

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie
= Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 37 (2011)

Heft: 1

Artikel: Perspektiven in der Soziologie des Fremden

Autor: Reuter, Julia

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-814161>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 29.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Perspektiven in der Soziologie des Fremden

Julia Reuter*

1 Einleitung

Es ist vor allem Georg Simmels, Alfred Schütz' und Robert E. Parks Verdienst, dass in der Soziologie bislang von einer klassischen Theorie des Fremden gesprochen wird, die sich auf die Jahre zwischen 1900 und 1944 beschränkt.¹ Dabei unterscheiden sich nicht nur ihre Definition von Fremdheit, sondern auch die kontextuellen Einbettungen der Einheimischen-Fremden-Beziehung sowie die Perspektive, aus der heraus sie das Fremdsein thematisieren. Statt *einer* klassischen Soziologie des Fremden handelt es sich also genaugenommen um *unterschiedliche* Typisierungen und damit um *unterschiedliche* Facetten einer Soziologie des Fremden. Auch in den postklassischen Soziologien des Fremden, also jenen Arbeiten, die zeitlich nach den klassischen Abhandlungen anzusiedeln sind, und sich teils implizit teils explizit auf diese beziehen, zeigt sich eine Vielfalt an theoretischen wie empirischen Beobachtungen des Fremdseins in gegenwärtigen Gesellschaften und eine entsprechende Vielfalt an Fremdheitsdefinitionen: als Außenseitertum, als Ambivalenz, als Indifferenz, die auf Herkunft, Position oder auch «nur» auf Zuschreibungen in spezifischen Interaktionszusammenhängen zurückzuführen sind. Der Beitrag zieht eine Bilanz über die teils isoliert, teils undifferenziert diskutierten Befunde in der Soziologie des Fremden gut hundert Jahre nach ihrer Begründung. Darüber hinaus unternimmt er den Versuch, allgemeine Entwicklungen und Perspektiven für aktuelle Soziologien des Fremden abzuleiten, die einerseits die Heraufkunft neuer Fremdenfiguren, andererseits die Auflösung von Fremdheit in einer globalisierten (Welt-)Gesellschaft prognostizieren.²

* FB IV Soziologie, Universität Trier.

1 In zahlreichen fachinternen Rezeptionen werden die Beiträge von Georg Simmel, Alfred Schütz und Robert E. Park, manchmal auch die von Robert K. Merton, Werner Sombart oder George H. Mead, unter dem Label «klassische Soziologie des Fremden» versammelt: vgl. etwa: Merz-Benz/Wagner 2002; Nassehi, 1995; Stichweh, 1997; Geenen, 2002. Insbesondere Meads konsequent relationale – multiperspektivische – Identitätskonzeption eröffnet Zugänge zu einer ebenso empirisch wie theoretisch erweiterten wie «entdinglichenden» Betrachtung von Fremdheit: vgl. hierzu v. a. Reuter (2002, 130 ff.)

2 Der Aufsatz greift zurück auf Argumente, die ich im Rahmen meiner Dissertation (Reuter, 2002) entwickelt und u. a. in der aktuellen Veröffentlichung «Der Fremde» (in Stephan Möbius und Markus Schroer (Hrsg.), 2010: Sozialfiguren der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.) aufgegriffen habe.

2 Klassische Soziologien des Fremden

Georg Simmels Essay über den Fremden, der als Ausgangspunkt der soziologischen Reflexion über das Fremdsein benannt wird und mit der geflügelten Definition des Fremden als Menschen, «der heute kommt und morgen bleibt», ein beachtliches Interesse in der Fachdiskussion gefunden hat, diskutiert Fremdheit konsequent relational als Folge einer spezifischen *Positionseffektes* im Raum.³ Zwar ging es Simmel vor allem um die zentralen Dimensionen des Fremdseins, nämlich Mobilität und eine angestrebte Integration; durch seine «existentielle Erzählweise» aber hat sich bis heute eine Soziologie des Fremden und nicht der Fremdheit etabliert, die sich auf die Figur des Fremden konzentriert (vgl. Bielefeld, 2004). Simmel portraitiert den Fremden als beweglichen Kaufmann, der in «einen Kreis eindringt, in dem eigentlich die wirtschaftlichen Positionen schon besetzt sind» (Simmel, [1908] 1958, 510), hier für einen bestimmten Zeitraum den Warentausch zwischen den in sich abgeschlossenen, autarken Ökonomien organisiert, Kontakte aufnimmt und wieder abbricht, um weiter zu reisen. Simmels Beispiel ist das der europäischen Juden als «Wandervolk», das vor allem auf Geldgeschäfte und Zwischenhandel spezialisiert ist, und somit alle Eigenheiten der Moderne in sich trägt.⁴ Dem Fremden wird die Gruppe als kleine, geschlossene Gemeinschaft von teils «blutsverwandten Urproduzenten» bzw. «unbeweglichen Bodenbesitzern» gegenübergestellt, die gewissermaßen *mechanisch* integriert sind, während das Verhältnis zum Fremden abstrakt bleibt (vgl. hierzu auch Saalman, 2005, 67 ff.).⁵ Die raumsoziologische Einbettung der Fremdenthematik zeigt sich darin, dass Simmel die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem als Unterscheidung zwischen räumlich fixierten und beweglichen Menschen auslegt und damit auf die Unterscheidung zwischen Nähe und Distanz als dominanten Unterscheidungsmechanismus zurückführt. Die Gegenüberstellung der unterschiedlichen Raumordnungen, die bei Simmel nicht

3 Nicht umsonst findet sich sein Essay im Rahmen des Kapitels über den «Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft» in seiner Soziologie von 1908.

4 Die Typisierung des Fremden als Händler ist nicht zufällig, gerade weil Simmel neben der sozialräumlichen Mobilität auch die Geldwirtschaft als Elemente der modernen Kultur bestimmt. Ganz ähnlich definiert wenige Jahre später Werner Sombart die Funktion des Fremden (als Migrant) im sich herausbildenden modernen Wirtschaftssystem als stimulierenden Innovator in der Geschichte des kapitalistischen Unternehmers: «Unausgesetzt während des europäischen Mittelalters und in größerem Umfange noch in den späteren Jahrhunderten verlassen Familien ihren angestammten Wohnsitz, um in einem anderen Lande ihren Herd zu errichten. Und das sind gerade diejenigen Wirtschaftssubjekte, die wir in zahlreichen Fällen als die Begründer und Förderer kapitalistischer Organisation ansprechen müssen» (Sombart, 1928, 883). Seine besondere Eignung begründet Sombart zum einen durch die «natürliche Auslese» der Auswanderung (nur die Tüchtigsten, Mutigsten und Entschlossensten nehmen den Schritt der Ausreise auf sich) und durch die spezifische psychische Disposition, einem «kapitalistischen Geist», der aus dem Abbruch aller alten Lebensgewohnheiten und Lebensbeziehungen entspringt (vgl. ebd., 885).

5 Simmel folgt damit der von Ferdinand Tönnies 1887 entwickelten schematischen Gegenüberstellung von «Gemeinschaft» und «Gesellschaft» bzw. Emile Durkheims Unterscheidung von «mechanischer» und «organischer» Solidarität.

nur für die unterschiedlichen Vergesellschaftungsgrade, sondern immer auch für unterschiedliche Subjektivierungsformen stehen, ist aber gerade kein Ausdruck einer fehlenden Beziehung; ganz im Gegenteil, der Simmelsche Fremde ist integriert und bewirkt Integration.

Als Vertreter der «Chicago School» entwickelt Robert Ezra Park sein Konzept des Fremden in Zusammenarbeit mit Everett Stonequist im 1937 erschienenen Aufsatz «Cultural Conflict and the Marginal Man». Stadtkultur und Grenzpersönlichkeit werden zu Parks zentralen Untersuchungseinheiten, die im Konzept des «marginal man» kulminieren. Dennoch täuscht der Begriff der Marginalität leicht über die Tatsache hinweg, dass Park seinen Fremden gerade nicht als Randexistenz bzw. Außenseiter anlegt, sondern als «Zentrumsgestalt in einer bestimmten Gesellschaft, nämlich der modernen» (Makropoulos, 1997, 29) vorsieht und der Begriff der Marginalität mit Worten wie «der Mann an der Grenze», die «Randpersönlichkeit», der «Marginale» oder «Randseiter» übertragen wird (vgl. ebd., 28). Sein Fremder ist marginal, insofern er am «Rande zweier Kulturen» wandelt. Dies trifft jedoch aus Parks Sicht auf eine Vielzahl von Menschen in den Großstädten Anfang des 20. Jahrhunderts zu, deren Wirtschaft und Wohnquartiere wesentlich durch Migration geprägt sind.⁶ Stärker als Simmel arbeitet Park die Fragen *der kulturellen* und *personalen Identität* anhand der typisierten Konstruktion des «Mulatten» heraus, “whom fate has condemned to live in two societies and in two, not merely different but antagonistic, cultures” (Park, [1937] 1964, 373). Die Interkulturalität des «marginal man», die Park (eher implizit) einer kulturell homogenen Gruppe gegenüberstellt, ist Ausgangspunkt, um vor allem moralische und kognitive Konsequenzen dieser «Zwitterstellung» zu erörtern.⁷ Park thematisiert die Problematik des Fremdseins im Sinne «moralischer Indifferenz» im wesentlichen innerhalb *einer* Person, da der «marginal man» einen Persönlichkeitstypus verkörpert, der die Ambivalenz von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit aufgrund seiner unklar definierten Herkunft als «Identitätsballast» mit sich herumträgt. Die hierdurch ausgelöste psychische Krise wird allerdings insofern positiv bewertet, als ihre Bewältigung Emanzipations- und Entwicklungspotential verspricht, die Park später in Form kultureller Anpassungs- und Veränderungsprozesse in eine Theorie des sozialen Wandels einbettet.

