Dies ist die unkorrigierte Fassung der Autorinnen des später wie folgt publizierten Artikels:

Nentwich, Julia C.; Ostendorp, Anja (2012). Weltoffenheit unter Gleichgesinnten: Widersprüchlicher Ein- und Ausschluss als diskursive Alltagspraxis. In: Swiss Journal of Psychology 71, Nr. 4, S. 175-185, DOI:10.1024/1421-0185/a000086.

Weltoffenheit unter Gleichgesinnten:

Widersprüchlicher Ein- und Ausschluss als diskursive Alltagspraxis

Julia C. Nentwich & Anja Ostendorp[1]

Lehrstuhl für Organisationspsychologie

Universität St. Gallen

Zusammenfassung

Aus einer diskurspsychologischen Perspektive wurden die interpretativen Repertoires und ideologischen Dilemmata untersucht, die in 19 Gruppendiskussionen mit Bewohnern und Bewohnerinnen dreier Quartiere einer mittelgrossen Schweizer Stadt verschiedene Versionen von Ein- und Ausschluss erzeugen. Mit der Entwicklung des Begriffs der "Legitimationspraktiken" werden die diskursiven Praktiken analysiert, die Ausschluss auf subtile Weise nicht nur erzeugen, sondern zugleich als "politisch korrekt" zu legitimieren vermögen. Die Ergebnisse zeigen auf, wie zentrale Diskursbausteine liberal-egalitärer Gesellschaften zur Legitimation von Ausschluss beitragen.

Stichworte: Ein- und Ausschluss; Neuer Rassismus; Diskursive Psychologie; interpretative Repertoires; ideologisches Dilemma; Legitimationspraktiken

Einleitung

Ein- und Ausschluss findet täglich statt. Ob in Schulen, Kindergarten, Altersheim, Nachbarschaft, Kirche, Verein oder Jugendtreff - Identitätsbildung auf nationalstaatlicher, kultureller, ethnischer oder auch Gemeinschaftsebene beruht immer auf Einschlussprozessen, die zugleich das Andere als nicht zugehörig ausschliessen. Dieses Paradox zwischen Ein- und Ausschluss ist ein für die Moderne konstitutives Element (Piguet, 2006, S. 169). Während zum einen universalistische Werte wie "Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit" als zentral gesetzt werden, wird deren Geltung zugleich eingeschränkt: Frauen, Nicht-Europäer, Nicht-Weisse Männer bleiben davon ausgeschlossen (Balibar & Wallerstein, 1991).

Diskurspsychologische Forschung greift diesen für die Moderne konstitutiven Widerspruch von Gleichheitsanspruch und praktiziertem Ausschluss auf, indem sie die diskursiven Praktiken in den Mittelpunkt des Interesses stellt, durch die Ausschluss hervorgebracht und zugleich als politisch korrekt legitimiert werden kann. Was in der neueren sozialpsychologischen Forschung als "Neuer Rassismus" bezeichnet wurde (Swim, Aikin, Hall, & Hunter, 1995), wird in diesem Verständnis zu einer diskursiven Formation, die einen Ausschluss zur Folge hat, der zugleich legitim erscheint (Augoustinos & Every, 2007). Dabei stehen neben verschiedenen diskursiven Ressourcen zur Herstellung von Ein- und Ausschluss insbesondere die zur Anwendung kommenden Legitimierungspraktiken im Mittelpunkt des analytischen Interesses.

Eine solche alltagssprachliche Produktion sozialen Ein- und Ausschlusses steht im Zentrum der hier vorgestellten Analyse. Anhand von Forschungsergebnissen zu diskursiven Praktiken des Ein- und Ausschlusses führen wir die analytischen Konzepte des "interpretativen Repertoires" (Potter & Wetherell, 1987) und des "ideologischen Dilemmas" (Billig, Condor, Edwards, Crane, Middleton & Radley, 1988) ein. Mittels einer systematischen Darstellung der in der bisherigen Forschung beschriebenen diskursiven Praktiken zur Legitimie-

rung von Ein- und Ausschluss entwickeln wir den Begriff der "Legitimierungspraktiken". Dieser ermöglicht es uns, die zu einem "politisch korrekten Ausschluss" führenden Aushandlungsmanöver in 19 Gruppendiskussionen mit Bewohnern und Bewohnerinnen dreier Quartiere einer mittelgrossen Schweizer Stadt zu analysieren. Die Ergebnisse zeigen auf, wie in der alltäglichen Sprachpraxis Ausschluss hergestellt wird, ohne dass dieser als illegitim auffällt.

Politisch korrekter Ausschluss als diskursive Alltagspraxis

Politisch korrekte Formen des Ausschlusses sind in der sozialpsychologischen Forschung als "Neuer" (Barker, 1981) oder "Moderner Rassismus" (McConahay, 1986) thematisiert worden (vgl. Augoustinos & Every, 2007). Damit werden Formen des Rassismus beschrieben, die versteckter und subtiler zutage treten als die starken Parolen eines offensichtlichen, traditionellen Rassismus (Swim et al., 1995). Erklärt wird diese Entwicklung mit der umfassenden Etablierung von Gleichheits- und Anti-Rassismusnormen in liberal-egalitären Gesellschaften, die eine kognitive Dissonanz bezüglich offen rassistischer Äusserungen erzeugen (Van Dijk, 1992). Während das Streben nach Freiheit, Gleichheit, und Toleranz normativ verankert ist und als bestehend angenommen wird, findet Ausschluss dennoch statt, wird aber subtil verdeckt und verleugnet.

