere bei türkischstämmigen Aufsteigern immer wieder auf deren Abstammung verweisen, sie geradezu »in Sippenhaft« nehmen. Entgegen etwa den Annahmen Albas postuliert Sutterlüty, dass in dem Maße, in dem soziale Gegensätze verschwinden, also »Einheimische« und »Migrant_innen« sich auf der Basis eines vergleichbaren ökonomischen Status begegnen, die türkischstämmige Bevölkerung von »Einheimischen« stärker angeschwärzt und ausgegrenzt werde (ebd.: 259). Damit will Sutterlüty der einheimischen Bevölkerung nicht absprechen, tatsächlich für eine Gleichheit zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen einzutreten und Integrationserfolg anzuerkennen. Auf praktischer Ebene rekonstruiert er allerdings, dass negative Bewertungen bereits in Wahrnehmungsgewohnheiten eingehen und die Einheimischen geneigt sind, für »zugeschriebenes Fehlverhalten türkischer Akteure gleich ihre ganze ethnische Gruppe in Sippenhaft zu nehmen« (ebd.: 262). Damit schließt er an Max Webers Rede von der geglaubten Blutsverwandtschaft an (Weber 1990 [1922], S. 240). Dieses Verhalten entstehe, so Sutterlüty, gerade aus Angst vor den Folgen des Abbaus ethnisch strukturierter Ungleichheit, möglicherweise verschärft bei

79 Insgesamt erarbeitet Sutterlüty acht verschiedene materielle Gehalte negativer Klassifikation der türkischen Migrantengruppe sowohl durch Mitglieder der deutschen Mehrheitsgesellschaft als auch durch Mitglieder der Migrantengruppe selbst (vgl. Sutterlüty 2010: Kap. 3).

denjenigen, die sich ohnehin benachteiligt fühlen und die Gleichheit der Migrant_innen (in den Worten Albas: das zunehmende »boundary blurring«) als ein Zuviel erachten. Der Verwandtschaftsglaube wirke, weil er ein unsichtbarer Generator von Klassifikationen ist. Würde er expliziert, verriete sich seine archaische, primordiale Idee und der Widerspruch zur angenommenen Gleichheit; Sutterlüty nennt es das Paradox ethnischer Gleichheit.

Sutterlüty's Forschung stellt für meine Arbeit eine höchst anregende Reflexion dar: Sie bietet im Klassifikationsmodus der Sippenhaft ein generatives Prinzip für die interethnische Praxis von Angleichungsprozessen – im Unterschied zur Annahme ökonomisch strukturierter und institutionell geordneter Interaktionsbeziehungen. Dieses Prinzip ist in der Lage, Überlegungen zur Emotionalität, Reflexivität und Narrativität in die Theoretisierung von Interaktion in der Migrationsgesellschaft zu integrieren. Dies gilt in geringerem Maße auch für die Arbeiten der Portes-Gruppe, die auf ganz eigene Art die Situiertheit der Assimilationsprozesse herausgestrichen und mit der Strategie der selektiven Akkulturation eine Idee formuliert hat, die für ein nichtholistisches Kulturverständnis anschlussfähig ist.

Was bedeutet das hier Geschriebene nun für die empirische Studie? Zunächst drängt sich der Eindruck auf, dass Forschung, die eher auf die strukturellen Bedingungen der Migration verweisen und demographischen Ansätzen folgen stärker von denjenigen Arbeiten zu unterscheiden sind, die eher kultursoziologisch argumentieren: Während etwa Autor_innen wie Esser, Alba, Heckmann, aber auch Portes davon auszugehen scheinen, dass Kapital, soziale Lage, Sozialkontakte auch zu einem gewissen Maß die moralischen/kognitiven/normativen Überzeugungen determinieren, schreiben sie lediglich eine konventionelle Ungleichheitssoziologie fort. Autor_innen wie Çağlar, Levitt, Glick Schiller oder Pries argumentieren sehr viel konstruktivistischer und theoretisieren einerseits das transnationale Feld und transnationale Einbettungen, andererseits aber auch die lokalen Felder im Ankunftsprozess und weisen sie somit als relevante Kontexte für Erfahrungsbildung aus.

Im Anschluss an die migrationssoziologischen Einsichten interessiert mich in der Analyse der Interviews, ob die befragten Personen tatsächlich Verdinglichungen vornehmen und wenn ja, wozu und wieso? Dass Menschen Stereotype und Schemata anwenden, um ihren Alltag handhabbar zu machen, ist mit Verweis auf den Sozialkonstruktivismus hier zumindest angedeutet worden. Gleichwohl konnte damit noch nicht gesagt werden, wieso sie dies und auf welche Weise sie dies tun (affirmativ, emotional, ambivalent, ...)?

Kapitel 4

Bürgerschaftliches Engagement: die Interpretation der eigenen Haltung als Bürger_in

Nachdem sowohl Werte als auch Migration Themen der theoretischen Erörterung waren, soll zuletzt die Idee des Bürgerlichen im Begriffspaar »bürgerschaftliche Orientierung« aufgehellert werden. Wie im Einleitungsteil dieser Arbeit bereits dargelegt, frage ich in der empirischen Studie danach, wie ein alltägliches Handeln im Quartier erzählt wird, insbesondere dann, wenn dies ein kollektives, zivilgesellschaftliches Handeln betrifft. Damit möchte ich näher heranrücken an die Frage, wie jeweils individuell das Kollektive imaginiert wird, was diese Imagination anleitet und strukturiert, denn letztlich sind ja die in den Quartieren praktizierten Werte und Ideale der Forschungsgegenstand dieser Studie. Es ist in der Sozialforschung nicht ungewöhnlich, solche Fragen zu stellen und über zivilgesellschaftlich engagierte Personen einen Zugriff auf kulturelle Quellen und Muster des Zusammenlebens zu bekommen. Gerade die soziologische Forschung nutzt den empirischen Gegenstand Engagement, um daran anknüpfend tieferliegende Prozesse der Sozialität und des sozialen Handelns zu erforschen, seien es Tendenzen des sozialen Wandels, kulturelle Quellen des Engagements oder soziale Netzwerkstrukturen und Ausgrenzungen.

In meiner empirischen Studie geht es nicht um Engagement, weil das Engagement der Engagierten erklärt werden soll. Vielmehr ist das Engagement das Auswahlkriterium für das Sample gewesen. Es bietet die Legitimation eines Feldzugangs, ohne allzu starke Vorannahmen über die Einbettung in bestimmte Milieus, Gruppen oder Kollektive machen oder die Gesprächspartner_innen im Gespräch mit einer Idee des tugendhaften Bürgers herausfordern zu müssen. Der Gegenstand der Interviews war das alltägliche Erleben von Engagement, oftmals verknüpft mit anderen Erfahrungen aus dem Familien-, Berufs- oder Gemeindeleben. Empirisch rekonstruierbar sind in solchen Erzählungen vor allem implizit bleibende Bestandteile des Handlungswissens der Bewohner_innen eines multiethnischen Stadtbezirks, seien es Bewertungen, Handlungsorientierungen, Ideale oder Symbole. Die empirische Studie war nicht primär an den eigenen Theorien der Befragten zu ihrem persönlichen Glauben, dem guten Leben oder einem Sinn des Lebens interessiert. Bezüglich der Rekonstruktion von Wertbindungen bestand die Annahme, dass sich in den Engagementserzählungen mehr finden lässt als nur Darstellungen zu Freizeitbeschäftigungen oder eine Nutzenkalkulationen, nämlich auch die biographische Vorgeschichte und alltägliche Einbettung des Engagements.

Dieses Kapitel soll als letzter Baustein eines Forschungsstandes Theorie und Empirie einer Arbeit in und an der Gesellschaft in Form des bürgerschaftlichen Engagements zusammentragen: In Kapitel 4.1 werde ich zunächst den Forschungsstand in der

Engagementforschung rekapitulieren. In Kapitel 4.2 werde ich dann meine eigene Perspektive weiter ausbuchstabieren und in Kapitel 4.3 finalisiere ich die Fragestellung für die empirische Analyse.

4.1 Bürgerschaftliches Engagement in der internationalen Engagementforschung

Studien zum bürgerschaftlichen Engagement haben in Deutschland einen regelrechten Schub erfahren durch die Enquete-Kommission zur Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements im Deutschen Bundestag (Enquete-Kommission "Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements" Deutscher Bundestag 2002). Diese vereinheitlichte nicht nur die Begriffsbestimmung zum »bürgerschaftlichen Engagement« und schaffte einen breiten Forschungsüberblick, sondern sie setzte auch nachfolgend Forschungen in Gang, die sich am besten in den sogenannten Freiwilligensurveys ausdrücken, die ungefähr alle vier Jahre einen statistischen Überblick über die Engagementquote und -verteilung in der Bundesrepublik liefern (vgl. z. B. Gensicke und Geiss 2010).⁸⁰ In diesen Surveys werden zumeist Motive als Grund für die Aufnahme eines Engagements herausgearbeitet. Das regelmäßig festgestellte Hauptmotiv für die Aufnahme eines Engagements sei demnach der Wunsch, die »Gesellschaft zumindest im Kleinen mitzugestalten« (ebd., S. 115ff.), dieser Befund ist auch nach einer methodischen Umstellung der Datengrundlage gültig geblieben (Simonson et al. 2017, S. 426ff.). Der engagierten Person geht es nach dieser Darstellung mehrheitlich nicht (nur) um sich selbst, sie verfolgt vielmehr mit dem eigenen Handeln ein Ziel, das über einen strategischen Eigennutzen hinausgeht. Dieser Forschungszugang verfährt zumeist stark individualisierend, wenngleich in den vergangenen Jahren zunehmend unterstützende Faktoren wie eine Engagementpolitik, finanzielle Unterstützungsleistungen oder symbolische Anreize wie die diversen Gratifikationen in den Blick gerieten.⁸¹ Offen bleiben in den standardisierten Studien kulturelle Tiefenbohrungen, etwa zu den Traditionen und historisch fundierten Narrativen, die einem bestimmten Motiv zugrunde liegen und verstehbar machen, wieso eine bestimmte Motivation in der Selbstbeschreibung einer Person verankert ist.

Ganz anders als in Deutschland hat sich bereits früh in den USA ein starkes kultursoziologisches Interesse an bürgerschaftlichem Engagement und Zivilgesellschaft entwickelt. In makrosoziologischen Studien werden Fragen des sozialen Wandels verhandelt, etwa zur Modernisierung und Individualisierung. Dies geschieht immer auch mit dem Rückgriff auf Kultur als erklärender Variable sowie einer Nachjustierung der

⁸⁰ Für einen weiteren Überblick über die verschiedenen quantitativen Studien zum Thema vgl. Priller (2011, S. 26ff.).

⁸¹ Dies ist etwa der Tenor in den einzelnen Aufsätzen bei Olk et al. (2010).

jeweils angewandten kultursoziologischen Analyseinstrumente. Bereits in den 1980er Jahren hatte eine Forschungsgruppe um Robert Bellah den von Alexis de Tocqueville den US-Amerikanern zugeschriebenen Individualismus beforscht und hierbei sowohl mit freiwillige Engagierten und Bewegungsakteuren als auch mit Professionellen (Psychologen, Therapeuten) und Privatpersonen gesprochen (vgl. Bellah et al. 2008, insb. S. 1-li). Der Befund dieser Autor_innengruppe war, dass in der US-amerikanischen Gesellschaft verschiedene kulturelle Stränge existierten, die quasi als Quelle eine gemeinsame Kultur speisten. Neben der biblischen Tradition der Siedler und der republikanischen Tradition sei dies der moderne Individualismus (ebd., S. 28). Allerdings bestehe im modernen Individualismus die Gefahr, das Private (der persönliche Erfolg oder das private Glück) dem Öffentlichen und damit auch der politischen Rolle als Bürger_in vorzuziehen – privates Glück und öffentliches Handeln seien zwar nicht prinzipiell gegenseitig ausschließend, könnten aber gegeneinander in Stellung gebracht werden (ebd., S. 142ff.). Das durchaus normative Resümee war dabei, dass die beiden Spielarten des Individualismus, der utilitaristische und der expressivistische Individualismus, als problematisch zu kritisieren sind, da sie es zunehmend verunmöglichen, gemeinsame Bezüge des Kollektiven herzustellen, bzw. keine Sprache besitzen, Kollektives (ein gemeinsames öffentliches Interesse) auszudrücken. Insofern Individualisierung als Problem ausgemacht ist, sind es die kollektiven Bestrebungen eines »getting involved« (ebd., S. 167-195), etwa die aktive Rolle als Bürger_in – und sei es auch nur im Lokalen – oder Gläubige, die Bellah et al. für Veränderungen ausmachen. Der Beitrag einer solchen kultursoziologischen Engagementforschung ist meines Erachtens, auf fundamentale kollektive Ausdrucksweisen hingewiesen zu haben, die möglicherweise zueinander in Spannung stehen und dennoch auch miteinander ins Gespräch gebracht werden können. Nachteilig hingegen ist die Konstruktion eines großen gemeinsamen *Wir*, welches zwar verschiedene Traditionen kennt, nicht aber soziale Differenzierungen nach Alter, Klasse, Herkunft oder Geschlecht vornimmt. Vielmehr betrachteten die Autor_innen gesellschaftliche Pluralisierung skeptisch, da diese eine Kultur der Individualisierung gerade unterstütze (ebd., S. 203). Insofern scheint ein solcher Forschungszugang für die Rekonstruktion von Verständnissen und Ideologien des Bürger_in-Seins in der Migrationsgesellschaft nur bedingt brauchbar. Positiv ist hingegen, dass sich die Autor_innen empirisch den lokalen Formen der Politik zuwandten: Sie beschrieben somit schon in den 1980er Jahren einen Forschungszugang, der die Orte des nahräumlichen Austauschs wertschätzt, weil diese die Vorläufer sozialer Bewegungen, etwa einer Bürgerrechtsbewegung, seien (ebd., S. 218).

In der Forschungsmethode und Aussage davon verschieden, aber in der Reichweite des Kulturverständnisses ganz ähnlich und ebenfalls auf Tocqueville zurückgreifend hat Robert Wuthnow sich ebenfalls dem Individualismus in den USA gewidmet. Auch er fragt, wie sich Engagement und Individualismus miteinander vertragen, wie also Menschen einerseits ein enormes Engagement leisten und andererseits ihre

persönlichen Freiheiten hochhalten (Wuthnow 1991, S. 17). Wie Bellah et al. bedient er sich dabei einem Kulturverständnis, welches unterstellt, dass Kultur so etwas sei wie Sprache, die sich im Handeln ausdrückt. Entsprechend sammelt Wuthnow in seiner Studie Geschichten, die darauf hindeuten sollen, welche enorme Bedeutung Barmherzigkeit („compassion“) für die US-amerikanische Gesellschaft habe (ebd., S. 309). Dabei sei es aufgrund des Individualismus in der Gesellschaft durchaus schwierig, Barmherzigkeit nicht individuell zu denken, etwa als altruistische Einstellung einzelner oder als Erklärung für jeweils einzelne Care-Beziehungen. Aber als Gegenhorizont zur Barmherzigkeit scheine Gesellschaft auf, etwa derart, dass es an die Menschlichkeit erinnere und daran, dass der »Materialismus« (ebd., S. 304) auch unmenschliche Züge hätte. Insofern verweist dieser Beitrag die Engagementforschung darauf, den positiven bzw. attraktiven Gegenhorizont des Handels bzw. der erläuterten Handlungsmotive, z. B. den politischen oder ökonomischen Kontext, als Engagementkontext ernst zu nehmen und darüber auch eine kollektive Bedeutung von Engagementhandeln zu sehen. Bürgergesellschaftliches Engagement sei zugleich Ausdruck eines Entwurfs für eine bessere Gesellschaft und das sich selbst hingeben (»giving of ourselves«) für diese Idee (ebd., S. 281). Wuthnow rekonstruiert einen Mechanismus, der die Herstellung von Gemeinschaft gerade in der Expression von individuellen positiven Überzeugungen erkennt. Insofern führt er aus der Zwickmühle Individualismus vs. Gemeinschaft heraus und verschiebt den Fokus auf die Bedeutungsebene dessen, was im Engagement verdeutlicht werden soll – beispielsweise gerade auch die Sorge um das eigene Selbst, wie es der sehr schöne Untertitel »caring for others and helping ourselves« verdeutlicht. Gleichwohl Wuthnow einen Mechanismus der Stabilisierung von Engagement und Motivation herausarbeitet und daher für eine kultursoziologisch informierte Engagementforschung nützlich ist, ist auch diese Studie wenig diversitätssensibel.

Jeffrey Alexander (Alexander 2006) argumentierte zwar einerseits an Wuthnow und Bellah et al. anschließend, dass Zivilgesellschaften eine maßgebliche Rolle bei der Transformation und Integration moderner Gesellschaften zuteilwird, insofern sie kulturelle Muster prägen. Er setzt sich andererseits in mehrfacher Hinsicht von den genannten Autor_innen ab, indem er die Komplexität moderner Gesellschaften konkreter benennt und die implizite Utopie einer moralisch integrierten Gemeinschaft bei Bellah et al. sowie Wuthnow zurückweist (ebd., S. 46, 54). Für ihn spielen zivilgesellschaftliche Akteure – soziale Bewegungen, Gewerkschaften, aber auch die Presse oder Akteure einer Unterhaltungskultur – eine Rolle, weil sie bestimmte Begriffe, Positionen oder Handlungsweisen besetzten und sie normalisieren. Dabei benutzt Alexander statt der Konzeption von Kollektivvorstellungen als Sprache („language“) und der Umsetzung eben dieser Sprache (sei es nun Individualismus oder Barmherzigkeit) eher die Idee einer binären Codierung: In der zivilen Sphäre als Ort der praktischen Umsetzung von Solidarität gebe es Ordnung durch diese kollektiven Repräsentationen (ebd., Kap. 4), Handlungen gelten beispielsweise als demokratisch oder undemokratisch. Dies

ermögliche Handlungen und Kooperationen in der zivilen Sphäre. Für eine empirische Studie wiederum bedeutet das, nach Codierungen oder nach den Bedeutungsverschiebungen zu suchen: Engagementhandlungen werden demnach auf bestimmte Art und Weise bewertet. Ein großer Nachteil dieses Forschungszugangs ist es aber, die Ebene konkreten Engagementhandelns verlassen zu haben und sich eben nur noch auf die symbolische Ebene zu fokussieren, der letztlich den Raum für ein zivilgesellschaftliches Handeln bereitstellt (für diese Kritik vgl. Lichterman 2012, S. 216). Es ist sicherlich ein Verdienst dieser Zivilgesellschaftsforschung, darauf hingewiesen zu haben, dass bestimmte Begriffe und Handlungen symbolhaft kulturelle Formen dokumentieren, die in einer zivilen Sphäre dominieren. Auch wenn Alexander immer wieder darauf hingewiesen hat, Sozialforschung mit ausreichendem Gespür für gesellschaftliche Differenzierungen zu betreiben, so ließe sich dennoch diesem Ansatz entgegen, dass er noch zu weit von den Akteur_innen entfernt und letztlich zu undifferenziert ist, weil er eben nur eine zivile Sphäre kennt und nicht die hierin agierenden Gruppen und Personen mit ihren zum Teil divergierenden oder gegenläufigen Engagementgeschichten.

Als besondere Verbindung von reichhaltiger eigener Empirie und Theoriebildung dieses vor allen Dingen an Emile Durkheim anschließenden Diskurses auf die Engagement- und Bewegungsforschung können die Arbeiten von Nina Eliasoph und Paul Lichterman gelten. Auch sie schließen an die zitierte amerikanische kultursoziologische Debatte an. Eliasoph und Lichterman arbeiten empirisch heraus, dass kollektive Repräsentationen soziale Kontexte haben, die ihrerseits wirkmächtig sind. Die Autor_innen nennen das ein »group style« (Eliasoph und Lichterman 2003), der sich insbesondere darin ausdrücke, dass Gruppen Grenzen um sich ziehen, dass sie Übereinkünfte (»bonds«) haben, was als gutes Gruppenverhalten gilt, und dass sie Sprechnormen für das Sprechen in Gruppen haben. Im Vergleich zu Alexander differenzieren Eliasoph und Lichterman innerhalb der zivilen Sphäre weiter aus. Zwar verstehen auch sie sich als einem Durkheimischen Kulturkonzept verpflichtet, allerdings betonen die Autor_innen den Filtereffekt von Gruppen, welche kollektive Repräsentationen zum Teil zusätzlich schärfen oder möglicherweise einklammern. Für eine empirische Studie sind diese Einsichten besonders hilfreich, weil sie die Bedeutungen der tatsächlichen Engagementtätigkeit, der Ko-Engagierten und der jeweiligen Handlungsfelder betonen. Zwar ließe sich fragen, ob sich diese aus ethnographischen Studien gewonnenen Einsichten so ohne weiteres auch in einer Interviewstudie wiederfinden lassen. Aber mit Eliasoph und Lichterman ließe sich argumentieren, dass es möglich ist, anhand von Schilderungen über ehrenamtliche Tätigkeiten differenziert auf Narrative, kollektive Repräsentationen (auch Werte) und Symbole zuzugreifen, ohne dabei nationale Traditionen oder aus bestimmten Milieus entstammende Kulturen zu unterstellen.

Noch immer stehen zahlreiche Studien zu Engagement und Kultur im Kontext von Modernisierungsdebatten (Individualisierung!) und Überlegungen zum sozialen Wandel stehen. In Europa hat die Soziologin Lesley Hustinx darauf Bezug genommen und

in unterschiedlichen empirischen und theoretischen Studien zunächst darauf hingewiesen, dass die analytische Trennung eigentlich nicht zwischen altem und neuem Ehrenamt verläuft, also zwischen dem dauerhaften, gemeinschaftsverbundenen Engagement und dem vergleichsweise stärker individuell sinnhaften Projektengagement, sondern das idealtypisch zwischen gemeinschaftsbezogenen und reflexiven Stilen des Engagiert-seins unterschieden werden müsse (Hustinx und Lammertyn 2003). Im Unterschied zumindest zu den Arbeiten von Bellah et al., Wuthnow und Alexander verweist Hustinx stärker auf die Rolle der Organisationen, in denen Engagement ausgeübt werde, denn nicht die Quantität der Freiwilligenarbeit habe sich fundamental geändert, wohl aber das Verhältnis der Engagierten zu den Arbeit nachfragenden Organisationen (Hustinx und Lammertyn 2004). Insofern sei es auch wenig sinnvoll, einzig eine »Entinstitutionalisierung« von Engagement zu beklagen, sondern es müssten die »Re-Strukturierungen« von Engagement klarer benannt werden (Hustinx 2010b, S. 174). Damit weist sie insbesondere darauf hin, dass zahlreiche Organisationen kurzfristige Projekte initiieren und Engagierte wie plug-in-Sticks rekrutieren.⁸² Sie weist zudem anhand eigener empirischer Forschung zum Engagementende darauf hin, dass Engagierte »Politiken der Selbstaktualisierung« anwenden (Hustinx 2010a, S. 250), d.h. biografische Klärungen durchlaufen, welche alltäglichen Aufgaben sie zu bewältigen haben und welche Ressourcen ihnen dafür zur Verfügung stehen. Dies sei weit weniger eine autonome Entscheidung zur bewusst vorgenommenen kreativen Lebensführung, wie dies möglicherweise eine Individualisierungstheorie unterstellen würde und wie sie selbst auch lange annahm, sondern dies sei eher der Versuch, konkurrierende Ereignisse unterschiedlicher Lebenssphären in Einklang zu bringen (ebd., S. 251). Insofern verweisen ihre Ergebnisse auf die Notwendigkeit, in der empirischen Forschung gerade biografische Zugänge zum Engagement zu suchen und Engagierte dabei weder als individuelle Designer des eigenen Lebens noch per se als in Gemeinschaften verortet und mit starken Werten ausgestattet zu betrachten.

Im deutschsprachigen Raum ist – leider etwas losgelöst vom übrigen Engagementdiskurs – als vergleichbar komplexer theoretisch-empirischer Zugriff auf die Kollektivbezüge bürgerschaftlicher Engagierter die Arbeit einer Autorengruppe um Michael Corsten (2008) zu nennen. Corsten et al. argumentieren dabei folgendermaßen: Erklärt man bürgerschaftliches Engagement als Ausdruck von Gemeinsinn, dann lässt sich das nur verstehen, wenn potentiell Engagierte nicht dauerhaft über den Zustand des Gemeinwesens reflektieren, sie also nicht durchgehend einen Gemeinsinn bemühen. Zur Erklärung, wann denn die Handelnden durch ihren Gemeinsinn zu engagiertem Handeln gedrängt werden, führen die Autoren analytisch einen spezifischen *Wir*-Sinn ein. Damit machen sie auf ein implizites und habitualisiertes Wissen aufmerksam, das sich

⁸² Der Begriff des Plug-In-Volunteerings entlehnt Hustinx von Paul Lichterman (Hustinx 2010b, S. 176; Lichterman 2006, S. 540).

als ein Handlungsvermögen zeigt, gesellig zu sein oder etwas zu einer Situation beitragen zu können. Wird nun der Bestand dieses *Wir* aus dem vorreflexiven, handlungspraktischen *Wir*-Sinn als prekär angesehen und geraten damit bestimmte Motive einer zum *Wir*-Sinn adäquaten Lebenspraxis ins Wanken, dann entsteht zunächst eine produktive Unsicherheit. Erst dieser Moment der Unsicherheit erzeuge einen Prozess des Reflektierens auf den Gemeinsinn. Diese »vortheoretische Reflexionsform sozialer Praxis« (ebd., S. 33) bzw. dieses »Sondierungsraaster für die Möglichkeit sozialer Praxis« (ebd., S. 32) sei in der Soziologie noch unzureichend begrifflich geschärft, das heißt von anderen (reflektierten) Vorstellungen eines *Wir* getrennt. Ich verstehe den *Wir*-Sinn im genannten Fall eher als eine Art Gefühl für die Komposition des Sozialen beim handelnden Akteur. Unter Verweis auf die Überlegungen der kognitiven Soziologie ließe sich ergänzen, dass auch schemenhafte Gefühle zu spezifischen Akteurskonstellationen in eine vorreflexive Handlungskompetenz einsickern können, etwa in dem Sinne, dass man sich fraglos mit einer sozialen Heterogenität wohlfühlt oder eine bestimmte Homogenität für selbstverständlich hält. Bei Corsten et al. wird aber die soziale Komposition des *Wir* nicht eigens thematisiert – gerade in einer Studie über Migrationsgesellschaften sollte hier aber ein besonderer Fokus liegen. Im Vergleich mit den Arbeiten von Hustinx wie auch von Eliasoph und Lichterman fällt dabei auf, wie stark Corsten et al. das Engagement von seinem Ziel, seiner Absicht her denken und als wie stark sozialisiert und auf ein *Wir* fokussiert Engagierte hier erscheinen. Mit den Arbeiten von Hustinx, Eliasoph und Lichterman teilen Corsten et al. aber insbesondere die mikrosoziologische Perspektive. Insofern – wie gezeigt – hierbei eine Studie fehlt, welche die Bindung an Werte bzw. symbolische Ordnungen gerade in einem migrationsgesellschaftlichen Kontext untersucht, besteht in diesem Punkt weiterhin ein Forschungsdesiderat, welches die vorliegende Arbeit schließen möchte.

Nun könnte man die Frage stellen, ob es nicht ausgereicht hätte, eine Motivationsstudie zum bürgerschaftlichen Engagement zu erheben und dabei schlicht zu unterstellen, dass bürgerschaftliches Engagement mit Gemeinsinn bzw. der intrinsischen Wertschätzung des Gemeinwesens zusammenhängt, wie es ein kommunitaristisches Narrativ unterstellen würde. Diese Annahme findet ihre vorläufige Bestätigung in quantitativen Studien zur Wertorientierung bürgerschaftlich Engagierter. In ihnen wird häufig für Engagierte eine bestimmte, die eigene Person transzendierende Wertorientierung ausgewiesen, wonach Engagierte besonders barmherzig und vergleichsweise wenig auf Macht fokussiert seien (beispielsweise Hitlin 2003; Dekker und Halman 2003). Wie aber gerade anhand des Verweises auf Eliasoph, Lichterman und Hustinx gezeigt, entspricht ein solches vergleichsweise allgemeingültiges Engagiertenverständnis empirisch weder der gegenwärtigen Organisationswirklichkeit im Engagement (bestimmte Arbeiten werden nur noch auf Zeit angefordert, Organisationen verlieren Bindungskräfte) noch den alltäglichen Zwängen und Herausforderungen moderner Lebensführung. In diesem Sinne erscheint es fruchtbarer, Engagierten zu

unterstellen, ihr Engagement habe insbesondere einen biographisch erworbenen Sinn, wie dies ebenfalls die sozialpädagogische Engagementforschung tut: Auch sie betont einen biographisch-subjektiven Sinn statt objektiver Sinnhaftigkeit und allgemeingültiger Werte. Maßgebliche Begründungen sind dabei das Argument der biografischen Passung, also die Annahme, dass »die Rahmenbedingungen und Anforderungen eines Engagements zu den individuellen, biografischen Voraussetzungen und Erwartungen an eine gemeinwohlorientierte Tätigkeit passen müssen« (Jakob 2003, S. 79), sowie das Argument der Bewältigungsstrategie, wonach Personen nach subjektiver Handlungsfähigkeit streben, insbesondere »in kritischen Lebenssituationen, in denen das psychosoziale Gleichgewicht – Selbstwertgefühle und soziale Anerkennung – gefährdet sind« (Böhnisch 2012, S. 223). Darauf, dass sich ein Engagement dabei auch widerständig zu einem gesellschaftlichen Mainstream verhalten kann, verweist etwa Chantal Munsch am Beispiel des Rap und »Jugendkulturen« wie der Antifa (vgl. Munsch 2010, S. 152ff.).

Neben diesem migrationsunspezifischen Wissen über Engagement gibt es in der Migrationsforschung einen spezifischeren Diskurs über engagierte Menschen mit Migrationsgeschichte. Dieser beschränkte das Engagement von Migrant_innen in der Zivilgesellschaft lange Zeit auf das Engagement in den sogenannten Migrantenselbstorganisationen (MSO). Es wurde beispielsweise die Frage gestellt, wie sich Kontakte zu einer »ethnischen Eigengruppe« auf die jeweilige politische Beteiligung auswirke (Diehl 2004) und welcher Zusammenhang zwischen MSOs und der Integration von Zugewanderten bestehe (Fijalkowski 2004; Hunger 2004). Analytisch ging es in diesen Arbeiten um die Frage, welche Auswirkungen die zivilgesellschaftliche Kooperation mit Menschen ohne deutschen Pass innerhalb einer transnational orientierten Teilöffentlichkeit auf die politische Beteiligung der Migrant_innen in Deutschland habe. Es geriet damit auch die Frage in den Fokus, welchen Beitrag Migrant_innen zum Gelingen einer heterogenen Zivilgesellschaft selbst leisten bzw. leisten könnten.⁸³ Der Fokus der Untersuchungen lag auf den Kontakten der Mitglieder ethnischer Minderheiten, quasi ihrem ethnisierten sozialen Kapital.⁸⁴ Entsprechend diesem Ansatz wäre jegliche Form

83 Ob eine derartige Unterscheidung nach segregierenden oder inkorporierenden Wirkungen tatsächlich hilfreich ist, ist umstritten. Für eine eher skeptische Sicht auf derartige Dichotomisierungen vgl. Pries (2010a, S. 20), der die multidimensionale Ausgerichtetheit derartiger Organisationen, das Wechselspiel von Organisation und gesellschaftlicher Umwelt sowie den grenzüberspannenden Charakter zahlreicher Migrantenselbstorganisationen hervorhebt.

84 Sozialkapitalansätze betonen im Allgemeinen die Beziehungen zwischen den einzelnen Akteuren auf der Mikroebene sowie stellenweise auch Beziehungsnetzwerke auf der Mesoebene. Nachfolgend wird schwerpunktmäßig auf den Sozialkapitalansatz von Robert Putnam (1993, S. 163-185; 1995) verwiesen. Demnach ist dieses Kapital ein kollektives Kapital, da die politische Gemeinschaft einen Nutzen aus individuellen, zivilgesellschaftlichen Kooperationen zieht. Diese Kooperationen sind Netzwerkbeziehungen, deren Existenz deshalb von so großer Bedeutung ist, weil hier soziales Vertrauen gebildet und Reziprozitätsnormen gestärkt werden. Eine ausführliche Herleitung des Sozialkapitalansatzes kann an dieser Stelle nicht geliefert werden, auch ein

von Kooperation und Engagement als Ausdruck eines spezifischen sozialen Kapitals zu betrachten. Die empirische Frage war dann, ob das in Organisationen der Minderheitsgruppen gewonnene soziale Kapital auch positive Effekte für die gesamte Gesellschaft habe, etwa weil Vertrauen und Reziprozitätsnormen auf die gesamte Gesellschaft ausstrahlen, oder ob dieses soziale Kapital nur in den eigenethnischen Gruppen wirkmächtig sei. Mir scheinen die Ergebnisse der Studien aber wenig aufschlussreich: So ließe sich zwar sagen, dass diejenige Person, die in einem Verein mit mehrheitlich migrierten Mitgliedern organisiert sei, über die Politik in seinem Herkunftsland Bescheid wisse und Zeitungen in einer Fremdsprache lese, auch im Ankunftsland an Politik interessiert sei (Diehl 2004). Eine spezifische Solidarität zu Personen der »eigenethnischen Gruppe« lässt sich kaum nachweisen, hierfür hätten auch andere Gründe – etwa Sprachkompetenz oder eine Milieugebundenheit – den Ausschlag geben können, nicht aber ein abstraktes soziales Kapital an Kontakten vorwiegend zu Ausländern.⁸⁵

Dennoch wurden Sozialkapitalansätze in der Migrationsforschung in den vergangenen Jahren verstärkt zur Analyse des gesellschaftlichen Zusammenhalts auf der Lokalebene eingesetzt. Hauptthese ist dabei, dass das kognitive Sozialkapital – insbesondere Vertrauen – bei steigendem Migrant_innenanteil im Wohnquartier abnehme. Das Zusammenleben mit Migrant_innen führe also notwendigerweise zu einem geringeren Zusammenhalt in der Bevölkerung. Dabei wird jedoch in reduktionistischer Weise vom objektiven Alltagskontext auf eine persönliche Handlungsdisposition geschlossen – hier das Erleben von Diversität und die Abnahme von Vertrauen –, ohne dass

ausführlicher Literaturüberblick über hilfreiche Sekundärliteratur oder entsprechende empirische Arbeiten muss hier wegen der unüberschaubaren Masse an Literatur entfallen. Da der Sozialkapitalansatz nachfolgend eine Negativfolie bilden soll, vor der sich der eigene Forschungsansatz abhebt, ist dies auch nur bedingt notwendig. In puncto Integrationsleistung stellen für Putnam zivilgesellschaftliche Organisationen und Vereine (berühmt geworden ist sein Verweis auf die Bowling-Teams) allein durch ihr Vorhandensein Lernräume für soziale Normen und Vertrauen dar, was später positiv auf die gesamte Gesellschaft zurückwirkt. Kritik an Putnams Begriffsverständnis wurde oft formuliert, beginnend mit dem Hinweis darauf, dass seine empirischen Einlassungen zum sinkenden Sozialkapital in den USA falsch recherchiert seien, bis hin zu stärker konzeptionellen Kritiken – für mich hilfreich waren Braun (2001) oder Portes (1998), der Putnams Ausdehnung des Sozialkapitalverständnisses auf ganze Gesellschaften kritisiert. Generell kritisch gegenüber der Sozialkapitaleuphorie ist Somers (2005), weil dieser Ansatz ihrer Meinung nach auf die Optimierung von Gemeinwesen im ökonomischen Sinne abstelle, statt die originären Quellen von Solidarität zu würdigen.

85 Einen guten Querschnitt durch die Forschungen zu Sozialkapital und Migration bieten stellvertretend Klein et al. (2004, Teil 3). Nicht berücksichtigen kann und möchte ich hier die einschlägigen Arbeiten von Dirk Halm und Martina Sauer (2007) sowie Susanne Huth (2007), da mir diese erstens vorwiegend quantitative Befunde zu liefern scheinen, zweitens vorwiegend auf Migrant_innen aus der Türkei fokussiert sind (Halm/Sauer) und drittens keine eigenständige Theoretisierung dieser Befunde betreiben, die über eine assimilationistische Integrationstheorie hinausgehen (Huth und Halm/Sauer, vgl. dazu Kap. 3).

rekonstruiert wird, ob die Diversität tatsächlich als solche erlebt wird und ob sie sich auf persönliche Handlungsentscheidungen auswirkt.⁸⁶

Im Vergleich mit diesen verstärkt auf Methoden der quantitativen Sozialforschung basierenden Arbeiten liefern die bereits erwähnten kultursoziologische Forschungen aus den USA ein anderes Bild. Der bereits zitierte Paul Lichterman etwa weist dem Sozialkapitalansatz nur eine bedingte Erklärungskraft zu, die sich nur bei manchen Fragestellungen anbieten. So sei das Manko des Sozialkapitalansatzes, dass er soziales Handeln entdynamisiere, da er prosoziales Handeln lediglich quantifiziere (Anzahl und Dauer der Kontakte), statt die jeweiligen Bedeutungen von Kontakten und die Deutungsweitergabe in Beziehungen zu hinterfragen (vgl. Lichterman 2006, S. 557ff.). In seinen eigenen empirischen Studien stößt er zur Erkenntnis vor, dass nicht das Suchen nach gemeinsamen Zielen und Regeln eine Quelle von Reziprozitätsdenken und Vertrauen und somit das Wesentliche am Engagement sei, wie es bei Putnam angenommen wird. Vielmehr seien es überhaupt die Tatsache und Möglichkeit einer gemeinsamen Artikulation und das Ausleben von Idealen und Traditionen und somit die Praxis einer spezifischen Kultur, die Engagement sozialwissenschaftlich interessant mache. Im Engagement könne es zu Interaktionen kommen, die konstitutive Werterfahrungen für die Gesellschaft darstellten, und umgekehrt könne Engagement diese Wertbindungen bereits voraussetzen, von den Engagierten eigene (Selbst-)Verständnisse vom Rechten und Guten einfordern, die diese wiederum in kollektiven Repräsentationen und moralischen Vokabularen (im Sinne Robert Bellahs) beispielsweise von Religionen finden. Formen des bürgerschaftlichen Engagements seien somit interaktiv gelebte Kultur (Eliasoph und Lichterman 2003) und nicht Folge externer Kosten-Nutzen-Kalkulationen. Der Sozialkapitalansatz verkleistert solcherlei Engagementzusammenhänge, wie Lichterman ausführt (Lichterman 2006, S. 558): Der individuelle Akteur erhalte nicht erst mit seinem Engagement prosoziale Handlungsdisposition (Vertrauen, Reziprozitätsnormen), wenn er wegen seines Gruppenengagements in Interaktionen stehe, sondern er drücke die bereits existierenden Dispositionen in diesen Interaktionen aus. Auf diese Art wird also Kollektiv und Inhalt gekoppelt: Nicht das Engagement als solches bietet einen Raum für deutbare Erfahrungen wie Interaktionen oder Kooperationen oder stellt gar selbst Deutungsmuster zur Verfügung. Vielmehr werden in Gruppen vorab biographisch erworbene und habitualisierte Deutungsmuster mit anderen geteilt und spezifiziert. Insofern lässt sich in der hier anvisierten qualitativen Studie weniger die Frage danach stellen, welche makrosoziologischen Auswirkungen das

86 Der prominenteste Text dazu ist Putnam (2007). Positiv darauf beziehen sich zahlreiche Arbeiten, unter anderem in Deutschland für Berlin Koopmans et al. (2011). Äußerst kritisch äußern sich hingegen Portes und Vickstrom (2011), die in ihrer Literaturübersicht ebenfalls eine Reihe kritischer Aufsätze gegen das Putnam-Argument sammeln. Für eine Kritik aus Sicht einer interkulturellen Konfliktpsychologie vgl. Kilson (2009).

Engagement von Menschen mit bzw. ohne Migrationsgeschichte hat, sondern es stellt sich die Frage, welche Symbole (Grenzen), Zeichen, Narrative werden in den Erzählungen über ein Engagement aufgerufen und bedeutsam gemacht.

Dass sich zu diesem Zweck weiterhin qualitative Studien gleichsam als Tiefenbohrungen eignen, betonen Autor_innen wie Lesley Hustinx (2010a, S. 252), das zeigt aber auch die internationale Studie von Dita Vogel (2008b). Anhand von 176 problemzentrierten Interviews mit »Highly Active Immigrants« in 25 Staaten der EU, durchgeführt in 33 unterschiedlichen Sprachen zeigt eine von ihr angeleitete Autor_innen-gruppe, dass Menschen mit und ohne Migrationserfahrung ihre Engagementerfahrungen recht wenig unterschiedlich berichten. Einzig die Bedeutung von Sprachkompetenz und Bildung werde von Migrant_innen stärker herausgestrichen (Kosic 2008, S. 106f.). Weiterhin stellen sie die Bedeutung eines informellen Engagements und die Gründung von Selbstorganisationen heraus, weil dies Wege seien, um allgemein sichtbar aktiv zu werden. Dabei sei insbesondere das informelle Handeln ein Weg, um Vertrauen aufzubauen und später in einem formellen Engagement umzusetzen (Vogel 2008a, S. 112ff.). Allerdings organisierten sich Migrant_innen demnach nicht nur in Migrant_innen-Organisationen, sondern auch in Organisationen der Mehrheitsgesellschaft (z. B. Parteien), wobei sie hierbei häufig Themen besetzten, die wiederum einen Migrationsbezug haben. Generell ließen sich zwei Muster an Engagementkarrieren feststellen: das eine Muster laute, Mainstreamorganisationen aufsuchen aber Migrationsthemen behandeln, das andere Muster hingegen, Migrant_innenvereine aufsuchen und darüber in Mainstreamorganisationen überwechseln entgegen (vgl. Cyrus 2008). Dass es sich bei diesen Migrant_innen vornehmlich um Personen mit eher höherer Bildung und besonderen Sprachkompetenzen handelt, sei hierbei ebenso eine Einschränkung, wie die Tatsache, dass sich die Artikulation des Engagements im europäischen Vergleich auch danach unterscheidet, welche Sprechweisen über Ethnizität und/oder Anerkennung im nationalen Kontext als selbstverständlich gelten (ebd.). Hinsichtlich der politischen Visionen und Werte für zukünftige Politik fand die Studie ein eher uneinheitliches Bild, welches sie darauf zurückführten, dass die Engagierten eben aus ihren jeweils unterschiedlichen Biographien heraus erzählten und die Interviewverläufe auch unterschiedliche Dynamiken hatten (Brown 2008, S. 191f.). Zwar wurde eine gewisse Fairness in Migrationsbelangen angemahnt, aber damit sei weniger eine Politik der offenen Grenzen gemeint, als die Artikulation der Wünsche, Diskriminierung und Xenophobie zu bekämpfen und gleiche Möglichkeiten bei der Unterstützung durch Sozialpolitiken zu bieten (ebd.).

Auf diesen Ergebnissen aufbauend ließe sich erwarten, dass sich die Artikulationen der Werte und Ziele des Engagements nicht entlang einer Unterscheidung Migrationshintergrund/kein Migrationshintergrund kategorisieren lassen. Vielmehr stützt auch diese Untersuchung das Vorhaben des qualitativen, biografischen Zugriffs und verweist

auf das Desiderat einer stärker systematisierenden Forschung zu politischen Zielen und Idealen, die eben nicht allein auf Migration- und Migrationserfahrung abhebt.

4.2 Bürgerschaftliche Orientierung als die Aneignung eines Bürger_innen-Status?!

Der kultursoziologische Bezug in dieser Arbeit geht nicht von der Annahme fester nationalstaatlich gefasster Muster aus, deren Vollzug rational ist. Vielmehr nehme ich an, dass in der Einwanderungsgesellschaft durch transnationale Verflechtungen auch Rückgriffe auf Praxen, Artefakte und Symbolsysteme jenseits einer eindeutigen Kultur im Ankunftsland ermöglicht werden. Dadurch wird es schon theoretisch notwendig, eindimensionale normativistische Modelle hinter sich zu lassen und stattdessen empirisch die Rückgriffe einzelner Praxen zu rekonstruieren. Bürgerschaftliche Orientierung hat damit keine eindeutige räumliche Stoßrichtung mehr, wie dies etwa für Vorstellungen des bürgerschaftlichen Engagements in den 1990er Jahren in Deutschland galt (Roth 2000), wo der »engagierte Bürger« in seinem Wirken ganz selbstverständlich an eine nationale Öffentlichkeit gebunden war. Für die Migrationsgesellschaft als Kontext von Handlungen bedeutet zudem auch, dass etwa für die bürgerschaftliche Orientierung von Migrant_innen nicht mehr ausschließlich Rationalisierungen wie etwa Tradition, Diaspora-Nationalismus oder Heimatverbundenheit gültig sein können.

Jenseits der im vorigen Unterkapitel diskutierten Debatten über zivilgesellschaftliches Handeln spielt in dieser Arbeit aber auch ein anderer Diskurszusammenhang eine Rolle: Die Idee von Bürgerschaft bezieht sich in dieser Arbeit positiv auf die Citizenship-Debatte, die sich in Anlehnung an einen klassischen Text von Thomas H. Marshall in den 1990er Jahren entwickelt hat und insbesondere zur Etablierung von *Critical Citizenship Studies* (CCS) geführt hat. Deren Einsichten führten zu zweierlei Neuerungen: Sie wendeten sich einerseits gegen die Vorstellung, Citizenship beschreibe einen Status, der so konstituierten Bürger_innen praktisch gleiche Rechte und damit gleiche Ausgangsbedingungen schaffe. Die Studien richteten sich damit weniger normativ gegen das Gleichheitsversprechen von Staatsbürgerschaft, sondern fokussieren sich empirisch auf dessen Umsetzung. Andererseits weisen sie auf die Lücke hin, die in eher konventionellen Citizenship-Studien entsteht, wenn nur über das Verhältnis Individuum – Gemeinwesen nachgedacht wird, nicht aber, wer überhaupt Teil des Gemeinwesens ist oder sein soll. Durch die radikale Demokratisierung der Zugehörigkeitsfrage werden sie daher auch für die Migrationsforschung interessant. Hilfreich ist in diesem Zusammenhang die Überlegung von Isin, zwischen dem Status und dem Habitus von Bürger_innen zu unterscheiden (Isin 2008, S. 18).

Ziel der Studien der *CCS* ist es, die Aneignung (enactment) und den Vollzug (performance) von Citizenship im Sinne einer Bürgerschaft zu untersuchen und auf diesem Wege der Tatsache Rechnung zu tragen, dass sich Migrationsgesellschaften verändern, Migrant_innen auch ohne formale Bürgerschaft als Teile von Gesellschaft imaginieren, darstellen, einklagen oder angesprochen werden. So hat Isin in einem bahnbrechenden Aufsatz die Idee von »Acts of Citizenship« beschrieben, wonach Menschen Handlungen aufführten, welche sie als Bürger_innen adressierbar und damit auch zu Bürger_innen mache (Isin 2008). Auf diese Form der Selbstaneignung einer Bürgerschaft ist insbesondere in der Protestforschung hingewiesen worden (z. B. Rygiel 2011; eher kritisch Schwenken 2006). Beispiele sind etwa in Hungerstreiks zu sehen, aber auch in den Demonstrationen von zum Teil geduldeten Personen, wie sie in Deutschland etwa ab dem Frühjahr 2012 sichtbar wurden (vgl. Glöde und Böhlo 2015; Wilcke und Lambert 2015).

Bürgerschaftliche Orientierung soll hier entsprechend offen und ohne eine vorangehende Norm verstanden werden, es ist also so etwas wie der Vergleich strukturierende Oberbegriff für die verschiedenen Thematisierungen des Bürgerseins. Im Unterschied zu Studien etwa von Isin oder Linda Bosniak (2006), aber auch zu den kritischen Migrationsstudien eines Paul Mecheril (vgl. Kapitel 2.4) möchte ich aber weniger eine Idee von Bürgerschaft untersuchen, die auf einer sozialen Makro-Ebene angesiedelt ist. Es geht in dieser Arbeit nicht um den Fokus auf Ordnungen, den all diese explizit oder implizit an den Poststrukturalismus anschließenden Studien haben. Mich interessiert nicht die Genealogie einer bestimmten Mitgliedschaftsordnung, sondern deren konkrete Genese im Kontext einer Biographie. Viele engagieren sich ohne Verweis oder Kenntnis solcher Ordnungen bzw. können trotz der – in den Worten einer kritischen Migrationsforschung – hegemonial erscheinenden Ordnung dennoch gegenhegemonial arbeiten. Wenngleich ich also Teile der hier skizzierten Analyse zur Herrschaftsordnung nicht mittrage, ist diese theoretische Ergänzung aufgrund ihres für möglich halten einer Aneignung von Citizenship für mich dennoch sinnvoll.

4.3 Konkretisierung der Forschungsfrage

Ausgestattet mit dem Analysewerkzeug einer neo-pragmatistischen Theorie über Wertbindungen, einem konstruktivistischen Vokabular in der Migrationsforschung sowie der Aufklärung des Begriffspaars »bürgerschaftliche Orientierung« anhand von Zivilgesellschaftsforschung und Critical Citizenship Studies soll nun die empirische Analyse in Angriff genommen werden. Eingangs in diese Arbeit habe ich noch eher lose formuliert, dass ich verstehen möchte, wie über ein alltägliches Handeln im Quartier erzählt wird. Für dieses Handeln habe ich die Annahme ausgebreitet, dass dieses in eine Welt hinein getätigt wird, die immer wieder konstruiert wird, in der aber trotz

aller Konstruktionsleistungen für die handelnde Person auch starke Überzeugungen existieren. Insofern frage ich genau danach: Wie sind die Erzählungen orientiert? Nicht nur: Was kommt darin vor? Welche Stereotype und Schemata werden bei der Wirklichkeitskonstruktion benutzt? Sondern insbesondere auch: Wie kann ich diese Konstruktionsleistungen und insbesondere die Handlungsorientierungen als biografisch entstanden verstehen?

Weil die Migrationsgesellschaft der bewusst gesetzte Kontext der Erzählungen ist, wird erwartet, dass Aspekte der Migration eine Rolle spielen können, wie etwa Migrationsgeschichte, Diaspora oder das Ausländerrecht (vgl. Kapitel 1 und 3), aber auch selbst-transzendierende Erfahrungen im Glauben, der Familie oder der Freundschaft (vgl. Kapitel 2). Aus der Forschung zu Wertbindungen und der Subjektkonstitution in kulturellen Wissensordnungen ist die empirisch zu klärende Frage formuliert worden, ob die artikulierten Ideale sich eher homolog zu allgemeinen Wissensordnungen verhalten (und wenn ja: zu welchen?), oder dieser durchaus widerständig entgegenstehen. Zugleich stellt sich die Frage, ob sich die (erstmalige) Artikulation der Ideale, das Kodieren von und Bezugnehmen auf etwas eher als Ausdruck von kultureller Kreativität verstehen lassen (das muss alles ganz anders!), oder vielleicht eher Ausdruck einer affektiven Bindung an bestehende Werte sind, die in Krisen mit zusätzlicher Bedeutung aufgeladen werden.

Insofern interessiert mich Engagement und Biographie vor dem Hintergrund der Migrationsgesellschaft. In den vorangehenden Kapiteln wurde deutlich, dass Fragen der Biographie kaum noch teleologisch auf einen Punkt in der Ankunftsgesellschaft hinführen, sondern es Stand der Forschung ist, dass die Plurilokalität der Lebensweltbezüge und mehrfache soziale Identität der Personen heute mindestens als nicht ungewöhnlich gelten müsse. Zugleich scheinen aber auch hier Konstruktionsleistungen durch, sei es in Form rechtlicher Ausschlüsse, struktureller Benachteiligungen (etwa am Arbeitsmarkt) oder alltäglicher Ausgrenzungen (z. B. über Sprache), die es weiterhin zu berücksichtigen gilt. Daher kann die Forschungsfrage ein zweites Mal konkretisiert werden: Spielt bei den über den Biographieverlauf hinweg entstandenen Orientierungen die Erfahrung von Migration, der politischen Steuerung von Migration oder eine migrationsbedingte Heterogenität im Stadtteil eine Rolle und wenn ja, wie?

Zuletzt habe ich den Aspekt des Politischen und das politische Subjekt in den Blick genommen. Wie im Verlauf der Kapitel 1-3 deutlich wurde, sind Migration, Migrationsgesellschaft und Vorstellungen vom guten Leben politische Themen: sie sind Gegenstand von gesellschaftlichen Konflikten, Aushandlungen und Regulierungen, als Themen der Arbeit an Gesellschaft bieten sie aber gleichzeitig auch Möglichkeiten für bürgerschaftliche Akte. Insofern möchte ich darauf schauen, wie gerade diejenigen, die ihre Bürger_innen-Rolle aktiv im Alltag wahrnehmen, dies mit ihren biografisch gewordenen Orientierungen verknüpfen; ob und wie ein Engagement möglicherweise Ausdruck der Bearbeitung eines biografischen Themas ist. Damit verknüpft ist die

kultursoziologische Frage, welches Muster dabei im Kleinen reproduziert (Habitus) oder neu erzeugt wird (Kreativität).

Teil II

Empirische Fallstudie zur bürgerschaftlichen Orientierung in der Migrationsgesellschaft

Nachdem vorab die verschiedenen relevanten Forschungsstände zusammengefasst wurden, folgt nun eine explorative Analyse zu Kulturbezügen in Form von politischen Werten und Idealen sowie deren Genese im Kontext der Migrationsgesellschaft. Zur Rekapitulation: Mein Forschungsinteresse besteht darin, das Reden und Denken über wertegeleitetes Handeln in der Einwanderungsgesellschaft zu erforschen, um dessen maßgeblichen Gehalte und mögliche Entstehungskontexte zu ergründen. Um dieses Forschungsinteresse exemplarisch umsetzen zu können, beschäftige ich mich mit zivilgesellschaftlich engagierten Personen in einem multiethnischen Stadtbezirk. Die genaue Forschungsfrage wurde im Verlauf des ersten Teils dieser Arbeit gebündelt und zugespitzt. In der Einleitung zu Teil eins wurde sie folgendermaßen formuliert: Wie wird über ein kollektives Handeln im Quartier erzählt, wenn dieses Quartier durch Migration geprägt ist? Weil mich nicht nur die Redeweisen und Sprachspiele interessieren, sondern auch deren Entstehungskontexte und persönlichen Bedeutungen, frage ich zugleich danach: Welche Erfahrungen werden mit diesen Erzählungen stark gemacht? Damit verbunden ist die Frage, welche Ziele die jeweiligen Akteure verfolgen und wie sich diese Vorstellungen vom Guten, für das es sich einzusetzen lohnt, biographisch entwickelt haben. Der Forschungsgegenstand, den ich mit meiner Forschung demnach erhellen möchte, ist diese biographisch gewordene Orientierung. Kapitel 1 fasste die verschiedenen politischen Kontexte zusammen, in denen das Engagement (auch) stattfindet, nämlich den Diskurs über Islam in Deutschland, Integrationsanforderungen an Migrant_innen und eine gewisse Ambivalenz gegenüber Flucht. Es gilt also auch darauf zu achten, in welche Umgebung hinein das Engagement ausgeübt wird, was von den Engagierten erwartet und wie sie von ihren jeweiligen Gegenüber wahrgenommen werden. Kapitel 2 formulierte eine Heuristik, wie Orientierungen und bürgerschaftliches Handeln zusammenzudenken sind. Orientierungen sind demnach nichts, worauf sich Engagierte ganz frei beziehen, sondern es wurde argumentiert, dass Vorstellungen vom Guten subjektiv evident und affektiv intensiv seien und dass es in der Analyse darum gehen müsse, mögliche Quellen dieser Bindung an Werte und Überzeugungen auszumachen. Ganz gleich, ob dies als Wert, Schema oder Deutungsmuster benannt wird, soll der Fokus auf der Genese der Geltung dieser Orientierung liegen, gerade auch unter Berücksichtigung einer historischen Perspektive und eines Kontextes machtvoller und ggf. exkludierender Kontexte. Kapitel 3 trug zum Forschungsgegenstand die Aufmerksamkeit für die vielfältige Verwobenheit der Akteur_innen in der Einwanderungsgesellschaft bei. Auch wenn das bürgerschaftliche Handeln vor Ort im Quartier stattfindet,

muss dies nicht bedeuten, dass die Engagierten nur hier ihre Sinnstiftung erfahren oder nur dort Anregungen erhalten. Think global act local ist dabei keine hohle Phrase, sondern möglicherweise für die Analyse eine wichtige Einsicht, insofern zahlreiche Quartiersbewohner_innen auch Netzwerkkontakte unterhalten, die das Quartier, die Stadt oder den Staat überspannen. Kapitel 4.1 gab zudem wesentliche Einsichten in die Engagementforschung, die ebenfalls darauf hinweist, wie ein bürgerschaftliches Handeln biographisch – und damit nicht bloß situativ-rational – geprägt ist und dabei gleichermaßen kulturelle Quellen aufgreift, filtert und neu artikuliert. Das daraus auch eine bürgerschaftliche Haltung entsteht, im Sinne der Aneignung und Artikulation von Bürgerschaft jenseits des tatsächlichen Staatsbürgerstatus, wurde in Kapitel 4.2 argumentiert.

All dies soll nun in der Arbeit mit empirischem Material berücksichtigt werden. Der Forschungsgegenstand, die Erfahrungen der Engagierten und die vor diesem Hintergrund artikulierten Orientierungen für das eigene bürgerschaftliche Handeln als Bewohner_innen eines multiethnischen Quartiers, eignet sich für eine qualitative Interviewstudie. Die Aufgabe für die empirische Analyse besteht dann darin, gleichermaßen explizit kommunizierte – dazu gehören auch Schemata, Stereotype und Grenzziehungen – und implizite Sinngehalte zum Engagement im multiethnischen Quartier zu rekonstruieren und auf biographische Kontexte der In-Geltung-Setzung zurückzuführen. Der Aspekt der Wertbindung bezieht sich entsprechend darauf, dass dieses Engagement eben nicht als ein rational geplantes verstanden wird, sondern als eines, welches Ausdruck von biographisch erworbenen und stabilisierten Vorstellungen vom Guten ist. Um diese Kopplung von Biographiearbeit, starken Werten und Engagement zu bewerkstelligen, ist es sinnvoll, die empirische Analyse rekonstruktiv anzulegen. Die angesprochenen biographischen Kontexte sind absichtlich multidimensional konzipiert, also nicht bloß entlang der Dimension Ethnizität, wie bislang in der Migrations- und Engagementforschung häufig üblich.

Als bürgerschaftlich engagiert werden in dieser Studie Personen bezeichnet, die in einem offen zugänglichen Amt öffentlich sichtbar eine freiwillige, nicht-erwerbsmäßige Arbeit für das Gemeinwesen leisten (vgl. Olk und Hartnuß 2011, S. 148). Um nicht mit einem universell gültigen Verständnis von Gemeinwohl arbeiten zu müssen, überlasse ich die Definition, wie denn das Gemeinwesen zu fassen und welche Arbeit hierin notwendig sei, meinen engagierten Gesprächspartner_innen.

Im Prozess der Datenerhebung im Feld fiel es generell leichter, mit öffentlich sichtbar engagierten Personen ins Gespräch zu kommen, weil das Engagement einen guten Aufhänger bot. Sofern diese Kontakte erfolgreich angebahnt waren und die Gespräche

erfolgreich verliefen, war es auch möglich, auf biographische Erfahrungen zu sprechen zu kommen.⁸⁷

Mir ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass ich nicht beabsichtige, mit der empirischen Studie einer bestimmten Norm das Wort zu reden: Es geht in dieser Arbeit erstens nicht um moralische Ansprüche gegenüber Zugewanderten oder Ortsansässigen und auch nicht um die Propagierung einer einzigen Version des guten Lebens in der Einwanderungsgesellschaft. Dieser Eindruck könnte leicht aufkommen, insbesondere weil der Forschungsgegenstand Migration und Engagement im Zusammenhang mit politischer Steuerung diskutiert wurde. Hierzu möchte ich auf einige Beispiele verweisen, die zeigen, wie schnell sich aus sozialtheoretischer Reflexion eine politische Forderung formulieren lässt. In Deutschland ist Engagement immer wieder Gegenstand nationaler, regionaler und lokaler Integrationspolitiken, dort heißt es dann oft, das Engagement der Menschen mit Migrationshintergrund sei zu fördern (Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2011, S. 228ff.). In zahlreichen europäischen Staaten wurde Engagement mit dem Erwerb der Staatsangehörigkeit zusammengebracht: Um von Zugewanderten ein besonderes emotionales Bekenntnis zu Großbritannien zu erhalten, wurde von der mittlerweile abgewählten britischen Labour-Regierung vorgeschlagen, die beschleunigte Einbürgerung von Migrant_innen an ein tugendhaftes Verhalten zu koppeln, also eine *active citizenship* explizit einzufordern. Dieses Verhalten sollte sich insbesondere durch die Mitarbeit von Einbürgerungsinteressierten in Organisationen der britischen Mehrheitsgesellschaft äußern.⁸⁸ Politisch scheint mir eine solche Vergabepaxis von Staatsbürgerschaft reichlich illiberal, weil sie die (vorzeitige) Vergabe von Rechten (etwa der politischen Mitbestimmung) an ein bestimmtes Verhalten knüpft. Insofern nehme ich zur Kenntnis, dass es Politiken gibt, die zur vermeintlichen Kohäsionssicherung in

87 Was ist aber mit Nicht-Engagierten? Meine ursprüngliche Annahme bestand darin, dass diese Personen mein Nachfragen nach persönlichen Idealen vielleicht als anmaßend empfinden könnten, wenn ich sie einfach so, also ohne einen objektiv nachvollziehbaren Grund nach ihrem Bürger_innen-Sein frage. Mittlerweile habe ich im Rahmen eines anderen Forschungsprojektes mit Personen Interviews geführt, die ihr bürgerschaftliches Engagement abgebrochen haben und deswegen zurzeit nicht engagiert sind (vgl. Kewes und Munsch 2019). Im Fallvergleich bzw. im Vergleich mit Gruppendiskussionen mit Engagierten ohne Abbruch zeigte sich, dass es zumindest keine maßgeblichen Unterschiede hinsichtlich der grundsätzlichen Überzeugungen zwischen den Abbrecher_innen und Engagierten gab. Vielmehr unterschieden sich die Darstellungen über erlebte Widrigkeiten in der Organisation oder in der Zusammenarbeit mit Klient_innen und Co-Engagierten. Deshalb sehe ich in der Beschränkung auf engagierte Quartiersbewohner_innen keine Einschränkung der Aussagekraft dieser Arbeit, sondern nur eine pragmatische Beschränkung des Samples.

88 Vgl. dazu vorläufig »Einen Pass kriegt, wer Schnee schippt«, in: *Die Tageszeitung*, 6.2.2013. Einen Überblick über die veränderten Verständnisse und (neoliberalen) Aufladungen von Staatsbürgerschaft in Großbritannien, den Niederlanden und Frankreich bieten van Houdt et al. (2011).

Migrationsgesellschaften Engagement von Menschen mit einem sogenannten Migrationshintergrund fördern wollen. Wie aber im Theorieteil hinlänglich deutlich werden sollte, scheint mir eine solche Funktionalisierung von Engagement und Fokussierung auf »Migrant_innen« fragwürdig.

Zweitens hat die hier skizzierte Forschungsrichtung unübersehbar den normativen Bezugspunkt einer aktiven Zivilgesellschaft. Ohne Vereine und Verbände gäbe es viele Formen des Engagements nicht, die hier untersucht werden. Dabei soll aber die deutsche Zivilgesellschaft nicht idealisiert werden. Ob es andere Formen und Zusammensetzungen der Zivilgesellschaft gibt bzw. zusätzliches prosoziales Verhalten geben sollte, ist nicht Gegenstand dieser Arbeit. Genauso wenig geht es um die Bewertung tugendhaften Verhaltens Einzelner. Eine Aussage, dass das Engagement hier besser sei als dort oder dass dieser Engagierte ein tugendhafterer und besser integrierter Mensch sei als ein anderer, wird nicht getroffen. Dass auch Menschen außerhalb eines bürgerschaftlichen Engagements ein sinnhaftes und gutes Leben führen, soll nicht bestritten werden. Insofern versuche ich, den »staatlich lizenzierten Tugendterror« (Sighard Neckel, zitiert nach Braun 2001, S. 350) zu vermeiden.

Drittens nehme ich zur Kenntnis, dass die Aufmerksamkeit für Engagementhandeln in Deutschland vorwiegend institutionalisierte Formen des Engagements betrifft (dazu schon Klatt und Walter 2011, S. 35ff.). Getragen wird Engagementhandeln traditionell von Vereinen, Wohlfahrtsverbänden oder Kirchen und auch die Förderung von Engagement richtet sich an diese Institutionen. Das bedeutet, dass Formen informeller nachbarschaftlicher Hilfe oder familieninterner Unterstützung aus dem öffentlichen bzw. wissenschaftlichen Verständnis von Bürgergesellschaft ausgeklammert werden (Munsch 2005, S. 149f.). Das Sample dieser Studie geht zwar auch von einem eher institutionalisierten Engagement aus, will aber damit nicht die angesprochene Engführung reproduzieren. Vielmehr ließe sich in dieser Arbeit zeigen, dass familiäre Bindungen, Freundschaften und Freundschaftsdienste natürlich neben dem öffentlichen Engagement weiterexistieren, durch dieses entstehen oder dieses motivieren. Eine analytische Trennung zwischen öffentlichem Engagement und privater Involviertheit ist meiner Meinung nach schwierig. Ich nehme nicht an, dass das bürgerschaftliche Engagement nur eine öffentliche Sonderform des Sozialen ist, es ist gleichzeitig Vorlauf und Ergebnis privater Verbindungen.

Ein letzter – vierter – Einwand könnte lauten, dass das Auswahlkriterium »Engagement« dazu führt, nur Personen mit einer bestimmten ethischen Disposition zu befragen: Wer Engagierte befragt, erhalte nur einen sehr begrenzten Einblick in das Soziale, weil Engagierte statistisch betrachtet Werte anders artikulieren, als etwa ein gesellschaftlicher Durchschnitt (vgl. z. B. Schnell und Hoof 2012, S. 46). Sicherlich ist es richtig, dass ich mehr Menschen befragt habe, die sich einem Gemeinwohl verpflichtet fühlen, als bloß selbstbezogen zu sein. Allerdings zielt diese Arbeit auf keine statistische Repräsentativität, insofern scheint es legitim, zu Gunsten eines – auch gegenüber

den Befragten – klar kommunizierbaren Auswahlkriteriums für die Fallauswahl diese Einschränkung vorzunehmen.

Die empirische Studie wird nachfolgend im Fokus dieser Arbeit stehen. Der Erkenntnisgewinn liegt dabei nicht in der Überprüfung von Forschungshypothesen, sondern in der Bildung praxeologischer Typen. Die Überlegungen aus dem ersten Teil sind dabei forschungsleitend. Die Methodik der empirischen Studie – von der Erläuterung der Fallstudie über die Sampleauswahl bis hin zur Rekonstruktionspraxis – wird in *Kapitel 5* skizziert. *Kapitel 6* soll anhand von vier Fallrekonstruktionen die Intersektionalität der Erfahrungsräume exemplarisch aufzeigen und die Entstehung verschiedener Orientierungsrahmen verdeutlichen. In *Kapitel 7* werden dann in Form einer Verallgemeinerung zum Zweck der Theoriebildung sowohl die unterschiedlichen typischen Orientierungsrahmen einer bürgerschaftlichen Haltung als auch deren Soziogenese typenhaft vorgestellt. *Kapitel 8* bietet zum Abschluss ein Fazit über die theoretischen und empirischen Erkenntnisse der Arbeit.

Kapitel 5

Vom Schreibtisch ins Feld und wieder zurück: Methodische Überlegungen zur Umsetzung

In diesem Kapitel wird die Anlage der empirischen Studie vorgestellt und der Weg der Auswertung skizziert. Zunächst folgen Ausführungen zu den allgemeinen Merkmalen und der Reichweite der Erhebung sowie zur Logik der Datenrekonstruktion (5.1). Das genauere methodologische Vorgehen, das sich an der dokumentarischen Methode orientiert, wird anschließend in Kapitel 5.2 geschildert.

5.1 Methoden und Merkmale der empirischen Studie

Bevor ich die praktische Vorgehensweise meiner empirischen Studie näher erläutere, möchte ich einige Bemerkungen zum Blickwinkel der empirischen Analyse machen. Diese arbeitet mit Material aus qualitativen Interviews: Den befragten Personen sollte die Möglichkeit gegeben werden, ihre Geschichten, Motive und Erfahrungen aus der eigenen Perspektive zu erläutern. Diese Methodenwahl schien und scheint mir aus der Forschungsfrage heraus zwingend. Wenn es um das Denken und Sprechen über etwas geht – hier also das Denken und Sprechen über kollektives Handeln im migrationsgeprägten Quartier sowie die Entfaltung der damit verbundenen Werte und Ideale – dann werden dabei die Wirklichkeitskonstruktionen und Alltagstheorien der befragten Subjekte abgefragt. Wenn sich das Erkenntnisinteresse zudem auf die biographischen Hintergründe – das Machen, Bewältigen und Erzählen von Erfahrungen – fokussiert, dann sind dies alles Konzipierungen eines Forschungsgegenstandes, zu dessen Umsetzung sich qualitative Interviews anbieten (vgl. Helfferich 2011, S. 26–31).

Die Methodenwahl bei der Datenerhebung folgt zudem auch einem politischen Impuls: Sie ermöglicht den befragten Personen die Autorenschaft für ihre Sinnhaftmachungen. Die Analyse soll den unterschiedlichen Eigenperspektiven der Befragten Raum geben und eben nicht – wie das im Kontext der Debatten über Werte, Integration und Migration oftmals geschieht – eine gemeinsame Perspektive (eine *kollektive Erfahrung* oder einen *Wertekanon*) voraussetzen. Daher baut diese Arbeit auf narrativen Interviews auf.

Eine wesentliche Herausforderung nicht nur für migrationssoziologische Studien – aber dort im Besonderen – ist dabei das Verstehen von differierenden Standpunkten und Erfahrungshintergründen. Ich wurde oft gefragt, ob ich denn die Geschichten der Leute wirklich verstehen könne, die ich da befrage, ich lebte ja quasi nicht in deren Welt. Dieser Einwand ist sicherlich berechtigt, aber er ist für die qualitative

Interviewforschung nicht neu.⁸⁹ Eine Möglichkeit der Reaktion besteht darin, über ein Verfahren des permanenten Fallvergleichs weniger den Anspruch zu erheben, einen konkreten Einzelfall vollständig durchdringen zu können, Verständnis also so weit zu treiben, als könne man der Person in den Kopf schauen, sondern das Verstehen zunächst als eine Rekonstruktion von Sprechweisen zu betreiben. Die Geschichten, die erzählt werden, haben teilweise ganz ähnliche, teilweise ganz unterschiedliche bzw. geradezu konträre Muster der Darstellung. Es gilt daher zunächst den Umweg über den Vergleich zu gehen, dabei analytisch die Erzählung von der erzählenden Person zu lösen und die so rekonstruierten allgemeinen Figuren im Feld zu benennen, bevor es wieder auf den Einzelfall zurück geht. Dabei betreibt man eher einen Nachvollzug der biographisch gewordenen Motive.

Dem Problem des Verstehens stellt sich beispielsweise eine sich interkulturell nennende Hermeneutik (z. B. Matthes 1999; Weidemann 2009; Straub 2010).⁹⁰ Sie arbeitet in Verfahren des Vergleiches ohne ein vorgefasstes Tertium Comparationis – also etwa eine Normalitätsvorstellung zu bürgerschaftlichem Handeln, die möglicherweise kulturell imprägniert sein könnte – und des In-Beziehung-Setzens (Relationierens) von Handlungen zu Erfahrungshintergründen.⁹¹ Beide Strategien sollen auch in meiner Studie Anwendung finden, sie sind die Metaregeln der Auswertung. Wesentlich für das *Wie* des Vergleichens, das als erkenntnisgenerierende Methode insbesondere von Matthes (1992) diskutiert wurde, ist die Vermeidung einer »Nostrifizierung«, also des Einbauens eigener Normalitätsvorstellungen in den Vergleich. Dieser Punkt ist umstritten: Während die Autoren der dokumentarischen Methode, auf die ich mich hier beziehe, recht orthodox allein eigens erhobenes empirisches Material als Ausgangspunkt von Vergleichshorizonten gelten lassen (so etwa Nohl 2012b, S. 49ff.), schlagen andere Autoren vor, durchaus auch wissenschaftliche Literatur oder eigene Lebenserfahrung für die Formulierung von Vergleichshorizonten heranzuziehen (vgl. Straub 2010, S. 72ff.). Gleichwohl gibt Straub zu bedenken, dass bestimmte Forschungsprojekte

89 Der klassisch gebrauchte Terminus für diese Herausforderung lautet Fremdverstehen. Er ist aber durchaus hoch ambivalent. Weil damit 1. die abwertende Konnotation einhergeht, die andere Person sei fremd, 2. eine stabile Differenz im Sinnverstehen zwischen fragender und befragter Person unterstellt wird und somit Gruppenzugehörigkeiten der Gefahr der Essentialisierung unterliegen und 3. es die Aufgabe qualitativer Sozialforschung grundsätzlich ist, auch den eigenen Alltag zu befremden, verzichte ich hier auf diesen Begriff. Nicht umsonst sind in Manuals zur qualitativen (Interview-) Forschung zahlreiche Passagen genau diesem Thema gewidmet. Für mich relevant waren hierbei Bohnsack (2010b, S. 57ff.), Nohl (2012b, S. 2ff.) und Helfferich (2011, S. 85ff.).

90 Auch der Begriff des Interkulturellen ist ambivalent, wie sich etwa an der Rezeptionsgeschichte der interkulturellen Pädagogik zeigen ließe. Für eine kritische Diskussion, der auch meine Analysehaltung viel verdankt und die sich gegen exkludierende oder einschränkende Kulturverständnisse richtet, vgl. Mecheril et al. (2010, S. 77–98).

91 Vgl. für einen solchen Zugang weiterhin Straub und Shimada (1999) sowie Nohl (2007).

prominenter Ethnograph_innen von Nachwuchswissenschaftler_innen aus Mangel an kulturellem und praktischem Wissen wohl so nie durchgeführt worden wären. Ich stehe in dieser Frage – gerade im Sinne einer Verallgemeinerung und Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse – eher auf der Seite Nohls, gebe aber offen zu, dass ich meine Forschungsarbeit bewusst durch ein eigenes Engagement in einem damals sogenannten interreligiösen Dialogkreis, der Mitarbeit im Thüringer Flüchtlingsrat sowie durch die Lektüre zahlreicher Bücher und Publikationen von im Stadtbezirk wohnenden Künstler_innen begleitet habe, in der Hoffnung, dadurch meine Sensibilität als forschende und vergleichende Person noch zu verbessern.

Ausgehend von der in Kapitel 2 zusammengefassten Theorie der Wertbindung soll in der nachfolgenden Analyse rekonstruiert werden, in welchen Erfahrungskontexten die von mir untersuchten Personen welche Schemata entwerfen oder für sich neu erschließen, Orientierungen verorten und Ziele formulieren. Die in der Auswertung der Empirie angewandte Methode muss daher auf sozialtheoretischer Ebene zweierlei leisten: Sie muss einerseits eine Prozessbeschreibung zulassen, um nicht die hyperstabile Gültigkeit objektiver Werte, sondern gerade das Gültig-Werden von Werten erfassen zu können. Sie muss andererseits mehr bieten als eine Rekonstruktion individueller generativer Strukturen, sie muss diese einbetten können in einen sozialen Zusammenhang und das Gefühl von Selbsttranszendenz, sei dies ein bestimmter Erfahrungsraum, ein historischer Zusammenhang oder eine spezifische Kombination unterschiedlicher Erfahrungsdimensionen. Ich sehe diese Anforderungen in der Soziologie Karl Mannheims und der darauf aufbauenden dokumentarischen Methode erfüllt.⁹² In dieser ist nicht ausschließlich das Suchen nach den Motiven einer Handlung die Methode, wie dies innerhalb der qualitativen Sozialforschung etwa für die an Alfred Schütz und die Phänomenologie anschließende *wissenssoziologische Hermeneutik* gilt, sondern die Methodologie stellt auf die Rekonstruktion handlungspraktischer Orientierungsrahmen ab. In diesen dokumentiert sich dabei eine – auch sozialstrukturell zu ermittelnde – Gültigkeit von Kultur in Handlungen (zum dokumentarischen Sinngehalt in Handlungen vgl. Mannheim 1970a, S. 103ff.). Erkenntnisinteresse der Kulturosoziologie Mannheims war es, Kulturobjektivationen herausfinden zu wollen und damit eine Handlungserklärung qua Kultur zu liefern. Damit ist allerdings keine normativistische Vorstellung von Kultur gemeint, nach der es ein adäquates, richtiges kulturbezogenes Handeln gibt, vielmehr wird der Geltungscharakter einer Handlung zugunsten einer Rekonstruktion von Praxis eingeklammert, die ihrerseits funktional für bestimmte Handlungszusammenhänge ist. Es wird also nicht gefragt, ob eine Handlung in einer bestimmten Situation einer bestimmten Norm entspricht, sondern zunächst nur die Faktizität einer Handlung – z. B. einer Sprechweise – und mithin die Befolgung einer Orientierungsregel

92 Ich gehe aus Platzgründen nicht auf alternative Methodologien und deren Vorzüge bei der Datenrekonstruktion ein.

festgestellt. Die Rekonstruktion wird entsprechend nicht auf Grundlage des Wissens des Interpreten vollzogen, sondern auf Grundlage eines permanenten Fallvergleichs, um so die Standortgebundenheit des Interpreten zu überwinden und das tatsächliche implizite Wissen in einem Forschungsfeld zu erschließen.⁹³ Rekonstruiert wird somit eine Orientierungsfigur, die als implizites bzw. atheoretisches Wissen regelhaft Handlungssequenzen verknüpft und Handeln anleitet.⁹⁴ Ich möchte dabei in dieser Regelmäßigkeit das Telos des Werthaften identifizieren, durchaus wissend, dass Handeln in seiner natürlichen, ungezwungenen Weise »diffus teleologisch« (Joas 1992d, S. 32) ist. Werte stehen in dieser empirischen Analyse also nicht wie etwa in der normativistischen Handlungstheorie unmittelbar als Handlungsbegründung bereit, sondern äußern sich nur indirekt in den gewohnheitsmäßigen, habitualisierten Handlungsakten und Sprechweisen.

Ich beziehe mich in dieser Arbeit im Wesentlichen auf die Überlegungen von Ralf Bohnsack und Arnd-Michael Nohl, die diese an die Wissenssoziologie Karl Mannheims anschließende Methode sowohl konzeptionell weiterentwickelt als auch praktisch angewandt haben.⁹⁵ Mit dieser Methode soll vergleichend sowohl die jeweils dargestellte subjektive Sinnhaftigkeit eines Engagements als auch der Soziogenese des Sinnhaften in unterschiedlichen konjunktiven Erfahrungsräumen nachgegangen werden. Letztere bezeichnen nach Mannheim diejenigen Sozialbezüge, in denen ein Wissen fraglos und ohne weitere Erklärungen bzw. Ergänzungen gültig ist (vgl. Mannheim 1980a). Dies ist Mannheims Versuch einer Anwendung von Durkheims Begriff der Kollektivvorstellungen. Wesentlich für den Forschungsansatz ist dabei in der Auswertung die »erkenntnislogische Differenz« zwischen dem handlungspraktischen Wissen und einem kommunikativ generalisierten Wissen, das letztlich nichts anderes ist als ein Rückgriff auf Begriffe, auf Argumentations- und Deutungsschemata des Common Sense. Aufgrund dieser Unterscheidung sollen nicht die unmittelbaren Sinngehalte der Interviews und

93 Autor_innen, die mithilfe der dokumentarischen Methode arbeiten, kritisieren insbesondere am Verfahren der objektiven Hermeneutik das Auslassen gerade dieser Überlegung. Vgl. dazu etwa Bohnsack (2003).

94 Einen guten Überblick über die Unterscheidung zwischen dem Orientierungsrahmen, auf den es der dokumentarischen Methode ankommt, und den Orientierungsfiguren Habitus und Orientierungsschema bietet Bohnsack (2012), der damit auch sein eigenes Forschungsvokabular präzisiert.

95 Es steht mittlerweile ein umfassender Literaturbestand zur Verfügung. Bezüglich der Forschungsmethode vgl. die einführenden Arbeiten Bohnsack (2010b), Nohl (2012b) sowie Bohnsack/Nentwig-Gesemann/Nohl (2007). Empirisch fand und findet die dokumentarische Methode seit den späten 1980er Jahren insbesondere Anwendung in der Bildungs-, Migrations-, Jugend- und Gewaltforschung; hierzu bietet nun jüngst eine Festschrift zu Ehren Bohnsacks einen Überblick (Loos et al. 2013). Die wesentlichen Arbeiten zu Mannheims früher Kultursoziologie, auf die sich das Verfahren mit seinen zentralen Begriffen der Kontagion und des konjunktiven Erfahrungsraumes bezieht, sind enthalten in Kettler et al. (1980).

damit die Eigentheorien der Handelnden über ihre Handlungen Informationen über soziales Handeln liefern, sondern das darin enthaltene, aber implizit bleibende handlungsleitende Wissen (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2009, S. 275). Insofern wird damit auch die Einsicht aus Kapitel 2 umgesetzt, nach der die rein kommunikativ repräsentierten Sinngebilde (Schemata, Stereotype, Grenzziehungen) nicht tatsächlich handlungsrelevant sein müssen und um eine Analyse ihrer Genese zu ergänzen seien. Aufgrund der Sensibilität für die Habitualisierung von Orientierungen und deren Gebundenheit an bestimmte soziale Interaktionsräume scheint mir das Verfahren der dokumentarischen Methode auch die sinnvollste Analyse im Rahmen eines pragmatistischen Handlungskonzeptes. Wie dies mithilfe von Interviewdaten gelingen kann, soll im folgenden Unterkapitel besprochen werden.