Alfred Schütz' Typisierung des Fremden als Immigranten bringt schließlich das Problem der kulturellen Identität unter *wissenssoziologischer* Perspektive als *Problem des Verstehens* zur Sprache. Auch hier ist die Erfahrung von Fremdheit eine krisenhafte Erfahrung. Die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden ist

6 Park lernt aufgrund seiner langjährige Tätigkeit als Zeitungsreporter und Redakteur viele amerikanische Großstädten, wie bspw. Minneapolis, Detroit, Denver, New York und Chicago kennen, die in den 1920er und 30er Jahren durch eine schnell wachsende, sozial wie kulturell heterogene Bevölkerung geprägt sind.

7 Anfangs bezieht er sich dabei vor allem auf das Beispiel von Personen mit jüdischen und nicht-jüdischen Eltern; später identifiziert er den «marginal man» allgemeiner im «Mulatten», «racial hybrid» bzw. «mixed blood».

für Schütz die Unterscheidung zwischen Personen bzw. Personengruppen, die ein *je eigenes* Wissen besitzen, «ein fix-fertige[s] standardisierte[s] Schema kultureller und zivilisatorischer Muster [...] ein Wissen von vertrauenswürdigen Rezepten» (Schütz, [1944] 1972, 57 f.). Der Fremde, den Schütz als Immigranten typisiert, kollidiert mit dem Wissenshorizont einer kulturellen Gemeinschaft, weil er eine *andere* Wissensordnung – ein anderes Relevanzsystem – besitzt, so dass nicht nur die Auslegung des Fremden durch die Gruppe, sondern auch die Antizipation der Handlungsweisen und Wirklichkeitsvorstellungen der Gruppe durch den Fremden misslingt. Schütz formuliert Voraussetzungen des Fremdverstehens anhand von erlernten und zutiefst habitualisierten Wissensschemata, deutet jedoch mit der Figur des Immigranten auch die Grenzen des Verstehens durch die Inkongruenz der beiderseitigen Relevanzsysteme an. Wenngleich Schütz die vergemeinschaftenden und differenzierenden Potentiale des Verstehens hervorhebt, bleibt der Fremde ein «Übersetzungsproblem».⁸

Sowohl Simmel und Park als auch Schütz geht es um die Situation eines «Außenstehers», der sich einem relativ homogenen Gruppenverband annähert und die Mechanismen der Ein- und Abgrenzung, der Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit auf der Ebene sozialräumlicher sowie kultureller Sinn- und Bedeutungssysteme thematisiert. Alle drei setzen eine relativ stabile Gemeinschaft als Gegenbild zum Fremden, die nicht immer näher expliziert wird.⁹ Und: Alle drei konzentrieren sich auf «den Fremden», nicht auf das oder die Fremde, d. h. sie beschäftigen sich im weitesten Sinne mit der Frage, wie Fremdheitserfahrungen und wie Zuschreibungen von Fremdheit zu einem kompakten sozialen Objekt verdichtet werden (vgl. Stichweh, 1997, 46). Trotz ihrer idealtypischen Fremdenfiguren vermeiden Simmel, Schütz und Park eine essentialistische Perspektive, d. h. der Fremde ist kein Mensch, dessen Fremdheit «angeboren» ist, sondern er ist immer eine Person, die unter bestimmten Voraussetzungen, in einem spezifischen Kontext zum Fremden wird. Die Autoren stimmen in dem Punkt überein, «daß ein soziologisches Verständnis des Fremden weniger dessen Fremdheit als externes Moment betrifft, als vielmehr dessen Stellung

8 Schütz ergänzt ein Jahr später seine Überlegungen zur psychosozialen Situation des Menschen, der seine Heimat verlässt und sich einer ihm unvertrauten Gruppe anschließen muss/möchte, durch die umgekehrte Frage nach dem Empfinden desjenigen, der nach seinem Aufenthalt in der Fremde in die Heimat zurückkehrt, von der er meint, eine intime Kenntnis zu besitzen. Im «Heimkehrer» (Schütz, [1945] 2002), den Schütz typischerweise im heimkehrenden Soldaten identifiziert, zeigt sich eine zweiseitige Entfremdung: Während seiner Abwesenheit hat sich nicht nur die Heimat verfremdet, sondern auch das Heimkehrer-Wissen hat sich durch die (Kriegs-) Erfahrungen verändert, was sich in Verstehenskonflikten mit den Zurückgebliebenen ausdrückt (vgl. hierzu auch Bischof, 2003, 248 ff.).

9 Armin Nassehi nimmt damit den «blinden Fleck» der Beobachtung, nämlich den Beobachter personaliter, als Gegenstand seiner Kritik, um die unproblematisierten Voraussetzungen einer Soziologie des Fremden aufzudecken. So spricht er von einer soziologischen Engführung des Gemeinschaftsbegriffs, der in der vereinfachten Gegenüberstellung stabiler In-Groups und verunsicherter Out-Sider zum Ausdruck kommt und Fremdheit gegen einen vollständig integrierten, «fremdenfreien», «normativ integrierten Verband» (Nassehi, 1995, 446) ausspielt.

innerhalb des Zusammenhangs, in dem der Fremde als Fremder wahrgenommen wird» (Nassehi, 1995, 444). Während Simmel den Aspekt der *Nähe* bzw. des Gegenübers hervorhebt, spricht Schütz von einer *Relevanz*, Park von *Konfrontation*. Sie betten damit die jeweils thematisierte Einheimischen-Fremden-Beziehung in elementare Muster sozialer Interaktion ein, denn der Fremde ist immer schon *Teil* der ihn umgebenden Umgebung, wobei Simmel dies als einziger in dieser Deutlichkeit als «positive Wechselwirkungsform» (Simmel, [1908] 1958, 512) zur Sprache bringt.

Obwohl Simmel, Schütz und Park von dem Fremden als einzelne Person sprechen, geht es ihnen nicht um die Wahrnehmung des Fremden als Individuum, sondern als Typus: Im Konstrukt eines Idealtyps – als Händler (Simmel), Mulatte (Park), Immigrant (Schütz) – machen sie deutlich, dass es ihnen um die Darstellung typischer, d. h. repräsentativer Verlaufsformen geht, die *Fremdheit als gesellschaftliches Phänomen* und nicht als singuläres Einzelschicksal in den Blick nehmen.¹⁰ Vertrautheit und Fremdheit stellen, wie Schütz betont, allgemeine Kategorien zur Auslegung unserer Welt dar (vgl. Schütz, [1944] 1972, 62). Dennoch bringen die Typisierungen der klassischen Soziologien keinesfalls *allgemeingültige* Beziehungsmuster zum Ausdruck, in denen Menschen als fremd wahrgenommen und behandelt werden. Es sind allenfalls *einmalige* und damit höchst *wandelbare* Muster der Begegnung: Einmal ist es der Mensch selbst, der die Erfahrung des Fremdseins verspürt (Park und Schütz), dann ist es die Gruppe, die seine Fremdheit problematisiert (Simmel). Bereits die *unterschiedlichen Perspektiven*, von denen aus Fremdheit in den Blick gerät, machen es schwierig, von einer einheitlichen Soziologie des Fremden zu sprechen.

Der Simmelsche Fremde problematisiert seine Rolle als Fremder nicht; er nutzt sie für seine wirtschaftlichen Interessen, ohne dass die fehlenden *Sozialkontakte* als «Mangel» gewertet werden,¹¹ schließlich «übersieht [der Fremde] die Verhältnisse vorurteilsloser, mißt sie an allgemeineren, objektiveren Idealen und ist in seiner Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät, Antezedentien gebunden» (Simmel, [1908] 1958, 511).¹² Simmel nimmt in seinem Essay selbst die fremdentypische «Vogelperspektive» ein, von der aus er seinen «Händler» auf der Grundlage räumlicher Eigenschaften (fehlender Grundbesitz, Distanz, allgemeine Beweglichkeit) definiert, ohne jedoch die Binnenperspektive in Form der Erlebensebene miteinzubeziehen; er und sein

10 Gleichwohl es autobiographische Parallelen zwischen dem Fremden und seinen «soziologischen Vätern» gibt: Während Simmel aufgrund seiner jüdischen Herkunft und seines «exhaltierten» wissenschaftlichen Habitus eine gewisse Außenseiterrolle unter seinen Hochschulkollegen einnimmt, bleibt Schütz als jüdischer Intellektueller Jahre später im Nationalsozialismus kein anderer Ausweg, als mit der Familie in die USA zu emigrieren. Auch Park erlebt in seiner Tätigkeit als Journalist und kritischer Protagonist der Rassenproblematik in den USA (er war u. a. Ghostwriter des farbigen Sozialreformes und Schwarzenrechtlers Booker T. Washington) die Prozesse der Diskriminierung und Ausgrenzung. So ist die Soziologie *des* Fremden zu einem gewissen Teil auch eine Soziologie *von* Fremden.

11 Es bleibt unklar, inwieweit der Fremde sich seines Fremdenstatus überhaupt bewusst wird, geschweige denn, inwieweit dies mit Verunsicherung oder Leidensdruck einhergeht.

12 So ist der Fremde wie geschaffen für die Rolle des Beichtvaters oder Richters, weil er eine gewisse Anonymität, Distanz bzw. Loyalität verkörpert, die Vertrautheit zulässt.