Eine historisch angelegte Untersuchung von Leach (2005) zeigt jedoch, dass die als "neu" bezeichneten subtilen Formen des Rassismus eine weitaus grössere historische Kontinuität besitzen, als bisher angenommen. Entscheidend für die Legitimation der Sklaverei seien zum Beispiel weniger offen rassistische Annahmen gewesen als ein Diskurs des Paternalismus, der die Sklaverei als "White Men's Burden", als Pflicht der Weissen, darstellte. Die sogenannten "neuen" Spielarten des Rassismus sind damit weniger als Erscheinung des späten 20. Jahrhunderts als vielmehr als Grundvoraussetzung aufgeklärter, liberal-egalitärer Gesellschaften zu betrachten (Leach, 2005, S. 441). Sozialer Ausschluss wird somit zum "Dilemma

der Demokratie" (Leach, 2002), werden doch paradoxerweise gerade die hier zentralen Wertvorstellungen wie Gerechtigkeit, Fairness und Gleichheit zur Legitimation der bestehenden sozialen Ungleichheiten eingesetzt (vgl. Augoustinos, Tuffin & Every, 2005; Tang & Browne 2008; Verkuyten, Jong & Masson, 1995).

Der Widerspruch zwischen stattfindendem Ausschluss unter Zuhilfenahme eines liberal-egalitären Werte- und Diskurssystems wird von diskurspsychologischer Forschung näher thematisiert. Es wird dabei angenommen, dass Rassismus nicht als im Individuum zu verortender kognitiver Prozess im Sinne einer Einstellung oder eines Vorurteils erklärt werden kann, sondern vielmehr mit den zur Verfügung stehenden *interpretativen Repertoires* (Potter & Wetherell, 1987). Es handelt sich hierbei um gesellschaftlich und kulturhistorisch verankerte Begriffe, Metaphern, Sprachfiguren und Interpretationsweisen, die in Alltagssituationen zur Verfügung stehen, um Ereignisse beschreiben, begründen und beurteilen zu können (Potter & Wetherell, 1987, S. 138). Interpretative Repertoires werden damit zu Ressourcen, auf die man sich in alltäglichen Interaktionen bezieht, sie stellen sprachliche "Bausteine der Konversation" (Edley, 2001, S. 198) dar, mittels derer Einstellungen situativ hergestellt und begründet werden können.

So stehen zum Beispiel bei in Neuseeland untersuchten Gesprächen über die bestehenden Zugänge zur Bildung zwei interpretative Repertoires zur Verfügung, um Massnahmen zur Gleichstellung indigener Neuseeländer (Maori) aus Perspektive der Neuseeländer europäischer Abstammung (Pakeha) als "positive Diskriminierung" zu diskreditieren (Potter & Wetherell, 1989; Wetherell & Potter, 1992): Zum einen das "togetherness-Repertoire", das den nationalen Zusammenhalt aller Neuseeländer thematisiert und – aus Sicht der Pakeha – durch die Thematisierung des ungleichen Zugangs durch Maori unterlaufen werde; zum anderen das Meritokratie-Repertoire, das Zugang zu Bildung durch individuelle Leistung im Unterschied zu einer – von Maori geforderten – politisch gesetzten Quote für bestimmte Bevölkerungsgruppen verlangt. Während beide interpretative Repertoires einer liberal-egalitären

Gesellschaftsauffassung entspringen, werden sie hier zur Verteidigung des Status Quo eingesetzt, mit dem Effekt, dass die bestehende soziale Ungleichheit verdeckt wird.

Ähnlich ermöglicht der von Wetherell, Striven and Potter (1987) beschriebene Wechsel zwischen einem interpretativen Repertoire der "prinzipiellen Gleichheit" und einem der "de facto bestehenden Gleichheit", liberalen Idealen zu entsprechen, bestehende Ungleichheiten aber zugleich als legitim stehenzulassen. Wird über erfahrene Ungleichheit gesprochen, wird die Legitimität dieser Erfahrung durch den Bezug auf das interpretative Repertoire der "prinzipiellen Gleichheit" in Frage gestellt: Da Gleichheit prinzipiell bestehen muss, kann es auch keine Ungleichheiten mehr geben.

Diese Funktion interpretativer Repertoires wird durch Studien aus den Niederlanden (Verkuyten, de Jong & Masson, 1995; Verkuyten 2004, 2005a, 2005b) und auch Australien (z.B. Augoustinos, Tuffin und Every, 2005) bestätigt: Der Bezug auf vorhandene Sprachbausteine erübrigt jede weitere Notwendigkeit, die eigene Aussage individuell zu legitimieren. Es wird hier auch vom „Prinzip der Konsistenz und Variabilität“ gesprochen (Gilbert & Mulkay, 1984; Ostendorp, 2009; Potter & Wetherell, 1987; van den Berg, 2004). Durch flexible Wechsel zwischen in sich jeweils konsistenten, stabilen interpretativen Repertoires können verschiedene Interpretationsmuster genutzt werden, ohne dass die bestehenden Schnittstellen und die dabei entstehenden Widersprüche diskutiert werden müssten (Ostendorp, 2009; Ostendorp & Nentwich, 2005).

Solche im Wechsel zwischen interpretativen Repertoires entstehenden Widersprüche werden auch als "ideologische Dilemmata" (Billig et al., 1988) bezeichnet. Dieses Konzept fasst Ideologie als praktiziertes Alltagswissen[2], in welchem grundsätzlich heterogene Aspekte verschiedenster Glaubenssysteme enthalten sind und ausgehandelt werden (van den Berg, 2004). So stellt Alltagswissen zugleich egalitäre und autoritäre, individualistische und kollektivistische Interpretationsmöglichkeiten zur Verfügung, deren jeweilige Gültigkeit in der alltäglichen Konversation immer wieder neu zur Disposition steht (Nentwich, 2006).