5.2 Auswertungs- und Rekonstruktionsmethodik

5.2.1 Die Befragten als Mitglieder von Kollektiven

Die Überschrift macht auf ein Problem aufmerksam, das sich in der Sozialforschung im Allgemeinen und in der Migrationsforschung im Besonderen an unterschiedlichen Stellen bemerkbar macht: Insbesondere Menschen mit einem sogenannten Migrationshintergrund werden in unterschiedlichen Alltagssituationen als Angehörige von Kollektiven wahrgenommen.⁹⁶ Sie werden als Ausländer, Afrikaner, Araber etc. behandelt.

⁹⁶ Gerade gegen die Soziologie Mannheims ist diesbezüglich an zahlreichen Stellen Kritik geübt worden. So schreiben beispielsweise Swidler und Arditi (1994, S. 306), dass Mannheim ein reduktionistisches Bild von Wissen habe, welches das individuelle Wissen eben nur mit der sozialen Lage erkläre. Ähnlich lautet auch die Kritik bei Reckwitz, der bei Mannheim unter anderem das Fortleben eines alten Basis-Überbau-Modells wiederfindet (Reckwitz 2006, S. 153-160). Dabei gesteht Reckwitz zu, dass die Wissenssoziologie Mannheims durch ihr Entkoppeln des Wissens- vom Wahrheitsbegriff die neueren Kulturtheorien vorbereitet habe (ebd., S. 154). Gegen beide Vorwürfe kann nun eingewandt werden, dass sie ein verkürztes Bild von Mannheims Wissenssoziologie wiedergeben. Wie Expert_innen zum Werk Karl Mannheims immer wieder feststellen, erweitern die Frühschriften Mannheims (Kettler et al. 1980) um den Verweis auf die kollektiven Erfahrungsräume, die ihrerseits wiederum aus Prozessen hervorgehen, »die leibgebundener, gemeinschaftsbezogener und zeitlich begrenzter Art sind« (Corsten 2010, S. 204). Bereits im Generationenaufsatz ist nicht allein die Zugehörigkeit zu einer Generationslage, einem Generationszusammenhang oder einer Generationseinheit bestimmend für die handlungspraktische Relevanz einer Generation (vgl. Matthes 1985). Vielmehr beobachtet er auch die sozialen Einbettungen (die inhaltliche Abgrenzung von der Vorgängergeneration, die richtige Geschwindigkeit des Wandels) – Mannheim arbeitet entsprechend auch mit Vorstellungen des sozialen Kontextes, gar der Beobachtung von Spannungen und Konflikten und somit von Relationen. Damit geht er in seinem Denken und der doppelten Betonung auf »Geworden und Werden« (Corsten 2010, S. 205) gerade jenem Autor voraus, der auch für Swidler und Reckwitz jeweils zentral ist: Pierre Bourdieu.

Diese Alltagswahrnehmung und Alltagssprache steht zunächst in einer direkten Verbindung mit rechtlichen Beschreibungen im Zuwanderungs- und Aufenthaltsrecht einerseits, dem öffentlichen Auftreten und der Sichtbarkeit von Gruppen, Landsmannschaften oder Religionsgemeinschaften andererseits. Die dieser Studie zugrunde liegende Annahme lautet, dass Gruppenzugehörigkeiten gültige Strukturierungen für das Alltagsleben der jeweiligen Gruppenmitglieder beinhalten, dass es also tatsächlich für eine Person von Bedeutung sein kann, Ausländer zu sein – in gleicher Weise aber auch von Bedeutung sein kann, Mann oder Vater, Akademikerin oder Sportlerin zu sein. Mit dem Kollektivismus ist noch keine Selbstauskunft der Akteure eingeholt – ihnen wird vielmehr vorab eine bestimmte Handlungsorientierung zugeschrieben, die sich zudem nur an einer Erfahrungsdimension festmacht, und sei es die, in Interaktionen von Anderen eben auf diese Zugehörigkeit festgelegt zu werden. Problematisch kann dies sein, wenn diese Einteilung die empirische Studie vorstrukturiert – etwa wenn bestimmte Milieus in den Blick genommen werden – oder wenn während der Auswertung nach wesentlichen Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der Herstellung sozialer Praxis gesucht wird. Ob dabei die tradierten Kollektivbeschreibungen im Sinne sozialer Lagen noch ausreichende Erklärungen liefern oder ob sich nicht im Zuge des sozialen Wandels neue Kombinationen von Erfahrungsdimensionen anbieten, die aber noch keine gängigen Beobachtungskategorien wie etwa Herkunft, Gender oder soziale Lage sind, ist deswegen Gegenstand dieser Forschung.⁹⁷

Grundsätzlich ist von der Sozialität der Akteure auszugehen, also davon, dass Akteure immer schon eingebunden sind in soziale Zusammenhänge und dass sie in der gemeinsamen Erlebnisaufschichtung vergleichbare, homologe Strukturierungen des Alltags erfahren. Dadurch wird es möglich, über Kollektive zu reden, ohne sich dabei auf Realgruppen wie etwa einen Freundeskreis zu beziehen, also eine Kopräsenz von Akteuren vorauszusetzen. Aber auch dieses Vorgehen birgt eine Gefahr, nämlich die vorschnelle Annahme gleicher Strukturierungen. Einen Ausweg bietet hier lediglich eine Selbstverpflichtung auf die Mehrdimensionalität der sozialen Genese von Handlungsorientierungen, wie sie insbesondere in der dokumentarischen Methode eingefordert wird (vgl. Bohnsack 2012, S. 129ff.).

An diesem Punkt der Sozialität der Akteure, die sich insbesondere in den unterschiedlichen Dimensionen von Erfahrung und einem praktischen Umgang mit dieser Erfahrung zeigt, ist für mich die gegenseitige Ergänzung von pragmatistischer Handlungstheorie und der Kultursoziologie eines Karl Mannheim gegeben.⁹⁸ Während die Sozialität bei Mannheim der Weg ist, die Gültigkeit von Kultur an bestimmte sozialstrukturelle Lagerungen zu binden, ist der Verweis auf die Sozialität der Akteure (vgl.

97 Dieses Problem beschreibt recht anschaulich anhand eigener Forschungen auch Nohl (2012a, S. 171ff.).

98 Vgl. dazu nachfolgend auch Nohl (2006, S. 195ff.).

Mead 1987b) bei den Pragmatisten vorwiegend der Weg, das Handeln der Akteure selbst zu erklären: Akteure sind jeweils für die mit ihnen Agierenden eine Reizquelle, worauf sie wiederum reagieren. Während sich Mead mit einer mikrosoziologischen und anthropologischen Fundierung der Selbstbildung beschäftigt und so den »Erlebniszusammenhang« (Mannheim) einer Handlung aufhellt, bietet Mannheim eine Argumentation für makrosoziale Zusammenhänge, die mit den Mead'schen Einsichten kompatibel ist, gerade weil sie trotz aller Betonung der Genese von Sinn eben keine Theorie der individuellen Stiftung von Kollektivvorstellungen (Mannheim 1980a, S. 231ff.; vgl. Corsten 2010, S. 54ff.) und somit von kultureller Kreativität besitzt, sondern stattdessen von einer Funktionalität in bestimmten Erlebniszusammenhängen ausgeht (vgl. Mannheim 1980b, S. 76ff.). Vor diesem Hintergrund bietet dann auch die Theorie der Wertentstehung und -bindung von Hans Joas eine hilfreiche theoretische Ergänzung allzu strukturalistischer Überlegungen in der Nachfolge Mannheims.

Diese Doppelstruktur – einerseits die Rekonstruktion von Erfahrungen und deren Interpretation mit George Herbert Mead und Hans Joas und andererseits die Rekonstruktion von gemeinsamen Erfahrungsräumen unterschiedlicher Akteure mit Karl Mannheim – ist also die Antwort auf das Problem vermeintlich essentialistischer kollektiver Identitäten. Erfahrungsräume bieten dabei quasi Summe und Substrat von Erfahrungen und Erlebniszusammenhängen, die ihrerseits wieder Ausgangspunkt von Kulturprodukten und Kulturproduktion sind.

Weil eine derartige Rekonstruktion der Überlappung, gegenseitigen Verstärkung oder Aufhebung von verschiedenen Erfahrungsräumen – explizit auch solchen, die wenig bis gar nicht auf Migration bezogen sind – und deren Kopplung mit der Joas'schen Wertbindungstheorie für Migrationsgesellschaften aussteht, versteht sich die vorliegende empirische Studie als explorativ in diesem Feld. Es mag zahlreiche Erfahrungsräume geben, auf die ich nicht zugreifen konnte, etwa durch meine Sprachkompetenzen. Das auch Erfahrungsräume jenseits der klassischen Merkmale sozialer Ungleichheit liegen können, deuten jüngere Forschungen im Rahmen der dokumentarischen Methode an.⁹⁹

5.2.2 Feldauswahl und -charakteristik

Aufgrund der Absicht, eine explorative Studie zu verfassen, mit der Prozesse von Wertbindungen in den Blick genommen werden, war bei der Auswahl der räumlichen Eingrenzung nicht das Kriterium statistischer Repräsentativität ausschlaggebend, sondern lediglich die objektive Einschätzung als sogenanntes Einwandererquartier.¹⁰⁰ Aus

99 In diesem Zusammenhang zu nennen wären auch die Arbeiten, welche ich im Nachgang zu dieser Dissertationsschrift durchgeführt habe. Vgl. hierzu in forschungspragmatischer Hinsicht Munsch und Kewes (2019).

100 Dabei hat die Orientierung an Stadtteilen anstelle einer verengten Fokussierung auf soziale Gruppen den Vorteil, nicht von Beginn an eine bestimmte Gruppenzugehörigkeit als

praktischen Gründen der Erreichbarkeit und aufgrund bereits bestehender persönlicher Netzwerke zu einigen Multiplikatoren für mögliche Feldzugänge entschied ich mich für eine Studie in *Burg* und dort für den Stadtteil *Palas*.¹⁰¹ Bei der Stadt *Burg* handelt es sich um eine Großstadt, die bereits vor 1990 zur Bundesrepublik Deutschland gehörte und somit die Arbeitsmigration seit den 1950er Jahren miterlebte. Infolge dieser Migration entwickelten sich in der Stadt Quartiere mit erhöhtem Migrant_innenanteil, von denen auch zahlreiche im Stadtteil *Palas* lagen und liegen. Gegenwärtig haben in *Burg* mehr als 20 Prozent der Bevölkerung einen sogenannten Migrationshintergrund, der Anteil dieser Menschen an der Wohnbevölkerung in *Palas* liegt sogar bei über 40 Prozent. Innerhalb von *Palas* unterscheide ich zwei verschiedene Wohnquartiere, die für den Stadtbezirk zwar keine Repräsentativität, aber doch eine gewisse Typik besitzen: Das *Talquartier* liegt am nordöstlichen Rand von *Palas* und stellt so etwas wie das Krisenquartier dar. Das *Bergquartier* liegt im Südwesten von *Palas* und weist bei allen Problemen von *Palas* bessere statistische Werte hinsichtlich Erwerbslosigkeit oder Transferabhängigkeit auf und hat insgesamt in der lokalen Bevölkerung einen besseren Ruf. Bereits vor dem Zuzug von Migrant_innen in den Stadtteil galt *Palas* als Arbeiterwohnbezirk und hatte dadurch ein eher geringes soziales Prestige. Noch heute dominiert dort eine einfache Wohnbebauung, die entweder aus der Gründerzeit stammt oder das Ergebnis des sozialen Wohnungsbaus der 1970er und 1980er Jahre ist. Hier hat sich insbesondere in den Jahren der sog. Gastarbeiteranwerbung eine Konzentration von Migrant_innen ergeben. Als besonders bemerkenswertes Migrationsphänomen betrachten manche Quartiersbewohner_innen in den vergangenen Jahren der Zuzug von Migrant_innen aus unterschiedlichen Regionen Afrikas, die sich innerhalb von *Burg* besonders in *Palas* ansiedeln. Die Arbeitslosenquote in der für den Stadtteil zuständigen Arbeitsagentur lag zum Zeitpunkt der Datenerhebung zwischen Oktober 2009 und März 2010 bei circa 15 Prozent aller Erwerbspersonen, die Arbeitslosenquote unter Migrant_innen war dabei jeweils signifikant höher. Der Anteil der Empfänger von Transferleistungen beträgt im *Bergquartier* etwas mehr als 30 Prozent, im *Talquartier* hingegen mehr als 45 Prozent der Bevölkerung. In beiden Stadtteilen stellt insbesondere die Armut unter Kindern und Jugendlichen ein Problem dar. Als

alltagsstrukturierend zu unterstellen. Vorbilder in der Migrationsforschung sind etwa die zitierten Arbeiten von Wimmer (2002) und Baumann (1996).

101 Sämtliche Ortsangaben sind genau wie die Angaben zu den Gesprächspartner_innen erfunden, um die Anonymität zu wahren. Deswegen werden im Weiteren auch keine näheren Quellenangaben oder exakte Einwohnerzahlen genannt, um die Identifikation der Stadt zu vermeiden. Generell stammen die statistischen Daten von der Bundesagentur für Arbeit, dem statistischen Bundesamt und der zuständigen Landesbehörde für die Umsetzung des Bund-Länder-Kommunenprogramms Soziale Stadt. Da der Anonymisierungsname der Stadt »Burg« lautet, erhielten alle Stadtteile Namen unterschiedlicher Gebäudeteile einer Burg; der multiethnische Stadtbezirk, der im Zentrum der empirischen Studie steht, heißt »Palas«.

Reaktion auf die hohen Erwerbslosenzahlen, den hohen Migrant_innenanteil und aus Sorge vor einer kleinräumigen Segregation wurden beide Quartiere bereits 1999 in das Bund-Länder-Projekt Soziale Stadt aufgenommen und verfügen seit dieser Zeit über ein Quartiersmanagement vor Ort, das die Bewohner_innen aktivieren möchte und Netzwerkarbeit vorantreibt. Neben dieser öffentlich geförderten Arbeit mit der Bewohner_innenschaft und ihren Organisationen bestehen allerdings in beiden Quartieren auch die üblichen zivilgesellschaftlichen Netzwerke und Organisationen wie etwa Kirchen, Nachbarschafts- und Sportvereine, Moscheegemeinden und andere von Migrant_innen geprägten Religionsgruppen, zusätzlich die Landsmannschaften insbesondere afrikanischer Migrant_innen. Vor allem das *Talquartier* hatte in den 1990er Jahren mit sogenannter Gangkriminalität zu kämpfen, was in den lokalen Medien immer wieder zur Stigmatisierung des Quartiers genutzt wurde.¹⁰² Da die Stadt *Burg* über mehrere Einrichtungen der Universitäts- und Hochschulbildung verfügt, wobei zwei sogar in *Palas* angesiedelt sind, ist aufgrund der geringen Mieten in *Palas* in der Bewohnerenschaft auch eine gewisse Fluktuation deutscher Binnenmigrant_innen auszumachen. Dies unterstützt zusätzlich den Fakt, dass *Palas* insgesamt eine vergleichsweise junge Bevölkerung ausweist, und führt dazu, dass im Sample der Studie auch Personen aufgenommen wurden, die erst für Ausbildung und Studium nach *Burg* gekommen bzw. nach *Palas* gezogen sind, deren Bildungsabschlüsse bei einer sonstigen Bevölkerungsstruktur mit hoher Arbeitslosigkeit und Transferleistungsabhängigkeit also nicht den Erwartungen entsprechen.¹⁰³

5.2.3 Feldzugang und Sampling

Der Prozess der Fallauswahl und der Kontaktaufnahme stellte sich zunächst als schwierig heraus: Eine E-Mail-Anfrage bei lokal weniger gebundenen Akteur_innen, die mir als zusätzliche Multiplikator_innen ins Feld hätten dienen können, scheiterte zunächst. Ohne den persönlichen Kontakt ließen sich keine Interviews organisieren. Erst ein Rundgang durch den von mir zu untersuchenden Stadtbezirk, das persönliche Ansprechen von möglichen Multiplikator_innen sowie das Aufsuchen von Gruppen- und Gemeindetreffen sorgten schließlich für erste Kontakte. Dabei orientierte ich mich zunächst noch recht vage im Feld, das mir anfangs auch als eine Ansammlung von Gruppen, Vereinen und institutionalisierten Zusammenkünften erschien. Von den

102 Gangkriminalität durch mehrheitlich aus Migrant_innen bestehenden Gruppen war in den 1990er Jahren in der deutschen Sozialforschung ein prominentes Thema (vgl. Tertilt 1996), mittlerweile haben sowohl das Interesse am Thema als auch das Phänomen selbst nachgelassen. Zur Erklärung von Gangkriminalität in der amerikanischen Migrationsforschung vgl. Kapitel 3.1.

103 Das Leben in *Palas* wird zudem über zahlreiche hier lebende Kleinkünstler_innen thematisiert, die in ihren Liedern, Theaterprojekten und Kurzgeschichten das Alltagsleben in den Quartieren aufgreifen und dabei das Bild eines unaufgeregten, das geschäftige Treiben im Business-District von *Burg* distanziert beobachtenden Stadtteils zeichnen.

Mitgliedern der beiden Quartiersmanagements wurde ich an sehr engagierte Akteur_innen in ihren Quartieren verwiesen, eine Kooperation mit den Managements selbst oder eine Einladung zu Sitzungen der verschiedenen Quartiersinstitutionen wurde aber nicht angeboten. Dennoch war dies ein fruchtbarer Zugang, wie sich herausstellen sollte, trotz der Gefahr einer möglichen »Vorsortierung« vonseiten der Quartiersmanagements. Mit den recht erfahrenen und gut vernetzten Personen gelang anschließend ein Zugang zu bestimmten Vereinen und Institutionen in den Quartieren durch Empfehlung und Einladung. Die Kontaktierung von Multiplikator_innen war somit die Samplingstrategie zur Felderöffnung, es folgte das, was umgangssprachlich als Schneeballsystem beschrieben wird. Der mögliche Einwand, dass auf diese Weise in der Regel nur Netzwerke befragt werden, aber maximale Kontrastierungen im Sample eher ausbleiben (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2009, S. 72f., 180f.), muss zurückgewiesen werden, da sich einerseits im Nachhinein Gespräche auch als weniger hilfreich herausstellten und somit aus dem Sample fielen und da andererseits von insgesamt sechs verschiedenen Multiplikatoren aus ein Zugang ins Feld versucht wurde (zwei Quartiersmanagements, zwei Kirchengemeinden, eine aktive Quartiersbewohnerin, ein Kleingartenverein), also gleich mehrere Schneeballsysteme Anwendung fanden, die letztlich eine ausreichende Kontrastierung des Samples ermöglichten. Hinzu kamen zum Ende des Feldaufenthaltes auch wieder unmittelbare Anfragen per Mail und Telefon an lokale Initiativen, Vereine und Parteien zur Komplettierung des Samples, die diesmal auch gelangen.

Die Auswahl der von mir interviewten Personen erfolgte primär anhand ihres öffentlich erkennbaren Engagements, wie dies bereits in Kapitel 4 begründet wurde. Dabei orientierte ich mich zusätzlich am Verfahren des *theoretical sampling*, das heißt, ich ergänzte mein Sample im Verlauf der Datenerhebung durchaus kontrastierend und zum Teil auch erst, nachdem ich bereits erste Materialauswertungen vorgenommen hatte.¹⁰⁴ Ein Ziel war es dabei, sowohl verschiedene sozialstrukturelle Zusammenhänge zu unterscheiden als auch verschiedene Themenbereiche des Engagements abzudecken, weil sich bereits früh zeigte, dass es einen Unterschied machte, ob eine Person einen engen Bezug zum Arbeitsfeld Migration/Integration hat oder nicht. Weiteres Auswahlkriterium neben der Arbeit in einer Organisation vor Ort war die Geburt oder das derzeitige Leben im Stadtteil. Anfänglich grenzte ich das Sampling noch ausschließlich auf die Quartiere ein, erst zum Ende zeigte sich, dass in bestimmten Fällen wie einer aktiven Parteimitgliedschaft oder einem Engagement in einer bestimmten Religionsgemeinschaft das Verlassen der Quartiersgrenzen notwendig war, um die Kontrastierung im Sample zu ermöglichen. Weiterhin sollte sich ein Generationsunterschied ausmachen lassen: Mir schien, als werde in den Interviews relevant gemacht, ob die Personen das Quartier bereits vor der Arbeitsmigration kannten oder nicht, sowie, ob

104 Zum Verfahren des *theoretical samplings* vgl. Glaser und Strauss (2005, S. 53–83).

sie hier bereits in den 1970er Jahren lebten (also quasi in einer Phase, in der noch die Vorstellung bestand, die Gastarbeiter_innen kehren in ihre Herkunftsländer zurück) oder erst in den späten 1980er und 1990er Jahren (als sich bereits die Idee verfestigt hatte, Deutschland sei ein Einwanderungsland). Unter den Personen mit einem sogenannten Migrationshintergrund hatte ich sowohl Menschen mit eigener Migrationsgeschichte als auch Angehörige der zweiten Einwanderergeneration; unter den Menschen ohne Migrationserfahrung war die eine Generation im Alter von 35 bis 45 Jahren, die zweite Generation älter als 65. Letztere sollten im Stadtteil geboren worden sein.

Passend zu den beiden in Kapitel 1 skizzierten Diskussionsschwerpunkten der gegenwärtigen Migrations- und Integrationspolitik versuchte ich weiterhin, die Gruppe der Menschen mit sogenanntem Migrationshintergrund entweder durch Migrant_innen aus islamisch geprägten Ländern oder durch Menschen mit Fluchtmigration zu besetzen.¹⁰⁵ Weil sich multiethnische Quartiere aber nicht nur durch eine zugezogene Bevölkerung auszeichnen, blieb mein Anspruch bestehen, auch nicht-migrierte Personen zu befragen.

Bei den Themenbereichen des Engagements gibt es eine große Bandbreite, ohne dass gezielt bestimmte Themenbereiche – etwa die Arbeit in Nachbarschaftsvereinen – herausgestellt werden sollten. Die Befragten engagierten sich sowohl in Religionsgemeinschaften, lokalen Bürgerschaftsbündnissen und politischen Parteien als auch in weltanschaulich neutralen Organisationen wie Sportvereinen und Kleingartenanlagen. Damit deckt das Sample die fünf typischen Bereiche des bürgerschaftlichen Engagements ab, wie sie von Roth (2000, S. 30f.) aufgezählt werden: konventionelle politische Beteiligung (in Wahlämtern oder Beteiligungsverfahren); ehrenamtliche Wahrnehmung öffentlicher Funktionen (etwa als Elternvertreter); klassische und neue Formen des Sozialengagements (etwa für Flüchtlinge oder Erwerbslose); gemeinschaftsorientierte, moralökonomische bzw. von Solidaritätsvorstellungen geprägte Eigenarbeit (etwa Nachbarschaftshilfe, aber auch in Religionsgemeinschaften); gemeinschaftliche Selbsthilfe (etwa im Sportverein). Teilweise gab es auch thematische Überschneidungen und die befragten Personen engagierten sich in verschiedenen Kontexten.

Die erste Auswahl von Gesprächspartner_innen – methodologisch ließe sich hier von einem ersten Sampling sprechen – erfolgte also merkmalsorientiert und auf mein primäres Erkenntnisinteresse hin ausgerichtet. Gespräche fanden immer erst nach einem Vorgespräch statt, dabei waren in den meisten Fällen die Wohnungen der Gesprächspartner_innen der Ort des Interviews. Die Interviews selbst dauerten zwischen zwei und vier Stunden, mit den afrikanischen Migrant_innen – in diesem Fall alles Männer

¹⁰⁵ Sogenannte hochqualifizierte Migrant_innen oder Migrant_innen aus anderen EU-Staaten wurden hier bewusst nicht ins Sample aufgenommen, da sie weder eine dominante Migrant_innen-gruppe in *Palas* ausmachen, noch maßgeblicher Gegenstand der Wertedebatten in der Integrationspolitik sind.

– waren sie aufgrund der Sprachprobleme etwas kürzer. Den Einstieg in alle Interviews stellte meine Erzählaufforderung dar, der eine unterschiedlich lange Stehgreiferzählung über die Vorgeschichte und die Praxis des eigenen Engagements folgte. Diese wurde anschließend durch gezielte Nachfragen und durch theoriegenerierte, allgemeine Fragen ergänzt. Dabei fiel auf, dass ein gezieltes Ansteuern klar benennbarer Wertbindungserfahrungen, wie es Joas These von den außeralltäglichen Erfahrungen und seine Phänomen-orientierte Darstellungsweise im Werte-Buch eigentlich nahelegt, in den Interviews nicht praktikabel war. Dies weniger, weil die Interviewkandidat_innen konkrete Erfahrungen klar benennen konnten, sondern eher, weil es im Interview schwerfällt, genau anzugeben, seit wann welche Überzeugung für die eigene Person maßgeblich ist und wieso.

In einer ersten Interviewrunde führte ich 23 Interviews, die zudem durch Hintergrundgespräche, Feldnotizen und teilnehmende Beobachtung ergänzt wurden. Letztere hatten eher eine dienende Funktion: Sie sollten bei der Auswertung helfen, Aussagen über Handlungen besser einordnen zu können. Wenngleich im Rahmen der dokumentarischen Methode über die Einklammerung des Geltungscharakters gesprochen wird (vgl. Bohnsack 2010b, S. 176ff.) und sich die Beurteilung einer Darstellung nicht an den Kategorien wahr/falsch, sondern an der Evidenz/Konsistenz und Authentizität der Darstellung orientieren sollte, so ist es dennoch hilfreich, selbst die Orte des Engagements aufgesucht zu haben. Erst mit zunehmender Reflexion über die Auswertungsmethodik sowie den Datenkorpus vervollständigte sich das Bild des zweiten Samplings. Dieses war nun eher problemorientiert und sollte bei der Verdichtung der Ergebnisse helfen, indem sowohl durch maximal als auch durch minimal kontrastierende Fälle die Geltung und ihre Reichweite überprüft wurde. Insgesamt wurden 18 Interviews ausgewertet (vgl. Anhang 3).

Während der Sample-Erstellung war die individuelle Migrationsgeschichte nur insoweit ein Thema, als ich innerhalb der Gruppe der Interviewkandidat_innen mit sogenanntem Migrationshintergrund nur zwischen Flucht- und Arbeitsmigration unterscheiden wollte. Es wurde kein besonderes Augenmerk auf »neuere« Migrationsformen wie Ketten- oder Pendelmigration gelegt, da sich die Arbeit nicht für Migrationsgründe und Migrationsformen als solche interessiert.¹⁰⁶ Eine Ausnahme muss für die Gruppe der afrikanischen Migrant_innen gemacht werden, von denen drei eine »Fluchtbiographie« haben: Bei ihnen handelt es sich aber nicht um Flüchtlinge im rechtlichen Wortsinne. Diese Menschen kamen zwar als Asylsuchende nach Deutschland, wurden aber nicht als Flüchtlinge im Sinne der Genfer Flüchtlingskonvention

106 Mit der Beschreibung der »neueren Migrationsformen« orientiere ich mich an der Unterscheidung zwischen »älteren« und »neueren Ansätzen« bzw. Theorien in der Erforschung internationaler Migration, wie sie Ludger Pries in seinem Einführungsband (2001) liefert. Ähnlich unterscheiden Castles und Miller (2009, S. 20–33).

anerkannt. Alle drei haben nun einen Aufenthaltsstatus aufgrund einer Ehe mit einer deutschen Frau. Ich vermutete vorab, dass diese drei Personen den recht vagen konjunktiven Erfahrungsraum »Asylbewerber« teilen könnten, aber ein solcher Erfahrungsraum ließ sich für mich nicht wirklich rekonstruieren.

5.2.4 Biographische Verortungen des eigenen sozialen Engagements als Bezugspunkte der Datenauswertung

Sich dem Forschungsgegenstand mithilfe von im weitesten Sinne autobiographischen Interviews zu nähern, birgt durchaus Risiken. Wie in der Methodenliteratur kritisch bemerkt wurde (vgl. Bude 1985), ist die Annahme nicht haltbar, eine bestimmte biographische Phase habe sich so, wie sie erzählt wird, auch tatsächlich zugetragen. Abgesehen von möglichen Auslassungen in der Erinnerung, ist die Darstellung möglicherweise von nachträglichen Rationalisierungen oder Erklärungen überformt. Entsprechend kann es nicht Ziel einer biographisch verfahrenen Methode sein, exakte Ereignisse darstellen zu wollen, die so »tatsächlich gewesen« sind. Was aber kann dann mit narrativen oder biographischen Interviews überhaupt erhoben werden? Auch der bereits zitierte Heinz Bude arbeitet trotz seiner Kritik an gängiger Interviewforschung mit der Methode biographischer Interviews (vgl. Bude 1984), allerdings in der Absicht, eine Lebenskonstruktion zu rekonstruieren. Damit ist bei ihm – ähnlich wie bei anderen Biographieforscher_innen – gemeint, dass die befragten Personen anhand der erzählten Geschichte einen Verweisungszusammenhang herstellen, der so etwas wie die intuitiv gültige Erzeugungslogik des eigenen Lebens darstellt. Rekonstruiert wird also mit biographischen Interviews kein tatsächlicher Biographieverlauf, sondern eher so etwas wie eine Lebenskonstruktion.¹⁰⁷ Auch mit den Mitteln der dokumentarischen Methode kann eine solche Forschung an biographischem Material erfolgen, hierbei allerdings ergänzt um das Erkenntnisinteresse, ob und wie Darstellungsweisen der Selbstthematisierung möglicherweise kollektiv geteilt werden. Auf diese Weise beabsichtige ich also eine Biographieforschung, die im Unterschied zu Arbeiten etwa bei Fritz Schütze, Gabriele Rosenthal oder Wolfram Fischer-Rosenthal weniger individualisierend vorgeht und die Frage stellt, wie Biographieträger_innen wohl auf objektiv gegebene Herausforderungen reagiert haben, sondern durchaus mit dem Hintergedanken, dass Biographieträger_innen strukturell in Kontexte verwoben sind, die sie mit anderen teilen, die sie aber möglicherweise selbst nicht benennen.

Unabhängig von dem anvisierten Ziel der Auswertung haben sich in der qualitativen Interview- und Biographieforschung verschiedene Auswertungsbestandteile entwickelt, die schulübergreifend in der Rekonstruktionspraxis – auch in dieser Arbeit – Anwendung finden.

¹⁰⁷ Vgl. dazu auch Bude (1984, S. 10f.), Rosenthal (1999, S. 22f.), Fischer-Rosenthal (2000, S. 234ff.).

(1) Sequenzanalyse. Die Sequenzanalyse ist wesentlich durch die Verfahren der objektiven Hermeneutik in die qualitativen Auswertungsmethoden eingegangen. Ihr liegt die Annahme zugrunde, dass alle »Erscheinungsformen von humaner Praxis durch Sequenziertheit strukturiert« sind (Oevermann 2000, S. 64), dass also sowohl Alltagsprotokolle, Handlungserzählungen und Ähnliches regelerzeugt sind und diese Regelerzeugung auf eine »Grund-Folge-Beziehung« (ebd.) zurückgeht. Für die empirische Rekonstruktion wird Handeln also nicht bloß als darzustellendes Einzelhandeln verstanden, sondern als ein Anschließen an Vorheriges. Ziel einer Sequenzanalyse ist daher die Offenlegung derjenigen Regeln, nach denen im Handeln ein sinnhafter Anschluss hergestellt wird – damit verschiebt sich die Analyse von der rein empirischen Tatsachenbeschreibung und der Frage »Was war damals wirklich?« hin zu einer Analyse sinnhafter Anschlüsse im Sinne von »Was folgt für die befragte Person wie selbstverständlich auf eine gegebene vorherige Sequenz?« Analytisch wird dabei das Datenmaterial in verschiedene Analyseeinheiten, die Sequenzen, aufgebrochen: Nach Oevermann lassen sich Strukturen bereits in auf wenige Seiten begrenzten Sequenzen erkennen, und bereits nach der Analyse weniger Sequenzen ließe sich eine erste Fallstrukturhypothese wagen. Die Grenze einer Sequenz wird bei thematischen Sprüngen, Themenwechseln oder verschiedenen Darstellungsformen eingesetzt, da angenommen wird, dass an diesen Stellen auch im realen Handlungsablauf ein Routineunterbrechung stattgefunden hat, an dem eine bestimmte Anschlusshandlung notwendig wurde.¹⁰⁸ Auch die Auswertung nach der dokumentarischen Methode von Ralf Bohnsack bedient sich dieses Analyseschrittes (Bohnsack 2010b, S. 33f.), ursprünglich sogar im Oevermann'schen Sinne auf der Suche nach latenten Sinnstrukturen. Erst später wurde im Rahmen der dokumentarischen Methode die Regelerzeugung des Handelns als Folge eines konjunktiven Erfahrungsraumes, nicht als Folge einer Sinnstruktur konzipiert. Praktisch besteht in der dokumentarischen Methode das Ziel darin, gleich mehrere Sinn- bzw. Äußerungseinheiten (drei statt zwei) eines Handlungsvollzugs in den Blick zu nehmen, um die Regelmäßigkeit für deren Abfolge – das generative Muster – über diese Einheiten zu erschließen, das dann einen praktisch gültigen Orientierungsrahmen darstellt (Nohl 2012b, S. 44ff.; Przyborski und Wohlrab-Sahr 2009, S. 290ff.).

(2) Umgangsweisen mit dem Text: Reformulierung, Textsortentrennung und die Modi der Sachverhaltsdarstellung. Im Auswertungsverfahren der dokumentarischen Methode wird konstitutionslogisch zwischen der Handlungspraxis und einem kommunikativ generalisierten Wissen über die Praxis unterschieden. Da nur ein transkribiertes Interview und somit das kommunizierte Wissen über die Handlung vorliegt, ist es nach dieser Methode zunächst notwendig, die kommunizierten Sinngehalte zu reformulieren (*formulierende Interpretation*), um sich selbst zu zwingen, in eigenen Worten die

¹⁰⁸ Zur Sequenzanalyse in der objektiven Hermeneutik vgl. Oevermann (2000, S. 64ff.).

Sinngehalte einer Darstellung wiederzugeben. Auf diese Weise soll eine erste Aneignung des Datenmaterials durch den Interpreten erreicht werden, bei dem möglichst nahe am Textinhalt paraphrasiert wird, wodurch die Interpretation noch innerhalb des Erfahrungsraums des zu Interpretierenden verbleibt.¹⁰⁹ Gleichzeitig ist dies ein erster Interpretationsschritt, weil so die unterschiedlichen angesprochenen Themen voneinander getrennt werden. Die formulierende Feininterpretation verschafft also einen Überblick darüber, was im Interview thematisiert wurde und ist dadurch paradoxerweise auch zugleich eine Distanzierung.

Um aber auf die Ebene impliziter, kollektiv geteilter Handlungsorientierungen (z. B. Sprechweisen, Selbstthematisierungen, Gegenhorizonte, Ideale, ...) zu gelangen, bleibt die Analyse an dieser Stelle nicht stehen, sondern versucht, über eine Rekonstruktion des *Wie* der thematischen Darstellung auf implizite Wissensbestände – etwa zu bearbeitende Probleme und Konflikte, verfügbare Ressourcen, Kooperationspartner etc. – und damit auf das *Wie* der Herstellung von Wirklichkeit zu stoßen. Ein erster Schritt dazu ist die Unterscheidung verschiedener im Interview verwendeter Textsorten für die biographische Darstellung.¹¹⁰ Schütze und Nohl betrachten die verschiedenen Textsorten als Ausweis einer unterschiedlichen Geltung von Orientierungen: Während in Erzählungen aufgrund der von Schütze konstatierten Zugzwänge des Erzählens ein Einblick in historisch vergangene Selbstverhältnisse und Handlungsverständnisse gewonnen werden könne, sei dies in Argumentationen eben nicht möglich, weil Argumentationen in Interviews heutige Überzeugungen und Deutungen gegenüber dem Interviewer plausibilisieren sollen (vgl. Nohl 2012b, S. 20ff.).¹¹¹ Während Erzählungen und Beschreibungen also schon allein durch ihre semantische Struktur einen Einblick in vergangene Selbstverhältnisse und Modi der Erfahrungsaufschichtung erlaubten,¹¹²

109 Für ein Beispiel meiner Auswertungsarbeit vgl. Anhang 2.

110 Dabei wird unterschieden zwischen (a) Erzählungen (Abläufe singulärer Ereignisse), (b) Beschreibungen (Handlungsabläufe von sich wiederholenden Handlungen oder feststehender Sachverhalte) und (c) Bewertungen und Argumentationen (theoretische Zusammenfassungen, Stellungnahmen zu Motiven etc.). Diese Unterscheidung übernimmt Nohl von Schütze, eine Zusammenfassung findet sich auch bei Przyborski und Wohlrab-Sahr (2009, S. 224ff.).

111 Erzählungen beanspruchen eine Gültigkeit in der Vergangenheit in Bezug auf den Wahrheitsgehalt der erzählten oder beschriebenen Prozesse. Argumentationen und Bewertungen haben diesen Gültigkeitsanspruch heute gegenüber der zuhörenden Person. Kritisch zu einem derartigen Auswertungsschritt äußert sich Sutterlüty (2003, S. 31ff.), der infrage stellt, dass sich derart zwischen einer früheren Orientierung und einer Orientierung in der Gegenwart unterscheiden lässt.

112 Zu beiden Begriffen vgl. die sehr präzise methodologische Studie von Kauppert (2010), der selbst aber weder an Schütze noch an Rosenthal anschließt und auch nicht auf das methodologische Verfahren der Textsortentrennung zurückgreift. Kaupperts Kritik an gängigen Formen der Biographieforschung in Deutschland betont insbesondere die unzureichende Sensibilität und begriffliche Differenzierung der gängigen Verfahren für die Konstitution eines Erfahrungsraumes, den er – kurz gesagt – als je spezifische Kombination aus Formen der Erfahrungsbildung und

bieten Argumentationen Auskunft über die Bewertungsstrukturen der Akteure zum Zeitpunkt der Interviews. Die Textsortentrennung ist also als Versuch zu verstehen, die Eigentheorien der Befragten nicht umstandslos für die tatsächliche Orientierung in der Vergangenheit zu halten. Damit wird ein erster Schritt in die *reflektierende Interpretation* geschafft. Der zweite Schritt besteht dann in der semantischen Interpretation und dem Fallvergleich zwischen einzelnen Sequenzen. Ziel dieser Datenrekonstruktion ist dabei das Ausfindigmachen impliziter Regelmäßigkeiten und Rahmen, innerhalb deren ein Thema behandelt wird.

(3) Komparative Fallanalyse. Nachdem zunächst innerhalb der einzelnen Interviews ein oder mehrere Orientierungsrahmen rekonstruiert werden, wird anschließend anhand von Fallvergleichen danach geschaut, ob sich diese Orientierungsfigur in anderen Interviews wiederfinden lässt. Durch die Ablösung der Orientierungsfigur vom Einzelfall erhält eine bestimmte handlungspraktische Orientierung tatsächliche soziale Relevanz. Dies ist auch der Ort, bürgerschaftliche Orientierungen von anderen typischen Orientierungsfiguren – etwa strikt individualisierenden oder hedonistischen Orientierungen – zu trennen.

5.2.5 Fluchtpunkte der Datenauswertung: Formen individueller und kollektiver Erfahrungsverarbeitung

Mit dem letzten genannten Schritt ist bereits der Übergang geschafft zur Typenbildung. Typenbildungen sind in den Verfahren der qualitativen Sozialforschung häufig der Endpunkt der Auswertung und der Beginn einer eigenen Theoriebildung, weil damit empirische Befunde geliefert werden, die über den Einzelfall hinausweisen und damit verallgemeinert werden können. In der Typenbildung geht es darum, »unter bestimmten Gesichtspunkten Ähnliches oder annähernd Gleiches« (Straub 2010, S. 72) zu orten.

Da die Typenbildung bei den Orientierungsfiguren der Akteure im (Sprech-)Handeln ansetzt, ist die Typenbildung in dieser Arbeit praxeologisch und keine an scheinbar objektiven Sinnzusammenhängen ansetzende Kombinatorik oder bloß äußerliche Strukturierung des Datenmaterials.¹¹³ Durch die Handlungsorientierung werden allerdings weder eine Charakterologie (Straub 2010, S. 68) noch Persönlichkeitstypen (vgl. Schittenhelm 2005, S. 302) angestrebt, also eine Typisierung der Akteure entsprechend ihren jeweiligen Orientierungen: Wie bereits die genannten Autor_innen schreiben, bietet es keinen Mehrwert festzustellen, was typisch *Motzki* oder typisch *Radikalinski*

verschiedenen Modi der Selbstverhältnisse versteht. Kaupperts eigene Methodologie ist primär auf die Verräumlichung von Erzählungen in Erfahrungsräumen fokussiert, der sich die Interpreten am besten mit einer topologischen Analyse nähern sollten, welche die »Organisationsform der Erfahrung eines Biographieträgers« zu analysieren habe; vgl. zu dieser Methodik ebd. (insb. S. 237ff., Zitat 238).

113 Für diese Unterscheidung vgl. Bohnsack (2010a).

ist, noch was typisch *deutsch* und was typisch *migrantisch* ist. Ich schließe mich dem an und versuche eine Übertragung eines bestimmten Orientierungsmodus auf ganze Populationen zu vermeiden, schon allein deswegen, weil dann wieder mit äußerlichen Attribuierungen zu arbeiten wäre.

Wesentliche Voraussetzungen einer Typenbildung sind nach Schittenhelm der Variantenreichtum und die Vergleichsmöglichkeiten innerhalb eines Samples. Um die Generalisierbarkeit der so gewonnenen Typen zu gewährleisten, sei es notwendig, insbesondere hinsichtlich der Reichweite der Typen präzise zu argumentieren, also klar anzugeben, in welchem Rahmen typische Orientierungen eine Geltung besitzen (Schittenhelm 2005, S. 302). Wie bereits unter 5.2.1 angedeutet, ist es für die dokumentarische Methode wichtig, »dass diese sozialen Lagerungen nur ein Potenzial an gleichartigen Erfahrungen (etwa als Arbeiter, als Frau oder als Migrant) bereithalten« (Nohl 2012a, S. 157). Die tatsächliche Bedeutung sozialer Lagerungen für Orientierungen und somit eine Handlungskultur ergibt sich erst über eine empirische Rekonstruktion.

Kapitel 6

Bürgerschaftliche Orientierungen: Vier Falldarstellungen

In den nachfolgenden vier Falldarstellungen (Kapitel 6.1–6.4) werden unterschiedliche Interviews vorgestellt, d. h. ich rekonstruiere die Erzählungen unterschiedlicher Personen zu ihren Engagementbiographien und -kontexten. Ich wähle diese vier Fälle aus, weil sie alters-, migrations-, geschlechts- und klassenbezogen sowie aufenthaltsrechtliche Kontraste in meinem Sample dokumentieren. Das Potential des Datenmaterials soll also zunächst anhand einer maximalen Kontrastierung aufgezeigt werden. Damit möchte ich weder sagen, dass sich diese vermeintlich objektiven Erfahrungsräume alle in den Interviews dokumentieren, noch, dass die hier präsentierten Akteur_innen für eine bestimmte Gruppe repräsentativ ausgewählt wurden oder typische Orientierungen von Großgruppen abbilden (so es so etwas überhaupt gibt). Es geht also nachfolgend nicht darum, Sichtweisen zu idealisieren. Vielmehr möchte ich anhand der Fallarbeit erste Theoretisierungen über das Verhältnis von Erfahrungen in der Migrationsgesellschaft und deren Interpretation anstellen können, ohne mich dabei implizit auf einen Biographieverlauf zu verengen. Deswegen folgen den Interviewrekonstruktionen erste Überlegungen über den Zusammenhang von handlungspraktischem Wissen, Kollektivvorstellungen und dessen Erfahrungsraumgebundenheit (Kapitel 6.5).¹¹⁴

Von den Einzelfällen lassen sich sogenannte Orientierungsrahmen lösen, die implizit in den Erzählungen sind. Diese werden zunehmend auf dem Wege des Vergleichs präzisiert und abstrahiert. Notwendig ist dafür aber in jedem Fall die gründliche Arbeit am Einzelfall, weswegen dieser Arbeitsschritt hier dokumentiert wird. Das Ziel ist die Rekonstruktion der Erfahrungsgebundenheit bürgerschaftlicher Orientierungen. In Absetzung zu Pierre Bourdieu, der bei handelnden Personen einen universell homologen Habitus als System generativer Schemata unterstellt, schließe ich mich den Überlegungen William Sewells an, dass es prinzipiell eine Vielheit von Schemata gibt, die von den Akteur_innen zur Anwendung gebracht werden können und die untereinander gerade nicht homolog sind. Theoretisch halte ich es für plausibel, dass die Akteure nicht bloß einen einzigen, universell nutzbaren Habitus ausbilden, sondern möglicherweise mehrere.¹¹⁵ Die Fallstudien sollen gerade die strukturierenden Schemata in den

114 Zur Bedeutung und zum Erkenntniswert von Fallstudien etwa im Unterschied zu quantitativen Studien vgl. Schiffauer (1991, S. 25ff.). Kubisch argumentiert, dass Fallbeispiele eine Fallpraxis, also Orientierungen im Kontext der Gestalt eines Falles thematisieren, während im Unterschied dazu die Typenbildung idealtypische Modi der Herstellung von Handlungspraxis in den Blick nimmt (vgl. Kubisch 2008, S. 127).

115 Vgl. Sewell (1992, S. 16f.). Vor diesem Hintergrund finde ich die Sympathie für Bourdieus Habitusbegriff bei zahlreichen Autoren, die sich in ihren empirischen Arbeiten an der

jeweiligen Fällen rekonstruieren. Die Gefahr, dass die in diesem Kapitel rekonstruierten Orientierungsrahmen noch recht unscharf und hinsichtlich ihrer kollektiven Geltung unbestimmt sind, wird in Kauf genommen. Hierzu dienen dann die systematischeren Vergleiche in Kapitel 7.

Meine These aus der empirischen Rekonstruktion der Fallbeispiele lautet, dass die vor Ort engagierten Personen in ihren Engagementerzählungen sehr konkrete und auf kleine sozialräumliche Einheiten bezogene Erfahrungen stark machen. Zwar ist auch diese Nah-Welt eingebettet, durchzogen und verwoben mit gesellschaftlichen Strukturierungen und Diskursen, doch scheint mir, dass für die Erfahrunginterpretation und -Artikulation zunächst auf den eigenen, biographisch erworbenen Schatz an Deutungen zurückgegriffen wird und erst nach und nach die Interpretation vor dem Gegenhorizont einer imaginierten *Gesellschaft* geschieht. Die Engagierten produzieren durchaus einen pragmatischen Diskurs über ihr Engagement und die vielschichtigen Verwobenheit mit Anderen in einem Einwanderungsquartier, aber sie reproduzieren auch die dominanten Marker für die Beschreibung sozialer Ungleichheit. Migration oder die eigene Migrationserfahrungen sind dabei nur ein Thema unter vielen; maßgebliche Orientierungen werden mit ganz unterschiedlichen Erfahrungen verknüpft.

Die vorliegenden Fallstudien ermöglichen für sich genommen noch keine Soziologie bürgerschaftlichen Engagements oder pro-sozialen Verhaltens. Sie zeigen aber exemplarisch die Mehrdimensionalität der Orientierungen und die jeweilige Erfahrungsraumgebundenheit auf. Sie grenzen – und hier liegt die Funktionalität dieser Fallstudien für das gesamte empirische Projekt – vorab die Typenbildung stark ein. Noch eher zurückhaltend verhalten sich die hier vorgestellten Fälle zu einer verallgemeinernden Aussage im Sinne einer Theorie der Wertbindung. Zwar betonen die jeweiligen Fälle unterschiedlich Emotionalität, Reflexionsprozesse oder eigene starke Wertungen. Aber diese werden weniger stark ausgeschmückt, als dies vorab im Theorieteil der Arbeit dargestellt wurde.

dokumentarischen Methode orientieren, irritierend und die Nutzung des Begriffs uneinheitlich: Mal ist der Habitus Voraussetzung für einen konjunktiven Erfahrungsraum (vgl. Bohnsack 2001, S. 53), mal ist er bloß dessen Äquivalent (vgl. Meuser 1999, S. 132), und mal ist er nur das praxisorientierende Muster, also das Äquivalent zum Orientierungsrahmen (vgl. Bohnsack 2012, S. 119). Zwar ist der Begriff bei Bourdieu schillernd, er definiert den Habitus als »sozial konstituiertes System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen, das durch Praxis erworben wird und konstant auf praktische Funktionen ausgerichtet ist« (Bourdieu und Wacquant 1996, S. 154), und insofern sind die vorherigen Deutungen nicht falsch, aber Meuser und Bohnsack ebnen an diesen Stellen meines Erachtens die größere Differenzierung der Methodologiesprache im Anschluss an Mannheim eher ein. Eine differenzierte Auseinandersetzung sucht Meuser (2007), die Frage nach einem versus mehreren Orientierungsfiguren im Handeln stellt auch Nohl (2016, S. 335ff.).

Der erste Fall kommt von *Dila*, eine Frau, deren Familie aus der Türkei migriert ist und die sich selbst als sozial engagiert in Quartiers- und Parteikontexten beschreibt. Im zweiten Fall – *Felix* – wird eine Fluchtbiographie erzählt, wobei sich *Felix* als Aktivist einer Geflüchtetenorganisation vorstellt. Im Fall *Bernhard* werden ganz unterschiedliche Erzählungen und Kontexte verwoben, sowohl die eigene berufliche Erfahrung als auch das Engagement vor Ort im Sportverein sowie als Bewohner und Flaneur im Quartier. *Ernst* ist die älteste Person von den Vieren, er ist in einem Gartenverein aktiv. Sein Bezug zum Thema Migration ist einerseits, dass er während des zweiten Weltkrieges seine Heimatstadt verlassen musste, andererseits, dass er sich als Zeitzeuge für den Zuzug von Arbeitsmigrant_innen und Geflüchteten erzählt. Darüber hinaus thematisiert er in seinem Interview sein Verhältnis zu Tugenden, die er in seiner Tätigkeit als Gartenvereinsvorstand auszuleben meint, etwa Korrektheit, Genauigkeit und Gesetzes-treue.

Die thematischen Anknüpfungspunkte der Fallrekonstruktionen werden mittels Textsequenzen aus den Interviewtranskripten eingeführt. Für deren Auswahl ist insbesondere ein hoher Detailierungsgrad in der Darstellung ausschlaggebend gewesen.¹¹⁶

6.1 Das Fallbeispiel *Dila*

Das Interview mit *Dila* kam infolge meiner Anfrage beim Quartiersmanagement des Talquartiers zustande. Da ich die Quartiersmanagements von Anfang meiner Feldforschung an als mögliche Multiplikatoren ausgemacht hatte, waren sie erste Anlaufstellen meiner Kontaktaufnahme zu potentiellen Interviewpartner_innen. Ich hatte im Quartiersmanagement Talquartier persönlich die Bitte vorgetragen, meine Projektvorstellung und die Anfrage für ein Interview an die Mitglieder des Quartiers- und des Vergabebeirates weiterzuleiten. Ein solches aus der Bewohnerschaft des Quartiers gewähltes Mitglied des Quartiersrates war *Dila*. Bis zur ersten Kontaktaufnahme zwecks Terminabsprache mit ihr, die via E-Mail stattfand, dauerte es zwar circa einen Monat. Dafür ergaben sich aus diesem Kontakt insgesamt äußerst hilfreiche und angenehme Gespräche. Wir trafen uns insgesamt drei Mal jeweils bei ihr zuhause in einer Wohnung im Talquartier, wobei ich sowohl ihre Mutter als auch bei einem späteren Gespräch ihre Schwester kennenlernte.¹¹⁷ Der Vater von *Dila* war zu Beginn der 1970er Jahre aus der

116 Zu diesem Auswahlkriterium für vertiefende Interpretationen vgl. Nohl (2012b, S. 40).

117 Jeweils kurz vor dem Vorgespräch und Interview mit *Dila* hatte ich in der gleichen Straße auch zwei Termine mit einem Mitglied einer konservativen Moscheegemeinde. Diese Person erklärte mir recht bald, dass seiner Meinung nach ein Einzelgespräch zwischen einem fremden Mann und einer einzelnen Muslima in einem geschlossenen Raum von Letzterer als unsittlich betrachtet werde, weswegen es wohl in seiner Moscheegemeinde keine Interviewmöglichkeit mit einer Frau geben werde. Von diesem Hinweis einigermaßen beeindruckt, trat ich beim ersten Besuch

Türkei nach Deutschland eingereist und hatte zunächst in der Metall- und Elektroindustrie eine Arbeit gefunden. Nachdem ihm seine Familie aus der Türkei nach *Burg* hinterhergezogen war, begann er dort eine Tätigkeit in der Bauwirtschaft. Die Mutter von *Dila* arbeitete zunächst in einer Wäscherei, unterbrach diese Tätigkeit dann für den Zeitraum, in dem sie ihren Vater (*Dilas* Großvater) pflegte, der dafür aus der Türkei nach Deutschland gekommen war. Nachdem der Großvater wieder in die Türkei zurückgekehrt war, arbeitete *Dilas* Mutter als Reinigungskraft. Der Vater von *Dila* starb 2004. *Dila* hat neben ihrer jüngeren Schwester noch einen älteren Bruder, der aber nicht mehr in *Burg* lebt.

Zum Zeitpunkt des Interviews war *Dila* 35 Jahre alt und Studentin einer Sozialwissenschaft an der Universität in *Burg*. Zivilgesellschaftlich engagiert war sie als Quartiersrätin sowie als Mitglied einer großen deutschen Partei. Im Interview hatte ich erfahren, dass sie seit 1979 – mit Unterbrechungen – in *Burg* lebt. Sie selbst beschrieb sie mit ironischem Unterton als »Mischling« – drei Viertel kurdisch, ein Viertel türkisch (Interview *Dila*, Z. 1281). Die Gespräche mit *Dila* hatten einen vielfältigen Inhalt: Einerseits war sie für mich eine Expertin über diesen Teil der Stadt, da sie in ihm aufgewachsen war und ihn in seinem Wandel durch die Zeit erlebt hat. In ihren Berichten hatten Freizeit- und Ausgehverhalten ebenso Platz wie Einsichten über die Behandlung des Migrationsthemas in ihrer Partei, der Bericht über die Jugendgang-Erlebnisse ihrer Schwester oder die Sichtbarkeit von ethnisch oder religiös definierten Konflikten im Quartier. Andererseits stellte sich *Dila* in ihren Interviews auch als Expertin für Alltagskulturen in migrantischen Familien dar, etwa was bestimmte Geschlechternormen oder die schwierige Umsetzung von Bildungsaspiration betrifft.

Über den Beginn ihres bürgerschaftlichen Engagements im Quartier erzählt *Dila* folgendes:

Dila: Ich wohne jetzt seit '85 hier in diesem Quartier, und ich habe früher, habe ich mich eigentlich immer außerhalb des Quartieres irgendwie aufgehalten, also sei es das Ausgehen, sei es die Menschen. Ich habe hier gewohnt, aber es war echt wie ein Hotel. Also ich habe meine Zeiten nicht hier verbracht. Das hat sich so ein bisschen geändert, nachdem ich eigentlich 2004 zurückgekommen bin aus A-Stadt – ich habe ja zeitweise in A-Stadt und B-Stadt gewohnt, also insgesamt fast

in der Wohnung von *Dilas* Familie sehr zurückhaltend auf, zumal ich dort nur die Mutter getroffen hatte. Diese lud mich aber sehr bestimmt in die Wohnung ein und platzierte mich freundlich im Wohnzimmer vor einem Fernsehgerät, in dem die türkische Version der Quizsendung »Wer wird Millionär?« lief.

drei Jahre zusammen – und bin zurückgekommen, als mein Vater krank geworden ist, und dann bin ich auch mehr hier gewesen. (Interview *Dila*, Z. 271–277)¹¹⁸

Einleitend in diese Passage wird von *Dila* zunächst der zeitliche Horizont abgesteckt, ein eigener biographischer Bruch bemerkt und eine ambivalente Vertrautheit mit dem Quartier präsentiert: Zwar habe sie seit 1985 im Quartier gelebt, aber eben nicht dauerhaft mit den Leuten interagiert. Die Metapher des Hotels, welche *Dila* selbst verwendet, mag nicht ganz passen, aber nimmt man sie für die Interpretation ernst, dann mag das so viel bedeuten wie: es habe keine wirkliche Involvierung in den Alltag des Quartiers vor 2004 gegeben, der Wohnort war eher eine Art Schlafstätte. An anderer Stelle des Interviews widerspricht *Dila* diesem Eindruck, etwa, wenn es um ihre Schwester geht, um ihren eigenen Nebenjob in einem Supermarkt im Quartier oder um ihre Bekanntschaft mit lokaler Gangkriminalität.

Für das Verständnis dieser Interviewpassage – die angedeutete coming of age-Erzählweise und die Selbststilisierung der Erzählerin – wie auch des gesamten Interviews scheint mir folgendes passend: Erstens situiert *Dila* das Engagement vor Ort als das Engagement einer erwachsenen Person, die sich in der Situation befunden habe, sich auch um den kranken Vater (also die ältere Generation) kümmern zu müssen. Engagement vor Ort wird somit mit Erwachsensein konnotiert, vielleicht auch mit Erfahrung, Weltgewandtheit und Verantwortung. Zweitens erzählt *Dila* mit der Doppelperspektive aus einerseits intimer Kenntnis der Dinge vor Ort und andererseits dem distanzierten Blick von außen. Diese Doppel-Perspektive – intime Kenntnis und zugleich analytische Draufsicht – wird im Interview immer nur angedeutet und bleibt zumeist implizit.

Biographiegeschichtlich betrachtet scheint die Erkrankung des Vaters aber keine derart emotionalisierende Erfahrung gewesen zu sein, wie sie Joas hinsichtlich seiner Wertbindungstheorie vor Augen zu haben scheint. Vielmehr scheint sie einen Möglichkeitsraum eröffnet zu haben, nun in die Belange des Quartiers und seiner Bewohner_innen einzugreifen, denn *Dila* erzählt weiter:

Dila: Und ich habe auch viel mehr, in dem Rahmen haben wir zum Beispiel auch sehr viele Gäste gehabt aus dem Quartier, die ich gar nicht so kannte persönlich, die aber mein Vater einfach durch seine sozialen Kontakte kannte, sei es einfach mal, dass er unten im Café saß oder so und jemanden kennengelernt hat und so. Die kamen dann halt zu einem Krankenbesuch und so, und es gab einfach so nach und nach Kleinigkeiten. Also sei es, dass einer mal nach Übersetzungen gefragt hat, nach Papierkram und. Und das hatte ich ja schon vorher immer so, in der Familie sowieso gemacht, bei einigen im Bekanntenkreis auch, aber es waren halt

¹¹⁸ Die Interviewtranskripte sind zur besseren Lesbarkeit sprachlich leicht geglättet. Für weitere Hinweise zur Transkription vgl. Anlage 1.

wenig. Und ich habe einfach auch gesehen, dass da ganz stark ein Bedarf ist, wo einfach die Leute nicht so genau wissen, wohin sie sollen, wohin sie müssten und bei vielen Dingen manchmal auch falsch beraten werden. Und das hat mich so aufgeregt, wenn ich gemerkt habe, dass die falsch beraten worden sind oder so. Und habe dann in solchen Fällen halt dann versucht zu intervenieren und halt zu verbessern wieder. Oder wenn da irgendwie schon was schiefgelaufen ist, irgendwie den geringsten Schaden dabei rauszuholen oder so was. Sei es einfach zum Beispiel in puncto Staatsbürgerschaft oder so was. Oder einfach nur, dass sie zum Sozialamt gehen oder und beschimpft werden oder so. (Interview *Dila*, Z. 278–291)

Die voranstehende Passage führt nun erstmalig in die Arbeiten ein, von denen *Dila* sagt, dass sie diese gemacht habe. Zunächst seien es nur Übersetzungen gewesen, dann auch mal Beratungen und später gar Interventionen. Bereits auf der sprachlichen Ebene fällt hier auf, dass die Darstellung der Involvierung in das Engagement wie eine Art Verkettung von Ereignissen und Umständen erzählt wird, nach dem Muster: Da war was und dann kam noch was dazu und dann wurde es immer mehr. Hier wird einerseits ein impliziter Lernprozess beschrieben, angefangen bei den »Kleinigkeiten« wie etwa »Papierkram«, Dinge, die *Dila* nach eigener Angabe schon früher gemacht habe, über die eigene emotionale Involvierung (»hat mich so aufgeregt«) bis hin zu den Dingen, in denen es darum ging, einen »Schaden« zu minimieren. Andererseits wird Hilfe als Selbstverständlichkeit erzählt, bestimmte Arbeiten habe sie ja bereits in ihrer Familie übernommen.

In beiden Punkten scheint ein wertegeleitetes Handeln auf, es geht um Solidarität und der Hilfe dabei, dass Andere zu ihrem Recht kommen. Insofern scheint hier auch eine politische Dimension auf. Die Erzählweise des impliziten Lernens deutet darauf hin, dass hier Tätigkeiten vollzogen worden sind, die nicht gerade trivial waren, auch, weil damit ein gewisses Maß an Emotionsmanagement einhergehen musste, welches sich aber quasi im Modus Training on the Job erlernen ließen. Die Erzählung verweist auch gewissermaßen auf transzendierende Erfahrungen, insofern sich *Dila* bei der Unterstützung Anderer durchaus in einem größeren gesellschaftlichen Gefüge imaginiert, in einem Gefüge, welches einerseits Unterstützungen, Hilfen oder Rechte verteilt, welches aber andererseits von Ausschließungen durchzogen ist. Indem sie sich mit den Anderen – nachbarschaftlich, lebensweltlich, ethnisch, ... das wird nicht weiter expliziert – verbunden fühlt, fühlt sich *Dila* auch aufgerufen, zu intervenieren.

Die hier eingenommene Selbststilisierung der Erzählerin ist diejenige einer Mittlerin und Übersetzerin, die für die Menschen im Quartier die Kommunikation mit Behörden übernimmt. Bewohnerschaft und Behörden stellen in der Darstellung offensichtlich unvereinbare Pole dar. *Dila* erzählt weiterhin von ihrer Arbeit, als ob die Menschen sonst niemanden gehabt hätten, der für sie übersetzt, interveniert oder sie berät.

Zugleich erzählt sie nicht davon, dass sie Andere gehabt hätte, mit denen sie habe reden können, vielmehr sagt sie, sie habe den Bedarf gesehen (den andere scheinbar nicht gesehen haben). Damit markiert sie ihr Handeln als ein besonderes.

In dieser Passage kommen somit auch andere Habitus bei der Falldarstellung des Engagements zum Tragen, als noch in der Sequenz zuvor: Erzählte sich *Dila* dort als erwachsene Person, die Verantwortung übernehmen konnte, so erzählt sich *Dila* hier einerseits als sprachlich begabte, d.h. gebildete und auch wehrfähige Person, andererseits als solidarische Nachbarin im Kampf mit den deutschen Behörden. In welchem Kontext sind nun diese Erzählweisen bedeutsam? Das fehlende Wissen der Nachbar_innen über eine korrekte Beantragung von Sozialleistungen sowie *Dilas* Kompetenzvorsprung in diesen Dingen mag auf die z. T. prekäre Bildung der ersten Generation der Arbeitsmigrant_innen verweisen und die Bedeutung, welche nachfolgende Generationen hier spielen. Es mag aber auch generell darauf verweisen, dass die Beantragung von Sozialleistungen für manche zu kompliziert ist, weswegen hier eine niedrigschwellige Beratungsarbeit und praktische Unterstützungsleistungen nottun. Insofern wäre auch Bildung oder Klasse hier ein relevanter Kontext.

In den Methodentexten der dokumentarischen Methode wird darauf verwiesen, dass der Geltungscharakter einer Aussage eingeklammert werden müsse (vgl. Bohnsack 2010b, S. 64f.), was bedeutet, dass es zunächst irrelevant ist, ob tatsächlich bei Behörden falsche Bescheide ausgestellt wurden oder *Dilas* Nachbar_innen auf dem Amt beschimpft wurden. Vielmehr geht es darum, die Funktionalität der Darstellung zu rekonstruieren. Solcherlei Beispiele sind nämlich funktional, insofern sie helfen, *Dilas* Erzählweise als eine kümmernde Person zu rekonstruieren, die im Kontext des Wohlfahrtsstaates sowie des Ausländerrechts für die Rechte anderer einsteht.

Hinsichtlich der Frage, ob die Involvierung eher im Modus des impliziten Lernens oder des solidarischen Miterlebens außergewöhnlicher Ereignisse erfolgt, wirft *Dila* im Interview anschließend auch eine dritte Option auf:

Dila: Ich meine, ich kenne das ja auch aus eigener Erfahrung, dass ich irgendwie zum Sozialamt gehe, Geld beantrage und dann heißt es: »Warum arbeiten Sie nicht?!« Und der Beamte weiß aber ganz genau, dass ich die Schule besuche, ja, dass ich mich in dem Moment fortbilde. Und dann denke ich mir: ›Hallo?! Geht es Ihnen noch gut?!‹ Und ich weiß aber: Ich habe ein Anrecht darauf, ich habe Recht darauf, hier irgendwie ein Studium zu machen und dass das finanziert wird und die Schule besuchen zu dürfen. Und ich habe ein Recht darauf, Sozialhilfe in dieser Situation dann zu bekommen. Und das kann ich dann auch dem Beamten genau sagen. Aber die wenigsten anderen konnten das halt, [...] (Interview *Dila*, Z. 291–298)

Dila erzählt sich selbst als Person, die negative Erfahrungen mit dem Sozialamt gemacht habe, weil man ihr dort Unterstützung verwehren wollte, auf die sie einen Anspruch zu haben glaubte. Damit positioniert sich *Dila* in ein Spannungsfeld öffentlicher Fürsorge, wobei die Fürsorge als begrenzt und auch umkämpft erzählt wird. Was *Dila* hier nicht sagt ist, dass Sozialtransferzahlungen an Migrant_innen in Deutschland besonders emotional diskutiert werden. Scheinbar ist aber dieses Konfliktfeld der früheren Ausländerpolitik in Deutschland für sie weniger maßgeblich, zumal sie es selbst scheinbar nicht erlebt hat, dass ihr aufgrund ihrer Herkunft Gelder nicht zugestanden wurden. Ein alternativer Diskurskontext könnte daher derjenigen der »sozialen Hängematte« sein. *Dila* schließt diese Passage verallgemeinernd ab mit den Worten:

Dila: [...] und das sind halt so Punkte gewesen, wo ich dann dachte: ›Das kann nicht sein, dass die so niedergemacht werden!‹ oder so. Und aufgrund dessen dann eigentlich sehr häufig dann angefangen habe, Hilfestellung zu leisten. Und mit dem Eintritt in die Partei war das auch so ein bisschen, wo ich gedacht habe: ›Hey, wir müssen doch gucken, dass die Leute, die sich auch sonst ehrenamtlich engagieren, Anlaufstellen sind, weil ich kann das alleine ja nicht bewältigen.‹ Und dann Netzwerke zu schaffen halt quasi, wo man sagen kann: ›Okay, da hast du eine Anlaufstelle für die Bereiche und da und da.‹ (Interview *Dila*, Z. 298–304)

Die voranstehende Passage scheint so etwas zu sein wie eine Konklusion: *Dila* erzählt stärker abstrahierend auch ihre Parteimitgliedschaft als funktional für die oben bereits ausgeführte praktische Solidarität. Die Menschen, die sie vertritt, werden hier lediglich als »die« und ohne weitere Spezifikation genannt. Es bleibt hier also offen, ob *Dila* ihr Engagement unter ein Migrationsthema subsumiert, unter ein Bildungsthema oder als Aspekt der Generationsdifferenz. Vielmehr zeichnet sie das Bild von sich als einer Person, die aufgrund konkreter nachbarschaftlicher wie persönlicher Erfahrungen den Weg in ein organisiertes Engagement sucht.

Anschließend an die in Kapitel 4 vorgestellten Heuristiken für die Aufnahme eines bürgerschaftlichen Engagements ließe sich mit Verweis auf Gisela Jakob sagen, dass *Dila* in ihrem Engagement ein biographisches Thema ausmacht, nämlich die Abhängigkeit von sozialen Hilfen. Sie scheint dieses Thema in praktische Arbeit zu übersetzen, indem sie sich als Anlaufstelle und Mittlerin für diejenigen darstellt, die noch mehr als sie Hilfe benötigen. Dass sie hier auch ihre Mitgliedschaft in einer deutschen Partei auf der linken Seite des Parteienspektrums¹¹⁹ nennt, mag der Versuch sein, das Bild der Kümmererin noch mal durch ein homologes Zeichen zu bekräftigen.

119 Um die Anonymität von *Dila* zu wahren, wird hier die Partei nicht genannt. Sie ist mir aber bekannt.

Hinsichtlich der Frage, wie über das kollektive Handeln im Einwanderungsquartier gesprochen wird, hat die vorangegangene Passage somit einen geringen Ertrag mit Bezug auf die dominanten Diskurse über Migration erbracht. Dies ändert sich im Interview unmittelbar nach den Sequenzen über das Kümern:

Dila: Und eine persönliche Empfehlung ist immer etwas anderes in der Migrantengesellschaft, als wenn du das von irgendwo her liest und sagst: ›Da ist eine Beratungsstelle‹ oder so. Und ich glaube einfach, dieses Vertrauen in die Person gibt dann Vertrauen gegenüber der Beratungsstelle, und somit schaffst du eigentlich Brücken. Und das ist, glaube ich, jetzt so die größte Funktion, die ich eigentlich mittlerweile mache. Ich sehe mich auch so ein bisschen als Brückenglied zwischen den Gesellschaften und so. Ich denke, das kann ich auch ganz gut, weil ich beide Gesellschaften sehr gut kenne und dadurch natürlich auch ganz genau weiß, wie die andere sich fühlt oder wie sie die Aussage zum Beispiel aufnimmt oder so. Und wie man das formulieren müsste, damit das halt nicht falsch ankommt, sondern richtig ankommt. Worauf man in bestimmten Situationen zu achten hat und so. Das kriegt man dann halt sofort mit, weil man beides sehr gut kennt, und dadurch kann man halt natürlich, wenn man vermittelt, dann auch genau sagen: ›Hey, dann darfst du jetzt das und das nicht so und so machen, weil das wird dann sonst missverstanden und und und.‹ Und das sind halt so Sachen, die kann ich halt aus dem Stegreif, weil ich sowohl als auch halt in beiden Gesellschaften sehr gut verkehre und sehr viel Freunde auch in beiden Bereichen habe. (Interview *Dila*, Z. 307–321)

Mit dem von ihr aufgeworfenen Begriff der »Migrationsgesellschaft« setzt *Dila* selbst für die anschließende Passage den Bedeutungsrahmen. In dieser Migrationsgesellschaft sei eine persönliche Empfehlung etwas sehr Wichtiges, insbesondere wenn die Person, die eine Empfehlung ausspreche, Vertrauen genieße. Sie selbst beschreibt *Dila* dabei als eine solche, Vertrauen schaffende Person. Hier insinuiert sie zwei essentielle, miteinander unverbundene Gruppen: diejenige der migrierten Minderheit und diejenige der nicht-migrierten Mehrheit. Über sich sagt sie, dass sie einerseits wisse, welche Erwartungen seitens der migrierten Minderheit gegenüber Beratungsstellen vorherrschen und sie andererseits über die Kontakte und das Wissen der Mehrheitsgesellschaft verfüge. Deswegen sei sie eine ideale Mittlerin.

In dieser Sequenz werden Topoi aufgerufen, die der Soziologie nicht unvertraut sind: es geht hier um so etwas wie die alltägliche Strukturiertheit von Lebenswelt, eine unmittelbare Kenntnis dieses Alltags und seiner Regeln sowie einer Differenzierung zwischen Eigenem und Fremden. Auch andere Disziplinen haben ein Wissen formuliert, welches hier implizit abgerufen wird. So hat beispielsweise eine sogenannte interkulturelle (Sozial-)Pädagogik mit der Idee »besonderer persönlicher

Voraussetzungen für angemessene, erfolgreiche oder gelingende Kommunikation in einer fremdkulturellen Umgebung« (Hinz-Rommel, zitiert nach Mecheril et al. 2010, S. 78) operiert. Dieser Verweis auf die eigene »interkulturelle Kompetenz« schließt somit an einen dominanten Diskurs an, der mittlerweile auch außerhalb der Wissenschaft rezipiert wird.

Weiterhin ließe sich über *Dilas* Darstellungsweise – in Anschluss an Michèle Lamont und Pierre Bourdieu (Kapitel 3) – sagen, dass sie anhand von Bildung, Sprache und der Abhängigkeit von ökonomischen Transferzahlungen eine symbolische Grenze zieht, insofern sie einerseits die Migrant_innen als Hilfesuchende und unzureichend Gebildete skizziert, andererseits die deutsche Mehrheitsgesellschaft als gegenüber den Bedürfnissen der Migrant_innen indifferent, darüber hinaus unwissend und interkulturell inkompetent darstellt. Es ließe sich aber auch fragen, ob *Dila* durch ihre Darstellungsweise nicht doch ganz berechtigt auf Machtverhältnisse verweist, in denen Vorteile für diejenigen bestehen, die gebildet sind, Rechte einklagen können oder gar das Recht definieren.

Das Bildungsthema scheint für *Dila* aber nicht nur das Verhältnis der Arbeitsmigrant_innen zu ihren Kindern zu betreffen oder im Verhältnis zwischen Staat und Bürger_in eine Rolle zu spielen. *Dila* selbst wirft es in der Mitte des Interviews noch mal auf, um ihren Lebensverlauf zu illustrieren. Aufgrund der Länge dieser Passage (Z. 665-735) wird diese nachfolgend paraphrasiert: Ihre Schulkarriere habe in einer Eingliederungsklasse für die Kinder von Arbeitsmigrant_innen begonnen. Diese habe sie allerdings nach einem Jahr verlassen. Danach habe sie den Besuch von Grund- und Realschule fortgesetzt (trotz Hauptschulempfehlung) und nach dem Absolvieren der Mittleren Reife ein Oberstufenzentrum besucht. Hier habe sie zunächst ihre Schulausbildung aufgrund privater Konflikte in ihrer Familie abgebrochen. Obwohl damit ihre Ausbildungskarriere hätte enden können, habe sie nach der Beendigung der Familienstreitigkeiten ihre Ausbildung auf einer Privatschule fortgesetzt. Auf dieser Privatschule habe sie innerhalb von drei Jahren zum Abitur gelangen wollen, um ein Studium zu beginnen. Nachdem dies auch aufgrund mangelnder Motivation zum Ende hin nicht gelungen sei, habe eine zwei Jahre andauernde Phase begonnen, die durch Theater- und Redaktionsarbeit geprägt gewesen sei. In dieser Zeit habe sie von der Möglichkeit erfahren, ihr Abitur als Fernstudium in der Türkei und auf Türkisch machen zu können. Hierzu habe sie ihren deutschen Realschulabschluss in der Türkei anerkennen lassen. Sie habe dann eine Aufnahmeprüfung bestanden und in einem ersten Anlauf das türkische Abitur knapp verpasst, aber im zweiten Jahr dann bestanden. Nach der Prüfung habe sie einen Studienplatz in Ankara zugewiesen bekommen. Aufgrund ihrer Unzufriedenheit mit der damaligen politischen Situation in der Türkei habe sie dort kein Studium aufgenommen, sondern versucht, sich in *Burg* zu immatrikulieren. Dies sei 1999 geschehen, zu diesem Zeitpunkt sei sie bereits knapp 26 Jahre alt

gewesen. Im Gegensatz zur üblichen Praxis der Vorjahre habe sie mit ihrem türkischen Abitur zunächst keine Studienzulassung an der Universität in *Burg* erhalten. Erst auf ihren Widerspruch hin habe sie zunächst eine Aufnahmeprüfung und nach Bestehen dieser Prüfung die Immatrikulation für ihr Wunschstudium der Fächer Publizistik und Kommunikationswissenschaften erreicht. Da ihr dieses Studium dann doch nicht zugesagt habe, habe sie es wieder abgebrochen. Nach einigen Jahren mit Aufhalten in anderen deutschen Großstädten, in denen sie wieder arbeitete, sei sie 2004 nach *Burg* zurückgekehrt und habe mit knapp 31 Jahren dort ihr sozialwissenschaftliches Studium aufgenommen.

Dila verortet ihre Bildungsbiographie somit nicht nur in einem transnationalen Raum, in welchem sie versucht, kulturelles Kapital sowohl in der Türkei als auch in Deutschland zu akkumulieren, sondern sie positioniert sich über das Bildungsthema sowohl – wie oben gesehen – innerhalb ihres Stadtquartiers als auch zu anderen Personen in ihrer Alterskohorte. Dabei geht es auch um ganz konkrete Erfahrungen von Differenz und sozialer Distanz:

Dila: Das heißt eine meiner besten Freundinnen ist zum Beispiel Deutsche. Mutter ist Lehrerin, macht jetzt eine Umschulung zur Psychiaterin, irgend so was. Ihr Vater ist Architekt oder so was oder Ingenieur oder so, und eine andere sehr gute Freundin, der Vater ist Soziologieprofessor, und die Mutter ist, keine Ahnung. Aber es sind so unterschiedliche Gegebenheiten, wo du Vergleiche hast: ›Okay, was kann meine Mutter im Vergleich zu ihren?‹ Und dann hörst du die am Tisch zum Beispiel sich unterhalten, du bist Gast, und du nur denkst: ›Okay, worüber unterhältst du dich in der Familie oder mit Bekannten und so?‹ (Interview *Dila*, Z. 751–757)

In dieser kurzen Sequenz, die unmittelbar auf die gerade paraphrasierte Bildungsbiographie von *Dila* folgt, werden Freundschaften erzählt. Dabei verweist *Dila* auf eine ihrer besten Freundinnen, die aus einem Akademiker_innenhaushalt stamme und zudem nicht migriert sei. Auch eine zweite Freundin habe einen solchen privilegierten sozialen Hintergrund. Dass dieser Unterschied zwischen den Herkunftsfamilien für *Dila* von Bedeutung ist, wird in dieser und in der nachfolgenden Passage deutlich, denn sie stellt Vergleiche an: Aus welcher Familie sie eigentlich komme und welche alltäglichen Interaktionen sie eigentlich mit ihrer Familie habe im Unterschied zu den Freundinnen. Damit spielt *Dila* implizit auf den Topos des informellen Lernens an, d. h. auf Lernprozesse, die nicht in formellen pädagogischen Settings wie Schule geschehen, sondern ad-hoc in außerschulischen Kontexten und zur »Bewältigung alltäglicher Lebensanforderungen« (Dohmen, zitiert nach Pfaff 2009, S. 1). Am Ende der obigen Transkriptpassage bleiben genau diese Lernprozesse implizit, wenn *Dila* andeutet, dass sie in ihrer Familie wohl über anderes spreche als ihre Freund_innen in deren Familien. Zugleich verweist

diese Passage auf die Politisierung in der peer group (vgl. Pfaff 2006), sowie darauf, wie diese Differenzierungserfahrung selbst wiederum den Kontext darstellt, in dem das Gesagte bedeutsam wird. *Dila* erzählt weiter:

Dila: Und diese starken Abweichungen, um vielleicht auch das ein bisschen abzuschwächen, für mich, für mich persönlich, gar nicht meine Familie, weil ich, ich liebe meine Familie, ich stehe zu ihr, so, wie sie ist, und sie hat aus ihren Möglichkeiten so viel geschaffen, das ist unglaublich, also, ich glaube, dass –. Und aus diesem Grund heraus, dass ich vielleicht diese Vergleichsmöglichkeiten viel stärker habe, ist mein Wille, glaube ich, auch stärker, dann bestimmte Ziele zu erreichen. Weil ich da einfach die Unterschiede sehe und sage: ›Hey, ich habe nicht nur den Ansporn, bis nach A zu kommen, sondern wirklich nach B oder C, weil ich halt auch B und C kenne.‹ Und die meisten kennen aber nur den Schritt bis A oder so. [...]. Also wenn ich zum Beispiel im Vergleich zu meinen Kommilitonen schlechtere Noten bekomme oder so – was völlig selbstverständlich ist, aber – und ich danach mir halt noch mal klarmachen muss: ›Hey, überleg dir: Was für einen Hintergrund hast du? Welche Hilfestellungen bekommst du? Was musst du dir davon selbst erarbeiten? Und was haben die anderen für Vorteile im Vergleich zu dir?‹ Und wenn du es danach dann bewertest, dann sind die Unterschiede ganz gering, eigentlich. Also eine 1,0, was eine Freundin zum Beispiel schreibt oder ein Freund, der halt auch aus der Bildungsschicht kommt oder so, ist natürlich nicht gleichwertig wie meine 3,0 oder so. Die ist einfach viel mehr wert aufgrund dessen, weil da einfach viel mehr Arbeit drinsteckt und was ganz anderes noch. Und das muss ich aber halt immer wieder mal auch für mich präsent machen, weil es dann oft Situationen oder ab und zu halt schon gibt, wo ich dann denke: ›Schon wieder irgendwie schlechter abgeschnitten als, keine Ahnung, der oder der oder die oder die‹ und so. (Interview *Dila*, Z. 758–786)

Nachdem sie in diese Passage eingestiegen ist mit einem starken Bekenntnis zu ihrer Familie und ihrer Herkunft, entwickelt sie in dieser Passage eine Art Theorie über ihr informelles Lernen und ihren Lebensweg: Sie habe aufgrund der fehlenden familiären Ressourcen nicht die Möglichkeit, in der Universität die besten Arbeiten zu schreiben oder den geraden Lebensweg zu gehen. Deswegen gehe sie auch die Umwege über B und C, wie sie hier recht abstrakt bemerkt. Da sie aber auch wisse, was das Leben für sie bereithalten könne (nämlich C, was ihr scheinbar durch ihre Freundinnen präsentiert wird), habe sie einen starken Willen, der sie auch Widrigkeiten aushalten lasse.