Fremder bleiben *außenstehende Beobachter* des Geschehens. Im Gegensatz zum «Händler», der seine Nicht-Mitgliedschaft in der Gruppe der sesshaften «Bodenbesitzer» wirtschaftlich zu Nutzen weiß, bringen Schütz und Park den Fremden in die prekäre Situation des Anschlussuchenden, der unter seinem Status als Nicht-Dazugehöriger *leidet*. Sie laden den Fremdenbegriff psychologisch auf – ihr Fremder durchlebt Phasen der Entpersonalisierung, die sich in der psychischen Krise («Krisis») manifestiert, und nehmen somit eine *xenozentristische* Position ein. Während Park die Krise vor allem als eine moralische Krise des Fremden versteht, der aufgrund seiner kulturell indifferenten Sozialisation unter einem Bezugsgruppenproblem leidet, ist es für Schütz vor allem eine Vertrauens- wie Verstehenskrise – der Immigrant versteht seine neue Umgebung nicht und wird nicht verstanden, was zur Folge hat, dass sein Vertrauen in das «habituelle Denken-wie-üblich» zutiefst erschüttert wird (vgl. Schütz, [1944] 1972, 62).

Neben den differenzierten Perspektiven unterscheiden sich die klassischen Konstruktionen des Fremden auch in der *kontextuellen Einbettung* der Einheimischen-Fremden-Beziehung. Fremdheit stellt für Simmel und Park ein für ihre Zeit typisches Phänomen dar, das in den Großstädten und Handelszentren anstatt in der Ferne am deutlichsten sichtbar wird. "The marginal man is a personality type that arises at a time and a place where [...] new societies, new people and cultures are coming into existence" (Park, [1937] 1964, 375). Schütz hingegen verlagert seinen Schauplatz selbst in die Fremde, die er als «Zivilisation» bzw. «Sinnprovinz» jenseits des vertrauten Erfahrungs- und Wissenshorizontes konzipiert, mit völlig anderen Sitten, Konventionen, Traditionen und einer fremden Sprache. Schütz konfrontiert die Einheimischen mit einem Menschen, der «von der Gruppe, welcher er sich nähert, dauerhaft akzeptiert oder zumindest geduldet werden möchte» (Schütz, [1944] 1972, 53), aber kein gelebtes Vorwissen von ihrer Kultur besitzt. So ist es im Wesentlichen die spezifische Situation des Exils, die den Fremden zum Fremden macht: D. h. er ist nicht überall ein Fremder, sondern nimmt dessen Gestalt erst im Moment der Berührung mit der anderen Kultur an, deren Mitglied er werden möchte.

Schließlich lassen sich in den klassischen Soziologien des Fremden Unterschiede im Hinblick auf die *differierende Wertung und funktionale Qualität* der Konstruktion des Fremden selbst ausmachen. Sowohl Simmel als auch Park und Schütz sprechen von einer dem Fremden immanenten Objektivität, unterscheiden sich aber in der Frage, welche Tönung das außerhalb liegende Fremde für den Konstrukteur der Fremdheit, aber auch für den Fremden selbst besitzt. Der Schützsche Fremde ist aus seiner Krisis zwar vorübergehend kritischer geworden, er spürt für einen kurzen Moment die Begrenzung und Beschränkungen des menschlichen Wissens, die sich in einer inneren und äußeren Distanz bzw. Kritikfähigkeit niederschlagen, passt sich aber auf lange Sicht wieder den unhinterfragten Vertrautheiten des Alltags, einer *world taken for granted*, an.¹³ Sowohl der Händler als auch der «Mulatte» verharren

13 Das Individuum der traditionellen Wissenssoziologie bleibt auf eine kognitive «Landkarte» ange-

in einer eher skeptischen Haltung. Ihre Zweifel oder individuellen Freiheiten lassen sich nicht so schnell «aus dem Weg räumen», entweder weil sie ihre Distanz im Sinne einer beruflichen Professionalität funktional zu integrieren wissen, oder die eigene Fremdheit als Lebensstil kulturell aufladen. Überhaupt scheint der Anpassungsdruck des Fremden bei Simmel und Park geringer als bei Schütz zu sein, da sie auf Dauer einen gewissen «Gewinn» verspricht: Die erhöhte Intelligenz (Park) und der wirtschaftliche Erfolg (Simmel) lassen eine durchaus positiv Bewertung des Fremden zu.¹⁴

Der Überblick über die typischen Konstruktionen des Fremden in der klassischen Soziologie verdeutlicht, dass die Beschäftigung mit dem Fremden immer nur eine Beschäftigung mit einer spezifischen (idealtypischen) Konstruktion des Fremden ist, die zudem auch relational zur theoretischen Perspektive ihrer Protagonisten ist, so dass es sich strenggenommen nicht um *eine* Soziologie, sondern um unterschiedliche *Facetten* einer Soziologie des Fremden handelt.

3 Postklassische Soziologien des Fremden

Nach den soziologischen Gründungsvätern wurde es zunächst still um den Fremden. Erst in den 1960er Jahren wurde der Fremde im Kontext der Etikettierungstheorie, dem sogenannten Labeling Approach, die besondere Wirkkraft in der Kriminalsoziologie entfaltete, in der Figur des «Abweichlers» bzw. «Außenseiters» wiederentdeckt. Die besondere Herangehensweise dieses Ansatzes basiert auf dem Gedanken, Abweichung nicht als a-soziale Entität der sozialen Wirklichkeit zu begreifen, sondern als machtvoll definitorische Zuschreibung in Interaktionssituationen, in denen es um die Frage ungleicher Machtverhältnisse bzw. um Verteilungsfragen knapper Ressource geht. Fremdheit gerät in Zusammenhang dieser Konfliktodynamik zum Stigma, mit dessen Hilfe «[...] eine Gruppe den Versuch unternimmt und die Mittel dazu verfügt, eigene Privilegien dadurch zu verteidigen, dass der anderen [Gruppe] ein legitimer Anspruch auf diese bestritten wird» (Scherr, 1999, 61). Neben Howard Beckers Arbeiten zur sozialen Karriere des «Außenseiters» (vgl. Becker, 1981) gelten

wiesen, die eindeutige Zonen der Relevanz unterscheidet und diese Unterscheidung auf Dauer stellt. Funktioniert diese Karte nicht mehr – etwa weil man sich in eine fremde Umgebung begibt – wird der Mensch unsicher und benötigt eine neue Karte, die ihm den «richtigen» Weg weist. In diesem *Primat der Routine* ist die klassische Wissenssoziologie auf Kontingenz nicht vorbereitet. Der Immigrant ist in der Unterzahl. Von dem Schock, den er auslöst, erholt sich die Gruppe schnell. Vielleicht bewirkt er einen kleinen Ruck, eine Revolution entfacht er in der von ihm aufgesuchten Gemeinschaft nicht.

- 14 Dennoch liegt auch hier die Gefahr gerade darin, der Nostalgie eines normativ vollständig integrierten Gruppenverbandes eine nostalgisch verzerrte Vorstellung vom Fremden im Sinne eines «Weltbürgers» entgegenzusetzen. Denn neben den Aufweichprozessen innerhalb und am Rande von Gesellschaften nehmen auch Macht- und Ungleichverhältnisse, Konkurrenzbeziehungen und Desintegrationsphänomene zu, die die Objektivität, Beweglichkeit und «kritische Selbstdistanz» des Fremden auf die Probe stellen.

auch Erving Goffmans Stigma-Studien (vgl. Goffman, 1974) als grundlegende Untersuchungen zum Etikettierungsansatz, der davon ausgeht, dass nicht die Qualität der Person oder Handlung als «abweichend», «anders» oder «fremd» gilt, sondern ihre Einbindung und Deutung in das «Regelwerk» der Ordnung sie als solche hervorbringt, oder dass, wie Becker (1981, 8) formuliert, «[...] gesellschaftliche Gruppen abweichendes Verhalten dadurch schaffen, dass sie Regeln aufstellen, deren Verletzung abweichendes Verhalten konstituiert, und daß sie diese Regeln auf bestimmte Menschen anwenden, die sie zu Außenseitern abstempeln».

Viel stärker als die klassischen Soziologien des Fremden wird in den Etikettierungstheorien die Frage der Macht thematisiert, gewissermaßen ist die Grundannahme, dass die Verhandlungen über Fremde und Fremdes immer schon in soziale Konflikte verwickelt ist. Die Aufmerksamkeit des Etikettierungsansatzes liegt also auf den «[...] Differenzen der definitorischen Macht, der Art und Weise, wie eine Gruppe die Macht erlangt und nutzt, zu bestimmen, wie andere Gruppen gesehen, verstanden und behandelt werden» (Becker, 1981, 184).¹⁵ Auch Norbert Elias und John L. Scotson analysieren in ihrer Studie zur Etablierten-Außenseiter-Beziehung in Winston Parva, einem kleinen Vorort der Industriestadt Leicester, die «Soziodynamik der Stigmatisierung» (Elias und Scotson, 1990, 13). Ausgangspunkt ist die empirische Beobachtung, dass sich die etablierten Bewohner des Stadtteils von den Neuhinzugezogenen distanzieren und diese massiv stigmatisieren. Wie auch schon im etikettierungstheoretischen Ansatz versuchen Elias und Scotson Fremdheit konsequent relational zu denken, in dem sie nicht das Außenseitertum an sich, sondern die *Figuration* von Etablierten und Außenseitern, also jene Prozessmodelle, in die Personen verflochten sind, betrachten. So ist es aus ihrer Sicht auch keine kollektiv geteilte Identität im Sinne einer gemeinsamen kulturellen Abstammung, die den Außenseiterstatus der Neuankömmlinge erklären könnte. Vielmehr entlarven Elias und Scotson die scheinbar bedeutungslose «Reihenfolge der Ankunft» als Basis der Stigmatisierung, weil die Gruppe der Ortsansässigen gegenüber den Neuhinzugezogenen ihren höheren «Kohäsionsgrad» dazu nutzt, ihr einheimisches «Wir-Gefühl» zu stärken und es im Sinne einer Machtüberlegenheit auszuspielen.¹⁶ «Ihr stärkerer Zusammenhalt gibt einer solchen Gruppe die Möglichkeit, soziale Positionen mit einem hohen Machtgewicht für die eigenen Leute zu reservieren, was seinerseits ihren Zusammenhalt verstärkt, und Mitglieder anderer Gruppen von ihnen ausschließt; und genau das ist der Kern der Etablierten-Außenseiter-Figuration» (Elias und Scotson, 1990, 12). Ähnlich wie Simmel konzipieren Elias und Scotson damit Fremdheit als spezifische Wechselwirkungsform zwischen «ursprünglichen (etablierten) Bodenbesitzern» und «Eindringlingen», lenken aber viel stärker den Blick auf

15 Durch die Fokussierung auf die Figur des Kriminellen, des Alkoholikers, Geisteskranken oder Drogenkonsumenten wurde der Etikettierungsansatz eher unter dem Begriff der Milieustudien bzw. Studien zum abweichenden Verhalten, denn als Beitrag einer allgemeinen Soziologie des Fremden rezipiert.