Das Wechseln zwischen verschiedenen interpretativen Repertoires stellt dabei eine von insgesamt fünf zur Verfügung stehenden *Legitimierungspraktiken* dar (Tabelle 1). Hierunter verstehen wir diskursive Praktiken, die in der Aushandlung verschiedener interpretativer Repertoires zur Anwendung kommen und dabei verhindern, dass die aufscheinenden Widersprüche zwischen liberal-egalitärer Wertvorstellung und real praktiziertem Ausschluss offensichtlich zutage treten (Chiang, 2010). Sie dienen allesamt dazu, den stattfindenden Ausschluss legitim erscheinen zu lassen (Augoustinos & Every, 2007).

Tabelle 1

Legitimierungspraktiken und ihre Effekte (in Anlehnung an Augoustinos & Every, 2007)

	Legitimierungspraktik	Effekt
1	Wechseln zwischen Repertoires	"tarnt" rassistische Äusserungen in liberal-egalitären Diskursbausteinen.
2	Kategorisierung in positive Ingroup und negative Outgroup	lässt die Kategorien selbstevident erscheinen.
3	Wechselnder Bezug auf Kategorisierung nach "Rasse", "Nation" oder "Kultur"	verdeckt den rassistischen Bezug des Unterscheidungsmerkmals.
4	Darstellung des Gesagten in Form von objektiven und rationalen Fakten	verschafft rassistischen Äusserungen Faktizität.
5	Rhetorische Strategien der Verleugnung, Ehrlichkeit, Vertraulichkeit	distanzieren die Sprechenden von den gemachten Äusserungen.

Neben dem bereits beschriebenen Wechseln zwischen interpretativen Repertoires ist dies eine klare und stabile Konstruktion von "Uns" als positiv besetzter *Ingroup* und "den Anderen" als negativ besetzter *Outgroup* entlang sehr allgemeiner Kategorien sozialer Identität, wie z.B. "den Ausländern" oder "den Jugoslawen" (LeCouteur & Augoustinos, 2001) und einer Zuord-

nung stereotyper, stark verallgemeinerter Eigenschaften. Auf diese Weise können auch unterschiedliche Gruppen "guter" und "schlechter" Ausländer gebildet werden.

Drittens werden zumeist andere als die klar als rassistisch erkennbaren Kategorien der Hautfarbe oder ethnischer Zugehörigkeit für die Abwertung der Outgroup herangezogen. Weitaus häufiger wird der Ausschluss oder die Benachteiligung der Outgroup durch kulturelle Distanz oder auch religiöser Verschiedenheit begründet. Hierbei werden kulturell-religiöse Unterschiede als problembehaftet und eine homogene Gesellschaft als Garant für soziale Konfliktfreiheit stilisiert, wie z.B. Billig (1991) in seinen Untersuchungen der Argumentation britischer Rechtsparteien aufzeigt.

Eine weitere Legitimierungspraxis ist das Herstellen von *Faktizität* (Potter & Wetherell, 1988). Indem z.B. Sachverhalte als "first hand experiences" (Van Dijk, 1992), als selbst gemachte Erfahrung gerahmt werden, jemandem ein Expertenstatus für eine bestimmte Thematik eingeräumt wird (Edwards & Potter, 1992) oder aber die geäusserten Einstellungen gegenüber einer Gruppe als natürliche und unweigerliche Ergebnisse der mit dieser Gruppe gemachten Erfahrungen dargestellt werden (Verkuyten, 1998), wird das Gesagte als möglichst rational und objektiv dargestellt. Negative Eigenschaften, die einer Outgroup zugeschrieben werden, werden so zu begründbaren, objektiven Fakten und erlangen darüber Legitimität.

Auch die von Van Dijk (1992) und anderen (Condor, Figgou, Abell, Gibson & Stevenson, 2006) beschriebenen *rhetorischen Strategien* (5) können als Legitimierungspraktiken interpretiert werden. So wird die Aussage: "Ich bin ja kein Rassist" (vgl. Bonilla-Silva & Forman, 2000) zur rhetorischen Strategie, die es ermöglicht, ein Andere ausschliessendes interpretatives Repertoire zu verwenden, ohne sich selbst als Rassisten zu positionieren. Durch die Strategien des Dementi ("Es ist nicht so, aber…"), der Ehrlichkeit ("Wenn wir einmal ehrlich sind,…") oder auch Vertraulichkeit ("Jetzt einmal unter uns gesagt,…") stabilisiert die rhetorische Strategie die durch einen Repertoirewechsel hervorgebrachte Wirklichkeitsversion

und verschafft dem so produzierten Ausschluss Legitimität (Chiang, 2010; van den Berg, 2004).

Methodisches Vorgehen

Das im Weiteren näher vorgestellte Forschungsprojekt verfolgt zwei empirische Forschungsfragen. *Erstens* wird erstmals für einen Schweizer Kontext untersucht, wie verschiedene Formen des Ein- und Ausschlusses durch *interpretative Repertoires* diskursiv hergestellt werden. Dies ist insbesondere interessant, da liberal-egalitäre Wertvorstellungen in der Schweiz zwar unbenommen stark verankert sind, sich die Schweiz aber im Unterschied zu den bisher untersuchten nationalen Kontexten Australien (Augoustinos, Every), Neuseeland (Potter, Wetherell), den Niederlanden (Verkuyten, van Dijk) und Grossbritannien (Condor et al.) nicht als Einwanderungsland versteht (Piguet, 2006) und der bestehende Zusammenhang zum Kolonialismus zunächst nicht offensichtlich erscheint (Purtschert, 2008). *Zweitens* richtet sich unser Analysefokus explizit auf die im Aushandlungsprozess zur Anwendung kommenden *Legitimierungspraktiken* und damit auf die Frage, wie die Legitimität des stattfindenden Ausschlusses hergestellt wurde.