Nun mag an dieser Selbstpräsentation bemängelt werden, dass sie möglicherweise historisch unkorrekt sei, dass die Freundinnen erst nach *Dilas* Umweg über das türkische Abitur in ihr Leben gekommen seien oder sich Bildungskarrieren nicht allein durch einen starken Willen ermöglichen lassen. Aber es gilt auch hier wieder, den

Geltungscharakter des Gesagten einzuklammern und zu fragen, welche Orientierung hier (diesmal argumentativ) aufscheint und für welche Erfahrung das Gesagte funktional ist. Zunächst erscheint die Artikulation der schwierigen familiären Startbedingungen sowie die Argumentation mit dem ungeraden Lebensweg und dem Nachteile kompensierenden Willen zum sozialen Aufstieg wie eine stereotype Aufsteigergeschichte. Insofern sie auf den individuellen Willen aber auch auf Bildung setzt, erscheint sie auch ein wenig wie eine neoliberale Erzählung vom sozialen Aufstieg durch Bildung, den diejenigen bewerkstelligen können, die sich ausreichend bemühen. Sie relationiert hier ihre Leistungen zum biographischen Kontext des Leistungserwerbs, stellt aber auch die Möglichkeit sozialer Gleichheit beim Vorhandensein des richtigen Mindsets heraus (der negative Gegenhorizont ist hier dennoch eine soziale Stratifikation entsprechend des kulturellen und ökonomischen Kapitals der Herkunftsfamilien). Soziale Ungleichheit scheint entsprechend ein maßgeblicher Erfahrungshintergrund im Leben von *Dila* zu sein, nicht nur in Bezug auf ihre Eltern und deren Generation, sondern auch in Bezug auf das eigene Leben.

Die wichtigen kommunizierten Themen in dieser Passage sind die Konstruktionen über den eigenen Lebensweg als unstet sowie der Modus der eigenen Lebensorientierung mittels des permanenten Vergleichs. Hier bricht *Dila* selbst das Bild auf, welches sie weiter oben in Bezug auf ihr Quartier gezeichnet hat, nämlich die Perspektive auf schroffe Gegensätze zwischen einem türkisch-kurdischen Arbeitermilieu im Quartier und dem scheinbar wenig empathischen Beamten in der deutschen Verwaltung, der keine Transferzahlungen zulassen will. Insbesondere betont diese Passage die Bedeutung von Freundschaften für Politisierungsprozesse, aber auch die Möglichkeit der Grenzüberschreitung in Bezug auf ethnische oder soziale Grenzziehungen. Dass sie sich selbst dabei immer als defizitär erleben würde, wie sie zum Ende der Passage andeutet, kann im Hinblick auf den sonstigen Sound der Passage nicht gesagt werden, vielmehr scheint es so, als relativiere *Dila* Leistungsungleichheiten vor dem Hintergrund ihrer sozialen Herkunft eher. Der von *Dila* in dieser Passage intendierte Sinngehalt mag darin gelegen haben, sich weiterhin als Aufsteigerin und quasi interkulturelle Brückenbauerin zu erzählen. Implizit bleibt in dieser Passage der Hinweis darauf, dass Herkunft eben Chancen und Ressourcen bereitstellt. Die Passage ist somit homolog zur Passage weiter oben, die ebenfalls soziale Ungleichheit thematisiert.

Eine weitere Darstellungsweise, die bislang noch nicht thematisiert wurde, betrifft Geschlechterverhältnisse. Bereits zu Beginn der einleitenden Erzählung hat *Dila* auf die besondere Situation der Frauen in ihrer Familie hingewiesen (Z. 128-162). Sie erzählt, wie sich die jeweilige Elterngeneration zu einer Solidaritätsadresse gegenüber der jüngeren Generation veranlasst sah: Ihre Großmutter habe ihrer Mutter ein Unterstützungsversprechen gegeben und *Dilas* Mutter habe dies wiederum ihr gegenüber getan. In beiden Fällen sei es darum gegangen, im Fall einer Trennung vom männlichen

Partner Hilfestellung zu leisten. Weiterhin thematisierte *Dila* im Interview immer wieder die in ihrer Familie eingeübten Rollenbilder sowie die Akte körperlicher Gewalt durch ihren Vater oder Bruder gegen sie. *Dila* sagt, sie habe Geschlechtszugehörigkeit und Normierungen geschlechtskonformen Handelns als Strukturierung ihres Alltags erlebt. Dennoch habe sie sich dazu mittlerweile eine eigene, entschieden verteidigende Haltung erarbeitet, die sich im Interview in folgender Situation beispielhaft mitteilt:

Dila: Wir hatten Besuch, und eine sehr, sehr enge Familie von uns, also eine Bekannte, sehr enge Bekannte von uns und meine Nichte, meine Schwester, alle waren da. Und meine Nichte wollte unbedingt halt Kinderkanäle irgendwas sehen, und der ältere Herr, der zu Besuch war, wollte natürlich Nachrichten sehen. Dann haben sie sich kurz gezankt, und er hat sie, die Kleine, angeschrien, von wegen: ›Was denn das sein soll, sie kann sich ja nicht hier versuchen durchzusetzen.‹ Was bei mir noch okay war, wo ich gesagt habe: ›Okay, wenn er jetzt unbedingt Dampf machen will: bitte schön.‹ Und dann hat er den Spruch rausgehauen: ›Wenn du erwachsen bist, dann heiratest du sowieso einen Mann, der (knallt) dich dann gegen die nächste Wand bei so einer Aktion.‹

I.: Hat der gesagt?

Dila: Ja. Und das war für mich so der Tropfen, der zu viel war, und dann bin ich halt ins Zimmer gekommen und meinte so: »Nein, also das auf jeden Fall nicht! Zum einen wird sie mit Sicherheit keine Frau, die so einen Typen heiratet, zum zweiten soll sie gerade jetzt lernen, eben das nicht zu tun, sich unterbuttern zu lassen von wem auch immer, und dass das einfach nicht machbar ist, dass er sich mit ihr streitet – er ist über 50 und sie ist gerade einmal fünf –, und dass er doch bitte Rücksicht auf das Kind haben muss und so.« Und dann war er total eingeschnappt, hat sich angezogen und ist gegangen, seine Frau, seine Tochter und so, die saßen dann noch hier. Und ich war mir dessen bewusst, was jetzt passiert ist, ich hatte ihn zutiefst gekränkt. Und ich habe aber trotzdem weiterhin halt zu dem gestanden. Ich habe gesagt: »Es tut mir leid.« In der Funktion meinte ich, weil du bei mir Gast bist und ich eigentlich das in dem Sinne nicht so weit treiben dürfte. Aber ich stehe trotzdem dazu: Ich finde das nicht richtig, dass du ihr das Gefühl gibst, dass sie, nur weil sie eine Frau ist, weniger wert wäre als du oder später irgendjemand anders. (Interview *Dila*, Z. 416–439)

In dieser Passage berichtet *Dila* von einem Konflikt in ihrer Familie, in dem Geschlechterunterschiede bzw. das hierarchische Verhältnis von Mann und Frau in ihrem Umfeld thematisiert werden. Sie führt eine Szene an, in der ihre Familie Gäste zu Besuch hatte, es habe sich um sehr enge Verwandtschaft gehandelt. Die Nichte von *Dila* habe während des Besuches das Kinderprogramm im Fernsehen sehen wollen, aber der ältere Bekannte der Familie habe Nachrichten schauen wollen. Trotz des scheinbar

harmlosen Interessengegensatzes sei es zum Zank gekommen, bei dem sich irgendwann die Protagonist_innen gegenseitig anschrien. Dabei verbat es sich der Mann, dass das Mädchen sich mit ihm anlege. Zudem warnte er sie davor, dieses Verhalten für sich zur Gewohnheit werden zu lassen: Wenn sie später heiraten sollte, dann werde sie wohl auf einen Mann treffen, der sie bei einer ähnlichen Auflehnung gewaltsam davon abbringen werde. Der ursprünglich schlichte Interessengegensatz um die Nutzung des Fernsehers sei also von dem Bekannten zu einem Geschlechterkonflikt gemacht worden, in dem vom männlichen Teilnehmer eine traditionelle Geschlechterhierarchie eingefordert wurde, die mit dem Hinweis auf das gewaltsame Durchsetzungsvermögen von Männern gegenüber Frauen verknüpft wurde.

Auch anhand dieser Passage lässt sich beobachten, dass *Dila* von sich als mit bestimmten Werten identifiziert erzählt und wie sie sich als involviert darstellt: Für ihre eigene Position in dieser Auseinandersetzung zeichnet sie das Bild des Fasses, das überläuft, so als habe sie sich unter Zugzwang gesetzt gefühlt, zu intervenieren. Damit wird hinsichtlich der eigenen Positionierung wieder die gleiche Konfliktstruktur bedient, wie bei der Quartiersarbeit weiter oben: Es setzt sich auseinander stark (männlich, älter) gegen schwach (weiblich, jünger). *Dila* erzählt sich als solidarisch an der Seite der Schwachen, verbunden hierbei über die Geschlechtszugehörigkeit. Der Verweis auf Gewalt lässt dabei aufmerken: Nicht nur ist hier symbolische Gewalt im Spiel, so als sei die Rolle der bestimmenden Person immer männlich (und sei es nur bei einer Trivialität wie dem Fernsehprogramm), während weiblich mit hörig konnotiert wird. Die Gewalt wird zudem als eine physische markiert: Der Mann erachtet es scheinbar für selbstverständlich, seine vermeintliche Bestimmerrolle auch physisch durchzusetzen. Die kurze Rückfrage des Interviewers, ob das der Mann tatsächlich so gesagt habe, verweist zudem darauf, dass es scheinbar zwischen *Dila* und dem Interviewer so etwas wie den gemeinsam geteilten Common Sense gibt, dass physische Gewalt und Gewaltandrohung keine Mittel der Auseinandersetzung sind.

Die Frage, die sich in der Interpretation hieran anschließt, ist nun, in welchem Kontext diese Darstellungsweise bedeutsam ist. Geht es *Dila* möglicherweise nur um eine bestimmte Selbststilisierung als progressive und solidarische Frau? Geht es ihr um die Dokumentation einer Machokultur in ihrem familiären Umfeld? Geht es ihr möglicherweise auch um den Aspekt des Altersunterschieds, wonach die Älteren eben noch die Vorstellung haben, Ehe sei auch ein Ort für unbestrafte Gewaltanwendung, während *Dila* mit ihrer jungen Nichte die Position verteidigt, dass Konflikte eben nicht mehr mit physischer Gewalt auszutragen seien? Diese Passage ist in jedem Fall nicht eindeutig zuzuordnen. Es kreuzen sich hier unterschiedliche konventionelle Strukturen sozialer Ungleichheit (Alter, Geschlecht) mit Selbstverständlichkeiten einer Alltagsmoral, wonach es unrecht ist, zu schlagen, bzw. wonach es gut ist, an der Seite der Schwachen zu stehen.

An dieser Stelle folgt – quasi als dritte Sequenz der erzählten Handlung – eine Begründung von *Dila* für ihr Handeln. Die zuvor aufgeworfenen Fragen danach, wie denn dieses Handeln zu erklären sei:

Dila: Und aufgrund dieser Erziehung wir, zweite Generation, viele Defizite haben, die wir einfach aus Mutlosigkeit und so uns selbst zuzuschreiben haben. Einfach weil wir viele Dinge nicht getan haben oder Angst davor hatten, sie durchzusetzen und und und. Und dass ich aber nicht das erlaube, dass das mit ihr auch passiert. (Interview *Dila*, Z. 439–442)

Hier setzt *Dila* nun mit dem Begriffspaar »zweite Generation« zu einer Erklärung an, die eine mehrfache Indexialisierung hat. Mit dem Begriffspaar ist scheinbar die zweite Generation der Arbeitsmigrant_innen gemeint. Der Begriff der zweiten Generation wird üblicherweise, wie in Kapitel 3 gezeigt, im Kontext von Anpassungs- und Integrationsbemühungen verwandt, d.h. bei Personen, denen ein gewisses Defizit zugeschrieben wird (im Kontext eines kosmopolitischen Lebensstiles würde wohl niemand von Assimilation sprechen oder sich selbst als zweite Generation bezeichnen). Ich interpretiere diese Passage so, dass sich *Dila* in dieser Passage somit mit einem vermeintlichen Milieu der Nachkommen innerhalb der Arbeitsmigrant_innen identifiziert und zugleich diese Gruppe konstruiert als Migrant_innen, die im gesellschaftlichen Angleichungsprozess stecken aber noch nicht assimiliert sind. Diese Gruppe situiert sie wiederum in einem Machtverhältnis, dabei aber nicht orientiert auf die Mehrheitsgesellschaft, die beispielsweise soziale Transferleistungen verweigert, sondern orientiert auf die Elterngeneration, vor der scheinbar Angst geherrscht habe. Wieso diese Angst geherrscht haben mag, bleibt hier wage. Der Topos der Generationenbeziehung und der Begriff der Erziehung bzw. die Rolle des Vaters werden an anderer Stelle des Interviews angesprochen, dabei konnotiert *Dila* beides mit der physischen Gewalt des Vaters ihr gegenüber. Ob *Dila* an dieser Stelle also sagen will, dass innerhalb der von ihr so homogenisierten Migrantengeneration die kollektive Erfahrung vorgeherrscht habe, von den Eltern (den Vätern) geschlagen worden zu sein, kann hier aber nur gemutmaßt werden.

Über die zweite Generation sagt *Dila* weiterhin, dass sie eigentlich zu brav gewesen sei, die Elterngeneration und die von ihnen gelehrt Normen (Erziehung) in Frage zu stellen, gar dagegen zu rebellieren. Die Erzählung vorab wird also von *Dila* als ein Beispiel gerahmt für einen Generationskonflikt innerhalb einer gesellschaftlichen Minderheit. An keiner Stelle der Darstellung kommt von *Dila* der Verweis auf Gesetze oder universalistische Normen, vielmehr verhandelt *Dila* die ganze Passage implizit als einen Konflikt, der eher durch Auseinandersetzungen innerhalb einer abgeschlossenen Gruppe geführt wird, denn auf offener Bühne. Scheinbar nimmt *Dila* dabei ihre Generation tatsächlich als ein Kollektiv wahr, ihre Nichte (»ihr«) wird dabei als dritte Generation angesprochen, die nach *Dilas* Hoffnung diese innerfamiliären Macht- und

Gewaltverhältnisse nicht mehr erlebt. Zumindest erzählt sich *Dila* als eine, die sich genau hierfür einsetzen möchte, insofern verweist auch diese Passage wieder darauf, dass *Dila* biographisch gewordene Themen besetzt und in deren Bearbeitung auch Ideale artikuliert.

Neben Bildung, Alter und Geschlecht als biographischen Themen, die allesamt als mit Macht bzw. ungleicher Ressourcenausstattung erzählt werden, berichtet *Dila* auch explizit von migrationspolitischen Erfahrungen:

Dila: Es gab zum Beispiel einen Fall, da ist jemand an mich herangetreten, weil die mit dem Aufenthalt große Probleme hatten, wo ich aber als Einzelperson sowieso keinen Einfluss habe in der Partei. Zwar einige Leute kenne, wo ich sagen würde: »Die könnten möglicherweise da was machen. Oder zumindest es prüfen oder so.« Aber es war so eine verzwickte Sache, wo wirklich echt alles nichts half und ich gesagt habe: »Tut mir leid. Es ist echt außerhalb dessen, was überhaupt für einen normalen Menschen zu machen ist.« (Das war irgendwie) – so ein Fall, wo die Eltern von dieser Frau unter falschen Voraussetzungen eingereist sind, und das ist nach Jahren, nach 20 Jahren aufgefliegen oder so, und das war aber noch nicht klar, es war die Identität auch nicht klar der Personen, und somit waren natürlich die Kinder ganz stark davon betroffen in der Form, dass ihre Pässe (lacht) eingezogen worden sind, ihre Aufenthaltstitel nicht mehr gültig waren, | sie quasi eigentlich niemanden darstellten, ihre Ausbildungen und so, alles nichts mehr galt, sie selbst aber eigentlich nicht dafür verantwortlich waren. [...] Und bei solchen Sachen, die Erwartung ist dann einfach zu hoch. Wobei es andere Sachen natürlich gibt, wo ich, wenn ich helfen kann und es möglich ist, dann natürlich helfe. Aber es ist schon schwierig, dann manchmal umzugehen mit den Erwartungen und so und zu gucken: Was kann ich eigentlich da leisten und was erwarten die Menschen? (Interview *Dila*, Z. 380–399)

In dieser Interviewpassage erzählt *Dila* davon, dass sie auch mit aufenthaltsrechtlichen Fragen konfrontiert werde. Dabei ist an dieser Passage zunächst bemerkenswert, dass sich *Dila* hier erzählt als Person, an die die Menschen herantreten, in der Hoffnung, sie könne ihnen helfen. Diese Zuschreibung von Kompetenz und der Umgang mit Kompetenzzuschreibung wird gleichermaßen einleitend, in der Mitte und am Ende dieser Passage erzählt. *Dila* macht darauf aufmerksam, wie sie im Falle einer Aufenthaltsbeendigung aufgrund falscher oder nicht gemachter Angaben bei der Erlangung eines Aufenthaltstitels in Deutschland selbst nicht helfen konnte. Dabei wird diesmal das Ausländerrecht als eine Struktur erzählt, die Ungleichheit schafft und symbolische Gewalt ausübt. *Dila* erzählt sich in dieser Passage wieder als solidarisch mit dem Opfer dieser Gewalt, aber im Unterschied zu den vorherigen Passagen auch als machtlos. Zwar kenne sie persönlich Menschen, die hier eingeschaltet werden könnten, um den

Aufenthalt zu verlängern und eine drohende Abschiebung abzulehnen, aber eigentlich gehe dies über das Vermögen eines einzelnen Menschen hinaus. Insofern ist diese Passage wiederholt homolog zu den anderen Passagen weiter vorne: *Dila* erzählt sich als an der Seite der Schwachen stehend, wieder sind es gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse, mit denen sie sich auseinandersetzen habe und wieder stellt sie sich dar als eine Person, die sowohl die Perspektive der machtlosen Minderheit – hier der Migrant_innen – als auch der machtvollen Mehrheit – hier vermittelt über das Ausländerrecht – einnehmen könne.

Hinsichtlich der Fallgeschichte *Dila* lässt sich das Fazit ziehen, dass *Dila* sich einerseits erzählt und positioniert als eine Art VorzeigemigrantIn mit interkultureller Kompetenz, womit die dominanten Diskurse der Migrationsgesellschaft reproduziert und bestätigt werden. Sie bietet aber andererseits auch überraschende Verknüpfungen an, etwa die zwischen Geschlecht und Generation oder die Verwischung sozialer Grenzziehungen in ihren Freundschaften. Vieles wird von *Dila* in den Erzählungen explizit gemacht, manche Erfahrungen bzw. Erfahrungskontexte bleiben implizit. Ihr eigenes Engagement wird in dieser Passage eingeführt als eines der Bearbeitung biographisch erworbener Themen, die wiederum alle auf Konflikte verweisen. Die Entscheidung zum Engagement erscheint geradezu selbstverständlich, nimmt man die von ihr berichteten Geschichten der Bildungsungleichheit, der Unterdrückung der Frauen in ihrer Familie, der prekären Aufenthaltssituationen von Personen in ihrem Umfeld ernst. Auch die jeweiligen Empörungen über Sozialamtmitarbeiter_innen, patriarchische Familienangehörige, ungleiche Chancen im Bildungssystem sowie die Ausgrenzungsmechanismen im Ausländerrecht sind durchaus nachvollziehbar. Sie verweisen auf biographische Themen und auf Erfahrungen, die Menschen in der Einwanderungsgesellschaft das Gefühl vermitteln können, nun komme es auf sie an, hier sei ihre Solidarität gefragt. Gerade in dieser Erfahrung der Anrufung der eigenen Solidarität liegt dann auch das selbsttranszendierende Moment, welches Joas anspricht. Gleichwohl bleibt nach dem Durchgang durch die verschiedenen Erzählsequenzen der Eindruck, die Biographie ist eher diffus orientiert. Kritisch mag an die Fallgeschichte von *Dila* die Frage gestellt werden, ob sie mit den vielen Verweisen auf Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten nicht auch einen bestimmten linken Jargon bemüht, der mit ihrem tatsächlichen Engagement nichts zu tun hat. Sind dies möglicherweise alles nur nachträgliche Rationalisierungen, die eine gewisse soziale Erwartungshaltung, z. B. seitens des Interviewers, befrieden? Weiß *Dila* möglicherweise einfach nur, was von einer Akademikerin im Talquartier erwartet wird, nämlich einerseits ein vorbildhaftes Verhalten bei der Inkorporation in soziale Zusammenhänge (Bildung, Arbeitsmarkt, politische Ämter), andererseits eine sinnvolle Erzählung der eigenen Biographie? Auch ist die Darstellung ihrer Tätigkeit nicht so konkret, als dass sich erkennen ließe, was genau *Dila* nun eigentlich macht. Insofern lässt sich diese Fallrekonstruktion mit dem Hinweis beenden, dass hier eine

Engagiertenbiographie konstruiert wird in einem durchaus moralisch aufgeladenen Kontext.

6.2 Das Fallbeispiel *Felix*

Der Kontakt zu *Felix* kam auf einem anderen Weg zustande als im Beispiel zuvor. *Felix* ist quasi die letzte Ansprechperson in einer Reihe von Kontakten nach dem Schneeballprinzip, die ihren Beginn im Bergquartier hatte. Dort war ich wiederum auf Hinweis des Quartiersmanagements mit einem lokalen Nachbarschaftstreff in Kontakt getreten. In diesem Nachbarschaftstreff wurde von unterschiedlichen Personen am Wochenende ein öffentliches Frühstück veranstaltet. Im Rahmen des Frühstücks lernte ich die Künstlerin und Pädagogin *Felicitas* kennen, die im Quartier Theaterproduktionen umsetzte, um die eigenen Themen und Narrationen der Quartiersbewohner_innen sichtbar zu machen und in kreativer Weise auf die Bühne zu bringen. Derartige Theaterprojekte wurden in der Regel in Einrichtungen im Quartier, mal in einem Café, mal in einer lokalen Kirchengemeinde oder einem lokalen Theater aufgeführt. Auf diese Weise hatte *Felicitas* auch die *Flüchtlingsinitiative Burg* eingeladen, die Situation der Flüchtlinge in Deutschland in einem Theaterstück zu dokumentieren, zumal auch im Stadtteil *Palas* zahlreiche Flüchtlinge lebten. *Felix* ist Mitglied der Flüchtlingsinitiative. Zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme lebte er nicht in *Palas*, hatte dorthin aber Kontakte und nutzte dort Lebensmittelgeschäfte mit Angeboten aus Zentralafrika. Das Vorgespräch zum Interview fand in der Wohnung von *Felix* statt. Diese damalige Wohnung gehörte zu einem linken Wohnprojekt. Das Wohnprojekt lag in einem Stadtteil, der zwar für seine alternative politische Szene bekannt ist, aber nicht für einen sonderlich hohen Migrant_innenanteil. Das Interview fand dann einen Monat später im Stadtteil *Mauer* statt – *Felix* war zwischenzeitlich umgezogen.

Zu Beginn des Interviews bat ich *Felix*, mir kurz etwas über seine Migrationsgeschichte und seinen rechtlichen Status zu erzählen. *Felix* war zum Zeitpunkt des Interviews 35 Jahre alt und lebte seit knapp zehn Jahren in Deutschland. Er sei im Jahr 2000 aus Kamerun gekommen, wo er nach eigenen Angaben als Oppositioneller galt, nachdem in seinem Taxi entsprechende Flugblätter gefunden worden waren, die er aber nicht selbst dort deponiert hatte. Gleichwohl sei er von Schergen des politischen Systems bedroht worden. Damit beschreibt er sein subjektives Verfolgungsgefühl, zumal er selbst vom Verschwinden anderer Oppositioneller gewusst habe. Tatsächlich habe er in Kamerun zur Opposition gehalten. Aber sein konkreter Fall zeige ihm die Willkür im damaligen politischen System Kameruns auf, der er unbedingt entfliehen wollte. Durch die Unterstützung seines Onkels habe er dann ein Visum erhalten und sei damit nach Deutschland gereist. In Deutschland habe er zunächst in *Burg* Kontakt zu anderen Afrikaner_innen aufgenommen, die ihn dann aber zur Erstaufnahmeeinrichtung nach

C-Stadt brachten. Dort habe er Asyl beantragt. *C-Stadt* liegt in einem anderen Bundesland als *Burg* – nämlich in *Umland*.¹²⁰ Nach der Regelung des Asylverfahrensgesetzes erfolgt nach einer gewissen Zeit die landesinterne Verteilung, die Flüchtlinge verlassen die Aufnahmeeinrichtung, weil die dem Sachleistungsprinzip des Asylbewerberleistungsgesetzes entsprechende Unterbringung an einem anderen Ort im Bundesland erfolgt. Erst 2007 sei er wieder nach *Burg* gezogen. Mittlerweile habe er einen gesicherten Aufenthaltsstatus, da er eine deutsche Frau geheiratet habe. Zum Zeitpunkt des Interviews machte er eine Umschulung. In Kamerun habe er sein Geld als Taxifahrer verdient, nachdem er dort ursprünglich ein Lehramtsstudium für Biologie begonnen, aber aufgrund der widrigen ökonomischen Aussichten wieder abgebrochen hatte. Auch in Deutschland habe er studieren wollen, aber ein Studium nicht aufnehmen können.¹²¹

120 *Umland* ist hier der anonymisierte Name für das Bundesland, an das die Stadt *Burg* angrenzt. Die eigentlich unsichtbare Ländergrenze zwischen der Stadt *Burg* und dem Bundesland *Umland* spielt für die nachfolgende Flüchtlingsgeschichte eine wesentliche Rolle. Zahlreiche harte Bestrafungen für Verstöße gegen die Residenzpflicht resultierten daher, dass Geflüchtete die Grenze des Bundeslandes übertraten, um aus den eher ländlich geprägten Gemeinden in die Stadt *Burg* zu kommen. Die sogenannte Residenzpflicht stellt eine sehr umstrittene Auflage für Asylbewerber_innen und Geduldete dar und ist im Asylgesetz (ehemals Asylverfahrensgesetz) geregelt. Mit ihr wird festgelegt, dass das Überschreiten der Grenze eines Landkreises, in dem eine geflüchtete Person untergebracht ist, nur unter Beantragung eines Urlaubsscheins möglich ist.

121 An dieser Stelle möchte ich drei Hinweise zur rechtlichen Rahmung des Falls und der Schwierigkeit seiner Darstellung geben: Grundsätzlich sind die Fluchtgeschichten und Migrationswege auch immer Gegenstand im Anhörungsverfahren des Asylvergabeprozesses. Häufig sind derartige Geschichten mehrfach erzählt worden, was für eine sozialwissenschaftliche Datenerhebung durchaus Schwierigkeiten mit sich bringt. Da es mir in dieser Arbeit aber nicht um die exakte Rekonstruktion der Ereignisse im Herkunftsland, sondern um wesentliche Erfahrungen in der Einwanderungsgesellschaft geht, habe ich darauf verzichtet, diesen Sachverhalt im Interview mit *Felix* (wie auch mit anderen Geflüchteten) weiter auszubreiten. Da ich in meinem Sample keine Person hatte, die von traumatisierenden Erlebnissen berichtete, schien es mir legitim, den Fokus wesentlich auf die Erfahrungen im Ankunftsland zu legen. Der zweite Punkt betrifft die inhaltliche Vollständigkeit der Darstellung: Es ist weder auszuschließen, dass *Felix* vor 2007 bereits mehrfach illegal in *Burg* gelebt und dies bewusst nicht zum Gegenstand des Interviews gemacht hat, noch, dass die Erzählung zum Teil Narrative der flüchtlingspolitischen Bewegung reproduziert, die bestimmte rechtliche Regelungen wie Residenzpflicht und das Asylbewerberleistungsgesetz vehement bekämpft. Hier gilt es nun zu rekonstruieren, ob es ggf. auch andere Orientierungsweisen gibt als solche, die auf Schemata des dominanten Diskurses rekurren, und ob es Gemeinsamkeiten bei der Darstellung gibt mit anderen zivilgesellschaftlich engagierten Personen im Quartier. Es würde den Flüchtlingsstatus nämlich zu sehr verdinglichen, würde alles auf den stark reglementierten Alltag im rechtlichen Status der »Duldung« reduziert. Die Fallrekonstruktion orientiert sich anschließend am *Wie* der Argumentation, mit der *Felix* gegen die rechtlichen Sonderregelungen Stellung bezieht. Ein dritter Hinweis betrifft die durch diese

Die engmaschige Reglementierung des Lebens der Geflüchteten ist immer wieder Gegenstand von politischer Auseinandersetzung und auch wissenschaftlicher Analyse.¹²² Auch Geflüchtete haben das Leben in der Unsicherheit gegenüber Abschiebungen skandalisiert und Bleiberechtsregelungen gefordert (vgl. Kewes 2016a). Insofern ist die nachfolgende Darstellung von *Felix* vergleichbar mit vielen Geschichten, die Geflüchtete gerade vor dem Hintergrund eigener politischer Kämpfe erzählen. *Felix* selbst war im Verlauf des Interviews sehr schnell darauf zu sprechen gekommen und nannte seine Zeit in Deutschland »eine andere Realität« (Z. 78f.) und das deutsche Asylsystem »ein richtiges Trauma« (Z. 80). Insbesondere seien seine Erwartungen enttäuscht worden. Er habe gedacht, er sei in einem freien Land. Erlebt habe er aber stattdessen eine »Lager«-Situation (Z. 81). Im Nachfrageteil des Interviews schildert er die Lebensumstände als Asylbewerber genauer:

Felix: Ja, in Asylheim, dort eine Zimmer, wie gesagt. So Asylbewerber in Asylgesetz, also der Bewerber in sechs Quadratmeter leben. Also dann kriegst du ein Zimmer von 18 Quadratmeter oder 16, da muss man von mit drei, mit sechs teilen, das ist dann drei Leute. Und die kommen von verschiedene Kultur. Also in Monat kriegst du .. 40 Euro Bargeld, 144 Euro auf Chipkarte oder Gutschein für Einkauf. Mit der Gutschein darfst du kein Alkohol, keine Zigaretten kaufen. .. (Und er) hat so eine gemeinsame Küche. So, es, du könnte ein (..) sein und der andere Buddhist und der andere Moslem, und ihr nutzt die gleiche Küche zu, das ist. Oder der muss, der Moslem muss nachts um zwei aufstehen und beten. Wenn du schläfst, das sind. Oder das ist, ja. Das ist ein bisschen so. Und du musst da leben. .. Damit umgehen, das geht nicht. Das könnte man nicht. (Interview *Felix*, Z. 253–261)

In der Asylbewerberunterkunft habe er das Recht, auf sechs Quadratmetern zu leben. Deswegen habe er sich sein Zimmer, das wohl zwischen 16 und 18 Quadratmeter groß gewesen sei, mit anderen Personen teilen müssen. Es sagt, es seien drei Personen gewesen, was bei der genannten Größe der Zimmer (unter 18) eine widrige Wohnsituation bedeuten würde. Weiterhin berichtet *Felix* über die Herkunft seiner Zimmergenossen. Es hätte sein können, dass diese aus verschiedenen Regionen der Welt kommen, wodurch Konflikte hätten entstehen können, etwa aufgrund widerstreitender

Fallgeschichte angesprochenen Gesetze: Stand der Rechtsprechung der Erzählungen von *Felix* sind die frühen 2000er Jahre. Mittlerweile ist die Ausbildungssituation von Geduldeten deutlich verbessert worden. Gleiches gilt für Regelungen zur Residenzpflicht, die mittlerweile in den meisten deutschen Bundesländern nicht mehr auf Landkreisgrenzen festgelegt sind.

¹²² Vgl. dazu allein für Deutschland Scherschel (2010), Täubig (2009), Kühne (2008), die alle eine desintegrierende Wirkung des deutschen Asylrechts ausmachen, dazu aber jeweils unterschiedliche Schwerpunkte setzen, nämlich Erwerbstätigkeit, Unterbringung sowie die Anerkennungsverfahren und die Unterstützung Geduldeter.

Weltsichten oder Glaubensüberzeugungen.¹²³ Bevor er dies weiter ausführt, verweist er auf die Leistungen nach dem Asylbewerberleistungsgesetz: Pro Monat habe er 40 Euro Bargeld erhalten, zudem 144 Euro auf einer Chipkarte oder in Form von Gutscheinen für den Einkauf. Mit den Gutscheinen habe er aber keinen Alkohol und keine Zigaretten kaufen dürfen. Abschließend kommt *Felix* auf die möglichen Gruppenkonflikte zurück: Im Asylbewerberheim habe es gemeinsam genutzte Räume gegeben, insbesondere die Küche. Dabei könne es grundsätzlich unterschiedliche Interessen geben, weil die Geflüchteten unterschiedlichen Religionen angehören, aber trotzdem die gleiche Küche nutzen. Es könne auch sein, dass ein Moslem zu nächtlicher Stunde, während die anderen noch schlafen, sein Gebet verrichten will. Mit diesen Einschränkungen umzugehen und dort leben zu müssen, sei ihm fast unmöglich gewesen.

Tritt man aus der Reformulierung des Gesagten zurück und bewertet diese eher, so fällt folgendes auf: All diese Verweise auf die Lebenssituation klingen recht routiniert, es sind die standardisierten Kritikpunkte der Flüchtlingsbewegung. Wer würde sonst die qm-Angaben der Unterkunft oder die finanziellen Leistungen so exakt wie differenziert beziffern können? An dieser Stelle war *Felix* um eine Bewertung seiner Ankunftszeit gebeten worden (»Wie war diese Zeit?«, Z. 250), worauf er eben mit recht trockenen Zahlen antwortet. Weiterhin antwortet er nicht mit Betonung auf die eigene Agency: Während etwa Täubig (2009) zeigen konnte, dass Geflüchtete im Duldungsstatus der »Totalen Institution« doch noch irgendwie entweichen und ein »Unterleben« praktizieren, fehlen in dieser Interviewpassage mit *Felix* solche Hinweise (allerdings nur hier).¹²⁴ Dies mag allerdings auch eine gewisse Skepsis dokumentieren, mit der *Felix* dem Interviewer als weißem Repräsentanten einer öffentlichen deutschen Einrichtung begegnet ist. Das Gespräch über *Felix* Lebenssituation setzt sich wie folgt fort:

I.: Wo war das bei dir? (Machst) oder kannst du das, also regional gesehen, das war wahrscheinlich dann auch irgendwo in ...?

Felix: Das ist in *Umland*, das ist in *Umland* so gewesen. (In einem Heim in) *Umland*, ja.

I.: Und wie?

Felix: Und Asylheime sind im Wald. So, ich meine ist außer Stadt. Die Asylbewerber, die haben kaum Kontakt. In (meisten Asylheimen) in *Umland*, die sind immer entweder in Industriegebiete oder in alte Militärlasernen oder ganz ganz im Wald. (Wie werden) unsere Bewegungen, wir hatten eine Heim in (..) besucht. Das ist (wo) im Wald so ist. Mitte des Wal_, der Wald, ja. Keine (Kontakt. Es gibt

123 *Felix* hatte zuvor im Interview davon berichtet, dass er sich das Zimmer in der Aufnahmeeinrichtung mit zwei Kamerunern geteilt hätte. In seiner späteren Asylunterkunft habe er sich das Zimmer mit je einem Flüchtling aus Nigeria und aus Sierra Leone geteilt.

124 Die Begriffe Totale Institution und Unterleben entlehnt Täubig (2009, S. 45ff.) dabei Goffman (1973).

verschiedene) Heime, wo die letzte Bus um 18 Uhr fährt. Also vor 18 Uhr kannst du nicht mehr in der Stadt sein und. (Interview *Felix*, Z. 263–275)

Ohne hierbei auf seine eigene konkrete Unterkunft zu sprechen zu kommen, beklagt *Felix*, dass die Asylbewerberheime im Bundesland *Umland* häufig an abgelegener Stelle im Wald bzw. außerhalb der Stadt liegen. Die Asylbewerber_innen hätten dadurch wenig Kontakt zur übrigen Bevölkerung. Häufig würden auch Immobilien in Industriegebieten oder in ehemaligen Militärstützpunkten genutzt. Ob das alles auch auf seine eigene Situation zutraf, sagt er nicht. Stattdessen berichtet er, dass er mit seiner Flüchtlingsinitiative mal ein Heim besucht habe, das mitten im Wald lag und dort ohne irgendeinen Kontakt nach außen gewesen sei. Hier wird die Aussage durch eine Skandalisierung der Isolation orientiert; implizit bleibt dabei gleichermaßen eine Kritik an Zuständen der Apartheit sowie – quasi als positiver Fixpunkt und Gegenhorizont zu Wald und Industriegebiet – die Utopie des Wohnens in einem inklusiven Wohnquartier.¹²⁵ Zu dieser Interpretation passt die weitere Ausführung, denn *Felix* sagt, dass es Unterkünfte gebe, von denen bereits um 18 Uhr der letzte Bus abfährt – es bestehe dort also bereits ab 18 Uhr keine Möglichkeit mehr, in die Stadt zu fahren. Dieser Bericht steht den politischen Forderungen von Integrationspolitiker_innen an Migrant_innen gegenüber, wonach sie Kontakte zu suchen und sich mit der Lebensweise in Deutschland vertraut zu machen hätten. Sie ist aber auch homolog zu einer Politik der Abschottung, wie sie konservative Politiker_innen gegenüber Asylbewerber_innen und Geflüchteten immer wieder forderten und fordern. Neben diesen eher allgemeinen, auch politisch skandalisierten Kontexten gibt es in *Felix* Erzählungen auch ganz spezifische Exklusionsberichte:

Felix: Muss man auch sagen, dann mit dem Chipkarte ist, in be_, du darfst nur in bestimmte Filialen kaufen und in den Filialen gibt eine Kasse für Chipkarte. So das ist, so eine Klassifizierung und so Diskriminierung, dass wenn du kommst, Leute sind da. Ich meine in, in (der Stadt (..), in der Städte) leben auch Leute mit migrantischer Hintergrund. Und die sind auch ab und zu, für mich, weil wenn die da kamen, sagt die Kassier_, die Kauffrau: »Nee, das ist eure Linie da«, ohne zu wissen, ob er ein Migrant ist oder eine Deutsche mit migrantische Hintergrund. Und das geht um diese Klassifizierung (von die) Bevölkerung hier in Deutschland. Oder von, oder diese Isolierung von Flüchtlingen. (Interview *Felix*, Z. 275–282)

Thema der vorangegangenen Interviewpassage ist die Versorgung im Supermarkt mit Hilfe der Leistungen im Asylbewerberleistungsgesetz. Hierfür steht die Chiffre

¹²⁵ Räumliche und soziale Abschottung sind wiederum ein Topos des Protestes der Geflüchteten. Diese sprechen offen von Lagern, eine bewusste Anspielung an das Lagersystem während der NS-Herrschaft. Vgl. interface (2005, S. 133-160).

Chipkarte, denn manche Ausländerbehörden organisieren die Versorgung über ein solches System. *Felix* berichtet, dass man immer nur in bestimmten Geschäften und Filialen einkaufen könne und sich in diesen Filialen nur an einer Kasse für Chipkarten anstellen dürfe. Nach seiner Einschätzung sei dies eine Diskriminierung, denn wenn man als Asylbewerber_in komme, werde man vor den Augen aller Kunden dorthin geschickt. In Städten, in denen auch andere Migrant_innen oder Deutsche mit Migrationshintergrund lebten, sei es auch schon vorgekommen, dass diese von den Kassierer_innen an andere Kassenterminals geschickt wurden mit der Aussage, dass dies die Kasse für Chipkarten sei. Dies geschehe nur, weil die Kassierer_innen nicht wussten, dass jemand Migrant_in oder Deutsche_r mit Migrationshintergrund ist. Für ihn, *Felix*, dokumentiere sich in diesem letztgenannten Fall ein Klassifizierungsdenken in der Bevölkerung, was wiederum eine Isolierung von Geflüchteten begünstige. Gerade in vordergründig so unpolitischen Momenten wie dem Einkaufen würden Differenzlinien stark gemacht, die sich ausschließlich an Äußerlichkeiten festmachten. Das Argument, das *Felix* hier sehr allgemein vorträgt und zu dem er kein eigenes Erlebnis nennt, richtet sich auf die Normvorstellung über das Aussehen, insbesondere die Hautfarbe.

Mit dieser Skizze der Lebenssituation der Flüchtlinge handelt *Felix* verschiedene alltagsstrukturierende Topoi ab. All sein Erzählen scheint dabei auf den Protest gegen Klassifizierung, Ausgrenzung und Bevormundung orientiert. Seine Erzählweise ist entsprechend sehr politisch, bleibt aber wie gezeigt noch recht weit von eigenen konkreten Erfahrungen entfernt. Deswegen habe ich im Interview die Perspektive leicht verschoben, hin zu der Frage, wie sich mittlerweile sein Alltag in *Burg* darstellt. Scheinbar hat *Felix* nicht nur Einschränkungen erlebt, denn er lebt mittlerweile nicht mehr in *Umland* und ausweislich der Erzählungen im Vorgespräch und der Berichte im Kontext der Kontaktaufnahme pflegt er Kontakte auch zu Deutschen ohne Migrationsgeschichte. Darauf geht auch die folgende Passage ein:

I.: Hast du irgendwie einen besonderen Bezug zu *Palas*, oder?

Felix: Ja, ich hab Freunde in *Palas*. Ich habe viele Freunde. Ich war auch grade unterwegs in *Palas*. .. (Ja, ich habe Freunde da. [...])

I.: Aber was mir aufgefallen ist, zum Beispiel dort gibt es ja eine relativ große afrikanische Community. Hat die für dich irgendeine Bedeutung oder sagst du: ›Ich lasse mich da nicht drauf festlegen?‹

Felix: [...] Jetzt sind sie, sind die Afrikaner in der Mehrheit dann in *Palas*, (jetzt) ist so schon das. Es gibt sehr viele afrikanische Geschäfte in *Palas*. Also ich meine, wenn ich afrikanisch kochen möchte, muss ich nach *Palas* auch und so. Und ich denke, dass ist eine von diese Grund, wo sie sich auch mehr in der Sicherheit fühlen (und so). Ja, ich denke, das kann der Grund sein.

I.: Aber das ist jetzt nicht so, dass du sagst: ›Also ich suche das jetzt irgendwie auch, weil ich dort, keine Ahnung, Menschen treffe, die ich. So eine ähnliche Sprache wie ich sprechen oder die‹?

Felix: Ja. Das auch. Das auch ist der Grund, warum die meiste da. Es ist so. Die Kameruner fragen mich immer, warum ich nicht nach *Palas* gezogen bin oder so, et cetera. Also, aber ich denke ist so das Ziel, dass sie suchen, wo sie regelmäßig ihre so Leute aus die eigene, selbe Land begegnen können. Muttersprache et cetera. Aber für meine Einschätzung und meine, für mi_ – auch ich werde nicht in *Palas* wohnen. So. Ich gehe dahin, wenn ich Lust habe, aber. Meine, die meiste auch meine Freunde sind in diese Area (..), (*Mauer*), *Graben*. Aber wenn ich dann auf Lust zu afrikanische Essen habe, gehe ich nach *Palas* und kaufe ich mir was, oder wenn ich afrikanische Getränke haben möchte, dann gehe ich nach *Palas*. Dann kaufe ich mir was an. Oder Freunde haben zu. Ich bin heute nur, weil ich jemandem in *Palas*, der keine gut deutsch sprechen könnte, zu (.) gebracht hatte, um was zu reklamieren. Aber ich lebe auf jeden Fall mehr in diese, ich fühle mich mehr wohl hier zum Beispiel. (Interview *Felix*, Z. 600–639)

Auf die Frage, ob *Felix* einen besonderen Bezug zu *Palas* habe, berichtet er von den Freundschaftsbeziehungen, die er in diesem Stadtteil habe. Zwar sagt er später, dass die meisten seiner Freunde in den Stadtteilen leben, die an den Ort des Interviews angrenzen (*Mauer* und *Graben*), weswegen er sich noch mehr dort aufhalte, aber er hält auch Kontakte nach *Palas*. In dieser Passage ist eine gewisse Ambivalenz auffallend, die *Felix* gegenüber *Palas* zu haben scheint: Das Thema *Palas* war vom Interviewer aufgeworfen worden, der zudem *Palas* als Siedlungsgebiet für Migrat_innen aus Afrika rahmte und *Felix* damit konfrontierte. Doch *Felix* widersetzt sich dieser Zuschreibung: Ja, es gebe dort viele Menschen aus afrikanischen Ländern und ja, er gehe dort auch einkaufen, aber dies markiere für ihn keine selbstverständliche Zugehörigkeit. Implizit bleibt dieser Passage damit eine Absage an eine Idee landsmannschaftlicher Communities oder Milieus, wie sie z.T. auch von manchen Migrant*innenorganisationen produziert wird und wie sie in Kapitel 6.1 auch von *Dila* reproduziert wurde. *Felix* hingegen beschreibt Aufenthalte sowie Einkäufe und Kontakte in *Palas* für sich als eine Option unter vielen und dabei nicht mal als die von ihm präferierte. Insofern unterläuft er hier einen dominanten Diskurs hinsichtlich Zugehörigkeit.

Was orientiert die Arbeit in der Flüchtlingsorganisation? Welche positiven Erfahrungen macht *Felix* hierfür geltend? Auf diese Fragen kann die nachfolgende Passage eine Antwort geben:

I.: Was macht *Burg* aus für dich?

Felix: Diese (Heterogenität) von *Burg*. Das ist eine Multikulti-Stadt. Und das ist, ich. Das ist auch genug groß, aber ist multikulti. Und ich denke, .. dass es gibt. Ich denke,

die Leute sind wirklich nett hier. In einz_, einige Bezirken. So ich habe die Gelegenheit gehabt, einige Städte auch hier in Deutschland zu besuchen .. Und ich stelle mich keine andere Stadt vor als *Burg*. Die (Heterogenität) von Menschen, die Multikulti-Stadt. .. Wie es groß auch ist und.

I.: Hast du da ein besonderes Beispiel, wo dir das irgendwie mal also so richtig klar geworden ist? Dass du gesagt hast, so von wegen: ›Das gefällt mir genauso, wie es ist?‹

Felix: Na, ich denke, das große Ziel ist erstmal meine Freunde. Ich bin sehr Menschentyp, wie ich sage ist. Ich, mein Freundeskreis ist sehr groß, muss ich sagen, und ich mögen diese Begegnungen mit Menschen zusammen. Und die an_, ich würde mich wirklich langweilen, wenn ich hier (umziehen muss und neue) Freundeskreis aufbaue. Es mir vielleicht nicht (fehlt), aber. Ich habe auch meine politische Aktivitäten, und das ist mir sehr wichtig. Hier. Und in neue Vernetzungen zu gehen und so. Nee. So ich meine, es gibt (schlechte) Teile, wie in. Es sind, sind. Ich bin am Mittwoch (wurde) ich so (..) angegriffen worden von Nazis, aber das passiert überall. Aber meine, dieser Freundeskreis und diese, wie gesagt, Heterogenität von Me_, die Multikulti-Stadt, dass du fast alle Nationalitäten. Dass du auf die Straße hundert Sprachen verstehst. So. Ist für mich. Ja. Es passt für mich. D-Stadt, das regnet mir zu viel (lacht). In D-Stadt. Aber D-Stadt auch ist meiner Meinung nach sehr konservativ. Ja. Als *Burg*. Ich denke auch ist so, dass *Burg* weniger konservativ als sehr viele andere Städte. (Interview *Felix*, Z. 656–678)

In der voranstehenden Passage wird *Felix* zunächst um eine Bewertung von *Burg* gebeten. Dabei streicht er die Multikulturalität der Stadt heraus. In diesem Punkt bezieht er sich auf die Verschiedenheit der Menschen, mit denen er sich beschäftigt oder auf die er trifft, die Existenz eines politischen Angebotes und auch die Herkunft aus unterschiedlichen Nationalitäten und Sprachen. Nicht genannt wird an dieser Stelle ein sonst für Multikultur üblichen Marker: Religion. Ebenfalls nicht angesprochen sind kodifizierte Rechte, die Multikultur ermöglichen. Stattdessen scheint die gelebte Multikultur für *Felix* eine zu sein, die sich schlicht so ergebe, nicht reglementiert sei oder reglementiert werden müsse. Zwar werde diese von »Nazis« bedroht, aber Nazis gebe es »überall«, quasi wie ein Übel, das man nicht los wird. *Felix* Begriff der Multikultur betont das Positive: Aktivität, Freundschaft, Weltgewandtheit, Heterogenität. Diese Passage hat etwas Werbendes, Anziehendes und wird zudem dadurch betont, dass *Felix* sie zweifach bestätigt (»So. Ist für mich. Ja. Es passt für mich «).

Eine dritte Absicherung dieser eigenen Position versucht Felix dem Interviewer gegenüber zu erlangen, indem er *Burg* mit einer anderen deutschen Stadt, *D-Stadt* vergleicht. Es wird hier nicht deutlich, woher er sein Wissen über *D-Stadt* nimmt, ob er hier mal gelebt hat oder Menschen kennt, aber er beschreibt *D-Stadt* als konservativer

als *Burg*. Somit scheint das Klassifikationsmuster progressiv-konservativ für *Felix* eine maßgebliche Rolle zu spielen. Auffallend ist aber auch, dass er *Burg* innerhalb dieses Klassifikationsschemas nicht als progressiv einstuft, sondern lediglich als weniger konservativ als andere Städte. Inwiefern dies auch mit der gelebten Praxis der Multikultur in *Burg* zu tun hat, schildert er in der anschließenden Passage:

I.: Multikulti hast du eben gesagt? So diese heterogene Zusammensetzung irgendwie in *Burg*, in der Bevölkerung. Ist das etwas, wo du sagst: ›Das ist nur positiv‹, oder?

Felix: Nee, ist nicht nur positiv, ist nicht nur positiv. Ich habe gesagt, ich wurde. So ich meine, ich bin. Am Mittwoch war ein (Überraschung, das sagt darüber). Ich bin (bei U-Bahn-Station von) (..) (übergriffen), fast angegriffen worden und nur eine Person hat reagiert. Nur eine, und das war voll von Menschen. Und das war für mich eine Überraschung, dass die Leute so still bleiben und (hörte, niemand dreht sich) und weiß genau, was passiert. Und nur eine Person hat reagiert und ist rausgeblieben. Nicht mit den (..) gefahren, wo sie (sind). Das, ich meine das, es war dann. Wenn ich das erlebe. So, ich bin schon in der Stille, wenn zwei Menschen, das ich nicht kenne, sich. Ich. Das ist mir so schwierige Situation, wo Leute machen so was, und niemand reagiert. Für mich ist, ich finde immer total enttäuschend, wie schlecht überrascht. Und das passiert auch in *Burg*. Um ein Uhr Mittag, dreizehn Uhr. Was hätte passiert (an Nacht, wenn hier)? Das es eintrete von die Menschen, die da war. Da gewesen wären, das. Ich denke, das ist, fehlt auch sehr viel, und das auch in *Burg* diese Zivilcourage. (Interview *Felix*, Z. 680–694)

Angesprochen auf die sehr überschwängliche Betrachtung *Burgs* als multikultureller Stadt klammert *Felix* dies nun doch wieder ein: Hier verweist er auch auf die Ambivalenzen des Lebens in dieser Stadt. Er wiederholt noch mal, dass auch in *Burg* schlechte Dinge passierten und zwielichtige Menschen lebten. Er kehrt noch einmal zu der Erfahrung des Angriffs in der vorangegangenen Woche zurück, eine vergleichsweise detaillierte Passage seines Interviews. Drei Tage vor dem Interview sei er an einer U-Bahn-Station angegriffen worden und nur eine Person habe damals reagiert. Dabei sei die Bahn voll von Menschen gewesen. Die reagierende Person sei der U-Bahn entstiegen (wohl um sich um *Felix* zu kümmern – der Bericht ist hier nicht präzise) und nicht mit der Masse weitergefahren. In dieser Passage benutzt *Felix* recht eindeutige Bewertungen, die Reaktionen der Menschen etwa nennt er »enttäuschend«, »überraschend« und damit umzugehen sei für ihn »schwierig«. Hier thematisiert *Felix* weniger die Tatsache, dass es Nazis gebe oder dass auf offener Straße Gewalt ausgeübt werde, sondern er kritisiert die Teilnahmslosigkeit und fehlende Zivilcourage, wie er explizit sagt.

Implizit bleibt in dieser Darstellung die scheinbare Selbstverständlichkeit, mit der er als schwarzer Mensch Opfer von Rassismus wird. Er muss im Interview nicht

explizieren, dass er niemanden zuvor provoziert hat, dass der Übergriff auf ihn also ohne Grund erfolgte. *Felix* und der Interviewer scheinen – wenn auch aus unterschiedlichen Positionen und mit unterschiedlicher persönlicher Betroffenheit – ein Wissen über eine rassifizierende Ordnung zu teilen, die sich teilweise auch körperlich und gewaltsam ausgedrückt wird. Die Rassismuserfahrung ist homolog zu den geschilderten Klassifikationserfahrungen im Supermarkt, sowie zu eingeschränkter Sozialhilfe in der Unterkunft. Scheinbar ist überall eine symbolische Gewalt des Klassifizierens am Werk, die sein Leben gerade auch deswegen so mächtig prägen kann, weil sie eben keine Aufmerksamkeit von der Mehrheit erfährt.

Sich dieser subjektiv empfundenen Gewalt zu widersetzen, scheint von *Felix* Entschiedenheit zu erfordern. Insgesamt fällt in den Interviews 19 Mal der Begriff »Kampf« sowie elf Mal das Verb »kämpfen«. Für *Felix* ist der Pluralismus in der Einwanderungsgesellschaft umkämpft, immer wieder entstehen in unvorhersehbaren Momenten Konflikte – an der Ladenkasse oder in der U-Bahn-Station. Quasi aus dem Nichts würden Fronten gebildet und Klassifikationen verschärft. Gewalt- und Ausgrenzungserfahrungen scheint *Felix* dabei in einen größeren Kontext zu stellen, sie reißen ihn aus seinem Alltag heraus und machen scheinbar bewusst, dass er selbst nur Teil eines größeren (Klassifikations-)Kampfes ist. Bezugnehmend auf die Theorie von Hans Joas stellt sich die Frage, ob dies demnach auch für *Felix* als Moment der Selbsttranszendenz zu verstehen wäre und ob dies oder die Erfahrung von Solidarität in politischen Gruppen vor dem Gegenhorizont solcher Negativerfahrungen als prägend angesehen werden muss.

Ob tatsächlich nur Geflüchtete diese Entschiedenheit und kritische Sichtweise auf die Gleichgültigkeit einer nicht-migrierten Mehrheitsgesellschaft haben, kann erst der Fallvergleich zeigen. Im bisher vorläufig möglichen Vergleich, demjenigen zwischen *Dila* und *Felix*, fällt lediglich auf, dass sich *Felix* in seiner Sichtweise und Begründung des politischen Engagements recht monothematisch präsentiert und insbesondere Migrationsverhältnisse thematisiert hat, während *Dila* unterschiedliche Dominanzverhältnisse angesprochen und als biographischen Hintergrund für ihr zivilgesellschaftliches Handeln herangezogen hat. Gemeinsam ist beiden Fallgeschichten ihre Betonung des biographischen Gewordenseins von bürgerschaftlicher Orientierung. Ganz ähnlich der Theorie von Corsten et al. (2008, vgl. Kapitel 4) erzählen beide von Erfahrungen, die bei ihnen den Eindruck geweckt haben, jetzt komme es auf sie an. Beide arbeiten sich quasi an Lebensthemen ab und nehmen dabei auch einen expliziten Bezug zur Einwanderungsgesellschaft, wobei sie die Handlungsmacht von verschiedentlich eingeschränkten Individuen als Wert betonen.

6.3 Das Fallbeispiel *Bernhard*

Der Kontakt zu *Bernhard* kam über die katholische Pfarrgemeinde im *Bergquartier* zustande. Als mögliche zivilgesellschaftliche Multiplikatorinnen sowie als Organisatorinnen bürgerschaftlichen Engagements waren die katholische und die evangelische Kirche für mich zu Beginn der Feldforschungsphase wichtige Anlaufstellen gewesen. Auf meine Anfrage nach engagierten Gemeindemitgliedern entstanden in der katholischen Gemeinde des *Bergquartiers* auch einige Interviews und Hintergrundgespräche, allerdings war keines davon derart gehaltvoll wie dasjenige mit *Bernhard*.¹²⁶ *Bernhard* kam Ende der 1980er Jahre zum Studium der Rechtswissenschaften nach *Burg* und zog damals eher zufällig ins *Bergquartier*, da eine ihm bekannte Person in diesem Stadtteil lebte und er zudem die Möglichkeit hatte, vor Ort in einem größeren Sportverein als Trainer im Jugendbereich tätig zu werden und damit sein Studium zu finanzieren. *Bernhard* schloss sein Jurastudium 1997 ab und arbeitete anschließend zunächst als Rechtsanwalt im Stadtteil. Heute arbeitet er als wissenschaftlicher Mitarbeiter bei einer kirchlichen Einrichtung in einem anderen Stadtteil. Noch während des Referendariats zog er 1996 in die Wohnung im *Bergquartier*, die er noch heute mit seiner Frau und seinen Kindern bewohnt. Hier fand auch das Interview statt. Angesprochen auf die Bevölkerungssituation im Quartier, skizziert *Bernhard* folgendes Bild:

Bern.: [...] Und dann haben sie auf der anderen Seite, haben sie so direkt Häuser, die fast ausschließlich von Migranten bewohnt sind. Also und. Die Durchmischung erleben sie dann oder den Kontakt mit dem, den finden sie dann in den verschiedenen Jugendeinrichtungen, die hier sind. Also über die Kinder läuft da ganz viel. Einmal auf dem Spielplatz natürlich, aber dann eben auch in der Kita. Da sind automatisch die Hälfte oder drei Viertel der Kinder mit Migrationshintergrund und. Dann haben sie – selbst wenn sie in den Musikgarten oder solche eher so bürgerlichen Einrichtungen wahrnehmen – auch dort sind sie Migranten natürlich stark vertreten. Also auch dort gibt es immer mehr Migranten, die doch .. gute Jobs haben, eine gute Schulausbildung haben und die dann im Prinzip dann, die ähnliche Ziele verfolgen, die ihre Kinder dann auch relativ stark fördern und

126 Vonseiten der Gemeindeleitung – sowohl vom Pastoralreferenten als auch vom Gemeindefereenten – wurde mir mitgeteilt, dass die Multiethnizität der Gemeinde in mancherlei Hinsicht problematisch sei. So gebe es viele Polen in der Gemeinde, die ihre Religion eher traditionell lebten und wenig mit der übrigen Gemeinde interagierten. Auch sei der vietnamesische Teil der Gemeinde überhaupt nicht in das Gemeindeleben integriert, werde allerdings auch von einigen deutschen Gemeindemitgliedern wegen bestimmter Handlungen – etwa des Kochens in den Gemeinderäumlichkeiten – kritisiert. *Bernhard* stellte diese Multiethnizität seiner Gemeinde zwar auch heraus, betonte dabei aber eher positive Aspekte wie den Familienzusammenhalt in polnischen Familien oder die Bereicherung des Gemeindelebens, die durch die unterschiedlichen partiellen »Zugänge« der einzelnen Migrantengruppen entstehe.

zusehen, dass die dann .. ja alle möglichen Angebote, die so da sind, vom (..)kurs bis zum (Musikern), bis zur Musikschule dann wahrnehmen. Das ist sehr stark. Sie haben natürlich auch, und das erlebt man auch, gerade im Sommer, diese üblichen Familienzusammenkünfte in den Parks von Kurden, Arabern und denen. Und da wird dann auch im Prinzip eine andere Sprache gesprochen, das ist eine andere Mentalität. Und da gibt es auch keinen Zugang. Also, klar! Die Kinder begegnen sich, sie kennen einige Kinder aus dem Kindergarten, die werden auch begrüßt, aber in der Regel gibt es wenig. Also jetzt für uns gibt es da wenig Austausch. (Interview *Bernhard*, Z. 280–295)

Zu Beginn des Interviews hatte ich *Bernhard* darum geben, seine Sicht auf den Stadtteil zu schildern. Aus dieser Passage stammt der Gesprächsausschnitt weiter oben, in dem es um die Bewohnerschaft des Quartiers geht. *Bernhard* sagt, es gebe Straßenzüge mit auffallend homogener Ansiedlung migrantischer Familien. »Durchmischung« und Intergruppenkontakt gebe es, wenn überhaupt, vorwiegend durch die Kinder: Einerseits komme dies über die bestehenden Jugendeinrichtungen zustande, andererseits über die Spielplätze und Kitas. In Letzteren liege in der Regel der Anteil von Migrant_innen bei mehr als der Hälfte. Implizit bleibt in dieser Darstellung einerseits die Sichtweise auf die Quartiersbewohner_innen als scheinbar eindeutig Großgruppen zuzuordnende Personen, wobei diese Großgruppen als klar unterscheidbare Entitäten erscheinen, die gemischt werden können (wie etwa verschiedenfarbige Bauklötze oder die Bestandteile eines Salats). Andererseits sagt *Bernhard* nicht, warum es eine Durchmischung des Quartiers überhaupt geben müsse. Warum spricht *Bernhard* nicht über die Mieten, die Bebauungsstruktur oder den Straßenverkehr? Scheinbar ist Migration tatsächlich sehr prägend für den Stadtteil und für das öffentliche Reden über ihn. Wie weiter oben bereits beschrieben, ist der Stadtteil Teil des Soziale-Stadt-Programms und wurde insbesondere wegen des hohen Anteils an Migrant_innen in der Bewohnerschaft ausgewählt. Insofern ist die Thematisierung von Migration im Quartier offensichtlich. In anderen von mir geführten Interviews hatte der Verweis auf (fehlende) Durchmischung Anklänge einer Analyse, wonach fehlende Intergruppenkontakte zugleich die Gefahr paralleler Gesellschaftsstrukturen bergen.¹²⁷ Aber *Bernhard* bricht diesen Eindruck bereits recht früh auf, indem er auf die Kontakte der Kinder sowie die öffentlichen Einrichtungen verweist. Scheinbar unterlaufen die Kontakte der Kinder die festgefügtten Beziehungsnetzwerke der Erwachsenen.

Anhand dieses Themas reflektiert *Bernhard* auch etwas, was sich mit der Überschneidung von Differenzkategorien beschreiben ließe (vgl. Winker und Degele 2010), hier diejenige von Migration und sozialer Lage. Bürgerliche Einrichtungen wie der Musikgarten würden ebenfalls von Migrant_innen besucht, allerdings eher von solchen

127 Zum Begriff der und Diskurs über Parallelgesellschaft vgl. kritisch Schiffauer (2008).

Familien, in denen die Eltern eine gute Schulausbildung und gute Jobs haben. Diese Eltern seien in Bezug auf die Förderung ihrer Kinder ähnlich orientiert wie Eltern ohne »Migrationshintergrund«, die *Bernhard* somit implizit und pauschal als ökonomisch bessergestellt und kulturell interessiert darstellt.

Jenseits institutionalisierter Einrichtungen gebe es aber auch alltägliche Begegnungen. Fast schon klischeehaft verweist er – der Begriff »natürlich« ließe sich hier als eine Art ironische Distanzierung lesen – auf die Familienzusammenkünfte kurdischer oder arabischer Familien in den Parks. Hier erlebe er, dass eine andere Mentalität herrsche, eine andere Sprache gesprochen werde und es für Familien von außerhalb keinen Zugang gebe. Zwar kennen sich die Kinder untereinander, aber mehr Kontakt als ein Gruß sei in solchen Konstellationen nicht zu erreichen. Insofern *Bernhard* also positive und negative Aspekte gleichermaßen nebeneinanderstellt, erzählt er sich als einen kritischen Realisten, der gleichermaßen Schwierigkeiten benennen und eine Skandalisierung in Bezug auf Migration vermeiden möchte. Anhand eines konkreten Beispiels fährt er fort:

Bern.: Unsere Tochter ist sehr gut mit einer kleinen, ja, wie soll man sagen (?), Ägypterin – also der Vater ist Ägypter, die Mutter ist Iranerin – also befreundet. Aber .. der Mann ist beim Bundeskriminalamt, und die Mutter ist, promoviert gerade. Das ist im Prinzip kein Unterschied, ob sie (mit ..) deutschen Freundinnen haben. Und dasselbe ist mit einer türkischen Mutter, der man – Die Frau, die hat Ökötrophologie oder irgendwas studiert, und da sind, da merken sie kaum Unterschiede. Auch, die sind natürlich auch extrem assimiliert, das heißt also, gut, selbst wenn die noch sehr stark dem .. Muslimen sind, dann merkt man das über die (beispielsweise) Alkohol gegenüber und vielleicht noch Schweinefleisch gegenüber, aber .. die, ansonsten sind die aufgeschlossen an allen Themen, sind interessiert an Theater und sonst was und. Das läuft, da gibt es eigentlich wenig Schwierigkeiten mit den Leuten, sich zu kommunizieren und auch Sachen zu vereinbaren und zu machen. Also, da, das ist so, da läuft das völlig (unproblematisch). (Interview *Bernhard*, Z. 295–306)

Am Beispiel eines persönlichen Kontaktes zu einer Migrantenfamilie, der sich über die Tochter ergeben habe, berichtet *Bernhard* über Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Hindernisse bei der Kontaktaufnahme. Von diesem Beispiel ausgehend, werde ihm kaum ein Unterschied zu einer Familie ohne Migrationserfahrung bewusst. Ähnlich sei es mit einer türkischen Mutter, die Ökötrophologie studiert habe – auch dort sei der wesentliche Unterschied nur deren Zurückhaltung gegenüber Schweinefleisch und Alkohol. Darüber hinaus gebe es keine wesentlichen Unterschiede, auch nicht hinsichtlich der Interessen an kultureller Freizeitgestaltung. Zwar seien diese Familien im Vergleich mit einer deutschen Familie auffallend ähnlich (»extrem assimiliert«),

orientierten sich aber weiterhin an etwas, was *Bernhard* scheinbar als muslimische Normen auffasst. Insgesamt erlebe er es als unproblematisch, mit Migrant_innen in Kontakt zu treten – wenn eben eine soziale Ähnlichkeit gegeben sei.

An dieser Schilderung bemerkenswert ist einerseits, dass *Bernhard* implizit die Unwahrscheinlichkeit dieser Gemeinsamkeiten herausstellt, so als wolle er sagen: »eigentlich sind das ja Migrant_innen, aber ...« So wäre es verwunderlich, wenn er für eine deutschsprachige Familie erst mal herausstellen würde, wo diese ihm gleich und von ihm verschieden wären. Insofern scheint *Bernhard* hier nicht von einer Selbstverständlichkeit auszugehen, tatsächlich auch Personen im Bekanntenkreis zu haben, die selbst migriert sind. Andererseits ist an der Schilderung der Elternrolle interessant. Da das Thema in dieser Passage Zusammenleben, Bekanntschaften und gegenseitiges Beobachten im Quartier ist, scheint es für *Bernhard* irgendwie funktional zu sein, auch seine *interkulturellen* oder *interethnischen* Bekanntschaften zu erwähnen. Diese Bekanntschaften scheint er nicht über die Hausgemeinschaft oder sonstige Freizeitbeschäftigungen geschlossen zu haben, sondern über die Kinder. Erst die nächste Generation scheint hier also wie selbstverständlich mit Kindern aus sogenannten Migrant_innenfamilien zusammenzuleben. Damit scheint auch in der Erzählpassage von *Bernhard* das Generationenthema wieder auf, welches bereits zuvor bei *Dila* eine Rolle spielte.

Dass das Migrationsthema in den Betrachtungen des Quartiers doch eine Rolle spielt, zeigt der Abschluss der Interviewpassage. Nachdem *Bernhard* sich so geäußert hat, als sei er der Meinung, lediglich die soziale Lage sei für Ausgrenzung und soziale Distanz verantwortlich, sagt er folgendes:

Bern.:Aber der Kontakt zu den wirklich nicht integrierten Migranten, der gelingt dann aber auch fast gar nicht. Die kommen dann auch nicht vor im Musikgarten. Die kommen dann eben, die treffen sie dann auf dem Spielplatz, und auch da sind die durch die Sprache und durch, durch ihre – einfach dadurch, dass sie (auch noch) meist eine große Gruppe bilden, für sich. Und die anderen eben drum herum irgendwie. (Interview *Bernhard*, Z. 306–310)

Abschließend in dieser Passage nimmt *Bernhard* noch mal den Kontakt bzw. die Kontaktaufnahme zu den Migrant_innen in den Blick, die er als nicht-integriert bezeichnet. Gemeint sind damit Familien, die nicht die volle Bandbreite der öffentlichen Einrichtungen im Quartier – etwa den Musikgarten – nutzen würden. Auf dem Spielplatz würden sie aufgrund der Gruppengröße und der eigenen Sprache einen autonomen Interaktionszusammenhang bilden. Hierin zeigt sich eine Sprechweise, die an den klassischen Integrations- und Assimilationsdiskurs erinnert (vgl. Kapitel 1 und 3), weil damit implizit gesagt wird, dass nach Möglichkeit alle gleichermaßen die öffentlichen

Bildungseinrichtungen aufsuchen und in der Öffentlichkeit Deutsch als Verkehrssprache nutzen sollen.

Dieser eher allgemeinen, einleitenden Interviewpassage folgt dann eine Passage, in der *Bernhard* von einer konkreten Erfahrung erzählt, die er in seinem Engagement als Jugendtrainer gemacht habe und die er als sinnbildlich für sein Engagement im Quartier zu betrachten scheint. Ausgangspunkt der nachfolgenden Passage ist die Frage, wie denn ein traditioneller Sportverein eine Zukunft im Einwandererquartier haben kann, wie also der Vereinssport sich neue Freunde und Unterstützende suchen kann. Diese Passage folgt recht unmittelbar der oben geschilderten Sichtweise auf das Quartier:¹²⁸

Bern.: Man muss einfach sehen, dass man .. diese Gruppe für sich erschließt, und aus dem Grund haben wir jetzt eine junge Türkin gebeten, die bei uns selbst in der Jugend war, die jetzt 18 ist, im Jugendtraining mitzumachen. Nicht als Trainerin, aber einfach da zu sein und eben auch anzusprechen, Kinder anzusprechen auf (dem) Spielplatz, (sie) zu interessieren und als Ansprechpartnerin auch im Verein zur Verfügung zu stehen. (Interview *Bernhard*, Z. 339–343)

Die Passage beginnt mit einem impliziten Gegensatz: Hier der Verein, dort »die Gruppe«. Die Gruppe wird anschließend genauer charakterisiert, wenn *Bernhard* davon spricht, dass man eine »Türkin« gebeten habe, als Mittlerin zu fungieren. Scheinbar schwebt *Bernhard* hier ein ähnliches Bild von Interkulturalität vor, wie es *Dila* weiter oben in ihrem Fallbeispiel aufgeworfen hat: Hier die nicht-migrierte Mehrheitsgesellschaft mit ihren Vereinen und Gruppen, dort die migrierten Minderheiten mit ihren eigenen Regeln und Vorlieben und dazwischen die kompetenten Mittler_innen, die in beiden Welten (nämlich als Türkin und als ehemalige Jugendspielerin) sozialisiert ist.

128 Es gibt im Interview noch weitere Passagen, in denen *Bernhard* darüber nachdenkt, was denn die Tatsache von Migration in einen Stadtteil für die darin bestehenden zivilgesellschaftlichen Strukturen wie eben einen Sportverein bedeutet. Ganz zu Beginn des Interviews hatte er davon erzählt, dass er im Training festgestellt habe, dass sein neuer Sportverein anders sei, als in der alten Heimat, nämlich »multikulti«. Dies sei möglicherweise auch eine Herausforderung hinsichtlich der Akzeptanz der deutschen Vereinsmitglieder. Im Teil der immanenten Nachfragen habe ich das Gespräch noch einmal auf die (finanzielle) Förderung der Integrationsarbeit im Sport durch die Sportverbände oder Kommunen gelenkt, hierzu entstand ein angeregter, argumentativer Austausch. Auf ähnliche Weise wie *Bernhard* hat sich auch *Helmut*, Vereinsvorsitzender in einem Sportverein im *Talquartier*, in seinem Interview über Migration und die Herausforderung einer diversen Zusammensetzung der Mitglieder geäußert. Auffallend war dabei, dass beide Interviewpartner den Hilfestellungen der Sportverbände eher zu misstrauen schienen, weil diese entweder zu abstrakt dem Vereinsalltag aus Trainingsbeteiligung und Wettkampf gegenüberstehen oder weil die Vereinsmitglieder sich selbst in ihrer Vereinsgestaltungs-kompetenz für fähiger erachten als die Verbandsvertreter_innen mit ihren pädagogischen Projektvorschlägen.

Ganz allgemein lässt sich an der Interviewpassage feststellen, dass Migration hier von *Bernhard* wiederholt problematisiert wird. Migration scheint für ihn nämlich nicht nur Herausforderungen aufgrund der fehlenden Sozialkontakte oder der fehlenden gemeinsamen Sprache zu bergen, wie er es weiter oben skizzierte. Sondern sie scheint auch das Fortbestehen der Sportvereine in bestimmten Breitensportarten zu gefährden, weil diese für Nicht-Deutsche nicht ohne weiteres attraktiv seien.¹²⁹ Bemerkenswert ist zudem, dass die ehemalige Spielerin nicht selber Trainerin werden soll, also aktiv involviert in die sportliche Arbeit des Vereins. Vielmehr soll sie Ansprechpartnerin sein, was vielleicht eher so etwas ist wie die gesellschaftliche Arbeit des Vereins, aber möglicherweise nicht dessen Kerngeschäft. Über diese Person und ihre Aufgabe als Mittlerin erzählt *Bernhard* dann weiter:

Bern.: Auch ein Schlüsselerlebnis, was ich hatte. Es wurden eine Zeit lang Kinder bei uns im Verein »abgezogen«, so heißt das bei uns. Also, die hatten geklaut, Handys geklaut oder so was. Obwohl Handys gab es damals noch gar nicht so viele. Aber, vor allen Dingen Jacken, Geld oder so was. Und irgendwann kamen zwei von diesen türkischen Jugendlichen, ich weiß nicht, ob es türkische (waren), auf jeden Fall (Türke A) kam bei uns in die Halle, während des Trainings. Und dann sagten mir die Jugendlichen: »Das sind die, die immer kommen.« Und ich war überrascht, weil die waren höchstens 13. Also, ich war auch schon auch schwer beeindruckt, dass die sich überhaupt (dort) durchsetzen können. Weil in meiner Gruppe waren auch Leute, die waren älter. Also, (dass ich gesagt hätte:) »Da muss man sich darauf irgendwie vernünftig gegen wehren können. [...] Die beiden sind abgehauen. Ich dann, obwohl Winter war und Schnee draußen lag, hinter denen her. Die haben sich dann getrennt, und ich habe mir den Dickeren ausgesucht, weil ich (sagte: »Den holst du,) wenn es jetzt zu kalt wird«, und den habe ich dann auch gestellt an der U-Bahn-Station. Dann hat der seine Strategie geändert. Der hatte natürlich große Angst gehabt, und dann (sagte:) »Was willst du von mir?« und so. Und dann habe ich ihm nur gesagt: »Ich will gar nichts von dir.« Und dann sagte er: »Du (darfst) mich doch nicht geschlagen!«, ist dann so das Gängige, und ich habe dann zu ihm gesagt: »Ich werde dich auch nicht schlagen. Aber wenn ich dich noch einmal sehe bei uns in der Halle, dann bin ich bei deinen Eltern.« »Du kennst mich gar nicht.« »Pass auf«, habe ich gesagt, »heute Abend (hast du) Bescheid.« Das war natürlich ein bisschen hoch gepokert, und ich wusste auch

129 Der Philosoph und Journalist Wolfram Eilenberger hatte im Anschluss an den Handball-EM-Titel der deutschen Nationalmannschaft im Jahr 2016 einen polemischen und vieldiskutierten Text auf *Zeit online* veröffentlicht, der genau auf diesen Umstand abhob, dass Sportarten wie Handball ein recht deutsches Image transportierten und deswegen in der Migrationsgesellschaft kaum Anklang fänden. Vgl. <https://www.zeit.de/sport/2016-02/handball-deutschland-europameister-alternative-fuer-deutschland> (letzter Zugriff: 30.05.2020)

nicht, wie ich das einlösen sollte. Aber ich hatte eben dieses türkische Mädchen bei mir, und da sage ich: »*Elif*, ich muss irgendwie wissen, wie der heißt.« Dann hat sie gesagt zu mir, sie klärt das. Der Junge ist nie wieder gekommen, und *Elif* hat mir gesagt, sie hat die Mutter angerufen und – also *Elif* heißt das Mädchen – und die hat das wirklich – die kannte die Leute. Die wusste auch, wie sie mit den Eltern redet. Und sie wusste auch dafür zu sorgen, dass nie wieder jemand abgezogen hat bei uns in der Halle. Und das, solche Leute brauchen wir. Wir brauchen, also so Brückenleute, die einfach, die wissen, wen muss ich ansprechen. Die wusste auch, dass sie die Mutter ansprechen muss und nicht den Vater. Ich hätte das alles verkehrt gemacht, aber die wusste das ganz genau, und deshalb ist das so wichtig, solche Leute zu gewinnen, wenn man hier was auf die Beine stellen will. Und .. also über die dann die Eltern zu verstehen. Und das hat in dem Fall, das war für mich so schlagend, dass ich das seitdem habe ich versucht, immer dieses Mädchen dazu zu gewinnen, irgendwie aktiv zu werden. Und ich verspreche mir da langfristig unheimlich viel von. (Interview *Bernhard*, Z. 339–374)

Die vorangegangene Erzählung wirft mehrere Themen auf, die für das zivilgesellschaftliche Engagement im multiethnischen Stadtquartier von Bedeutung sind. Es wird hier zunächst die Geschichte einer devianten Handlung erzählt: Die Jugendlichen aus dem Training seien regelmäßig bestohlen worden. *Bernhard* sagt, die Jugendlichen wüssten scheinbar auch von wem – zumindest hätten sie die vermeintlichen Täter wiedererkannt – aber sie könnten es nicht verhindern. Sich selbst erzählt *Bernhard* anschließend als denjenigen, der Ordnung zu schaffen versucht. Weder schaltet er die Polizei ein, noch versucht er vorab mit einem Hallenwart zu verhindern, dass überhaupt Jugendliche außer der Trainingsgruppe in die Halle kommen, sondern die Erzählweise zoomt quasi auf *Bernhard* ein. Von sich erzählt er allerdings nur bedingt eine Heldengeschichte: Er habe zwar die Jugendlichen verfolgen und stellen können, aber er habe letztlich nicht gewusst, was er machen solle. An diesem Punkt sei ihm das vorher bereits eingeführte türkische Mädchen, das eben keine reine Sportfunktion haben sollte und in diesem Interview *Elif* genannt wird, eine Hilfe gewesen. Sie habe das Problem für ihn lösen können.

Bemerkenswert an dieser Geschichte scheint mir zunächst die Zuschreibung, die von *Bernhard* ohne weitere Erklärung vorgenommen wird. Die jungen Diebe sind für ihn wie selbstverständlich »Türken«, wenngleich es ihm scheinbar gelungen ist, sich mit ihnen auf Deutsch zu verständigen. Insofern wird in dieser kurzen Erzählpassage klassifiziert und es werden zudem pauschale Abwertungen reproduziert: Klauen tun die Anderen und wo Menschen migrieren, steigt die Kriminalität.

Nun ließe sich sagen, dass diese Zuschreibung für den weiteren Verlauf der Geschichte funktional ist, denn so kann *Bernhard* erzählen, wie die Einbindung von

kulturellen Mittler_innen auch ein Gutes hat.¹³⁰ Aber die Schilderung der Erfolgsgeschichte transportiert einige Merkwürdigkeiten: So habe *Elif* die Jungen gekannt und sie habe gewusst, wie sie mit der Familie zu reden habe (mit der Mutter, nicht mit dem Vater!). In dieser Erfolgsgeschichte steckt implizit das Bild eines kleinen Dorfes: Es wird hier eine Community imaginiert, in der scheinbar jede_r jede_n kennt und in der es klare Regeln gibt. Die Mutter sei dabei die starke Ordnungskraft in der Familie, die anzusprechen sei, um etwas zu erreichen. Und wenn jemand diese Regeln kenne – eben weil diese Person aus der Community stammt – könne er_sie tatsächlich etwas erreichen. So jedenfalls insinuiert es *Bernhard* in seiner Erzählung und reproduziert damit wieder das, was Baumann als dominanten Diskurs beschrieben hat.

Ob die Konfliktlösung sich tatsächlich so zugetragen haben mag, wie es *Bernhard* erzählt, ist unklar. Als Tatsachenbehauptung ließe sich hier die Frage nach der Wahrheit einklammern. Die Erzählung selbst lässt aber Rückschlüsse auf den Erzähler zu: Hier erzählt einer, dass er durchaus Verantwortung übernehmen möchte, aber dabei an seine Grenzen stoße. Grenzen gesetzt wird ihm dabei durch seine eigene Unkenntnis der migrierten Familien und deren Regeln, wobei er sich aber zu helfen wisse, weil er sozusagen Andere als Werkzeug einsetzen könne. Insofern ließe sich hier auch sagen, es wird die Geschichte vom Wert einer interkulturellen Kompetenz erzählt, denn mit dieser lasse sich Ordnung schaffen.

An dieser Stelle bietet sich ein kurzer Exkurs zur Theoriebildung an: Die von *Bernhard* gemachte Erfahrung ist für sich genommen vielleicht keine außeralltägliche Erfahrung; sie ist weniger epiphanisch, als dies Joas im Rahmen seiner Theorie zur Wertbindung beschreibt (vgl. Kapitel 2.1). Sie beschreibt aber einen Lernprozess, insofern *Bernhard* seinen eigenen Handlungsentwurf – die Einbindung von *Elif* in den Sportverein – als sinnvoll bestätigt bekommt. Die Interviewpassage abschließend sagt er, dass er auch langfristig eine solche Aufgabenteilung anstrebe, m.a.W., hier soll etwas zur Routine werden.