16 Dem Fremden haftet somit das Stigma des «späten Eintritts» an.

die Asymmetrie sowie die prozessuale (Re-)produktion von Fremd- und Selbstbild der Etablierten- wie Außenseitergruppe. Je steiler das Machtgefälle desto abweichender erscheinen die «Außenseiter», deren Stigmatisierung sich nicht nur in einer quantitativen Benachteiligung im Hinblick auf Ressourcenverteilung, Mietpreise, Wohnviertel usw. ausdrückt, sondern in der Regel auch mit sozialer Ächtung oder Demütigung einhergeht: «Etablierte Gruppen, die über einen großen Machtspielraum verfügen, neigen dazu, ihre Außenseitergruppen nicht nur als unbändige Übertreter von Gesetzen und Normen (d. h. ihrer eigenen) wahrzunehmen, sondern auch als nicht besonders sauber» (Elias und Scotson, 1990, 22).¹⁷

Eine interessante empirische Untersuchung, die die von Elias und Scotson behandelte Etablierten-Außenseiter-Figuration auf innovative Weise aufgreift, ist die Studie von Horst Stenger zu Fremdheitserfahrungen ostdeutscher Wissenschaftler. In den Interviews, die Stenger zur Hälfte auch mit Kultur- und Sozialwissenschaftlern kurz nach der Wende führte, berichten die Betroffenen von Stigmatisierungsprozessen seitens der etablierten westdeutschen Wissenschaftler aufgrund ihrer «dunklen Vergangenheit» in der DDR, ihrer Quasi-Ethnisierung als «Ossis» und damit verbundener Statuszuschreibungen als «Marxist» oder «Kommunist», aber vor allem auch ihre Benachteiligung innerhalb der Hochschullandschaft bei der Vergabe von Stellen, Mitteln und politischen Mandaten. Sie erfahren sich als Fremde, insofern sie von den westdeutschen Wissenschaftlern als «anders», als nicht zugehörig behandelt werden. Sie fühlen sich zudem unverstanden, da ihnen die «Etablierten» direkt oder indirekt zu verstehen geben, dass sie ein anderes Know-How, ein anderes Wissensniveau besitzen. Beide Fremdheitsdimensionen, die soziale Fremdheit verstanden als Nichtzugehörigkeit, und die kulturelle Fremdheit verstanden als Unvertrautheit, verdeutlichen, dass die Wiedervereinigung – zumindest aus Sicht der ostdeutschen Wissenschaftler – auch mit einer neuen Spaltung einherging. Sie verdeutlichen zudem, dass die Figur des Fremden nicht nur national Fremde (Ausländer) umfasst, sondern auch an Mitgliedern der eigenen Gruppe oder auch an der eigenen Person erfahren werden können (vgl. Stenger, 1998, 18).

Eine ganz andere Wiederaufnahme der Fremdenthematik findet sich in den früheren Arbeiten des im Exil lebenden polnischen Soziologen Zygmunt Bauman.¹⁸ Baumans zentrale Kategorie ist dabei zunächst nicht Fremdheit, sondern Ambivalenz. Bauman geht es um eine wissenssoziologische Rekonstruktion von Ambivalenz vor dem Hintergrund klassifikatorischer Wissensordnungen, die er typischerweise in der «Freund-Feind-Dichotomie» identifiziert. Ähnlich wie in der Etablierten-Außenseiter-Figuration wird das Verhältnis zwischen beiden Elementen der Unter-

17 Goffman fasst daher auch unter dem Begriff «Stigma» eine zutiefst diskreditierende Eigenschaft, die Individuen oder Gruppen zugeschrieben wird (vgl. Goffman, 1974, 11), die sich nicht auf die aktuelle, sondern auf die virtuelle, d. h. erwartete soziale Identität des Stigmatisierten bezieht.

18 Gemeint ist vor allem Baumans «Trilogie der Moderne», von denen er in seinen späteren Arbeiten immer wieder zentrale Passagen und Argumente aufgegriffen hat: vgl. Bauman 1987, 1989, 1991 (Erscheinungszeitpunkt der Erstausgaben).

scheidung – Freund und Feind – als *komplementärer Antagonismus* gedacht, denn sie ergänzen und bedingen einander; sie gewinnen ihre Bedeutung gänzlich aus der Entgegensetzung (vgl. Bauman, 2000, 61). Bauman geht es nicht nur um die Genese und Rolle von Ambivalenz in modernen Gesellschaftsordnungen, sondern in einem viel grundsätzlicheren Sinne um die Frage, wie gesellschaftliche Ordnung möglich ist und damit um eine sozialtheoretische Einbettung der Freund-Feind-Klassifikation.¹⁹ Aus seiner Sicht ist die Opposition zwischen Freund und Feind gewissermaßen die Grundlage, auf der alles gesellschaftliche Leben und alle Unterschiede, die es zusammenflicken und zusammenhalten, beruht (vgl. Bauman, 1991, 74 f.). Seine Argumentation ähnelt in diesem Punkt sehr stark der «Freund-Feind-Gruppierung» von Carl Schmitt und seiner Herleitung des «Begriff des Politischen» (1963). Bauman als auch Schmitt betrachten die gesellschaftliche wie auch politische Ordnung als das Ergebnis eines Gruppierungsprozesses, die sich ihrem Wesen nach auf diese Unterscheidung zwischen Freund und Feind stützt, und durch die Semantik des Staates überformt wird. Bei Bauman führt die «Dialektik der Ordnung» jedoch zwangsläufig zu einer «totalitären» Ordnung, da sie einen regelrechten «Kampf gegen das Unbestimmte» führt, also gegen all jenes, was sich der binären Klassifikation widersetzt (Bauman, 1991, 83). Dieser Kampf ist jedoch insofern aussichtslos, als dass die Klassifikation nicht nur Freunde und Feinde definiert, sondern auch Fremdes – als Nebenprodukt dieser Klassifikation (vgl. ebd., 14) – hervorbringt, das durch Klassifikation einzugrenzen versucht wird, was wiederum neue Ambivalenzen mit sich bringt. Obwohl Bauman in seine Arbeiten auf das Beispiel der europäischen Juden zurückgreift, geht es ihm weniger um die Analyse eines spezifischen Fremdentypus als vielmehr um die grundsätzliche Kritik binärer Klassifikationsschemata als konstitutives Moment gesellschaftlicher Ordnung. Letztere kann dabei nicht als eine bloße Rekonstruktion einer natürlichen Ordnung der Dinge betrachtet werden. Als Gegenstand des Nachdenkens, des Interesses und eine Praxis, die sich ihrer selber bewusst ist, wird Ordnung als *Aufgabe* und damit als eine Sache von *Entwurf* und *Handlung* konzipiert (vgl. ebd., 18), in der der Nationalstaat als «Hüter» der Ordnung und die Bürokratie Ausdruck eines modernen «Ordnungsmanagements» eine besondere Rolle spielt.²⁰

19 In diesem Punkt ähnelt seine wissenssoziologische Argumentation der systemtheoretischen Konzeption sozialer Systeme, die zwar nicht vom Freund-Feind-Antagonismus, dafür von Inklusion und Exklusion als konstitutiver binärer Operation sozialer Systeme spricht. Vgl. hierzu Stichweh 1997.

20 Bürokratie trennt die Klassifikation von individuellen-moralischen Beurteilungen und gewährleistet damit ein reibungsloses Funktionieren von (diskriminierenden) Klassifikationen. Bauman bezieht sich in seiner «Dialektik der Ordnung» explizit auf Max Webers Thesen zur Funktionsweisen der Moderne, um nicht nur das Demokratisierungspotenzial rationaler Bürokratie, sondern auch ihr Vernichtungspotenzial hervorzuheben. So stellt sich der Holocaust für ihn auch nicht als «einmaliger Rückfall in die vormoderne Barbarei» oder als «Betriebsunfall der Moderne» dar, sondern ist in seinen Augen ein genuin modernes Phänomen.