Da die Produktion von Ein- und Ausschluss potenziell überall dort verhandelt wird, wo soziale Akteur/innen Mitgliedschaften zur Disposition stellen, richtet das hier vorgestellte Forschungsprojekt sein Interesse explizit auf Akteurinnen und Akteure in Wohnquartiere mit einem grossen Anteil alteingesessener, einheimischer Bevölkerung. Der empirische Zugang erfolgte entsprechend offen. Den Kriterien des „theoretical samplings“ (Glaser & Strauss, 1967) folgend, wählten wir in Rücksprache mit Fachleuten vor Ort und einer dem Projekt zugeordneten Begleitgruppe drei Stadtviertel einer Deutschschweizer Stadt aus, bei welchen bezüglich Bevölkerung, Struktur und integrationsrelevanter Thematiken eine möglichst grosse Vielfalt an Perspektiven zu erwarten war.

Zum einen handelt es sich um ein Quartier mit einem eher dörflichen Charakter, nahe an Naherholungsgebieten und der Landwirtschaftszone gelegen. Die privilegierte Wohnlage mit Villen und grossen Gärten spricht Personen mit deutlich gehobenem Einkommen an. Der Anteil fremdsprachiger Schüler und Schülerinnen an den Primarschulen ist mit 7 % als sehr gering einzuschätzen. Personen mit internationalem Migrationshintergrund sind – wie auch die schweizerische Bevölkerung des Quartiers – zumeist dem gehobenen «Bildungsbürgertum» zuzuordnen. Ein zweites Quartier ist innenstadtnah gelegen und wird als traditionelles «Mittelschichtsquartier» bezeichnet. Ein wichtiges Beschreibungsmerkmal mit Blick auf ehemalige Bewohnerinnen und Bewohner ist die zunehmende Überalterung des Quartiers. Charakteristisch ist auch der hohe Anteil an migrierten Bewohnerinnen und Bewohnern. Laut Angaben auf der Quartiershomepage wohnen Personen mit über 70 unterschiedlichen Nationalitäten im Quartier. Der Anteil fremdsprachiger Schüler und Schülerinnen an den Primarschulen liegt zwischen 20 und 49 %. Kennzeichnend ist zudem, dass die Nachbarschaft hier als sehr aktiv mit einem hohen Bestand an innovativen Projekten bezeichnet werden kann. Bei einem dritten Quartier handelt es sich um ein mittelständisches Quartier mit dörflichem Charakter, das aber zugleich eine sich sprunghaft ausdehnende Industrie beherbergt und von einem erheblichen Verkehrsaufkommen betroffen ist. Aufgrund des angrenzenden Naherholungsgebietes und der Lage am Stadtrand ist es jedoch ein Quartier, das insbesondere Familien anspricht. Der Anteil fremdsprachiger Schüler und Schülerinnen an den Primarschulen liegt zwischen 25 und 27 %. Am charakteristischsten für dieses Quartier ist seine hohe Vereinsdichte: Nach Aussage des Quartiervereins sind hier an die 100 Vereine hier ansässig.

Diese durch das Sampling erzielte Perspektivenvielfalt ist insbesondere hinsichtlich der Gültigkeit der so gewonnenen Ergebnisse relevant. So können diskurspsychologische Analyasen über den spezifischen empirischen Forschungskontext hinaus Gültigkeit erlangen, wenn sich die vorgefundenen Praktiken wie auch deren Effekte über verschiedene Kontexte hinweg nachweisen lassen (Goodman, 2008). Ziel dieses Projekts war also *nicht*, einzelne Viertel oder

Personen und Gruppen zu analysieren, zu charakterisieren oder gar Aussagen bezüglich bestimmter sozialstruktureller Ist-Zustände in den einzelnen Vierteln zu treffen, sondern die Vielfalt verwendeter interpretativer Repertoires wie auch der zur Anwendung kommenden Legitimierungspraktiken über alle Quartiere hinweg aufzeigen zu können.

Ein Vorgehen mittels Gruppendiskussionen (Liebig & Nentwig-Gesemann, 2002; Steyaert & Bouwen, 2004) ermöglichte es uns, möglichst nahe am Alltagsverständnis der Akteur/innen zu bleiben, zugleich aber auch Erzählanreize setzen zu können. Gerade in „natürlichen Gruppen“, die sich unabhängig von der Erhebungssituation entwickelt haben (Steyaert & Bouwen, 2004), können so gruppenspezifische Standpunkte und Sichtweisen zum Ausdruck kommen und begründet werden (Korobov & Bamberg, 2004; Verkuyten, de Jong & Masson, 1994, S. 284). Diese insgesamt 19 ca. eineinhalbstündigen Gruppendiskussionen mit zwischen drei und 14 anwesenden Personen Gruppendiskussionen bilden die Grundlage der hier vorgestellten Analyse[3]. In jedem Stadtviertel wurde zudem eine Ortsbegehung mit dem zuständigen Quartierpolizisten durchgeführt, welche sich für die zum Teil ausgesprochen aufwändige Kontaktaufnahme mit weiteren Diskussionspartner/innen als sehr bedeutungsvoll erwies.

Teil an diesen sehr lebendigen Gruppendiskussionen nahmen verschiedenste lokale Verbände, Klubs und Vereine, Jugendgruppen, Bildungs-, Pflege- und Betreuungseinrichtungen sowie weitere Personen des öffentlichen Lebens wie z.B. Hauswarte, Pfarrer, Wirtinnen oder Ladenbesitzer, ebenso aber auch privatere Gruppen aus den drei gewählten Stadtvierteln wie Nachbarinnen, befreundete Pensionäre oder Stammtischmitglieder (siehe Tabelle 2). Die untersuchte Perspektive ist damit jeweils die der "Etablierten" (Elias & Scotson, 1993) und im Quartier aktiven Personen.