In der gesamten Passage, aus der die beiden ersten Interviewsequenzen stammen, geht es thematisch um das Ausbalancieren von Gleichheit und Differenz. *Bernhard* hat das Interview mit dem Bericht über Freunde eingeleitet, mit denen seine Familie so etwas wie gemeinsame Interessen teilt und sich deswegen verbunden fühlt.

130 Damit wiederholt sich das Bild von der Brücke zwischen den unverbundenen Teilen, das schon im Interview mit *Dila* gebraucht wurde – dort aber unter dem strategischen Gesichtspunkt, dass *Dila* sich selbst als Brücke anbieten wollte. In beiden Kontexten scheint mir aber der Begriff der Brücke nicht genau das wiederzugeben, was eigentlich gemeint ist, denn weder *Dila* noch *Bernhard* geht es um einen simplen Transport von Botschaften, sondern eher um eine passgenaue, situationsadäquate Übersetzung. Das Bild einer Fährfrau wäre hier in beiden Fällen wohl passender, so denn von dem Ausgangsbild der Übersetzungsnotwendigkeit zwischen den beiden Teilen ausgegangen werden soll. Ich werde aber weiterhin im Text von Brücke sprechen, da dies das Bild meiner Gesprächspartner_innen ist.

Anschließend hat er über den Sportverein geredet und darüber, wie dieser seinen Aufgaben gerecht werden könne. Hierbei hat er Differentes betont und seine Strategie der Überbrückung von Differenz angedeutet. Dass sowohl seine migrations- und bildungsbezogenen Grenzziehungen als auch seine Sympathie für das durch Migration geprägte Quartier charakteristisch für das gesamte Interview sind, zeigen die folgenden Interviewpassagen. Die hier dokumentierte Haltung ist homolog zur Haltung in der vorherigen Transkriptpassage. Im Verlauf der immanenten Nachfragen habe ich ihn konkret gebeten, zu überlegen, wie sich seine Haltung zu Migration bzw. Menschen mit einem sogenannten Migrationshintergrund gegenüber entwickelt hat. Daraufhin erzählte er folgendes:

Bern.: Also ich bin in A-Stadt nicht – also wo ich herkomme – nicht besonders mit Ausländern in Berührung gekommen. Im Studium dann über die Studentengemeinde, die einen sehr engagierten Arbeitskreis (Asyl) hatte. Und damals gab es noch relativ viele Abschiebungen, und ich war in so einer Gruppe, die relativ rasch zusammengerufen wurde, um gegebenenfalls Abschiebungen zu erschweren, indem man dann am Flughafen dann .. so eine Art Demonstration – Also man musste im Prinzip den Piloten davon überzeugen, dass das für die, für den Flug ein Risiko war, und dann hat der sich geweigert, die mitzunehmen. Und dann war die Abschiebung wieder aufgeschoben. Und, da habe ich mitgemacht, also aber mehr so aktionsbezogen. Ich habe (nicht) jetzt nicht kontinuierlich mitgearbeitet. Und was ich eine ganze Zeit gemacht habe: Ich habe (hier) jemanden in Abschiebehaft besucht. Also, da hatte ich, das war für mich auch eine wichtige Erfahrung. Hier in der *A-Straße* war damals noch der Knast. Und da bin ich dann – ich weiß gar nicht, glaub einmal die Woche oder einmal im Monat. Ich weiß es gar nicht, ich kriege das gar nicht mehr hin – Auf jeden Fall (brauchte) der immer Krause –, wie heißt der? Schwarzer Krauser? Dieser Tabak. Und .. und ein Hähnchen. Wollte der immer haben. Also das war immer, was ich mitgebracht habe, und das gab es immer auf Papptellern dann. Also, die brachten das so an, wie sie es auch kennen im Laden. Und dann wurde dann immer durchsucht auf Drogen. Und sie kriegten das dann immer. Das wurde dann immer das Hähnchen dann immer zerschnitten in so einem Pappteller und auch der Tabak. Was (für eine Tüte Tabak total) ätzend ist, auch auf so ein Pappteller dann. (Den gab es nicht in der Tüte.) Und ja, den habe ich, ich weiß gar nicht, wie lange, besucht. Und mit dem immer gesprochen. Und, das war für mich ziemlich prägend. Das ist eine komische – .. Also es ist einfach ein komisches Gefühl, also so Abschiebeknast ist einfach was total .. ja. Irgendwie. Man kann es kaum verstehen. Also warum muss man jemanden, der jetzt so lange in Deutschland ist, der (..) sehr gut Deutsch spricht. Und (warum) muss der jetzt mit Gewalt abgeschoben werden. Also .. Mag alles natürlich rechtstaatlich begründet sein, aber es ist nicht ganz einfach zu

verstehen. Dieser Mann ist damals freigekommen – das weiß ich noch – in einer Nacht- und Nebelaktion. Um Mitternacht hat der mich angerufen, irgendwann mal, und das fand ich auch unglaublich. (Er) war einfach aus dem Gefängnis entlassen, mitten in der Nacht. Dann ist es mir aber gelungen, über diejenige, die da diese ganzen Besuche organisiert hat, für den eine Unterkunft dann zu besorgen. Der ist dann leider an einer Überdosis Heroin gestorben. Was ich auch irgendwie wieder furchtbar finde. Also. Aber so ist das wohl irgendwie. Also so (vieles macht man auch mit, mit viel Schwung), und am Ende weiß man dann immer nicht, für was, für was das jetzt gut war. (Interview *Bernhard*, Z. 534–565)

Die vorangehende Erzählung konstruiert so etwas wie eine konkrete Sorgebeziehung zu einem Abschiebegefangenen. Sie mag aber auch exemplarisch stehen für einen schrittweisen Sozialisationsprozess. *Bernhard* erzählt, wie er über den Umzug nach *Burg* an einen Ort gekommen sei, an dem er regelmäßig mit »Ausländern« in Kontakt treten konnte und dass dies auch erst aufgrund seiner Mitarbeit im AK Asyl der kirchlichen Hochschulgemeinde ermöglicht wurde. In dieser Gruppe habe er sich sowohl darum bemüht, Abschiebungen zu verhindern, als auch versucht, Menschen in der Abschiebehaft zur Seite zu stehen. Nach der Schilderung dieses Kontextes fokussiert *Bernhard* einen bestimmten Kontakt zu einem Geflüchteten, den er in der Abschiebehaft besucht habe und dessen Schicksal ihn besonders berührt zu haben scheint. Diesen Kontakt erzählt er besonders genau, erinnert konkrete Mitbringsel, demütigende Praktiken wie das Zerschneiden des Hähnchens und auch letztlich die Todesursache des Mannes.

Dabei bleiben Verweise in das Hier und Jetzt weitestgehend aus. *Bernhard* erzählt diese Geschichte ohne nachträgliche Rechtfertigungen, wieso er Akte zivilen Ungehorsams unterstützt habe. Zwar sagt er, dass er es – scheinbar bis heute – nicht nachvollziehen könne, warum jemand abgeschoben wird, der gut deutsch spricht und lange in Deutschland gelebt hat. Implizit wiederholt er damit das Bild einer kulturell (Sprache) sich konstituierenden Gemeinschaft, welches er bereits weiter vorne angestoßen hat. Aber eine Kritik an der nationalstaatlichen Verfasstheit der modernen Welt, wie sie heute von Abschiebegegner_innen vorgetragen wird (vgl. Oulios 2013, S. 349–356), bringt er nicht vor. Vielmehr lädt *Bernhard* die Geschichte auf durch die Umstände, die er erzählt, seine Irritation über die Institution Abschiebegefängnis (»komisches Gefühl«) und sein Mitleiden, dass er durch starke Attribute andeutet (»unglaublich«, »furchtbar«). Gegenwärtige Forschungen zu solidarischen Bewegungen und Abschiebehaft heben ebenfalls diese starken sozialen Bindungen und die Emotionalität hervor, die Unterstützer_innen artikulierten (z. B. Rosenberger und Winkler 2014). Vergleichbar der Erzählungen von *Dila* und *Felix* erzählt sich *Bernhard* hier ebenfalls als solidarisch mit marginalisierten Personen und von Exklusion bedrohten Migrant_innen.

Versucht man sich hier vom Material zu distanzieren und danach zu fragen, welchen Ertrag eine solche Erzählung für eine Theorie der Wertbindung in multiethnischen Quartieren mit sich bringt, so gilt es, Vorsicht walten zu lassen. Es würde das Konzept der Wertbindung, wie es weiter vorne diskutiert wurde, wohl überstrapazieren, wenn man annimmt, dass diese emotionalisierenden Erfahrungen des vermeintlich doppelten Unrechts (die zerrupften Mitbringsel und die Abschiebung einer vermeintlich gut integrierten Person) grundlegende Vorstellungen vom Zusammenleben der Menschen verändern würde. So argumentiert Joas, dass weniger die negativen, als eher die positiven Erfahrungen die emotionalisierende Kraft besitzen, tatsächlich grundlegende Überzeugungen zu verankern. Dass die geschilderte Erfahrung *Bernhard* politisiert haben mag, das scheint nach der Erzählung offensichtlich.

Das Fazit der Passage deutet an, dass er mit einem gemischten Gefühl auf diese Zeit zurückzublicken scheint: Er sagt, dass man manches mit viel Schwung mache, ohne wirklich sagen zu können, zu welchem Zweck und mit welchem Ziel, so als habe er viel Energie in diese Arbeit gesteckt, ohne das heute noch nachvollziehen zu können. In die gleiche Richtung ließe sich auch das »am Ende weiß man dann immer nicht, für was, für was das jetzt gut war« verstehen. Es ließe sich aber auch verstehen als eine Distanzierung gegenüber Rationalitätserwartungen an das eigene Handeln: Mit seiner Arbeit scheint *Bernhard* objektiv wenig erreicht zu haben, Menschen werden weiterhin aus Deutschland abgeschoben und derjenige, den er lange Zeit besucht hat, ist tot. Insofern mag diese Konklusion auch einen Hinweis darauf geben, dass er, ohne wirklich explizieren zu können warum, diese Arbeit gemacht habe, weil er sie für richtig und wichtig hielt. Das ließe sich lesen als eine Absage an allzu rationalistische Erwartungen an die Erträge eines bürgerschaftlichen Engagements.

Wenngleich sich *Bernhard* hier kritisch auf das deutsche Migrationsregime bezieht, bedeutet das nicht, dass er anschließend jegliche Migration für gut befinden und weitreichende Bleiberechte für Migrant_innen in Deutschland fordern würde. In der auf die Abschiebehafterzählung unmittelbar nachfolgenden Passage schlägt er wieder skeptische Töne an:

Bern.: Wobei es mir wie allen geht, mir ging diese, ja, türkischen, arabischen Jungs, 16 Jahre, frühpotent, die dann irgendwie durch die Straße ziehen und nicht in der Lage sind, sich in einer Lautstärke zu unterhalten, dass die anderen sich auch nicht gestört fühlen. Die da in breiter Front einem entgegenkommen, und wenn man nicht eine Mindestgröße aufweist, dann auch nicht aufweichen, äh, ausweichen. Die gehen mir fürchterlich auf den Sack. Also so diese, das ist ja so ein Stück verlorene Generation, die fast chancenlos sind. Die aber mit einer offenen Hose rumlaufen, als wären sie *King Kong*. Und, denen möchte man manchmal schon sagen: ›Ihr habt einfach den Schuss nicht gehört. Also, wenn ihr nicht anfangt, in dieser Gesellschaft anzukommen, und zwar anders anzukommen, als ihr das

gemacht habt, dann gibt es für euch hier letztlich eine Zukunft, die ist für alle bedrückend. Also für euch bedrückend, für uns bedrückend.« (Interview *Bernhard*, Z. 582–591)

Der Einstieg in die vorangegangene Sequenz scheint recht nahe am Klischee, wobei *Bernhard* zu demonstrieren versucht, dass er darum weiß: *Bernhard* erzählt sich als genervt durch junge, männliche Migranten aus vermeintlich türkischen und arabischen Familien, die sich auf der Straße recht laut und rücksichtslos verhalten würden. Der einleitende Verweis, es ginge ihm »wie allen« ist dabei eher eine Setzung, denn Tatsachenbehauptung, denn womit will *Bernhard* diese Aussage belegen. Vielmehr scheint er hierbei auf ein diskursives Muster zurückzugreifen, dessen Ursprung wir nicht kennen. Auch das eingeschobene »ja« hat etwas von Distanzierung, möglicherweise im Sinne von »es ist halt so, eigentlich will ich ja nicht klischeemäßig verallgemeinern, aber in diesem Fall komme ich nicht drum herum«. Offensichtlich wird anhand seiner recht herablassenden Rede, der Beleidigung mit »offener Hose« und dem tierischen Vergleich »King Kong«, dass er diese Jugendlichen nicht leiden kann. Zugleich vermittelt die Passage implizit, dass diese Begegnungen häufiger im Alltag stattfinden, denn über sich und seine Reaktion sagt *Bernhard*, dass er ihnen gerne »manchmal« (nicht immer, aber eben auch nicht bei der einen Begegnung) ein paar Takte erzählen möchte. Ähnlich der Darstellung vorab werden hier also negative Erfahrungen geschildert.

Ähnlich möchte ich auch hier zu der Schlussfolgerung kommen, dass sich damit für *Bernhard* keine erstmalige Hinwendung zum positiven Gegenhorizont vollzieht – ziviler, rücksichtsvoller Umgang miteinander, Orientierung an allgemein akzeptierten Standards –, sondern vielmehr eine Orientierung verstärkt wird, die scheinbar schon vorab da war. In dieser impliziten Orientierung gibt es ein ziviles Hier und ein unzivilisiertes Dort; Menschen aus dem Dort scheinen sich erst im zivilen Hier assimilieren zu müssen.

Bemerkenswert ist die Brechung dieser Darstellung, die bis dato doch recht konventionell den dominanten Diskurs reproduziert hat: *Bernhard* scheint diese Erzählung nicht erzählen zu wollen, um die Anderen als Andere zu markieren, sondern in seiner Konklusion erzählt er die Anderen als Bestandteile eines gemeinsamen Wir, so als sei ihm durchaus bewusst, dass diese Jugendlichen sein Quartier nicht ohne weiteres verlassen werden. Insofern fordert er zwar nicht offensiv, dass diese Jugendlichen ihm dauerhaft auf die Nerven gehen sollen, er sagt aber, dass es Wege und Möglichkeiten geben müsse, einen gemeinsam und tragbaren Umgang miteinander zu finden.

Dass *Bernhard* missverstanden wäre, wenn ihm unterstellt werden würde, er sortiere pauschal alle Familien mit einer Migrationsgeschichte aus der Türkei oder einem arabischen Land auf diese Art und Weise ein, zeigt abschließend folgende Sequenz:

Bern.: Und das –< Und dann sehe ich eben diese Migrantenfamilien, die einen wahnsinnigen Integrationsprung geschafft haben und .. gerade bei uns (jetzt über dem) Kinderladen, die die irre Anstrengungen unternehmen, den Kindern Bildung zu vermitteln. Die sind die ersten, die zu (..) rennen und zu solchen irren Sachen, dass man die Kinder dann samstags mit vier Jahren in so ›Vorschulen‹ bringt. (amüsiert) Also, total verrückt. | Aber da sehe ich einfach, da (ist ein vorhandenes Potential). Also das, das. Also .. aber dazwischen ist so ein .. ja, da ist so eine Kluft zwischen diesen Gruppen, das ist schon irgendwo beängstigend. Und, da muss halt einfach viel passieren. Aber da haben wir eine Verantwortung. Die Leute können wir nicht einfach rausschmeißen. Die sind hier groß geworden. Die können weder Deutsch noch Türkisch richtig, und da hilft nur eins. Also Geld in die Hand nehmen und ran an den Speck. Also da sehe ich, also ich sehe jetzt auch keine Alternative, die Leute alle irgendwie abzuschieben, rauszuschmeißen. Sondern da müssen wir einfach unserer Verantwortung gerechter werden. Die Probleme aufspüren und dann was machen. (Interview *Bernhard*, Z. 592–604)

Im Gegensatz zum vorherigen Ausschnitt skizziert *Bernhard* in der diejenigen Familien mit hoher Bildungsaspiration und dem starken Wunsch nach Integration. Zwar beginnt auch diese Passage mit der impliziten Unterstellung, es gebe eine Distanz zwischen dem Dort und dem Hier, denn er konstatiert von den »Migrantenfamilien« einen »Integrationsprung«. Aber dies ist möglicherweise auch ein rhetorisches Mittel, um die eigene Anerkennung deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Den Gegenhorizont zu diesen bildungsambitionierten Familien stellen die vorab genannten Jugendlichen dar und zwischen diesen beiden Gruppen bestehe eine Kluft. Ungenannt sind hier nicht migrierte Familien, so als erscheinen denen die Herausforderungen der eigenen Gesellschaft selbstverständlich.

Auch die nun implizit aufgeworfene Frage, was denn zu tun sei, beantwortet *Bernhard* mit einer bemerkenswerten Ambivalenz: Einerseits sagt er, dass »wir« Verantwortung haben und »wir« unliebsame Personen nicht einfach abschieben können. Er reproduziert somit wieder die dominante Redeweise von *sie* und *wir*, wobei das *wir* hier nicht so inklusiv erscheint, als dass dies bereits die prollenden und pöbelnden Jugendlichen einschließen würde. Andererseits kommuniziert er eine Vision, die nach vorne gerichtet ist und – qua Bildung? – pragmatisch an einer gemeinsamen Zukunft arbeitet, statt Menschen abzuschieben. Die abschließende Aussage, »wir« müssen »Probleme aufspüren und dann was machen« impliziert ja gerade die Machbarkeit und Veränderbarkeit von Gesellschaften sowie die Möglichkeit kollektiver Lern- und Erkenntnisprozesse. Insofern ist die in dieser Erzählung aufscheinende migrationspolitische Haltung homolog zu derjenigen weiter oben. Es ist aber auch eine, welche die Unterscheidung zwischen *die* und *wir*, *hier* und *dort* aufrechterhält, mit Bildung zu konnotieren scheint

(»Die können weder Deutsch noch Türkisch richtig«) und betont realistisch statt idealistisch daherkommt.

Das Fallbeispiel *Bernhard* zusammenfassend fällt auf, dass er einerseits immer wieder einen dominanten Diskurs bemüht, der Gruppen und Kultur eng miteinander koppelt und von distinkten Gruppen ausgeht, die es in der zivilgesellschaftlichen Arbeit vor Ort zu integrieren gelte. Dabei lädt er den Aspekt der Migration mit Bildung und sozialer Klasse auf: distinkt scheinen ihm nicht Menschen mit oder ohne Migrationserfahrung per se, sondern er kontrastiert einerseits die bürgerlichen Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft mit jenen wenig bildungsambitionierten, ggf. devianten Jugendlichen, die vermeintlich aus Familien mit Migrationsgeschichte stammen. Gleichzeitig ist er aber von den bisherigen Fallgeschichten auch derjenige, der am eindrucklichsten über positive Erlebnisse berichtet, der die eigene (kreative) Leistung hervorhebt, situativ und pragmatisch zu agieren. Im Vergleich zu den Fallgeschichten von *Dila* und *Felix* ist *Bernhard* aber auch derjenige, der einerseits über die beste materielle Absicherung verfügt und der andererseits als Vater noch mal eine zusätzliche Sozialisierung über seine Kinder erfahren hat. Auch dies wurde in der Reflexion über sein Interview (über das *was*, also die kommunizierten Inhalte seines Interviews) deutlich. Während *Felix* und *Dila* selber keine eigenen Kinder haben und sie somit quasi die jüngste Generation darstellen, die ihre (negativen) Erfahrungen entweder mit Gleichaltrigen oder älteren Generationen machen, fällt bei *Bernhard* auf, dass bei ihm die negativen Erzählungen z. T. auch mit einer Klage über die Jungen verbunden sind (die klauenden Jugendlichen in der Halle, die prollenden Jugendlichen auf dem Gehweg). Hinsichtlich der Frage nach den Werten lassen sich zusätzlich zu den bereits bei *Dila* und *Felix* genannten auch gegenseitige Rücksichtnahme und Bildungsaspiration als Fluchtpunkte seiner Erzählung ausmachen.

6.4 Das Fallbeispiel *Ernst*

Kleingartenanlagen sind in *Burg* über das gesamte Stadtgebiet verteilt und dort gut sichtbar. Als kleine grüne Farbtupfer beleben und begrenzen sie die Stadtteile. Ich hatte aus dem Wunsch heraus, gebürtige *Palas*-Bewohner kennenzulernen und damit möglicherweise mein Sample noch weiter zu kontrastieren, den Entschluss gefasst, über den Bezirksverband der Kleingartenvereine Kontakt zu engagierten Gärtner_innen aufzunehmen. Dies gelang auch umstandslos, so dass ich tatsächlich gebürtige *Palaser* älteren Jahrgangs kennenlernte. Über die Vorsitzende eines größeren Kleingartenvereins im *Talquartier* kam ich in Kontakt mit dem Kassierer dieses Vereins, *Ernst*. Neben seiner engagierten Vorstandsarbeit organisierte er eine Art freiwilligen Wachdienst für den Gartenverein. Wir verabredeten ein Interview, das in dem üppig eingerichteten Gartenhaus auf seiner Gartenparzelle geführt wurde.

Ernst sagt, er sei 1936 in *Burg* geboren worden und unmittelbar nach der Geburt mit seiner Familie an die Grenze zum heutigen *Talquartier* gezogen, wo sein Vater eine Bäckerei besessen habe. Während des Krieges hätte seine Familie die Stadt verlassen und sei aufs Land geflüchtet. Sein Vater sei während des Zweiten Weltkriegs an der Front gestorben, so dass er nach dem Krieg ohne einen Vater aufgewachsen sei. Mit seiner Mutter und seinen beiden Brüdern sei er zur Bäckerei nach *Burg* in den Stadtteil *Palas* zurückgekehrt, wenngleich die Mutter den Laden nur noch verpachten konnte und 1951 ganz aufgab. Zu dieser Zeit sei die Familie zunächst in den bürgerlichen Teil der Stadt gezogen, wo *Ernst* die Oberschule besucht habe, allerdings mit großen Problemen. Statt einer akademischen Ausbildung habe es ihn zu einem Handwerksberuf gedrängt, so dass er 1952 die Schule verlassen habe, um Handformer zu werden. Nach dem Ende seiner Ausbildung habe er 1959 seine heutige Frau kennen gelernt, die aus dem Stadtteil *Palas* stammte. Da ihre Eltern das Gartengrundstück besaßen, auf dem heute das Gartenhaus der Familie steht, sei fortan der Kontakt zum Stadtteil bestehen geblieben, auch wenn die Familie selbst dort nie mehr wohnen sollte.

Das Fallbeispiel *Ernst* scheint nicht verstehbar zu sein ohne einen Hinweis auf dessen lückenlose Berufsbiographie, die dauerhafte Zugehörigkeit zu seinem Betrieb und den darin erfolgten kontinuierlichen Aufstieg aufgrund betriebsintern geförderter Weiterbildung. Während der einleitenden Stehgreiferzählung ist dieser Teil der Biographie das große Thema. So erzählt er, dass er nach der Ausbildung zunächst Jugendfacharbeiter gewesen sei, dann Vorarbeiter, dann Meister und schließlich nach einem Aufbaustudium des Maschinenbaus sogar Ingenieur. Als die Gießerei in den 1970er Jahren schloss, sei er zum Sicherheitsingenieur umgeschult worden, so dass er weiterhin in seinem Unternehmen bleiben konnte. Wenige Jahre nach dem Jubiläum seiner 40-jährigen Betriebszugehörigkeit sei er mit nicht einmal 60 Jahren in den vorzeitigen Ruhestand gegangen.

Das Gartengrundstück sei zunächst nur von *Ernst* und seiner Frau für die Schwiegereltern verwaltet worden, erst seit 1988 gehöre es seiner Familie. In den Folgejahren habe er dann mit seiner Vorstandstätigkeit im Verein begonnen. Diese Aufgabe sei ihm eher zufällig zugefallen, nachdem ihm in seiner Funktion als Kassenprüfer bei der Amtsaufgabe seiner Vorgängerin Unstimmigkeiten aufgefallen waren, wie er gegen Ende des Interviews und auf Nachfrage hin erzählt:

Ernst: Wir haben damals, als Kassenprüfer, denn die Kassiererin ist (ausgestiegen), die sind weggezogen, da haben wir die Kassenübernahme gemacht. Da mussten wir ja die Kasse prüfen. Und da haben wir geprüft bis da und da und da hin und dann kam unten das und das raus, so. Und so viel Geld müsste nun da sein. Was ist auf (dem) Konto? Da ist hier der Kontoauszug, bumm, bumm, bumm. Also müssten noch soundso viel in der Kasse sein, bar. Da hatten die da so einen Lederbeutel gehabt, dann hat sie gesagt: »Da wollen wir mal sehen!« Kippt den aus

und hat gezählt und gezählt und (zählte): »Da fehlen über dreihundertsechzig Mark!« (empört) Na, ich gehe doch nicht in eine Kassenübernahme, wenn ich das nicht vorher schon mal geprüft habe! | .. Gesucht und gesucht, nichts gefunden. Haben wir gesagt: »Komm! Geh nach Hause! Guck nach!« Und dann mussten wir noch einmal hin. Und daraufhin habe ich gesagt: »Das ist ja unmöglich!«, zu dem Kassenprüfer. (So was könnte man) halt über den Computer führen. Und da ist der hellhörig geworden. Und dann hat der: »Mensch, dann machen Sie das doch!« So bin ich dazu gekommen. Ich muss auch sagen: Ich war auch bei uns in der Wohnanlage zuhause, wo wir da hinzogen, da war ich 20 Jahre lang Verwaltungsbeirat. (Interview *Ernst*, Z. 1274–1288)

Zunächst ist bemerkenswert, dass *Ernst* für seine Erzählung über die Einbindung in ein dauerhaftes Ehrenamt kein großes Pathos bemüht oder irgendeine abstrakte Moral, wie manch andere im Sample. Er erzählt auch keine Erfahrungen von gemachtem Unrecht, wie in den vorherigen Fallgeschichten. Vielmehr ist es die leidige Arbeit als Kassenprüfer, die *Ernst* involviert habe, wie er sagt, weil er unzufrieden gewesen sei und zudem einen Verbesserungsvorschlag gemacht habe, der prompt angenommen wurde.

Was steckt nun an implizitem Wissen in dieser Passage, welches für diese Arbeit genutzt werden kann? Zunächst sicherlich die implizite Feststellung, dass Vereine für gewöhnlich einen Kassenbericht erstellen. Dieses recht unaufgeregte Business as usual im Maschinenraum der (Migrations-)Gesellschaft, das mit Migration eigentlich gar nichts zu tun hat, ist relativ selten Thema in meinen Interviews. Ganz ähnlich zu *Ernst* erzählt lediglich der oben in einer Fußnote erwähnte Sportvorstand von solchen Alltagsthemen.

Die Erzählweise der Passage sticht ebenfalls hervor: Das rhythmische »bumm, bumm, bumm« und die im staccato aufgezählten Arbeitsschritte unterstreichen den Modus Operandi der Kontrolle, der einer strikten Logik zu folgen schien und keinerlei alternatives Vorgehen vorgesehen habe. Erzählweise und erzählter Gegenstand sind scheinbar homolog. Die anschließende Skandalisierung der Tatsache, dass Geld fehle, erzeugt Sinn vor dem Gegenhorizont einer gewissenhaften Buchführung mit technischer Unterstützung, zeitlichem Aufwand und exakter Kontoführung. *Ernst* erzählt die Geschichte so, als könne er es nicht einmal tolerieren, wenn Pfennigsbeträge fehlten. Wie er abschließend sagt, habe er Erfahrung bei der (Selbst-)Verwaltung von Organisationen, denn er habe auch andernorts Kenntnisse erlangt. Diese Selbstbeschreibung als strukturiert und überblickend wird nachfolgend wiederholt:

Ernst: [Die Sache, die ich] übernommen habe, sprich: Verwaltungsbeirat und und. Ich möchte ganz gerne, dass die Sachen, (die nun) da sind, geordnet ablaufen, geordnet ablaufen.

I.: Okay.

Ernst: Ja?! Und man wird dadurch nicht dümmer. Das, was ich als Verwaltungsbeirat gelernt habe von der Verwaltung, hier so mit Wirtschaftsplan und und und, das habe ich überführt hier in den Garten. So was gab es früher gar nicht, was ich hier eingeführt habe. Früher haben die eine Sitzung gemacht, eine Versammlung. Seitdem ich hier so ein bisschen Sachen mit habe, machen wir zwei. Eine im Herbst, da wird der Wirtschaftsplan für das nächste Jahr vorgelegt. Da stelle ich zusammen: So sieht der Etat aus für das nächste Jahr; das macht pro Parzelle soundso viel aus, als feste Kosten, als Beitrag der Wirtschaftskosten; individuell ist die Pacht, die ja jeder nach Größe bezahlen muss; Wasser wird der Verbrauch abgerechnet, und und und. Und den lasse ich absegnen im Herbst. Den kriegt jeder vorher zugeschickt. Und dann wird der dann noch einmal vorgetragen: »Fragen dazu? Nein? Stimmen wir ab!« Bumm. Damit ist das Ding sanktioniert. Und dann kann ich meine Pachtrechnungen schreiben. Kann keiner sagen: »Bin ich nicht mit einverstanden!« Hätte er den Mund aufmachen müssen! Und ich habe das auch die ganzen Jahre geschafft, immer mit Plus, also ohne Außenstände, das Jahr zu beschließen. Die Pacht ist schwierig, weil in manchen Fällen! Aber es ist immer alles drinnen. Wenn ich die neue Rechnungsperiode anfangen, steht es auf Null. Mal sehen, ob sie das so weiter schaffen. (Interview *Ernst*, Z. 1506–1529)

Die Aufgabe, kollektiv die Arbeit eines Vereins zu organisieren und sowohl innerhalb als auch außerhalb der Organisation nachvollziehbar zu machen, wird in der vorangehenden Passage exemplarisch verdeutlicht. Dabei erzählt sich *Ernst* als eine Art heimlicher Chef, der die Zahl der jährlichen Treffen erhöht habe, Pläne entwickle und über deren Ausführung wache. Die Arbeit des Vereins – zu einem späteren Zeitpunkt des Interviews konkretisiert *Ernst* diese als Arbeiten an Wegen, Treppen, Leitungen, Toren und Zäunen sowie am gemeinsamen Vereinsheim – wird als eine erzählt, die entsprechend fester Regeln ablaufe und über die alle bis zu einem Punkt mitbestimmen könnten. Die von ihm in dieser Passage imaginierten Gegenhorizonte werden über die Personenkonstellation ausgedrückt: dem eigenen Einstieg und Mitwirken gegenüber steht die Zeit, in der er noch nicht dabei war, in der es scheinbar auch keine Pläne gegeben habe und – wie oben beschrieben – das Haushaltsjahr auch nicht ausgeglichen abgeschlossen werden konnte. Auch die abschließende Skepsis – »Mal sehen, ob sie das so weiter schaffen« – klingt nach einer impliziten Gegenüberstellung eines Vorstands mit ihm und ohne ihn.

Neben der Selbstdarstellung geht es in dieser Passage um legitime Vorstandsarbeit: Würde der Verein mehr ausgeben, als er über Pacht und Rechnungen einnimmt, so scheint *Ernst* insinuiert zu wollen, dann würde die finanzielle Unabhängigkeit des Vereins leiden und er müsste Kredite aufnehmen. Die Schuldenfreiheit scheint somit für *Ernst* der Gradmesser, anhand dem er Gewissheit erzielt, ob sein Handeln im Verein

richtig und gut ist, oder nicht. Vereinsarbeit erscheint auf diese Art und Weise lediglich als ein korrekter Verwaltungsakt.

Insofern er sich ein wenig als der Hüter der Kasse und der Jahresplanung erzählt, der dabei ein im Alltag notwendiges Wissen auf sich vereinigt, ist es schwer vorstellbar, wie der Verein ohne ihn arbeiten würde. Dass er das irgendwann muss, erzählt *Ernst* in der nachfolgenden Sequenz:

Ernst: [(..)] Wir machen, ich habe mir schon da etwas ausgedacht. Ich meine, man funkt ja doch schon ein bisschen dazwischen. Der neue Kassierer oder die neue KassiererIn, höchstwahrscheinlich wird es eine KassiererIn, ich habe zu der Frau *Aberland*¹³¹ gesagt: »*Ellen*, ich kaufe einen Laptop. Ich kaufe einen Laptop und spiele alle relevanten Sachen, diese Kleingartenprogramme, darauf. Und das Ding führe ich ab Januar bis zu meinem Ausscheiden schon immer mit parallel. Dann können wir das nachher übergeben und dann sagen: »Hier, *Sigrun*, hier hast du den Laptop, da ist schon alles drauf! Den musst du bloß noch fortführen.« Das ist eben dann Vereins-Laptop. Wir haben ja eine EDV in der, Ding, aber mit dem, sie muss ja zuhause dann arbeiten und und und. Und die *Aberland*, die fand das gut. Sagt sie: »Das ist klasse.« Ich habe mich ja auch bereiterklärt, dieses Programm weiter zu pflegen. Das mache ich, das mache ich! So lange, wie es geht, mache ich es! Also ich bin nicht aus der Welt! (Interview *Ernst*, Z. 1538–1548)

Die oben aufgeworfene These, dass insbesondere ein stabiler Haushalt und die Schuldenfreiheit des Vereins der Wert sind, auf den hin sich die zivilgesellschaftliche Arbeit von *Ernst* hin orientiert, wird in dieser Sequenz bestätigt. Weder greift *Ernst* die Frage der regelmäßigen Treffen noch diejenige der Jahrespläne und der kollektiven Konsultationen auf, sondern es geht ihm allein um die Kontoführung und um die Abrechnung. Dabei entspricht das dabei verwandte Medium, der Computer, sehr gut dem latent gebrauchten Bild der Vereinsarbeit: es geht wenig um soziale Interaktion, Kreativität in der Stadtraumgestaltung oder um ein emotionales Miteinander, sondern es geht um das exakte Rechnen, das Planen und Umsetzen, so, wie es auch ein EDV-Programm anzeigen und umsetzen kann. Zwar deutet *Ernst* zum Ende seiner Ausführung an, dass er weiterhin ansprechbar sei (»nicht aus der Welt«), wodurch er auf etwas Soziales verweist, aber mir scheint dieser Hinweis weniger auf einen anderen Modus der Vereinsarbeit hinzuweisen, denn darauf, dass *Ernst* für den Notfall sein langjährig erworbenes Handlungswissen in Verwaltungsfragen anbietet.

Einen gesonderten Quartiers- oder Migrationsbezug hat das Interview mit *Ernst* lange Zeit nicht gehabt. Wie berichtet, war der Kontakt zustande gekommen, weil *Ernst* eine Art Ordnungsdienst organisiert hatte, der sich insbesondere infolge verstärkter

131 *Ellen Aberland* ist der anonymisierte Name der Vorsitzenden des Gartenvereins.

Einbrüche in die Gartenkolonie gegründet habe und eine zivilgesellschaftliche Initiative im Stadtteil *Palas* war. Nach Angaben der Vereinsvorsitzenden war der Hintergrund dieser Initiative die Sorge um die Sicherheit der Parzellen aufgrund einer soziale Entwicklung im umliegenden Quartier. Auf meine Anfrage an *Ernst* hin, was er denn von seiner ehemaligen Nachbarschaft noch wahrnehme, entsteht folgender Dialog:

I.: Ja. Aber, also Sie interessiert schon noch, was jetzt hier so läuft? Also Sie sagten, sie haben zeitweise auf der anderen Seite der Stadt gewohnt.

Ernst: Nein, nein! Das kriegt man ja automatisch hier mit, hier durch die Kolonie.

I.: Ja.

Ernst: Das bekommt man mit.

I.: Ja. Also, dass die Leute, die halt hier ihre Gärten haben, Ihnen auch erzählen [(..)]

Ernst: (schnell hintereinander) Ja, ja, ja, ja!

I.: Das, was passiert.

Ernst: Das bekommt man schon mit. Das bekommt man schon mit. (Interview *Ernst*, Z. 1615–1644)

Trotzdem *Ernst* als Kassierer im Gartenverein und als Organisator einer Nachtwache für den Verein wichtige Aufgaben übernimmt, ist er dadurch nicht wirklich Quartiersbewohner. Zwar ist er Teil des Quartiers und möglicherweise ist er auch ein wichtiger Gesprächspartner für Quartiersbewohner, die ihren Garten in der Gartenkolonie haben, aber vieles von dem, was etwa *Dila* und *Bernhard* als ihre Alltagserfahrungen geschildert haben, scheint *Ernst* nur aus zweiter Hand zu erfahren. Sprachlich bemerkenswert ist, dass *Ernst* Entwicklungen in der Nachbarschaft undifferenziert als »das« beschreibt, so als müsse gar nicht mehr differenziert expliziert werden, was »das« genau ist. Auch wird nicht kritisch reflektiert, wer genau die Leute sind, mit denen er sich über den Alltag in diesem Teil des *Palas* unterhält. Das in Erfahrung bringen von Neuigkeiten aus dem Quartier wird wortwörtlich als ein Automatismus dargestellt (»kriegt man ja automatisch hier mit«), wobei hier zusätzlich einem naiven Faktizismus das Wort geredet wird: Dinge sind scheinbar tatsächlich genau so geschehen, wie sie berichtet werden. Um seine Sichtweise besser verstehen zu können, bitte ich ihn um seine Bewertung, auch hoffend, dass er diese Bewertung mit einem Beispiel verknüpft:

I.: Und wie bewerten Sie so die Veränderungen, die sich hier irgendwie in *Palas* irgendwie, seitdem Sie hier weggezogen sind, so ergeben haben?

Ernst: Ich finde das nicht gut, dass man, sagen wir mal, die Migranten so in verschiedene Bezirke konzentriert. Angefangen hat das mit *Mauer*. [...] Und dann, das ist dann so ein gewisser Automatismus, der sich dann da einstellt: Die Deutschen ziehen weg, und die Ausländer gehen in die leeren Wohnungen. Ja, und dann auf

einmal haben sie – Tatsache – türkische Stadtteile hier. Also ganz schlimme sind ja hier in der *Talstraße*, ja. Hier oben in der *Weiten Straße* war es ja auch immer ganz schlimm gewesen. Zu dem Zeitpunkt, als so die Kosovo-Flüchtlinge hier waren, [...] war eine Katastrophe. Seitdem laufen wir ja! Die Einbrüche, die haben wir hier, oh, wir konnten uns ja bald gar nicht retten. Und da sind die ja eingepfercht worden in diese Häuser. Ein Teil von den Häusern gehört auch den Ärzten *Müller*. Der hat da vielleicht Kohle gemacht. Der hat da die Wohnungen belegt mit den und hat die Übernachtungsgelder kassiert. Hören Sie mir auf! Können sie auf die Barrikaden gehen! Und dann hat sich da eine Bürgerinitiative gegründet, da oben, und die haben für ihr Quartier gekämpft. Und die haben das Ding wieder in Ordnung gekriegt. Also alle Achtung! Alle Achtung.

I.: Das heißt »wieder in Ordnung gekriegt«: dass da irgendwie (...)

Ernst: Ja, ja, die Kosovo-Flüchtlinge, die waren ja dann auch weg, und dass da wieder normale, (gedehnt) normale | Verhältnisse eingezogen sind. Das war schlimm, das war schlimm. Die Straße da oben ist wieder in Ordnung. [...] Und das war ganz toll! Also das war ganz toll! .. Aber (das war ein) richtiges Getto. Da hat die Politik auch einen Haufen Versäumnisse, einen Haufen Versäumnisse. (Interview *Ernst*, Z. 1648–1703)

Die Passage fasst unterschiedliche Topoi zu Migration zusammen. Zunächst geht es um den Zuzug von Migrant_innen in bestimmte Stadtbezirke, wobei der Begriff der Konzentration so verwandt wird, als werde der Zuzug nicht von den Migrant_innen selbst, sondern von der Verwaltung entschieden. Scheinbar geht *Ernst* davon aus, dass der Zuzug ein gesteuerter sei, dessen Legitimität er in Zweifel zieht, denn was dann folge, sei ein Automatismus: Die Deutschen gingen weg und türkische Familien kämen. Hier wird das Bild einer Abwärtsspirale insinuiert, bei dem zunächst die falschen Impulse gesetzt wurden, welche dann einen negativen Prozess in Gang gesetzt hätten. Migration wird dabei nicht nur als Belastung, wie beim Fallbeispiel *Bernhard*, sondern gar als Enteignung erzählt: es seien »türkische Stadtteile« entstanden. Der Begriff des »Automatismus« klingt zudem so, als könne hier menschliches Handeln nicht mehr intervenieren. Zuletzt fällt die Pauschalität auf, mit der *Ernst* seine Beobachtung erzählt: Diejenigen, die kommen, scheinen seiner Rede nach ausschließlich Türken zu sein, wenngleich sicherlich angezweifelt werden darf, ob in den 1960er und 1970er lediglich türkische Arbeitsmigrant_innen bzw. in den Folgejahren deren Familien zugezogen sind und nicht auch Italiener_innen, Spanier_innen, Griech_innen, Jugoslaw_innen oder Kurd_innen.

Der Verweis auf die Flüchtlinge aus dem Kosovo scheint mir anschließend einen Zeitsprung zu markieren. Aus einem Vorgespräch weiß ich, dass diese Fluchtmigration sich auf den Kosovokrieg der Jahre 1998f. bezieht, also deutlich jüngeren Datums ist,

als die Arbeitsmigration. Diese Migration beschreibt *Ernst* offen als »Katastrophe« und konnotiert sie mit Einbrüchen, Diebstahl und Gefahr. Auch diese Erzählweise ist pauschalisierend und skandalisierend, wird aber in diesem Fall durch zwei Elemente spezifiziert: Einerseits macht *Ernst* genauere Angabe zur Unterbringungssituation, andererseits weiß er von Aktionen der Nachbarschaft zu berichten. Zur Unterbringungssituation gibt er an, dass ein gewisser Arzt *Müller*, der im weiteren Interview keine Rolle mehr spielt, Wohnungen bereitgestellt habe, um dadurch Gelder zu erhalten. *Ernst* erzählt dies nicht wohlwollend, etwa als humane Reaktion auf einen Mangel hin, sondern er erzählt dies als Akt der persönlichen Bereicherung und des Eigennutzens. Diese Erzählung wird zudem nicht durch den Hinweis ergänzt, dass die Geflüchteten nun unter erschwerten Bedingungen leben mussten. Vielmehr ist es seiner Erzählung nach die ursprüngliche Bewohnerschaft, die unter diesem Zuzug gelitten habe. Der wiederholte Verweis auf die Ordnung, die durch die lokale Bürgerinitiative erkämpft wurde, verweist abschließend auf den Wert, den *Ernst* in diesem Kontext absolut setzt: Migration als Bedrohung einer Ordnung, wobei die Wiederherstellung von Ordnung nach dem Zuzug von Migrant_innen seiner Meinung nach nur im Modus des Kampfes zu erreichbar scheint. Weil diese Erzählung durchaus irritierend wirkt, habe ich *Ernst* anschließend um ein Beispiel für Ordnungszersfall gebeten:

I.: Ja, ja. .. Sie haben jetzt von dem Zuzug von den Migrantinnen hier nach *Palas* schon erzählt. Ist das, also haben Sie, also auf welche Art und Weise haben Sie das wahrgenommen? Einfach, dass die Leute, die anderen Parzellanten davon erzählt haben, oder auch, weil jetzt auf einmal dann auch hier in der [Kolonie]

Ernst: [Nein!] Nein, nein, nein! Man hat es so gesehen auf der Straße. Man hat es (auch) gesehen auf der Straße. Die Straße war verdreckt. Das, was die organisiert haben, was sie nicht mehr gebraucht haben, haben sie einfach auf die Straße geschmissen. Das war ein richtiger Müllhaufen.

I.: Ja.

Ernst: Das war schlimm.

I.: Ja.

Ernst: Und dann, die fühlten sich ja nachher stark und in der Überzahl: Die haben andere Leute regelrecht eingeschüchtert. Das ist unmöglich. Und in der *Talstraße* ist es ja schon so, dass da nun schon auch Türken und Araber aufeinander losgehen. (Interview *Ernst*, Z. 1759–1787)

Den Begriff der Ordnung konnotiert *Ernst* in dieser Passage einerseits mit Müll, andererseits mit Gewalt im öffentlichen Raum. Er sagt, dass die Straße verdreckt gewesen sei, was er allerdings in diesem Fall weder einer Straßenreinigung oder Vermieter_innen anlastet, die unzureichend Mülltonnen zur Verfügung stellen, sondern den

Bewohner_innen selbst. Insofern dient hier der Umgang mit Unrat (und damit indirekt auch Hygienevorstellungen) als Grenzmarker: Migrant_innen sind demnach nicht nur aufgrund ihrer Herkunft Andere (eine andere Gruppe), sie hätten auch eine andere Kultur im Umgang mit Müll und Unrat. Auch dies wiederholt wieder die Sprechweise des dominanten Diskurses.

Ähnlich verhält es sich mit der Gewalt im öffentlichen Raum: Hier spricht *Ernst* empört davon, dass Leute eingeschüchtert worden seien, aber auch die verschiedenen Gruppen hätten sich untereinander befehdet. Bemerkenswert ist das einleitende »nachher«: So hätten sich diejenigen, die *Ernst* hier als gewaltbereite Migrant_innen zu beschreiben versucht, scheinbar nicht schon immer »stark und in der Überzahl« gefühlt, sondern erst »nachher«. Dies insinuiert das Bild eines kontinuierlichen Wandels, wobei Kräfteverhältnisse sich ändern und dann dauerhaft zu kippen scheinen.

Nun ließe sich zur Verteidigung von *Ernst* sagen, dass es tatsächlich im *Talquartier* Probleme mit Jugenddelinquenz gab und gibt. Insbesondere in den 1990er Jahren schienen hier wie anderswo in Deutschland Jugendbanden eine Präsenz zu entfalten, die weit über die Stadtteilgrenzen hinaus thematisiert wurde.¹³² Aber eine vergleichbare Situation kann in den 2000er Jahren nicht mehr ausgemacht werden, von einer tatsächlichen Übernahme der öffentlichen Ordnung durch kriminelle Straßenbanden ist nicht mehr die Rede.

Dies scheint auch *Ernst* zu wissen, denn unmittelbar nach dem Verweis auf die Straßenkämpfe wirft er das Thema der Bildung auf:

Ernst: [...] Und das Schlimme ist ja, wenn Sie diese Bildungsferne sehen, dass die Kinder, dass man denen eben nicht das beibringen kann: »Mein Gott, wenn du nicht lernst und.« Aber das ist (denen) so egal. Ist denen so egal. Ich meine, wir haben auch so einige Aspiranten hier in der Kolonie. (Haben wir) heute erst einmal drüber gesprochen. Er ist dreiundvierzig und so was. Lebt von Hartz IV, gibt sich gar keine Mühe, das, (und vor allen Dingen) sagt er immer: »Wovon willst du denn später mal leben?!« »Wer weiß, ob ich, wer weiß, was dann ist!« Ich habe

132 Zur Sicherung der Anonymität des Quartiers kann auf dieses Jugendbandenphänomen nicht näher eingegangen werden. Die gegenläufigen Perspektiven auf dieses Phänomen äußern sich beispielsweise in einer eher beschwichtigenden und auf Sachlichkeit bedachten Publikation einiger Anwohner und lokaler Stadtforscher, die sich in einem Arbeitskreis Quartiersforschung zusammengefunden und 2005 einen Aufsatzband über die Situation im Quartier herausgegeben haben. Ganz anders gelagert war dies in einer Biographie, die zum Ende der 2000er Jahre in einem großen deutschen Verlag erschien und in der ein ehemaliges Gangmitglied seine Jugend im *Talquartier* Revue passieren ließ. Er schildert im Gegensatz zum Arbeitskreis Quartiersforschung die Entstehung der Jugendbande insbesondere im Kontext einer ethnisch-kulturellen Selbstfindung der beteiligten Jugendlichen und eher dramatisierend als notwendige Folge eines nicht mehr existenten Gemeinwohls im Quartier.

mein ganzes Leben lang gemacht, drauf geachtet: ›Mensch, was verdienst du? Was macht dein Rentenkonto aus? Und und und!‹ (Würden) sie heute sagen: ›Was du für Rente kriegst!‹ usw. Sage ich: ›Kinder, dafür habe ich auch gearbeitet! Dafür habe ich auch gearbeitet! Ihr seid früher verreist!‹, sage ich, ›ich konnte nicht verreisen! Ich bin zur Schule gegangen!‹ Und dass ich dann dadurch nun vielleicht ein bisschen mehr habe als jeder andere, (irgendwie dann). Was man nicht sät, kann man nicht ernten. (Interview *Ernst*, Z. 1787–1799)

Anhand einer Schilderung von Interaktionen in seiner – ebenfalls durch Migration geprägten – Nachbarschaft sowie im Gartenverein weist *Ernst* ähnlich wie zuvor bereits *Bernhard* auf die Bedeutung von Bildung hin. Besonders schlimm sei für ihn die Bildungsferne der Familien und dass man den Kindern nicht beibringen könne, dass nur Lernen zum Erfolg führt. Vielmehr sei es »denen« egal, wie er wiederholt erklärt. An dieser Stelle bleibt unklar, welche Familien *Ernst* konkret meint und wer »denen« ist. Aus dem Kontext dieser Sequenz ließe sich schließen, dass *Ernst* hier Familien mit einer Migrationsgeschichte meint und das »denen« insbesondere auf die Eltern bezieht.

Im Unterschied zu *Bernhard*, der eine ähnliche Analyse der Bildungsferne von Menschen aus Familien mit einer Migrationsgeschichte angestellt hat, zieht *Ernst* daraus aber nicht den Schluss, dass bestimmte Angebote zu erweitern oder niedrigschwellige Angebote zu entwickeln seien. Bei ihm klingt es vielmehr resigniert. Zudem verweist das Fehlen eines Nachdenkens über Bildungseinrichtungen hier auch noch auf einen zweiten Punkt: Für *Ernst* scheint nur die Eigeninitiative der Leute zu zählen. Wer es nicht selbst wolle, der erreiche auch nichts; Angebote und Einrichtungen der Mehrheitsgesellschaft nimmt er so aus der Verantwortung.

An dieser Stelle versucht *Ernst* eigene Erfahrungen stark zu machen, in denen es um Bildungsdefizite und Leistungsbereitschaft geht. So erzählt er von einer Person, die aktuell von ALG II-Leistungen lebe und die er durch den Gartenverein kenne. Diese Person gebe sich seiner Einschätzung nach keine Mühe, wieder eine Erwerbsarbeit aufzunehmen. Im Interview stellt *Ernst* seine eigene Biographie dazu in Kontrast, wenn er sagt, dass er sein ganzes Leben lang gearbeitet habe. Andere seien früher verreist, er habe die Abendschule besucht. Dadurch habe er jetzt möglicherweise mehr Geld zur Verfügung als andere. Aber das folge schließlich der Logik, dass man nur das ernten könne, was man auch gesät habe. Wie weiter oben benutzt *Ernst* also wieder ein stark individualisierendes Bild.

Will man nun das Fallbeispiel *Ernst* zusammenfassen, so fallen mehrere Dinge ins Auge: zivilgesellschaftlich engagiert er sich in einem Bereich, ohne den der Verein sicherlich nicht arbeiten könnte, welcher aber wenig mit dem gängigen politischen Pathos im bürgerschaftlichen Engagement zu tun hat: Es geht *Ernst* um die Finanzen und dabei um geordnete Verhältnisse. Hier erscheint er eher als ein Materialist, denn als ein Idealist; ihn interessiert nicht, welche Rolle Gärten in modernen Großstädten spielen

können. Sein Motto scheint eher zu sein: Hauptsache, die Kasse stimmt. Hinsichtlich Migration und dem Charakter des Stadtteils als Einwandererquartier erzählt er seine Haltung als besorgt. Auch hier greift er wieder das Ordnungsthema auf, allerdings weniger als Chiffre für einen Zustand, der Gewissheit gebe, sondern eher als bedrohte Ordnung. In diesem Zusammenhang weist er pauschal Migrant_innen negative Attribute zu, wodurch er ebenfalls die dominante Sprechweise reproduziert. Im Unterschied zu allen vorher besprochenen Fallbeispielen zeigt *Ernst* hier nicht, dass er sich in irgendeiner Weise solidarisch fühlen müsse, vielmehr betrachtet er migrierte Familien als eine Art Bedrohung oder als selbst verantwortlich für die eigene wirtschaftliche Misere.

Hinsichtlich einer eigenen Werthaltung wirkt es, als rede hier eine konservative Person über Wandel, den er nicht gut finde. Den Gegenhorizont dieser Geschichte bildet die eigene Erwerbsbiographie, die mit Tugenden konnotiert wird wie etwa Bildungseifer, Beharrlichkeit, Demut oder Gehorsam.

6.5 Zwischenbetrachtung

Zum Ende dieser ersten Annäherung an das empirische Material gilt es, Einsichten in die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der besprochenen Fälle zusammenzufassen. Der selbst gestellte Forschungsauftrag ist es, zu verstehen, *wie* über ein zivilgesellschaftliches Engagement gesprochen wird und welche Erfahrungen dabei stark gemacht werden. Hierbei interessiert mich sowohl die Verknüpfung von kollektivem Handeln mit individueller Biographie, als auch konkret die Berücksichtigung der Multiethnizität im Stadtteil. Ganz allgemein wurde dabei bereits in diesen vier Falldarstellungen deutlich, dass es kein einheitliches *Wie* gibt, weder für die Verknüpfung der individuellen Biographie mit dem Engagement noch für den Bezug auf Multiethnizität im Stadtteil. Diese fehlende Einheitlichkeit existiert teilweise nicht mal innerhalb der Fälle selbst, wie etwa der Fall *Bernhard* zeigt.

Zunächst möchte ich die verschiedenen Verknüpfungen des Engagements mit der Biographie beleuchten. Hierbei sind große Unterschiede im Material erkennbar hinsichtlich des Stellenwertes, den das eigene Engagement biographisch hat. Während es bei *Dila* und *Felix* so scheint, als ließe sich das aktuelle Leben ohne Engagement bzw. das Engagement ohne die eigenen Lebensumstände nicht verstehen, so erscheint es bei *Bernhard* eher wie ein bestimmter biographischer Ausschnitt. Zwar macht er im Interview Verweise von seiner Erwerbsarbeit als Mitarbeiter einer kirchlichen Einrichtung auf seine Erfahrungen in der studentischen Gemeinde, aber dies ist alles eher zufällig. Bei *Ernst* ist die Kopplung noch geringer, es wird mit dem Engagement im Kleingartenverein selbst kein biographisches Thema abgehandelt und es scheint für ihn auch kein spezifischer Sinn in Frage zu stehen – der Kleingartenverein würde auch ohne ihn

existieren, er wäre wohl ohne sein Mittun irgendwann verschuldet. Bei *Felix* hingegen ist die Betonung rassistischer Alltagserfahrungen so dominant im Interview, dass ein Engagement in der Flüchtlingsinitiative geradezu als zwingend erscheint. Für die Typenbildung bedeutet dies, dass es weniger darum gehen kann, biographische Themen per se zu typisieren (eben weil ein Engagement nicht immer aus einem solchen Thema entspringt), sondern sehr viel direkter darauf zu schauen, wie ein Engagement selbst orientiert ist, welchen zivilgesellschaftlichen Beitrag es zum Leben im Stadtteil leistet.

Auch die von den Befragten angesprochenen Werte und scheinbar gültigen Gewissheiten sind ganz unterschiedlich: Während *Dila* und *Felix* vor allen Dingen Solidarität und individuelle Freiheit betonen, sind die Erzählungen bei *Bernhard* und *Ernst* auch durch Werte wie Rücksichtnahme, Bildung und Eigenverantwortung geprägt. Subjektive Gewissheit schienen dabei alle zu besitzen. Ob ihren Werten tatsächlich auch eine breite gesellschaftliche Unterstützung zu Teil werden würde, darüber schienen sich die Befragten nicht so sicher: Insbesondere *Felix* und auch *Ernst* klingen, als seien die von ihnen präferierten Werte bedroht und nur im Modus einen Kampfes durchzusetzen, während *Dila* und *Bernhard* eher auf eine Einsicht qua Vernunft hoffen.

War in der theoretischen Reflexion über die Narrativität von Wertbindungen noch betont worden, dass gerade außergewöhnlichen Lebensereignissen ein Moment der Wertbindung eigen sein kann, so fiel in den Interviews auf, dass eine solche Verknüpfung kaum vorgenommen wurde. Wertbindung und Politisierung scheinen eher das Ergebnis langjähriger Sozialisation zu sein oder ein Beiprodukt alltäglicher Lebensführung. Insofern haben die Fallbeispiele zunächst eine gewisse Skepsis genährt: das theoretische Modell wird sich wohl nicht so einfach in der Empirie wiederfinden lassen.

Hinsichtlich der Multiethnizität des Quartiers lassen sich ebenfalls Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Interviews finden: Recht deutlich wurde, dass alle – wenn auch in unterschiedlichem Maße – an dominanten Diskursen des Wir vs. Sie anschließen bzw. über ihren Stadtteil reden, als gebe es hier distinkte Gruppen mit distinkten Kulturen. Gleichwohl bringen sie Betrachtungen und Handlungsentwürfe jenseits der Gruppenzuschreibungen vor. Für die Typenbildung bedeutet diese Einsicht, dass es lohnend sein kann, gerade solche dominanten und demonischen Diskurse stärker zu kontrastieren: Wie und warum werden dominante Diskurse reproduziert und wie und warum demotische?

Bürger_in zu sein, sich zivilgesellschaftlich zu organisieren und dabei am Einwandererquartier mitwirken zu wollen, meint also für die vier befragten Personen etwas ganz unterschiedliches: Es ist Verpflichtung und Berechtigung, aktives Mitgestalten und das Einfordern von Gestaltung, die Feier einer heterogenen Bürgerschaft und die Hoffnung auf ein gewisses Maß an (ziviler, nicht ethnischer!) Konformität.

Was bedeutet das nun wiederum theoretisch? Zunächst ist die Beobachtung von Autor_innen wie Hans Joas und Robert Bellah richtig, dass die Befragten selbst wenig darüber sagen, woher sie ihre Gewissheit haben. Sie beziehen sich, wenn überhaupt,

hinsichtlich ihrer Gewissheit auf Kollektive, in denen sie sich verorten (Generation, Gruppe der Frauen/ politischen Flüchtlinge/ Linksliberale/ Vernünftige), und stellen ihre Orientierung als Selbstverständlichkeit dar. Insofern wäre es durchaus sinnvoll, die Suche nach dem sozialen Kontext der Entstehung beizubehalten. Aufgrund der in Teil I zusammengetragenen theoretischen Einsichten insbesondere der Migrationssoziologie scheint mir allerdings die Erklärung von Werten und Orientierungen durch Herkunft – wie es ein dominanter Diskurs nach Baumann vollzogen hätte – nicht mehr haltbar. Deswegen gilt es nachfolgend, nicht in den Kategorien zu denken, die von den Befragten explizit gemacht werden, sondern andere Kontexte zu suchen.

Im folgenden Kapitel soll nun versucht werden, diese hier anhand der Fallbeispiele demonstrierte Heterogenität der Fallgeschichten wieder stärker zu sortieren und hinsichtlich ihrer Gemeinsamkeiten zu besprechen.

Kapitel 7

Typische Muster bürgerschaftlicher Orientierung

Dieses Kapitel bietet den zweiten Teil der empirischen Analyse. Dieser Arbeitsschritt besteht darin, die abstrahierten Orientierungsfiguren entsprechend ihren wesentlichen Bestandteilen auszudifferenzieren und damit auch eine die Fallgrenzen überschreitende Verallgemeinerung anzubieten. Hierbei handelt es sich um eine sinn-gene-tische Typenbildung im Sinne der dokumentarischen Methode (vgl. Bohnsack 2010a, 2010b, S. 141f.): Als komparative Analyse angelegt, sind hierbei nicht mehr die einzelnen Fälle, sondern unterschiedliche, fallübergreifende Darstellungsweisen Gegenstand der Analyse.

Mit der vorliegenden Typenbildung soll geschaut werden, welcher Sinn bzw. welche Bedeutungen sich in den Erzählweisen über ein Engagement dokumentiert und wie sich diese Bedeutungen im Material zueinander verhalten. Wie ordnen sich die Erzählungen und impliziten Haltungen hinsichtlich biographischer Erfahrungen und Aufgaben, hinsichtlich Migration aber auch hinsichtlich ihrer jeweiligen Genese? Kurzum: es sollen sowohl die wesentlichen, implizit kommunizierten Stoßrichtungen des Engagements als auch ein maßgeblicher sozialer Kontext gefasst werden.

Als wesentlicher Arbeitsschritt der Verallgemeinerung fallgebundener Orientierungen zur Theoriebildung laufen Typologien als vergleichsweise konkrete Forschungsaussagen allerdings Gefahr, missverstanden zu werden. Entsprechend wichtig ist es daher, die Logik praxeologischer Typenbildungen noch einmal zu betonen: Einer praxeologischen Typenbildung geht es weniger um ein Typisieren eines common sense, d. h. dessen, was explizit kommuniziert und angesprochen wird, als um den Modus Operandi des Sprechens/Vergleichens/Gegenhorizonte Entwickelns selbst (vgl. Bohnsack 2010a, S. 53). Passend zu dieser Forschungsperspektive sind die nachfolgend gebrauchten Begriffe und Handlungstypisierungen nicht als objektive Beschreibung real existenter Einheiten zu verstehen, sondern als Rekonstruktionen des *wie* von Sprechhandlungen. Im Einklang mit den der Methode zugrunde liegenden wissenssoziologischen Texten behaupte ich weiterhin, dass diese Sprechweisen ein implizites Wissen dokumentieren, welches einen bestimmten sozialen Ursprung hat.

So argumentiere ich in dieser Typologie, dass es Haltungen der Sorge gibt, die implizit im Material dokumentiert sind. Häufig geht es um eine sorgende Haltung der eigenen Person gegenüber, seltener auch um die Sorge für Andere. Diese Sorge wird nicht immer expliziert, die Befragten sagen in den Interviews nicht, sie tun all das, um irgendjemanden oder der eigenen Person zu helfen, vielmehr bleibt all das implizit. Weiterhin argumentiere ich, dass es einen Umgang mit nationaler Zugehörigkeit, des Unterstellens davon, des Absicherns aber auch dessen Auflösung gibt. Sorge und

Nationalismus scheinen mir unabhängig voneinander artikuliert zu werden, insofern sie auch unterschiedliches adressieren: einerseits die eigene Situation bzw. die Situation relevanter Anderer und andererseits so etwas wie eine Komposition oder eine gesellschaftliche Makroperspektive.

Die Erstellung der Typen orientiert sich an der »Strukturierungsgesetzlichkeit und [den] Bedingungen der Reproduzierbarkeit eines Falles« (Brose/Wohlrab-Sahr/Corsten, zitiert nach Schittenhelm 2005, S. 302). Es ist das grundsätzliche Ziel dieser Typenbildung, die der Forschungsfrage entsprechenden typischen Formen der Thematisierung des Engagements in ihren Gesetzmäßigkeiten zu beschreiben und nicht Gruppen oder Einzelpersonen zu typisieren (vgl. Kapitel 5.2.5). Die Darstellung dieser Typenbildung nimmt auch auf die in Kapitel 6 formulierten Fallrekonstruktionen Bezug und kontrastiert diese mit ausgewählten Transkriptpassagen weiterer Fälle. Auf diese Weise soll die Strukturierungsgesetzlichkeit demonstriert werden.

Wie Arnd-Michael Nohl argumentiert, kann eine sinngenetische Typenbildung noch »nicht deutlich machen, in welchen sozialen Zusammenhängen und Konstellationen typisierte Orientierungsrahmen stehen« (Nohl 2012b, S. 52); entsprechend wird neben der Typisierung der impliziten Darstellung einer Orientierung auch die Beschreibung des sozialen Zusammenhanges der Genese dieses Orientierungsrahmens notwendig. Ein wesentliches Ergebnis dieser Arbeit ist es, dass sich die herausgearbeiteten Orientierungen nicht entlang bestimmter Gruppen finden lassen, wie sie der dominante Migrationsdiskurs kennt, sondern entlang von unterschiedlichen Generationen und Vorstellungen zur Zeitlichkeit. Der Generationenbegriff wird in der empirischen Rekonstruktion dieser Arbeit anders verstanden und wiedergegeben, als es in Assimilationsstudien üblich ist (vgl. Kapitel 3.1). Anstelle der bloßen Markierung von Generationenabfolge seit der Einwanderung wird der Begriff der Generation hier im Kontext einer allgemeinen Prozessbeschreibung verstanden, als ein in der Zeit sein, dabei unterstellend, dass gleichzeitig in Gesellschaft ungleiche Zeitverständnisse, d. h. Vorstellungen über den gegenwärtigen historischen Kontext und die eigenen historischen Gestaltungsspielräume, bestehen. Dabei greife ich auf die bekannte Schrift Karl Mannheims zurück und versuche dessen Einsicht für eine moderne Migrationsforschung nutzbar zu machen (vgl. dazu Mannheim 1970b). Grundlage dieser These ist die Einsicht, dass sich im Sample Strukturierungen sowohl entsprechend einer Sorgetypik als auch der verwendeten Symbolik finden lassen. Damit unterscheidet sich das Ergebnis der Datenrekonstruktion von einigen Argumentationen im Kontext des Begriffs der Integration: Nicht pauschal die Tatsache realer Migrationserfahrung ist der maßgeblich strukturierende Erfahrungsraum für die Formulierung der bürgerschaftlichen Orientierung (vgl. Kapitel 1), sondern eine Überschneidung des Erlebens von sozialem Wandel und ökonomischen Krisen, dem Verständnis von moderner Gesellschaften als symbolisch-national konstruiert und der Vorstellungen, hierin zu eigenem Handeln aufgerufen und auch fähig zu sein. Um in der nachfolgenden Darstellung nicht

reduktionistisch argumentieren zu müssen und soziale Reproduktionsgesetzmäßigkeiten aus der Generationslage abzuleiten, wird die Sinnstrukturierung des Materials zuerst thematisiert.

7.1 Bürgerschaftlichen Orientierung im Spannungsfeld zwischen Selbstsorge und Fürsorge

Ausgangspunkt für die Entdeckung des Spannungsfeldes zwischen Selbstsorge und Fürsorge war eine während der Feldphase für mich zunächst überraschende Beobachtung der Gesprächsverläufe. Die von mir befragten Personen distanzieren sich in ihren Erzählungen über das eigene Engagement in unterschiedlicher Weise von einem erwartbaren Altruismus und gaben stattdessen durchaus handfeste Interessen oder auf das Selbst bezogene Motive als Hintergrund ihres Engagements an. Anhand der Erzählungen über ein Engagement entstanden komplexe Darstellungen über die jeweilige Moralität des Handelns und die Betrachtung des eigenen sozialen Umfeldes. Dass Sorge ein Thema in der Darstellung über Engagement sein könnte, schien mir während der Ausarbeitung der Analyse offensichtlich, da ja sowohl quantitative wie qualitative Studien das Sorgen um Gesellschaft als ein ganz starkes Motiv im bürgerschaftlichen Engagement herausarbeiten (z. B. Corsten et al. 2008; Gensicke und Geiss 2010; Wuthnow 1991).¹³³ Überrascht hat mich jedoch, wie unterschiedlich sorgende Haltungen in den Interviews transportiert wurden bzw. wie sehr Unsicherheiten über den eigenen Status sowie individuelle bzw. kollektive Hilfsbedürftigkeit den Gegenhorizont des Erzählens bilden. Die Typen der Sorgetypik, die in diesem Kapitel vorgestellt werden, stellen diese Unterschiedlichkeit dar. Auf der Grundlage einer systematischen Berücksichtigung der Gegenhorizonte des Erzählens kann es gelingen, Sorge weiter auszudifferenzieren und damit auch eine Rekonstruktion der Wissensbestände zu betreiben.

Die in der Fallrekonstruktion (Kapitel 6.1-6.4) erarbeiteten Orientierungsrahmen entsprechen innerhalb der im Folgenden noch weiter zu erläuternden Sorgetypik unterschiedlichen Typen. Eine eindeutige Zuordnung einer Fallgeschichte zu einem Typus kann nicht immer vorgenommen werden.

7.1.1 Fundamentale Selbstsorge

Das Fallbeispiel *Felix* wurde bereits im Kapitel 6 eingeführt. An diesem Datenmaterial lässt sich gut der Modus Operandi einer *fundamentalen Selbstsorge* deutlich machen. In seiner Zeit als Geflüchteter im Anerkennungsverfahren und im Duldungsstatus hatte

¹³³ Gleichwohl wurde in den Gutachten zu dieser Arbeit kritisiert, dass die Arbeit Debatten zu Care nicht prominenter einführt. Dies scheint mir an dieser Stelle schwierig: Da Sorgearbeit und Sorgebeziehungen nicht vorab zu meinen Analysekategorien gehörten, habe ich in Teil eins auf eine Skizze eines entsprechenden Forschungsstands verzichtet.

ein auf das Gemeinwesen orientiertes Engagement wenig Raum zur Entfaltung. Nimmt man seine Aussagen zum Kontext seines Engagements zum Maßstab, dann war sein Engagement lange Zeit geprägt von der Auseinandersetzung mit Exklusionserfahrungen, die er ursächlich mit dem Ausländerrecht in Verbindung bringt, insbesondere mit der Residenzpflicht. Sein berichtetes Handeln erscheint als ein Versuch, durch den möglicherweise nicht ganz rechtskonformen Umgang mit den aufenthaltsrechtlichen Begrenzungen überhaupt einen Spielraum für weiteres eigenes Handeln zu erreichen. Entsprechend wurde hier bereits auf die Arbeiten von Vicki Täubig und Erving Goffman verwiesen. Neben seinen Ausführungen über die Unterbringung oder die Leistungsvergabe über Gutscheine erzählt er von einer Einschränkung durch die Verweigerung, die deutsche Sprache erlernen zu dürfen:

Felix: Du bist in eine Stadt. Du darfst nicht arbeiten, du darfst – So ich meine, du willst Kontakt mit Menschen haben, du bist da. So du kommst in Deutschland, und du hast (die Traum), mit Leute umgehen zu können, mitzusprechen, und kommst und dann sagen sie dir, es ist dir verboten, das zu machen. (Interview *Felix*, Z. 313–316)

Die vorangehende Erzählpassage stammt aus der Passage, in der *Felix* das Ankommen thematisiert. Dieser Sequenz im Interview vorangegangen war eine Passage, in der er die sogenannte Residenzpflicht kritisierte, in diesem Transkript nun betont er insbesondere das Arbeitsverbot für Asylbewerber im Anerkennungsverfahren, fehlende Sprachförderung und daraus folgend eine fehlende Unterstützung bei der sozialen Interaktion. Die Kritik an den von ihm als exkludierend erlebten Bestandteilen des Ausländerrechts erscheint als fundamentale Selbstsorge, weil *Felix* hier um seine Handlungsfähigkeit als tätiger Mensch kämpft (vgl. Arendt 2018, S. 98ff.): Räumliche Beschränkung, fehlende Verständigungsmöglichkeiten und fehlende Möglichkeit zur Interaktion in der Arbeit beschneiden seiner Meinung nach seine Möglichkeiten zum in Beziehung treten mit anderen Menschen – was aber von *Felix* eigentlich als eine Selbstverständlichkeit angesehen wird. Anschließend thematisiert *Felix* die Sprachlosigkeit und den staatlichen Umgang damit noch weiter:

Felix: Und was am komischsten ist, ist, dass beim Aufnahme fragen sie dich, was für Sprache sprichst du? Du sprichst Französisch, zum Beispiel. Und den einzige (Produkt), den du auf Französisch bekommst, ist diese Begrenzung von Residenzpflicht, damit du das verstehst, dass du nicht. Du dich nicht bewegen kann, gibt es, gibt sie dir, geben sie mir sich die Mühe zu be_. Entweder auf Französisch, wenn du Französisch sprichst, auf Englisch, Arabisch, Russisch, Vietnamesisch. Aber (den Rest, den musst), kriegst du auf Deutsch. Du unterschreibst ei_, ohne zu wissen, was raufgeschrieben ist. Du darfst nicht Deutsch lernen. Du darfst nicht jemanden aus der Stadt suchen so, um von diese. Weil die Flüchtlinge sind

auch (...) Diebe oder Drogenhändler, ist der Grund, warum die Leute in der Stadt keine Kontakt mit uns haben möchten. (Interview *Felix*, Z. 316–325)

Felix' Ausführungen kritisieren auf der kommunizierten Sinnebene das Verwaltungshandeln gegenüber Geflüchteten. Wesentliche Informationen würden den Geflüchteten vorenthalten und nur die als besonders restriktiv empfundene Residenzpflicht werde so präsentiert, dass sie Personen, die des Deutschen nicht mächtig sind, verstehen. Mir scheint der implizite Fluchtpunkt in dieser Darstellung die mehrfache Exklusion zu sein: zunächst das nicht zur Verfügung stellen von Informationen in einer anderen Sprache als Deutsch; weiterhin die räumliche Begrenzung aufgrund der Residenzpflicht, die rechtliche Absicherung der Diskriminierung durch die Unterschrift sowie die soziale Ausgrenzung aufgrund der Stereotype, Geflüchtete seien Drogenhändler oder Diebe. All diese Exklusionen erscheinen in *Felix* Darstellung begünstigt durch die fehlenden Sprachkenntnisse der Geflüchteten, denn so wüssten sie nicht, was sie alles unterschreiben. Zudem können nicht gegen die Stereotype vorgehen und »die Leute in der Stadt« vom Gegenteil überzeugen. Das *Wie* der Darstellung erschließt sich vollends über den Gegenhorizont dieser Aussage: Wie anders könnte das Leben von Geflüchteten in Deutschland sein, verfügten sie nur bereits früh über Sprachkenntnisse im Deutschen. Selbst wenn staatliche Behörden und lokale Bevölkerung in ihrer Einstellung den Geflüchteten gegenüber weiterhin ablehnend wären, würde dies die Agency der Geflüchteten auf einem recht basalen Niveau erweitern.

Diese um das Selbst und seine fundamentale Sozialität sorgende Schilderung liefert einen ersten Zugang zu Erfahrungen von Bürger-sein und Engagement. Dieser Zugang ist mir in den Interviews auch an anderer Stelle begegnet, insofern finde ich ihn typisch für eine bestimmte Art und Weise des Thematisierens von Erfahrungen und der impliziten Begründung von bürgerschaftlichen Handlungen. Ähnlich verläuft auch der Einstieg in die Erzählung über das Engagement bei *Roger*. *Roger* ist ein Migrant aus Kamerun, der zum Studieren nach Deutschland kam und nach dem Ende seines Stadtplanerstudiums in *Burg* ein Zuhause im *Bergquartier* fand. Er konnte – nach eigener Darstellung begünstigt durch seine Bildung und sein Organisationstalent – mittlerweile eine kleine transnationale Entwicklungs-NGO gründen. Auch er beschreibt seine ersten Engagement- und Kontaktbemühungen in Deutschland als fundamental selbstsorgend:

Roger: Also, und dann komme ich hier nach Deutschland, studiere. Und auch hier, das hat sich so fortgesetzt. (In eine) studentische Verein war ich auch tätig im Vorstand. Und in, (es gab in der) *Uni Burg* eine Struktur, die [...] heißt. Hieß! Das ist hier nicht mehr. [...] Und da war so ein Art, so ein Jobpool, wo alle Studenten hingegangen sind, um Arbeit zu suchen parallel zum Studium. Also Studenten wie ich, die doppelt so schwer hatten, die keine Stipendien hatten und die ihr

Studium selber finanzieren mussten. Aber trotzdem war bei mir dieser Engagement also da auf Tagesordnung. Da war ich auch bei [...] Mitglied. Das war drei Jahre lang. Ja. Und auch in verschiedene Fußballmannschaft hatten wir an der *Uni*. Hieß Kam_, die Mannschaft hieß *Cameroon Power*, existiert immer noch und (da spielen die *Uni-Liga*). Und da war ich auch im Vorstand von studentische (Orga_ Vereinigung), *Kamerunische studentische Vereinigung*. Und auch einfach so einfach Mitglied von *ASU*. *ASU* ist so für, war so eine Vereinigung für alle Studenten aus Afrika. Ja, da habe ich mich auch dafür interessiert. (Interview *Roger*, Z. 50–62)

Die Passage entstammt der Eingangserzählung *Rogers* und informiert noch recht allgemein über die Orientierungen während der Studienanfangszeit. *Roger* erzählt für diesen biographischen Moment der Veränderung von seinem Rückgriff auf ein bürgerschaftliches Handeln als einer Art nützlichen Bypass für Momente biographischer Unsicherheit. Hierbei geht es um den Übergang vom Status eines sozial marginalisierten Migranten zum Status eines Studenten; hierbei spielen sowohl soziale Kontakte zu Kommiliton_innen als auch Verdienstmöglichkeiten eine Rolle. Auch hier zeigt sich wieder der fundamentale Charakter dieser Erzählung über den Gegenhorizont, den *Roger* selbst kurz anmerkt: Kein Stipendium und keine Finanzierung bedeuten, dass ihm der Aufenthalt in Deutschland schwergefallen sei. Insofern lassen sich diese Erzählungen über das Netzwerkeknüpfen verstehen als Rekapitulation über das Herstellen basaler Handlungsfähigkeit: Wo bin ich sozial eingebettet? Wer unterstützt mich finanziell? Vergleichbar sind die Passagen von *Felix* und *Roger*, weil sie beide im Kontext der Migration erfahren werden: während bei *Felix* der Kontext wirkmächtig ist, dass ein imaginerter Gemeinschaftsglaube der in Deutschland lebenden Bevölkerung zugewanderte und vermeintlich fremd aussehende Menschen ausgrenzt (vgl. Hund 2007, S. 123), ist der wirkmächtige Kontext bei *Roger* diejenige Passage des Ausländerrechts, welche bei Aufenthalt aus Ausbildungsgründen der Erwerbstätigkeit Grenzen setzt. *Roger* setzt seine Erzählung über das Engagement folgendermaßen fort:

Roger: Und so dass gegen Ende meines Studiums, so im Hauptstudium, dadurch, dass ich (Stadt- und Regionalplanung) studiert habe, bestimmte Sachen schon wusste, was das bedeutet. Engagement auf Stadtteilebene, bestimmte Sani_, was ein Sanierungsgebiet heißt, was ein Stadterneuerungsgebiet und so weiter. Habe ich mich auch schon damals in *Hof* engagiert und zwar in (Betroffenenrat). Das *Josefquartier* war ein Sanierungsgebiet, *Josefquartier* in *Hof Ost*. Und da war ich dann im Quartiersrat. War (fast) drei, vier Jahre mit drin. Ehrenamtlich. (Interview *Roger*, Z. 62–68)

Die vorherige Passage thematisiert den Übergang von der Hochschule in die Berufswelt und wieder soll das Engagement der ökonomischen Absicherung – und damit der Sicherung basaler Handlungsfähigkeit – dienlich sein: *Roger* sagt, er habe sich in dem Themenfeld engagiert, in dem er sich thematisch am besten auskannte und wo er auch beruflich eine Zukunft gesehen habe. Bereits gegen Ende des Studiums habe er sich im Betroffenenrat engagiert – dies ist ein Gremium, welches im Rahmen der sozialarbeiterischen Flankierung des Sanierungsprozesses zur Mobilisierung der Bewohnerschaft eingesetzt wird und in dessen Kontext sich auch andere Befragte meiner Studie engagierten. Dieses Engagement fand noch in einem anderen Stadtteil als *Palas* statt, setzte sich aber auch dort fort:

Roger: Und da habe ich erstmal im Quartier, im *Bergquartier* war ich zum Teil, da war ein Verein *Aktiv im Quartier*, habe ich mir näher angeguckt. Was machen die? Oder. Dadurch, dass ich nicht mehr in *Hof* wohnte, da war ich im Quartiersrat. Also im Quartiers-, nee was nennt sie sich? Betroffenenrat. Jetzt in *Palas* gezogen bin, war für mich immer so im Kopf, dass ich muss irgendwo hin was tun, ja? Und gucken, was gibt es im *Palas*? Und da habe ich, da gibt es hier Quartiersmanagement. Es gibt, obwohl ich nicht direkt im Quartiersmanagement wohne, habe ich hier ein Jahr lang gearbeitet, im Quart-, in einem Projekt, was aber hier im Quartiers war. Da habe ich mich, da habe ich dann kandidiert im Quartiersrat hier, wurde auch gewählt in den Quartiersrat. (Interview *Roger*, Z. 83–90)

Die Nähe zwischen Engagement und Erwerbstätigkeit wird von *Roger* wiederholt für verschiedene Wohnorte und verschiedene Lebensabschnitte betont, so dass es plausibel erscheint, hier den Nexus zwischen Engagement und basaler ökonomischer Absicherung herzustellen. In der voranstehenden Passage berichtet er, dass er im Quartiersmanagement, bzw. einem von diesem finanzierten Projekt (diese Unklarheit wird im Interview nicht wirklich aufgelöst) gearbeitet und scheinbar gleichzeitig für ein Ehrenamt im Quartiersrat kandidiert habe. Diese Erzählung über den Nexus Ausbildung/Erwerbsarbeit – Engagement wird aber auch deutlich, wenn man sich folgende Hintergrundbeschreibung ansieht:

Roger: Und dann andere Aufgabe, die (eine Stadt dazu kommt). Stadtumbau Ost, bestimmte Gebiet, die man noch aufwerten sollte. So dass der, durch diese Bundesprogramm im Sozialstaat, hat man dann diese Stadtteile, besondere Entwicklungsgebiet entwickelt und hat das, wo die Probleme mehr in die soziale Stadtentwicklung ja steht. Hatten wir dann diese Chance gehabt, das als Stadtplaner hier eine Querschnittausbildung gehabt haben. Also so eine Querschnittaufgabe, was auch eine sozialökologische Umweltaspekte mit berücksichtigt schon in Studiumzeit. So, dann war für mich ein Feld, wo ich sage "Ok, man kann sich da

engagieren und versuchen mitzuwirken, so in der sozialen Stadtentwicklung." Also einen Beitrag zu leisten, ja? (Interview *Roger*, Z. 75–83)

Die voranstehende Passage, die *Roger* in seine diversen Engagementerzählungen eingewoben hat, verdeutlicht, vor welchem Hintergrund er sein Engagement erzählt bzw. dass er sich aufgrund seines Studiums für besonders kompetent hält, um im Engagement effektiv zu sein und »einen Beitrag zu leisten«. So betont er die »Querschnittsausbildung«, die für die »Querschnittsaufgabe« Stadtumbau und Aufwertung zielführend sei. Hinsichtlich einer moralischen Bewertung der Aufgabe fällt auf, dass sich *Roger* nicht von den Zielen Umbau oder Aufwertung distanziert, er deutet keinerlei Kritik oder Skepsis an, wie bei diesem sehr politischen Thema möglicherweise zu erwarten gewesen wäre. Die Passage zur Verknüpfung von Engagement und Erwerbsarbeit findet in folgender Passage ihr vorläufiges Ende:

Roger: Und so entwickelt man sich in Gedanken und auch schon mit viele Freunde oder einige, die auch studiert haben, hatten wir so uns (erstmal) informell getroffen. Und (einfach so) einen Verein gegründet. Na gut, erstmal eine Gründung über drei Jahre lang. (Und irgendwann haben wir gesagt, wir können das) im Amtsregister eintragen lassen. Dann (haben wir eingetragen), auch die Gemeinnützigkeit bekommen. Ja, so dass man sich in verschiedene Projektarbeit engagiert hat. (Interview *Roger*, Z. 91–95)

Mit dieser Passage verweist *Roger* auf die berufliche Tätigkeit, die er zum Zeitpunkt des Interviews ausübt: Er ist in einem als gemeinnützig anerkannten Verein aktiv, der »Projektarbeit« umsetzt. Im weiteren Verlauf des Interviews wird deutlich, dass dies insbesondere Bildungsarbeit ist, zum einen fokussiert auf eine »afrikanische Exilgruppe« (Interview *Roger*, Z. 156), zum anderen auf die »Mehrheitsgesellschaft« (ebd., Z. 159), um »Integration wirklich zu verwirklichen« (ebd., Z. 157–158). Integration und die Stärkung des sozialen Zusammenhalts sind wiederum die – sicherlich auch floskelhaft formulierten – Aufgaben des Quartiersmanagements und der Sozialarbeit vor Ort. Insofern ließe sich auch hier wieder die Nähe von *Roger* und seiner Tätigkeit zur öffentlichen Stadtplanung feststellen. Aus der Retrospektive betrachtet scheint es, dass *Roger* erfolgreich eine Strategie umgesetzt hat, mit dem Engagement seine Berufsaussichten zu verbessern, somit ein eigenständiges Einkommen zu erzielen und dadurch seinen Aufenthalt in Deutschland zu festigen. Selbst wenn dies im tatsächlichen Lebensverlauf von *Roger* so nicht immer der Fall gewesen wäre, so weist doch die Darstellungsweise im Nachhinein für das bürgerschaftliche Engagement eine eindeutige Haltung aus: Es ist dienlich bei der Herstellung weiterer Handlungsfähigkeit im Ankunftsland.