Der Fremde stellt in Baumanns Diktion ein Klassifikationsproblem dar, da er weder Freund noch Feind ist, und somit die Fehlbarkeit der vorhandenen Auslegungs- und Handhabungsmuster von Wirklichkeit reflexiv macht. Er ist gerade jenes antonyme, dritte Element ohne wirklichen Gegenbegriff, das sich der klaren Entgegensetzungen und damit der Ordnung selbst entgegensetzt.²¹ Notorisch ambivalent unterläuft der Fremde das strenge Klassifizierungsbemühen der Moderne, da er die «[...] Opposition zwischen Freunden und Feinden als die *completa mappa mundi* in Frage [stellt], als den Unterschied, der alle Unterschiede aufzehrt und deshalb nichts außerhalb seiner lässt» (ebd., 75). Als Negation beider Seiten repräsentiert der Fremde die Unmöglichkeit der Zwei-Seiten-Form, denn Innen (als Freund) ist er nicht zugehörig und Außen (als Feind) besitzt er keinen Ort (vgl. Holz, 2000, 280).

Im Gegensatz zu den klassischen Soziologien des Fremden, die sich schwerpunktmäßig mit der psychosozialen Situation des Fremden auseinandersetzen, hat sich Bauman vor allem auch mit der Frage beschäftigt, wie mögliche Erschütterungen der Ordnung durch Fremde in modernen Gesellschaften typischerweise aufgefangen werden. Er unterscheidet dabei vier wesentliche Praktiken: Vertreibung, Separation, Distinktion und Eingemeindung. Die *Vertreibung* oder gar *Vernichtung* stellt dabei die radikalste «Lösung» des Fremdenproblems dar, bei der der Fremde zum (aggressiv) bekämpften Feind gemacht wird. Bauman hat auch hier vor allem den Genozid der europäischen Juden im Nationalsozialismus vor Augen (vgl. Bauman, 1992, 1991, 133–198), der im Holocaust als genuiner Konsequenz moderner Ordnung «in Reinkultur» ihren traurigen Höhepunkt erreicht. Häufig geht ihr die räumliche und/oder mentale *Separation* des Fremden voraus. Hierbei wird der Fremde zunächst als permanenter Anderer konstruiert – mit eigenen kulturellen Konventionen, eigenen kulturellen Wertvorstellungen und eigener kultureller Historizität²², um ihn als mögliche Quelle des normativen Einflusses zu entwapfen (vgl. Bauman, 1997, 89). Den sichtbarsten Ausdruck findet die räumliche Separation in Ghettos oder ethnischen Reservaten; dagegen unsichtbar, aber nicht minder wirksam können gedankliche Mauern sein, die ebenfalls dazu führen, manche Stadtteile und Landstriche nicht zu betreten bzw. zu durchqueren.²³ Kommt es doch zur Begegnung werden Praktiken der *Absonderung* und *Distinktion* wirksam, die von auffälligen äußeren

21 In der Philosophie des Fremden hat Bernhard Waldenfels (1990) diesen Defätismus des Fremden auch als «Stachel des Fremden» bezeichnet.

22 In der Ethnologie spricht man auch vom «Othering», im Deutschen auch als «VerÄnderung» übersetzt, was soviel wie die Schaffung wie Ausgrenzung des Fremden aus dem Kontext des Eigenen bedeutet (vgl. hierzu klassisch, Fabian, 1993).

23 Der Vorteil territorialer Separation liegt nicht nur darin, zur Sicherstellung einer relativen Homogenität den Fremden auf Abstand zu halten und vom eigenen Alltag auszuschließen, sondern seiner Ambivalenz insofern «Herr zu werden», als dass man ihn als festumrissenes und territorial fixiertes Anderes produziert, das durch seine klaren Grenzen leicht zu kontrollieren, zu überwachen und zu identifizieren ist.

Erscheinungsformen bis hin zu Geschmacksfragen reichen.²⁴ Die zum Ausdruck gebrachten Vorlieben sind gewissermaßen Bestätigungen einer unabwendbaren Differenz. Insbesondere der Kleidung und Mode, aber auch der Musik und dem Essverhalten kommen dabei als sichtbaren symbolischen Mitteln bedeutende Distinktions- und Abgrenzungsfunktionen zu. Schließlich kann die Vorherrschaft des Eigenen durch die *Assimilation* bzw. *Eingemeindung* des Fremden bestätigt werden. Auch die Eingemeindung hält an der Minderwertigkeit, Unerwünschtheit und Deplatziierung fremder Lebensweisen fest, indem sie die Vergangenheit des Fremden annulliert bzw. ihrer Relevanz beraubt, gleichzeitig indirekt bestätigt, was zu beweisen war – nämlich die Überlegenheit und das Wohlwollen der einheimischen Herrscher (vgl. ebd., 94). Doch auch die Assimilation löst sich nicht zwangsläufig in eine zukünftigen Gleichbehandlung und -berechtigung des Fremden auf. Allenfalls kann er ein *Freund auf Bewährung* werden, der permanent von Gericht, Polizei und Mitmenschen aufmerksam bewacht wird.

4 Perspektiven in der Soziologie des Fremden

Und wo steht die Soziologie des Fremden heute? Grundsätzliche fallen in den letzten Jahren zwei Entwicklungen auf: Einerseits gibt es eine Reihe von Arbeiten, die sich von der Soziologie *des* Fremden, verstanden als «faktischer» Fremder im Sinne außeralltäglicher Randseiter, abwenden und hin zu einer Soziologie der Fremdheit orientieren, d. h. allgegenwärtige Fremdheitserfahrungen im Alltag verstanden als unvertraute sachliche Differenzen untersuchen. Daneben gibt es nach wie vor Bemühungen, ganz bestimmte, in der Regel randseitige Personengruppen als Fremde zu identifizieren, d. h. Fremdheit auf ein soziales Gegenüber zu beziehen, der über die Verschiedenheit seiner Äußerungsformen hinweg als Fremder empfunden und insofern als kompaktes soziales Objekt vergegenwärtigt wird. Ganz im Sinne der klassischen Soziologie des Fremden geht es in diesen Arbeiten nach wie vor um den Fremden als (oft typisierter) Sozialfigur. Was sind die zentralen Studien und Befunde beider Forschungsrichtungen?

Bei Ersterer handelt sich vor allem um solche Arbeiten, die im Zuge der Differenzierungstheorie und deren Ausgangsthese anzusiedeln sind, die besagt, dass durch die Ausdifferenzierung funktionaler Teilsysteme Personen nicht mehr als ganze Personen, sondern als Funktionsträger in verschiedene arbeitsteilige Systeme

24 «Der Geschmack ist die Grundlage all dessen, was man hat – Personen und Sachen –, wie dessen, was man für die anderen ist, dessen, womit man sich selbst einordnet und von den anderen eingeordnet wird» (Bourdieu, 1982, 104). Geschmack stellt in der Bourdieuschen Konzeption gesellschaftlicher Machtverhältnisse gewissermaßen ein personifiziertes Herrschaftspotential dar, das die einverlebten Machtbeziehungen widerspiegelt und die Unterschiede der physischen Ordnung der Dinge in die symbolische Ordnung signifikanter Unterscheidungen überführt (vgl. Bourdieu, 1982, 284).

inkludiert werden (vgl. Nassehi, 1995, 454). Differenzierungstheoretische Ansätze gehen von einer «Generalisierung von Fremdheit in der modernen Gesellschaft» aus (vgl. Hahn, 1994, 162), was bedeutet, dass Fremdheit «kein sozialer Status (Einzelner) mehr ist, sondern allgemeines Los» (ebd.), denn die Menschen interagieren in komplexen ausdifferenzierten Gesellschaften idealerweise nicht mehr als «Freunde» oder «Feinde» miteinander, sondern als Träger von spezifischen Funktionsrollen und damit als Fremde. «[D]ie Kompaktheit der Person in all ihren beunruhigenden Aspekten tritt hinter das Interaktionsgeschehen zurück, und in genau diesem Sinne haben wir es mit einer fortschreitenden Differenzierung persönlicher wie unpersönlicher Beziehungen zu tun» (Stichweh, 1997, 56).²⁵ Würde man die Funktionsrolle permanent auf Religion, Region oder biographisches Identitätsgepäck hin befragen, besteht die Gefahr, dass die reibungslose Reziprozität durch Unsicherheit und Bedrohung überlastet würden, weil die Ausfüllung von Funktionsrollen von diesen Merkmalen gerade nicht abhängt (vgl. Radtke, 1991, 92). Fremdheit bedeutet hier letztlich Indifferenz, die ihren krisenhaften Status verloren hat, da sie tatsächlich ein alltägliches und damit vertrautes Phänomen geworden ist.

Die alltägliche Fremdheit, verstanden als (nicht ganz vollständige) Verdrängung der moralischen Nähe in der Begegnung mit Mitmenschen, muss dabei nicht zwangsläufig als «asozial» bewertet werden, wie jüngere vor allem ethnographische Studien zur Praxis der Fremdheit in funktionalen Kommunikationszusammenhängen illustrieren (vgl. hierzu auch Reuter, 2003). Fremdheit kann hier vielmehr als Ressource betrachtet werden, um das interaktionale Gleichgewicht in einem immer komplexer werdenden Alltag zu gewährleisten. Stefan Hirschauer hat dies sehr anschaulich am Beispiel des Fahrstuhlfahrens dargestellt, bei dem sich die Fahrstuhlinnassen trotz oder gerade wegen der räumlichen Enge konsequent als Fremde behandeln, um ein persönliches Territorium zur Vermeidung von Zudringlichkeit aber auch Respektierung der anderen zu schaffen. Die Deferenzgesten, die vom Wegschauen, Körper-zur-Seite-Drehen bis hin zum fingierten Selbstbezug reichen, sind in seinen Augen «laufende Lösungen interaktionsstruktureller Probleme von öffentlichen Begegnungen», die sich in den multizentrischen Räumen der Moderne verdichten (vgl. Hirschauer, 1999, 239).²⁶ Fremdheit wird in diesem Kontext vor allem als *Indifferenz* gefasst, die sich empirisch in einer «civil inattention» ausdrückt (Goffman, 1971). Der Fremde taucht hier wenn nur noch als der unbekannte *Andere*

25 Bei dieser Form des In-Beziehung-Tretens ist es offenkundig unerwünscht, seinen Mitmenschen als «Freund» zu begegnen. Ja, es wäre für das Funktionieren der meisten Sozialkontakte geradezu schädlich (vgl. Nassehi, 1999, 236), da die laufende Operation mit traditionellen Unterscheidungen des Freund/Feind auf Dauer zu belastend und überfordernd wäre.