In den Gruppendiskussionen wurden unter der Begleitung jeweils einer der beiden Autorinnen sowie der Moderation eines weiteren Teammitglieds darüber diskutiert, wie das Zusammenleben im Quartier gestaltet und organisiert wird, was den eigenen Alltag und das Zu-

sammenleben vor Ort ausmacht, welche Aktivitäten mit welcher Teilnahme stattfinden, was als gut, was als problematisch empfunden wird. Im Sinne selbstläufiger Diskussionen wurde den Diskussionsteilnehmenden zunächst möglichst viel Freiraum gegeben, ihre eigenen Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen zu behandeln und erst im Anschluss daran gezielte Nachfragen gestellt.

Tabelle 2

Überblick über die Gruppendiskussionen und ihre TeilnehmerInnen

Quartier A	Pfarrer zweier Gemeinden, Quartierpolizist und Messmer; Vorstand Quartierverein; Leitung und BesucherInnen Jugendtreff; Lehrende und Abwart Schule; Pensionärsstammtisch; Studentische Vereinigung von Personen mit Migrationshintergrund; Nachbarinnen eines Strassenzugs; Mitglieder Tennisclub.
Quartier B	Vorstand Quartierverein; Pfarrer zweier Gemeinden; Mitglieder Boxverein.
Quartier C	Bewohnerinnen, Mitarbeiter und Leitung Behindertenwohnheim; Lehrende und Eltern zweier Schulen; Stammtisch I; Stammtisch II; Leitung und BesucherInnen Jugendtreff; Vorstand Quartierverein; Mitglieder Frauenturnverein; Mitglieder Fussballverein.

Das so gewonnene umfangreiche Datenmaterial wurde von drei Teammitgliedern anonymisiert und vollständig transkribiert[4], von den Autorinnen mittels ATLAS/ti (Kelle, 2000) computergestützt verwaltet und in einem ersten Schritt strukturierend kodiert. Die Analyse erfolgte anhand zentraler methodischer Kriterien der oben vorgestellten Diskurspsychologie, wie sie beispielsweise in der „critique of six analytic shortcomings“ nach Antaki, Billig, Edwards & Potter (2003) als Prüfkriterium angelegt werden.

Hinsichtlich der ersten Forschungsfrage nach verschiedenen zur Anwendung kommenden interpretativen Repertoires wurden zusammenhängende Elemente im Laufe mehrerer iterativer Schleifen gruppiert und hinsichtlich ihrer Funktionen und Effekte in Abgrenzung zu den anderen zusammenhängenden Elementen – d.h. potenziellen weiteren interpretativen Repertoires – diskutiert. Hinsichtlich der zweiten Forschungsfrage identifizierten wir die im Textverlauf auftretenden Legimationspraktiken und analysierten ihre jeweilige Funktion bezüglich der Balance eines bestimmten ideologischen Dilemmas. In einem Validierungsprozess sowohl innerhalb des Forschungsteams als auch mit der Begleitgruppe, welche aus einem erweiterten Kreis von Auftraggebenden und Fachpersonen bestand, wurden so insgesamt drei interpretative Repertoires sowie verschiedene Legitimierungspraktiken herausgearbeitet, mittels derer die entstehenden Dilemmata ausgehandelt wurden.

„Zusammenleben im Quartier“: Die diskursive Konstruktion von Ein- und Ausschluss

Als erstes Ergebnis zeigt sich, dass die Aspekte Migration und kulturelles Zusammenleben trotz der von uns angestrebten Breite des Themas die Gruppendiskussionen dominieren. So wird „das Andere“ im Kontext des Zusammenlebens sehr schnell als migrierte Person oder Gruppe personifiziert. Als differenzierendes Kriterium erweist sich hierbei die Religion als besonders bedeutsam. Darüber hinaus spielt der Faktor Alter insbesondere mit Blick auf Jugendliche eine Rolle, während physische Konditionen sowie unterschiedliche Geschlechter in der Regel nicht unter dem Fokus „Zusammenleben“ aufgegriffen werden.

Bevor wir näher analysieren, wie durch die Anwendung verschiedener Legitimierungspraktiken politisch korrekte Formen des Ausschlusses hergestellt werden, stellen wir im folgenden Abschnitt zunächst die drei interpretativen Repertoires vor, mittels derer alltägliche Praktiken des Ein- und Ausschlusses jeweils unterschiedlich diskutiert werden. In den ersten

beiden interpretativen Repertoires wird das Zusammenleben sehr positiv dargestellt, zum einen – mit Blick nach innen – als „Harmonie unter Gleichgesinnten“ (interpretatives Repertoire 1) und zum anderen als „offenes Miteinander“ (interpretatives Repertoire 2). Das dritte interpretative Repertoire dagegen versteht Zusammenleben aus einer problembehafteten Perspektive. Hier wird der Blick nicht nach innen, sondern nach aussen gewendet. Zusammenleben wird als problematisch geschildert, indem „Probleme mit dem Anderen“ (interpretatives Repertoire 3) benannt werden.

Interpretatives Repertoire der "Harmonie unter Gleichgesinnten"

„Wir sind hier unter uns und haben’s gut miteinander“ – so liesse sich die Kernaussage des ersten interpretativen Repertoires beschreiben. Als zentral wird hier angeführt, dass man sich untereinander kenne und sich in einem über Generationen gesponnen Netz befinde:

P1: [M]an kennt sich halt, wer hier wohnt, diese Leute wohnen meistens lange hier. Und sind - man hat wenig Wechsel (…).Weil eben, wenn man hier (…) mal eine Wohnung hat, dann bleibt man meistens. Oder, das ist schon so. Drum kennt man eigentlich auch viele Leute, weil - das, das wechselt nicht so (…). Und dann gibt das natürlich auch wieder so Netzwerke (…). Man kann zu jemandem eingeladen sein, zu einem Fest, und es sind dann immer wieder etwa die gleichen dabei, das sind dann so -

P3: Ja ganz klar.