Im Vergleich der Erzählungen von *Roger* und *Felix* (und auch anderer Erzählungen der Fälle *Benjamin* und *Hans*, die hier nicht weiter ausgeführt werden) spielt die erlebte

Klassifikation als Ausländer somit eine Rolle, auch wenn sie hier unterschiedlich ausgeführt wurde. Für *Roger* war bisher herausgestellt worden, dass er über sein Engagement erzählt als einem, welches ihm ökonomische Handlungsspielräume ermöglichen solle. Aber auch bei ihm spielen Erfahrungen der Deklassierung und fehlenden Akzeptanz eine Rolle:

Roger: Vielleicht im ersten Jahr findet man alles (noch gut), was man, neu ist. Aber wenn man schon einige Jahre hier verbringt, dann versteht man einige Sachen, und hier erlebt man auch viel. Und bei mir war auch schon die Studium, in der Studiumszeit, dass man, dass ich da persönlich (einige) schlechte Erfahrungen gemacht habe. Ja, es heißt: ›Im Studium ist so offen, locker.« Man sagt: ›Okay, es, sie haben hier ein Studienprojekte, Projekt. Oder eine Arbeit im Rahmen vom Fach müssen sich Gruppen bilden und bestimmte Referat vorbereiten.« Ja? Da gab es so klare Sachen, die man, wo man ausgegrenzt wird. Dass man keine Gruppe findet, ja (?). Wo die Leute unter sich Gruppen bilden, und man versucht, irgendwo reinzukommen. Aber »das ist schon voll, ist schon voll, ist schon voll«. Ja? Und da wurde auch so wirklich klar, (wurde) gesagt, wo .. Aber zum Glück gibt es immer schon auch von den Studierende einige deutsche Studenten, die bestimmte Migrationserfahrung gemacht haben. Da war schon, die sich dagegen (weltoffener) (..). Wenn man ankommt, (lernt noch), hat vielleicht einen Deutschkurs gemacht. In den ersten drei Semester versteht man 50 Prozent, was ein Dozent erzählt. Und erst in die vierte, fünfte Semester versteht man schon besser. Und dann noch diese ganze Ausgrenzung. Also das war für mich eine von der schlimmste Sache. Wo ich so gesehen habe, da wird man ausgegrenzt. Man kriegt nicht mal ein Arbeitsgruppe, wo man mit Leute ein Referat vorbereiten soll. Ja. .. Und ja, das. Um nur das zu nennen. (Interview *Roger*, Z. 370–386)

Diese Interviewpassage, die einem späteren Zeitpunkt des Gespräches entstammt, thematisiert soziale Exklusion. *Roger* hat diese Exklusion nicht in seiner einleitenden Stegreiferzählung erwähnt, aber sie sind scheinbar auch Teil des Erfahrungsschatzes. Er bestätigt zwar nicht die exkludierenden Mechanismen des Ausländerrechts, sondern eher exkludierende Netzwerkstrukturen, die er – zumindest implizit – auf homogenisierende Bestrebungen von nicht migrierten Deutschen zurückführt, wenn er im Vergleich seine besseren Zugangschancen in Gruppen mit Menschen mit Migrationserfahrung dagegen setzt. Aber insofern er sich als nicht gewollt in bestimmten Gruppen erzählt, erzählt er auch von Rassismus als einer alltäglichen Strukturkategorie. Weil aber im Kontext des ganzen Interviews gesagt werden kann, dass *Roger* eine Geschichte über gelungene Inklusion in politische Gremien, den deutschen Arbeitsmarkt und das Bildungssystem erzählt, ließe sich schlussfolgern, dass er sich, sein Engagement und seine Biographie als Ausländer in Deutschland im Unterschied zu *Felix* eher als eine

Erfolgsgeschichte erzählt. Soziale Exklusionserfahrungen sind Bestandteil dieser biographischen Erzählungen im einen wie im anderen Fall.

Zuletzt möchte ich am Beispiel des Interviews einen Aspekt herausheben, welcher der konkreten Alltagserfahrung im Ankunftsland möglicherweise übergeordnet ist: *Roger* erzählt in der Stehgreiferzählung auch davon, dass ihn sein Engagement zu einem Verein gebracht habe, der wiederum auch zum Ziel habe, Menschen aus Afrika zu vernetzen. *Roger* schildert dessen Entstehung und Motivation folgendermaßen:

Roger: Also es gibt viele Studierende, die denken, es muss eine also eine panafrikanische Gefühl entstehen bei den Afrikanern. Dass man die afrikanische Welt, ja (?), ans Licht bringt und bestimmte Werte von Afrika neu definiert oder redefiniert, wie das richtig ist. Weil es ist einfach so, dass in Afrika eine bestimmte (Werte von außen) bekommen oder sozusagen. Kurz gesagt, die Geschichte von Afrika wurde nicht von Afrikanern geschrieben. Das ist schon ein Problem, wenn man jemand (da stellt), man soll sich selber vorstellen. Wer bin ich? Was mache ich? Wo will ich hin? Wenn die anderen das für sie tun, dann verliert man an (Wert). Und das ist eine große Konsens darüber in den intellektuellen afrikanischen Milieu, so dass ich mir gesagt habe, ich versuche hier aus eigener Kraft mit einige Leute, die das mittragen, ja was zu bewegen. Diese Selbstvertretung und dann die die bestimmte Grundlage oder nicht Grundlage, die bestimmte Instrument oder Gegebenheit hier vor Ort existieren zu nutzen, um für für eine starke Arbeit in Richtung afrikanische Community. (Interview *Roger*, Z. 108–119)

Die vorherige Passage wirft ein postkoloniales Motiv auf (»die Geschichte von Afrika wurde nicht von Afrikanern geschrieben«), welches sich in dieser Klarheit sonst nirgendwo im Material finden lässt. Damit wird ein Zusammenhang hergestellt zu langjährigen Machtverhältnissen zwischen afrikanischen und europäischen Staaten, denn letztere waren es, die Afrika kolonialisierten sowie Wissen(schaft) und Geistesgeschichte des Kontinents geringschätzten (vgl. in dieser Perspektive Hall 1996). Dies spielt zumindest indirekt auch bei *Felix* eine Rolle, denn auch die politische Geflüchtetenbewegung in Deutschland prangert immer wieder den Kolonialismus sowie das Bestehen bleiben alten kolonialen Denkens an.¹³⁴ Aber es geht noch weiter: *Roger* erzählt hier, dass seiner Meinung nach ein panafrikanisches Gefühl von studierten Menschen aus Afrika entstehen müsse, weswegen er sich quasi als eine Art Bewegungsunternehmer mit anderen aufgemacht habe, um in eine afrikanische Community hineinzuwirken. Auch hierin streicht *Roger* den fundamentalen Aspekt seines Handelns heraus – diesmal weniger einen materiellen als vielmehr einen ideellen: Die Fragen »Wer bin

134 Der Slogan »Wir sind hier, weil Ihr unsere Länder zerstört« ist dabei die einschlägige Protestformel. Vgl. Jakob (2016, S. 27).

ich? Was mache ich? Wo will ich hin?» in der Mitte der Transkriptpassage verdeutlichen auch die selbstgestellte Aufgabe, die *Roger* sich und seinem Verein auferlegt haben mag. Als Ziel scheint *Roger* vorzuschweben, ein Selbstverständnis zu formulieren, von dem aus sich die genannten Fragen beantworten lassen und von dem aus ein wie auch immer geartetes Handeln möglich erscheint.

Dieses Muster, grundlegende Themen wie Aufenthalt, Autonomie, Kommunikationsfähigkeit oder Macht/Vermachtung in die Narrationen einzubauen und mit dem Engagement zu verknüpfen, wird in dieser Arbeit als fundamentale Selbstsorge beschrieben. Hier erzählen Personen, wie ihrer Meinung nach überhaupt eine eigene Handlungsfähigkeit im Hier und Jetzt der Migrationsgesellschaft zu Stande kommt, auch im Sinne von autonomen Zukunftsentwürfen. Diese erzählende Haltung hat damit grundsätzlich den impliziten Gegenhorizont eines fundamentalen Scheiterns, sei es die Abschiebung und das Verschwinden aus dem Quartier, sei es die Sprachlosigkeit aufgrund von fehlender eigener Sprache oder als repressiv empfundener äußerer Umstände (Diskriminierung, Ausschluss aus der Gruppe der zu Sprechhandlungen Berechtigten und Befähigten). Fundamental sind somit in gleicher Weise die erzählten Erfahrungen und die daraus gezogenen Schlussfolgerungen. (Selbst-)Sorgend ist dabei die Haltung des erzählten Engagements in dem Sinne, dass eine freiwillige Tätigkeit als mehr oder weniger selbstverständlich eingeführt wird, mit der sich ein exklusionsbedrohtes Selbst um seine eigene Inklusion sorgen kann.

Dieser Typus an Erzählungen und Sinnstiftungen transportiert durchaus auch eine ganze Menge an Wertvorstellungen, die gerade als impliziter Fluchtpunkt der Erzählungen in den Blick geraten: Autonomie, Unabhängigkeit, Freiheit, aber auch politische Werte wie Antirassismus und Antidiskriminierung. An dieser Stelle muss aber offenbleiben, ob sich diese Form der fundamentalen Selbstsorge auch in anderen Kontexten als Migration finden ließe, etwa im Engagement von Selbsthilfegruppen.

7.1.2 Selbstverortung in der konfliktiven Gesellschaft

Der zweite Typus innerhalb der Sorgetypik ist nicht von aufenthaltsrechtlichen Strukturierungen – etwa einer Begrenzung des Zugangs zum Arbeitsmarkt oder fehlender Förderung für Sprachkurse im Deutschen – durchzogen. Die in den Interviews erzählten Erfahrungen und davon abgeleiteten Handlungsentwürfe dokumentieren zwar ebenfalls eine Selbstsorge, diese ist aber weniger fundamental angelegt als im ersten Typus. Eine solche Haltung, die ich *Selbstverortung in der konfliktiven Gesellschaft* nennen möchte, finde ich außer im bereits besprochenen Fallbeispiel von *Dila* insbesondere in den Erzählungen von *Mustafa*, *Abdullah* oder *Felicitas*.

Mustafa thematisiert in seinem Interview sehr ausführlich die biographische Rahmung seines Engagements. Er erzählt, dass er Kind eines türkischen Bäckers sei. Er habe zunächst im Familienbetrieb gearbeitet und sei dann in einen eigenen, kleineren Betrieb gewechselt. Seine Spezialisierung auf türkische Backwaren habe ihn an eine

spezifische Gruppe gebunden, die in seinem Laden die Stammkundschaft ausgemacht habe: Insbesondere Türkeistämmige, die sich in einer nahegelegenen Moscheegemeinde engagieren. Als er nach fünf Jahren mit seinem Bäckereibetrieb zahlungsunfähig geworden sei, sei zunächst diese türkische Moscheegemeinde seine Anlaufstelle gewesen. In dieser Moscheegemeinde habe er sich neu orientiert, so habe er – eine Zeit lang sogar mit öffentlichen Mitteln unterstützt im Rahmen einer arbeitsmarktpolitischen Maßnahme – in der Öffentlichkeitsarbeit der Gemeinde mitgearbeitet. Die so entstandenen Kontakte habe er unter anderem für eine berufliche Weiterqualifikation genutzt. Weiterhin haben sich nach seiner Darstellung die erfahrene Aufmerksamkeit und die Anerkennung durch verschiedene Personen positiv auf seine Selbstachtung ausgewirkt. Weil hinter diesen Erfahrungen und Interpretationen nicht die Beendigung eines Aufenthalts in Deutschland droht, sondern es sich hierbei um das Zurechtkommen mit bzw. die Neuorientierung in einer ökonomischen Krise handelt, scheint mir an den folgenden Erzählungssequenzen typisch zu sein, dass sie eine Selbstverortung beschreibt in einer durchaus konfliktiven, d.h. auch Krisen und Spannungen provozierenden Gesellschaft.

Im Interview mit *Mustafa* werden solche Krisen und Spannungen immer wieder mit Identitätsfragen verknüpft. So äußert er im Verlauf unserer gemeinsamen Gespräche – sowohl während des Vorgesprächs und Interviews als auch während anderer Gespräche – immer wieder Zufriedenheit darüber, dass er mit seiner Arbeit eine Art Identität kreieren könne. In diesem Zusammenhang entwirft er das Bild eines konservativ-religiösen Milieus der türkischen Arbeitsmigrant_innen, welches in mehrfacher Hinsicht im Konflikt stehe mit anderen Gruppen oder Weltanschauungen. Diese Darstellungsweise der Selbstverortung bei gleichzeitiger Perspektivierung einer konflikthaften Gegenwart wird in der nachfolgenden Passage deutlich, die aus der Passage des Interviews stammt, in der immanente Nachfragen aufgeworfen werden können. In diesem Fall war es die Frage nach vorbildhaften, charismatischen Personen:

Mustafa: Wir haben hier Imame, die aus der Türkei auch mal zum Besuch kommen und wo ich dann halt erkläre. Hier ist bei den türkischen Jugendlichen, und auch bei mir war das so, dass wir uns immer (mit) durchsetzen mussten. .. Immer mit Kampf. Sei es wörtlich, sei es körperlich, nicht? Wir müssen uns durchsetzen, weil wir nicht einfach so genommen werden. Sei es bei der Post, sei es bei der Bank. Aber wir müssen uns immer durchsetzen. Und dieses Ellbogenmentalität, die ist so auf .. geprägt bei uns, wo es wirklich auch an Vorbildern fehlt oder wo wir vergleichen können, nicht? Wir haben nicht so was erlebt gehabt. Also das Erlebnis von Augenhöhe, das Erlebnis von Akzeptiertwerden. Das Erlebnis von ›Du bist es‹ oder ›Du kannst es. Yes you can‹. Das ist fremd. Man hat sich immer gekämpft, und man ist Einzelkämpfer hier, jeder. (Interview *Mustafa*, Z. 1199–1207)

Die Darstellung ist zunächst ausweichend in puncto Vorbilder, sie ist aber recht eindeutig hinsichtlich dessen, wofür ein Vorbild notwendig gewesen wäre: zur Orientierung, um in der deutschen Gesellschaft einen gleichberechtigten Zugang finden zu können. Damit er diese Aussage tätigen kann, nutzt *Mustafa* einen sprachlichen Trick: Er erzählt, dass er so seine Erfahrungen, die er als kollektiv für türkische Jugendliche darstellt, Außenstehenden wie dem türkischen Imam darlegen würde. In der Jugend hätte er erlebt, dass er nur mit Ellenbogeneinsatz – wörtlichen und körperlichen Kampf – so etwas wie »Augenhöhe« erreicht habe, scheinbar auch und gerade an Orten, die vermeintlich mit Öffentlichkeit und Gleichheit assoziiert werden, etwa einer Bank oder einer Post. Diese Konflikterfahrung scheinen für Außenstehende nicht gegeben zu sein, seien es nun Türken aus der Türkei oder wie der Interviewer Menschen ohne Migrationserfahrung. Die Aussage baut Differenz auf zwischen einer Art Common-Sense Erfahrungswelt, in der sich Menschen in der Post oder der Bank begegnen, ohne dass hierbei bereits Gedanken an einen Konflikt gehegt werden, und der Welt des Befragten, in der dies nicht der Fall zu sein scheint, weil es innerhalb dieser Einrichtungen eine symbolische Ordnung und unterschiedliche Wertigkeiten gebe. In diesem Zusammenhang fällt später das Wort Akzeptanz, so als erlebe *Mustafa* diese als unterschiedlich gegeben. Weiterhin stellt die Aussage die eigene Perspektive in dieser Welt als eine dar, die kein Vorbild kennt, die also (wiederum) entgegen der Frage des Interviewers (und möglicherweise wieder entgegen einem Common Sense) keine Anleitung im Sinne eines attraktiven Angeleiteten hat. Fast schon hat es den Anschein, als erlaube dies das Abstreifen sämtlicher Zivilisation und die Rückkehr zum Recht des Stärkeren. Diese irritierende Beobachtung wird von *Mustafa* direkt wieder aufgenommen:

Mustafa: Und der Imam sagt dann: »Mensch, ihr seid irgendwie ganz komisches Format. Hier in Deutschland gewachsen.« Ja, wir sind hier gewachsen, wir sind, wir müssen uns gegenüber dem Lehrer durchsetzen, wir müssen uns. [...] Ich kann das nicht aushalten, wenn an der Kasse irgendwo ich anders behandelt werde als ein Deutscher. Wenn ich merke, dann raste ich sofort aus. Dann gibt es emotional. (Interview *Mustafa*, Z. 1207–1211)

Mustafa nimmt die Außenbetrachtung des Imams auf, so als sei dies eine Bestätigung seiner Darstellung: Auch der Imam habe sich gewundert, wie anders diese Menschen seien, die er als aus der Türkei kommende Person in Deutschland besuche und erlebe. Insofern bestätigt sich *Mustafa* mit seinem Verweis auf den Imam beide oben aufgeworfenen Selbstbeschreibungen: Die Differenzerfahrung, resultierend aus der ungleichen Behandlung und fehlenden guten Vorbildern, schaffe eine eigenartige Gruppe Menschen. »Komisch« ist in diesem Fall nicht wörtlich zu verstehen als Synonym für lustig, sondern eher als nette Umschreibung für ungewöhnlich oder seltsam. *Mustafa* selbst greift das Thema noch mal plastisch auf, indem er wie zur Bestätigung das

Beispiel der Öffentlichkeit wiederholt (hier ist es nun eine Kasse) und seine potentielle Irrationalität androht für den Fall, in dem er als ein scheinbar Nicht-Deutscher gegenüber einem »Deutschen« anders behandelt wird.¹³⁵ Im Kontext der Erzählung über fehlende Akzeptanz und fehlende Vorbilder erweckt *Mustafa* den Eindruck, als sei diese Emotionalität eine zwangsläufige Folge unterschiedlicher Wertschätzungen: Hier die Wertschätzung des Deutschen, dort die fehlende Wertschätzung des Nicht-Deutschen. Ob Mustafa damit in einer universalistischen Haltung das Ausgrenzen per se oder eher in einer partikularistischen Haltung die Missachtung seines Herkunftslandes skandalisieren will, ist an dieser Stelle unklar.

Dass *Mustafa* diesen Konflikt um Akzeptanz und Anerkennung allerdings nicht ausschließlich entlang einer Grenze wahrnimmt, welche die Unterscheidung deutsch – nicht deutsch vollzieht, zeigt die nachfolgende Passage:

Mustafa: Also es gab fast nie im Leben so diese Augenhöhe oder dieses Gleichberechtigtsein, nicht? Deswegen gibt es die, habe ich zum ersten Mal mit dem Gemeinwesen-Netzwerk. Sie nimmt mich mit zum Abgeordneten, und dann platzieren wir uns am Tisch so, dass ich gegenüber dem Abgeordneten. Und dann nach ein paar Minuten ist Abgeordneter, nach ein paar Minuten ist er aufgestanden. Und dann hat er Wasser geholt. Und er saß so und dann, nach zehn Minuten ist er aufgestanden. Frau *Schreiner* hat gesagt: »Herr (*Duman*)¹³⁶, wissen Sie, was das für ein Zeichen war?« »Nein.« »Er war nicht mehr ruhig, er war nervös. Er musste aufstehen. Ihm ist es nicht normal, dass so ein Migrant, so ein Türke da vor ihm sitzt. Der Bäcker, der Handwerker.« Ja, vorm Stand vor Karstadt oder vorm Info-stand vor den Wahlen oder im Schulgebäude, dann ist es gerne gewollt, aber nicht in seinem mächtigen Büro, wo der Türke dann hinkommt und. Wir sagen ja nicht Türke, sondern Person mit Migrationshintergrund. Aber für mich ist es der Türke, der dort dann (einfach sitzt) und dann mit ihm ein Gespräch führt. Da ist er nicht – Das sagt mir das Gemeinwesen-Netzwerk. Die Frau, das ist ja auch Politikerin, sie ist ja auch so so. Sie hat ja auch, sie kannte. Ich weiß nicht, warum er aufgestanden ist, aber er musste dort aufstehen. Das war zu viel für ihn. Okay. Wir müssen diese Augenhöhe erkämpfen, wieder erkämpfen. (Interview *Mustafa*, Z. 1211–1229)

In dieser, unmittelbar an die Imam-Erzählung anschließenden Passage des Interviews reflektiert *Mustafa* die Anerkennung und Wertschätzung von türkischen Arbeitsmigrant_innen durch politische Repräsentant_innen. Das Setting zu dieser Erzählung ist nun das Büro eines Abgeordneten, in welchem Mustafa zu einem Termin mit der

135 An anderer Stelle des Interviews erzählt *Mustafa*, dass er einen deutschen Pass habe.

136 Gemeint ist *Mustafa*.

Geschäftsführerin des zivilgesellschaftlichen Bündnisses »Gemeinwesen-Netzwerk«, *Frau Schreiner*, und dem Landtagsabgeordneten erschienen ist. Über den Gegenstand des Termins sagt diese Passage nichts aus, im Kontext des gesamten Interviews und der eigenen Beobachtungen während der Feldphase kann aber gesagt werden, dass das Gemeinwesen-Netzwerk als Akteur der Gemeinwesenarbeit im Stadtteil verschiedene Vereine, Religionsgemeinschaften und Initiativen versammelt, damit diese organisierte Zivilgesellschaft gegenüber politischen Vertreter_innen und der Verwaltung eine kraftvolle Stimme artikuliert.¹³⁷ Welches konkrete politische Thema hier nun bearbeitet wird (aus meinen Beobachtungen im Feld weiß ich, dass sich *Mustafa* im Kontext des Gemeinwesen-Netzwerks kritisch mit der Arbeit der lokalen Arbeitsagentur auseinandergesetzt hat), wird nicht deutlich, vielmehr reflektiert die Passage das Implizite, Atmosphärische. Anhand der erzählten Nervosität und der berichteten Beobachtung durch *Frau Schreiner* wird auch hier wieder Gleichheit und gegenseitige Akzeptanz thematisiert, allerdings wirkt es eher wie eine Art Mikado: Wer sich zuerst bewegt, verliert.

Dabei wird mit dem Begriff »Türke« die ethnisierende Grenzziehung wiederholt, diesmal allerdings ergänzt um die Selbstbeschreibung als »Bäcker« und »Handwerker«. Die Verwendung des Wortes »Türke« – hier sicherlich zu verstehen als Selbstbezeichnung von *Mustafa* – hat dabei einen ambivalenten Klang. Einerseits ist es auch so etwas wie eine Selbstbeschreibung von *Mustafa*, die er, wenngleich er einen deutschen Pass hat, mit gewissem Trotz einnimmt und die auf die imaginierte, nicht staatsbürgerliche Zugehörigkeit verweist. Andererseits wirkt sie in dieser leicht skandalisierenden Ausdrucksweise auch nur dann, wenn man annehmen kann, dass *Mustafa* hier dem Abgeordneten und vielleicht auch Teilen der Mehrheitsgesellschaft eine ablehnende Haltung unterstellt: Eigentlich habe der Türke keine »Augenhöhe« mit dem deutschen Abgeordneten, besuche ihn nicht im Büro. Er ist eher ein nettes Accessoire für den Wahlkampfstand in der Einkaufsstraße, aber eben Accessoire, nicht politischer Gesprächspartner. Gleiches gilt für den »Bäcker, den Handwerker«, der hier im gleichen Atemzug genannt wird. Damit weist *Mustafa* für seinen Kampf um Gleichheit eine zwei Spaltungslinien aus: Einerseits eine ethnische und andererseits eine ökonomische. Hinsichtlich des erzählten Settings des Gesprächs scheint mir auch bemerkenswert zu sein, dass *Mustafas* Begleitung, *Frau Schreiner*, zum Ende der Passage wie eine Art Autorität *Mustafas* Deutung ratifiziert: Sie sei ja auch Politikerin und kenne entsprechend auch die andere Seite bzw. die Situation des Abgeordneten und könne daher bestätigen, *Mustafa* habe erfolgreich gekämpft und »Augenhöhe« erreicht.

Rückbezogen auf das vorher angesprochene komische Format ließe sich *Mustafas* Erzählweise vielleicht auch so verallgemeinern, als wolle er sagen, dass die türkischen

137 Die Arbeit des Gemeinwesen-Netzwerks bei Organisation von politischer Einflussnahme im multiethnischen Quartier habe ich an anderer Stelle ausführlicher diskutiert. Vgl. Kewes (2016b).

Arbeitsmigrant_innen und ihre Nachkommen eben doppelt benachteiligt sind im Kampf um gleiche gesellschaftliche Teilhabechancen. Insofern ist das »Wir« am Ende der Passage zu verstehen nicht als ein Verweis auf die Gruppe der Vereine und Initiativen, die das Gemeinwesen-Netzwerk versammelt, sondern eher auf die Gruppe der türkischen Arbeitsmigrant_innen. Es ist sicherlich eine homogenisierende Konstruktion, die eben auch alle anderen Gruppenmitglieder auf ein Nationalbewusstsein, politische Randständigkeit und auf Klassenbewusstsein festlegt. Nicht zuletzt ist es eine Selbstverortung, weil sich Mustafa mit seiner Interpretation seines Engagements, seiner Organisation und der Engagementkontexte in einem Konfliktfeld verortet: Welche Rechte haben Nicht-Staatsbürger_innen im Vergleich zu Staatsbürger_innen und wie steht es um die alltägliche Praxis der Anerkennung gleicher Rechte je nachdem, ob der/die Rechtsträger_in eingebürgert ist oder nicht? Mit Rückbezug auf die vorab reflektierten migrationswissenschaftlichen Befunde ließe sich *Mustafas* Konflikterleben auch hinsichtlich der Organisationszugehörigkeit rahmen: er wird in ein solches Konfliktfeld hineingestellt, weil seine transnationale Religionsgemeinschaft im hiesigen Nationalstaat eher kritisch beäugt wird (vgl. Kapitel 1.1 und 3.2).

Welche Typik in meinem Material wird damit ausgedrückt? Um dies genauer zu fassen ist der Vergleich mit einer Transkriptpassage hilfreich, der von einer Person stammt, die selbst nicht migriert ist: *Felicitas*. Sie arbeitet als Theatermacherin im *Bergquartier*. In ihrer Eingangserzählung bringt sie die Kontinuität ihrer Theaterarbeit seit der Adoleszenz zum Ausdruck. Weiterhin sind für sie ihre persönlichen Differenzenerfahrungen nach dem Zuzug nach *Palas* sowie nach einem Auslandsaufenthalt in den Armenvierteln von Mexiko-Stadt wichtige Wegmarken bei der Ergründung, *wie* eigentlich dieses Theater aussehen soll. Für *Felicitas* ist die Narrativität der Person, sind die Geschichten, die Menschen über sich und ihre Lebenssituationen erzählen, ein ganz wesentlicher Anknüpfungspunkt kultureller Arbeit, weswegen sie ihre Theaterproduktionen in enger Verbindung zu den Biographien der Darsteller_innen konzipiert. Ihr Versuch eines kreativen künstlerischen Umgangs mit der eigenen Situation im Einwandererbezirk, den ihre Studienfreund_innen aus den anderen Stadtteilen aufgrund ihrer Angst vor unvorhersehbaren Zwischenfällen nicht besuchen wollten, ist entsprechend auch der hauptsächliche Gegenstand unseres Gesprächs. Theaterarbeit wird auf diese Weise zu einer Sozialarbeit, weil *Felicitas* einerseits ein inkludierendes Angebot für alle Quartiersbewohner_innen schaffen möchte und dabei exkludierende Prozesse, etwa Ausgrenzungen von Geflüchteten, in den Blick nimmt.¹³⁸ Obwohl sie selbst keine Theaterpädagogik studiert hat, bezeichnet sich *Felicitas* mittlerweile als solche.

¹³⁸ Wie in Kapitel 6.2 beschrieben, entstand eines ihrer größeren Theaterprojekte mit einer Geflüchteteninitiative, aus der dann auch der Kontakt zu *Felix* bestehen blieb.

Die konflikthafte Gesellschaft erscheint in den Erzählungen als Konflikt über Exklusion und Inklusion, sei es von einzelnen Personen (z. B. sie selbst im Verhältnis zu ihren Freund_innen, seien es ehemalige Bezugspersonen), Gruppen (z. B. Geflüchtete oder Strafgefangene, mit denen sie jeweils Theaterprojekte umsetzt) oder ganzen Wohnquartieren. Insbesondere der Abwertung ihres Wohnumfelds als gefährlich widmet sich *Felicitas* mehrfach im Interview und stellt sie in einen direkten Zusammenhang mit ihrer Theaterarbeit:

Felicitas: Ich habe einfach direkt, als ich hier hingezogen bin, schon den Kontakt zur Kirche aufgenommen, wollte Jugendfreizeiten leiten, hatte meine zwei Theatergruppen. Der Unterschied ist, dass ich sozusagen/ diese zwei Theatergruppen, die ich hatte, die waren dann schon auch eher aus meinem Umfeld, den ich täglich auch an der Uni/ also den habe ich so ein bisschen mitgenommen. Eingemischt habe ich mich ja dann sozusagen auch dadurch, dass diese Projekte bezahlt wurden und ich dann versucht habe, noch auf Leute im Quartier zuzugehen. Aber es war schon so, dass ich halt von vornherein Sachen gemacht habe. (Interview *Felicitas*, Z. 526 – 533)

Der Einstieg in die Erzählung betrifft quasi die Anbahnung des Engagements. Der Hintergrund ist, dass *Felicitas* zum Studium nach *Burg* gekommen ist und zunächst nicht im Stadtteil *Palas* gelebt hat. Allerdings zieht sie während des Studiums in diesen um und nutzt quasi die Ressourcen, die sie vorher hat, weiter. Insofern sie erzählt, dass sie ihre vorherige Arbeit fortsetzt, sagt sie implizit auch, dass sie nicht der Meinung ist, nur das Quartier oder seine Bewohner_innen seien von Exklusion bedroht. Der Verweis auf die Bezahlung ihrer Theaterarbeit betrifft Fördergelder durch den lokalen Quartiersrat – diese Passage lese ich allerdings weniger als einen Verweis auf eine fundamentale Selbstsorge, die *Felicitas* betreibt, sondern eher als zusätzliche Verpflichtung, sich auf die Bewohner_innen des Quartiers und deren Geschichten zu fokussieren. Über dieses Engagement erzählt sie dann weiter:

Felicitas: Und ich meine, natürlich weiß ich, dass ich damals immer das auch gerechtfertigt habe vor meiner Familie, dass ich gesagt habe: »Solange ich mich jetzt nicht da einmische in diese sozialen Probleme, passiert mir halt auch nichts.« Weil m_ es heißt ja immer zum Beispiel: »*Palas* ist gefährlich. Und wenn ich dann über die Straße gehe, dann passiert mir was.« Und dann habe ich gesagt: »Nein, also es passiert in *Palas* nur den Leuten was, die halt was ausgefressen haben.« (Interview *Felicitas*, Z. 533 – 538)

Hier nun wird Alltagsgewalt zum Thema gemacht: Der Stadtteil gilt – zumindest denen, die hier nicht wohnen – als gefährlich, was bedeutet, dass ein Engagement im Stadtteil auch gleichbedeutend mit Problemen sein könnte. Diese Sichtweise von außen wird

hier von *Felicitas* referiert, allerdings auch gleichzeitig wieder zurückgewiesen. Ihrer Ansicht nach geschehe nur denjenigen Personen etwas, die in kriminelle Aktionen verstrickt seien. Insofern kontextualisiert sie ihr Engagement auf zweifache Weise: Mit dem Blick von außen ist es ein Engagement in einem unruhigen Umfeld – hier dokumentiert sich das *Othering*, welches mit dem Quartier betrieben wird. Aus *Felicitas* Binnensicht ist es hingegen ein Engagement in einem ruhigen Umfeld – hier dokumentiert sich eher eine solidarische Handlung von *Felicitas* gegenüber den Quartierbewohner_innen und im Angesicht des *Otherings*. Quasi wie zur Bestätigung wird anschließend folgende Hintergrunderzählung angeboten:

Felicitas: Also wenn ich da sehe, dass irgendjemand zusammengeschlagen wird, dann hängt das mit der Mafia zusammen, mit der er da gerade zusammen was zu tun hat. Also ich habe hier irgendwann mal so eine Schlägerei mitgekriegt, ne? Und da war das halt ganz klar. Das waren halt Leute in Anzügen einer Nationalität, die halt im dicken BMW irgendwie einen Typen im Anzug der gleichen Nationalität zusammengeschlagen haben. So, dann ist einfach klar: Das ist da so ein Klüngel, und das ist jetzt eine Revanche, ne? So und/ aber da muss ich als normal *Palaser*, also wenn ich jetzt als Normalbürger da über die Straße gehe, keine Angst haben, dass ich zusammengeschlagen werde, weil ich mache ja keine krummen Geschäfte, ja? (lacht) So ist es eigentlich so ein bisschen zu verstehen. Und natürlich habe ich mich in keine krummen Geschäfte seitdem eingemischt. Aber ich habe zumindest versucht, auf die Leute zuzugehen, die Leute einzubinden und die kennenzulernen. Und natürlich auch mit der Arbeit, die ich jetzt in den letzten drei Jahren gemacht habe, Vorurteile abzubauen. Weil man hat halt einfach Vorurteile. (Interview *Felicitas*, Z. 538 – 549)

Die Passage kommt daher im Stil einer Erläuterung für Außenstehende: Ja, es gebe im Stadtteil auch Gewalt und ja, sie habe diese auch schon mal mit ihren eigenen Augen gesehen. Aber dies bedeute nicht, dass sie selbst davon betroffen sein könnte. Parallel zu dieser expliziten Konfliktbeschreibung erzählt *Felicitas* hier aber auch von einem impliziten Konflikt: Wie geht ein jeder und eine jede mit seinen/ihren Vorurteilen und Zuschreibungen um? Ob an dem geschilderten Konflikt Personen der gleichen Nationalität beteiligt sind, weiß *Felicitas* möglicherweise gar nicht – sie schreibt dies hier zu. Nationalität hier herauszustreichen bedeutet allerdings auch, zu unterstellen, dass diese für die Schlägerei bedeutsam sei – es sind ja nicht bloß Anzugträger, die Anzugträger »zusammenschlagen« oder Männer, die dies mit Männern tun, sondern hier spiele Nationalität – vermutlich gar eine nicht-deutsche – eine Rolle. Nationalität als markante Differenzzuschreibung wird hier von *Felicitas* wie selbstverständlich übernommen. Die kommunizierte moralische Haltung zu ihrem Engagement ist, dass sie nicht finde, dass das Quartier eines sei, welches eine Herabsetzung oder ein Meiden

rechtfertige. Auch die Tatsache, dass hier viele Familien mit einer Migrationsgeschichte lebten, ändere daran nichts. Gleichwohl spricht sie an dieser Stelle über die Nationalität der Konfliktparteien. *Felicitas* wendet hier also eine Sprache an, die homolog ist zu einer eher konventionellen Sprechweise, wie sie etwa weiter oben in der Falldarstellung *Ernst* geschildert wurde, macht aber für sich eine konträre moralische Position dazu stark.

Wenn Sie dann etwas weiter in der Passage sagt, dass sie auf die Leute zugeht und diese in ihre Arbeit einbinden möchte, meint sie damit nicht die Anzugträger oder diejenigen, die schlagen (oder geschlagen wurden), sondern diejenigen, denen ebenfalls von Anderen Differenz zugeschrieben wird. Als Grund für dieses Zugehen gibt *Felicitas* an, dass es ja um Vorurteile gehe und den Abbau von Vorurteilen. Auch sie selbst habe welche – mit Blick auf die Passage ließe sich vielleicht auch formulieren: Auch sie selbst wendet einen kategorisierenden Blick auf den Alltag an, indem sie sich kaum wundert, wenn Menschen gleichen Aussehens miteinander scheinbar auf offener Straße in Konflikt geraten.

Um hier nun weiter zu abstrahieren komme ich auf die oben aufgeworfenen Fragen zurück: Für wen ist diese Erzählweise typisch und um welches Gut oder Symbol dreht sich der Konflikt? Für *Mustafa* ist deutlich geworden, dass er die Anerkennung seiner Gleichheit als bedroht wahrnimmt. Bei *Felicitas* ist die Konflikthaftigkeit eher eine alltägliche, die irgendwo zwischen gegenteiligen Unterstellungen und Vertrauenskrise oszilliert. Was beide zu beobachten scheinen und wozu sie ihr Engagement in den Interviews in Beziehung setzen ist eine Beobachtung von Gesellschaft, in der es immer wieder Spannungen, Ambivalenzen und Konflikte gibt – hier Deklassierung und Abwertung.

Stärker abstrahiert ließe sich auch sagen, dass *Felicitas*, *Dila* (Kapitel 6.1), *Mustafa* und andere im Kontext einer moral panic unterwegs sind: Sie sind an der permanenten Herstellung des Quartiers als multiethnischem Quartier beteiligt, erhalten hier Fördergelder, markieren das Quartier als multiethnisch und tun dies durchaus affirmativ, aber jede_r auf die eigene Art und Weise. Das Gut, um das es in diesem Konflikt geht, ist eigentlich die freie und offene Gesellschaft, in der – wieder jeweils subjektiv sinnhaft – Kunst, Religion, Geschlecht frei gelebt werden sollen. Dabei möchte ich mit diesem Typus nicht zugleich das Handeln der rekonstruierten Fälle normativ bewerten, es etwa für gut oder besser als anderes Handeln befinden: das, was z. B. *Mustafa* unter Religionsfreiheit oder Geschlecht versteht, unterscheidet sich sicherlich von dem, was *Dila* oder *Felicitas* umsetzen wollen.

In den Erzählungen eine Selbstverortung in einer konflikthafter Gesellschaft vorzunehmen ist eine typische Haltung in den Erzählungen meiner Empirie, bei der einerseits implizit unterschiedliche Vermachtungsstrukturen genannt werden (Klasse, Geschlecht, Ethnizität,...), bei der aber andererseits die eigene Handlungsfähigkeit bewahrt wird: Es droht eben nicht der fundamentale Ausschluss. Der Gegenhorizont

dieser Erzählungen ist entsprechend auch nicht das komplette Ausbleiben von Agency, sondern das Auslassen von irgendeiner Handlung: Was wäre, wenn hier niemand etwas tun würde, wenn keiner den zweiten Blick riskierte oder sich bemühte.

Wenn das Datenmaterial noch weiter abstrahiert wird, dann fällt auch auf, dass nicht Migration Auslöser eines Konfliktes ist, sondern dass die Redeweise über eine konflikthafte Gesellschaft überall da zu finden ist, wo um ein bestimmtes Gut gestritten wird. Wie weiter unten zu sehen sein wird, stellen auch andere Engagierte ihre Erzählungen in Konfliktkontexte. Weiterhin ließe sich auf Klassenantagonismen verweisen, die in den zurückliegenden Jahrhunderten zum Teil auch gänzlich ohne Verweis auf Migration diskutiert und ausgetragen wurden. Deswegen ist der hier vorgestellte Typus nicht ausschließlich als migrationstypisch zu verstehen. Lediglich in dem Kontext meiner empirischen Erhebung – die allermeisten berichteten Tätigkeiten in meinem Sample fanden in einem durch Migration geprägten Quartier statt – wird hierauf überdurchschnittlich Bezug genommen.

Die Werte, die hier als implizite Fluchtpunkte der Erzählung in den Blick geraten, sind Egalität, Bildung und Wissen sowie das eigene Vermögen zur differenzierten Betrachtungsweise.

7.1.3 Narzisstische Selbstsorge

Die Nutzbarmachung eines kulturellen und bürgerschaftlichen Engagements für die eigene Erwerbstätigkeit, den Einstieg in den Arbeitsmarkt oder eine Identitätsfindung in der Einwanderungsgesellschaft, wie dies in den bisherigen Beispielen dokumentiert wurde, ist ein Phänomen aus den Interviews insbesondere mit jüngeren Menschen. Ob es auch Ausdruck einer Krise traditioneller Übergänge in den Arbeitsmarkt ist, soll weiter unten diskutiert werden.¹³⁹ Bürgerschaftliches Engagement, das weniger stark in Verbindung mit einer Arbeitsmarktpassung steht, aber dennoch Ausdruck einer primär eigeninteressierten Orientierung ist, soll einen dritten Typus der Sorgetypik zu beschreiben helfen – die *narzisstische Selbstsorge*. Bei diesem Typus lässt sich keine funktionale Verbindung zwischen sozialer Lage und bürgerschaftlicher Orientierung bzw. der Aufnahme eines bürgerschaftlichen Engagements feststellen. In diese Richtung ließen sich etwa Passagen aus dem Interview mit *Ernst* verstehen (vgl. Kapitel 6.4). Beispielhaft sind zudem Passagen aus meinen Interviews mit *Kerstin* und *Walter*. Beide engagieren sich in politischen Parteien, was für den Typus der narzisstischen Selbstsorge allerdings nicht von Bedeutung ist. Bestünde in dieser Arbeit ein parteisociologisches Erkenntnisinteresse, wäre an den Fällen von *Kerstin* (FDP) und *Walter* (CDU) interessant, dass sie jeweils Berufe ausüben, die gemeinhin der Unterstützer_innen-Basis dieser Parteien zugeschrieben werden: *Kerstin* arbeitet bei einer Bank, *Walter* führte

¹³⁹ Dass ein bürgerschaftliches Engagement in Deutschland insbesondere unter jüngeren Engagierten verstärkt eine Anbahnung einer Erwerbstätigkeit leisten soll, unterstreicht auch der Freiwilligen survey (vgl. Gensicke und Geiss 2010, 117f.).

selbständig eine Dachdeckerei mit bis zu 24 Angestellten und ist mittlerweile im Ruhestand.

Auf der rein kommunikativen Ebene macht *Kerstin* ein sozialpolitisches Anliegen geltend, das sie zum FDP-Engagement gedrängt habe. Sie erzählt, dass sie jahrelang persönlich zunächst ihren kranken Vater und dann ihre an Demenz erkrankte Mutter gepflegt habe, weil sie die Pflege in einem Alten- und Pflegeheim als unwürdig erachtete. Mit dieser Erfahrung habe sie sich in der Partei insbesondere in der Absicht einer Verbesserung individueller Alters- und Pflegevorsorge engagiert. Innerhalb ihrer Partei arbeitete sie zur Zeit des Interviews als Schatzmeisterin ihres Ortsverbandes, als Redaktionsmitglied der lokalen Parteizeitung sowie als Delegierte des Landesparteitages an unterschiedlichen Stellen mit, wobei keine dieser Tätigkeiten in einem funktionalen Zusammenhang zu ihrem Beruf stand.

Neben dieser biographischen Hinleitung zu ihrem Engagement, welches das Engagement und die Engagierte sicherlich in einem konfligierenden Umfeld verortet (wer erhält welche Pflege?), ist in dem Interview mit *Kerstin* eine weitere Form der Thematisierung von (Selbst-)Sorge zu finden, die aus dem Reden über andere Engagierte stammt. Es ist dies eine Erzählhaltung, die gutes von schlechtem Engagement trennt und damit eine Sortierung vornimmt, wer eigentlich vorbildhaft sein kann und mit wem ich mich gerne engagieren möchte. Als Beispiel für eine solche Erzählweise dient die nachfolgende lange Transkriptpassage:

Kerstin: Dieses Bodenständige. Man braucht bodenständige Menschen (...) (lacht) und es sollten auch Politiker werden. | [Ja!] Nicht irgendwelche, irgendwelche – wie heißt das immer? Diese, diese, na! [Ellenbogenmen(schen)?] Ja! Typen, die nur an ihre Karriere denken und nur an sich denken, die finde ich schlimm. Und davon gibt es leider eine ganze Menge in der Politik.

I.: Weil sie den Kontakt dann verloren haben oder weil die einfach inhaltlich nicht (gut) sind, weil sie da schon irgendwie (...)?

Kerstin: Die sind inhaltlich meist schon gut. Aber meistens sind es gar nicht ihre Gedanken. Das merkt man nämlich immer daran, find' ich immer so lustig, wenn die sich präsentieren für irgendeinen Posten, und sie müssen ihre Rede ablesen. Wenn das meine Gedanken sind, die da rüberkommen, und meine Idee, dann brauch ich hier kein Skript. Dann habe ich das hier im Kopf. Und wenn ich nicht da vorne stehen kann und frei, so wie hier mit Ihnen jetzt, sprechen kann, dann ist das nicht meine Idee, und dann ist das auch nicht echt, was da vorne steht. Und dann will ich das auch nicht. ... Schlimm. Ich find das schlimm, wenn die Leute da vorne stehen – Und das sind manchmal auch aus unserer Partei viele, die schon, ich sag mal, Jahrzehnte lang dabei sind, die Lehrerinnen zum Beispiel sind, wo ich mir dann sage: ›Moment mal! Die steht da vorne, und die liest ihre Idee ab. Wie kann denn das sein?‹ Tja, das geht bei mir nicht (lacht kurz auf). Ich habe

zu meiner Ortsvorsitzenden gesagt – *Frau Becker*, nicht (?). Mit der hatten sie ja, glaub' ich, zuerst Kontakt aufgenommen. Ich habe zu ihr gesagt: »Anke, guck dir das an. Die steht da vorne und liest ab. Liest ihre Gedanken ab.« Hat sie mich völlig entsetzt angeguckt und meinte: »Ja, du hast recht.« »Das kann nicht sein«, habe ich gesagt. Ich brauche nichts zu lesen, wenn ich weiß, was ich sagen will. Na gut, ich kann mir mal einen Stichpunkt machen, (damit) ich weiß [(für den Ablauf)] (will nicht) irgendwas vergessen oder so. Dass ich mir mal hier fünf Worte notiere. Aber ich kann doch nicht ein ganzes Skript ablesen, ohne einmal aufzugucken. Furchtbar. (lacht) Schrecklich. So stelle ich mir Politik nicht vor. (Interview *Kerstin*, Z. 629–655)

Kerstin schildert in dieser Passage ihre Unzufriedenheit mit einer – ihrer Meinung nach – unauthentischen Parteikolleg_innen. Am Beispiel einer Parteitagrede versucht sie deutlich zu machen, wie wenig eigentlich Politiker_innen von ihren eigenen Idealen in die Politik einbringen bzw. wie weit weg politisches Reden und Handeln von den Alltagserfahrungen der Menschen im Allgemeinen sei. Diese sehr klischeehaft klingende Politiker_innenschelte wiederholt sich an unterschiedlichen Stellen im Interview. Sie ist funktional für die Darstellung eines eigenen Orientierungsrahmens, wonach *Kerstin* Graben auszumachen scheint zwischen der professionellen Parteipolitik und den Alltagssorgen der Wähler_innen. Eine derartige Geringschätzung der Arbeit von Parteikolleg_innen ist allerdings nur da sinnvoll, wo ein starkes Vertrauen in die eigenen Maßstäbe und Bewertungskriterien gegeben ist. Tatsächlich inszeniert sich *Kerstin* im Interview als tugendhafte Tochter und Nichte einer ebenfalls pflegebedürftigen Tante, als erfolgreiche und risikobereite Immobilienmanagerin, als umsichtige und analysestarke Beobachterin der Eurokrise, als aufregende Frau, die sich an keinen deutschen Langweiler verschenken wolle. und deswegen lieber einen Ausländer mit einer anderen, impulsiveren Mentalität geheiratet habe. Überall schreibt sich *Kerstin* das richtige, überlegene Verhalten zu. In der oben skizzierten Passage nun ist es die Parteikollegin, die durch ihren vorgelesenen Vortrag bei *Kerstin* den Eindruck zu erwecken scheint, eine weniger gute Politikerin zu sein, keine eigenen Ideen zu haben oder diese zumindest nicht authentisch dem Parteitagspublikum verkaufen zu können. Auch der Verweis auf die lokale Vorsitzende der FDP und deren Nachdenklichkeit funktionieren gerade vor dem Gegenhorizont von *Kerstins* sich selbst zugeschriebener Auffassungsgabe und ihrem kritischen Beobachtungsgeschick. Insofern *Kerstins* Betrachtung des Engagements maßgeblich die hohe Meinung von der eigenen Leistung herausstreicht und dagegen diejenige anderer abwertet, dokumentiert sich hier in der Erzählung über das Engagement eine narzisstische Haltung. Aber betrifft diese nur Äußerlichkeiten wie die Frage des Auftretens und der Selbstpräsentation?

Walter erzählt, dass seine aktive Mitgliedschaft in der CDU aus einer Kneipenbekanntschaft heraus entstanden sei. In dem von ihm besuchten Lokal hätten auch

Mitglieder der örtlichen CDU-Mittelstandsvereinigung verkehrt. Als selbständiger Dachdecker habe es für *Walter* mit dieser Personengruppe gemeinsame Interessen gegeben, was eine Annäherung zumindest möglich, aber nicht unbedingt notwendig gemacht habe. Der Vorstellung einer selbstverständlichen Parteimitgliedschaft hätte der Fakt entgegengestanden, dass *Walter* in eine Arbeiterfamilie hineinsozialisiert wurde und in einem früheren Beruf sogar Gewerkschaftsmitglied war. In seiner Darstellung erklärt er selbst seinen Beitritt damit, dass ihm dies eine Möglichkeit hätte geben können, in der Mittelstandsvereinigung der Partei über kurze Wege an Informationen zu Aufträgen und Ausschreibungen zu kommen, denn im überschaubaren Handwerkermilieu von *Burg* seien derartige Informationsvorsprünge bares Geld wert gewesen. Die Kontakte in die Mittelstandsvereinigung selbst seien es aber nicht gewesen, die *Walter* zum CDU-Mitglied und damit zum Politiker werden ließen.

Zum Zeitpunkt des Interviews stellt er heraus, dass er als stellvertretender Vorsitzender der CDU-Fraktion im Kommunalparlament einen großen Zeitaufwand betreiben müsse, um seine zahlreichen Mitgliedschaften in politischen Ausschüssen tatsächlich zu bewältigen. Über seine Erlebnisse im Engagement erzählt er wie folgt:

Walter: Und das ist, wenn ich, ich kann nicht nur meckern, ich muss was tun! Ob mir alles gefällt, was wir machen – im Moment haben wir ja auch wieder stark die (lacht) bei uns da |, aber – dann sage ich es auch, wenn es mir nicht gefällt! Ob meine Stimme so ein Gewicht hat, dass das dann noch gekippt wird, ist eine andere Sache. Aber man denkt auf jeden Fall mal drüber nach. Man versucht, einen anderen Weg zu gehen. Das ist ja mit diesen ganzen Verkäufen dieser Immobilien, *Wehrgang*¹⁴⁰ hat hier ja, alles wird verkauft! Und irgendwann ist mal Schluss, da ist nix mehr. Und was denn dann?! Dann hat der Bezirk nicht einen Pfennig Geld mehr. Und darauf habe ich mich halt jetzt wieder gegen gesträubt, wurde ich auch wieder ganz böse (lacht) angemacht |, wurde mir gleich wieder gesagt: »Ey, Ruhe! Das ist der Stadtrat, das ist unser, der das da vorgeschlagen hat, und den kannst du nicht angehen!« Aber da kümmerere ich mich überhaupt nicht drum. Meine Meinung sage ich, und dann kann man darüber reden, und dann können sie versuchen, mich zu überzeugen, aber sie müssen sich zumindest meine Meinung anhören. (Interview *Walter*, Z. 629–641)

In dieser Passage wird zunächst ein Konflikt geschildert, den *Walter* insbesondere mit Parteikolleg_innen zu haben scheint: es geht um die Entscheidung über die Veräußerung von öffentlichen Immobilien, die er, *Walter*, nicht gutheißt, womit er sich aber gegen die Parteilinie stelle. Ähnlich wie in den Erzählungen von *Kerstin* positioniert er

140 *Wehrgang* ist der Name des Stadtbezirks, in dessen Kommunalparlament *Walter* sitzt und zu dem *Palas* auch gehört.

sich und sein Engagement damit zunächst auch in eine konflikthafte Welt, denn Wohnen ist in Großstädten durchaus Ware und die Frage in seinem Engagement in der Politik betrifft eben auch das Spannungsverhältnis von Politik und Wirtschaft, der Organisation des Wohnens über den Markt oder durch den Staat und die Frage der Rücklagen der öffentlichen Haushalte. Aber scheinbar will *Walter* sich in diese sachpolitischen Konflikte nicht allzu sehr verstricken, denn am Ende der Passage erklärt er seine Motivation lediglich im Artikulieren seiner Kritik: Die Parteifreunde müssten sich seine Meinung anhören, ob diese passt oder nicht. Scheinbar ist es weniger das konkrete politische Ziel, dass ihn antreibt, etwa die Verwirklichung eines konkreten politischen Werts oder dergleichen, sondern eher diese Möglichkeit zur Markierung einer eigenen politischen Haltung, denn er fährt im Interview folgendermaßen fort:

Walter: Und darum bin ich eigentlich da auch reingegangen, weil ich da gesagt habe: ›Wenn ich nicht drinnen bin, machen sowieso, was sie wollen.‹ Die machen vielleicht jetzt auch, was sie wollen, aber ich bin auf jeden Fall erst einmal meinen Klops vom Hals los, weil ich ersticke dran. Wird ja manchmal auch drauf gehört. Nicht immer – manchmal. Nein, ich möchte schon so ein bisschen in der Politik mitmachen und was verändern. (Interview *Walter*, Z. 641–645)

Der vorherige Abschnitt nun bearbeitet den Orientierungsrahmen des politisch bedingt festgelegten Politikers weiter. Hier wiederholt er sein weiter oben genanntes Motiv (Nicht nur meckern, sondern auch was tun!) in leicht verändertem Ton: Man müsse sich einmischen und seine Ideen kundtun, weil man ansonsten an der eigenen Untätigkeit leide. Das politische Geschehen selbst mag davon unberührt sein – diesem Umstand ist sich *Walter* offensichtlich bewusst, denn möglicherweise mache nachher die Mehrheit etwas anderes. Aber in einer recht selbstgenügsamen Art resümiert er hier, dass es ihm letztlich nur darum gehe, mitzumachen. Über die Veränderung, das wie und wohin, möglicherweise auch das dazu notwendige Schmieden von Koalitionen sagt er nichts. Politik als ein kollektiver Versuch der Organisation von Mehrheiten wird von *Walter* eher dargestellt als eine Art großer Stammtisch, in welchem man seinem eigenen Unmut Luft verschafft, ohne dabei auf die Mehrheitsverhältnisse am Tisch zu achten. In dieser doch recht selbstbezogenen Art geht es weiter:

Walter: Ich bin zu spät eingestiegen – sehe ich auch ein – ich hätte in der Jungen Union eintreten müssen, dann wäre ich vielleicht noch was geworden politisch, aber jetzt in dem Alter, da ist es ja sowieso vorbei. Jetzt werde ich sehen, dass ich über die nächste Legislaturperiode noch mal reinkomme, nächstes Jahr. Also und dann hoffe ich ja, wie gesagt, dass meine Frau endlich mal rauskommt aus ihrer Firma da, bei *dem Großbetrieb*. Und dann weg hier aus Deutschland. Dann werde ich mich sofort zurückziehen. (Interview *Walter*, Z. 645–650)

Hier reflektiert *Walter* seine Einflussmöglichkeiten in der Partei. Er sagt, dass er zu spät mit der Parteiarbeit angefangen habe, entsprechend keine politischen Verbündeten finden konnte und wegen seiner eher geringen Restzeit in der Politik auch nicht mehr davon ausgehe, noch eine Karriere als Politiker vor sich zu haben. Insofern er einleitend die Jugendorganisation der Partei in den Blick nimmt und seine Karrierechancen in der Partei mit Parteizugehörigkeitsdauer in Verbindung bringt, ließe sich hier vielleicht sagen, dass er doch ein Bewusstsein für die Notwendigkeit von Bündnissen in der Politik artikuliert. Dem ließe sich aber entgegen, dass die Erzählweise (»was«) recht unkonkret ist: *Walter* insinuiert, dass er dann hätte irgendetwas hätte werden können, ohne zu präzisieren, auf welcher politischen Ebene, in welcher Funktion und für welches Aufgabengebiet. Dennoch scheint es so, als gehe *Walter* davon aus, dass allein seine längere Parteimitgliedschaft ihn bereits zu einem einflussreicheren Posten geführt hätte. Insofern dokumentiert sich in dieser Passage bei aller Inhaltslosigkeit wieder *Walters* implizites Selbstverständnis als überlegener Politiker.

Will man nun die Erzählungen zwischen *Walter* und *Kerstin* vergleichen, um etwas Gemeinsames, Typisches festzustellen, so fällt auf, dass das Engagement hier mit einer gewissen Abwertung der Ko-Engagierten erzählt wird. Das Ablesen des Manuskripts oder das Nichtverstehen der aktuellen ökonomischen Lage des Bezirks wird hier vor dem Gegenhorizont erzählt, dass man selbst es doch besser wisse oder besser machen könne. Dadurch sind die Erzählungen bzw. die impliziten Haltungen, die sich hier dokumentieren, diejenigen eines narzisstischen Vollziehens von Engagement. Die Engagierten erzählen sich einerseits als solche, die selbst sehr wahrhaftig engagiert sind, und andererseits ihre Mitengagierten als solche, die dies nicht in vergleichbarem Maße sind. Der Begriff des Narzissmus scheint mir hierfür passend, da in den Darstellungen (etwa auch in den Erzählungen von *Ernst*, *Ellen* und *Helmut*, die hier nicht diskutiert werden können) ein vornehmes, kultiviertes, virtuoses oder sonst potentes eigenes Auftreten behauptet wird, welches aber im unmittelbaren Engagementumfeld nicht gewürdigt werde.

Nun ließe sich auch hier bereits die Rückfrage zu dieser typischen Erzählweise stellen, ob diese denn nicht auch Ausdruck eines politischen Wettbewerbs ist. Beide hier vorgestellten Engagierten arbeiten in einer Partei und sind es daher möglicherweise aufgrund des Parteiwettbewerbs gewohnt, dass politische Programmatiken als besser (gerechter, wirkmächtiger, ...) und politisches Personal als authentischer, klüger oder problemorientierter dargestellt werden muss. Prämiert also nicht vielleicht gerade das Feld des Politischen Narzissmus? Diesem möglichen Einwand möchte ich begegnen mit dem Verweis auf das Fallbeispiel *Ernst* (Kapitel 6.4). Bei ihm wurden aus der Arbeit für einen Gartenverein ähnliche Erzählweisen rekonstruiert: Mit der eigenen Performance ist man zufrieden, die anderen im Verein haben es nur schlicht nicht drauf oder sind nicht umsichtig genug.

Da die erzählten Engagementweisen als im Konflikt mit anderen Engagementweisen erzählt werden, stellt sich zweitens die Frage, ob nicht auch gesagt werden könnte, dass sich die hier erwähnten Engagierten in einer durch Konflikte geprägten Gesellschaft verorten. Im Vergleich zu den bisherigen Typen fällt aber auf, wie individualisiert hier die Erzählungen vorgenommen werden. Konflikte scheinen hier bestenfalls gruppendynamisch zu entstehen, entsprechend ist die Bezugsgruppe dieser Erzählungen auch weniger eine (mehr oder weniger abstrakt bleibende) Gesellschaft, sondern eher die Engagiertengruppe drum herum. Die Engagierten erzählen, als ob sie sich auf nicht mehr beziehen müssen, als auf ihr jeweiliges konkretes Engagementumfeld und als ob ihnen in diesem Umfeld nichts mehr helfe als das Vertrauen in die eigenen Kompetenzen. Positiv gewendet betonen die Erzählungen von *Kerstin*, *Walter*, *Ernst* und anderen Werte, die insbesondere den Einzelnen im Verhältnis mit seiner Umwelt auszeichnen: Authentizität etwa, möglicherweise auch so etwas wie Integrität oder Durchsetzungsstärke.

7.1.4 Fürsorge

Während die drei bisher vorgestellten Typen Sorge eher als Sorge um die eigene Situation, Position oder individuelle Sichtbarkeit erzählen, gibt es auch eine Erzählhaltung, der die Agency Anderer zum Gegenstand hat. Zwar sind diese Personen selbst involviert, indem sie Eltern, Kinder oder Nachbarn sind. Aber implizit wird eher eine Beobachtungshaltung eingenommen und der eigenen Erzählposition eine fürsorgende Orientierung zugeschrieben.

Im Rahmen der Fallrekonstruktionen des Kapitels 6 wurden Darstellungsweisen von *Bernhard* vorgestellt. Im Gegensatz zu den anderen betrachteten Fällen implizierten diese weniger die Sorge um die eigene Person, Position oder Situation (sofern der Sport als Ertüchtigung des eigenen Leibes eingeklammert wird). Seine starke Empathie mit abgeschobenen Flüchtlingen, aber auch seine starken Emotionen gegenüber den lauten Migrantenjugendlichen passen nicht wirklich zu den bislang vorgestellten Typen: Weder wird hier über die eigene Handlungsfähigkeit gesprochen, als ob sie fundamental in Frage gestellt sei, noch wird das eigene Handeln als eines erzählt, mit dem der Engagierte sich in einem Konflikt verortet: Er erzählt ja gerade nicht von strikteren Besuchsregelungen in der Abschiebehaft oder von seiner eingeschränkten Agency durch laute oder stehlende Jugendliche. Vielmehr ist seine Erzählweise eine, die sich außerhalb der Einschränkungen Anderer stellt und dennoch an ihrer Einschränkung Anteil nimmt, sich solidarisiert.

Auf ähnliche Weise ließe sich auch das Fallbeispiel von *Yeşim* darstellen, die von ihrem Engagement als einem erzählt, welches aus ihrer Rolle als Mutter hervorgegangen sei. Als Kind türkischer Arbeitsmigrant_innen sei sie in den 1970er Jahren bereits nach *Burg* gekommen und direkt nach *Palas* gezogen. Zum Zeitpunkt des Interviews engagiert sie sich in den unterschiedlichen Gremien des Quartiermanagements sowie

in einem Quartiersverein beim Nachbarschaftsfrühstück. Sie erzählt auch, dass sie und ihr Mann sich um die Organisation von muttersprachlichem Unterricht für Türkisch an einer Schule bemüht hätten. Die nachfolgende Transkriptpassage fasst diesen Weg zusammen und stammt aus der Stehgreiferzählung zu Beginn des Interviews:

Yeşim: Naja, wie das (dann) so immer ist, als Eltern, Mutter, Vater, man hat ja, wenn man Kinder hat, viele Verpflichtungen, u. a. wenn sie in den Kindergarten kommen, dass sie halt eben in sozialer Umfang mit anderen Kindern, anderen Menschen auch besser zurecht zu kommen, sag ich mal, muss man sich halt eben auch als Elternteil mitbeteiligen. Dass ist nicht so: Ich gebe mein Kind in dem Kindergarten ab und alles andere machen (ironische Intonation) die Erzieher oder sonst jemand. Da kommen verschiedene Aufgabenbereiche auch für uns auf. Und da hat sich das schon damals so ergeben, dass wir als Eltern, vielleicht weil wir keine, wie soll ich das formulieren? Ich will nicht unbedingt schüchtern sagen aber, wir waren Menschen, die sind, wir haben uns immer eingemischt sozusagen. Also, wenn uns was gepasst hat, nicht gepasst hat. Und dann haben sie gesehen: Aha, also die Mama oder der Papa, die sind ja da und da, die geben diesen Tipps, jenen Tipps und unterstützen, geben einfach auch mal so Unterstützung als solche. Dann haben sie uns dann irgendwie auch .. (Atemstoß) ja, eben so, weiß ich nicht, man kommt eben zum Vorschein, man, also, es gibt Eltern, man kann ihnen hundertmal eine Einladung für den Elternabend schicken, die kommen doch nicht. Aber der andere geht hin, geht früher hin, macht mit hier beim Vorbereiten, hilft da und da mal mit und dann engagiert sich halt eben. Und wenn sie auch von uns Eltern was verlangt haben, dass wir immer gesagt haben: "Ja, das können wir machen! Ja das können wir machen." (Interview *Yeşim*, Z. 64–81)

Yeşims Einstieg in ihre Engagementerzählung ist zugleich eine Erzählung über ihre Mutterschaft. Sie erzählt von ihrem Rollenverständnis als erziehungsberechtigter Person – welches sie scheinbar mit ihrem Mann teilt – und dass sie in dieses auch die Mitarbeit in Bildungseinrichtungen einbezieht. Beispielhaft wird dabei die Elternarbeit im Kindergarten erwähnt, konkret die Tipps an andere Eltern oder der Besuch der Elternabende, inklusive seiner Vorbereitungen. Dabei erzählt sich *Yeşims* als eine aufgeschlossene, die Kinder umsorgende Mutter, die aus der Verantwortung für die Kinder heraus deren Umfeld mitgestaltet habe. Der Gegenhorizont einer solchen Darstellung ist eine Interpretation von Elternschaft, die keine Kooperation mit Bildungseinrichtungen eingeht. Damit wird an dieser Stelle auch das Klischee der »bildungsfernen« Eltern aufgegriffen, die nicht zu Elternabenden erschienen und denen scheinbar der Bildungserfolg der Kinder nichts bedeute. Auch die Tatsache der frühkindlichen Betreuung, das Besuchen eines Kindergartens, ist in der Migrationsgesellschaft durchaus ein Topos, der insbesondere im Zusammenhang mit Problemen bei der Sprachkompetenz von Kindern

aus sogenannten Migrantenfamilien diskutiert wird (vgl. Otyakmaz und Döge 2015; Sahrai 2015). Es ist an dieser Stelle unklar, ob *Yeşim* dies alles bewusst ist und ob dies ihrer Erzählung zu Grunde liegt. Ihre Erzählung erscheint insofern recht normativ, wie aus einem Regelbuch für ambitionierte und integrationswillige Migrant_innen, denn sie setzt die Erzählung wie folgt fort:

Yeşim: Und somit hat sich das immer wieder: "Ja dann rufen wir mal Frau *Stern*¹⁴¹ an." Dann machen wir mal (...) Und das dann natürlich so gleich auch in der Schule. Schließlich will man ja auch, dass die Kinder in der Schule gut .. ja lernen und auch mit anderen Kindern zurecht zu kommen. Es ist ja nicht so einfach, auch die Grundschulzeit, das ist einer der wichtigsten, denke ich mal, wo die Kinder sich ... eben auch mit dem Lernen so richtig gut vorankommen als Migrantenkinder, also heutzutage sagt man (ja Migranten gegen Ausländerkinder). Auch da ist natürlich, wir als Eltern immer für viele Angelegenheiten uns auch da noch mal stark engagiert. Und als dann die Kinder hier aus dem Quartier also vom von der Grundschule aus weg gekommen sind .. Kindergarten, die Erzieher dort und auch die Mitarbeiterinnen dort, alle anderen auch, immer wieder wenn mal was gab: "Wir könne ja Frau *Stern* als Unterstützung nochmal. Vielleicht kann sie uns da nochmal einen Tipp geben oder vielleicht kann." So fing das eigentlich mal an. Und dieser (K.) hat mal in der, hier in der Kita gestanden, "Wir rufen mal Frau *Stern* an." Auch in der Schule damals, immer wenn mal was war: "Können sie uns nicht da mal hier helfen und hier mal helfen?" So kam das eigentlich immer. Und ich hab meine Hilfe sozusagen nie ... wie sagt man (?) Ich hab halt eben meine, mich bereitgestellt sozusagen. (Interview *Yeşim*, Z. 81–95)

Die zweite Passage der Erzählung über die Involvierung in lokale Angelegenheiten thematisiert die Zeit nach dem Ende der Kindergartenzeit. *Yeşim* sagt, sie sei auch anschließend weiter angesprochen worden, ob sie bereit sei, zu unterstützen. An der Erzählweise scheinen mir zwei Dinge bemerkenswert: Zum einen ist dies die fehlende inhaltliche Festlegung: *Yeşim* sagt nicht, bei welchen Themen sie angefragt wurde, ob es sich um die Elternarbeit und den Kontakt zu Nicht-Muttersprachler_innen gehandelt habe oder um Mitarbeit im pädagogischen Bereich, etwa ein Bewegungsangebot oder eine Bastelgruppe. Insofern verstärkt sich hier der Eindruck, *Yeşim* sehe Engagement und Sorge überhaupt als eine Norm an. Meine Interpretation für diese Ausdrucksweise lautet, dass es für *Yeşim* eine Art selbstverständlicher Bestandteil der eigenen Elternschaft darstellt.

Zum anderen ist die Art und Weise des Redens über die eigene Person bemerkenswert: *Yeşim* spricht in dieser Passage recht distanziert über sich, so als sei sie ein

141 *Stern* ist der anonymisierte Nachname von *Yeşim*.

Werkzeug, über dass die pädagogischen Kräfte in Kindergarten und Schule verfügen können. Sie steigert diese Sichtweise zum einen zeitlich, indem sie »So kam das eigentlich immer« ergänzt, so als sei die Verfügbarkeit keine Ausnahme, sondern Regel. Die zweite Steigerung dieser Erzählweise permanenter Verfügbarkeit bietet schließlich der Schlusssatz: »Ich hab [...] mich bereitgestellt sozusagen«. Hier erfährt die Verfügbarkeit auch eine aktivistische Wendung, *Yesim* bestätigt, dass diese Verfügbarkeit tatsächlich ihr Einverständnis hatte.

Nun stellt sich die Frage zur Verallgemeinerbarkeit, ob diese Fürsorge, die einerseits eng mit dem eigenen Rollenverständnis als Mutter und andererseits mit einer passivistischen Sicht auf die eigene Person verknüpft ist, tatsächlich verallgemeinerbar bzw. was an ihr typisch ist. *Dila* etwa erzählt von Nachbar, die sie für Unterstützung bei Behördenpost anfragen, während sie dem Vater einen Krankenbesuch abstatten (vgl. Kapitel 6.1). Hier geht Fürsorge eher mit sozialer Nähe – insbesondere Nachbarschaft, ggf. auch der gemeinsam geteilte Migrationshintergrund und daher auch die gemeinsamen Sprachkenntnisse – einher. Auch bei *Dila* wird das eigene Handeln quasi als eine Selbstverständlichkeit dargestellt, Als Vergleich bieten sich auch Passagen aus dem Fallbeispiel *Bernhard* an. Dieser erzählt von seiner Rolle als Trainer und Vereinsvorstand:

Bernhard: Also, unser Sportverein hat natürlich erstmal ein sportliches Interesse, aber das ist anders als bei Fußball. Sie haben nicht diese riesigen Mannschaften. Also, es sind nicht 11 oder so, sondern es sind vier Kinder in einer Mannschaft. Und wenn sie so eine Mannschaft wie wir im letzten Jahr haben, die dann Vizemeister wird in Norddeutschland und so. Die Mädchen holen auf den Burger Meisterschaften bis zum Alter von 17 Jahren 6 Titel. Das heißt, der ganze Verein, das ganze Renommee hängt an so ein paar Spielerinnen. Dann.. und die- sie arbeiten 4 oder 5 Jahre relativ intensiv mit denen. Dann haben sie natürlich auch noch ein anderes Interesse und. Bei denen- Wir haben für die damals auch- Wir hatten.. eine Bank von, die uns gesponsort hat, die uns 3000 Euro gegeben hat und da haben wir für das eine Mädchen, das große Schwierigkeiten in der Schule hatte, im Prinzip eine Nachhilfe organisiert, über die Schülerhilfe. Mit denen haben wir Sonderkonditionen ausgehandelt und haben die Eltern dazu gebracht, einen Teil zu übernehmen, weil es immer blöd ist, alles zu mach- denen zu schenken. Aber, haben dann einen Großteil vom Verein gezahlt. Also, 2/3 hat der Verein dann über diese Spende übernommen und wir haben dann ganz gezielt die, dieses Mädchen da in der Schule gefördert und das dazu gebracht, dass sie von der Hauptschule mit fast einem Sonderschulniveau auf eine Gesamtschule jetzt übergeht und die Chance hat, einen Realschulabschluss zu schaffen. Also, das ist für uns immer ein wich-, wesentliches Anliegen. Also, auch dieser Junge, der 2. Bundesliga spielt. Wir- für uns war nicht so entscheidend, dass der die 2.

Bundesliga schafft. Das ist schön, aber davon kann er nicht leben. Sondern für uns war wichtig, dass wir den mit dem Sport auf so eine Sportschule gebracht haben, auf der er dann zum Realschulabschluss geschleift wurde. Und das ist, das ist für die Kinder selbst viel mehr wert. Und für uns, das macht uns auch, glaub ich jetzt auch so im Vorstand stolz, wenn wir das schaffen. Also dass die Schulabschlüsse schaffen, dass es für die weitergeht, dass die sich andere Perspektiven auf tun. Dass ist das Persönliche und für den Verein ist das natürlich ein irres Renommee, wenn sie solche Spieler rausbringen. (Interview *Bernhard*, Z. 401-424)

Die vorangehende Erzählpassage thematisiert die konkreten Hilfen, die der Sportverein von *Bernhard* Jugendlichen jenseits des Sports bieten möchte. Erzählt wird, wie ein Mädchen mittels einer vom Verein generierten Spende Nachhilfe nehmen konnte, um dadurch ihren Schulabschluss zu verbessern. Genauso habe ein Junge aufgrund seiner guten sportlichen Leistung eine Sportschule besuchen können, die ihn »zum Realschulabschluss geschleift« habe. In beiden Kontexten sei der Sportverein und in diesem besonders der Vereinsvorstand, dem *Bernhard* angehört, als ermöglichende Instanz aufgetreten. *Bernhard* erzählt, dass es dem Verein dabei nicht nur um das sportliche Renommee gegangen sei, besonders gute Sportler_innen hervorgebracht zu haben, sondern dass sie auch dazu beigetragen hätten, den Sportler_innen neben dem Sport Perspektiven zu eröffnen. Diese Erzählweise ist zunächst homolog mit der Erzählweise, die bereits in Kapitel 6.3 herausgearbeitet wurde: *Bernhards* Betonung von Bildung als Möglichkeit zur persönlichen Entwicklung. Sie ist an dieser Stelle des Transkripts aus seiner Kontrastierung von Hauptschule und Realschulabschluss herauszulesen. Die zweite Lesart dieser Erzählung betrifft die Erzählweise über den Sportverein: Diesem wird unter Rückgriff auf zwei Fälle, die passagenweise im Präsens dargestellt werden und somit den Eindruck einer Regelmäßigkeit unterstellen (»weil es immer blöd ist, alles zu machen den zu schenken«; »Und für uns, das macht uns auch, glaub ich jetzt auch so im Vorstand stolz, wenn wir das schaffen«), wie selbstverständlich die Möglichkeit zugeschrieben, als inkorporierender Akteur aufzutreten. Durch einen Sponsor habe der Verein finanzielle Potenz erhalten. Sponsoring erscheint dabei als eine Möglichkeit, die sich Privatpersonen im Amateursport in der Regel nicht bietet. Anschließend habe der Verein sowohl einen Anbieter von Schulnachhilfe dazu gebracht, Sonderkonditionen einzuräumen, als auch die Eltern des Mädchens überzeugt, diese Nachhilfe mit zu finanzieren. Im zweiten Beispiel konnte eine Sportschule dazu gebracht werden, einen jungen Sportler als Schüler aufzunehmen. Der Verein wird somit als ein Akteur dargestellt, der Exklusion verhindern möchte und dies dann schafft, wenn es ein Zusammenspiel mit weiteren Akteuren (Schulen, Nachhilfeförderung, Eltern, Schüler_innen) gibt. In dieser netzwerkartigen Zusammenarbeit liegt implizit auch ein passives Moment, letztlich muss der Verein auch darauf hoffen, dass die genannten Akteur_innen mittun.

Auch diese Sequenz wird ohne weitere Hintergrunderläuterungen erzählt, so als sei dies fraglos sowohl im Interesse der beiden Schüler_innen als auch im gesellschaftlichen Interesse. Im Vergleich mit den entsprechenden Passagen bei *Dila* und *Yeşim* fällt auf, dass alle drei jeweils relativ handlungsmächtig sind gegenüber jenen, für die sie Sorge tragen. Fürsorge erscheint somit als eine Erzählweise, welche die erzählende Person in die Position relativer Stärke hebt. Ob mit dieser Erzählweise auch reale Machtpotentiale korrespondieren, kann ich aber nicht sagen

Bemerkenswert an der letzten Passage ist zudem die Erzählung des gemeinsamen Stolzes des Vorstands über die erbrachte Leistung: Diese Passage liest sich, als habe es eine kollektive emotionale Regung gegeben und als sei dieser Moment durchaus außergewöhnlich. Die Passage lässt sich m.E. unter Rückgriff auf die Theorie der Wertbindung (Kapitel 2.1) so interpretieren, dass die Vorstände den Wert von Bildung affirmieren und zugleich ein Verständnis von individueller gesellschaftlicher Verantwortung und Aufstiegschancen durch Bildungsabschlüsse. Möglicherweise entwickelt sich dieses Verständnis im Vorstand auch erst mit der Zeit bzw. affirmieren neue Vereinsvorstände diesen Wert erst aufgrund solcher positiver Erfahrungen. Ob sich dies als ein Moment des Über-sich-hinausgerissen-werdens interpretieren ließe, wie dies Joas mit dem Begriff der Selbsttranszendenz impliziert, ist schwerlich zu sagen. Es scheint aber so, als empfinden die Vorstände ihre Leistung als eine, die über das aktuelle Tagesgeschäft (Sport) und über den üblichen gesellschaftlichen Nutzen ihrer Tätigkeit (die Organisation eines Sportbetriebs) hinaus gehe. Plötzlich ergibt die eigene zivilgesellschaftliche Arbeit auch Sinn jenseits des reinen Organisierens von Training und Wettkampf. Insofern damit also auch andere gesellschaftliche Zusammenhänge in den Blick geraten als nur der Sport, scheint mir hier auch ein Moment der Transzendenz erzählt zu werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die Darstellung von Fürsorge in den Fällen *Yeşim*, *Dila* und *Bernhard* dadurch auszeichnet, dass hier die Umsetzung von Rollenverständnissen (als Mutter, als Nachbarin, als Verantwortlicher eines Sportvereins) erzählt wird, wonach sich die Erzählenden solidarisch für weniger handlungsfähige Andere einsetzen. Damit unterscheidet sich diese Erzählweise grundsätzlich von den Erzählweisen, die um die in ihrer Sorgehaltung um die eigene Person kreisen. Die Personengruppe, für die Fürsorge übernommen wird, wird hingegen als eine erzählt, die in einer potentiell unfreundlichen Welt lebt. Insofern steckt in der erzählenden Haltung der Fürsorge neben dem bereits erwähnten Machtgefälle immer auch die Konstruktion einer Gefahr: die misslingende Inklusion, die abgelehnte finanzielle Unterstützung durch Ämter und Behörden, der fehlende oder schlecht Schulabschluss.