26 Auch Rainer Paris geht in seiner interaktionistisch-phänomenologisch ausgerichteten Analyse von «Wartesituationen» in verschiedenen Berliner Ämtern (vgl. Paris, 2001) auf die Praxis der Fremdheit ein, die von der konzentrierten bis fahrigem Zeitungs- und Buchlektüre der Wartenden über das ständige Neuordnen von Formularen und Unterlagen bis hin zu extremen Formen des körperlichen Selbstengagements (Reinigung von Fingernägeln, Nasebohren, Zurechtzupfen von Kleidung und Haaren) reicht.

auf, der nicht *radikal* fremd, sondern im Grunde genommen ein alter *ego* ist, anders, aber doch ähnlich wie ich (vgl. Knoblauch, 2007).²⁷ Besondere Bedeutung widerfährt der Definition von Fremdheit als Indifferenz vor allem in stadtsoziologischen Arbeiten, die Indifferenz als funktionales Element ziviler Umgangsformen betrachten und damit tendenziell die Hoffnung einer kosmopolitischen Kultur verbinden (vgl. exempl. Sennett, 1991).²⁸ Der Begriff der Indifferenz hat sich zudem in den letzten Jahren zu einem Schlüsselbegriff systemtheoretischer Weltgesellschaftstheorien entwickelt, die die Idee von Indifferenz als moralischer Minimalkonsens zwischen sich zufällig begegnenden, aber im Grunde einander unbekannten Personen aufgreift (vgl. Stichweh, 2004). Der moralische Minimalkonsens besteht dabei in dem impliziten Übereinkommen, die körperliche Nähe mit Unbekannten ohne Beschämung auszuhalten (vgl. Goffman, 1971, 85; Bischur, 2003, 252). Andererseits läutet die Kategorie der Indifferenz – zumindest langfristig – den Abschied des Fremden und der Fremdheit als semantische Zuschreibung von Gesellschaften ein, denn gegenwärtige Weltgesellschaften besitzen ihrer Struktur nach kein «soziales Außen» mehr, was auf eine Dekomposition des Anderen hinausläuft (Stichweh, 1997, 56).

Während sich in der allgemeinen soziologischen Theorie also eher eine Auflösung des Fremden bzw. eine Ablösung des «radikalen» Fremdenbegriffs durch den «neutralen» Begriff der Indifferenz andeutet, genießt die Figur des «empirischen Fremden» insbesondere in der Minoritäten- und Migrationsforschung sowie in der Fremdenfeindlichkeits- und Interkulturalitätsdebatte eine erstaunliche Resistenz (vgl. exempl. Kleinert, 2004; Craanen und Gunsenheimer, 2006). Unter den Begriffen «Fremdenfeindlichkeit», «Rassismus» und «Ethnozentrismus» versammeln sich nach wie vor Studien, die den «Ausländer» als typischen Fremden einer nationalstaatlich verfassten Gesellschaft behandeln und ihn als konflikthaften, weil vor allem kulturell nicht-integrierten bzw. assimilierten Außenseiter untersuchen²⁹, der hierzulande häufig recht plakativ einmal in Gestalt des russischen Aussiedlers, ein

27 Peter Berger und Thomas Luckmann unterscheiden zwischen signifikanten und sonstigen Anderen. Letztere, die sich größtenteils als zufällige Alltagskontakte oder Gelegenheitsbekanntschaften identifizieren lassen, besitzen eine zentrale wirklichkeitssichernde Funktion: Als «Chor» im Hintergrund garantieren sie das Intaktsein der Alltagswirklichkeit, was umso bedeutsamer erscheint, je mobiler und differenzierter die Gesellschaften sind (vgl. Berger und Luckmann, [1966] 1998, 160 ff.) Im Sinne einer «stillen Bruderschaft» werden die Mitmenschen als sonstige Andere zu «Versicherungsagenten» der eigenen Identität und Wirklichkeit.

28 Der amerikanische Stadtsoziologe Richard Sennett bezeichnet die großstädtische Kultur in Anlehnung an die Tradition der Chicagoer Schule daher auch als eine «Kultur des Unterschieds», denn sie lasse Unterschiede nicht nur zu, sondern fördere und begünstige die Indifferenz ihrer Einwohner. Der Stadtbewohner als Fremder, dessen Entwicklung des Selbst auf einer komplexen und fragmentierten Erfahrung der Außenwelt beruht, verliert das Bewusstsein für die «Natalität» und das «biologische Schicksal». Doch gerade diese Idee der Unpersönlichkeit und Selbstentfremdung, dieses «Transzendieren der eigenen Identität» deutet Sennett als Chance, andere Menschen auf der Straße mit neuen Augen zu sehen (vgl. Sennett, 1991, 179 f.). Solange der Andere als Typus, also als Rollenträger wahrgenommen wird, ist er in seiner ethnischen Eigenart für uns unsichtbar.

29 Vgl. zum Ausländer als Prototypen des modernen Fremden auch Hahn (1994).

anderes Mal in Gestalt des türkischen Mitschülers oder des polnischen Nachbarn identifiziert wird – ganz so, als seien diese *per se* fremd. Sie werden nach wie vor als nicht-zugehörig zu unserer Gesellschaft behandelt, auch nach 50 Jahren Einwanderungsgeschichte. Mark Terkessidis (2004, 53 ff.) bezeichnet dieses ständige Reifizierung des Kultur-Fremden als Mitglied einer «ethnischen Gemeinschaft» in der Minoritätenforschung als höchst problematisch – nicht nur, weil «die Fremden» nicht erst seit gestern «bei uns» leben und daher die Vorstellung des «Neuankömmlings», der vollkommen unvertraut mit «unserer Kultur» ist, schlichtweg als falsch betrachtet werden müsse. Auch die Commonsense-Annahmen über das «Wesen» von Ethnizität, ethnischer Solidarität, ethnischem Selbst- und Fremdverständnis in Immigrationsgesellschaften sind fragwürdig (vgl. hierzu auch Wimmer, 2008, 58). Dazu komme Terkessidis zufolge eine bestimmte politische Ausrichtung dieser Studien, da sie am Ende immer eine Lösung für die «Fremdenfeindlichkeit» vorschlagen (müssen), die weniger als Appell zur Veränderung am Eigenen, z. B. durch Anti-Diskriminierungsgesetze, verstanden würden, als vielmehr als «Aufruf zur Restauration der Grenzlinien zwischen dem Eigenen und dem Fremden» daher kommen, etwa durch sogenannte «Leitkultur-Debatten». Aktuelles Anschauungsmaterial liefert Terkessidis (2006, 319 ff.) zur öffentlichen Diskussion um das Kopftuch in Deutschland, das als Symbol kultureller Andersartigkeit, als Grenze für Toleranz und «Vermischung» betrachtet wird. Wie Einstellungsstudien zum Islam zeigen, werden die kopftuchtragenden Frauen als Fremde wahrgenommen, die in den Augen der Mehrheitsbevölkerung «ganz anderen» religiösen wie kulturellen Traditionen folgen, ein «anderes», «überkommenes» Geschlechtsrollenverständnis besitzen und zum Sinnbild all dessen werden, was sogenannten «westliche», «aufgeklärte Subjekte» *nicht* sind: reaktionär, unmündig, unterdrückt.³⁰ Dabei konnten mittlerweile zahlreiche Studien zur Identität muslimischer Frauen das Gegenteil beweisen (vgl. für einen Überblick: Reuter und Gamper, 2007): Für die Frauen ist ihre Religion kein beengendes Regelwerk, das ihnen Anpassung oder Unterordnung abverlangt. Ganz im Gegenteil: Sie betrachten den Islam als Identitätskapital zur Selbstverwirklichung und Emanzipation. Tatsächlich benutzen viele der muslimischen Frauen solche «modernen», «westlichen» Begriffe wie Selbstverwirklichung und Emanzipation. Immerhin sind die meisten von ihnen in Deutschland geboren und aufgewachsen, haben deutsche Schulen besucht und unterscheiden sich in ihren Lebenszielen nicht von «deutschen» Frauen. Was sie unterscheidet, ist ihr religiöses Selbstverständnis und ihre negative Wahrnehmung in der deutschen Öffentlichkeit. Interessant ist, dass die meisten dieser Studien aus der Perspektive der sogenannten «Fremden» heraus argumentieren, was sich methodisch in einer stark ethnographischen Arbeitsweise und theoretisch durch den Bezug auf postkoloniale

30 So wurde das Stereotyp der unheimlichen, fremden, verschleierte muslimischen Frau jüngst von der Schweizerischen Volkspartei bei ihrer Plakatgestaltung anlässlich der Volksabstimmung zum «Minarettverbot in der Schweiz» bemüht: Das Plakat zeigt eine Frau im schwarzen Tschador vor einer Schweizer Fahne mit raketenähnlichen Minaretten.