P1: Ja.

P2: Ja, dann sieht man, dass die Welt klein ist.

P1: Ja, es ist (…) noch lustig, wenn man sieht (…), wenn irgendetwas ist, dann kommt immer: ‚Ah, du bist ja auch dabei, ah, da kennen wir uns ja auch wieder!’ und so. Das überschneidet sich immer (…), so wie ein, ein Netz, das sich immer wieder überschneidet und ineinander findet (8:41-56).[5]

Diese Homogenität, ob durch lokale Bezüge oder auch über das eigene Stadtviertel hinweg interessensgeleitet entstanden, schaffe die Grundlage für jegliches Zusammenleben*: „Wir sind eine Kultur, (…) es sind einfach normale, für unseren Kulturkreis gewohnte Verhältnisse“* (10: 45). Betont wird, dass man das Zusammenleben unter seinesgleichen als ausgesprochen harmonisch empfinde. Herangezogen werden positiv konnotierte Elemente wie *„Zusammenhalt“, „Kameradschaft“, „Engagement“, „Miteinander“* oder *„Geselligkeit“* (15: 28). Probleme werden dagegen nicht assoziiert, man lebe in einer *„heile[n] Welt“* (8: 132). Als völlig harmonisch wird das Zusammenleben deshalb beschrieben, weil man sich ähnlich sei: *„[E]s ist eben in der Regel eine Harmonie da mit Gleichgesinnten“* (10: 148). Harmonie setzt also das Gleichsein voraus, Anderssein spielt hier keine Rolle.

„Ich denke, das Quartier ist an und für sich sehr lebenswert, und sehr liebenswert, aber man muss dazu gehören. Und ich denke, die, die hier wohnen und hier irgendwo dabei sind (…), haben eigentlich keinen Wunsch offen, solange es so bleibt“ (8:191).

In den Augen derjenigen, die „dazu gehören“, gestaltet sich das alltägliche Zusammenleben vor Ort ausschliesslich positiv. Dass manche Dinge etwas weniger gut laufen könnten, *„das behaupten doch nur die, die nicht dabei sind, aber wir haben es doch gut bei uns“* (15: 250). Damit schildern die Diskussionsteilnehmenden das Zusammenleben ausschliesslich als etwas Idyllisches, das sich auf den eigenen Kreis der „Schon-Immer-Dagewesenen“ bezieht und gemeinhin mit einem als positiv eingestuften Wert der "Gleichheit" assoziiert wird. Sozialer Einschluss ist erwünscht, entsprechende Aspekte werden explizit hervorgehoben. Die selektive Art und Weise, auf der diese Form des Einschlusses beruht, wird dabei nicht thematisiert beziehungsweise als ungewollt dargestellt und damit als irrelevant zurückgewiesen. Ausschluss gilt als Tabuthema.

Interpretatives Repertoire des "offenen Miteinanders"

Das zweite interpretative Repertoire bezeichnen wir als das Repertoire des „offenen Miteinanders“. Hier stehen Begriffe wie *„Offenheit“, „Vielfarbigkeit“* und *„Toleranz“* im Vordergrund.

P3: Was ich eben noch spannend finde, ich finde wirklich, wir sind ein lebendiges Quartier (…), es lässt auch viele Farben zu und diese Verschiedenheit muss auch sein, weil es so ist.
P1: Das kommt uns natürlich auch besonders entgegen, [wir] sind ja mit dem aufgewachsen, mit – Vielfarbigkeit (11: 75-76).

Im Rahmen dieses interpretativen Repertoires wird nicht von Gleichheit der Bezugsgruppe ausgegangen, sondern vielmehr davon, dass es auch in der eigenen Bezugsgruppe Unterschiede gebe, über die jedoch offen gesprochen werden könne. Zusammenleben wird damit als ein *„offenes Miteinander“* (10: 72) verstanden, welches aktiv gestaltet und in welchem Vielfalt ganz bewusst gelebt werden könne. Anstelle einer einseitigen Forderung, dass von Aussen neu Hinzukommende sich um Assimilation bemühen müssten, wird hier Wert darauf gelegt, dass alle Seiten am sozialen Miteinander gleichwertig beteiligt sind. Ausdrücklich betont wird, dass man die Gestaltung des alltäglichen Zusammenlebens unabhängig von jeglicher Gruppenzugehörigkeit als *„gegenseitigen Prozess“* (3: 106) verstanden wissen wolle, bei welchem „*wir uns begegnen, kennen lernen, etwas von diesen Vorurteilen abbauen können, dass man ein wenig die Feindbilder - runterholen kann, dass es (…) auch letztlich dem Frieden im Quartier dient“* (ebd.). Zusammenleben wird nicht durch diejenigen Akteur/innen geprägt, die „schon immer da waren“, sondern durch Perspektivenvielfalt, die erst durch alle Beteiligten zum Tragen komme. Damit wird ein Ideal vorgestellt, das auf anderen Eckpfeilern basiert als denjenigen, die im ersten interpretativen Repertoire von Bedeutung waren: Nicht Kameradschaft, Solidarität und Zusammenhalt, sondern Offenheit, Neugier und Toleranz stehen im Zentrum.