7.1.5 Zusammenfassung Sorgetypus

Den Typus der Sorge zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich maßgeblich eine Unterscheidung zwischen Selbst- und Fürsorge finden lässt. Diese wird weniger stark,

als sich dies etwa anhand der Lektüre von Robert Wuthnows *Acts of Compassion* (Kapitel 4.1) vermuten ließe, als ein dialektisches *caring for others and helping ourselves* beschrieben. Vielmehr beziehen sich die Erzählweisen implizit auf gesellschaftliche Konfliktlagen und Kontexte und stellen das Engagement als subjektiv evidente Bearbeitungsstrategie vor. Sorgen ist in meiner Rekonstruktion nicht – wie bei Wuthnow – ein sowohl als auch, wodurch Wuthnow seinerzeit in die kritische Debatte über die destruktiven Folgen eines zunehmenden Individualismus intervenieren wollte. Sorge scheint mir eher diejenige Bedeutung zu sein, die sich in allen Interviews finden lässt als Haltung mit einer typischerweise stark divergierenden Stoßrichtung und Lesart von gesellschaftlichen Zusammenhängen.

Weil die implizit mit Sorgebeziehungen (mir selbst und anderen gegenüber) operierende Rede dabei wie selbstverständlich in ihren Darstellungen ein gesellschaftliches Innen und Außen wiederholt (je nach mit und ohne Aufenthaltsstatus, mit und ohne Migrationsgeschichte, ob im Brennpunktstadtteil lebend oder nicht, mit den richtigen Handwerkszeugen und Netzwerken oder nicht, mit Bildungsqualifikation oder nicht), verortet sich eine erzählende Person drinnen oder draußen. Die Engagierten thematisieren machtvolle Zugehörigkeitsordnungen, wie dies bereits im theoretischen Teil dieser Arbeit diskutiert wurde (vgl. Kapitel 2.4). Zugleich bestätigt sich in dieser Betrachtung, dass die Engagierten sehr unterschiedlich auf bestimmte Symbole zugreifen: Das durch Recht, Politik, Diskurs oder Bildungssystem implizierte Gemeinwesen erscheint nicht per se als inklusiv und ermöglichend, sondern durchaus auch als diskriminierend und exkludierend, wogegen es Gegenmacht (die Flüchtlingsinitiative, das eigene Projekt, die Kunst, die gezielte Nachhilfe) zu organisieren gelte.

Insofern hier recht disparate, biographisch begründete Perspektiven auf das eigene Engagement erzählt werden, passt eine solche Analyse zu gegenwärtigen Diskussionen in der Engagementforschung, die Engagement nicht mehr als der einen, standardisierten Idee von Gemeinwohl untergeordnet versteht (vgl. etwa die Darstellung zu Eliasoph/Lichterman oder Hustinx in Kapitel 4.1). Zugleich scheint in den Darstellungen stellenweise eine Ambivalenz gegenüber den politischen Steuerungsversuchen auf, die unter dem Label »Integration« in Kapitel 1.1 diskutiert wurden. Deren Ansinnen, gar Versprechungen, werden – wie etwa in den Typen der fundamentalen Selbstsorge und der Selbstverortung in der konfliktiven Gesellschaft – nicht geteilt. Andererseits reproduziert die unter Fürsorge diskutierte Orientierung ein Denken, welches davon auszugehen scheint, dass es einen gesellschaftlichen Mainstream gebe, in den Einzelne, insbesondere Menschen mit zugeschriebenem Migrationshintergrund, zu integrieren seien, verbunden mit einer affirmativen Haltung gegenüber Institutionen wie Bildungseinrichtungen oder dem Sozialrecht.¹⁴²

¹⁴² Bezugnehmend auf die einleitende Fußnote, mein Typus der Sorge werde nicht an weitere philosophische oder sozialwissenschaftliche Debatten über Sorge rückgebunden, kann ich

7.2 Nationalismus in der Darstellung bürgerschaftlicher Orientierung

Wie gesehen unterscheidet sich die Darstellung einer bürgerschaftlichen Orientierung und eines bürgerschaftlichen Engagements neben der formulierten Sorgehaltung auch hinsichtlich der verwandten Symbolik. Recht, der jeweilige aktuelle Wohnort, die Teilnahme am sozialen Leben im Sportverein oder eigene Bildungsabschlüsse symbolisieren Ein- und Ausschlussmechanismen, zu denen sich die Engagierten in irgendeiner Art und Weise verhalten. Dadurch werden Grenzziehungen, -bildungen und -veränderungen erzählt und scheinbar auch vollzogen. Im Unterschied zum vorherigen Typus der Sorge setzt der Typus Nationalismus nicht an einem permanenten Relationieren an: wo bin ich und was kann ich (warum nicht) erreichen? Vielmehr steht hier ein kollektives Wissen im Hintergrund, auf das in den Interviews häufig Bezug genommen wird. Nationalität bzw. ethno-nationale Zugehörigkeit gilt quasi als eine Art Masterkategorie moderner Gesellschaften (Wimmer 2008b, S. 992). Auch in meinem Material ist das Reden über solcherlei Grenzen sehr dominant.

Bereits in Kapitel 3 wurde auf die Aktualität des Boundary-Ansatzes verwiesen, der die Strategien bei der Entstehung, Entwicklung oder Vermeidung insbesondere von »ethnischen« Grenzen thematisiert. Auch in der vorliegenden Studie spielen Abgrenzungen eine Rolle. Die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremden strukturiert dabei das Material sowohl explizit als auch implizit. Die Herkunft und Klasse einer Person aber auch seine Bildungsaspiration und seine Alltagspräsentation als soziales Subjekt ist immer auch ein verhandelter Gegenstand, der mögliche Anschlüsse und Anschlusshandlungen vorgibt, was sich eben auch in den Darstellungen widerspiegelt.

In den Interviews fällt auf kommunikativer Ebene wieder eine grobe Zweiteilung auf, nach der Handlung entweder in Bezug gesetzt wird zu einem Differenzverständnis der Mehrheitsgesellschaft (und zwar wahlweise homolog oder heterolog dazu) oder aber Handlung diesen Differenzbezug nicht eingeschrieben bekommt. Damit geht auch eine normative Bewertung der Selbstverständlichkeit einher. Sie kann entweder als tatsächlich empfunden und subjektiv gültig gelten, dann spreche ich vom Typus der

mittlerweile begegnen, dass ich hier Überschneidungspunkte mit der methodologischen und sozialtheoretischen Betrachtung bei Sayer (2011) finde. Dieser sieht Sozialwissenschaften darin herausgefordert, sich der Frage danach, warum die Leute den Dingen eine Bedeutung zuweisen, auch empirisch zu stellen. Für ihn artikulieren sich in Protestäußerungen tatsächlich Bedürfnisse nach einem guten Leben und einer guten Gesellschaft (»good life and a good society«, ebd., S. 172) und nicht – wie es etwa ein methodischer Individualismus bzw. philosophisch ein klassischer Liberalismus unterstellen würde – Kämpfe um Macht und Güter. Insofern Sayer allerdings nur die Sorge um die Vermeidung von Leid in den Vordergrund rückt, scheint er mir für eine empirische Studie in die alltäglichen ethischen Haltungen einer Migrationsgesellschaft nur teilweise einen Einblick zu liefern.

Abgrenzung, weil hier eine Grenze affirmiert wird. Oder sie kann als illegitim und als notwendigerweise zu übertretende gelten; dann spreche ich vom Typus der Grenzkritik.

In allen der vier Fallrekonstruktionen aus Kapitel 6 lassen sich entsprechende Haltungen finden. Die Fälle von *Dila*, *Felix* und *Bernhard* stehen einem Typus der Grenzkritik sehr nahe, sind aber eher ambivalent denn idealtypisch: Gerade dadurch, dass *Dila* Unterschiede und Gegensätze als kulturelle beschreibt und sich selbst als Brückenbauerin ins Spiel bringt, markiert sie zwar eine Differenz, die offenbar auch in der nächsten Generation noch bestehen wird, artikuliert aber auch die Kritik daran. Noch deutlicher macht dies *Felix*, der in seiner Kritik an der Klassifikationspraxis den Vorwurf an die ethnisch verstandene Mehrheitsgesellschaft formuliert, abwerten zu wollen. Insofern affirmiert auch er Grenzziehungen, wenngleich seine Geflüchteteninitiative und sein Mitwirken in internationalen Sport- und Theaterprojekten diese auch unterläuft. Ebenso wurde für *Bernhard* herausgearbeitet, dass dieser seine Unterscheidungen zum Bildungsniveau der Kinder und Jugendlichen stark an Herkunft koppelt, dass er sich dazu allerdings auch kritisch positionieren kann – wie etwa seine Suche nach einer Lot-*sin* im Training oder sein Einsatz für Abschiebegefangene verdeutlicht.

Aufseiten einer imaginierten Mehrheitsgesellschaft zeigt *Ernst* anhand der Ordnungsdiskussion den praxisgenerierenden, impliziten Gegensatz zwischen Migrant_innen und Nichtmigrant_innen auf. Seine Betonung der restaurierenden Kraft einzelner Bürgerinitiativen ist dabei als ein Hinweis zu verstehen, dass seine Skepsis gegenüber dem Zuzug von Migrant_innen weiterhin vorhanden ist. Insofern passt seine Darstellung zum Typus der Abgrenzung. Sie stellt aber kein Muster des Denkens und der Darstellung dar, welches exklusiv nur Teilen einer etablierten Mehrheitsgesellschaft zur Verfügung stünde, wie weiter unten auch anhand von weiteren Interviews gezeigt wird.¹⁴³

7.2.1 Abgrenzung

Ausgangspunkt einer Orientierung der Abgrenzung ist das mythische Ideal national-kultureller Homogenität. An diesem Ideal gemessen, muss jegliche heutige Form als Verunreinigung und Abweichung sowie als Ausgangspunkt für neue Probleme erscheinen. So skizzierte *Ernst* in der rekonstruierten Fallgeschichte (vgl. Kapitel 6.4) den Zuzug von Migrant_innen, die aufgrund ihrer Unwilligkeit zum Lernen der deutschen Sprache und deutscher Arbeitstugenden eben Probleme erzeugten. Diese Form der Aussage lässt sich auch in der Darstellung von *Helmut* wiederfinden, der als Vorsitzender eines Sportvereins im Norden des Stadtteils *Palas* durchaus wohlwollend von den

¹⁴³ Zur Humandifferenzierung bzw. der (gleichzeitigen) Geltung von Differenzkategorien vgl. den instruktiven Literaturbericht von Hirschauer (2014). Seine Überlegungen, dass Differenzkategorien prozesshaft und über längere Zeitabschnitte hin kontingent sind, deckt sich in Teilen mit meiner Analyse, geht dieser aber nicht voraus.

Migrant_innen in seinem Sportverein spricht, dabei aber eine Abneigung gegenüber Geselligkeit bei seinen Fußballspielern auszumachen glaubt, die vorwiegend aus Familien mit Migrationsgeschichte stammen. Einerseits erschwere das die Identifikation der übrigen Vereinsmitglieder mit der eigenen Fußballmannschaft und andererseits bedrohe das die ökonomische Situation des Sportvereinsheimes. Bedroht wird damit auch die Situation des Verpächters selbst, des Sportvereins:

Helmut: Also diese, wie es früher ist (abrupt, laut, schneller) das Vereinsleben insgesamt hat sich (abgehackt) total gewandelt! Als ich damals eingestiegen bin, da steppte – auch mit den aktiven Spielern, natürlich immer verträglich unter dem Sportbetrieb – steppte manchmal der Bär.

I.: Ja.

Helmut: Und im wahrsten Sinne des Wortes, dass die Nachbarn schon die Polizei gerufen haben, weil so viel, so laute, gute Stimmung war.

I.: Ja, ja.

Helmut: (laut) Das | können Sie so gut wie, aber das geht nicht nur um meinen Verein, sondern in fast allen Vereinen, vergessen!

I.: Ja.

Helmut: Einerseits die wirtschaftlichen Verhältnisse. Die Leute haben einfach nicht mehr die finanziellen Möglichkeiten, selbst wenn wir hier Vereinshauspreise (nehmen), oder der Wirt, summiert sich auch. Ich möchte nicht zusammenrechnen, was ich hier so über den Monat lasse (lächelt). Aber das ist ja nun meine Entscheidung. | Aber daraus, Hartz-IV-Empfänger und was es alles gibt. Soziale (eben die) unterste Schicht, die wir ja vom Sport her schon mal automatisch hier haben, weil von den Kids sind ja die Eltern auch Hartz IV oder Migranten oder Ähnliches, die Schwierigkeiten haben, ins Berufsleben zu finden usw. Also das ist alles ein Kreis, der sich immer wieder irgendwo schließt. Aber auch die innere Einstellung ist lange nicht mehr dieselbe wie früher, für diese Geselligkeiten. (Interview *Helmut*, Z. 623-659)

Was *Helmut* hier zunächst einleitend beschreibt, ist die Common-Sense-Idee von Sportvereinen als Orten der Öffentlichkeit und Vergemeinschaftung: Im Sport ist jede_r willkommen.¹⁴⁴ Diese Annahme über Sportvereine wird allerdings für die jüngere Zeit problematisiert, weil das zu Herausforderungen für den Verein führe, die es so früher nicht gab. Dieses Früher scheint *Helmut's* Schilderung zufolge geradezu eine

144 Zur auch historisch gewachsenen Integrationsfunktion der Sportvereine vgl. Zimmer et al. (2011, insb. S. 276ff., zu aktuellen empirischen Befunden S. 376ff.). Generell ist die Integrationsleistung von Sportvereinen bzw. die Funktionalität von Vereinen für Integrationsprozesse auch ein Thema bei Braun und Finke (2010), die hierzu allerdings eine recht konventionelle Integrationsheuristik verwenden.

ausgelassene Zeit gewesen zu sein: Sportvereine – die Generalisierung lautet »fast alle Vereine« – erscheinen als Orte des unkomplizierten, freudvollen sozialen Lebens. Die dieser Perspektive nach ehemals starken Sozialkontakte, eben nicht nur der Sport, sondern auch das möglicherweise emotionalisierende Feiern, scheinen allein dem Sport gewichen zu sein. Helmut erklärt den Wandel mit Hartz IV und Migration, nicht etwa mit einem Wandel der Feierkultur und des Ausgehverhaltens. Diese Verfallssuada erinnert an Putnams Beobachtung, dass der Sport in Vereinen zurückginge und mit ihm die Möglichkeit informeller Bildungsprozesse, beispielsweise der Aufbau gegenseitigen Vertrauens (vgl. Putnam 2000). Homolog dazu fährt *Helmut* mit einer ausführlichen Beschreibung der Problematik am Beispiel der Fußballabteilung fort:

Helmut: Ich rede vorrangig natürlich immer über den Fußball, weil der Fußball die größte Abteilung hier ist und auch ja hier angebunden ist, dadurch, dass die Sportanlage hier auch ist und die anderen Abteilungen alle ausschließlich hier nicht vor Ort tätig sind mit ihren sportlichen Aktivitäten, sondern im Umfeld, (so bis ins) Umland sogar. Und die kommen natürlich – und das ist auch so ein Problem – kommen also so gut wie gar nicht. Die machen mal hier eine Sitzung oder wenn der Gesamtverein irgendwas macht, aber ansonsten .. sind die kaum zu sehen, und das ist eben das Manko, jetzt auch wieder wirtschaftlich (gesehen) für den Vereinswirt, wenn, das ist ein Riesenproblem hier, aber da wir ja immer an einem Strang ziehen, sind wir auch beide, also wir als Verpächter der Verein, wie auch der Gastronom, heftig am Knabbern. (lächelt) Aber ich komme immer wieder leider Gottes in diese wirtschaftlichen (Gestirne) rein. [...] Das geht nie – wenn es nicht eine Sonderveranstaltung ist – also im Vereinsalltag über 20 Leute hinaus. Was dann aber auch wieder die älteren Mannschaften, also die erste Herrenmannschaft, bedingt nun auch, dass sie auch so einen hohen Migrantenanteil hat, also wir haben ungefähr 60, 70 Prozent türkischer Herkunft, dann, na, alles andere auch noch, ein paar Marokkaner, also, deutlich. Und ausnahmsweise spielt dann auch mal ein Deutscher noch mit. Hat sich wirklich so, auch vom Umfeld her so, mehr so entwickelt. Und das spiegelt sich nachher im Jugendbereich genauso wieder. Selbst die Trainer und Betreuer sind mit dieser Herkunft. (Interview *Helmut*, Z. 659–678)

In dieser Sequenz wird von *Helmut* eine Fokussierung auf die Fußballabteilung des Vereins vorgenommen, da diese personell die größte Sportart im Verein darstelle und tatsächlich auch am Vereinsheim des Sportvereins aktiv sei.¹⁴⁵ Dieser Sportabteilung

145 Sowohl das Vorgespräch als auch das Interview mit *Helmut* fanden seinerzeit in den Räumlichkeiten des Vereins statt. Dieser Gebäudekomplex umfasste sowohl eine geräumige Kneipe als auch Versammlungsräume, ein Büro für den Vorstand und Umkleidekabinen. Unmittelbar an diesen Gebäudekomplex schloss ein Fußballplatz an. Ausweislich meiner Feldnotizen waren am

gegenüber wird dann von *Helmut* der Vorwurf formuliert, dass diese so gut wie gar nicht in das Vereinsheim kämen. Was ist damit gemeint? Wie im weiteren Fortgang des Interviews deutlich wird, ist damit zunächst zweierlei gemeint: Die Fußballabteilung ist aufgrund ihrer Größe ein Faktor für die Wirtschaftlichkeit der Gaststätte, die der Sportverein in seinen Räumlichkeiten durch eine_n Pächter_in betreiben lässt. Blieben die Fußballer weg – tatsächlich gibt es im Erwachsenenbereich dieses Vereins bis heute nur Männerfußball – so hätte sowohl die Gaststätte als auch der Verein selbst mit wirtschaftlichen Problemen zu kämpfen. Eine weitere Betrachtung, die *Helmut* über diese Sportabteilung äußert, betrifft den sogenannten Migrationshintergrund der Spieler, Trainer und Betreuer, der recht hoch sei. Dies erklärt *Helmut* mit dem »Umfeld« des Vereins, gemeint scheint mir hier insbesondere das räumliche Umfeld, denn der Sportverein liegt am Rande des Talquartiers. Insofern wird hier von *Helmut* die Herkunft der Spieler relevant gemacht im Kontext einer Erzählung, die insbesondere die finanziellen Schwierigkeiten, aber auch das fehlende soziale Vereinsleben zum Thema macht. Dieser problematisierende Duktus ist dann auch der Kontext für folgende Beobachtung:

Helmut: Nach den sportlichen Aktivitäten auf dem Platz gehen die duschen, wenn es hoch kommt, kommen sie noch mal, wenn einer signalisiert hat, dass er ein Getränk ausgibt, kurz noch mit rein. Wir haben auch phasenweise auf Vereinskosten da nun Essen ausgegeben, um diese Geselligkeit wieder zu fördern. Ich sage mal: Die haben die letzte Kartoffel im Mund, dann stehen sie auf und gehen. Also wie es früher war, dass wir noch zwei Stunden gegessen haben – nicht des Alkohols wegen, also die können von mir aus auch Wasser oder Cola trinken oder was auch immer – und dadurch die Möglichkeit war, dass die älteren Zuschauer, die da meistens auch sehr kritisch sind oder so, aber eben auch Sachverstand haben, weil sie ja selber mal den Sport betrieben haben, dann die Spieler zum Anfassen hätten, also. (Interview *Helmut*, Z. 682–690)

Thema der vorherigen Passage ist nun das soziale Miteinander im Verein im Kontext des Sportbetriebs. *Helmut* erläutert, dass es nach den Spielen kaum noch zur Begegnung in der Vereinsgaststätte komme, weil die Spieler dort kaum noch Getränke konsumieren oder bei einem Essen verweilen würden. Er stellt weiterhin heraus, dass dieses Nichterscheinen auch die Möglichkeit für ältere Zuschauer unterminiere, zu fachsimpeln oder eigene Ratschläge weitergeben zu können. Insofern wird hier das Auflösen der sozialen Beziehungen maßgeblich den Fußballern angelastet, da diese idealerweise selbst Kunden der Gaststätte und zudem ein Anziehungspunkt für jene Zuschauer_innen seien, die selbst nicht (mehr) aktiv Sport betreiben.

Abend der ersten Kontaktaufnahme mit *Helmut* um 18 Uhr etwa 20-25 Personen in der Kneipe, wobei an diesem Abend scheinbar auch ein Treffen für eine Sportabteilung stattfand.

Es stellt sich nun die Frage, ob die Darstellungsweise bei *Helmut* lediglich eine zutreffende Beobachtung zu Folge der Intersektionalität aus Klasse (Hartz IV) und Migration für einen Sportverein im Quartier darstellt, oder ob dabei auch das Markieren einer Grenze bzw. die Unterscheidung zwischen einem vermeintlich Eigenem und Fremden eine Rolle spielt. Eingeschoben in die Darstellung zu den Gruppen im Verein sagt *Helmut* noch folgendes über die Fußball-Jugendabteilung:

Helmut: Aber ist ja von der Verständigung her nicht verkehrt, obwohl die sprechen ja alle Deutsch, die Kids (...). Wenn sie hier sind, müssen sie, sollen sie auch Deutsch sprechen, weil wir sind und bleiben ein deutscher Sportverein und da ist nun (lacht) mal, wie man so schön sagen würde, Amtssprache Deutsch. (Interview *Helmut*, Z. 678–681)

In dieser Passage wird darüber Auskunft gegeben, wie denn in einem solchen multiethnischen Verein die Kommunikation erfolge. Hierbei macht *Helmut* deutlich, dass sich die Frage im Alltag nicht stelle, denn die Jugendlichen würden ja Deutsch sprechen. Allerdings macht er deutlich, dass dies auch notwendig sei. Es gebe scheinbar eine Erwartungshaltung, dass Deutsch gesprochen werde. Der Verweis auf die »Amtssprache Deutsch« ist zwar – wie das vorangegangene Lachen verdeutlicht – nicht ganz ernst gemeint. Aber der Hinweis, dass der Verein ein »deutscher Sportverein« sei und bleibe, verweist darauf, dass im Kontext des Vereins implizit auch Nationalität verhandelt wird. Der vorangegangene Verweis im Interview auf das »Umfeld« hätte erwarten lassen, dass der Orientierungsrahmen in diesem Interview einer ist, der Multiethnizität bejaht und – ähnlich wie im Interview mit *Bernhard* – darauf gerichtet ist zu ergründen, wie diese praktisch zu nutzen/zum bearbeiten/zum inkorporieren sei. Weil *Helmut* aber den Verein weniger als einen für das Quartier typischen Verein und stärker als einen deutschen Verein positioniert, der quasi unter seiner mehrheitlich migrationserfahrenen Klientel leidet, scheint mir diese Sprechweise eine typische Orientierung zu dokumentieren, die ich unter Abgrenzung subsumieren möchte.

Die Darstellung bei *Ernst* (Kapitel 6.4) hatte auf ähnliche Weise einen abgrenzenden und klassifizierenden Inhalt. Bei ihm wurden die individuelle Bildung sowie die Tugendhaftigkeit im Betrieb behandelt und dabei die Skepsis artikuliert, ob diese Orientierungen heute noch gleichermaßen gültig seien wie zur Zeit seiner Erwerbstätigkeit. Die biographisch entstandene Wertschätzung individueller (Weiter-)Bildung aus dem konjunktiven Erfahrungsraum von Facharbeiter_innen in der Zeit des Wirtschaftsaufschwungs in Deutschland wird bei *Ernst* zum Maßstab für Orientierungen und Handlungsentwürfe bei Menschen, die keinen vergleichbaren biographischen Hintergrund haben. Dabei koppelt *Ernst* explizit Bildung und Moral einerseits mit Migration und mit der Abhängigkeit von Sozialfürsorge andererseits.

In beiden Interviews wird eine symbolische Ordnung produziert, nach der etablierte Institutionen und Organisationen (Bildung, der Sport- bzw. der Kleingartenverein) per se wertvoll sind und insbesondere durch Migration auf die ein oder andere Weise herausgefordert werden. Kritisiert werden jeweils nicht die genannten Institutionen und Organisationen für eine mögliche Unfähigkeit zur Anpassung an veränderte Verhältnisse, kritisiert werden vielmehr diejenigen, deren Erscheinen als Herausforderung dargestellt wird. Die genannten Vereine und die Bildungseinrichtungen repräsentieren in diesem Zusammenhang langjährig etablierte Kulturen der Freizeitorganisation und der Berufs(fort-)bildung, die unter dem Druck stehen, sich verändernden Berufsbildern, Bildungsniveaus, Anforderungen am Arbeitsmarkt, Superdiversity, erweiterten Sportmöglichkeiten usw. anzupassen. Vor dem Hintergrund des Bedeutungsverlustes der jeweils von *Ernst* und *Helmut* stark gemachten eigenen Organisation mag an dieser Stelle auch der Gedanke aufkommen, dass in diesem Typus der Abgrenzung auch die Sorge vor der Entwertung langjährig entwickelter Praktiken steht.

Dass diese Art und Weise der Markierung von Symbolen der eigenen Nationalität oder einer Kultur in der Migrationsgesellschaft nicht nur eine Sache von etablierten älteren Deutschen ist, macht folgende Darstellung aus dem Interview mit *Abdullah* deutlich. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet *Abdullah* bei einem Islamischen Verband als Ehrenamtler im Bereich der Jugendbildung. Ausgangspunkt für diese Tätigkeit war seine Gemeindemitarbeit in einer konservativen Moscheegemeinde im Stadtteil. Seine Einstellungen zu Sprache, kultureller Identität und Religion schildert er wie folgt:

Abdull.: Im Palas hätte ich wohl größere Probleme gehabt, die deutsche Sprache so zu lernen. Weil wenn man viele türkische Freunde hat/ es/ es ist so, auch bei meinen Kindern, dass sie jetzt die Mischmaschsprache, diese Deukisch-Sprache sprechen, ne, wo es ihnen passt, einfach Modus wechseln, den Sprachmodus, ja? Also mal Türkisch, mal Deutsch, auch so diesen Sprachmischmasch, was/ was ich eigentlich gar nicht mag, hat es bei uns damals nicht gegeben. Also entweder hat man Deutsch oder Türkisch gesprochen und nicht jetzt jetzt, ich sage mal ein Beispiel: ... Wenn ich sagen möchte: »Ich gehe zur Schule«, sagen/ sagen viele Kinder jetzt: »Ich gehe zum okul«, ich gehe zur Schule. Also [okul ist]

I.: [Ja, jetzt]/

Abdull.: ist/ ist/ ist die Schule. Und dann/ ich verstehe das natürlich. Aber das verstehen die anderen dann nicht. Und das ist falsch, diese/ diese/ diese Mischmaschsprache sollte man eigentlich versuchen, soweit wie möglich zu vermeiden. Aber das geht nicht. Also vor allem hier in diesem Quartier ist es fast nicht machbar, leider. (Interview *Abdullah*, Z. 214-228)

In dieser Passage thematisiert *Abdullah* eine »Mischmaschsprache«, die unter Jugendlichen aus Familien mit einer Migrationsgeschichte verbreitet sei. Diese

Mischmaschsprache sei eine neuerliche Erscheinung, es habe sie » bei uns damals nicht gegeben«; zudem sei es eine, die vorwiegend im Stadtteil *Palas* vorkomme. Sie zeichne sich durch die vermischende Verwendung von deutschem und türkischem Vokabular aus. *Abdullah* kritisiert diese Sprechweise als falsch, wobei er als Begründung für diese Kritik angibt, dass diese Sprechweise jene ausschließe, die die eine oder andere Sprache nicht verstehen können. Dass hinter dieser Kritik an einer unreflektierten Zweisprachigkeit mehr steckt als lediglich die Kritik am sprachlichen Ausschließen, zeigt die nachfolgende Passage:

Abdull.: Also uns ist schon wichtig, dass Menschen hier, vor allem Jugendliche, die so hin- und hergerissen werden zwischen den Kulturen, .. integriert werden aber ohne jetzt Inte_ Identität zu verlieren. Das ist wirklich sehr wichtig. Aber Integration wird groß geschrieben. .. Wir/ wir sind auch/ wir versuchen auch, unsere Mitglieder .. in die deutsche Staatsbürgerschaft zu führen, also sagen: »Du bist hier, du lebst hier, nimm die Bürgerschaft an.« Okay, ich bin türkischer Bürger immer noch, das ist eine andere Frage. Aber Po_ die Politik unserer Gemeinschaft oder unserer Organisation ist so, dass wir sagen: »Deutsche Identität nimmst du ja nicht an mit dem Pass. Du wirst einfach Deutscher, du bist deutscher Staatsbürger, kannst trotzdem Muslim bleiben.« Das hat ja mit der/ mit dem Migrationshintergrund eigentlich wenig zu tun. .. Aber die Hilfeleistung geht eigentlich in die Richtung, dass wir versuchen, diese Identität, die islamische, türkische Identität versuchen, zu festigen. Weil das doch sehr wichtig ist bei einem Menschen. Sollte/ man muss sich ja entscheiden, ne? Was bist/ was bist du denn? Bist du so oder so? Und da/ da/ und dies/ dieses Hin und Her .. stört ja auch, eine richtige/ einen richtigen Charakter aufzubauen, einen Menschen, ne? Dass der Charakter sitzt. Spätestens, weiß ich, mit zwanzig oder 25 Jahren sollte schon ein/ eine bestimmte/ eine bestimmte Identität haben. (Interview *Abdullah*, Z. 600-615)

In dieser voranstehenden Reflexion auf die Bildungsarbeit in seiner Religionsgemeinschaft berichtet *Abdullah* davon, dass es sein Ziel sei, Jugendlichen bei ihrer Identitätsfindung zu helfen und sie zu bekräftigen, eindeutige Bezüge herzustellen und sich klar zu verorten. Ziel sei es zwar nicht, junge Menschen zu ermutigen, sich ausschließlich als migriert und als Eigengruppe zu identifizieren, wie es z. B. eine konservative politische Deutung unterstellt (vgl. Kapitel 1.1). Vielmehr rate der Verband zu »Integration« und deutscher Staatsangehörigkeit. Aber die verwendeten Identitätsmarker »Deutscher«, »Muslim«, »Türke« lassen den Schluss zu, dass *Abdullah* hier eindeutige, abgrenzbare Konzepte vor Augen hat und weder ein kreatives Vermischen (etwa ein Hybrid) oder ein pragmatisches Verbinden (Bindestrich-Identität) für sinnvoll erachtet.

Auch wird darauf verwiesen, dass seitens des Verbandes versucht werde, »diese Identität, die islamische, türkische Identität [...] zu festigen«.

Bezugnehmend auf die Transskriptpassage weiteroben lässt sich somit schließen, dass *Abdullah* an »Deukisch« die Vermischung der Sprachen bzw. das Verwischen der Grenzen zwischen den Sprachen zu stören scheint. Mit seinem Verweis auf die Identitätsmarker und den biographischen Horizont des »richtigen Charakters« verdeutlicht er, dass für ihn (sowie die Jugendarbeit in seinem Verband?) das Definieren klarer Grenzen einen Wert darstellen.

Geht es hierbei um die Strategie seines Verbandes oder ist das vielleicht nur eine persönliche Sichtweise, gar eine unglückliche Wortwahl? Möglicherweise vermischt *Abdullah* hier leichtfertig politische und religiös-kulturelle Identitätsbeschreibungen. Möglicherweise wendet er aber doch ganz gezielt eine Sprechweise des dominanten Diskurses an, nur diesmal aus der Position, welche innerhalb der Gesellschaft die Minorität darstellt. Hierzu möchte ich nochmals auf Passagen aus dem Interview mit *Mustafa* verweisen. Er verknüpft den Grenzmarker Religion mit alltäglichen Erfahrungen:

Mustafa: Aber ich bin, ich könnte jetzt in *Stallung* könnte ich nicht wohnen, nein. Auf jede_, keinen Fall. Ich brauche meine Ge_, also ich brauche, wo ich mich wohlfühle. Ich brauche noch einige Moslems, weil meine Lebensart ist anders. Und ich wünsche mir auch eine Schule für meinen Sohn, wo er nicht alleine ist als Moslem. Man muss, wenn er sagt, »ich muss beten«. »Beten, öh, bist du doof?« oder »Ih, was ist das?« Nein! Das m_ ganz_ »Okay, (...) dann geh beten.« Also so ungefähr die Einstellung, dass man halt einfach mit den Sitten und Ritualen und so dann halt sich .. na Bescheid weiß. (Interview *Mustafa*, Z. 890–896)

Muslim sein ist dieser Aussage zufolge keine Identitätsbeschreibung ohne weitere Folge. Vielmehr sagt *Mustafa*, Religion orientiere ihn in seiner Wohnortswahl und in seiner Rolle als Vater. Als Vater wolle er an einem Ort sein, von dem er annehme, dass sein Kind hier nicht aufgrund des eigenen Glaubens gemobbt oder beschimpft werde. In dieser Passage wird die Religiosität von Schüler_innen sowie die Toleranz seitens der Schule und der Mitschüler_innen zum Symbol für Grenzziehungen, nämlich insofern, als *Mustafa* eine Unterscheidung entwirft zwischen gläubig (»beten«) und ungläubig (»Beten, öh, bist du doof«). Diese Symbolik wird dann sozial wirkmächtig, insofern er sie mit seiner Perspektive auf die eigene Wohnortwahl verknüpft. Scheinbar unterscheidet *Mustafa* Wohnquartiere danach, ob diese ein ausreichend religiöses Umfeld bieten. Wenig später im Interview fährt er nämlich fort:

Mustafa: Also meine Frau ist ja jetzt mit Kopftuch bedeckt, und sie fühlt sich in *Kammer*, sie fühlt sich in *Treppe*, sie fühlt sich in *Flur*, sie fühlt sich einfach fremd. Mit ihrem Kopftuch ist sie irgendwie für andere eigenartig. Und sie denkt, dass andere sie anschauen. Und nicht als normal –. Oder in der U-Bahn wird sie jetzt (...) aussteigt

oder irgendwo jetzt. Ich weiß nicht, wo es halt einfach die Migra_ also Menschen mit Mig_ wenig gibt, da ist sie fremd. Und wenn meine Tochter dann irgendwann auch vielleicht dann ein Kopftuch (kriegen) sollte, ist sie dann auch fremd. Aber hier kann sie sich sehr gut entfalten. Hier versteht sie auch eine Deutsche, hier versteht sie auch die Busfahrerin. Also jeder ist, man ist ein Teil der Gesellschaft. Und auch ich, wenn ich zum Freitagsgebet, ich möchte nicht mit dem Auto jetzt eine halbe Stunde irgendwo. Ich könnte jetzt nicht irgendwo in einem, wie nennt sich dieses (?) Speckgürtel von *Burg* rund. Auch wenn ich so viel Geld hätte. (Interview *Mustafa*, Z. 913–923)

Die weiter oben bereits von *Mustafa* geäußerte implizite Ordnung hinsichtlich der Stadtteile wird hier nun fortgesetzt. *Stallung, Flur, Kammer, Treppe, Ortsteile* von *Burg* wie diese, die nach Angaben von *Mustafa* im Speckgürtel der Stadt liegen und – möglicherweise aufgrund der geringeren Anzahl an Bewohner_innen mit Migrationsgeschichte – auch einen geringeren Anteil an muslimischen Bewohner_innen haben, werden als ihm und seiner Familie weniger passende Ortsteile erzählt. Auch hier wird die Unterscheidung zunächst mittels Religion vollzogen (»Kopftuch«), allerdings anschließend auch in Richtung migrationsbedingter Diversity (»Menschen mit Mig_«, gemeint sein können hier nur Menschen mit Migrationshintergrund; »Hier versteht sie auch eine Deutsche«, was sowohl auf Fremdsprachkompetenzen der Busfahrerin, als auch auf die Bereitschaft der Busfahrerin, Akzente in der deutschen Sprache zu akzeptieren, als auch auf ein lebensweltliches Verstehen gemünzt sein kann). Zuletzt kommt *Mustafa* auf einen vergleichsweise trivialen Gegenstand zu sprechen: auch die räumliche Nähe zu einer Moschee sei für ihn ein Grund bei der Auswahl des Wohnortes, also das Vorhandensein einer religiösen Infrastruktur, weil ihm das schlicht Fahrzeit erspare. Diese Infrastrukturperspektive setzt er nachfolgend fort:

Mustafa: Es gibt viele Unternehmer, es gibt viele reiche Türken, die hier ein ganz teures Fahrzeug haben. Aber immer noch in diesem *Talquartier* leben, weil sie halt einfach sagen: »Ich gehöre hier dazu. Also es ist ein Teil von mir.« Es gibt die türkischen Supermärkte, es gibt die türkischen –. Also in der Bank. Also ich muss nicht Türkisch sprechen, aber es ist ein Stück Heimat, nicht? Wenn ich zur Fleischerei gehe: »Hey, wie geht es dir?« »Gut!« »Ah, hast du ein tolles Stück heute da?« »Ja, äh, nee, komm am Donnerstag wieder.« »Okay, dann bin ich Donnerstag bei der Durchfahrt von der Moschee nach Hause wieder bei dir.« Das ist so dieses Heimische, nicht? (Interview *Mustafa*, Z. 923–929)

Türkische Supermärkte und türkische Metzger als Verkörperung einer Heimat, auch das ist eine stark symbolische Besprechung des eigenen Quartiers. Nun ist diese Betrachtungsweise keine, die nur die Stadt *Burg* betrifft. Die Migrationsforschung hat für

ein solches Gewerbe den Begriff des ethnischen Unternehmertums (z. B. Portes und Rumbaut 2006, S. 28f.) oder der migrantischen Ökonomie (Hillmann und Sommer 2011). Hier nun geht es nicht darum, dass sich jemand strategisch als ethnischer Unternehmer positioniert, sondern es wird deutlich, dass *Mustafa* diese Positionierung abzurufen scheint und sich über diese mit etwas identifizieren kann, was er »Heimat« nennt. An seine Darstellung ließe sich die Frage stellen, ob *Mustafa* hier nicht selbst einen recht undifferenzierten Türkeibezug herstellt. Umgekehrt ließe sich der Kommentar anfügen, dass man überall dort, wo man mit einem Metzger ehrlich über die Qualität von Fleisch sprechen kann, auch Anerkennung erfährt und deswegen auch irgendwie zuhause ist. Insofern lese ich diese Passage auch als eine Wertschätzung für den handwerkergeführten Einzelhandel und die nahräumliche Versorgung in der Großstadt. Aber klammert man diese Fragen der Geltung ein, dann wird deutlich, dass für *Mustafa* die Wahl des Quartiers mehr als nur eine strategische Entscheidung ist: Es wird etwas als Heimat und heimisch mit Attributen deklariert, die im allgemeinen Sprachgebrauch eher nicht Deutschland symbolisieren, nämlich eine Moschee und ein Metzger für Halal-Fleisch.

Die Symbolik Türkei versus Deutschland betrifft aber nicht nur den Wohnort. Sie wird auch in einer Passage über den damaligen türkischen Ministerpräsidenten Recep Erdoğan reaktiviert, über den *Mustafa* geradezu ins Schwärmen gerät. Er verwebt dabei seine Bewunderung des Politikers mit einer persönlichen Identifikation:

Mustafa: Mir ist es gut gelegen, wenn die Türkei ein starkes Land ist. Ein Heimatland, wo ich mich wohlfühle. Wenn ich mich – Also die Juden hatten das Problem, dass sie sich, dass sie kein Land hatten, als sie unterdrückt worden sind. Sie sind unterdrückt worden im Mittelalter. Sie sind unterdrückt worden (in der) Geschichte immer wieder, und sie konnten nicht ausweichen. Sie hatten kein Land, wo sie sagen: »So, das ist mein Land.« Sie waren überall eine Minderheit. Wo man mit schiefen Augen hingeschaut hat. Das waren nicht unbedingt die Moslems, das waren die Christen meistens. Aber okay, jetzt weiß ich, ich habe ein Land, und wenn die mich hier Ärger machen, dann weiß ich, wo ich mich melden kann. »Ministerpräsident! Ich bin einer von dir, und ich habe Probleme in Deutschland.« (Interview *Mustafa*, Z. 1145–1153)

In dieser Passage des Interviews – in der die exmanente Nachfragen nach Vorbildern das Thema setzte – stellt *Mustafa* eine starke Opposition her zwischen Türken und Deutschen. Während er weiter oben nur den Eindruck erweckte, Deutsche seien weniger religiös und dem Islam gegenüber nicht aufgeschlossen genug, so stellt hier der Vergleich mit der Judenverfolgung eine Steigerung dar: Deutschland bzw. Deutsche werden als Aggressoren ausgemacht, vor denen man sich schützen können müsse. *Mustafa* entwirft hier das Bild der Türkei als sicheren Hafen für all jene, denen in

Deutschland – warum auch immer, das bleibt hier offen – möglicherweise irgendwann mal Verfolgung drohe. Damit verstärkt er die Symbolik nochmals, nach gläubig – ungläubig, gewohnt – ungewohnt, heimisch – nicht heimisch wird hier nun auch nach gefährlich – ungefährlich sortiert.

Zusammenfassend bestätigt sich zunächst der vorab im Forschungsstand erhobene Befund (Kapitel 3), dass in den Erzählungen über die Gemeinschaft im Sportverein, Bildungsaspiration, Charakter oder Heimat symbolische Ordnungen herstellt und affirmiert werden. Grenzziehungen manifestieren dabei so etwas wie ein selbstverständliches, nicht weiter expliziertes Wissen über das vermeintlich Eigene. In diesem Kapitel konnte gezeigt werden, dass sich das Ziehen von Grenzen als ein typisches implizites Wissen sowohl bei denjenigen finden lässt, die sich als Teil einer Mehrheitsgesellschaft verstehen, wie auch bei denen, denen der Status einer Minorität zugewiesen wird. Auch zeigt sich, dass die Grenzziehung nicht nur eine alltägliche Sprechweise ist, sondern sie dient quasi der Selbstvergewisserung und Identifikation. Sie wird aktiviert bei Wohnortwahl und der Konzipierung von Jugendarbeit; bei der Rechtfertigung von sozialer Ungleichheit wie auch bei der Erklärung der abnehmenden Geselligkeit im Sportverein.

Ein typisches Element ist dabei die Nutzung von Symbolik und der Verweis auf Symbolsysteme: Verhalten im Verein, in der Nachbarschaft, beim Sprechen oder in der politischen Auseinandersetzung wird entlang einer binären Unterscheidung gut – schlecht, falsch – richtig, tradiert – nicht-tradiert geordnet. Fragen des Zusammenlebens werden mit fundamentalen gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen aufgeladen und mit Diversity-Kategorien gekoppelt. Auf diese Art und Weise wird über den Sportverein auch das Leben im durch Zuwanderung geprägten Quartier diskutiert, ohne dabei explizit zu sagen, dass diese oder jene Gruppe nicht dazugehöre.

Unter Rückgriff auf die theoretischen Linsen in den Kapiteln 2 und 3 fällt folgendes ins Auge: In Kapitel 2 wurde unter anderem herausgearbeitet, dass die Geltung von Werten in Narrativen entwickelt wird. Zwar lässt sich nicht in Kürze darlegen, warum etwas von Wert ist, aber es lässt sich durchaus greifen, dass eine Person auf etwas Wert legt, das eigene Handeln an etwas ausrichtet. Weder *Helmut* noch *Mustafa* würden explizit sagen, dass sie soziale Homogenität für einen großen Wert halten und selbst wenn, könnten sie es wohl auch nicht begründen. Aber es scheint jeweils als ein positiver Gegenhorizont ihrer Geschichten auf. Ist aber die Kontingenz dieser Geschichten oder der Narrativität der Wertbindung offengelegt – *Helmut* könnte ja die wirtschaftlichen Probleme seines Sportvereins nicht mit Migration, sondern mit der sozialen Lage der Vereinsmitglieder in Verbindung bringen – so bestätigt sich auch die konstruktivistische Perspektive der Migrationssoziologie, etwa bei Brubaker: die Artikulation von Identitäten und Identifikationen sind letztlich immer auch Konstruktionen.

7.2.2 Grenzkritik

Von der Abgrenzung unterscheidet sich der Typus der Grenzkritik. Auch in dieser Darstellungsweise wird implizit auf eine symbolische Grenzziehung Bezug genommen, allerdings zumeist in der Absicht, diese sichtbar zu machen und zu kritisieren. Ursprünglich hatte ich hierbei eine Sprechweise insbesondere vonseiten der Migrant_innen vor Augen, die Ausgrenzung kritisieren und als illegitim brandmarken, etwa bei *Roger* und *Felix*. Aber auch *Bernhard* und *Felicitas* bieten Erzählungen in diese Richtung: So beklagt *Felicitas*, dass ihre neue Nachbarschaft bei ihren Kommiliton_innen gemieden werde, weil diese das durch Migration geprägte Quartier mit Gewalt und Gefahr gleichsetzen, was sie dazu ermutigt habe, als Theatermacherin genau diese Konstruktionen von Migration und Fremdheit zum Thema ihrer Theaterarbeit zu machen.

Als geradezu exemplarisch für eine grenzkritische Erzählung wird nachfolgend das konkrete Engagement von *Ali* vorgestellt. Er arbeitete früher als Schweißer bei Montagearbeiten und zum Zeitpunkt des Interviews als Taxifahrer. *Ali* engagiert sich im gleichen Verein wie *Yeşim* und arbeitet zusammen mit seiner Frau *Fatma* bei einem Nachbarschaftsladen mit. Sein symbolhaftes Praxisbeispiel ist das Quartiersfrühstück, über das er Folgendes berichtet:

Ali: Also, bin, lebe schon fast 40 Jahre hier. Und in *Palas* lebe ich 20 Jahre, und davon waren fast 12 Jahre war ich immer auf Montagen und kaum über unser Bezirk gekannt also. Aktiv nichts gemacht. Und dann, wo ich dann den Taxischein gemacht habe, hatte ich mich für unseren Quartier mehr interessiert. Und mein oder unser Wunsch war, dass wir auch mit die Leute aktiver. Weil man ist doch, vor allen Dingen meine Frau, die war ja abgekapselt, die war immer zu Hause und keine Kontakte. Und dann (haben wir durch) Frauenprojekte erfahren, dass (im *Berghaus*) Projekte gab wie Frauenfrühstück. Das fing ja auch so an. Nähkurs und mit Kinder. Und da dachte ich: ›Mein Gott, das ist ja das Beste, was man wünschen kann. (Interview *Ali*, Z. 22–30)

Ali situiert sein Engagement einerseits im Kontext seiner berufsbedingten Distanzierung zum Wohnort und andererseits im Kontext seiner Familie. Zwar lebe er schon sehr lange im Quartier, habe aber aufgrund seines Berufs das Quartier eher distanziert wahrgenommen. Erst seit jüngerer Zeit habe er infolge eines beruflichen Wechsels mehr Zeit vor Ort verbracht und dadurch ein größeres Interesse am Quartier entwickelt. In diesem Kontext erwähnt er auch seine Frau *Fatma*, die – wie sie selbst während des Interviews erwähnte – vor 21 Jahren zur Hochzeit aus der Türkei nach Deutschland kam, in Deutschland aber vorwiegend als Hausfrau arbeitete und nur schlecht deutsch spricht (Interview *Ali*, Z. 104–141). *Fatma* habe im Nachbarschaftsladen Kontakte knüpfen können.

Der Einstieg in die Erzählung erscheint zunächst als einer, der zahlreiche Stereotype bedient, die auch für Grenzziehungen eine Rolle spielen: Da ist ein Mann, der auch noch zu Beginn der 2000er Jahre als alleiniger Ernährer der Familie und als ihr Repräsentant nach außen agiert. Da ist eine Frau, die als Heiratsmigrantin ohne weitere Anbindung in ihre neue Heimat kommt. Der Kontakt zur sprichwörtlichen Mehrheitsgesellschaft sei erst entstanden, als niedrigschwellige und vermeintlich geschlechtstypische Angebote (Frauencafé, Nähen, Kinderbetreuung) hierfür Möglichkeiten schaffen. *Ali* erzählt weiter:

Ali: Also dass man erst mal viel Kontakte, egal welche Nation. Weil das war ja auch das Wichtige, dass Leute nicht nur jetzt mit Migranten, auch mit Einheimische mehr, näher zusammenkommt. So hat das überhaupt angefangen. Dann fand ich da. Vor allem meine Frau fand da sehr Interesse. Also weil die viele neue Freundeskreis gefunden hat, und die wurde auch aktiv(er). Also die hat ja vorher nie gearbeitet. Und die Freunde, die sie hatte, obwohl die alle, die sie jetzt gesehen haben, nie, nur von Weitem begrüßt hat. Da sind wir immer nach *Mauer* gegangen, weil da waren die ganzen Freunde. Und das war nicht möglich, weil ich ja immer weg war. Und seit ich Taxi fahre, haben wir uns intensiv für unser Quartier – Und ich muss dazu sagen, unser Quartier wurde auch immer schöner. Also es war vor 10, 15 Jahren nicht so schön. Und dann habe ich gesehen, dass im *Berghaus* viele Projekte gemacht wurden, was unser Quartier und vor allen Dingen die Leute also miteinander gebracht hat. Ob das mit Kinder zum Schwimmen waren, ob Malkurse, Theaterstücke. Und da, dann haben wir immer mehr Spaß gehabt, weil wir auch viele neue Leute kennengelernt haben. (Interview *Ali*, Z. 30-42)

In dieser Sequenz wiederholt *Ali* die Erzählung von der fehlenden Vernetzung vor Ort, aber mit einer anderen Tonalität: Es habe durchaus Kontakte gegeben, nur eben in einem anderen Stadtteil, *Mauer*, wo er mit seiner Familie vorher gewohnt habe. In dieser Sequenz wird wieder die Wandelgeschichte erzählt, allerdings nicht nur als eine, welche die Exklusion der eigenen Frau und die Bedeutung des Ehemanns als Repräsentant nach außen betont, sondern auch als eine, in der das Quartier und insbesondere das Nachbarschaftszentrum *Berghaus* als attraktiv erscheinen. Letztgenanntes wird hier als Kollektivakteur eingeführt, der Menschen miteinander in Verbindung gebracht, ein umfangreiches Kulturprogramm angeboten und positive Emotionen ermöglicht hätte. Insofern deutet sich hier auch ein Wissen an, welches die Bedeutung von Angeboten einer professionellen Gemeinwesenarbeit hervorhebt, sowie deren Anspruch, nicht

nach Herkunftsgruppen zu differenzieren, sondern Bewohnerschaft als maßgebliche Kategorie zu entwickeln.¹⁴⁶

Nachfolgend fokussiert *Ali* die Tätigkeit von ihm und seiner Frau:

Ali: Man hat natürlich mit, wenn man Kinder hat, hat man nicht so viel Zeit, dass man noch andere Projekte mitmacht. Aber wir waren der Meinung, diese Quartiersfrühstück – Also ich mach ja, wie gesagt, Ehrenamtliche. Meine Frau macht das jetzt seit einem Jahr vom (..), die macht da ja als Sprachvermittlerin. Und davon nimmt sie Freitag frei, und dafür arbeitet sie diese Sonntag, diese Frühstück, die bereitet (ja). Und ich mache die Einkäufe. Und darum bewerbe, mache ich ja auch immer viel Werbung, dass viele Deutsche kommen. Ich mache ja, alber' ja, und krieg es ja auch mit, dass da die Migranten. Damit meinte, meine ich immer die Deutschen, die sind so wenig. Die sollten immer mehr kommen, weil es – Ich will wirklich, dass (unser) Quartier überhaupt, dass jeder jeden mal auf der Straße mal grüßt oder guckt und nicht sagt: ›Oh, nee. Mit dem will ich keinen Kontakt haben.‹ Und ich denke mal, seit drei Jahren machen wir das intensiv, und seitdem ist das auch, .. hat man jetzt also viele Freundeskreis oder Bekanntenkreis, die man auf der Straße begrüßt und mal ein paar Minuten unterhält, die man sonst nie wahrgenommen hat. Und das (gilt) auch mit die Nachbarn im Haus, dass wir zu bestimmten Zeiten auch die einladen. (Interview *Ali*, Z. 48–61)

Ali erzählt, er sei mit seiner Frau verantwortlich für das Quartiersfrühstück. Dieses werde von seiner Frau im Rahmen einer Sprachmittler_innen-Arbeit durchaus auch als eine Art Erwerbsarbeit betrieben, was aber wiederum von ihm ehrenamtlich unterstützt werde. Er organisiere Einkauf und Werbung. In seiner Erzählung reflektiert er dabei weniger, was er einkauft oder wie er konkret wirbt, als eher die Notwendigkeit, warum er dies tue. Er verweist auf die Notwendigkeit, insbesondere jene einzuladen, die er als Nichtmigierte ausmacht (*Ali* nutzt das Wort »Deutsche«) und verbindet diese Aufgabe mit dem Ziel, auf der Straße möglichst viele ihm bekannte Gesichter ausmachen und grüßen zu können.

Mir scheint, dass sich in *Alis* Darstellung weniger eine separierende Haltung dokumentiert. Vielmehr scheint es mir, dass hier die Erfahrung erzählt wird, dass im Quartier eine solche Haltung existiere und dass dieser Haltung Eigeninitiative entgegen gesetzt werden müsse. Zwar mag die Interpretation damit dem Erzähler auf den Leim gehen, aber der Orientierungsrahmen dieser Passage ist, dass die Angebote zum Zusammenleben im Quartier scheinbar überdurchschnittlich jene erfolgreich erreichen, die selber einen sogenannten Migrationshintergrund haben und nun bei allem Erfolg

146 Ich habe an anderer Stelle diese Idee einer lokal geprägten Vorstellung von Bürgerschaft in der politischen Theorie und der Migrationsforschung sowie verschiedene Umsetzungsvarianten in der Sozialen Arbeit ausführlicher behandelt. Vgl. Kewes (2016b).

auch jene adressiert werden sollen, die aufgrund ihres guten Sprachvermögens, ihres geklärten Aufenthaltes oder ihrer Erwerbsarbeit nicht vom sozialarbeiterischen Angebot des Nachbarschaftsladens angesprochen werden.

Zwar merkt *Ali* im Interview immer wieder auch seine türkische Herkunft an, er spielt im Interview den Gedanken durch, in der Türkei seinen Altersruhesitz zu nehmen, und er betont seinen Ärger über das Verbot gegenüber seinem Sohn, sich auf dem Schulhof auf Türkisch zu unterhalten. Aber diese Bezüge auf die türkische Sprache und das Herkunftsland ordnen sich bei *Ali* dem gleichen farbenblinden Kommunitarismus unter, den schon *Bernhard* im Rahmen seiner Abschiebehaftgeschichte angedeutet hat: Warum sollte irgendjemand einer anderen Person Vorgaben über Wohnort oder Handeln machen, solange diese Person sich hier und jetzt an einer funktionierenden Gemeinschaft beteiligt? Genau wie bei *Bernhard* werden damit die Milieuhintergründe der einzelnen Person und die Netzwerkkontakte ausgeblendet, es bleiben allein Vorstellungen eines guten, gemeinschaftlichen Lebens. Nur im Rahmen dieser generativen Augenhöhe kann *Ali* seine Ironie gegenüber der Einwanderungsgesellschaft entwickeln, in der er über die Dominanz der Türken und das Fortbleiben der Deutschen beim Quartiersfrühstück sinniert (»Ich mache ja, alber' ja, und krieg es ja auch mit, dass da die Migranten. Damit meinte, meine ich immer die Deutschen, die sind so wenig. Die sollten immer mehr kommen«) und damit die Klage über das Fortbleiben der Migranten in Organisationen der deutschen Mehrheitsgesellschaft geradezu spiegelbildlich wiedergibt. Die Pointe in diesem ironischen Spiel mit Zeichen und Zuschreibungen liegt darin, dass er und seine Familie mittlerweile selbst die deutsche Staatsangehörigkeit haben. In meinem Forschungstagebuch habe ich dazu notiert, dass nach dem Interview zufälligerweise *Yeşim* bei *Alis* Familie vorbeischaute: *Ali* schimpfte er spaßeshalber auf »diese Türkin«. Auch an dieser Stelle wurde diese Sprache ironisierend verwandt, denn dabei wurde gelacht und der herzliche Umgang miteinander schien zu zeigen, dass diese Kategorie für das praktische Beieinandersein keine Bedeutung hatte. Dennoch wurde – auch einigermassen laut – dieses Label verwandt. Meinem Eindruck nach soll mit dieser Praxis der eher kontraintuitiven Verwendung bzw. dem Widerspruch von Sprache und Handeln Grenzen auch lächerlich gemacht und ihrer Unterscheidungskraft beraubt werden. Dem Nationalstaat wird dabei die Legitimität zum Labeln auch in gewisser Weise abgesprochen.

Interessant an *Alis* Engagement sind nicht zuletzt auch die Betitelung und der Gegenstand des Engagements. Statt irgendwelcher Präfixe wie Inter- (in international oder interkulturell) oder Multi- (in multikulturell) wird die Veranstaltung schlicht als Quartiersfrühstück beworben. Auch das gemeinsame Frühstücken erscheint wie ein familiäres Ritual, ein gemeinsamer Start in den Tag, möglicherweise auch eine Art

»zivilreligiöses«¹⁴⁷ Hochamt am Sonntagmorgen. Hier wirken sowohl die Bezeichnung des Quartierfrühstücks als auch das gemeinsame Essen an der Grenzen-verwischenden Symbolik mit.

Dass Engagement und grenzkritische Haltung durchaus auch einen integrationspolitischen Kontext haben, lässt sich aus einer Hintergrundargumentation schließen, die *Ali* in die vorab zitierte Erzählung einschleibt:

Ali: Das Wichtige ist auch, dass man auch mit Deutsche zusammen was unternimmt. Natürlich sind da verschiedene Kulturen, Religionen. Aber das soll ja keinen da hindern, irgendwie zusammen was zu machen. Und da fallen auch die ganzen Vorurteile. Egal, von beiden Seiten. Also, ob das von mir aus oder von anderer Seite. Weil man sagt ja auch: »Das ist ein Christ, oder das ist ein Moslem, mit dem will ich nichts zu tun haben.« Egal. Und man sieht, dass das doch sehr gut geht. Und daher auch diese intensive Aktivitäten. (Interview *Ali*, Z. 43–48)

Hier wird so etwas wie die Moral von der Geschichte angedeutet: Es sollen keine Gruppen einfach qua Kultur, Ethnie oder Religion voneinander getrennt sein, sondern unterschiedliche Menschen sollten zusammen handeln und aktiv sein. Alis Begründung ist simpel: »Da fallen auch die ganzen Vorurteile. [...] Und man sieht, dass das doch sehr gut geht.« Er vertritt quasi eine kosmopolitische Moral der einfachen Leute, wie Lamont das bereits in ihren Forschungen rekonstruiert hat (Lamont und Aksartova 2010): Für Ali sind es insbesondere die Bedürfnisse nach Kontakt und Freundschaft, die er gegen eine Abgrenzung setzt.

Zusammenfassend lässt sich damit festhalten, dass im Unterschied zum vorherigen Typus der *Grenzziehung* im Typus der *Grenzkritik* das implizite Sortieren und Verweisen expliziert und zum Gegenstand der Kritik gemacht wird – und sei es nur in Form der Ironisierung. Die geschilderte Erfahrung der Grenzkritik – möglicherweise gerade auch ein geteilter Erfahrungsraum – lautet Schwierigkeiten aufgrund von Differenzierung: Etwa die Schwierigkeit, heterogene Netzwerke zu knüpfen und beispielsweise erfolgreich ein Quartiersfrühstück zu etablieren. Die Einsicht in solcherlei typische Haltungen und Kritiken wiederum bietet einen möglichen Weg, dass *undoing* von Differenzierungen besser zu verstehen: In der Theorie zur Grenzziehung war der Hinweis aufgetreten, dass es für die Stabilität von Grenzziehungen eben bedeutsam sei, wenn diese quasi mittels einer Symbolik legitimiert werden würden (vgl. Lamont und Molnár 2002, S. 168), das Aufrechterhalten eines nach Nationen abgrenzenden

147 Tatsächlich ließ sich das Quartiersfrühstück zeitlich auch mit dem sonntäglichen Hochamt in der nahen katholischen Kirche verbinden, wie ich anlässlich meines ersten Besuches vor Ort erfahren konnte. Zum Begriff der Zivilreligion, der für die Beschreibung und Interpretation eines einzelnen Quartiersfrühstücks sicherlich zu groß ist und deshalb hier nur mit Anführungszeichen verwendet wird, vgl. Bellah (1970).

Migrationsregimes oder die Stabilität »türkischer« und »deutscher« Freundes- und Bekanntenkreise etwa durch das Unterscheiden von türkisch und deutsch. Dieser Typus ist theoretisch auch deswegen interessant, weil es dem Wimmer'schen Model scheinbar an einer Idee fehlte, wie sich Grenzziehungen tatsächlich wieder auflösen (vgl. Wimmer 2008b; für die Kritik vgl. Hirschauer 2014, S. 175): Im Fall *Ali* ist es das Delegitimieren der Grenzziehung bzw. das Relativieren derselben im Angesicht des emotional besetzten Begriffs der Nachbarschaft.

Auf ähnliche Weise habe ich in der Rekonstruktion *Bernhard* (Kapitel 6.3) bereits darauf hingewiesen, wie anhand der Einladung zum Brückenbauen die Idee einer weitestgehend grenzziehungs-freien Nachbarschaft praktisch wirkmächtig wird. Im Wissen um soziale Abgrenzung aber verbunden mit dem Willen, diese nicht fortschreiben zu wollen, hatte *Bernhard* eine junge Frau gefragt, ob diese nicht als Mittlerin quasi über Grenzen hinweg agieren wolle. Anhand seines Verweises auf das Wissen der jungen Frau über eine vermeintliche familiäre Praxis in türkischen Familien – die Mütter ansprechen, nicht die Väter – reproduziert er zwar an dieser Stelle im Interview auch wieder eine Grenze. Aber ähnlich wie bei *Ali* deuten die positiven Bezugnahmen auf die Intervention auch an, dass sich *Bernhard* scheinbar nicht dauerhaft mit dieser Abgrenzung abfinden möchte. Sie erscheint ihm als eine, die heute gilt, aber morgen nicht mehr gelten soll und die überwindbar werde, sobald man danach trachte, das Wissen der Leute vor Ort sinnvoll zu nutzen (zur Kontingenz von Kategorien vgl. Hirschauer 2014, S. 181ff.).

Weiterhin hatte *Bernhard* aus seiner Erfahrung mit den Abschiebegefangenen erzählt, also denjenigen Migrant_innen, deren Exklusion beschlossen scheint, das Argument formuliert, dass ihm alle Menschen als dazugehörend erschienen, sofern sie ein Interesse an der Gemeinschaft zeigten, etwa indem sie die Sprache erlernten. Diese Infragestellung der Grenzziehung – vielleicht ihre Ignoranz – existiert allerdings nicht nur als utopisches Ideal, und sie ist nicht nur im Engagement abstrakt reflektierender Akademiker wirksam, etwa bei *Bernhard*. Sie spielt auch eine Rolle in den Interviews mit den Geflüchteten in meinem Sample oder mit den anderen Teilnehmer_innen am Quartiersfrühstück.

7.2.3 Zusammenfassung zum Typus des Nationalismus

Zahlreiche wissenschaftliche Studien haben sich in konstruktivistischer Absicht in den späten 2000er Jahren damit beschäftigt, wie das Verhältnis von sozialer und symbolischer Grenzziehung sei. Symbolische Grenzziehung, so ein Zwischenfazit, sei eine notwendige, aber nicht hinreichende Erklärung für die soziale Schließung (vgl. Lamont und Molnár 2002, S. 169). Im voranstehenden Typus habe ich zu zeigen versucht, dass die Beobachtung, Menschen würden klassifiziert, sich auch in meinem Material finden lässt. Das Feststellen von Unterschieden hinsichtlich bestimmter Merkmale und Verhaltensweisen sowie deren Wertung gehört sowohl explizit als auch implizit zum

Wissen, welches in den Interviews geäußert wird. Dabei werden Grenzziehungen allerdings nicht nur produziert und reproduziert – stellenweise an doch eher unverdächtigen Stellen wie der Sportgaststätte oder der Fahrer_innenkabine eines Busses – sondern sie werden auch kritisiert und unterwandert.

Während der vorherige Typus der Sorge herausarbeitete, wie sich die jeweilige Person im Beziehungsgeflecht mit den anderen als prekär oder sicher, besorgt oder sorgend erzählen, so reflektiert der zweite Typus eher soziale Klassifikationen in der Gesellschaft, konkret nationalistische Klassifikationen, und die jeweils eigenen Rollen in Klassifikationskämpfen. So könnte z. B. die Feststellung von *Helmut*, dass er in einem deutschen Verein Vorsitzender sei und entsprechend die »Amtssprache« deutsch sei, von *Abdullah* durchaus akzeptiert werden als Ausdruck der Verwendung eines reinen, unvermischten Kulturbegriffs, von *Mustafa* hingegen als Ausdruck der Geringschätzung der türkischen Mitglieder zurückgewiesen werden. Zugegebenermaßen sind diese analytischen Unterscheidungen keine kohärenten Handlungsprogramme. Nicht jede Form der Unterscheidung geht zugleich auch mit einer Wertigkeitsordnung einher.

Die grenzkritischen Positionen scheinen mir auf der Suche nach Alternativen. Dabei zeigt sich, dass die Art und Weise der Grenzkritik bzw. der grenzkritischen Haltung durchaus changiert. Von einem moralischen kritisieren etwa bei *Felix* über ein Transformieren etwa bei *Dila* und *Bernhard* (Stichwort: Brückenleute) bis hin zur Suche nach maßgeblicheren sozialen Kontexten als Nation und Volk – z. B. die Nachbarschaft (*Ali*, *Yeşim*, *Klaus*, *Felicitas*). Als typisch habe ich in meinen Interviews gefunden, dass Engagierte vor Ort sich zu ethnisch-nationalen wie auch zu kulturellen Symbolen verhalten, häufig auf die ein oder andere Weise affirmativ, durchaus auch kritisch.

7.3 Bürgerschaftliche Orientierungen und der Begriff der Generation

Mit der Kenntnis der sinnhaften Strukturierung verschiedener Orientierungsrahmen soll nun das Kapitel 7 mit der Formulierung der soziogenetischen Typenbildung abgeschlossen werden. Zu dem Vorgehen der soziogenetischen Typenbildung schreibt Arnd-Michael Nohl unter Rückgriff auf Karl Mannheim:

»Zu Beginn der soziogenetischen Typenbildung ordnet man die Orientierungsrahmen einem kollektiven Erfahrungsraum vornehmlich zu. Denn soweit man an dieser Stelle nur von äußeren Plausibilitäten ausgeht (z.B. davon, dass eine Phase des Bildungsprozesses bei den 20-Jährigen eine andere Ausprägung hat als bei den Seniorinnen), ohne die ›Sinnhaftigkeit‹ der Orientierungsrahmen als ›Fragment umfassenderer Totalitäten‹ (Mannheim 1980b, S. 88) – nämlich der kollektiven Erfahrungsräume – herauszuarbeiten, verbleibt man in einer ›kausalgenetischen Erklärung‹ (ebd.). Es ist also notwendig, die sinnhafte Verbindung von

Orientierungsrahmen und kollektivem Erfahrungsraum zu rekonstruieren.«
(Nohl 2012a, S. 165)

Für diese Studie bedeutet das, dass die typischen Sprechweisen der (Selbst-)Sorge und des Nationalismus nicht nur zugeordnet werden müssen. Sondern dieses Zitat verlangt auch nach einer sinnhaften Verbindung zu kollektiven Erfahrungen. Die sinnhafte Verbindung vermag idealerweise gleichzeitig sowohl Sorge als auch Nationalismus zu erklären.

Im Rahmen der Methodenliteratur zur dokumentarischen Methode wird davon ausgegangen, dass aufgrund der Forschungsfrage eine Basistypik auszumachen ist. Weil die Forschungsfrage Migration im Quartier stark machte, hätte eine plausible Annahme zur Basistypik sein können, dass diese in irgendeiner Verbindung zu Migration steht. Im Kontext der weiteren Ausarbeitung der Arbeit schien dies zumindest nicht unplausibel: Wie in Teil eins dieser Arbeit beschrieben wurde, wird in Teilen eines öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurses eine Migrationsdifferenz als maßgeblich angenommen. Auch wenn ich hierzu immer wieder Skepsis geäußert habe, ist diese Basistypik für meine Forschung doch zunächst ein Gegenhorizont der Auswertung geblieben. Je länger aber die Auswertung andauerte und das Sample auch um nicht-migrierte Deutsche unterschiedlichen Alters angereichert wurde, desto stärker zeigte sich die Fruchtbarkeit einer alternativen Heuristik. Demnach lassen sich die unterschiedlichen Erzähl- und Sprechweisen am besten verstehen, wenn sie als Dokumente verschiedener existenzieller Erfahrungen unter Beobachtung zeitgleicher Differenz sowie als Stabilisierung im jeweiligen Altersverlauf und somit als unterschiedliche Generationseinheiten verstanden werden.

Entsprechend soll eine sinnhafte Verbindung sowohl der Sorge- als auch der Nationalismustypik mit einem kollektiven Erfahrungsraum über den Begriff der Generation vorgenommen werden. *Generation* ist in der gegenwärtigen Migrationsforschung – etwa bei Alba und Waters (2011) – der Marker einer Stufe auf der Leiter sozialer Abfolge, der gleichzeitig auch Kategorie ist. Er bestimmt sich in der zeitlichen Distanz zur Auswanderung der Eltern und hilft bei der Erfassung und Einordnung individueller und kollektiver Verhaltensveränderungen im Prozess der Assimilation bzw. Inkorporation. Aktuell wird der Generationenbegriff prominent genutzt in den Studien zur segmentierten Assimilation (vgl. Kapitel 3.1), um auf die fehlenden Möglichkeiten zum sozialen Aufstieg für Migrant_innen sowie auf die Rationalität einer eigenethnischen Orientierung aufmerksam zu machen. Ich möchte mich dieser konventionellen Begriffsverwendung hier nicht anschließen.

Was dieser Generationsbegrifflichkeit fehlt, ist meines Erachtens die Sensibilität für sehr viel Gleichzeitigkeit und gleiche Orientierungen bei Menschen mit und ohne Migrationsgeschichte. Wie die sinngenetische Typenbildung in 7.1 und 7.2 zeigen konnte, werden sowohl Sorgen als auch Bezugnahmen auf nationale Kollektive von Menschen

unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher Herkunft geteilt. Zwar mag es statistisch sinnvoll sein, Akkulturationsprozesse von Migrant_innengruppen auf Jahrzehnte hin zu beobachten, Assimilationsprozesse zu messen und diese mit Hilfe des Begriffs der Generation abzubilden. Aber diese eher positivistische Begriffsnutzung unterstellt Gemeinsamkeiten eher, als dass sie diese aus dem existentiellen Erleben zeitgeschichtlicher Veränderung rekonstruiert.

An meinem Material zeigt sich, dass scheinbar Teile der Personen in meinem Sample den Eindruck haben, solcherart fundamentaler Veränderung beizuwohnen. Die Veränderung wird dabei einerseits beschreiben als eine Art ökonomisches Zurückgeworfensein auf die eigene Person, andererseits als eine Veränderung der ethno-national-kulturellen Ordnung. Dies wird aus der Betrachtung sowohl der Sorgehaltungen als auch der Verweise auf die Nation offensichtlich. Da beide typischen Haltungen miteinander in Verbindung auftreten und Muster bilden, also Zeiten der Bedrohung, Zeiten der Veränderung, Zeiten des Aufbruchs erzählt werden, und zugleich diese verschiedenen Zeitauffassungen gleichzeitig vorliegen, sich möglicherweise gegeneinander gar konturieren, möchte ich nachfolgend den Begriff der Generation für die Soziogenese nutzen. Weil diese sehr spezifische Aneignung des Mannheim'schen Generationenbegriffs erklärungsbedürftig ist, werde ich diese in einem Exkurs kurz erläutern (7.3.1). Anschließend werde ich in Rücksprache mit dem empirischen Material die drei Generationseinheiten vorstellen, die m.E. zentral für die Entstehung und Geltung einer bürgerschaftlichen Orientierung sind. (7.3.2-7.3.4). Das Kapitel endet mit einer Einschätzung über die Grenzen der Reichweite dieser empirischen Rekonstruktion und damit auch der theoretischen Aussage (7.3.5).

7.3.1 Exkurs: Mannheims Generationsbegriff als sinnvolle Ergänzung in der Migrationsforschung

Eine Soziologie der Generationenzugehörigkeit, die sensibler ist für eine konkrete historische Lagerung und dabei auch stärker auf die kulturtheoretischen Arbeiten Karl Mannheims zurückgreift, wird derzeit in der Migrationsforschung kaum verhandelt. Generell ist Mannheim als Klassiker der Soziologie natürlich auch in der Migrationsforschung bekannt: So weist etwa Peggy Levitt (2007) auf Mannheims Generationenaufsatz hin (ebd., S. 233), nutzt dies aber eher für statistisch signifikante Handlungserklärungen, nach denen das Alter der Migrant_innen bei der Ausreise wesentlich für die Quantität und Qualität der grenzüberschreitenden Verbindungen sei. Näher noch an Mannheim rücken Susan Eckstein und Lorena Barberia (2002), die unter Verweis auf Mannheims Soziologie der Generationen Migrant_innen nach dem historischen Zeitpunkt ihrer Ausreise zu unterscheiden versuchen. Dabei handelt es sich in ihrem konkreten Fall um kubanische Exilant_innen in den USA. Die Untersuchung zeigt, dass kubanische Exilant_innen, die in der Zeit vor 1979 vorwiegend aus politischen Gründen

in die USA einreisen, kaum einen transnationalen Kontakt halten und auch nur ungern nach Kuba reisen, während die nach 1980 emigrierten Kubaner_innen in den USA eher einen transnationalen Kontakt aufrechterhielten. Als Generationslagerung wird dabei lediglich eine Überschneidung von Lebensalter mit der Erfahrung politischer Verfolgung (ältere Generation) und wirtschaftlichen Niedergangs (jüngere Generation) festgestellt. Eine Rekonstruktion, ob es sich hierbei tatsächlich um Generationszusammenhänge oder gar -einheiten handelt und wie sehr für diese tatsächlich ein konkretes Verhalten in den USA (assimilieren oder Netzwerke knüpfen) ausschlaggebend ist, fehlt allerdings.

Kehrt man theoretisch zum Generationsaufsatz von Mannheim (1970b) und zur daran anschließenden Debatte in der allgemeinen Soziologie zurück, so lässt sich zunächst feststellen, dass sich Mannheim seinerseits auf verschiedene Perspektiven auf Generationen und sozialen Wandel in seiner Zeit bezog. Bei Mannheim waren dies der eher positivistische Gedanke der natürlichen Generationsabfolge sowie der »historisch-romantische« Ansatz, der das eingeborene »Lebens- und Weltgefühl« (ebd., S. 518) der Generation erfassen wollte – und sich davon absetzte. In seiner Überlegung ist es nun einerseits die Gleichzeitigkeit in der »historischen Lebensgemeinschaft« (ebd., S. 542), die eine Generationslagerungen prägt und darin sich nochmals unterscheiden und präzisieren lässt, je nachdem, ob man »an den gemeinsamen Schicksalen« (ebd.) dieser Lebensgemeinschaft partizipiert hat (dann spricht man nach Mannheim von einem Generationszusammenhang) oder ob die Deutung solcher Ereignisse gemeinsam vollzogen und stabilisiert werden konnte (nach Mannheim eine Generationeneinheit, ebd., S. 544).

Diese Begriffsbildung hat in der mehrheitlichen Anwendung des Mannheim'schen Gedankens dazu geführt, Generationen tatsächlich als zeitlich fixierbare Kollektive zu fassen, die mit einem bestimmten Bewusstsein ausgestattet sozialen Wandel vorantreiben (so etwa mit Verweis auf die progressive Generation in den USA Fietze 2009; mit Verweis auf den globalen Charakter von Generationen Edmunds und Turner 2005). Noch stark in nationalen Grenzen denkend gilt insbesondere in Deutschland der Begriff der Generation als eine Möglichkeit der sozialen Einbettung von Biographien sowohl in popkultureller Hinsicht (die 68er) als auch in empirischer Absicht (vgl. Kohli und Szydlik 2000). Heinz Bude weist in diesem Kontext auf die Schwierigkeit hin, mit dem Begriff der Generation zwar den Generator eines bestimmten Habitus ausmachen zu können, aber häufig nur den Horizont eines gesteigerten Wirs zu erreichen, der für Selbstidentifikationen keine dauernde, sondern nur eine gelegentliche Orientierung biete (Bude 2000, S. 33).

Wie bereits in Kapitel 3.1 angesprochen, kann für Menschen mit und ohne einen sogenannten Migrationshintergrund weder davon ausgegangen werden, dass eine lineare Generationenabfolge stattfindet, noch davon, dass Generationen tatsächlich eindeutig umgrenzte Realgruppen sind. Dieser letzte Einwand ist dabei im Unterschied

zum ersten nicht empirisch, sondern methodologisch, weil die Typenbildung in der dokumentarischen Methode letztlich immer eine idealtypische ist, die in der Beschreibung der Sozialität auch eine Form der Relationierung vornimmt (vgl. Schittenhelm 2005, S. 304f.). Allerdings gilt es, noch viel stärker als bisher geschehen die Beobachtung von Matthes (1985, S. 366ff.) zur Kenntnis zu nehmen, dass auch Mannheim in seinem Generationenaufsatz implizit einer solche Vorstellung von Realgruppen anhing, denn seine Idee der Generation als Träger eines Bewusstseins ist ein *groupistisches*, wie sich heute mit Verweis auf Brubaker (2007) sagen ließe. Wie kommt es aber, dass sich Autoren gegen Karl Mannheim wenden lassen, die doch mit seinen Ideen, mit seiner Methode arbeiten (wie etwa Schittenhelm)? Ganz einfach: Karl Mannheim hatte bereits vor dem Erscheinen seines Generationsaufsatzes an einer Kultursoziologie gearbeitet, die heute als Grundlage der sogenannten dokumentarischen Methode gelten. Diese Aufsätze waren in der Nachkriegszeit lange nicht Teil der Interpretation von Karl Mannheim und wurden erst wieder Anfang der 1980er Jahre veröffentlicht. Matthes Aufsatz von 1985 unternahm anschließend den Versuch, Mannheims kultursoziologische Ideen auf den Generationsaufsatz zu übertragen: Es gehe nicht darum, ein konkretes und artikuliertes Bewusstsein einer Generation zu greifen, vielmehr sei es die Aufgabe, Generationen über homologe Artikulationen der »Weltwahrnehmung« und des »Weltverhaltens« (Matthes 1985, S. 368) zu rekonstruieren. Es gelte

»chronologisch gegeneinander versetzte Muster der Weltwahrnehmung wechselseitig identifizierbar zu machen, in ihrer Konfrontation aus der Selbstverständlichkeit ihrer „konjunktiven Geltung“ unter den Gleichzeitigkeiten herauszuholen, zurechenbar und „verhandlungsfähig“ zu machen. Nicht um „Generationen“ als wie auch immer gestaltete und bestimmbare Gruppen geht es, sondern um generationelle Verhältnisse, in denen sich die Zeitlichkeitsstruktur des gesellschaftlichen Geschehens „polyphon organisiert“, - in denen soziales Erinnern und Vergessen geregelt, - kurzum: die mit der lebenszeitlichen Abständigkeit der Menschen bei ständiger gesellschaftlicher Gleichzeitigkeit immer erneut entstehende und erzeugte wechselseitige Fremdheitsrelation identifizierbar und bearbeitbar gemacht wird.« (Matthes 1985, S. 369)

Fraglos ist Matthes Interpretation des Generationenaufsatzes eher eine Minderheitenmeinung geblieben (vgl. Zinnecker 2003, S. 37). Vielmehr wurde ihm vorgeworfen, er versuche Mannheims Begriff der Generation in Richtung von Mannheims Verwendung des Milieus aufzuweichen (Corsten 1999, S. 255), ein Vorwurf, gegen den Matthes aber verteidigt werden kann: Ihm geht es weniger darum, eine andere Gruppenzugehörigkeit (z. B. Milieu) gegen eine Mannheim'sche (z. B. Generationseinheit) einzutauschen, sondern vielmehr sichtbar zu machen, dass sich lebenslange Sozialisationsprozesse und »Altersverläufe« (Matthes 1985, S. 370) eben auch relational, das heißt in Beziehung zu- und Absetzung voneinander, finden lassen. Insofern eine solche Deutung des

Mannheim'schen Generationenbegriffs gleichermaßen den Anspruch der Sensibilität für die Genese von Wertbindungen genügt, wie auch dem migrationssoziologischen Anspruch auf Konstruktivismus, scheint er mir theoretisch für die Soziogenese brauchbar.