Theorien niederschlägt. Letztere verstehen sich ja nicht nur als nicht-essentialistisch, nicht-ethnozentristisch, nicht-rassistisch, sondern auch – vereinfacht gesprochen – als «kritische Stimme der Marginalisierten», die sich für eine dauerhafte politische wie theoretische Institutionalisierung von Grenz-Identitäten einsetzen. Hier wäre in Zukunft sicherlich interessant zu schauen, inwieweit es dem interdisziplinären postkolonialen Projekt gelingt, Teile der Soziologie und insbesondere die Soziologien des Fremden nachhaltig zu beeinflussen.³¹

Daneben hat die kulturelle Globalisierungs- und Transnationalismusforschung der letzten Jahre Studien zu solchen Wandernden vorgelegt, die nicht wie es die klassischen Soziologien des Fremden noch annahmen, «heute kommen und morgen bleiben», sondern Wandernde, «die heute kommen, morgen bleiben, aber übermorgen schon wieder gehen»: «Transmigranten» hat der Migrationsforscher Ludger Pries diese Menschen genannt, deren Zahl im Zeitalter einer weltweiten Arbeitsteilung und globalisierter Märkte stetig wächst. Es sind Menschen, die aufgrund neuer beruflicher Anforderungen, aber auch dank neuer Mobilitäts- und Kommunikationsverhältnisse dauerhaft zwischen unterschiedlichen Orten, manchmal sogar Kontinenten pendeln und niemals endgültig ankommen noch für immer fortgehen. Und: Sie sind nicht die einsamen, weil entwurzelten Wandernden, die sie für die klassische Soziologie des Fremden vor einem Jahrhundert möglicherweise noch waren. Hinter ihnen stehen Familien, Clans, Freunde und Mit-Pendler, die das permanente Wandern und Ankommen fördern, aber auch fordern. Denn Transmigranten wandern nicht nur, weil sie im eigenen Land keine berufliche Perspektive mehr sehen, sondern auch, weil der Rest der Familie wandert, weil ihre Lebensplanung nicht auf Dauer angelegt ist, weil sie durch den Aufenthalt in einem anderen Land an Ansehen gewinnen oder auch nur, weil ihr ganzes Lebenskonzept eher dynamisch denn statisch ist: «Wie Kugeln beim Flippern kommen die Transmigranten immer nur vorübergehend zur Ruhe» (Pries, 1998, 147). Dabei verweist die Vorsilbe Trans- nicht nur darauf, dass die Migranten *zwischen* Staaten hin- und herreisen, sondern vor allem auf dem Umstand, dass sie dieses «Zwischen» durch ihre Ideen, Lebensstile und Praktiken mit Leben füllen. Das Beispiel ist für die Soziologie des Fremden nicht nur aufgrund seiner zeitdiagnostischen Qualität interessant – Transmigranten repräsentieren im Grunde genommen in drastischer Weise den unaufhaltsamen Wandel von Erwerbsverhalten, Familie und Identität unter Bedingungen zunehmender Unsicherheit, internationaler Arbeitsteilung und Mobilitätsanforderungen. Es ist auch methodologisch aufschlussreich, denn Transmigranten stehen für die Möglichkeit eines *dauerhaften* Lebens im «Dazwischen» und hinterfragen damit auch die vermeintlich eindeutige Entgegensetzung von eigener und fremder Kultur bzw. eigener und fremder (National-)Gesellschaft, die auch für die Soziologie des Fremden lange Zeit konstitutiv war.³²

31 Erste fruchtbare Versuche hierzu liegen bereits vor (vgl. Costa, 2006; Reuter und Villa, 2009).

32 Außer wenigen Überblicksbänden, wie etwa der von Merz-Benz und Wagner (2002), fehlt es

Abschließend sei auf ein vergleichsweise unbekannte Fremdenfigur hingewiesen, die bislang nur in der Geschlechtersoziologie eine gewisse Prominenz erlangt hat: Trans- oder Intersexuelle (vgl. exempl. Hirschauer, 1993; Lindemann, 1993; Reuter, 2003). Obwohl schon früher sozialwissenschaftliche Studien zu sexuellen Grenzgängern bzw. «Geschlechtsmigranten» erschienen sind³³, waren diese bislang nicht Gegenstand einer fremdheitssoziologischen Perspektive. Dabei treffen doch auch auf sie die typischen Merkmale des Fremden nach Simmel (1908 und 1968, 509 ff.) zu: Sie kommen heute als Mann und wollen als Frau bleiben oder umgekehrt. Sie sind trotz ihrer «unorganischen Angefügtheit» ein «organisches Glied der Gruppe». Lediglich die Beziehung zu ihnen ist eine besondere, weil sie nicht «die singulären Bestandteile der [dominanten] Gruppe» teilen.³⁴ Sie haben kein ungebrochenes «Wir-Gefühl» und sind im übertragenen Sinn keine «Bodenbesitzer», also «Träger einer Lebenssubstanz». Sie sind weder «nur» Mann noch Frau. Deswegen haftet ihnen der Charakter der Beweglichkeit an. Sie leben eine «Synthese von Nähe und Ferne», von «Beweglichkeit und Fixiertheit» (vgl. hierzu auch Reuter und Wieser, 2005). Trans- und Intersexuelle sind gewissermaßen die vertrauten Fremden eines heteronormativen «Regimes der Zweigeschlechtlichkeit».³⁵ Ein Grund, warum sie bislang kaum Gegenstand einer Soziologie des Fremden waren, liegt möglicherweise in ihrer «Unsichtbarkeit» begründet – denn nicht nur Alltagsmänner und -frauen auch Soziologen und Soziologinnen bekommen sie kaum zu Gesicht, da sie unsichtbar gehalten werden: etwa durch räumliche Separation in Psychotherapie-Praxen oder Kliniken und damit auch durch «fachliches Outsourcing» an Therapeuten und Ärzte. Nur manchmal werden sie sichtbar, wenn sie es selbst schaffen, die streng überwachten (Geschlechter-)Grenzen der (geschlechtseindeutigen) Einheimischen zu durchbrechen, wenn sie Anspruch auf einen eigenen lebbaren (Zwischen-)Raum erheben, oder wenn ihre gleichberechtigte Existenz durch mächtige Fürsprecher

jedoch bislang an Arbeiten, die diese neuen Wandernden im Zeitalter der Globalisierung in die Perspektive einer Soziologie des Fremden stellen.

33 Exemplarisch sei hier auf Harold Garfinkels Studie zur transsexuellen Agnes (vgl. Garfinkel, 1967) und Michel Foucaults Beschäftigung mit den Erinnerungen des französischen Hermaphroditen Herculine Barbine verwiesen (Foucault, 1998).

34 Garfinkel spricht in diesem Zusammenhang auch von impliziten Commonsense-Annahmen: 1. Es gibt nur zwei Geschlechter (weiblich und männlich), 2. Das Geschlecht einer Person ist unveränderlich, 3. Die Genitalien sind die «Insignien» des Geschlechtes, 4. Es gibt keinen Wechsel von einem Geschlecht zum anderen, 5. Jeder Mensch muss entweder als Mitglied des einen oder des anderen eingeordnet werden, 6. Der Männlich/Weiblich-Gegensatz ist «natürlich», 7. Die Mitgliedschaft in dem einen oder anderen Geschlecht ist «natürlich».

35 Im Anschluss an Corinna Genschel (2001), die sich im wesentlichen in ihrer Argumentation zum Regime der Zweigeschlechtlichkeit auf Judith Butler bezieht, gehe ich davon aus, «dass die Geschlechterverhältnisse geprägt sind durch eine symbolische und materielle Gewalt einer auf Zweigeschlechtlichkeit beruhenden Geschlechterordnung, mit Hilfe derer Unterscheidungen getroffen, Dichotomien und Hierarchien produziert, und legitimiert werden und in historisch spezifischer Weise die Re/Produktion der Gesellschaft (mit) reguliert wird. Zweigeschlechtlichkeit meint dabei die gesellschaftliche Verfasstheit, in der es nur zwei Geschlechter gibt, die als naturgegeben und unveränderbar gedacht werden, die sich akkurat voneinander abgrenzen lassen und doch heterosexuell ergänzen sollen.»

eingefordert wird. Letzteres passiert immer häufiger im Kontext der sogenannten *queer studies*, die als Theorie der Trans-, Inter- und Homosexualität zum Großteil von ForscherInnen betrieben wird, die sich selbst zur Gruppe der «Geschlechtsuneindeutigen» bzw. «sexuellen Grenzgänger» zählen (vgl. exempl. Kraß, 2003). Dies könnte unter Umständen auch ein Argument dafür sein, warum der Transsexuelle bzw. Intersexuelle einen schweren Stand in der Soziologie des Fremden besitzt. Denn für die weitere berufliche Laufbahn spielt sowohl die Zugehörigkeit zu einer (Geschlechter-)Gruppe wie auch die Wahl des erforschten Gegenstandes eine entscheidende Rolle. Da kann die Beschäftigung mit sexuellen Randseibern schnell selbst als «randseitig» bzw. «befremdend» bewertet werden, weil die Parteilichkeit und Betroffenheit der Geschlechterforschung gegen das etablierte androzentrische Wissenschaftsverständnis verstößt (vgl. Behnke und Meuser, 1999, 24).