Im Vergleich zum interpretativen Repertoire der Gleichgesinnten stützt sich das Repertoire des offenen Miteinanders auf andere, jedoch gesellschaftlich ebenso positiv konnotierte Werte. Sozialer Einschluss ist hier ebenfalls erwünscht. Im Unterschied zum ersten interpretativen Repertoire wird hier jedoch explizit auf Vielfalt und Unterschiede fokussiert und ein umfassender Einschluss aller Personen angestrebt. Formen des Ausschlusses sollen hierdurch nicht nur als irrelevant zurückgewiesen, sondern aktiv überwunden werden.

Interpretatives Repertoire des "Anderen als problematisch"

Im Rahmen des dritten interpretativen Repertoires wird das Zusammenleben hinsichtlich zweier Themenkomplexe als grundsätzlich problembehaftet aufgefasst: zum einen hinsichtlich einer allgemeinen Problematik des „Anderen" als dem „Fremden", zum anderen als mangelndes Engagement, das bei den „Anderen" beklagt wird. Als Problemquelle werden in beiden Fällen diejenigen Personen(gruppen) definiert, die nicht als Teil der eigenen Bezugsgruppe wahrgenommen werden. Diese werden als „anders" beziehungsweise „fremd" bezeichnet, was grundsätzlich negativ begriffen wird. Zusammenleben wird hier als etwas vorgestellt, das aufgrund dessen, dass Andere da sind bzw. sich problematisch verhalten, beklagenswert sei und das nicht oder nur notdürftig gelingen könne. Während das eigene Verhalten ausgeklammert beziehungsweise als positiv hervorgehoben wird, werden „die Anderen" als von Fall zu Fall sehr unterschiedliche Quellen gesellschaftlicher Schwierigkeiten beschrieben. Im ersten Fall werden insbesondere migrierte Personen, Angehörige anderer (nicht-christlicher) Religionen sowie Personen mit nicht-weisser Hautfarbe assoziiert. Diese „Fremden" seien es, die den eigenen Lebensraum störten und ein gelingendes Zusammenleben unmöglich machten: „*Wenn jemand Fremdes kommt (...), dann haben wir unsere Schwierigkeiten. Das ist fremd und das bringt Probleme"* (10: 119).

Ausschlussbestrebungen bilden damit bereits den Ausgangspunkt. Zentral ist dabei der Assimilationsgedanke: Hier geht es nicht wie beim ersten interpretativen Repertoire darum,

dass das Andere integriert werden könne, insofern es sich um Angleichung bemühe. Die individuelle Fähigkeit zur Assimilation wird dagegen zur Richtlinie dessen, wie hinnehmbar beziehungsweise problembehaftet der Alltag wahrgenommen wird. Das Fremde – wenn es schon nicht vermeidbar sei – müsse sich möglichst „gleich" zeigen, um nicht weiter negativ aufzufallen, so wie dies beispielsweise bei aus Deutschland in die Schweiz migrierten Personen möglich sei:

„[S]olange sie [die Deutschen] nicht durch das Quartier durchrasen mit der deutschen Fahne, wenn sie das Fussballspiel gewonnen haben, sind wir eigentlich beruhigt, […] weil die sind ja zivilisiert (…). Sie sind auch Ausländer, ganz klar! Nur sind es - einfachere für uns (…), die gehen nicht irgendwo am Freitagabend noch in eine, in eine Moschee und machen noch irgendetwas selber, was wir nicht verstehen, oder. Also die (…) [schauen] die gleichen Fernsehprogramme und so weiter" (8: 136-155).

In einer zweiten Variante dieses Repertoires wird das für fehlerhaft gehaltene „Andere" nicht im Bild der migrierten Person, sondern allgemeiner als „passiver", „nicht am Miteinander interessierter" und „egoistischer" Mitbürger vorgestellt. Adressaten können hier auch Personen mit Schweizer Staatsbürgerschaft sein:

P3: Ja. - Ja, ich kenne auch jemanden, der - ganz bewusst nicht in [einen Verein] turnen geht, der hat gesagt, er möchte da nicht zu nahen Kontakt haben - also einfach, er wohnt da, geniesst alles, und beim Turnverein (…), wenn ein Anlass ist, muss man dort noch mitmachen und dort dabei sein, und so Sachen (…).

P2: Mhmm, jaa.

P1: Dafür gibt es **ein** Wort - Egoismus, oder (2: 194-196).

Gemeinsam ist beiden Varianten, dass eine einseitige Zuschreibung der Bringschuld stattfindet: Die eigene Position der „Einheimischen" bleibt grundsätzlich unangetastet, während das fehlerhafte Verhalten bzw. mangelhafte Engagement der Anderen angeklagt wird. Positiv konnotierte Aspekte des Zusammenlebens werden vermisst beziehungsweise als ele-

mentar bedroht gesehen. Während das Anderssein im Rahmen des ersten interpretativen Repertoires für das als idyllisch vorgestellte Zusammenleben keinerlei Rolle spielte, rückt hier der als mangelhaft oder gar destruktiv empfundene Beitrag der Anderen in den Vordergrund, indem er als empfindliche Störung oder gar als Zerstörung des Bestehenden gesehen wird. Das Ideal des sozialen Einschlusses mit seiner für die beiden ersten interpretativen Repertoires leitmotivischen Funktion tritt hier erstmals in den Hintergrund: Gesprochen wird nicht darüber, wie Einschluss praktiziert wird, sondern über Gründe des Ausschlusses.

Weltoffenheit unter Gleichgesinnten: Die diskursive Legitimation von Ausschluss

Beim Reden über das Zusammenleben oszillieren die Sprechenden in unterschiedlichem Ausmass zwischen diesen drei interpretativen Repertoires. Mithilfe des Konzepts des ideologischen Dilemmas thematisieren wir im Folgenden die Widersprüchlichkeiten, die dabei zum Vorschein kommen sowie die diskursiven Praktiken, die zur Herstellung von Legitimität zur Anwendung kommen.