In der nachfolgenden Darstellung der Generationen werde ich nur noch in Ausnahmefällen Rückgriffe auf die einzelnen Fälle und Interviewsequenzen vornehmen. Vielmehr sollen hier die typischen Zeiterfahrungen in kurzer Abfolge skizziert und voneinander abgegrenzt werden, weil es mir wichtig scheint, die »Konkurrenz auf dem Gebiet des Geistigen« (Karl Mannheim) deutlich zu machen, die bei der Entstehung und Stabilisierung unterschiedlicher kultureller Muster eine Rolle zu spielen scheint (so z. B. auch Honegger 2001a, S. 133ff.). Gleichwohl gilt es, neben dem Hinweis von Matthes auf Mannheims räumliches Denken drei weitere wichtige Kritiken im Hinterkopf zu behalten: 1. So lautet eine Kritik, insbesondere das jüngere Denken Mannheims sei stärker auf Eliten fokussiert (ebd., S. 122f.). Dem mag zugestanden werden, dass es zu kurz greift, gesellschaftliche Deutungsmuster lediglich als Produkt gesellschaftlicher Eliten zu betrachten. Diese Kritik an Mannheim – u.a. auch aus dem Kontext der *Cultural Studies* (Honegger 2001b, S. 125ff.; vgl. auch Zinnecker 2003, S. 52) – zielt dabei insbesondere auf dessen Idee, es seien Eliten, welche ihre Zeit in Worte fassen. Es ließe sich allerdings bei Mannheim auch finden, dass dieser »Kulturträger« für Kulturgebilde ausmacht (Mannheim 1970b, S. 530), was ihm erlaubt zu erklären, dass Kultur fortgebildet wird von »Menschen, die einen neuen Zugang zum akkumulierten Kulturgut haben« (ebd.). In meiner Studie geht es allerdings nicht darum, herauszuarbeiten, wer ein bestimmtes Deutungsmuster originär entwickelt hat. Vielmehr wird nachzuweisen sein, dass solcherlei Deutungen auch jenseits von Elitendiskursen gekannt, angewandt und als gültig erachtet werden. 2. Die von Mannheim artikulierte Idee von strukturell bedingten Kollektivkräften und Strukturagerungen verweist auf ein recht strukturalistisches und reduktionistisches Gesellschaftsverständnis. Scheinbar konnte er nur mit diesem – im Prinzip aus der materialistischen Gesellschaftsanalyse gewonnenen – Verweis auf die existenziellen Erfahrungen einer Lage die Rückkopplung von Kultur an soziale Lagerungen erreichen (vgl. ebd., S. 525, 541ff.). Zu diesem reduktionistischen Denken gäbe es zweierlei Erweiterungen. Die eine wäre – wie etwa von Edmunds und Turner (2005) vorgeschlagen – Kollektive Erfahrungen als zunächst vorwiegend medial vermittelt zu verstehen, beispielsweise in der Zeugenschaft für einen terroristischen Anschlag. Der Vorteil läge darin, im Moment der medialen Vermittlung einen Moment der Interpretation zu vermuten und somit den Reduktionismus von Kultur auf eine konkrete gleichzeitige Erfahrungen zumindest abzdämpfen: Es steht ja durchaus immer auch in Frage, warum nicht alle Zeitgenoss_innen eines historischen Ereignisses dieses gleichermaßen in ihre Welterfahrung und Welterzeugung integrieren. Insofern Edmunds und Turner in ihren Überlegungen an die Theorie sozialer Trauma von Jeffrey Alexander anschließen, gilt hier eine Kritik, die Joas (2011, S. 123–132) gegenüber einer solchen Kulturtheorie angemeldet hat: Ohne konkretes Erleben auch keine

interpretationsnotwendige Artikulation dieser Erfahrung und damit auch keine Wertbindung. Darin liegt aber vielleicht auch die eigentliche Ergänzung der Generationenidee: Nicht nur die existentielle Erfahrung, sondern auch eine homologe Interpretation und das konjunktive Erkennen von Erfahrung und Interpretationsnotwendigkeit bei denen, die solche Erfahrungen teilen, flexibilisiert das Mannheim'sche Generationendenken. 3. Bei aller empirischen Nutzbarmachung des Mannheim'schen Generationsansatzes ist es in den vergangenen Jahrzehnten lange zu einer Reproduktion nationalstaatlicher Container gekommen, weil Generationen immer als nationalstaatlich gebunden gefasst wurden (vgl. Edmunds und Turner 2005, S. 563f.). Diese Bemerkung ist im Zusammenhang mit Migration besonders wichtig. Sie schafft aber auch die Sensibilität dafür, zu reflektieren, wann, d.h. in welchem Generationsverhältnis sich der Bezugsrahmen in der Interpretation von Erfahrungen erweitert von der Nation darüber hinaus und welche Kollektive hierbei eine Rolle spielen.¹⁴⁸

7.3.2 Die Generationserfahrung der sorglos Etablierten

Nimmt man die Erzählweisen der narzisstischen Selbstsorge, also jener Erzählweise, die im Vergleich des Sorgetyps die vermeintlich geringsten eigenen existentiellen Sorgen artikuliert, als Ausgangspunkt und kombiniert diese mit den Erzählweisen der Ausgrenzung, so erhält man Darstellungsweisen einer durchaus privilegierten, aber auf Absicherung bedachten Position. Für diese Position kann angenommen werden, dass sie keine besonderen eigenen Erfahrungen mit Deklassierung gemacht hat und dass ihr der Gedanke vom Konstruktionscharakter von Nationalstaaten – wenn er überhaupt eine Rolle gespielt haben mag – äußerlich geblieben ist. Im Gegenteil: Gerade die Erfahrung, in unterschiedlichen Handlungszusammenhängen wie Nachbarschaft, Zivilgesellschaft, Wirtschaft oder Politik etabliert zu sein, sowie die davon abgeleitete Selbstsicherheit, Grenzen setzen und definieren zu können, scheinen mir wichtige Erfahrungen zu sein, die sich in den Sprechweisen dokumentieren. Damit will ich aber nicht sagen, dass diese Generation fatalistisch wäre, irgendeine bestehende Ordnung affirmiert und als vernünftig ansieht. Vielmehr scheint es mir so, dass einerseits eine spezifische Erfahrung in der Vergangenheit vorliegt, welche sich in der Gegenwart bewährt und für die Zukunft in dem Sinne keine negativen Ereignisse erwartbar macht, solange die bestehende Ordnung sich auch nicht ändert. Sorge findet nur in dem Maße statt, indem man selbst nicht schlechter gestellt sein möchte als gegenwärtig.

Für diese kombinierten Erzählweisen ließe sich in meinem Sample sicherlich auch eine konkrete Gruppe finden: So sind insbesondere die Zeitzeugen des Wirtschaftsaufschwungs hier zu nennen, die sich erfolgreich in der Gesellschaft etabliert haben und bei denen der Glaube an meritokratische Prinzipien bei der Platzierung in der

148 Mit einem anderen empirischen Zuschnitt und unter Verweis auf Erfahrungen rassistischer Ausgrenzungen hat Çil (2009) auf Karl Mannheim und das Generationenthema zugegriffen, allerdings in dem eher konventionellen Verständnis des Mannheim'schen Generationenaufsatzes.

Gesellschaft seine Gültigkeit behalten hat. Es wäre den Erzählenden wohl schlicht fremd erschienen, dass sich beispielsweise über eigenethnische Solidarität primordiale Netzwerke auszubilden hätten, um einen gesellschaftlichen Abstieg zu verhindern oder bestimmte Platzierungen zu erreichen (warum auch, wenn man selbst schon zu jener Ethnie gezählt werden kann, deren *Angehörige* über Platzierungen entscheiden können). Sinnbildlich umgesetzt scheint mir dies in einer Sprechweise, die sämtliche Erfahrungen von migrationsbedingter Ungleichbehandlung in den Wind schlägt und unbeirrt eine methodologische Gleichheit von Migrant_innen und Autochthonen postuliert. Dass in meinem Sample alle Gesprächspartner_innen der Geburtsjahrgänge 1936 bis 1944 in diesem Punkt ähnliche Erfahrungen vorwiesen und gleichermaßen im Sinne einer national-kulturellen Einheit argumentierten, sollte allerdings nicht zu dem Missverständnis führen, dass es sich hierbei um eine Generationseinheit handelt. Auch die deutlich jüngere *Kerstin* reproduziert vergleichbare Sprechweisen.

Den Hinweis von Matthes (1985) aufnehmend, dass es weniger der Sinn einer solchen Generationentheorie sein kann, tatsächlich zeitlich-räumliche Gruppen zu bilden sondern eher Zeitverhältnisse zu markieren, möchte ich folgendermaßen aufnehmen und umsetzen: Meines Erachtens ist diese Generationserfahrung die Erfahrung einer zu Ende gehenden Zeit starker National- und Wohlfahrtsstaaten, räumlich recht eindeutiger Zugehörigkeit mit einem vergleichsweise geringem Maß an freiwilliger Migration. Diese Unterscheidung – freiwillige und unfreiwillige Migration – scheint mir hier wichtig, da sich durchaus in diesen Erzählungen auch ein Verweis auf eigene (Zwangs-)Migration finden lässt. So erzählt beispielsweise *Ernst* davon, zum Ende des zweiten Weltkriegs mit der Familie *Burg* verlassen zu haben und erst nach dem Krieg wieder zurückgekehrt zu sein.

Es ist aber auch die Erfahrung vergleichsweise kontinuierlicher Berufsbiographien: Weder die älteren Engagierten wie *Ellen*, *Ernst*, *Helmut* oder *Walter*, noch die vergleichsweise jüngere *Kerstin* erzählen von einer längeren Phase der Erwerbslosigkeit oder gar persönlich erlebter Abhängigkeit von einem Solidarsystem. Positiv gewendet ließe sich sagen, dass vielleicht gerade das Erleben des persönlichen Aufstiegs und wirtschaftlichen Erfolgs auch ethisch orientiert. Die Berufsbiographie von *Ernst* mag hier als prototypischer Beleg gelten. Gleichwohl gibt es innerhalb dieser Generation Varianten: Die Erfahrung der bruchlosen Betriebszugehörigkeit wird beispielsweise von *Ellen* und *Walter* nicht geteilt. *Ellen* arbeitete beim öffentlichen Rundfunk und hierbei in unterschiedlichen Rundfunkanstalten, *Walter* hingegen erzählt, dass sein Handwerksbetrieb rund 10 Jahre vor seinem Ruhestand insolvent wurde, er aber aufgrund eines BWL-Studiums an der Fachhochschule und seiner eigenen betrieblichen Erfahrungen anschließend als Dozent an der Fachhochschule arbeiten konnte.

Um an dieser Stelle nicht allzu reduktionistisch zu argumentieren, muss auch angeführt werden, dass diese Zeiterfahrung keine Zwangsläufigkeit aus der Teilnahme an den Jahren stabilen gesellschaftlichen Wachstums ist. Allerdings ist diese

Zeiterfahrung scheinbar nicht grundlegend durch Erfahrungen unterbrochen und von heterologen Interpretationen herausgefordert worden: Zwar erzählt beispielsweise *Kerstin* im Vorgespräch, dass sie in einem Stadtteil der Stadt *Burg* aufwuchs, der ebenfalls von Migration geprägt war, sie erzählt von ihrer Ausbildung, welche sie quer durch die Bundesrepublik in eine andere Region führte und davon, dass sie mit einem Ausländer verheiratet ist. Gerade aber letzte Erzählung schildert sie derart lang und essentialisierend, dass der Eindruck entsteht, diese Erfahrung habe ihr Denken über Nationen und Migration gerade nicht verändert:

Kerstin: Ich meine, Ausländer sind ja so ein geschlossener Kreis für sich. Die bleiben ja eher unter, unter sich, nicht? Und nehmen ja eigentlich (wenig) Kontakt zu Deutschen auf oder- eben egal, in welchem Land sie sind (..) Da gibt es keine Annäherung oder wenig. Finde ich eigentlich auch immer schade. Ich habe eine türkische Freundin, mit der verstehe ich mich ganz super. Aber die muss halt auch sehr viel arbeiten, weil sie selbstständig ist. Deswegen haben wir da immer sehr wenig Zeit miteinander. Aber da kriege ich dann auch immer so ein bißchen Einblicke, wie die das denn alles so empfindet. [...] Was ich gemerkt habe, dass Ausländer sehr viel mutiger sind als Deutsche. Das kann man schon alleine daran festmachen, dass eben..- Mal ein Beispiel jetzt. ..>Zum Beispiel Wohnungen kaufen oder Häuser kaufen. Das machen Ausländer viel eher als ein Deutscher. Der Deutsche überlegt furchtbar lange "Ach ja. Und dann bin ich verschuldet. Und oh und das ist ein Risiko".< Und der Deutsche hat totale Ängste. Das ist mir aufgefallen. Ich denke mal, das hat auch was mit unserer Vergangenheit zu tun. Diese Ängste. Sich nicht trauen oder sich irgendwas zutrauen. Weiß nicht. Das ist total komisch irgendwie. [...] Das ist eben der Deutsche. Total ängstlich und nicht mutig irgendwie so. Also total witzig. Da sind die Ausländer ganz anders. Die übernehmen Risiko, die übernehmen auch ein Risiko, wenn sie sagen "Ich geh pleite". Das ist denen egal. Und da wundern wir uns immer "Oh. Der fährt ja eine S-Klasse" Na klar fährt der eine S-Klasse, aber dafür hat er auch ein Riesensisiko aufgenommen. [...] Da ist dann auch der Deutsche immer ganz gut bei der Neid. Das kann der Deutsche auch ganz gut, neidisch sein. Das fehlt mir auch immer, zum Glück. [...] Ich habe so eine Identität, dass ich nicht denke wie Deutsche, nein. Glaub ich nicht. Weil ich war auch früher schon oft mit anderen zusammen- ich meine früher war das ja ganz witzig in dieser Stadt. Da hat man ja alles kennengelernt. Da gab es Amerikaner, da gab es Engländer, da gab es Franzosen. Man konnte ja überall hingehen und hat immer neue Menschen kennengelernt. Und ich muss sagen, die haben mir immer von ihrer Art und Mentalität besser gefallen als Deutsche. Ich kam mit denen immer besser klar. Deswegen konnte ich mit nie vorstellen, einen deutschen Mann zu heiraten. Das (wäre für mich) total langweilig gewesen

(lacht). Habe ich gedacht "Nee, das geht gar nicht." (Interview *Kerstin*, Z. 1006-1074)

Insofern *Kerstin* in dieser Passage Migration nicht als etwas fasst, was per se negativ ist, macht sie auf etwas aufmerksam, was m. E. auch für die Zeiterfahrung herausgestrichen werden kann: Auch wenn hier festgestellt wurde, dass es eine maßgebliche Erfahrung ist, etabliert zu sein und Grenzen auch definieren zu können, bedeutet dies nicht, dass es zugleich Teil dieser Erfahrungswelt ist, Hierarchien bewusst zu konstruieren oder gar andere Gruppen abzuwerten. Zwar wurde sowohl für *Ernst* als auch für *Helmut* herausgestellt, dass diese Deutsche/deutsch mit Fleiß, Beharrlichkeit, Aufstiegswille oder Verantwortung assoziieren, während es *Kerstin* eher mit Neid, Risikoscheue und Langeweile tut. Aber maßgeblich scheint mir für diese Zeiterfahrung eher, überhaupt Nationen als selbstverständlich abgrenzbare Einheiten des Sozialen zu begreifen. Indem die Erfahrung der gelingenden Etablierung in der Gesellschaft als möglich und für die eigene Person auch als abgeschlossen erscheint, möchte ich den Erfahrungshintergrund dieser Sprechweisen als den der sorglos etablierten Generation bezeichnen.

7.3.3 Die Generation der transformativen Grenzsensibilität

Der vorangehend geschilderten Zeiterfahrung geradezu entgegengesetzt wirkt eine Zeiterfahrung, die das Grenzen ziehen, Grenzen bearbeiten und ausgegrenzt sein im Ökonomischen und Nationalen als Schicksal ihrer Zeit begreift, welches es für die Zukunft aktiv zu gestalten gelte. Sowohl die Sorgetypen der fundamentalen Selbstsorge, der Selbstsorge im Konflikt sowie der Fürsorge als auch die Sprechweise der Grenzkritik lassen sich in dieser Orientierung zusammenführen. Entsprechend wäre die Frage, welcherlei Erfahrungen dem zu Grunde liegen? Hier wäre in Abgrenzung zur ersten genannten Generation zu sagen, dass es scheinbar weder zur Selbstverständlichkeit dazugehört, dass es stabile Arbeits-, Wohnungs- oder Pflegemärkte gibt, weswegen es zu den Erzählweisen dazugehört, sich als Suchende, Weiterqualifizierende, Sorgende und unterstützende Person zu erzählen. Weiterhin scheint die migrationsbedingte Heterogenität als etwas in den Erzählungen auf, was zu Gesellschaft dazugehört, was soziale Grenzen erklären kann und gegenseitiges Ausschließen, was aber auch als eine zu bearbeitende und überwindbare Herausforderung anzusehen ist. Insofern sich in diesem Punkt Engagierte erzählen als solche, die in eine unruhige Zeit hineingestellt sind und diese gleichwohl bearbeiten wollen, zeigen sich im Bearbeiten der Schicksale und dem Verändern von Gruppengrenzen auch Erfahrungen der Selbsttranszendenz: das Erleben der Zuschreibung von Erfahrung und Kompetenz, das erhebende Gefühl, in komplexen Situationen Lösungen finden zu können sowie der simple Aspekt einer wie auch immer gearteten Grenzen überschreitenden Freundschaft. Selbsttranszendenz

zeigt sich aber auch im Erleben von Gewalt, rassistischer Ausgrenzung und ökonomischer bzw. aufenthaltsrechtlicher Perspektivlosigkeit.¹⁴⁹

Auch hierzu ließe sich wieder in meinem Material der Verweis auf konkrete Personen finden, immer auch mit der Vorsicht bedacht, nicht damit gleichsam einen zeitlichen Raum zu reifizieren. Aber mir scheint auffällig, dass Erzählungen wie diejenigen von *Dila*, *Bernhard*, *Ali*, *Yeşim*, *Klaus* und *Felicitas*, in Teilen auch von *Roger*, *Felix*, *Hans* und *Benjamin* maßgebliche Erfahrungen zu teilen scheinen, die quasi nach der Hochphase des Nachkriegswachstums liegen. Wenn *Dila* von ihrer Bildungsbiographie erzählt, gehört dazu sowohl die Ausländerklasse, welche in den frühen 1980er Jahren noch immer für Kinder aus den Familien der Arbeitsmigrant_innen vorgesehen war, als auch ihr Bemühen, bis in die 2000er Jahre hinein eigenständig in deutschen und türkischen, öffentlichen und privaten Bildungseinrichtungen Abschlüsse zu sammeln, um sich damit in einem zunehmend neoliberal organisierten Arbeitsmarkt gute Ausgangsbedingungen zu schaffen. Wenn *Bernhard* erzählt, wie er zum Zeitpunkt seines Studiums in den späten 1980er Jahren Abschiebegefangene unterstützt hat, verweist dies auf die beginnende Solidarität mit der immer größer werdenden Gruppe der Geflüchteten seit den späten 1970er und frühen 1980er Jahren, was in der westdeutschen Gesellschaft auch zu einer enormen Solidarität seitens der nicht migrierten Mehrheitsgesellschaft geführt hat (vgl. Poutrus 2019, S. 100f.). Wenn *Ali* erzählt, wie seine Familie zu Beginn der 1990er Jahre keinen Kindergartenplatz erhalten hat, verweist dies auf die prekäre Situation von Familien zu Zeiten, in denen frühkindliche Bildung und Sprachförderung einen geringeren Stellenwert hatte, als heute. Die Tatsache aber, dass *Yeşim* ihre Engagementbiographie als eine erzählt, die gerade in der Mitarbeit im Kindergarten seinen Ausgang nahm, zeigt umgekehrt auch, wie sehr diese Erfahrungen wiederum auch kontingent sind und nicht zwangsläufig aus der Geschichte selbst hervorgehen.

Dazu ein wenig im Kontrast stehen die Fluchtgeschichten von *Felix*, *Hans* und *Benjamin* sowie die Erzählung von *Roger*, die allesamt nur schwerlich in Deutschland Fuß fassen konnten und sich hierbei auf spezifische Solidaritätsnetzwerke stützten: Die Geflüchteteninitiative, die evangelikale Freikirche und die Freizeitgruppen afrikanischer Migrant_innen. Homolog sind diese Erzählungen zu denjenigen zuvor genannten dadurch, dass auch sie Migration als etwas selbstverständliches erzählen, was quasi einer Nachbearbeitung bedarf: bei *Roger* ist es die Arbeit in einer Entwicklungshilfeinitiative, aber auch in einem Kreis afrikanischer Intellektueller, bei *Felix* ist es der politische Kampf gegen exkludierende Politiken, bei *Hans* und *Benjamin* das Engagement als

149 Der Sozialpsychologe Jürgen Straub hat darauf hingewiesen, dass in der neo-pragmatistischen Theorie der Wertbindung gerade auch solchen negativen Erfahrungen des Grenzerlebens zu wenig beachtet werden, wenngleich sie doch identitätstheoretisch und persönlichkeitspsychologisch relevant seien. Vgl. Straub (2015, S. 125).

Diakone in ihrer internationalen Gemeinde, die selbst Anlaufstelle für weitere afrikanische Migrant_innen ist; bei *Bernhard* und *Dila* ist es etwa das Brückenbeispiel, *Felicitas*, *Ali*, *Yeşim*, und *Klaus* gehören alle zu einem Personenkreis im Umfeld des *Nachbarschaftsladens Bergquartier*, der mit niedrigschwelligen Angeboten in den Stadtteil einwirkt und in dessen Räumlichkeiten sich u.a. ein Verein etablieren konnte, der nun maßgeblich das Quartiersfrühstück trägt.

Homolog sind die Erzählungen auch dahingehend, dass die Etablierung in der Gesellschaft als etwas potentiell Gefährdetes erzählt wird. Sowohl *Klaus* als auch *Ali* erzählen von Phasen längerer Erwerbslosigkeit, die öffentlich geförderten Maßnahmen eines zweiten Arbeitsmarktes sind ebenfalls Gegenstand in den Erzählungen von *Klaus*, *Ali*, *Yeşim* *Roger* und *Felicitas*. *Hans* verdingt sich als Nachtportier in einem Hotel und *Benjamin*, der seine Hochschulqualifikation und sein Studium als Vermessungstechniker in Deutschland scheinbar nicht nutzen kann, macht eine Umschulung. Lediglich *Bernhard* erzählt von einer durchgehenden Erwerbstätigkeit; somit ist er hier die Ausnahme der Regel. Er macht aber in seinem Interview immer wieder darauf aufmerksam, wie sehr er Bildungsabschlüsse und Spracherwerb als notwendige Bedingungen auffasst, um nicht zu scheitern. Daran, aber auch an den Erzählungen des schwierigen Arbeitsmarktzugangs für Personen mit Duldungsstatus oder begrenztem Aufenthalt zeigt sich, dass für eine Soziogenese bürgerschaftlicher Orientierungen in einer Migrationsgesellschaft ökonomische Erfahrungen und Erfahrungen der Migration eng miteinander verknüpft sind.

Positive Erfahrungen, die gerade auch im Engagement gemacht und interpretiert werden, kommen in all diesen Geschichten ebenfalls vor: Seien es die hier entstandenen Freundschaften, von denen insbesondere *Klaus*, *Felicitas* oder *Ali* erzählen, sei es die gelingende Elternschaft, von der *Yeşim* spricht, sei es die erfolgreiche (politische) Solidaritätsarbeit bei *Bernhard*, *Dila* oder *Felix*. Im Unterschied zur Generation der sorglos Etablierten fällt dabei auf, dass in den Interviews weniger auf die Vergangenheit als einer stabilisierenden und bestätigenden Ressource zurückgegriffen wird, sondern dass – wie weiter oben bereits beschrieben – Erfahrungen in einem Kontext des sozialen Wandels gemacht werden, geradeso, wie dies ja die ursprüngliche Idee des Mannheim'schen Generationenaufsatzes war. Allerdings scheint mir gerade auch die Unzufriedenheit mit bisherigen Umgangsweisen mit diesem Wandel, z. B. das Ausgrenzen von Nachbarschaften bei *Felicitas*, das Abschieben unliebsamer Ausländer bei *Bernhard*, die fehlende soziale Unterstützung für Angehörige anderer Ethnien bei *Roger*, *Dila* oder *Felix*, derjenige Moment, in dem gerade dadurch auch eine selbsttranszendierende Erfahrung gemacht werden kann, weil die eigene Zeiterfahrung als eine andere erscheint als diejenige einer sozialen Mit- und Umwelt.

Weil die gegenwärtige Etablierung in Gesellschaften als prekär aber machbar erscheint und weil diese Zeit als eine erzählt wird, in der die Herausforderung ihrer Zeit im Verfügbarhalten von Zukunftschancen erzählt wird – insbesondere im

Zusammenhang mit Migration, aber sicherlich nicht nur da – beschreibe ich diese Generation als diejenige der transformativen Grenzsensibilität. Einer modischen Beschreibung nach ließe sich diese Generation auch als postmigrantisch beschreiben, insofern sie Migration nicht mehr als »Bedrohung, Verfremdung und Ausnahmezustand« fasst (Foroutan et al. 2018, S. 10), aber das würde gesellschaftliche Verhältnisse lediglich auf Migrationsverhältnisse festlegen und alle weiteren Erfahrungen – etwa auch ökonomische – nur hierauf reduzieren.

7.3.4 Die Generation der restaurativen Grenzsensibilität

In den Ausführungen zur vorherigen Generation wird deutlich, dass es zu deren Praxis gehört, Selbstverständlichkeiten und Identitäten eher transformieren zu wollen. Mir sind in meinem Sample jedoch auch Erzählweisen begegnet, die in gewissen Punkten davon abweichen, sich aber nicht als eine Art innerer Varianz dieser Zeiterfahrung fassen lassen, sondern gleichermaßen Ausdruck einer gesamtgesellschaftlichen Zeiterfahrung zu sein scheinen. Hierbei handelt es sich um diejenigen Erfahrungen, die zwar auch Sorge artikulieren und insofern Gesellschaft ebenfalls als eine betrachten, die sozialem Wandel unterliegt, von Migration geprägt ist und von ökonomischen Gefährdungen gekennzeichnet ist; die in gleichem Maße Erfahrungen der Selbsttranszendenz ermöglicht. Aber im Unterschied zur vorherigen Generation mache ich hier eine Generation aus, die sich eher rückwärtsgewandt und restaurativ artikuliert.

Für die These des Wandels spricht in meinem Material das seltsame Abarbeiten an der eigenen Vorgängergeneration. So erzählt beispielsweise *Abdullah* davon, wie er sich vermehrt in seiner Moscheegemeinde engagiert habe:

Abd.: Also die/ meine religiösen Ansichten und so auch dieses/ dieser religiöse Hintergrund kommt von der Familie, ganz klar. .. Das, was man in der Moschee lernt, .. ich sage das mal jetzt/ jetzt mal in Klammern: Ich war eigentlich nicht sehr/ bin ni_ nicht/ nicht sehr gerne in die Moschee gegangen, .. weil wie gesagt, die Kinder, die hier aufwachsen mit türkischen Methoden, mit traditionellen Methoden, da kann nicht viel klappen. Da kann es nicht klappen. .. Aber irgendwie bekommt man wohl doch .. diese Religiosität, die dann irgendwann mal zurückkommt. Weil wie gesagt, ich sagte ja: Der Knackpunkt war ja der, dass meine Freunde auch so gesagt haben: »So, jetzt gehen wir mal in die Moschee und lernen religiöse, junge Menschen kennen.« Und da habe ich/ hab_ da sagt man sich auch: ›Okay, gehen wir/ gehen wir hin.« Und we_ die Atmosphäre hat einfach gestimmt. Und dann .. habe ich auch angefangen mit dem Gebet und so. Und so hat sich dann alles entwickelt. (Interview *Abdullah*, Z. 275-285)

In dieser Passage erzählt *Abdullah* nicht nur, dass er für sich einen Prozess des Suchens und Findens von Religion durchgemacht habe Er artikuliert insbesondere einen

Absetzungsprozess von der Elterngeneration: So wie diese Religion gelehrt und praktiziert hätten, hätte dies keine Bindung erzeugt. Vielmehr sei es das gemeinsame Gebet mit Gleichaltrigen gewesen, was ihm seine Bindung an die Religion bis heute ermöglicht hätte.

Dass dieser Verweis mehr ist als nur eine Kritik an der Vätergeneration, lässt sich erahnen, wenn hier nochmals auf das *Mustafa*-Interview in Kapitel 7.1.2 Bezug genommen wird. *Mustafa* hatte hier erklärt, dass er und seine Generationsgenossen von einem ausländischen Gast bescheinigt bekommen hätten, kein rechtes Format zu haben, was *Mustafa* damit erklärt, dass es ihnen eben auch an Vorbildern gemangelt habe. Die eigenen Eltern, die gleichermaßen von *Abdullah* wie auch *Mustafa* als fleißig und aufrichtig erzählt werden, werden aber auch als wenig orientierend oder in Krisen unterstützend erzählt. Denn ähnlich wie weiter oben unter *Transformativen Grenzsensibilität* gefasst ist auch hier der ökonomische Kontext von Bedeutung: *Mustafa* und *Abdullah* erzählen beide von diskontinuierlichen Arbeitsbiographien und Erwerbslosigkeit. Während *Abdullah* seine Jugend als eher wenig gefestigt beschreibt, in der er viel Zeit mit linken Mitschülern verbrachte und tiefgründige Autoren wie Dostojewski las, erzählt *Mustafa* eher die Phase seines Einstiegs in den Beruf als abenteuerlich: Er habe gemeinsam mit seinem Bruder eine Bäckerei für türkische Backwaren von seinem Vater übernommen und anschließend stark expandiert. Weil ihm diese Arbeit aber zu stressig wurde, habe er das Familienunternehmen verlassen und sich mit einem kleinen Backladen selbstständig gemacht. Er habe diese Selbstständigkeit aber aufgeben müssen. Insbesondere in der Phase der Erwerbslosigkeit und beruflichen Neuorientierung von *Mustafa* wird gerade kein Bezug auf den Vater genommen. Vielmehr erzählt *Mustafa* – wie auch *Abdullah* – die eigene Zugehörigkeit zur Gemeinde als eine stabilisierende Erfahrung. Bei *Abdullah* wird sie als sinnstiftend beschrieben, bei *Mustafa* scheint sie eher einen materiellen Rahmen geschaffen zu haben: *Mustafa* erzählt, er sei im Rahmen eines öffentlich geförderten Projektes für die Elternarbeit in muslimischen Familien finanziert worden.

Die Unterstützung findet statt mit denjenigen eines gleichen Zeiterlebens. Sie artikuliert sich in der Orientierung an vermeintlich reinen Formen (neben der Absage an die deukische Sprache ist die Frage, was eine islamische Position zum Beten in der Schule oder dem Schwimmunterricht ist, ein Thema im Interview mit *Abdullah*) und überzeitlichen Gebilden. So wurde bereits im Kapitel 7.2.1 auf *Mustafas* symbolische Unterscheidung der Türken von den Deutschen verwiesen, die dieser mit Verweis auf seine Sympathien für Recep Erdoğan vorträgt. Die Erdoğan-Passage war dort erzählt worden als ein Beispiel für ein Blutsdenken: Die Zugehörigkeit zu einem türkischen Volk könne ihm, *Mustafa*, im Falle politischer Verfolgung das Leben retten. Gerade eine solche Überhöhung von Markern wie Volk, Religion oder Sprache, scheint mir Sprechweise zu sein, die auf bestimmte Erfahrungen schließen lässt, nämlich die in Kapitel 1.1 geschilderte politische Debatte und die Ausgrenzung innerhalb der

Migrationsgesellschaft. Sie lassen sich auch als Umgang mit Zeitlichkeit lesen, als sie Versuche darstellen, Zeit stillzustellen. In diesem Punkt unterscheidet sich die Darstellung bei *Mustafa* und *Abdullah* auch von derjenigen eines *Roger*, der ebenfalls davon erzählt, wie er sich um die Definition von »Afrika« bemüht (vgl. seinen Hinweis darauf, dass die Geschichte von Afrika nicht von Afrikanern geschrieben wurde in Kap. 7.1.1), aber ihm scheint es um das Mitwirken in einem historischen Definitionsprozess gelegen zu sein und nicht um die Überhöhung bestimmter Marker.¹⁵⁰

7.3.5 Zusammenfassung der theoretischen Aussage und Grenzen der empirischen Rekonstruktion

Grundlage der vorangegangenen Typenbildung ist eine qualitative Interviewstudie, die zwangsläufig aufgrund der Größe des Samples und räumlichen bzw. zeitlichen Standortgebundenheit der Korpuserzeugung in der Reichweite ihrer Geltung begrenzt ist. Insofern ich nachfolgend über eher hypothetische Ergänzungen des Samples reflektiere, wird sichtbar, welcherlei Aussage die vorliegende Typenbildung ermöglicht.

Gerade im Kontext des langen Sommers der Migration bzw. der Krise des Migrationsregimes 2015 hätten sich sicherlich zusätzliche/ neue Erfahrungen mit Migration und Hilfe beobachten lassen, welche für diese Studie interessant gewesen wären. Auch lässt sich im Nachhinein sagen, dass sich der von mir besuchte und beobachtete Stadtteil in den vergangenen Jahren aufgrund von Mitsteigerungen und Bewohner_innenwechsel stark verändert hat – hier zeigt sich m.E. sehr gut die Bedeutung ökonomischer Lagen und (Selbst-)Sorge auch im Kontext zivilgesellschaftlichen Engagements in der Migrationsgesellschaft. Möglicherweise ließe sich in einer zukünftigen Studie eine zusätzliche Generation finden, die durch Erfahrungen der Radikalisierung von Nationen denken sowie der Krisenhaftigkeit von Sorgebeziehungen (Gentrifizierung in Großstädten, Corona und Wirtschaftskrisen, Krise des Mensch-Umwelt-Verhältnisses) geprägt sind.

In der gegeneinandergesetzten Betrachtung der von mir oben rekonstruierten Generationen sowie ihrer Wahrnehmungen von Welt wird sichtbar, wie ungleichzeitig diese Gleichzeitigkeit ist. Damit wird das Argument aus dem Mannheim'schen Generationsaufsatz über die gesamtgesellschaftliche Bedeutung von Generationen bestätigt (vgl. Matthes 1985, S. 368): Wenngleich die von mir befragten Personen alle im gleichen Quartier leben, sich dort engagieren und mit anderen interagieren, reproduzieren sie kulturelle Muster, die sich als jeweils unterschiedliche Muster von historischer Erfahrung und zukünftigem Gestaltungswillen interpretieren lassen. Nun wäre eine

150 Der Rückbezug auf das eigene Material fällt hier am schwierigsten, weil durchaus denkbar wäre, dass sich beispielsweise hinter dieser Darstellungsweise – artikulierte Sorge für die eigene Lage bei gleichzeitiger Postulierung nationaler Unterschiede – auch an eine rechte deutsche Position im Sinne eines »Deutschland schafft sich ab« denken lassen. Aber eine vergleichbare rechtsradikale Erzählung findet sich nicht in meinem Material.

mögliche Interpretation, die verschiedenen Tätigkeiten und die sich darin ausdrückenden Vorstellungen vom guten Leben als schlichten Ausdruck einer gewöhnlichen gesellschaftlichen Diversität zu betrachten. Das empirische Argument dieser Arbeit aber ist es, sie als Dokumente unterschiedlicher Interpretationen zu lesen, in welcher Zeit man eigentlich selbst lebt und was – prosaisch gesprochen – die Stunde geschlagen hat. Insofern Zeit – verstanden als die Verknüpfung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – als unterschiedlich gestaltete, notwendigerweise gestaltbare und auch weiterhin zu gestaltende erscheint, wird in dieser Arbeit gerade dieser Kontext als relevant rekonstruiert. Die Reichweite der Aussage wird somit insbesondere durch den historischen Ausschnitt, den sie natürlicherweise betrachten konnte, beschränkt.

Kapitel 8

Erkenntnisse zu den Wertbindungsprozessen in der Migrationsgesellschaft: Ein Fazit

In der vorliegenden Arbeit sollte nachgezeichnet werden, wie sich pro-soziale Handlungsorientierungen in der Migrationsgesellschaft erschließen lassen. Jenseits von Common Sense-Annahmen wie etwa Verfassungs- bzw. Lokalpatriotismus oder der Solidarität mit der eigenethnischen Gruppe sollte nach Narrativen geschaut werden, anhand derer sich die Sinnhaftigkeit eines alltäglichen Handelns im Quartier sortieren und hinsichtlich ihrer Genese aufklären ließe. Zu diesem Zweck habe ich eine empirische Studie mit engagierten Bewohner_innen eines multiethnischen Großstadtquartiers durchgeführt, um einerseits empirisch zu erheben, wie die Rede über dieses Handeln orientiert ist, und andererseits, wie bzw. in welchem Kontext sich die Genese dieser Orientierung als sinnhaft erwies. Um zu dieser Empirie vorzustoßen benötigte ich eine Brille, die sich aus einem sozialtheoretischen und einem gegenstandsbezogenen Theorie- und Forschungsstand zusammensetzte. Der Weg der Argumentationsführung in dieser Arbeit war dabei sowohl theoretisch-reflektierend als auch empirisch-rekonstruierend. In diesem abschließenden Fazit soll der Gang der Argumentation noch einmal reformuliert und das empirische Ergebnis diskutiert werden.

Die Überlegungen zur bürgerschaftlichen Orientierung in der Migrationsgesellschaft hatten in dieser Arbeit zwei Ausgangspunkte: erstens die noch immer umstrittene Frage nach einem adäquaten und prozeduralen Kulturverständnis für die Migrationsgesellschaft; zweitens die politische Betonung essentieller kultureller Differenzen sowohl für multikulturelle Politiken als auch in manchen Assimilationstheorien, wobei der essentialisierende Verweis auf Kulturen sozialtheoretisch unbefriedigend ist und gesellschaftspolitisch keine wirkliche Lösung bereithält. Gerade migrationspolitische Debatten über die Vergabe von Staatsbürgerschaftsrechten, über Minderheitenpolitiken und Fragen der politischen Mitbestimmung, aber auch menschenrechtspolitische Fragen wie diejenigen nach einem liberalen Asylrecht stoßen immer wieder an die sehr emotional diskutierte Frage, inwiefern fundamentale Überzeugungen einer Mehrheitsgesellschaft tangiert sind. In diesem Kontext wird immer wieder auch auf den Begriff der Werte fokussiert, weswegen eine erste Reflexion dahin ging, diesen Begriff genauer aufzuklären: Werte meint in dieser Arbeit nicht so etwas wie die kulturellen Werte einer Nation bzw. die Existenz von *den* Werten *dieser* Gesellschaft. Weiterhin wird handlungstheoretisch kein normativistisches Handlungsverständnis verwandt, wonach Werte so etwas wie Zwangsläufigkeit produzieren. Stattdessen wurde anhand einer ersten sozialtheoretischen Reflexion herausgearbeitet, welche andere Handlungstheorie hier hilfreich und welches andere, weil konstruktivistischere

Kulturverständnis hier weiterführender sein könnte. Um dennoch Irritationen zu vermeiden, habe ich im weiteren Verlauf der Analyse anstelle des Begriffs der Werte stärker auf das Begriffspaar bürgerschaftlicher Orientierung zurückgegriffen, da mir dies eine Heuristik zu sein scheint, die sowohl kulturtheoretisch als auch empirisch anschlussfähig ist.

In dieser Arbeit ist die Idee affektiv besetzter kultureller Schemata und Deutungen zentral. Diese Idee lässt sich anhand der Auseinandersetzung über Werteentstehung und -bindung bei Hans Joas (1997) gut nachvollziehen. So sind nach dessen Argumentation bestimmte Schemata – etwa Ideale, persönliche Ziele oder Bewertungsmaßstäbe – als Handlungsorientierungen nicht einfach da, sondern entstehen aufgrund spezifischer Artikulationen besonders interpretationsbedürftiger Erfahrungen immer wieder neu. Nach Joas sind Wertbindungen artikulierbar in Form von Erzählungen. Diese Erzählungen kreisen um handlungswirksame Selbstverständnisse, die nicht je nach Handlungssituation bloß gewählt werden. Für die Datenerhebung bestand daher die Absicht, anhand biographischer Interviews derartige narrative Selbstverständnisse zu rekonstruieren und deren Erfahrungsgebundenheit freizulegen. Ein solcher Zugriff bliebe aber ohne eine Reflexion über das *wie* der verwendeten Deutungsmuster unvollständig. Deswegen bestand eine wesentliche Ergänzung des Joas'schen Arguments im Verweis auf die Arbeiten des (Neo-)Institutionalismus, der sich gut sowohl mit einem konstruktivistischen Forschungsverständnis als auch einer kontinentaleuropäischen Wissenssoziologie verträgt. Dieses Paradigma betont die Fragmentierung von Kultur bzw. die Tatsache, dass immer nur Aspekte von Kultur – »Schemata«, »Routinen« oder »Repräsentationen« – adaptiert werden. Rekonstruiert wird damit stärker das *wie* der Verwendung von Kultur, wodurch ein kultureller Holismus vermieden werden sollte. Eine weitere Ergänzung betraf die Arbeiten zu Zugehörigkeitsordnungen. Dieser Ansatz fordert dazu auf, die machtvollen (Gegen-)Horizonte ernst zu nehmen, innerhalb derer Migration als Zugehörigkeitskategorie relevant gemacht wird.

In der Reflexion über zeitgenössische migrationssoziologische Arbeiten konnte herausgearbeitet werden, dass manche Arbeiten noch immer den Nationalstaat als maßgeblichen Kontext für Erfahrungen und Sinnbildung herausstreichen, während sich andere stärker um die Rekonstruktion von Grenzen überschreitenden bzw. überspannenden Lebenswelten bemühen. Produktiv wenden ließe sich ein solcher Gegensatz, wenn danach gefragt wird, wie denn das eine mit dem anderen zusammengeht, wie etwa Selbst- und Fremdidentifizierungen soziale Ausschlüsse sowohl innerhalb wie außerhalb des Nationalstaates produzieren. Weil für diese Form der Konstruktion von Zugehörigkeit Kultur und Werte – sei es als Zuschreibungen von außen oder als Identifikation von innen – eine Rolle spielt, nimmt diese Arbeit in seiner Analyse insbesondere auf die konstruktivistischen Ansätze des *boundary making* Bezug.

Zum Ende des Theorieteils wurde die begriffliche Überschneidung zwischen dem hier verwendeten Begriff der »bürgerschaftlichen Orientierung« und dem bereits

eingeführten Begriff des »bürgerschaftlichen Engagements« reflektiert: Was ist mit dem Begriff des Bürgerschaftlichen gemeint und wo sind Anknüpfungen möglich? Anknüpfungspunkte bietet eine kultursensible Zivilgesellschaftsforschung, insbesondere im angloamerikanischen Raum, weil sie auf die bottom-up-Erzeugung von Bedeutungen und den biographisch geronnenen Sinn von zivilgesellschaftlichen Handlungen verweist. Weiterhin nutze ich das Argument der Critical Citizenship Studies, Bürgerschaft werde idealerweise nicht als schon immer feststehenden Status betrachtet, sondern als eine Haltung, die sich jede_r – unabhängig von Geschlecht, Klasse, Herkunft, ... – aneignen könne. Es erfolgt also eine Betrachtungsverschiebung, nämlich nicht mehr zu fragen, ob jemand Bürgerschaft beantrage bzw. besitze, sondern wie er oder sie diese anwende (*enactment*).

Für die empirische Studie bedeutet die theoretische Ausrichtung der Arbeit zunächst die Absage an eine wie auch immer geartete Normvorstellung solidarischen Handelns, sei sie utilitaristisch oder normativistisch. Auf der Grundlage der Vorüberlegungen – Kontingenzsensibilität durch Rückgriff auf eine erfahrungsbasierte Handlungstheorie, eine konstruktivistische Migrationsforschung und ein Anknüpfen am bürgerschaftlichen Habitus, wie er von den Critical Citizenship Studies und spezifischen kultursoziologischen Ansätzen in der Zivilgesellschaftsforschung konzipiert wird – sollten in der empirischen Studie vergleichsweise offen Daten erhoben und ausgewertet werden. Daher wurde auch eine qualitativ-rekonstruktive Vorgehensweise umgesetzt, um herauszufinden, wie die Sinnstrukturierung einer bürgerschaftlichen Orientierung angelegt ist und wie diese Sinnstruktur in Erfahrungen gründet. Aus diesem Grund wurde auf die Kultursoziologie Karl Mannheims sowie die dokumentarische Forschungsmethode zurückgegriffen. Diese ermöglicht es, verschiedene Orientierungsrahmen einer bürgerschaftlichen Orientierung zu rekonstruieren und als jeweils implizites Wissen in konjunktiven Erfahrungsräumen zu begreifen.

Das Ergebnis der empirischen Analyse besteht – kurz zusammengefasst – darin, dass die Engagierten vor allen Dingen ein Sorgen um etwas erzählen, wie auch ein Grenzen ziehen, ausgegrenzt sein und Grenzen kritisieren. Damit beziehen sie sich zunächst auf bestimmte Erfahrungen, die sie entweder selbst erlebt haben oder an anderen beobachteten. In diesen Erzählungen werden unter anderem ethische Orientierungen sichtbar – so impliziert Sorgen auch immer eine Vorstellung vom guten Leben, bis zu dessen Erreichen eben Sorge notwendig ist. Ausgrenzung hingegen wird zumeist skandalisiert, d.h. mit dem Gegenhorizont einer Gesellschaft ohne Diskriminierung erzählt.

Insgesamt werden in den Erzählungen weit weniger konkrete Erlebnisse explizit angesprochen, die offensichtlich so etwas wie selbsttranszendierende, krisenhafte oder epiphanische Erfahrungen gewesen sein könnten. Damit wird auch die von Joas anhand von einschlägigen Phänomenen erarbeitete Wertbindungstheorie in den Interviews nicht unmittelbar wiedergefunden. Aspekte wie Vorbilder, der Umgang mit Natur

oder auch mit Ekstase wurden in den Interviews nicht zum Thema gemacht – nicht mal auf meine Nachfrage hin. Das heißt aber nicht, dass diese Theorie widerlegt wäre. Gerade im Ausüben zivilgesellschaftlicher Handlungen erzählen Engagierte auch von starken Erfahrungen, die sie in ihrem Engagement oder ihrer Überzeugung bestärken, die sie etwa in einer Nachbarschaft, Gruppe, Glaubensgemeinschaft oder einem lebensweltlichen Milieu verankern und an deren Überzeugungen binden. Solcherlei Beispiele betreffen etwa das eigene Elternsein, Erfolge zivilgesellschaftlicher Arbeit, Freundschaften oder schlicht die Erfahrung, gebraucht zu werden. In diesem Sinne kann Selbsttranszendenz durchaus auch ein profaner Begriff sein (Straub 2015, S. 125).

Der Kontext, in den die eigene Biographie gestellt wird bzw. aus dem heraus die erzählte Geschichte als sinnvoll erscheint, ist weit weniger kommunitär-substantiell, denn relational. Dass ein Engagement mit Bezug zu Migration und Integration aufgenommen wird, hat zunächst scheinbar weniger seine Gründe in einer bestimmten Migrationsgeschichte, sondern ist v.a. der Tatsache geschuldet, dass finanzielle Förderungen für Quartiersprojekte bestehen, dass bestimmte Gruppen im Rahmen eines Integrationsdiskurses als zu Integrierende gerahmt werden und das Floskeln wie diejenige vom gesellschaftlichen Zusammenhalt gerade in jüngerer Zeit zu einem Anstieg an bürgerschaftlichem Engagement geführt haben. Es gibt im Sample auch Engagierte, deren Engagement nicht mit derartigen Floskeln zu erklären ist, allerdings handelt es sich bei diesen zumeist um langjährige Ehrenämter, die ihr Engagement auch tatsächlich als ein solches Ehrenamt ausüben. Während insbesondere jüngere Engagierte wie *Abdullah* und *Mustafa*, *Felix* und *Roger* sowie *Felicitas* und *Dila* ihre Geschichten in einem gesellschaftlichen Spannungsfeld erzählen, in dem Zugehörigkeit prekär ist und immer wieder neu ausgehandelt wird, erzählen die älteren Engagierten ihre Zugehörigkeit (zum Gartenverein, der Partei oder dem Sportverein) stärker als unhinterfragte Selbstverständlichkeit. Zwar machen auch sie auf Streit und Konflikt in der Organisation aufmerksam, weswegen meine Typenbildung hier nicht als These über die Harmonie in traditionellen Ehrenämtern missverstanden werden sollte. Aber das eigene Engagement wird nicht erzählt als eine Strategie zu Sicherung gesellschaftlicher Zugehörigkeit. Die Relevanz ökonomischer Herausforderungen bei der alltäglichen Produktion von Sinn sowie die implizite Beobachtung von Konfliktlagen und gesellschaftlichen Spannungen, in die hinein Engagement stattfinden, bestätigt jene Perspektiven der Migrationssoziologie, die etwa im Kontext der *segmented assimilation* diskutiert wurden (Kapitel 3.1). Meine Ergebnisse gehen aber über diese hinaus, als sie neben Status und dem Prestige eines Berufs oder einer Gruppe das bedeutsam Machen von Familien und Nachbarschaften berücksichtigt.

Neben diesen verschiedenen Sorgehaltungen konnten im Material auch noch weitere sinnhafte Strukturierungen festgestellt werden. So zeigte sich ein unterschiedliches Zugreifen insbesondere auf Nationen und ethnische Kollektive. Diese wurden entweder im Material als eigentlich distinkt erzählt und wurden anhand von

verschiedensten Symbolen immer wieder neu repräsentiert. Oder sie wurden kritisch betrachtet und als zu relativierende Symbolsysteme immer wieder in Frage gestellt. Auffallend war hierbei, dass es für die Art und Weise der impliziten Bezugnahme auf solcherlei symbolische Grenzziehung irrelevant war, ob jemand diesseits oder jenseits einer solchen Grenze steht, ob man quasi Teil einer hiesigen Mehrheitsgesellschaft ist, oder nicht.

Beide impliziten Sinnstrukturen – die Sorge und der Nationalismus – laufen meiner Meinung nach in Fragen des Zeiterlebens und Welterzeugens zusammen: Fragen der Sorge werden umso stärker aufgeworfen, umso eher im hier und jetzt Erfahrungen der Krise, des Wandels oder auch der Umorientierung aufgerufen werden. Hingegen scheint Sorge in solchen Kontexten ein vergleichsweise wenig emotional erzähltes Thema, wo solch eine Erfahrung nicht gegenwärtig vorliegt. Ähnlich verhält es sich mit der Frage nach Abgrenzung und Grenzkritik: Diesen beiden verschiedenen Orientierungen scheint das zeitliche Moment eingeschrieben zu sein, Erfahrungen des Wandels von Migrationsregimen und -ordnungen aktiv zu begleiten oder aber diese – etwa durch das Überhöhen von Identitätsmarkern – stillstellen zu wollen. Insofern hier also die untereinander verschiedenen Erfahrungen und Visionen zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine Rolle spielen, beschreibe ich die maßgeblichen Erfahrungskontexte für die Sinngeneese der Erzählungen in drei verschiedenen Generationen. Dabei nutze ich den Begriff der Generation, wie er von Mannheim (1970b) als Ausweis eines Zeitverhältnisses eingeführt und von Matthes (1985) als Ausdruck einer ungleichzeitigen Gleichzeitigkeit kultursoziologisch weiterentwickelt wurde. Ich unterscheide die *Generation der sorglos Etablierten* von einer *Generation transformativer Grenzsensibilität* und einer *Generation der restaurativen Grenzsensibilität*. Darin versuche ich jene Erfahrungsräume auszudrücken, die auf eine nicht-groupistische aber relationale, miteinander kontrastierende Art und Weise Wirklichkeiten im multiethnischen Quartier hervorzubringen scheinen.

Welche Forschungsfragen aus Kapitel 4 lassen sich damit beantworten? Es sollte deutlich geworden sein, dass die Engagierten tatsächlich ihr Handeln biographisch fundierten, dass sie ähnlich wie in der Theorie angenommen zwar ihre Handlungsweisen und Orientierungen nicht fraglos begründen konnten, sie aber in einen zeitlichen Zusammenhang stellten. Dabei wurde sowohl von kultureller Kreativität erzählt, von dem Suchen und Finden neuer Handlungsrouninen und -zielen (die Brückenbauer_innen; das Quartier als ein offener Ort; die Selbstorganisation als Chancen, die eigene Geschichte ganz anders zu schreiben), wie auch vom Reproduzieren und verstärken bereits bestehender Werte und Ideale (die Solidarität in der politischen Gruppe; die Aufrechterhaltung von Ordnung im Quartier; die Arbeit an der materiellen Absicherung des eigenen Vereins).

Migration spielt in meinem Material keine einheitliche Rolle: Sie ist einerseits über das Ausländerrecht eine Art Rahmen für Viele, etwa in Form der Einschränkung von

Aufenthalt und Erwerbstätigkeit. Andererseits ist es ein Thema in der Sinnhaftmachung von Engagement, dann ist es aber eher ein Schema auf der kommunizierten Sinnenebene eines Interviews und weniger ein implizites Wissen. Eine stärkere Bedeutung scheint mir Religion zu haben, denn Engagierte wie *Mustafa* oder *Abdullah* erzählen sich als Gläubige, die eben auch Aussagen über ihre Glaubensgemeinschaft machen, in ihrem Fall mit der Sondersituation, Gemeinschaft in der Diaspora zu sein.

An welchem empirischen Forschungsstand arbeitet meine Studie damit weiter? Zunächst kann klar gesagt werden, welchen Mehrwert sie nicht bietet und qua ihrer eingeschränkten Datenbasis auch nicht bieten kann: Die empirische Studie bietet keine Vertiefung zu einem konkreten Wert oder gar einem Wertsystem, wie es etwa in der Sozialpsychologie diskutiert wird (vgl. Kap. 2.3). Auch kann sie weder die These stützen, dass sich die Bewohner_innenschaft im multiethnischen Quartier auf eine bestimmte, z. B. kosmopolitische Ethik einigen kann, noch, dass es distinkte Gruppen mit distinkten Werten gäbe. Vielmehr zeigt meine Studie, dass für das Verständnis und die Vielfältigkeit von fundamentalen Handlungsorientierungen ein Zeitbezug notwendig ist und dass in dieser Hinsicht die Frage nach der Zeit der Migration bzw. dem Verhältnis von Zeit/Zeiterleben/Gleichzeitigkeit einen wichtigen Zugang liefert zur Geltung kultureller Symbole oder Schemata. In der Migrationsforschung liegt mein Beitrag daher weniger in einer *cross-cultural theory of basic values* als eher in der Reflexionen über die Gleichzeitigkeit von Migration und Nicht-Migration, wie sie jüngst auch von Ayse Çağlar diskutiert wurde (Çağlar 2013, 2016). Damit ist gemeint, dass scheinbar sowohl ein Unterschied besteht hinsichtlich der Vorstellung davon, welche Zeit eigentlich gerade erlebt wird (es ließe sich z. B. sagen, dass die Erzählungen von *Helmut* oder *Ernst* eine Art verlängerte Nachkriegszeit erzählen, in der migrierte Menschen noch immer Arbeitsmigrant_innen sind, die *zu uns* kommen, während andere ein Zeiterleben teilen, dass nicht durch einseitige Arbeitskräfteanwerbung geprägt scheint), als auch wie mit dieser Zeiterfahrung umgegangen wird bzw., was die eigene Rolle darin ist (geschehen lassen, transformieren, stillstellen).¹⁵¹

151 Wie Çağlar m. E. überzeugend argumentiert, hilft es für eine konstruktivistische und rassismuskritische Migrationsforschung auch nicht weiter, lediglich ein »Post-« einzufügen, wie bei Postmigration oder Postmoderne, so als sei der eigene Standpunkt einer in der quasi nachfolgenden, neuen Zeit. Einerseits werde im Konzept Postmigration ein recht räumliches Verständnis von Mobilität reproduziert (Migration von dort nach hier). Andererseits impliziere der Begriff der Postmigration eine eingeschriebene Zeitlichkeit: Im Unterschied zum Begriff Migrant in der – vom postmigrantischen Standpunkt zu überwindenden – Integrationsforschung, der als eine in der Zukunft idealerweise vollständige integrierte Person gezeichnet wird, schreibe der Begriff der Postmigration hingegen einen ganz bestimmten Aspekt aus der Vergangenheit fest, der überwunden wurde, aber gleichwohl immer noch erwähnenswert sei (»prioritising a particular past«, vgl. Çağlar 2016, das Zitat auf S. 958).

Welchen weiteren theoretischen Beitrag kann diese Arbeit machen? Indem diese Arbeit es meines Wissens nach als eine der ersten versucht hat, die neo-pragmatische Theorie zur Wertbindung auch tatsächlich in eine empirische Studie zu überführen, mag hier der Ort sein, auch dies zu reflektieren. Im Prinzip baut das Ergebnis dieser Arbeit auf zwei Elementen auf, die zueinander durchaus in einem spannungsreichen Bezug stehen: Neben Joas Theorie, die nicht nur auf »subjektiver Evidenz« sondern auch auf »affektiver Intensität« beruht (vgl. für diese Begriffspaare Joas 2011, S. 18), arbeite ich insbesondere mit der Kulturtheorie nach Mannheim (1980a), die eher von dem routinierten und unreflektierten Übernehmen kultureller Muster ausgeht und eine vergleichbare Idee affektiver Intensität nicht kennt.¹⁵² In der Hoffnung, dabei nicht allzu eklektizistisch zu argumentieren, denke ich, dass sich die Joas'sche Handlungstheorie und die Mannheim'sche Wissens- und Kultursoziologie gerade in dieser Differenz gut ergänzen: Mit Joas gehe ich über Mannheim hinaus, insofern mir Joas eine Sprache für Krisenerfahrungen und daran anschließend Bildungsprozesse und kultureller Kreativität gibt. Joas flexibilisiert Mannheims Theorie damit weg von der Idee einer bloß reduktionistischen Theorie, die Wertbindung an Kohorteneffekte oder zeitgeschichtlichen Lagerungen knüpft. Mit Mannheim hingegen habe ich eine Idee kollektiv geteilter (weil strukturhomologer) Erfahrungsbildungen, etwa auch beim Erleben und Erleiden von Grenzziehungen, dem Erfahren einer Sorge-Notwendigkeit sowie den konkurrierenden Erfahrungsdeutungen innerhalb von Generationslagerungen, was die zunächst doch eher mikrosoziologische Beobachtung von Joas in die Breite trägt. Mannheim ergänzt Joas gut in Richtung einer makrosozialen Analyse und legt den Blick frei auf Erfahrungsinterpretationen, für die der Joas'sche Begriff der Kultur einen zu engen, kommunitaristischen Kontext abgegeben hätte. Zwar verfügt auch das Joas'sche Theoriegebäude mittlerweile mit dem Begriffspaar der »affirmativen Genealogie« über eine makrosoziologische Erklärung (vgl. Joas 2011). Dieser scheint mir allerdings für den in dieser Studie vorliegenden Gegenstand, das pro-soziale Handeln im Stadtquartier, als eine zu große Zeitspanne übergreifend.

Bei der Sensibilisierung für diesen gegenseitigen Theorieimport war insbesondere mein Material hilfreich: Erfahrungen wie Freundschaften, Geburten und die Erziehung von Kindern (sowohl transformierender als auch restaurativer Charakter, vgl. *Ali, Yeşim vs. Abdullah und Mustafa*), Erfolge und Erlebnisse von Selbstwirksamkeit in zivilgesellschaftlichem Engagement; aber auch Enttäuschungen wie Erwerbslosigkeit, Gewalterfahrungen und Rassismus werden als derart außeralltäglich und interpretationsbedürftig erzählt, dass sich das Wertbindungstheorem zwar anbietet, ohne allerdings sämtliche seiner Facetten. Zugleich lassen gerade die Homologien und Differenzen in der Darstellung im multiethnischen Quartier darauf schließen, dass eher unterschiedliche Positionierungen hinsichtlich der »Regelung von Zeitlichkeit« (Matthes 1985, S.

152 Martin Fuchs hat mich auf diesen Gegensatz hingewiesen.

363) und eine »Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen« (ebd., S. 368) diese Erzählungen hervorbringt. Insofern schließt die Analyse an Joas an, versucht aber dessen Kommunitarismus zu meiden und das Handlungsmodell für eine nicht-groupistische Kulturosoziologie fruchtbar zu machen.

Bezugnehmend auf den politischen Gegenstand von Kapitel 1 ließe sich damit schließen, dass eine kulturosoziologisch inspirierte Sichtweise Kreativität aufzuspüren vermag, durch welche sich Migrationspolitik wandelt bzw. wandeln muss. So liegen mittlerweile andere und neue Artikulationsformen von Erfahrung vor als noch vor rund 10 Jahren, zum Beginn meiner Forschung an dieser Dissertation. Begriffe wie postmigrantisches Denken, aber auch Strategien, Narrative und Praxen von Migrant_innenorganisationen erweitern bürgerschaftliches Engagement in der Migrationsgesellschaft. Sicherlich haben sie ihrerseits die Darstellungsweisen und Handlungsstile von *Bernhard*, *Dila*, *Felix* oder *Felicitas* hinsichtlich der Progressivität, die eigenen Erfahrungen in Worte zu fassen, bald überholt.

Anhang 1

Transkriptionsregeln

..	kurze Pause (2–3 Sekunden)
...	mittlere Pause (etwa 5 Sekunden)
(Pause)	deutliche, lange Pause (über 10 Sekunden)
(?)	Frageintonation
(..) / (...)	unverständliches Wort / unverständliche Passage
EINZELN_ WORT	unvollständiges Wort
(TEXTPASSAGE)	nicht mehr genau verständlich; die Klammer nennt dabei den vermuteten Wortlaut
(lachen)	Charakterisierung von nicht-sprachlichen Vorgängen bzw. Sprechweisen und Tonfall; die Charakterisierung steht vor den entsprechenden Stellen und gilt bis zum Äußerungsende, bis zu einer neuen Charakterisierung oder bis zu einem
EIN EINZELNES WORT	das unterstrichene Wort ist jeweils betont
I: [TEXTPASSAGE ...]	gleichzeitiges Sprechen
Bx: [TEXTPASSAGE ...]	
»TEXTPASSGE«	wiedergegebene wörtliche Rede
›TEXTPASSAGE‹	wiedergegebene eigene Gedanken; wörtliche Ironie; wiedergegebene wörtliche Rede innerhalb eines Zitates
EINZELNER BEGRIFF	kursive Hervorhebung von Eigennamen, etwa von Personen, Straßen, rechtlichen Körperschaften etc.

Anhang 2

Beispiel Auswertung¹⁵³

B9: .. Also. Ich bin vor 37 Jahren in *Burg* geboren, habe auch eine ganz normale Grundschule besucht. Hatte dort eine Hauptschulempfehlung bekommen. Hauptschule war damals auch in meiner Kindheit auch eine negativ betrachtete Schule, wo ich mich gewehrt habe, eine Hauptschule aufzusuchen. Und habe eine Gesamtschule aufgesucht und dort dann halt mich in der Schule gesteigert, so dass ich nach der zehnten Klasse auch dem gymnasiale Oberstufe geschafft habe. Und dann war mein Vater in der Zeit selbständig, Handwerker, Bäcker, und ich musste halt immer von der Schule immer in den Betrieb zum Nachmittag zum Helfen, oder am Wochenende musste ich immer unterstützen und helfen. Und es ging dann halt so, dass ich in der zwölften Klasse dann halt einfach mich entscheiden soll_ musste, sollte. Selbständigkeit, im Familienbetrieb einsteigen oder Schule, Abitur. Und Papa hat dann drauf gedrängt, dass es doch nicht Abitur sein sollte. Und dann, weil wir haben ja richtig gut verdient dort damals in der Selbständigkeit. Und Mercedes stand vor der Tür und für mich dann vielleicht noch ein separater Mercedes. Und die Karriere, berufliche Karriere war schon da. Man musste halt einfach nur Hand halten. Und dazu musste man jetzt nicht noch mal studieren und Zeit vergeuden in Anführungsstrichen. Und habe dort im Familienbetrieb dann nach der zwölften Klasse angefangen. Und vom Familienbetrieb habe ich mich 2003 gelöst. Wir waren ja zwei Brüder, und dann habe ich mich noch mal_ Also das war ein Großbetrieb, so Großproduktion. Ich wollte dann in den Einzelhandel rein, aber das mit dem Einzelhandel hat nicht geklappt, so dass ich dann halt 2008 Schluss gemacht habe. Und es ist ganz komisch. Ich bin kein Gemeindeglied gewesen. Ich habe auch nicht unbedingt die Gemeinde jeden Tag besucht, sondern nur am Freitag zum Pflichtgebet mal den Backwarenbetrieb stillstehen lassen, schnell mal rausgeflitzt aus dem Betrieb zum Freitagsgebet und dann wieder zurück zur Arbeit. Aber die Gemeinde war ja immer bei mir da zu Besuch, zum Sponsoring wurde ich aufgerufen und dann (mal) zur Spende. Und dann kommen halt einige Gemeindeglieder, um morgens Tee und kleines Frühstück zu holen, und die ersten Bekanntschaften kamen da. Und ich habe dann in der letzten Woche mich von allen Kunden persönlich verabschiedet. Und da war auch der Vereinsvorsitzende, den ich persönlich nicht kannte, nicht? Der nur früh mit seinem Taxifahrzeug, also er ist Taxiunternehmer, einfach vorfuhr,

153 Das Vorgehen der Auswertung wurde in Kapitel 7.3 geschildert. Teile der Reformulierungen gingen in den Fließtext der Falldarstellungen im Kapitel 8 ein. Das hier vorgestellte Beispiel entstammt der Eingangserzählung von Mustafa Duman. Ich verzichte bei der nachfolgenden Darstellung auf weitere Anmerkungen und Hintergründe zur Fallgestalt Dumans, die nicht im Transkript vermerkt sind, beispielsweise zum elterlichen Bäckereibetrieb oder den internen Streitigkeiten in der Moscheegemeinde, da hier nur meine Auswertungsarbeit dokumentiert werden soll.

80 Tee und Sesamring und dann schnell wieder los und dann: »Stopp! Ich bin nächste Woche nicht mehr
da.« »Warum?« »Ja, ich gebe auf, es geht einfach nicht mehr mit dem Handwerk.« Und dann
lächelten seine Augen, (lacht) und ich habe dann ihm auch gesagt: »Bist du jetzt traurig oder freust
du dich?« | Er war zweistimmig. Er war traurig und natürlich auch glücklich, dass er für seine
Gemeinde jemand findet, gefunden hat, die jetzt halt ohne Arbeit stand, aber stand für Menschen
vielleicht (?), für Gemeinde. Und nachdem ich meinen Betrieb aufgegeben habe, immer jede
Woche anruft: »Wann bist du da in unserer Gemeinde, wann?« Und dann fing es an mit dem ersten
so Versammlungen, nicht? Am Wochenende, Sonntag wird hier versammelt. Einmal, zweimal,
dreimal, und dann bekommt man eine kleine Aufgabe. Die wird gut gelöst, und da kommt die zweite
90 größere Aufgabe, die man erledigt. Ich war dann auf einmal für Öffentlichkeitsarbeit zuständig.
Habe den ersten Oktober, dritter Oktober ist immer bei uns Tag der offenen Moschee,
jedes Jahr. Es soll seit 14 Jahren oder so so sein. Oder ich weiß nicht (..[.].). Aber dann habe ich
dieses eine selbst organisiert. Und das fand man toll und prima. Das war ein fantastischer Tag, und
so dass ich dann halt einfach noch weitere selbständige Aufgaben gemacht habe. Das Vertrauen
gewonnen habe. Und auf einmal meinte man: »Könntest du denn uns nicht in der Gemeinde im
Quartiersrat uns vertreten?« »Okay, kann ich. Gerne.« »Du, da gibt es jetzt noch eine Versammlung,
die immer wieder stattfindet. Das heißt Gemeinwesen-Netzwerk oder irgendwas so in der Art. Wir
wissen
nicht, aber man ruft uns immer als Fatih-Moscheegemeinde, und wir finden niemand, der dort hin-
100 geht.
Kannst du das?« »Gut, okay, dann versuch ich auch dort.« Da waren auf einmal im Monat ein paar
Abende
einfach weg für Gemeinwesen-Netzwerk und Quartiersmanagement. Und dann Freitag hier, das war
mir
manchmal zu viel. Auf einmal bin ich arbeitslos (lacht) und muss mich um einen neuen Job
kümmern. Und habe Vollzeit hier in der Gemeinde zu tun, an einigen Tagen. | Das war so, wo ich
sagte: »Mensch, was machst du?« Oder. Aber das mit dem Gemeinwesen-Netzwerk war eine ganz
tolle ..
Situation, wo ich lernte, neues Glück zu gewinnen. Also ich habe ja einfach Glück gehabt, wenn
110 ich richtig gut Geld verdient habe. Wenn ich kein Geld verdient habe, war ich unglücklich. Wenn
ich mir ein neues Auto oder meiner Frau ein neue Auto geleistet habe, war ich glücklich, und wenn
ich mir nichts leisten konnte, war ich unglücklich. Und im Urlaub (sah) es auch so, dass, wenn ich
einen Urlaub, dann halt ganz kurz für sieben Tage oder zehn Tage, (vor allen Dingen) teuer, dann
war ich glücklich. Ich konnte mir was leisten. Aber wenn ich mir keinen Urlaub, dann war ich
unglücklich. Also dieses Glück war so eine Welt für sich. Und auf einmal hatte ich mit dem
Gemeinwesen-Netzwerk in den Semestern oder in den Situationen, was ich erlebt habe, Glücksmo-
mente
erlebt. Und auf einmal habe ich gemerkt, es gibt auch anderes Glück, was man
verdienen kann. Aber was mit Material nichts zu tun hat. Und auf einmal war mir, auch mein

- 120 Glauben sagt mir: ›Du musst weg von dem Materialismus.‹ Aber das ist leicht gesagt: ›Du musst weg.‹ Also mein Religion meint: ›Du musst für die Gemeinwesen da sein. Du musst für schwächere Menschen da sein. Schwach bedeutet nicht unbedingt, dass er körperlich, sondern auch, er hat vielleicht keine Zeit. Da musst du einspringen für ihn. Also für Menschen repräsentativ da sein, für deine Gemeinde, für deine Glaubensbrüder.‹ Und auf einmal zeigt mir das Gemeinwesen-Netzwerk mit der Arbeit in diesem einen Jahr. Und dann hatten wir die Eröffnungsfeier, wo
- 1200 Leute zusammenkamen. Und jeder jammert, sagt: ›Das sind einfache Menschen. Die sind frustriert. Die haben mit Politik nichts zu tun. Die haben mit dem Sozialen nichts mehr zu tun. Asoziale Menschen.‹ Aber diese asozialen Menschen haben wir dazu gebracht, dass sie sich
- 130 versammeln und Hand hoch heben und Zeichen geben, dass sie da sind, nicht? Und das war emotional, wo ich sage: ›Mensch! Einige haben aufgegeben, aber das ist nichts zum Aufgeben. Du musst dich starkmachen.‹ Und auf einmal kam durch das Quartiersmanagement Kontakt zum Bezirksamt. Kontakt zu Schule. Und jeder hat mich mitgenommen, immer. Also ich habe immer die Augenhöhe behalten. Also ich war nicht einfach der Asoziale, ich war nicht der Arbeitslose, ich war nicht der, der seinen Betrieb verloren hat. Auch wenn ich mit Schulleitung, Bezirksamt oder mit Bezirks (.). Ich war immer auf Augenhöhe. Und ich habe gelernt, selbstbewusst da zu stehen. Und wir sind jetzt im Dezember 2009. Meine Frau meint(e mal): »Ah, vielleicht wäre es doch ratsam, dass du in der Backstube wärst. Dann hättest du vielleicht mehr Zeit für dich.« Einerseits bin ich unglücklich, weil ich nicht vor dem Fernseher sitzen kann, weil ich keine Zeit habe. Auf der
- 140 anderen Seite sage ich mir: ›Du, das ist doch die Welt, die Gott von dir eigentlich gerne hätte, nicht? Und dann bin ich glücklich, dass ich ein ehrenamtliches, also, man sagt ja immer: ›Ich mach das ehrenamtlich. Ich mach das Ehrenamt.‹ Aber dieses Wort Ehrenamt, das ist mir jetzt nach, also mit 37 Jahren ist das für mich eine Ehre, das zu machen, das machen zu dürfen, was ich jetzt mache, nicht? Und das alles ist Doping für mich. Das ist alles richtig Doping, wo ich sage: ›Nein.‹ Manchmal gab es letztes Jahr oder dieses Jahr ein paar Stellen, wo dann, ein paar Situationen, wo ich gesagt habe: »Ich lass das, weil ich muss mir das nicht einfach sagen lassen. Ich muss mir das nicht gefallen lassen. Nein, es ist einfach zu wertvoll, das das kann man nicht loslassen«, nicht? Also mein Betrieb könnt_ wollte ich auch nicht loslassen, bis *der Energieversorger* oder kam und sagte: »Wir machen dir den Strom aus, wenn du jetzt nicht Schluss machst.« Aber hier lasse ich mir
- 150 das auch nicht. Also, es ist, Gemeindearbeit hat nicht Person X, Person Y, jeder muss demokratisch hier seinen Beitrag leisten. Und wenn ich dieses demokratische Bild hier in der Gemeinde habe, dann bin ich dabei und lasse mich auch nicht verdrängen. Aber es gibt Momente, wo es richtig hoch geht mit emotionalen Gefühlen von Erfolg. Und dann geht es auch mal richtig rapide runter. Misserfolg. Aber das ist, man hat mir gesagt: »Der Mensch ist so aufgebaut, dass er alles beide, also du bist wie in einem Achterbahn, Herr (*Duman*).« Und dieses Gefühl ist, kann dann auch zu Krankheit führen, wie bei einigen Politikern, die dann halt nicht noch mal aus diesem Sessel rauswollen, weil sie immer dieses Achterbahnerlebnis haben. Und bis zu ihrem letzten (lacht) Atem auch in diesem politischen Stuhl sich ranheften. | Aber das möchte ich natürlich, also das wäre nicht das ideale, was ich habe. Ich tue meine Aufgabe. Es ist eine Aufgabe, ehrenamtliche

160 Aufgabe. Und wenn irgendwann der Schlusspunkt kommt: ›Herr (*Duman*), wir danken dir. Aber das sind jetzt ganz tolle neue Jungs, neue Mädels, die in der Gemeinde sind. Die wollen die Arbeit auch weiterführen.‹ Dann okay, dann widme ich einer anderen Aufgabe. Aber, dass das Bestand hätte hier.

Formulierende Interpretation**53-71 Thema: Biografischer Abriss bis 2008**

53-58 Duman erzählt, dass er vor 37 Jahren in Burg geboren wurde und danach auch dort zur Schule gegangen ist. Nach der Grundschule bekam er eine Hauptschulempfehlung, aber da die Hauptschule bereits damals keinen guten Ruf hatte, ging Duman auf eine Gesamtschule. Auf dieser habe er sich in seinen schulischen Leistungen derart verbessert, dass er nach der 10. Klasse die gymnasiale Oberstufe besuchen konnte.

58-67 Duman berichtet, dass sein Vater ein selbständiger Bäcker war und er nachmittags sowie an den Wochenenden immer in der Backstube aushelfen musste. Dies führte in der 12. Klasse zu der Situation, dass sich Duman zwischen Schule und Bäckereihandwerk zu entscheiden hatte. Die eine Option war der familiäre Betrieb, die andere das Abitur, das Duman aber auf Drängen seines Vaters nicht machte. Ein zweiter Grund für die Karriere in der Selbständigkeit war der gute Verdienst in der Bäckerei. Duman verweist auf den Mercedes vor der Tür und die Aussicht, möglicherweise irgendwann selbst einen Mercedes zu besitzen. Da die berufliche Chance da war und man sich einfach nur ranzuhalten brauchte, wäre ihm ein eventuelles Studium eher wie eine Zeitvergeudung vorgekommen. Deswegen hat Duman ab dem 12. Schuljahr in der Backstube gearbeitet.

68-71 Er hat einen Bruder, mit dem er den Familienbetrieb zur Großproduktion ausgebaut hat. Von diesem löste er sich 2003, weil er in den Einzelhandel wechseln wollte. Da die eigene Karriere im Einzelhandel nicht klappte, wurde Duman 2008 arbeitslos.

71-86 Thema: Der Übergang von der Selbständigkeit in das Gemeindeengagement

71-77 Die Moscheegemeinde habe in Dumans Leben zunächst nur eine sehr geringe Rolle gespielt: Er war kein Gemeindemitglied und besuchte die Gemeinde nicht jeden Tag, sondern nur am Freitag zum Pflichtgebet. Dann verließ er für kurze Zeit seinen Laden und kehrte unmittelbar nach dem Gebet wieder zurück zur Arbeit. Aber einige Gemeindemitglieder waren Kunden bei Duman, sie holten sich ihr erstes Frühstück in seinem Laden, weswegen bereits Kontakte bestanden.

77-86 In der letzten Woche verabschiedete sich Duman von seinen Stammkunden. Unter diesen war auch der Vereinsvorsitzende seiner jetzigen

Moscheegemeinde. Im zivilen Leben ist dieser ein Taxifahrer mit einem eigenen Taxi-Unternehmen. Diesem erzählte Duman, dass er seinen Laden schließen müsse (»Ich gebe auf, es geht nicht mehr mit dem Handwerk«), worauf dieser erfreut reagierte. Duman wunderte sich und fragte, wie dies zu verstehen sei. Der Vereinsvorsitzende meinte, dass es ihm zwar um den Laden leid tue, er aber die Hoffnung habe, nun jemanden für die Gemeinde gewinnen zu können. Weiter berichtet Duman, dass er nach der Aufgabe seines Ladens weiter von dem Vereinsvorsitzenden kontaktiert wurde mit der Frage, wann er denn in der Gemeinde aktiv werden wolle.

86–101 Thema: Der Einstieg in das Gemeindeleben als Einstieg in das soziale Engagement

86–94 Nach dem Ende seiner Selbständigkeit ist Duman erstmalig zu den Veranstaltungen gegangen, die sonntags stattfanden. Nach den ersten Besuchen bekam er eine Aufgabe, nämlich die Öffentlichkeitsarbeit. Die genaue Aufgabenstellung lautete, den Tag der offenen Moschee vorzubereiten – eine Veranstaltung, die es bereits seit 14 Jahren gab, zu deren Geschichte Duman aber nichts Weiteres wusste. Dumans Organisation des Tages wurde im Moscheeverein wohl positiv aufgenommen, der Tag war nach Dumans Schilderung fantastisch und Ausgangspunkt für weitere, stärker selbständig zu vollziehende Aufgaben. Duman hatte das Vertrauen der Vereinsführung gewonnen.

94–101 Nach dieser Aktion hatte sich Duman für weitere Aufgaben empfohlen: So wurde er gebeten, die Gemeinde im Quartiersrat zu vertreten. Weiterhin wurde Duman in das Gemeinwesen-Netzwerk geschickt, wobei es vonseiten des Gemeindevorstands anscheinend keine Idee dafür gab, was das eigentlich sein soll. Duman erklärte sich bereit, seine Gemeinde in beiden Gremien zu vertreten. So kamen schnell einige Sondertermine zusammen, so dass Duman meint, ihm sei es manchmal schon zu viel gewesen. Eigentlich war er arbeitslos und hätte sich einen neuen Job suchen müssen. Doch auf einmal hatte er Vollzeit in seiner Gemeinde zu tun.

101–128 Thema: Moralische Neuorientierung

101–113 Mit dem Engagement in der Gemeinde begann sich Duman auch zu fragen, was er mache und wer er sei. So erlebte er beispielsweise das Gemeinwesen-Netzwerk als eine neue Erfahrung, die ihm ganz eigene Glücksmomente bescherte. Früher fühlte er Glück, wenn er Geld verdienen konnte – kein Geld zu haben, das war für ihn eher ein Auslöser von Unglück. Dies dekliniert Duman anschließend durch: ein neues Auto für sich oder seine Frau gleich

Glück, keine Ausgaben gleich Unglück; ein teurer Urlaub gleich Glück, kein Urlaub gleich Unglück. Dieses Glück erlebte Duman also nur in bestimmten Kontexten. Mit der Bürgerplattform erlebte er aber Glücksmomente und erkannte für sich, dass es auch andere Quellen des Glücks als das des Konsums gibt, nämlich ein Glück, das man sich erarbeiten kann, das aber mit materiellen Gütern wenig zu tun hat. In dieser Phase wurde Duman zunehmend bewusst, dass auch sein Glauben ihn vom Materialismus wegführen möchte.

113–117 Eine wesentliche Botschaft seiner Religion sei es, dass Materialismus nicht gut für den Gläubigen sei. Aber der Gesinnungswandel fiel ihm nicht leicht. Darüber hinaus verlange die Religion von den Gläubigen, sich für das Gemeinwesen und die Schwächeren einzusetzen. Dabei definiert Duman schwach auch mit »wenig Zeit haben«. Er sieht seine Aufgabe darin, für diese Menschen einzuspringen, sie (und dies meint auch alle Gemeindemitglieder, Duman nennt sie »Glaubensbrüder«) zu repräsentieren.

117–124 Als besonderes Erlebnis nennt Duman das Gemeinwesen-Netzwerk. Er berichtet von der Eröffnungsfeier, zu der 1200 Menschen zusammenkamen. Diese Menschen stellt er zunächst im Zerrbild der öffentlichen Wahrnehmung vor: Dort würden sie als einfache, frustrierte Menschen beschrieben, die mit Politik und »dem Sozialen« nicht mehr viel zu tun hätten, die asozial seien. Aber Duman ist anderer Ansicht; er betont, dass es der Bürgerplattform gelang, diese Menschen zu versammeln. Die Menschen hätten ein Zeichen gegeben, dass es sie gibt. Duman erlebte die Veranstaltung als einen emotionalisierenden Moment. Die Gruppe der vermeintlich Ausgeschlossenen hat sich nicht aufgegeben, sie wurde vielmehr aufgerufen, sich starkzumachen.

124–128 Dieses neue Engagement ermöglichte es Duman, mit neuen Akteuren in Kontakt zu treten. So kam durch das Quartiersmanagement ein Kontakt zum Bezirksamt zustande, ebenso Kontakte zu den Schulen. Duman wurde mitgenommen zu wichtigen Terminen und dabei als Gesprächspartner akzeptiert. Er agierte auf Augenhöhe, was er in Kontrast setzt zu seinem sozialen Status als Erwerbsloser und gescheiterter Selbständiger. Mittlerweile spricht er mit Schulleitungen und dem Bezirksamt und lernt, sich selbstbewusst darzustellen.

129–155 Thema: Ehrenamt als persönlicher Erfolg und emotionaler Faktor

129–133 Duman stellt die zwei Sichtweisen auf sein Ehrenamt dar, wie sie sich ihm und seiner Familie zurzeit bieten: Einerseits ist dies ein enormer zeitlicher Aufwand, seine Frau sagt etwa, dass es vielleicht doch besser wäre, er würde

noch in seiner Backstube arbeiten, denn dann hätte er mehr Zeit für sich. In der Tat ist er, Duman, unglücklich, weil er keine Zeit mehr für das Fernsehen hat. Andererseits sagt er sich, dass dies ja nun exakt das Leben sei, was Gott von ihm verlange. Dann ist er glücklich, ehrenamtlich zu arbeiten.