Doch ganz gleich, wie sich die Fremdeitsforscher heute selbst verstehen, eines wird an ihren «neuen» Figuren den Fremden deutlich: Auch sie existieren nur in Relation zu den eigenen Vorstellungen des «Natürlichen», «Normalen» und «Vertrauten». Und: Ihre Fremdheit birgt gehöriges Verunsicherungs- wie Entwicklungspotential – nicht nur für ihre soziale Nahwelt, sondern auch für die Wissenschaft (vgl. exempl. Amann und Hirschauer, 1997). So lässt sich sicherlich zu Recht behaupten, dass der Fremde und die Soziologie seit jeher eine produktive Allianz bilden: Der Fremde als empirische wie theoretische Sozialfigur der Moderne und als (Ideal-)Typus oder gar Identifikationsgestalt soziologischer Klassiker; die Soziologie als Wissenschaft, die sich professionell mit der Konstruktion von Identitäten und Differenzen beschäftigt, und damit für Ausgeschlossene, Grenzgänger und Randseiter die Möglichkeit bietet, die «Natur der Ordnung» glaubwürdig in Frage zu stellen.

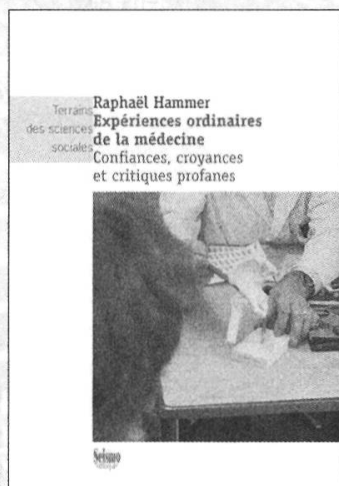
5 Literaturverzeichnis

- Amann, Klaus und Stefan Hirschauer. 1997. *Die Befremdung der eigenen Kultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt. 1987. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*. Oxford: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 1990 (1991). *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt. 1992 (1989). *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Bauman, Zygmunt. 1997. *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Vom Nutzen der Soziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Becker, Howard S. 1981. *Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Behnke, Cornelia und Michael Meuser. 1999. *Geschlechterforschung und qualitative Methoden*. Opladen: Leske und Budrich.

- Berger, Peter und Thomas Luckmann. 1998 (1966). *Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bielefeld, Ulrich. 2004. Gibt es eine Soziologie des Fremden? *Soziologische Revue*, 27(4): 395–406.
- Bischur, Daniel. 2003. Der Fremde – Zur Ambivalenz eines Begriffs. *Sociologia Internationalis*, 41(2): 241–256.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Costa, Sérgio. 2005. Postkoloniale Studien und Soziologie: Konvergenzen und Differenzen. *Berliner Journal für Soziologie*, 15(2): 283–295.
- Craanen, Michael und Antje Gunsenheimer (Hrsg.). 2006. *Das Eigene und das Fremde. Forschungsberichte (1992–2006)*. Bielefeld: transcript.
- Elias, Norbert und John L. Scotson. 1990. *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fabian, Johannes. 1993. «Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben.» In Eberhard Berg und Martin Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1998. *Über Hermaphroditismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Geenen, Elke. 2002. *Soziologie des Fremden. Ein gesellschaftstheoretischer Entwurf*. Opladen: VS Verlag.
- Genschel, Corinna. 2001. Erstrittenen Subjektivität: Diskurse der Transsexualität. *Das Argument*, 43(6): 821–833.
- Goffman, Erving. 1971. *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, Erving. 1974. *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hahn, Alois. 1994. «Die soziale Konstruktion des Fremden.» In Walter M. Sprondel (Eds), *Die Objektivität der Ordnung und ihre kommunikative Konstruktion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hirschauer, Stefan. 1993. *Die soziale Konstruktion der Transsexualität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hirschauer, Stefan. 1999. Die Praxis der Fremdheit und die Minimierung von Anwesenheit. Eine Fahrstuhlfahrt. *Soziale Welt* 50(3): 221–247.
- Holz, Klaus. 2000. Die Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt. *Soziale Systeme*, 6(2): 269–290.
- Kleinert, Corinna. 2004. *Fremden Feindlichkeit. Einstellungen junger Deutscher gegenüber Migranten*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Knoblauch, Hubert. 2007. «Kultur, die soziale Konstruktion, das Fremde und das Andere.» In: Stegmaier Dreher (Ed.), *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld: transcript.
- Kraß, Andreas. 2003. *Quer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lindemann, Gesa. 1993. *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Makropoulos, Michael. 1997. Stadtkultur und Grenzpersönlichkeit. Differenzenerfahrungen im Lichte Robert Ezra Parks. *Sociologia Internationalis*, 35: 27–39.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich und Gerhard Wagner. 2002. «Der Fremde als sozialer Typus. Zur Rekonstruktion eines soziologischen Diskurses.» In Peter-Ulrich Merz-Benz und Gerhard Wagner, *Der Fremde als sozialer Typus*. Konstanz: UVK.
- Nassehi, Armin (1995): Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. *Zeitschrift für Soziologie*, 47(3): 443–463.

- Nassehi, Armin. 1999. *Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher.
- Paris, Rainer. 2001. Warten auf Amtsführen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 53(4): 705–733.
- Park, Robert E. 1964. *Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man*. London: Free Press of Glencoe.
- Pries, Ludger. 1998. «Transmigranten» als ein Typ von Arbeitswanderern in pluri-lokalen sozialen Räumen. *Soziale Welt*, 49(2): 135–150.
- Radtke, Frank-Olaf. 1991. «Lob der Gleich-Gültigkeit. Zur Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus.» In Ulrich Bielefeld (Ed.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Junius.
- Reuter, Julia. 2002a. *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld: transcript.
- Reuter, Julia. 2002b. Wenn Fremde Fremden begegnen. Zur Darstellung von Indifferenz im modernen Alltag. *Soziale Probleme*, 13(2): 109–128.
- Reuter, Julia. 2003. Zwischen den Geschlechtern. Der Transsexuelle als vertrauter Fremder. *Sinn-haft. Zeitschrift zwischen Kulturwissenschaften*, 16: 101–105.
- Reuter, Julia und Matthias Wieser. 2005. ««Dazwischen-Sein» Zur Konvergenz postkolonialer und post-feministischer Diskurse.» In Michael Schultze, Jörg Meyer, Britta Krause, und Dietmar Fricke (Hrsg.), *Diskurse der Gewalt, Gewalt der Diskurse*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Reuter, Julia und Markus Gamper. 2007. «Der» Islam? Probleme und Perspektiven aktueller Islamforschung in Deutschland. *Soziologische Revue*, 30(1): 37–49.
- Reuter, Julia und Paula-Irene Villa (Hrsg.). 2009. *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*. Bielefeld: Transcript.
- Saalmann, Gernot. 2005. *Fremdes Verstehen: Das Problem des Fremdverstehens vom Standpunkt einer «metadisziplinären Kulturanthropologie»*. Aachen: Shaker.
- Scherr, Albert. 1999. «Die Konstruktion von Fremdheit in sozialen Prozessen. Überlegungen zur Kritik und Weiterentwicklungen interkultureller Pädagogik.» In Doron Kiesel, Astrid Messerschmidt, und Albert Scherr (Hrsg.), *Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat*. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.
- Schmitt, Carl. 1963. *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Collarien*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schütz, Alfred. 1972 (1944). «Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch.» In Alfred Schütz, *Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie*. Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, Alfred. 2002 (1945). «Der Heimkehrer.» In Peter-Ulrich Merz-Benz und Gerhard Wagner (Hrsg.), *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*. Konstanz: UVK.
- Sennett, Richard. 1991. *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Simmel, Georg. 1958 (1908). «Exkurs über den Fremden.» In Georg Simmel, *Soziologie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Sombart, Werner. 1928. «Die Fremden.» In Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. Zweiter Halbband: Die Vorkapitalistische Gesellschaft*. München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Stenger, Horst (1998): Soziale und kulturelle Fremdheit. Zur Differenzierung von Fremdheitserfahrungen am Beispiel ostdeutscher Wissenschaftler. *Zeitschrift für Soziologie*, 27(1): 18–38.

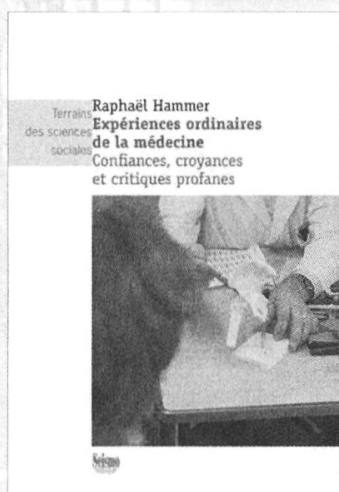
- Stichweh, Rudolf. 2004. Fremdheit in der Weltgesellschaft. Indifferenz und Minimalsympathie. Papers 06/2004. (<http://www.unilu.ch/files/25stwfremdheitinderweltgesellschaft.pdf>).
- Stichweh, Rudolf. 1997. «Der Fremde – Zur Soziologie der Indifferenz.» In Herfried Münkler und Bernd Ladwig (Hrsg.), *Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Terkessidis, Mark. 2004. *Die Banalität des Rassismus: Migranten der zweiten Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld: transcript.
- Terkessidis, Mark. 2006. «Globale Kultur in Deutschland: Der lange Abschied von der Fremdheit.» In: Andreas Hepp und Rainer Winter (Hrsg.), *Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Waldenfels, Bernhard. 1990. *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wimmer, Andreas. 2008. Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 48: 57–80.



Sous la direction d'André Ducret

A quoi servent les artistes ?

2011, 188 p., ISBN 978-2-88351-050-0, SFr. 38.—/Euro 26.—



Raphaël Hammer

Expériences ordinaires de la médecine

Confiances, croyances et
critiques profanes

2010, 236 p., ISBN 978-2-88351-045-6, SFr. 38.—/Euro 26.—



Marta Roca i Escoda

La reconnaissance en chemin L'institutionnalisation des couples homosexuels à Genève

2010, 352 p., ISBN 978-2-88351-044-9, SFr. 58.—/Euro 38.50