133–136 Duman reflektiert anschließend kurz über die Verwendung des Wortes »Ehrenamt«, in dem die Idee der Ehre auftaucht. Über sich sagt er dabei, dass es ihm eine Ehre ist, seine Tätigkeit machen zu dürfen. Es ist geradezu Doping für ihn.

137–141 Als maximalen Kontrast zu diesem Doping führt Duman im nächsten Satz aus, dass bestimmte Erfahrungen der vergangenen Jahre an seinem Ehrgefühl gekratzt haben, Situationen, in denen er sich sagte, dass er sich etwas nicht gefallen lassen muss oder dass etwas zu wertvoll sei, um es einfach loszulassen. So konnte er etwa seinen Betrieb nicht loslassen, bis der Energieversorger kam und ihm den Strom abstellen wollte.

142–146 Auch in der Gemeinde gibt es positive und negative Momente. Jeder kann seinen Beitrag leisten, und er selbst macht das auch. Auch in der Gemeinde gibt es euphorisierende und erfolgreiche Momente, aber auch negative Erlebnisse und Misserfolge.

146–151 Herr Duman berichtet, dass er sich mal mit jemand über diese Achterbahn-erlebnisse aus emotionalisierendem Erfolg und deprimierendem Misserfolg unterhalten habe. Dieses Gefühl könne sogar zur Krankheit werden, wie etwa bei Politikern, die nicht mehr aus diesem Gefühlschaos entkommen und deswegen bis zum Ende des Lebens an ihren Posten kleben. Duman sagt aber auch, dass das nichts für ihn sei.

151–155 Mit einer kurzen Aussicht schließt Duman diese Passage ab: Er will eine Aufgabe erfüllen. Wenn er irgendwann mal mit Anstand verabschiedet und durch jüngere Personen ersetzt wird, dann wird er sich einer anderen Aufgabe widmen.

Reflektierende Interpretation

Zeilen 53–71: Einleitende biografische Beschreibung mit eingeschobener Hintergrunddarstellung in den Zeilen 63–65

Die ersten Erzählungen und Berichte behandeln die Vorgeschichte zu Dumans ehrenamtlichem Engagement. Die Erzählaufforderung hatte darum gebeten, all das zu erzählen, was mir als interessiertem Zuhörer als Vorwissen zur Verfügung stehen müsse, um das Engagementhandeln nachvollziehen zu können. Was Duman daraufhin erzählt, ist ein kurzer Bericht über seine Schulkarriere, seinen Berufseinstieg und den Versuch einer Selbständigkeit, die 2008 scheitert. Was in dieser Passage nicht vorkommt, sind eher zivilgesellschaftliche Themen wie Freundschaftsnetzwerke, gesellschaftspolitische Ideale oder konkrete belastende Probleme. Stattdessen ist die sehr kurz geschilderte Schulbiografie so etwas wie eine Aufsteigergeschichte: Duman wird 1972 geboren, er ist 2009 zum Zeitpunkt des Interviews 37 Jahre alt. Obwohl er aus einer Migrantenfamilie stammt, muss Mustafa Duman Ende der 1970er Jahre nicht in eine Eingliederungsklasse. Trotz seiner Hauptschulempfehlung schafft er es auf die Realschule und erreicht dort die mittlere Reife. Er könnte auf der gymnasialen Oberstufe sogar bis zum Abitur und zum Studium kommen, wäre da nicht die noch attraktivere und erfolgversprechende Bäckereikarriere. Duman skizziert sich hier in der eingeschobenen Hintergrunddarstellung als einen Materialisten, dem dieses materialistische Denken vor allem vom Vater vorgelebt wurde. Die materielle Sicherheit und der Erwerb von Statussymbolen (Mercedes) bot ihm mehr Anreize, als es ein Studium und ein Bildungstitel konnten. Nach der 12. Klasse, also etwa zum Zeitpunkt, als er 18 Jahre alt war, verließ er die Schule. In den folgenden dreizehn Jahren arbeitete er im Familienbetrieb, scheinbar ohne eine gesonderte Ausbildung zum Konditor oder in der Verwaltung, sondern eher im Modus eines lebenslangen Learning by Doing (die Freizeit- und Wochenendarbeit) in einem *ethnic business*. In dieser Zeit wuchs der Familienbetrieb zum Großbetrieb, der mittlerweile von Duman selbst und seinem Bruder geleitet wurde. Nachdem er 2003 – hier ohne Nennung von Gründen – den Familienbetrieb verlassen hatte, startete er seine Selbständigkeit, die allerdings innerhalb von fünf Jahren scheiterte. Aus dieser Passage wird ein Orientierungsmuster nur bedingt deutlich, es wäre eher spekulativ zu vermuten, dass Duman sich in den Jahren nach 2003 hinsichtlich seines ökonomischen Erfolges zu selbstsicher war und sich verspekuliert hat. Diese Deutung als reinen Materialisten wird aber im weiteren Verlauf des Interviews nicht bestätigt. Einzig die Tatsache, dass er ein deutsches Abitur und ein Studium möglicherweise in Deutschland zugunsten eines bloß praktisch erlernten Bäckereihandwerks aufgab, zeigt seine Orientierung am eigenethnischen Milieu und den entsprechenden Netzwerken sowie sein Vertrauen in die türkische Handwerkskunst.

Zeilen 71–86: Erzählung mit eingeschobener Hintergrunddarstellung in den Zeilen 83–85

Der Übergang von der ökonomischen Niederlage zum Engagementhandeln ist bemerkenswert, denn die Engagementerzählung schließt unmittelbar an Dumans

ökonomische Krise an. Im Moment der Krise waren es die eigenethnischen Netzwerke, die Duman zu nutzen wusste. Auffallend ist an dieser Erzählung zunächst die Detailgenauigkeit der Kontakte zur Moscheegemeinde und die Tatsache, dass Duman hier die Kontaktaufnahme der Moscheegemeinde präzise in den Vordergrund stellt. Im Prinzip hält diese Betonung der strukturierenden Ressource »Moscheegemeinde« an bis Zeile 103, wenn sich Duman dann einer kurzen Reflexion über seine Definition von Glück widmet. Das kann zwar damit zu tun haben, dass es eben sein heutiges Engagement ist und ich ihn nach seinem Weg in dieses Engagement gefragt habe. Möglicherweise ist er aber auch froh, mir diese Präsentation zu bieten, statt mit der Geschichte vom abgestellten Strom oder den Zwangsvollstreckungen beginnen zu müssen, die später im Interview noch angesprochen wird. Aber das sind nur Mutmaßungen zum intendierten Sinngehalt der Aussage. In dieser Erzählung bestätigt sich die Handlungsorientierung am türkischen Migrantenumfeld, denn anstelle eines Hinweises auf die Arbeitslosenhilfe, mögliche Fortbildungsangebote der Arbeitsagentur oder auch Schwarzarbeit, wie sie nach dem Bericht über ein berufliches Ende eigentlich zu erwarten wären und bei einigen anderen GesprächspartnerInnen auch auftauchen (Stern, Uzun, Ostermann), folgt hier eine Erzählung über die eigenethnischen Netzwerke. Es dokumentiert sich also ein spezifisches Solidaritätsnetz. Wenn man hier bereits bedenkt, dass die Moscheegemeinde, zu der Duman sich in Zukunft zugehörig fühlen wird, der Milli Görüş nahesteht, dann ist dies die Solidarität eines eher konservativ-nationalistisch-religiösen türkischen Arbeitermilieus, auf das sich Duman hier beruft. Die eingeschobene Hintergrunddarstellung zum Gemütszustand des Gemeindevorsitzenden dokumentiert hierbei auch die umgekehrte Perspektive: Auch die Gemeinde in Person des Vereinsvorsitzenden wollte Duman als neues Mitglied werben oder ihn zumindest einbinden.

Zeilen 86–101: Beschreibung mit abschließender Deutung

Erst mit der anschließenden Ausarbeitung des Themas wird deutlich, dass Duman sehr dankbar die Möglichkeit annahm, über die Moscheegemeinde der Arbeitslosigkeit zu entfliehen. Tatsächlich wurden ihm Aufgaben übertragen, und diese nahm er auch an, so dass ihm schließlich der sehr wichtige Posten der Öffentlichkeitsarbeit übertragen wurde und er für die lokale Vernetzung der Moscheegemeinde zuständig war. Dabei dokumentiert sich in Dumans Nichtwissen über die Tradition des Tages der offenen Moschee am 3. Oktober seine relative Unkenntnis über die damalige Arbeitsweise der Moschee und auch eines wesentlichen Schwerpunktes der interkulturellen Öffnung von islamischen Institutionen gegenüber der Mehrheitsgesellschaft. In den lokalen politischen Gremien – hier fehlt noch der Hinweis, dass Duman die Moscheegemeinde auch im Integrationsbeirat im Bezirk vertreten wird – ist er nun der Repräsentant des Milieus, in dessen Netzwerke er sich nach seiner Erwerbslosigkeit hat fallenlassen. Der

Sinn der Gemeinwohlarbeit löst hierbei den materialistischen Sinn der bisherigen Erwerbsarbeit ab. Das ist die eigentliche Neuerung, die Duman an dieser Stelle erzählt.

Zeilen 101–113: Rudimentäre Beschreibung kontrastierender Ideale

In der folgenden Beschreibung kontrastiert Duman seine bisherigen Ideale – Konsum und materiellen Besitz – mit den neuen Idealen. Er beschreibt dies als Abkehr vom Materialismus und als eine Hinwendung zur Nächstenliebe. In dieser Darstellung drückt sich eine teilweise Neuorientierung aus. Weiter oben wurde bereits skizziert, dass auch im Moment der Krise die Orientierung an dem konservativen türkischen Einwandererquartier stabil geblieben war. Auch die Orientierung der Rollenaufteilung innerhalb seiner Familie hat sich nicht verändert: Früher sorgte er für das Familieneinkommen und kaufte seiner Frau ein Auto. Heute ist er derjenige, der vom Glauben und den Erfahrungen der zivilgesellschaftlichen Netzwerke zu neuen Aufgaben geführt wird und anderen nun etwas Neues, Nicht-Materielles zu geben hat. Duman verändert letztlich nur eines von mehreren Schemata, die sein Leben strukturieren.

Zeilen 113–117: Präzisierende Argumentation zur moralischen Neuorientierung

Der Gehalt dessen, was Duman nun der Welt anstelle von Geld oder materiellem Luxus zu geben habe, wird in dieser kurzen Argumentation erstmals entfaltet. Die neue Aufgabe verlangt von Duman eine Konzentration auf politische Repräsentationsarbeit, den Einsatz von Zeit und Argumenten statt Mehl und Geld. Diese neue Aufgabe ist für Duman gültig, weil er in der Aufgabe einen Imperativ seiner Religion zu erkennen glaubt. Die Tatsache, dass Duman hier erstmals von seiner Religion spricht, ließe sich so verstehen, dass ihm das religiöse Normsystem nun vollständig als gültig erscheint (an anderer Stelle im Interview thematisiert Duman nämlich den Umstand, dass dies nicht immer der Fall war). »Meine Religion« könnte aber auch bedeuten, dass dies die Interpretation seiner Religionsgemeinschaft und somit des Milieus ist, dem er sich verbunden fühlt. Hier wird dieser Gegensatz zwischen dem kulturellen Gehalt und der sozialen Erwartung nicht aufgelöst.

Zeilen 117–128: Argumentierende Beschreibung

In der nachfolgenden Beschreibung macht Duman anhand der Schilderung über die erste öffentliche Veranstaltung des Gemeinwesen-Netzwerkes deutlich, dass ihn seine Orientierung an dem konservativen türkischen Arbeitermilieu in ein gesellschaftliches Spannungsfeld stellt, in welchem Gruppen um eine Art symbolisches Kapital der Teilhabe kämpfen. Damit wird erstmals die Orientierung Dumans in einen weiteren sozialen Bezug gesetzt: In der Veranstaltung kommen mit 1200 Menschen sehr viele

Teilnehmende, die zudem noch aus Milieus kommen, die in der öffentlichen Wahrnehmung oft abgeschrieben sind. Hier ließe sich eine Analogie zu Pierre Bourdieus Metapher des sozialen Feldes herstellen und sagen, dass Duman ein politisches Feld beschreibt, in dem die Mitglieder des Gemeinwesen-Netzwerkes so etwas wie die Außenseiter sind, denen der richtige Spielsinn fehlt. Damit fehlen ihnen die Voraussetzungen, um das soziale, ökonomische und kulturelle Kapital spielen zu können. Eine derartige (hypostasierte) öffentliche Deutung weist Duman allerdings zurück. Die Erfahrung, selbst zu einer großen Gruppe zu gehören und deswegen nicht ungehört bleiben zu müssen, erlebt Duman als emotionalisierend. Es begeistert ihn für die Arbeit in diesem Netzwerk. Entgegen dieser deprimierenden Aussicht ermöglicht aber das selbstbewusste Repräsentieren der Außenseiterrolle als muslimischer Migrant verschiedene wichtige Kontakte. Tatsächlich sind ja sowohl das Quartiersmanagement als auch der Bürgermeister oder die Schulen daran interessiert, Kontakt in die scheinbar »asozialen« Milieus aufzunehmen – deswegen tut Duman gut daran, weiterhin den Habitus des konservativ-muslimischen Türken zu pflegen, denn das bringt ihm hier Gespräche auf Augenhöhe mit den BezirksvertreterInnen.

Zeilen 129–136: Differenzierende Argumentation mit drei Hintergrundkonstruktionen

In der anschließenden Argumentation wird zur Erläuterung von Dumans Gemütszustand zunächst die Beobachtung der Ehefrau vorgetragen: In der Backstube hatte er früher mehr Freizeit neben dem Job, damals konnte er noch fernsehen oder Ähnliches. Duman sagt sich hingegen, er mache dies weniger für sich, sondern aus einem Pflichtgefühl gegenüber Gott. Duman orientiert sich also zunehmend an Tugendvorstellungen der Religion. Die mittlerweile erfolgte Hinwendung zum Islam als einem handlungsstrukturierenden Schema und somit auch als kaum zu widerrufende Legitimierung seines Handelns wird in der Argumentation Dumans deutlich. Neben der religiösen Legitimierung verweist Duman zusätzlich auf eine eher säkulare Quelle. Er vollziehe ein Ehrenamt, und er empfinde Ehre dabei, andere zu vertreten. Der argumentative Hinweis auf Doping ist hier nicht im Sinne einer irregulären Substanz zu verstehen, sondern im Sinne von Leistungssteigerung: Der Begriff des Dopings könnte verstanden werden als Metapher dafür, dass es Duman mit seinem Engagement besser geht, als es aufgrund seiner Erwerbslosigkeit und des Verzichts auf geliebte Hobbys (Fernsehen) zu erwarten wäre.

Zeile 137–141: Beschreibung

Dieser Betonung des derzeit guten Gemütszustandes setzt er die Vergangenheit entgegen: Zu dem Zeitpunkt, als sein Betrieb schließen musste, hatte er unter anderem große

Schulden bei seinem Energieversorger. Die Ressource Betrieb war damals für ihn wesentlich identitätsstiftend, so dass er sich lange weigerte, davon abzulassen. Erst die ultimative Drohung, dann eben keinen Strom mehr zur Verfügung zu haben, ließ ihn davon ablassen. Aber diese Erfahrung scheint Narben hinterlassen zu haben, sonst würde Duman diese Passage des Leids und der scheinbaren Erniedrigung (»ich muss mir das nicht gefallen lassen!«) nicht unmittelbar neben die Erzählung vom Doping und dem wiedererstarkten Selbstbewusstsein setzen. Damit zeigt sich in dieser Mittelpassage der Eingangserzählung, wie sehr die ökonomische Situation das Leben des Mustafa Duman strukturiert.

Zeile 141–146: Argumentation

Zunächst greift Duman wieder auf die Gegenwart und die Situation in der Gemeinde zurück. In der Gemeinde gebe es demokratische Abstimmungsprozesse, in denen Duman sich anscheinend immer wieder herausgefordert sieht und in die er sich stetig einzubringen versucht bzw. in denen er seine Meinung durchzusetzen versucht. Dieser Passage fehlt eine klare Aussage, sie ist sogar widersprüchlich, weil Duman einerseits davon spricht, dass es auch in der Gemeinde Demokratie gebe, er aber auf der anderen Seite immer nur seine Meinung durchgesetzt sehen möchte. Mir scheint in dieser Argumentation zum Ausdruck zu kommen, dass Duman gerne hätte, dass alles so bleibt, wie es ist (der Satzanfang »Hier lasse ich mir auch nicht [...]« ließe sich ja so vollenden, dass sich Duman etwas nicht wegnehmen lassen will, etwa den prestigeträchtigen Posten der Öffentlichkeitsarbeit). Weiterhin erlebt Duman die Arbeit in und für die Religionsgemeinschaft als emotional, als Auslöser für extreme Stimmungsschwankungen. Wenn man mit Durkheim annehmen kann, dass Emotionen Verweise auf die Gültigkeit von Werten sind, dann dokumentiert sich hier, dass Duman die Gemeinde sehr am Herzen liegt. Welche konkrete Handlungsorientierung sich allerdings daran knüpft, sagt er hier nicht.

Zeile 146–151: Präzisierende Argumentation

In der folgenden Argumentation wird bereits ein wenig deutlicher, was Duman in der kryptischen Einlassung in den Zeilen zuvor angedeutet hat: Politiker seien manchmal derart berauscht von den emotionalen Hochs und Tiefs ihrer Arbeit, dass sie den richtigen Zeitpunkt zum Rückzug verpassten. Er möchte das für sich vermeiden. Es scheint also, als gebe es tatsächlich einen Kampf um den Posten der Öffentlichkeitsarbeit oder zumindest Menschen, die Dumans Arbeit kritisieren. Duman möchte gerne seinen für ihn identitätsstiftenden Job behalten, gibt aber zu, dass er diese Orientierung nicht bis zum Äußersten (»der letzte Atem«) verteidigen würde.

Zeile 151–155: Argumentation und Zukunftsaussicht

In den letzten Sätzen des Eingangsmonologs stellt Duman eine Perspektive in Aussicht, bei der er sich vorstellen könnte, den für ihn so ehrenhaften, emotionalisierenden Job abzugeben, nämlich wenn es gute junge Gemeindemitglieder gäbe, die das übernehmen und der Gemeinde eine Zukunft weisen könnten (»Bestand«). Dumans eingangs skizzierte Orientierung an einem religiös-nationalistisch-türkischen Arbeitermilieu soll also weitergehen können, es soll auch in Zukunft diese Gemeinde und damit derartige Netzwerke geben. Dafür will er sich einsetzen, wenn es ihm schon keine unmittelbare emotionale Stütze mehr bietet, so doch zumindest ein Netzwerk und eine Ressource der Solidarität.

Anhang 3

Übersicht der interviewten Personen

Interviewnummer Codename¹⁵⁴	/ Herkunft Familie	der Alter zum Zeit- punkt des In- terviews	Engagementbereich
2 / Yeşim Stern	Türkei	45	Quartiersrat / Vergabe- beirat
3 / Klara Echternach	Deutschland	50	Autonomer Sprachkurs
4 / Bernhard Adams	Deutschland	41	Vorstand Tischtennisver- ein
5 / Ellen Aberland	Deutschland	72	Vorstand Kleingarten- verein
6 / Fatma und Ali Uzun	Türkei	40 / 45	Organisation Quartiers- frühstück
7 / Klaus Ostermann	Deutschland	52	Quartiersrat
8 / Felicitas Lessing	Deutschland	36	Theaterarbeit
9 / Mustafa Duman	Türkei	37	Quartiersrat / Sun- nitische Moscheege- meinde
10 / Dila Mamegil	Türkei	35	Quartiersrat
12 / Roger	Kamerun	35	Quartiersrat / Lotsen- projekt / Entwicklung- shilfe

154 Die Interviewnummer entsprach dem Vorgehen im Feld. Aus Qualitäts- und Samplegründen habe ich nicht alle durchgeführten Interviews in meine Arbeit aufnehmen können, so dass in den Ordnungszahlen einige Lücken zu erkennen sind. Zudem konnte ich auch nicht alle hier genannten Interviews in der Arbeit gleichermaßen auswerten bzw. ausgewertet präsentieren. Von den genannten InterviewpartnerInnen hat sich nur die Minderheit selbst einen Namen gewünscht, in einigen Fällen konnte ich diesem Wunsch aus Gründen der Anonymisierung nicht entsprechen. Zur besseren Übersicht haben diejenigen MigrantInnen, die jeweils zur ersten Einwanderergeneration gehören, keinen Nachnamen erhalten.

13 / Ernst Blume	Deutschland	72	Vorstand Kleingartenverein
15 / Abdullah Karahan	Türkei	36	Jugendarbeit Moscheegemeinde
17 / Felix	Kamerun	35	Flüchtlingsinitiative
18 / Benjamin	Nigeria	38	Afrikanische Freikirche
19 / Helmut Victoria	Deutschland	65	Vorstand Sportverein
20 / Walter Schneider	Deutschland	65	CDU-Politiker
21 / Hans	Kamerun	35	Afrikanische Freikirche
23 / Kerstin Ackermann	Deutschland	44	FDP-Politikerin

Literaturverzeichnis

Abbott, Andrew (1997): Of Time and Space: The Contemporary Relevance of the Chicago School. In: *Social Forces* 75 (4), S. 1149–1182.

Alba, Richard (2005): Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States. In: *Ethnic and Racial Studies* 28 (1), S. 20–49. DOI: 10.1080/0141987042000280003.

Alba, Richard (2008): Why we still need a Theory of Mainstream Assimilation. In: Frank Kalter (Hg.): *Migration und Integration*. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 48/2008. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 37–56.

Alba, Richard D.; Nee, Victor (2003): *Remaking the American mainstream*. Assimilation and contemporary immigration. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Alba, Richard D.; Nee, Victor (2004): Assimilation und Einwanderung in den USA. In: *IMIS-Beiträge* (23), S. 21–39.

Alba, Richard D.; Waters, Mary C. (Hg.) (2011): *The next generation*. Immigrant youth in a comparative perspective. New York: New York Univ. Press.

Alexander, Jeffrey C. (2006): *The civil sphere*. Oxford: Oxford University Press.

Amir-Moazami, Schirin (2011): Fallstricke des konsensorientierten Dialogs unter liberal-säkularen Bedingungen: Entwicklungen in der Deutschen Islam Konferenz. In: Marianne Krüger-Potratz und Werner Schiffauer (Hg.): *Migrationsreport 2010*. Fakten, Analysen, Perspektiven. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 109–138.

Angenendt, Steffen (2002): Einwanderungspolitik und Einwanderungsgesetzgebung in Deutschland 2000–2001. In: Klaus J. Bade und Rainer Münz (Hg.): *Migrationsreport 2002*. Fakten, Analysen, Perspektiven. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 31–59.

Arendt, Hannah (2018): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 19. Auflage. München [u. a.]: Piper.

Aumüller, Jutta (2009): *Assimilation*. Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept. Bielefeld: transcript.

Bade, Klaus J. (2007): Versäumte Integrationschancen und nachholende Integrationspolitik. In: Klaus J. Bade und Hans-Georg Hiessrich (Hg.): *Nachholende*

Integrationspolitik und Gestaltungsperspektiven der Integrationspraxis. Göttingen: V & R Unipress, S. 21–95.

Bade, Klaus J. (2017): Migration, Flucht, Integration. Kritische Politikbegleitung von der "Gastarbeiterfrage" bis zur "Flüchtlingskrise": Erinnerungen und Beiträge. Karlsruhe: von Loeper Literaturverlag.

Bader, Veit (2001a): Culture and Identity: Contesting Constructivism. In: *Ethnicities* 1 (2), S. 251–273. DOI: 10.1177/146879680100100206.

Bader, Veit (2001b): Freedom-Fighter Versus Stubborn Collectivist?: A Rejoinder to Baumann. In: *Ethnicities* 1 (2), S. 282–285. DOI: 10.1177/146879680100100208.

Barth, Fredrik (1998): Introduction. In: Fredrik Barth (Hg.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Prospect Heights: Waveland Press, S. 9–38.

Baumann, Gerd (1996): *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baumann, Gerd (2001): Culture and Collectivity: Constructivism as the Methodology of Choice. A Reply to Veit Bader. In: *Ethnicities* 1 (2), S. 274–282. DOI: 10.1177/146879680100100207.

Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (2011): *Zweiter- -Integrations-indikatorenbericht*. erstellt für die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration. Unter Mitarbeit von Dietrich Engels, Regine Köller, Ruud Koopmans und Jutta Höhne. Köln/ Berlin. Online verfügbar unter <https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/zweiter-integrationsindikatorenbericht-483186>, zuletzt geprüft am 16.04.2019.

Beckert, Jens (2002): Von Fröschen, Unternehmensstrategien und anderen Totems. Die soziologische Herausforderung der ökonomischen Institutionentheorie. In: Andrea Maurer und Michael Schmid (Hg.): *Neuer Institutionalismus. Zur soziologischen Erklärung von Organisation, Moral und Vertrauen*. Frankfurt am Main: Campus, S. 133–147.

Bellah, Robert N. (1970): Civic Religion in America. In: Robert N. Bellah (Hg.): *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, S. 168–189.

Bellah, Robert N.; Madsen, Richard; Richard; Sullivan, William; Swidler, Ann; Tipton, Steven M. (2008): *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.

Bendel, Petra; Hildebrandt, Mathias (2006): Integration von Muslimen. München: Allitera-Verlag.

Berger, Bennett M. (1995): An Essay on Culture. Symbolic Structure and Social Structure. Berkeley: University of California Press.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (2000): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. 17. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Berry, John W. (2005): Acculturation: Living successfully in two cultures. In: *International Journal of Intercultural Relations* 29 (6), S. 697–712. DOI: 10.1016/j.ijintrel.2005.07.013.

Berry, John W. (2006): Mutual attitudes among immigrants and ethnocultural groups in Canada. In: *International Journal of Intercultural Relations* 30 (6), S. 719–734. DOI: 10.1016/j.ijintrel.2006.06.004.

Berry, John W.; Poortinga, Ype H.; Segall, Marshall H.; Dasen, Pierre R. (2002): Cross-Cultural Psychology. Research and Applications. second edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Bielefeldt, Heiner (2007): Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus. Bielefeld: transcript.

Böhnisch, Lothar (2012): Lebensbewältigung. Ein sozialpolitisch inspiriertes Paradigma für die Soziale Arbeit. In: Werner Thole (Hg.): Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 219–233.

Bohnsack, Ralf (2001): Der Habitus der "Ehre des Mannes". Geschlechtsspezifische Erfahrungsräume bei Jugendlichen türkischer Herkunft. In: Peter Döge und Michael Meuser (Hg.): Männlichkeit und soziale Ordnung. Neuere Beiträge zur Geschlechterforschung. Opladen: Leske + Budrich, S. 49–71.

Bohnsack, Ralf (2003): Dokumentarische Methode und sozialwissenschaftliche Hermeneutik. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 6 (4), S. 550–570.

Bohnsack, Ralf (2010a): Die Mehrdimensionalität der Typenbildung und ihre Aspekthaftigkeit. In: Jutta Ecarius und Burkhard Schäffer (Hg.): Typenbildung und Theoriegenerierung. Methoden und Methodologien qualitativer Bildungs- und Biographieforschung. Opladen: Barbara Budrich, S. 47–72.

Bohnsack, Ralf (2010b): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. 8., durchgesehene Auflage. Opladen: Barbara Budrich.

- Bohnsack, Ralf (2012): Orientierungsschemata, Orientierungsrahmen und Habitus. In: Karin Schittenhelm (Hg.): Qualitative Bildungs- und Arbeitsmarktforschung. Grundlagen, Perspektiven und Methoden. Wiesbaden: Springer VS, S. 119–153.
- Bohnsack, Ralf; Nentwig-Gesemann, Iris; Nohl, Arnd-Michael (Hg.) (2007): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bommes, Michael (2003): Der Mythos des transnationalen Raumes. Oder: Worin besteht die Herausforderung des Transnationalismus für die Migrationsforschung? In: Dietrich Thränhardt und Uwe Hunger (Hg.): Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag (Leviathan-Sonderband, 22), S. 90–116.
- Bosniak, Linda (2006): The Citizen and the Alien. Dilemmas of Contemporary Membership. Princeton: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Braun, Sebastian (2001): Putnam und Bourdieu und das soziale Kapital in Deutschland. Der rhetorische Kurswert einer sozialwissenschaftlichen Kategorie. In: *Leviathan* 29 (3), S. 337–354.
- Braun, Sebastian; Finke, Sebastian (2010): Integrationsmotor Sportverein. Ergebnisse zum Modellprojekt "spin-sport interkulturell". Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brown, Carol (2008): Policy Visions and Recommendations of Civically Active Immigrants in the European Union. In: Dita Vogel (Hg.): Highly active immigrants. A resource for European civil societies. Frankfurt am Main: Lang, S. 179–192.
- Brubaker, Rogers (1994): Staats-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich. Hamburg: Junius.
- Brubaker, Rogers (2007): Ethnizität ohne Gruppen. Hamburg: Hamburger Edition, HIS.
- Bude, Heinz (1984): Rekonstruktion von Lebenskonstruktionen - eine Antwort auf die Frage, was die Biographieforschung bringt. In: Martin Kohli und Robert Günther (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven. Stuttgart: Metzler, S. 7–28.

- Bude, Heinz (1985): Der Sozialforscher als Narrationsanimateur. Kritische Anmerkungen zu einer erzähltheoretischen Fundierung der interpretativen Sozialforschung. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37 (2), S. 327–336.
- Bude, Heinz (2000): Die biographische Relevanz der Generation. In: Martin Kohli und Marc Szydlík (Hg.): *Generationen in Familie und Gesellschaft*. Opladen: Leske + Budrich, S. 19–35.
- Çağlar, Ayse (2013): Locating Migrant Hometown Ties in Time and Space. Locality as a blind spot of migration scholarship. In: *Historische Anthropologie* 21 (1), S. 26–42. Online verfügbar unter DOI: 10.7788/ha.2013.21.1.26.
- Çağlar, Ayse (2016): Still 'migrants' after all those years. Foundational mobilities, temporal frames and emplacement of migrants. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42 (6), S. 952–969. DOI: 10.1080/1369183X.2015.1126085.
- Camic, Charles (1986): The Matter of Habit. In: *American Journal of Sociology* 91 (5), S. 1039–1087.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Castles, Stephen; Miller, Mark J. (2009): *The age of migration. International population movements in the modern world*. 4. ed., [rev. and updated]. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- CDU (2007): *Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland*. Online verfügbar unter https://www.cdu.de/system/tdf/media/dokumente/071203-beschluss-grundsatzprogramm-6-navigierbar_1.pdf?file=1&type=field_collection_item&id=1918, zuletzt geprüft am 23.10.2018.
- Cerulo, Karen A. (Hg.) (2002a): *Culture in Mind. Toward a Sociology of Culture and Cognition*. New York: Routledge.
- Cerulo, Karen A. (2002b): Establishing a Sociology of Culture and Cognition. In: Karen A. Cerulo (Hg.): *Culture in Mind. Toward a Sociology of Culture and Cognition*. New York: Routledge, S. 1–12.
- Çil, Nevim (2009): Eine allzu deutsche Geschichte? Perspektiven türkischstämmiger Jugendlicher auf Mauerfall und Wiedervereinigung. In: Viola B. Georgi und Rainer Ohliger (Hg.): *Crossover Geschichte. Historisches Bewusstsein Jugendlicher in der Einwanderungsgesellschaft*. Hamburg: Ed. Körber Stiftung, S. 46–60.
- Corsten, Michael (1999): The Time of Generations. In: *Time & Society* 8 (2), S. 249–272.

- Corsten, Michael (2010): Karl Mannheims Kulturosoziologie. Eine Einführung. Frankfurt am Main: Campus.
- Corsten, Michael; Kauppert, Michael; Rosa, Hartmut (2008): Quellen bürgerschaftlichen Engagements. Die biographische Entwicklung von Wir-Sinn und fokussierten Motiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Cyrus, Norbert (2008): Where Does It Start, Why Does It Change? Trajectory patterns of immigrants active in mainstream political parties. In: Dita Vogel (Hg.): Highly active immigrants. A resource for European civil societies. Frankfurt am Main: Lang, S. 129–144.
- D'Andrade, Roy (1995): The development of cognitive anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dekker, Paul; Halman, Loek (Hg.) (2003): The values of volunteering. Cross-cultural perspectives. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Dewey, John (2003): Die Elementareinheit des Verhaltens. In: John Dewey (Hg.): Philosophie und Zivilisation. Aus dem Amerikanischen von Martin Suhr. Frankfurt: Suhrkamp, S. 230–244.
- Diehl, Claudia (2004): Fördert die Partizipation in ethnischen Vereinen die politische Integration im Aufnahmeland? Theoretische Perspektiven und empirische Evidenzen. In: Ansgar Klein, Kristine Kern, Brigitte Geißel und Maria Berger (Hg.): Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 231–250.
- DiMaggio, Paul (1997): Culture and Cognition. In: *Annual Review of Sociology* 23, S. 263–287.
- Dornis, Christian (2002): Zwei Jahre nach der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts - Bilanz und Ausblick. In: Klaus J. Bade und Rainer Münz (Hg.): Migrationsreport 2002. Fakten, Analysen, Perspektiven. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 163–177.
- Eagly, Alice; Fine, Gary Alan (2010): Bridging Social Psychologies: An Introduction. In: *Social Psychology Quarterly* 73 (4), S. 313–315.
- Eckstein, Susan; Barberia, Lorena (2002): Grounding Immigrant Generations in History: Cuban Americans and Their Transnational Ties. In: *International Migration Review* 36 (3), S. 799–837.
- Edmunds, June; Turner, Bryan S. (2005): Global generations: social change in the twentieth century. In: *The British Journal of Sociology* 56 (4), S. 559–577. DOI: 10.1111/j.1468-4446.2005.00083.x.

- Eliasoph, Nina; Lichterman, Paul (2003): Culture in Interaction. In: *American Journal of Sociology* 108 (4), S. 735–794. DOI: 10.1086/367920.
- Endreß, Martin (2000): Soziologie als methodischer Relationismus. Karl Mannheims Auseinandersetzung mit der Relativismusproblematik als Kern seiner wissenssoziologischen Analyse der Moderne. In: Martin Endreß und Ilja Srubar (Hg.): Karl Mannheims Analyse der Moderne. Mannheims erste Frankfurter Vorlesung von 1930. Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1996. Opladen: Leske + Budrich, S. 329–351.
- Enquete-Kommission "Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements" Deutscher Bundestag (2002): Bericht. Bürgerschaftliches Engagement: auf dem Weg in eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ersanilli, Evelyn; Koopmans, Ruud (2011): Do Immigrant Integration Policies Matter? A Three-Country Comparison among Turkish Immigrants. In: *West European Politics* 34 (2), S. 208–234. DOI: 10.1080/01402382.2011.546568.
- Esser, Hartmut (2001): Integration und ethnische Schichtung. Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung. Mannheim. Online verfügbar unter <http://www.mzes.uni-mannheim.de/publications/wp/wp-40.pdf>, zuletzt aktualisiert am 20.12.2001, zuletzt geprüft am 24.11.2020.
- Esser, Hartmut (2003): Die Rationalität der Werte. Die Typen des Handelns und das Modell der soziologischen Erklärung. In: Albert, Gert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund und Claus Wendt (Hg.): Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 153–187.
- Esser, Hartmut (2004a): Was ist denn dran am Begriff der "Leitkultur"? In: Robert Kecskes, Michael Wagner und Christof Wolf (Hg.): Angewandte Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 199–214.
- Esser, Hartmut (2004b): Welche Alternativen zur "Asimilation" gibt es eigentlich. In: *IMIS-Beiträge* (23), S. 41–59.
- Esser, Hartmut (2008): Assimilation, Ethnische Schichtung oder Selektive Akkulturation? Neuere Theorien der Eingliederung von Migranten und das Modell der intergenerationalen Integration. In: Frank Kalter (Hg.): Migration und Integration. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 48/2008. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 81–107.
- Esser, Hartmut (2009): Pluralisierung oder Assimilation? Effekte der multiplen Inklusion auf die Integration von Migranten. In: *Zeitschrift für Soziologie* 38 (5), S. 358–378.
- Esser, Hartmut (2010): Integration, ethnische Vielfalt und moderne Gesellschaft. In: Johannes Wienand und Christiane Wienand (Hg.): Die kulturelle Integration Europas. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 143–169.

- Faist, Thomas (2000): Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture. In: *Ethnic and Racial Studies* 23 (2), S. 189–222. DOI: 10.1080/014198700329024.
- Faist, Thomas (2010): Towards Transnational Studies: World Theories, Transnationalisation and Changing Institutions. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (10), S. 1665–1687. DOI: 10.1080/1369183X.2010.489365.
- Favell, Adrian (1998): A politics that is shared, bounded, and rooted? Rediscovering civic political culture in Western Europe. In: *Theory and Society* 27 (2), S. 209–236.
- Fietze, Beate (2009): Historische Generationen. Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels und kollektiver Kreativität. Bielefeld: transcript.
- Fijalkowski, Jürgen (2004): Zur Funktion ethnischer Vereinigungen. Die Resonanz ethnischer Vereinigungen mit Integrations- oder Segregationszielen: Reflexionen zur Hypothesenbildung. In: Ansgar Klein, Kristine Kern, Brigitte Geißel und Maria Berger (Hg.): *Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 193–210.
- Fincke, Gunilla (2009): Abgehängt, chancenlos, unwillig? Eine empirische Reorientierung von Integrationstheorien zu MigrantInnen der zweiten Generation in Deutschland. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram (2000): Melancholie der Identität und dezentrierte biographische Selbstbeschreibung. Anmerkungen zu einem langen Abschied aus der selbstverschuldeten Zentriertheit des Subjekts. In: Erika M. Hoerning und Peter Alheit (Hg.): *Biographische Sozialisation*. Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 227–255.
- Foroutan, Naika; Karakayalı, Juliane; Spielhaus, Riem (2018): Einleitung: Kritische Wissensproduktion zur postmigrantischen Gesellschaft. In: Naika Foroutan, Juliane Karakayalı und Riem Spielhaus (Hg.): *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 9–16.
- Gensicke, Thomas; Geiss, Sabine (2010): Hauptbericht des Freiwilligensurveys 2009. Ergebnisse der repräsentativen Trenderhebung zu Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und Bürgerschaftlichem Engagement. Hg. v. Senioren Frauen und Jugend Bundesministerium für Familie. München. Online verfügbar unter http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Broschuerenstelle/Pdf-Anlagen/3_20Freiwilligensurvey-Hauptbericht,property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf, zuletzt geprüft am 26.08.2013.
- Gerdes, Jürgen; Faist, Thomas; Rieple, Beate (2007): 'We are All "Republican" Now': The Politics of Dual Citizenship in Germany. In: Thomas Faist (Hg.): *Dual citizenship in*

Europe. From Nationhood to Societal Integration. Aldershot, England, Burlington, VT: Ashgate, S. 45–76.

Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L. (2005): Grounded theory. Strategien qualitativer Forschung. 2., korrigierte Aufl. Bern: Huber.

Glick Schiller, Nina; Caglar, Ayse; Guldbrandsen, Thaddeus C. (2006): Jenseits der "Ethnischen Gruppe" als Objekt des Wissens: Lokalität, Globalität und Inkorporationsmuster von Migranten. In: Helmuth Berking (Hg.): Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 105–143.

Glick Schiller, Nina; Nieswand, Boris; Schlee, Günther; Caglar, Ayse; Karagiannis, Evangelos; Darieva et al. (2003): Pathways of Migrant Incorporation in Germany. In: Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2002 -2003. Max Planck Institute for Social Anthropology. Halle, S. 31–52.

Glöde, Harald; Böhlo, Berenice (2015): Der Marsch der protestierenden Flüchtlinge von Würzburg nach Berlin und ihr Protest bis heute. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 28 (4), S. 75–86. DOI: 10.1515/fjsb-2015-0410.

Goffman, Erving (1973): Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Göktürk, Deniz; Gramling, David; Kaes, Anton; Langenohl, Andreas (2011): Transit Deutschland. Debatten zu Nation und Migration. Paderborn: Konstanz University Press.

Gordon, Milton (1964): Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion; and National Origin. New York: Oxford University Press.

Gosewinkel, Dieter (2005): Wer ist Deutscher? Deutsche Staatsangehörigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. In: Rosmarie Beier-de Haan (Hg.): Zuwanderungsland Deutschland. Migrationen 1500 - 2005. Wolfenbüttel: Edition Minerva, S. 90–105.

Hailbronner, Kay (2009): Das Grundrecht auf Asyl - unverzichtbarer Bestandteil der grundgesetzlichen Wertordnung, historisches Relikt oder gemeinschaftsrechtswidrig? In: *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* 29 (11/12), S. 369–376.

Hall, Stuart (1996): The West and the Rest. Discourse and Power. In: Stuart Hall (Hg.): *Modernity. An introduction to modern societies*. Malden, Mass.: Blackwell, S. 184–227.

Halm, Dirk; Sauer, Martina (Hg.) (2007): Bürgerschaftliches Engagement von Türcinnen und Türken in Deutschland. Deutschland. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hartmann, Eddie (2011): Strategien des Gegenhandelns. Zur Soziodynamik symbolischer Kämpfe um Zugehörigkeit. Konstanz: UVK.

- Heckmann, Friedrich (2015): *Integration von Migranten*. Wiesbaden: Springer VS.
- Helfferich, Cornelia (2011): *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hentges, Gudrun (2013): Integrations- und Orientierungskurse - eine Bilanz nach sieben Jahren. In: Heinz Ulrich Brinkmann und Haci-Halil Uslucan (Hg.): *Dabeisein und Dazugehören. Integration in Deutschland*. Wiesbaden: Springer VS, S. 343–364.
- Hillmann, Felicitas; Sommer, Elena (2011): Döner und Bulette revisited oder: was man über migrantische Ökonomien genau wissen kann. In: Felicitas Hillmann (Hg.): *Marginale Urbanität: migrantisches Unternehmertum und Stadtentwicklung*. Bielefeld: transcript, S. 23–86.
- Hirschauer, Stefan (2014): Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten. In: *Zeitschrift für Soziologie* 43 (3), S. 170–191.
- Hitlin, Steven (2003): Values as the Core of Personal Identity: Drawing Links Between Two Theories of Self. In: *Social Psychology Quarterly* 66 (2), S. 118–137.
- Hitlin, Steven; Piliavin, Jane Allyn (2004): Values: Reviving a Dormant Concept. In: *Annual Review of Sociology* 30, S. 359–393.
- Hoffmann-Nowotny, Hans Joachim (1973): *Soziologie des Fremdarbeiterproblems. Eine theoretische und empirische Analyse am Beispiel der Schweiz*. Stuttgart: Enke.
- Honegger, Claudia (2001a): Deutungsmusteranalyse reconsidered. In: Roland Burkholz, Christel Gärtner und Ferdinand Zehentreiter (Hg.): *Materialität des Geistes. Zur Sache Kultur - im Diskurs mit Ulrich Oevermann*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 107–136.
- Honegger, Claudia (2001b): Karl Mannheim und Raymond Williams. Kultursoziologie oder Cultural Studies? In: Jörg Huber (Hg.): *Kultur - Analysen*. Wien: Springer (Interventionen, 10), S. 115–146.
- Hund, Wulf D. (2007): *Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Hunger, Uwe (2004): *Wie können Migrantenselbstorganisationen den Integrationsprozess betreuen? Wissenschaftliches Gutachten im Auftrag des Sachverständigenrates für Zuwanderung und Integration des Bundesministeriums des Innern der Bundesrepublik Deutschland*. Münster/ Osnabrück.
- Hustinx, Lesley (2010a): I Quit, Therefore I Am? Volunteer Turnover and the Politics of Self-Actualization. In: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 39 (2), S. 236–255.

Hustinx, Lesley (2010b): Institutionally Individualized Volunteering: Towards a Late Modern Re-Construction. In: *Journal of Civil Society* 6 (2), S. 165–179. DOI: 10.1080/17448689.2010.506381.

Hustinx, Lesley; Lammertyn, Frans (2003): Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective. In: *Voluntas* 14 (2), S. 167–187.

Hustinx, Lesley; Lammertyn, Frans (2004): The Cultural Bases of Volunteering: Understanding and Predicting Attitudinal Differences Between Flemish Red Cross Volunteers. In: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 33 (4), S. 548–584. DOI: 10.1177/0899764004269144.

Huth, Susanne (2007): Bürgerschaftliches Engagement von Migrantinnen und Migranten – Lernorte und Wege zu sozialer Integration. Hg. v. Arbeitsgemeinschaft Betriebliche Weiterbildungsforschung. INBAS-Sozialforschung. Berlin.

interface (Hg.) (2005): Widerstandsbewegungen. Antirassismus zwischen Alltag & Aktion. Berlin [u.a.]: Assoziation A.

Isin, Engin F. (2008): Theorizing Acts of Citizenship. In: Engin F. Isin und Greg M. Nielsen (Hg.): *Acts of Citizenship*. London: Zed Books, S. 15–43.

Jakob, Christian (2016): Die Bleibenden. Wie Flüchtlinge Deutschland seit 20 Jahren verändern. Berlin: Ch. Links Verlag.

Jakob, Gisela (2003): Biografische Strukturen bürgerschaftlichen Engagements. Zur Bedeutung biografischer Ereignisse und Erfahrungen für ein gemeinwohlorientiertes Engagement. In: Chantal Munsch (Hg.): *Sozial Benachteiligte engagieren sich doch. Über lokales Engagement und soziale Ausgrenzung und die Schwierigkeiten der Gemeinwesenarbeit*. Weinheim, München: Juventa, S. 79–96.

Jenkins, Richard (2008a): *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. second edition. London: Sage Publications.

Jenkins, Richard (2008b): *Social identity*. 3. Aufl. Abingdon, Oxon: Routledge.

Joas, Hans (1992a): *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Joas, Hans (1992b): Die Kreativität des Handelns und die Intersubjektivität der Vernunft. Meads Pragmatismus und die Gesellschaftstheorie. In: Hans Joas (Hg.): *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 281–308.

Joas, Hans (1992c): Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* (7), S. 859–869.

- Joas, Hans (1992d): Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition. In: Hans Joas (Hg.): Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 23–65.
- Joas, Hans (1997): Die Entstehung der Werte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2000): Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2004): Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Joas, Hans (2005): Die kulturellen Werte Europas. Eine Einleitung. In: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hg.): Die kulturellen Werte Europas. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 11–39.
- Joas, Hans (2007): Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen. In: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 9–43.
- Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2012): Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung. In: Karl Gabriel, Christel Gärtner und Detlef Pollack (Hg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin: Berlin University Press, S. 603–622.
- Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang (2004): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joppke, Christian (2007): Beyond national models: Civic integration policies for immigrants in Western Europe. In: *West European Politics* 30 (1), S. 1–22. DOI: 10.1080/01402380601019613.
- Joppke, Christian (2008a): Comparative Citizenship: A Restrictive Turn in Europe? In: *Law and Ethics of Human Rights* 2 (1), S. 1–41.
- Joppke, Christian (2008b): Immigration and the identity of citizenship: the paradox of universalism. In: *Citizenship Studies* 12 (6), S. 533–546. DOI: 10.1080/13621020802450445.
- Joppke, Christian (2010): Citizenship and Immigration. Cambridge.
- Kalter, Frank (2008): Stand, Herausforderungen und Perspektiven der empirischen Migrationsforschung. In: Frank Kalter (Hg.): Migration und Integration. Sonderheft

der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 48/2008. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 11–36.

Kalter, Frank (2011): The Second Generation in the German Labor Market. Explaining the Turkish Exception. In: Richard D. Alba und Mary C. Waters (Hg.): The next generation. Immigrant youth in a comparative perspective. New York: New York Univ. Press, S. 166–184.

Kasinitz, Philip; Mollenkopf, John H.; Waters, Mary C.; Holdaway, Jennifer (2008): Inheriting the City. The Children of Immigrants Come of Age. New York: Russel Sage Foundation.

Kauppert, Michael (2010): Erfahrung und Erzählung. Zur Topologie des Wissens. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kettler, David; Meja, Volker; Stehr, Nico (Hg.) (1980): Karl-Mannheim: Strukturen des Denkens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kewes, Andreas (2016a): Soziale Bewegungen von Geflüchteten in Deutschland. Entwicklungen und Erfolge. In: *Migration und Soziale Arbeit* 38 (3), S. 261–267.

Kewes, Andreas (2016b): Urban Citizenship – Oder: Über den Versuch, dem „System“ auf Augenhöhe zu begegnen. In: Stefan Rother und Rother (Hg.): Migration und Demokratie. Wiesbaden: Springer VS, S. 139–160.

Kewes, Andreas (2018): Auf der Suche nach festem Grund. Sammelrezension zur Debatte über Soziale Arbeit und Fluchtmigration. In: *Zeitschrift für Flüchtlingsforschung* 2 (1), S. 175–185. DOI: 10.5771/2509-9485-2018-1-175.

Kewes, Andreas; Munsch, Chantal (2019): Should I Stay or Should I Go? Engaging and Disengaging Experiences in Welfare-Sector Volunteering. In: *Voluntas* 30 (5), S. 1090–1103. DOI: 10.1007/s11266-019-00122-7.

Kilson, Martin (2009): Thinking about Robert Putnam's Analysis of Diversity. In: *Du Bois Review* 6 (2), S. 293–308.

Klatt, Johanna; Walter, Franz (2011): Entbehrliche der Bürgergesellschaft? Sozial Benachteiligte und Engagement. Bielefeld: transcript.

Klein, Ansgar; Kern, Kristine; Geißel, Brigitte; Berger, Maria (Hg.) (2004): Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kohli, Martin; Szydlik, Marc (Hg.) (2000): Generationen in Familie und Gesellschaft. Opladen: Leske + Budrich.

Koopmans, Ruud; Dunkel, Anna; Schaeffer, Merlin; Veit, Susanne (2011): Ethnische Diversität, soziales Vertrauen und Zivilengagement. Projektbericht. Im Auftrag des

- Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (WZB-Discussion Paper, SP IV 2011-703).
- Kosic, Ankica (2008): What Motivates Civic Participation of Immigrants? Antecedents and experiences. In: Dita Vogel (Hg.): Highly active immigrants. A resource for European civil societies. Frankfurt am Main: Lang, S. 93–107.
- Krobisch, Verena; Heckmann, Friedrich (2008): Migration und Integration in Deutschland - Chronologie der Ereignisse und Debatten. In: Michael Bommers und Marianne Krüger-Potratz (Hg.): Migrationsreport 2008. Fakten - Analysen - Perspektiven. Frankfurt am Main / New York: Campus, S. 239–317.
- Krobisch, Verena; Heckmann, Friedrich (2011): Migration und Integration in Deutschland - Chronologie der Ereignisse und Debatten Mai 2008 - April 2009. In: Marianne Krüger-Potratz und Werner Schiffauer (Hg.): Migrationsreport 2010. Fakten, Analysen, Perspektiven. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 201–269.
- Kubisch, Sonja (2008): Habituelle Konstruktion sozialer Differenz. Eine rekonstruktive Studie am Beispiel von Organisationen der freien Wohlfahrtspflege. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kühne, Peter (2008): Politisches Versäumnis und humanitäre Katastrophe. Flüchtlinge - in Deutschland und Europa nicht willkommen. In: Gudrun Hentges, Volker Hinzenkamp und Zwengel (Hg.): Migrations- und Integrationsforschung in der Diskussion. Biografie, Sprache und Bildung als zentrale Bezugspunkte. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 77–87.
- Lamont, Michèle (1992): Money, Morals, and Manners. The Culture of the French and American Upper-Middle Class. Chicago: University of Chicago Press.
- Lamont, Michèle; Aksartova, Sada (2010): Der alltägliche Kosmopolitismus einfacher Leute. Strategien zur Überwindung von Rassengrenzen zwischen Männern der Arbeiterklasse. In: Marion Müller und Darius Zifonun (Hg.): Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 257–285.
- Lamont, Michèle; Molnár, Virág (2002): The Study of Boundaries in the Social Sciences. In: *Annual Review of Sociology* 28, S. 167–195.
- Levitt, Peggy (2007): God needs no passport. Immigrants and the changing American religious landscape. New York: New Press.
- Levitt, Peggy (2009): Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35 (7), S. 1225–1242.

Levitt, Peggy (2012): What's wrong with migration scholarship? A critique and a way forward. In: *Identities* 19 (4), S. 493–500. DOI: 10.1080/1070289X.2012.676255.

Levitt, Peggy; Glick Schiller, Nina (2007): Conceptualizing Simultaneity. A Transnational Social Field Perspective on Society. In: Alejandro Portes und Josh DeWind (Hg.): *Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspectives*. New York/Oxford: Berghahn Books, S. 181–218.

Levitt, Peggy; Merry, Sally (2009): Vernacularization on the ground: local uses of global women's rights in Peru, China, India and the United States. In: *Global Networks* 9 (4), S. 441–461.

Lichterman, Paul (2006): Social capital or group style? Rescuing Tocqueville's insights on civic engagement. In: *Theory and Society* 35 (5-6), S. 529–563. DOI: 10.1007/s11186-006-9017-6.

Lichterman, Paul (2012): Reinventing the concept of civil culture. In: Jeffrey C. Alexander, Ronald N. Jacobs und Philip Smith (Hg.): *The Oxford Handbook of Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press, S. 207–231.

Longest, Kyle C.; Hitlin, Steven; Vaisey, Stephen (2013): Position and Disposition: The Contextual Development of Human Values. In: *Social Forces* 91 (4), S. 1499–1528. DOI: 10.1093/sf/sot045.

Loos, Peter; Nohl, Arnd-Michael; Przyborski, Aglaja; Schäffer, Burkhard (Hg.) (2013): *Dokumentarische Methode. Grundlagen - Entwicklungen - Anwendungen*. Opladen: Barbara Budrich.

Mannheim, Karl (1970a): Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation. In: Kurt H. Wolff (Hg.): *Karl Mannheim. Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. 2. Auflage. Neuwied am Rhein: Luchterhand.

Mannheim, Karl (1970b): Das Problem der Generationen. In: Kurt H. Wolff (Hg.): *Karl Mannheim. Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. 2. Auflage. Neuwied am Rhein: Luchterhand, S. 509–565.

Mannheim, Karl (1980a): Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit. In: David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr (Hg.): *Karl-Mannheim: Strukturen des Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 155–322.

Mannheim, Karl (1980b): Über die Eigenart kultursociologischer Erkenntnis. In: David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr (Hg.): *Karl-Mannheim: Strukturen des Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 33–154.

Mannitz, Sabine (2006): *Die verkannte Integration. Eine Langzeitstudie unter Heranwachsenden aus Immigrantenfamilien*. Bielefeld: transcript.

- Manz, Stefan (2004): Constructing a Normative National Identity: The Leitkultur Debate in Germany, 2000/2001. In: *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 25 (5-6), S. 481–496.
- Matthes, Joachim (1985): Karl Mannheims "Das Problem der Generationen", neu gelesen. Generationen-"Gruppen" oder "gesellschaftliche Regelung von Zeitlichkeit"? In: *Zeitschrift für Soziologie* 14 (5), S. 363–372.
- Matthes, Joachim (1992): The Operation Called "Vergleichen". In: Joachim Matthes (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Soziale Welt. Sonderband 8. Göttingen: Schwartz, S. 75–99.
- Matthes, Joachim (1999): Interkulturelle Kompetenz. Ein Konzept, sein Kontext und sein Potential. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (3), S. 411–426.
- Mau, Steffen (2007): *Transnationale Vergesellschaftung. Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Mead, George Herbert (1987a): Die soziale Identität. In: Hans Joas (Hg.): *George Herbert Mead Gesammelte Aufsätze. Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 241–249.
- Mead, George Herbert (1987b): Soziales Bewußtsein und das Bewußtsein von Bedeutungen. In: Hans Joas (Hg.): *George Herbert Mead Gesammelte Aufsätze. Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 210–221.
- Mead, George Herbert (1987c): Wissenschaftliche Methode und wissenschaftliche Behandlung moralischer Probleme. In: Hans Joas (Hg.): *George Herbert Mead Gesammelte Aufsätze. Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 371–392.
- Mead, George Herbert (2017 [1934]): *Geist, Identität und Gesellschaft*. 18. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mecheril, Paul; Castro Varela, María do Mar; Dirim, İnci; Kalpaka, Annita; Melter, Claus (2010): *Migrationspädagogik*. Weinheim, Basel: Beltz Verlag.
- Mecheril, Paul; Thomas-Olalde, Oscar; Melter, Claus; Arens, Susanne; Romaner, Elisabeth (2013): Migrationsforschung als Kritik? Erkundung eines epistemischen Anliegen in 57 Schritten. In: Paul Mecheril, Oscar Thomas-Olalde, Claus Melter, Susanne Arens und Elisabeth Romaner (Hg.): *Migrationsforschung als Kritik? Spielräume kritischer Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 7–55, zuletzt geprüft am 17.07.2020.
- Meier-Braun, Karl-Heinz (2011): Migration und Integration in Deutschland: Chronologie der Ereignisse und Debatten Mai 2009-Dezember 2010. In: Marianne Krüger-Potratz und Werner Schiffauer (Hg.): *Migrationsreport 2010. Fakten, Analysen, Perspektiven*. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 271–354.

Meuser, Michael (1999): Subjektive Perspektiven, habituelle Dispositionen und konjunktive Erfahrung. Wissenssoziologie zwischen Schütz, Bourdieu und Mannheim. In: Ronald Hitzler, Jo Reichertz und Norbert Schroer (Hg.): *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*. Konstanz: UVK, S. 121–146.

Meuser, Michael (2007): Repräsentation sozialer Strukturen im Wissen. Dokumentarische Methode und Habitusrekonstruktion. In: Ralf Bohnsack, Iris Nentwig-Gesemann und Arnd-Michael Nohl (Hg.): *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 209–224.

Michalowski, Ines (2010): France. Immigration to France: The Challenge of Immigrant Integration. In: Uma A. Segal, Doreen Elliott und Nazneen S. Mayadas (Hg.): *Immigration Worldwide. Policies, Practices, and Trends*. Oxford: Oxford University Press, S. 79–94.

Michalowski, Ines (2011): Required to assimilate? The content of citizenship tests in five countries. In: *Citizenship Studies* 15 (6-7), S. 749–768. DOI: 10.1080/13621025.2011.600116.

Morawska, Ewa (2003): Immigrant Transnationalism and Assimilation: A Variety of Combinations and the Analytic Strategy it Suggests. In: Christian Joppke und Ewa Morawska (Hg.): *Toward Assimilation and Citizenship. Immigrants in Liberal Nation States*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 133–175.

Mouritsen, Per (2012): Beyond Post-national Citizenship: Access, Consequence, Conditionality. In: Anna Triandafyllidou, Tariq Modood und Nasar Meer (Hg.): *European Multiculturalisms. Cultural, Religious and Ethnic Challenges*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 88–115.

Münch, Richard (1997): Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften. Eine Bestandsaufnahme. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*. Band 2. Frankfurt: Suhrkamp, S. 66–109.

Münch, Ursula (1993): *Asylpolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Entwicklung und Alternativen*. 2. überarbeitete und ergänzte Auflage. Opladen: Leske + Budrich.

Munsch, Chantal (2005): *Die Effektivitätsfalle. Gemeinwesenarbeit und bürgerschaftliches Engagement zwischen Ergebnisorientierung und Lebensbewältigung*. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.

Munsch, Chantal (2010): *Engagement und Diversity. Der Kontext von Dominanz und sozialer Ungleichheit am Beispiel Migration*. Weinheim: Juventa.

- Munsch, Chantal; Kewes, Andreas (2019): Anders als gedacht. Migrationsspezifische Kategorisierungen in Narrationen über beendetes bürgerschaftliches Engagement. In: *Soziale Passagen* 11 (1), S. 99–118. DOI: 10.1007/s12592-019-00313-5.
- Nauck, Bernhard (2009): Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie - ein problematisches Verhältnis. In: Paul Bernhard Hill, Frank Kalter, Johannes Kopp, Clemens Kroneberg und Rainer Schnell (Hg.): Hartmut Essers Erklärende Soziologie. Kontroversen und Perspektiven. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 289–317.
- Nee, Victor; Sanders, Jimmy (2001): Understanding the diversity of immigrant incorporation: a forms-of-capital model. In: *Ethnic and Racial Studies* 24 (3), S. 386–411. DOI: 10.1080/01419870020036710.
- Nieswand, Boris; Drotbohm, Heike (2014): Einleitung: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung. In: Boris Nieswand und Heike Drotbohm (Hg.): Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 1–37.
- Nohl, Arnd-Michael (2006): Bildung und Spontanität. Phasen biographischer Wandlungsprozesse in drei Lebensaltern - empirische Rekonstruktionen und pragmatistische Reflexionen. Opladen: Barbara Budrich.
- Nohl, Arnd-Michael (2007): Komparative Analyse als qualitative Forschungsstrategie. In: Jürgen Straub, Arne Weidemann und Doris Weidemann (Hg.): Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe, Theorien, Anwendungsfelder; mit ... Tabellen. Stuttgart, Weimar: Metzler, S. 391–403.
- Nohl, Arnd-Michael (2012a): Dokumentarische Methode in der qualitativen Bildungs- und Arbeitsforschung. In: Karin Schittenhelm (Hg.): Qualitative Bildungs- und Arbeitsmarktforschung. Grundlagen, Perspektiven und Methoden. Wiesbaden: Springer VS, S. 155–182.
- Nohl, Arnd-Michael (2012b): Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis. 4. überarbeitete Auflage. Wiesbaden: Springer VS.
- Nohl, Arnd-Michael (2016): Innovationen in der dokumentarischen Interpretation narrativer Interviews. In: *Sozialer Sinn* 17 (2). DOI: 10.1515/sosi-2016-0013.
- Nunner-Winkler, Gertrud (1997): Zurück zu Durkheim? Geteilte Werte als Basis gesellschaftlichen Zusammenhalts. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft. Band 2. Frankfurt: Suhrkamp, S. 360–402.
- Oevermann, Ulrich (2000): Die Methoden der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Praxis. In: Klaus Kraimer (Hg.):

Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 58–156.

Olk, Thomas; Hartnuß, Birger (2011): Bürgerschaftliches Engagement. In: Thomas Olk und Birger Hartnuß (Hg.): Handbuch Bürgerschaftliches Engagement. Weinheim: Juventa, S. 145–161.

Olk, Thomas; Klein, Ansgar; Hartnuss, Birger (Hg.) (2010): Engagementpolitik. Die Entwicklung der Zivilgesellschaft als politische Aufgabe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Otyakmaz, Berrin Özlem; Döge, Paula (2015): Erzieherinnen-Eltern-Beziehung in Migrationskontexten. In: Berrin Özlem Otyakmaz und Yasemin Karakaşoğlu (Hg.): Frühe Kindheit in der Migrationsgesellschaft. Wiesbaden: Springer, S. 159–178.

Oulios, Miltiadis (2013): Blackbox Abschiebung. Geschichten und Bilder von Leuten, die gerne geblieben wären. Berlin: Suhrkamp.

Parusel, Bernd (2010): Europäische und nationale Formen der Schutzgewährung in Deutschland. Studie II/2009 im Rahmen des Europäischen Migrationsnetzwerkes (EMN). Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Working Paper, 30).

Petermann, Sören; Schönwälder, Karen (2013): Transnationalismus im Innern? Die sozialen Netzwerke deutscher Stadtbewohner(innen). In: *Soziale Welt* 64 (3), S. 317–335.

Pettenkofer, Andreas (2010): Radikaler Protest. Zur soziologischen Theorie politischer Bewegungen. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Pfaff, Nicolle (2006): Jugendkultur und Politisierung. Eine multimethodische Studie zur Entwicklung politischer Orientierungen im Jugendalter. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pfaff, Nicolle (2009): Informelles Lernen in Peergroups. Kinder- und Jugendkultur als Bildungsraum. Berlin. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56689>, zuletzt geprüft am 27.11.2020.

Pollack, Detlef (2009): Rückkehr des Religiösen? Tübingen: Mohr Siebeck.

Pollack, Detlef (2012): Differenzierung und Entdifferenzierung als modernisierungstheoretische Interpretationskategorien. In: Karl Gabriel, Christel Gärtner und Detlef Pollack (Hg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin: Berlin University Press, S. 545–564.

Portes, Alejandro (1997): Migration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities. In: *International Migration Review* 31 (4), S. 799–825.

- Portes, Alejandro (1998): Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. In: *Annual Review of Sociology* 24, S. 1–24.
- Portes, Alejandro (2003): Conclusion: Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism. In: *International Migration Review* 37 (3), S. 874–892.
- Portes, Alejandro; Rumbaut, Ruben G. (2006): *Immigrant America. A Portrait*. 3rd Edition, revised, expanded, and updated. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Portes, Alejandro; Vickstrom, Erik (2011): Diversity, Social Capital, and Cohesion. In: *Annual Review of Sociology* 37, S. 461–479. DOI: 10.1146/annurev-soc-081309-150022.
- Portes, Alejandro; Zhou, Min (1993): The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants. In: *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 530 (1), S. 74–96. DOI: 10.1177/0002716293530001006.
- Poutrus, Patrice G. (2009): Asyl in Westdeutschland. Flüchtlingsaufnahme in der Bundesrepublik von den frühen 1950er bis zur Mitte der 1970er Jahre. In: *Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien* (45-46), S. 21–36.
- Poutrus, Patrice G. (2019): *Umkämpftes Asyl. Vom Nachkriegsdeutschland bis in die Gegenwart*. Berlin: Ch. Links Verlag.
- Pries, Ludger (2001): *Internationale Migration*. Bielefeld: transcript.
- Pries, Ludger (2008): *Die Transnationalisierung der sozialen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pries, Ludger (2010a): (Grenzüberschreitende) Migrantenorganisationen als Gegenstand der sozialwissenschaftlichen Forschung: Klassische Problemstellungen und neuere Forschungsbefunde. In: Ludger Pries und Zeynep Sezgin (Hg.): *Jenseits von "Identität oder Integration". Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 15–60.
- Pries, Ludger (2010b): *Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pries, Ludger (2013): Ambiguities of global and transnational collective identities. In: *Global Networks* 13 (1), S. 22–40.
- Pries, Ludger (2015): Teilhabe in der Migrationsgesellschaft. Zwischen Assimilation und Abschaffung des Integrationsbegriffs. In: *IMIS-Beiträge* (47/2015), 7-35.
- Priller, Eckhard (2011): Dynamik, Struktur und Wandel der Engagementforschung: Rückblick, Tendenzen und Anforderungen. In: Eckhard Priller, Mareike Alscher,

- Dietmar Dathe und Rudolf Speth (Hg.): *Zivilengagement. Herausforderungen für Gesellschaft, Politik und Wissenschaft*. Berlin, Münster: Lit, S. 11–40.
- Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika (2009): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. 2., korrigierte Aufl. München: Oldenbourg.
- Putnam, Robert D. (1993): *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Putnam, Robert D. (1995): *Bowling Alone. America's Declining Social Capital*. In: *Journal of Democracy* 6 (1), S. 65–78.
- Putnam, Robert D. (2000): *Bowling Alone. The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster.
- Putnam, Robert D. (2007): *E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture*. In: *Scandinavian Political Studies* 30 (2), S. 137–174.
- Radtke, Frank-Olaf (2011): *Kulturen sprechen nicht. Die Politik grenzüberschreitender Dialoge*. Hamburg: Hamburger Edition, HIS.
- Reckwitz, Andreas (2003): *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282–301.
- Reckwitz, Andreas (2006): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reed, Isaac (2002): *Rezension zu Talk of Love*. In: *Theory and Society* 31 (6), S. 785–794.
- Rosenberger, Sieglinde; Winkler, Jakob (2014): *Com/Passionate Protests. Fighting the Deportation of Asylum Seekers*. In: *Mobilization* 19 (2), S. 165–184.
- Rosenthal, Gabriele (1999): *Migrationen und Leben in multikulturellen Milieus. Nationale Zugehörigkeit zur Herstellung von familien- und lebensgeschichtlicher Kontinuität*. In: Ursula Apitzsch (Hg.): *Migration und Traditionsbildung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 22–34.
- Roth, Roland (2000): *Bürgerschaftliches Engagement - Formen, Bedingungen, Perspektiven*. In: Annette Zimmer und Stefan Nährlich (Hg.): *Engagierte Bürgerschaft. Traditionen und Perspektiven*. Opladen: Leske + Budrich, S. 25–48.
- Rumbaut, Ruben G. (1997): *Assimilation and Its Discontents: Between Rhetoric and Reality*. In: *International Migration Review* 31 (4), S. 923–960.

Rygiel, Kim (2011): Bordering solidarities: migrant activism and the politics of movement and camps at Calais. In: *Citizenship Studies* 15 (1), S. 1–19. DOI: 10.1080/13621025.2011.534911.

Sahrai, Diana (2015): Elternpartizipation in der Kita von Eltern mit und ohne Migrationshintergrund. In: Berrin Özlem Otyakmaz und Yasemin Karakaşoğlu (Hg.): *Frühe Kindheit in der Migrationsgesellschaft*. Wiesbaden: Springer, S. 179–205.

Sarrazin, Thilo (2010): *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. 14. Aufl. München: DVA.

Sayer, R. Andrew (2011): *Why things matter to people. Social science, values and ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scherschel, Karin (2010): Asylsuchende und Geduldete. Staatlich regulierte Integrationsverweigerung in Deutschland. In: *Widerspruch* 30 (59), S. 73–84.

Schiffauer, Werner (1991): *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland; eine Ethnographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Schiffauer, Werner (2006): *Verwaltete Sicherheit - Präventionspolitik und Integration*. In: Michael Bommers und Werner Schiffauer (Hg.): *Migrationsreport 2006. Fakten - Analysen - Perspektiven*. Frankfurt am Main / New York: Campus, S. 113–163.

Schiffauer, Werner (2008): *Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*. Bielefeld: transcript.

Schiffauer, Werner (2011): *Einleitung*. In: Marianne Krüger-Potratz und Werner Schiffauer (Hg.): *Migrationsreport 2010. Fakten, Analysen, Perspektiven*. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 13–38.

Schittenhelm, Karin (2005): *Soziale Lagen im Übergang. Junge Migrantinnen und Einheimische zwischen Schule und Berufsausbildung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schneider, Jan (2009): *Die Organisation der Asyl- und Zuwanderungspolitik in Deutschland*. Hg. v. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Working Paper, 25). Online verfügbar unter http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/EMN/WorkingPaper/emn-wp25-organisation-de.pdf?__blob=publicationFile, zuletzt geprüft am 10.05.2012.

Schnell, Tatjana; Hoof, Matthias (2012): *Meaningful commitment. Finding meaning in volunteer work*. In: *Journal of Beliefs & Values* 33 (1), S. 35–53. DOI: 10.1080/13617672.2012.650029.

- Schönflug, Ute (2001): Intergenerational Transmission of Values: The Role of Transmission Belts. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32 (2), S. 174–185. DOI: 10.1177/0022022101032002005.
- Schönwälder, Karen (2008): Reformprojekt Integration. In: Jürgen Kocka (Hg.): *Zukunftsfähigkeit Deutschlands. Sozialwissenschaftliche Essays*. Bonn (bpb Schriftenreihe, 693), S. 315–334.
- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas (2003): *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
- Schwartz, Shalom (2006): A Theory of Cultural Value Orientations: Explication and Applications. In: *Comparative Sociology* 5 (2-3), S. 137–182. DOI: 10.1163/156913306778667357.
- Schwartz, Shalom H. (1992): Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries. In: Mark P. Zanna (Hg.): *Advances in experimental social psychology*. San Diego: Academic Press, S. 1–65.
- Schwenken, Helen (2006): *Rechtlos, aber nicht ohne Stimme. Politische Mobilisierungen um irreguläre Migration in die Europäische Union*. Bielefeld: transcript.
- Schwinn, Thomas (2009): *Inklusion und Exklusion - Probleme einer Unterscheidung*. In: Paul Bernhard Hill, Frank Kalter, Johannes Kopp, Clemens Kroneberg und Rainer Schnell (Hg.): *Hartmut Essers Erklärende Soziologie. Kontroversen und Perspektiven*. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 227–254.
- Sellmann, Matthias (2007): *Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Sewell Jr., William H. (1992): A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation. In: *American Journal of Sociology* 98 (1), S. 1–29.
- Simonson, Julia; Vogel, Claudia; Tesch-Römer, Clemens (2017): *Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Deutsche Freiwilligensurvey 2014*. Wiesbaden: Springer VS.
- Smith, Robert Courtney (2006): *Mexican New York. Transnational Lives of New Immigrants*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Somers, Margaret R. (2005): Let them Eat Social Capital: Socializing the Market versus Marketizing the Social. In: *Thesis Eleven* 81 (1), S. 5–19. DOI: 10.1177/0725513605051611.
- Straub, Jürgen (2003): Was hat die Psychologie bei den Kulturwissenschaften verloren? In: Klaus E. Müller (Hg.): *Phänomen Kultur: Perspektiven und Aufgaben der Kulturwissenschaften*. Bielefeld: transcript, S. 131–156.

- Straub, Jürgen (2004): Kulturwissenschaftliche Psychologie. In: Friedrich Jaeger und Jürgen Straub (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 2: Paradigmen und Disziplinen. Stuttgart: Metzler, S. 568–591.
- Straub, Jürgen (2010): Das Verstehen kultureller Unterschiede. Relationale Hermeneutik und komparative Analyse in der Kulturpsychologie. In: Gabriele Cappai (Hg.): Interpretative Sozialforschung und Kulturanalyse. Hermeneutik und die komparative Analyse kulturellen Handelns. Bielefeld: transcript, S. 39–99.
- Straub, Jürgen (2015): Personale Identität und religiöser Glaube im Zeitalter der Kontingenz. In: Sabine Schmitz und Tuba Işık (Hg.): Muslimische Identitäten in Europa. Dispositive im gesellschaftlichen Wandel. Bielefeld: transcript, S. 99–158.
- Straub, Jürgen; Shimada, Shingo (1999): Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens. Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaften - erörtert am Beispiel "Religion". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (3), S. 449–477.
- Sutterlüty, Ferdinand (2003): Gewaltkarrieren. Jugendliche im Kreislauf von Gewalt und Missachtung. 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Sutterlüty, Ferdinand (2010): In Sippenhaft. Negative Klassifikationen in ethnischen Konflikten. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Swidler, Ann (1986): Culture in Action: Symbols and Stragies. In: *American Sociological Review* 51 (2), S. 273–286.
- Swidler, Ann (2001): Talk of Love. How Culture Matters. Chicago: University of Chicago Press.
- Swidler, Ann; Ardit, Jorge (1994): The New Sociology of Knowledge. In: *Annual Review of Sociology* 20, S. 305–329.
- Täubig, Vicki (2009): Totale Institution Asyl. Empirische Befunde zur alltäglichen Lebensführung in der organisierten Desintegration. Weinheim: Juventa.
- Terrier, Jean; Müller, Hans-Peter (2013): Einleitung zur Themennummer "Zwischen Moral, Politik und Religion: Emile Durkheims Begriff des sozialen Zusammenhalts". In: *Trivium* (13).
- Tertilt, Hermann (1996): Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tezcan, Levent (2011): Der säkulare Muslim: Zur Generierung einer Kategorie im Kontext der Deutschen Islam Konferenz. In: Marianne Krüger-Potratz und Werner Schiffauer (Hg.): Migrationsreport 2010. Fakten, Analysen, Perspektiven. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 83–108.

- Tezcan, Levent (2012): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der deutschen Islamkonferenz. Konstanz: Konstanz University Press.
- Thome, Helmut (2003): Soziologische Wertforschung. Ein von Niklas Luhmann inspirierter Vorschlag für die engere Verknüpfung von Theorie und Empirie. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (1), S. 4–28.
- Thome, Helmut (2005): Wertewandel in Europa aus der Sicht der empirischen Sozialforschung. In: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 386–443.
- Triadafilopoulos, Triadafilos (2011): Illiberal Means to Liberal Ends? Understanding Recent Immigrant Integration Policies in Europe. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37 (6), S. 861–880. DOI: 10.1080/1369183X.2011.576189.
- Triandafyllidou, Anna; Modood, Tariq; Meer, Nasar (Hg.) (2012): *European Multiculturalisms. Cultural, Religious and Ethnic Challenges*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Uslucan, Haci-Halil (2004): Kulturelle Werte und Identität. In: *Die Situation der türkischstämmigen Bevölkerung in Deutschland. Gutachten im Auftrag des Sachverständigenrates für Zuwanderung und Integration*. Berlin, S. 68–84.
- Vaisey, Stephen (2009): Motivation and Justification: A Dual-Process Modell of Culture in Action. In: *American Journal of Sociology* 114 (6), S. 1675–1715.
- van Houdt, Friso; Suvarierol, Semin; Schinkel, Willem (2011): Neoliberal communitarian citizenship. Current trends towards 'earned citizenship' in the United Kingdom, France and the Netherlands. In: *International Sociology* 26 (3), S. 408–432.
- Vertovec, Steven (2007a): Migrant Transnationalism and Modes of Transformation. In: Alejandro Portes und Josh DeWind (Hg.): *Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspectives*. New York/Oxford: Berghahn Books, S. 149–180.
- Vertovec, Steven (2007b): Super-diversity and its implications. In: *Ethnic and Racial Studies* 30 (6), S. 1024–1054. DOI: 10.1080/01419870701599465.
- Vogel, Dita (2008a): Becoming Active in a New Country. In search of favourable activation conditions. In: Dita Vogel (Hg.): *Highly active immigrants. A resource for European civil societies*. Frankfurt am Main: Lang, S. 109–127.
- Vogel, Dita (Hg.) (2008b): *Highly active immigrants. A resource for European civil societies*. Frankfurt am Main: Lang.
- Waldinger, Roger; FitzGerald, David (2004): Transnationalism in question. In: *American Journal of Sociology* 109 (5), S. 1177–1195.

Waters, Mary C.; Tran, Van C.; Kasinitz, Philip; Mollenkopf, John H. (2010): Segmented assimilation revisited: types of acculturation and socioeconomic mobility in young adulthood. In: *Ethnic and Racial Studies* 33 (7), S. 1168–1193. DOI: 10.1080/01419871003624076.

Weber, Max (1990 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Studienausgabe. 5. Aufl. Tübingen: Mohr.

Weidemann, Arne (2009): Pragma-semantische Analysen zur Erforschung interkultureller Kommunikation. [108 Absätze]. In: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 10 (1). Online verfügbar unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0901373>, zuletzt geprüft am 25.11.2020.

Wiertz, Dingeman (2016): Segregation in Civic Life. Ethnic Sorting and Mixing across Voluntary Associations. In: *American Sociological Review* 81 (4), S. 800–927. DOI: 10.1177/0003122416651312.

Wilcke, Holger; Lambert, Laura (2015): Die Politik des O-Platzes. (Un-)Sichtbare Kämpfe einer Geflüchtetenbewegung. In: *movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* 1 (2). Online verfügbar unter <https://movements-journal.org/issues/02.kaempfe/06.wilcke,lambert--oplatz-k%C3%A4mpfe-gefl%C3%BCchtete-bewegung.html>, zuletzt geprüft am 25.11.2020.

Wimmer, Andreas (2002): Multikulturalität oder Ethnisierung? Kategorienbildung und Netzwerkstrukturen in drei schweizerischen Immigrantenvierteln. In: *Zeitschrift für Soziologie* 31 (1), S. 4–26.

Wimmer, Andreas (2005a): Kultur als Kompromiß. In: Andreas Wimmer (Hg.): *Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 25–49.

Wimmer, Andreas (Hg.) (2005b): *Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Wimmer, Andreas (2008a): Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. Jenseits des Herder'schen Commonsense. In: Frank Kalter (Hg.): *Migration und Integration. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48/2008. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 57–80.

Wimmer, Andreas (2008b): The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multi-level Process Theory. In: *American Journal of Sociology* 113 (4), S. 970–1022.

Wimmer, Andreas (2009): Hartmut Essers Assimilationsmodell zwischen empirischer Sozialforschung und makrosoziologischer Theorie. In: Paul Bernhard Hill, Frank Kalter, Johannes Kopp, Clemens Kroneberg und Rainer Schnell (Hg.): *Hartmut Essers*

Erklärende Soziologie. Kontroversen und Perspektiven. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 318–348.

Wimmer, Andreas; Glick Schiller, Nina (2002): Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. In: *Global Networks* 2 (4), S. 301–334.

Wingert, Lutz (2012): Wertbindung ohne Relativismusfalle? In: Heinrich Wilhelm Schäfer (Hg.): Hans Joas in der Diskussion. Kreativität, Selbsttranszendenz, Gewalt. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 89–112.

Winker, Gabriele; Degele, Nina (2010): Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten. 2. Auflage. Bielefeld: transcript.

Wuthnow, Robert (1991): Acts of Compassion. Caring for Others and Helping Ourselves. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Yuval-Davis, Nira (2006): Belonging and the politics of belonging. In: *Patterns of Prejudice* 40 (3), S. 197–214. DOI: 10.1080/00313220600769331.

Zerubavel, Eviatar (1999): Social Mindscapes. An Invitation to Cognitive Sociology. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Zhou, Min (1997): Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation. In: *International Migration Review* 31 (4), S. 975–1008.

Zimmer, Annette; Basic, Anton; Hallmann, Thorsten (2011): Sport ist im Verein am schönsten? Analysen und Befunde zur Attraktivität des Sports für Ehrenamt und Mitgliedschaft. In: Thomas Rauschenbach und Annette Zimmer (Hg.): Bürgerschaftliches Engagement unter Druck? Analysen und Befunde aus den Bereichen Soziales, Kultur und Sport. Opladen: Budrich, S. 269–385.

Zinnecker, Jürgen (2003): "Das Problem der Generationen". Überlegungen zu Karl Mannheims kanonischem Text. In: Jürgen Reulecke und Elisabeth Müller-Luckner (Hg.): Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert. München: Oldenbourg, S. 33–58.