Das für die Auseinandersetzung zentrale Dilemma der *Weltoffenheit unter Gleichgesinnten* entsteht da, wo Argumentationen zwischen dem ersten interpretativen Repertoire – einem *Zusammenleben als Harmonie unter Gleichgesinnten* und dem zweiten – *einem Zusammenleben als offenes Weltbürgertum* oszillieren. Mittels des ersten interpretativen Repertoires betreffen Definitionen von Zusammenleben und praktiziertem Einschluss lediglich die eigenen Reihen. Mittels des zweiten interpretativen Repertoires dagegen positionieren sich die Diskussionsteilnehmenden als offene Mitmenschen, die mit jeglichen Personen in einen vielstimmigen Dialog eintreten und im gegenseitigen Austausch wachsen.

Das auf diesem Weg konstruierte Dilemma der *Weltoffenheit unter Gleichgesinnten* sei im Folgenden anhand einer Diskussion zwischen Personen an einer Schule ausführlicher vorgestellt: Verschiedene Perspektiven im eigenen Stadtviertel offen einbringen zu können, wird hier als positiver Grundwert vorgestellt. Unter Bezugnahme auf das interpretative Repertoire des offenen Miteinanders wird die Bedeutung eines „offenen Dialogs“ sehr bewusst vorgetra-

gen – eine am zweiten interpretativen Repertoire orientierte, in sich konsistente Argumentationsweise. Daneben dominieren Kriterien des Gleichseins hinsichtlich der Religion, die im Sinne der „Harmonie unter Gleichgesinnten“ als unhinterfragte und quasi-natürliche Voraussetzung für eine Teilhabe am Zusammenleben im Quartier vorgestellt werden:

P3: Also - wir haben regelmässig so ökumenische Gottesdienste, […] und da kommen dann natürlich alle, weil wir wirklich keine Muslime haben.

P1: […] Ich will sogar noch sagen, die Kirche ist ein Treffpunkt […] hier in [unserem Quartier].

P3: [überschneidend]Klar! […]Dadurch, dass die Religionslehrer ja auch bei uns immer direkt im Haus integriert sind, die arbeiten ja auch hier.

P4: Ja, und weil wir vom Schulhaus ja auch regelmässig immer in beide Kirchen gehen (…).

P1: Auch so habe ich das Gefühl, (…) das stimmt hier noch irgendwie, mit diesem Glauben. Also das ist wirklich, das wird gelebt (…) ganz klar, es ist christlich hier, und das ermöglicht einfach auch sehr viele Treffen (…). Da sind ökumenische Gottesdienste, die von der Schule aus, für jedes Kind, quasi Pflicht sind. Da ist nie ein Problem (…).

P2: Ja, und das sind natürlich die Jugendarbeiter und -arbeiterinnen sind natürlich sehr gut integriert in die Schule und umgekehrt. Also von der Kirche kommt sehr viel.

P3: Mhm, was ich sehr schätze ist (…) die positive Grundstimmung, die man spürt, (…) also, man geht aufeinander zu, man ist offen und – nicht so abwartend oder zurückhaltend, sondern ja, das ist ein, ein offener Dialog (10: 30-72).

Mittels des zweiten interpretativen Repertoires des offenen Miteinanders beginnt und endet die Passage mit der Betonung von Perspektivenübernahme und Offenheit. Für die im Mittelteil elaborierten Ausführungen reicht dieses Repertoire allein jedoch nicht aus. Um den Pflichtcharakter der christlichen Religion zu begründen, wird daher das erste interpretative Repertoire herangezogen, wobei dieser Übergang durch das Herstellen von Faktizität legitimiert wird: Die eigene Religion sei „ganz klar“ zentral, sie bedinge das Zusammenleben und diene daher „natürlich“ als Integrationskriterium. Entsprechend gelte daher auch die Teilnah-

me an kirchlichen Veranstaltungen quasi als „Pflicht“. Dies sei jedoch – so wird direkt im Anschluss mittels der rhetorischen Strategie der Verleugnung versichert – „kein Problem“, denn der Alltag gestalte sich ja durchweg positiv und die Kirche leiste „viel“. So wird auch in folgenden Passagen wiederum im Rahmen des ersten Repertoires in sich konsistent argumentiert, dass Gleichsein die Grundlage allen gelungenen Miteinanders darstelle und dass diese Gleichheit gerade von religiösen Werten abhängig sei. Es sei ein grosser Vorteil, wenn man es eben nicht *„mit Leuten zu tun habe, die aus einem anderen Kulturkreis kommen. Und Kulturkreis meine ich jetzt vor allem auch, wenn er dann nicht christlich ist […] weil die Barriere mit der anderen Religion ist halt schon nicht zu unterschätzen, das, das ist so*“ (10: 118).

Das Herstellen von Faktizität („das ist so“) deutet auf das Stabilisieren des aufscheinenden Dilemmas hin: Offenheit gilt zwar für jeden – aber praktisch möglich ist es selbstverständlich eben nur für Gleichgesinnte. Es findet eine Kategorisierung in In- und Outgroup entlang einer Unterscheidung in verschiedene, über die Religion definierte Kulturkreise statt. Sobald der Widerspruch zwischen prinzipieller Offenheit und Unterscheidung anhand der Religionszugehörigkeit durch die Herstellung von Faktizität legitimiert wurde, kann die am ersten interpretativen Repertoire orientierte Argumentation weiter vertieft werden. An dieser Stelle spielt bereits das dritte interpretative Repertoire hinein:

„Also, ich glaube, schlussendlich müssen wir uns eingestehen, dass wir intolerant sind. Wenn jemand Fremder kommt, eben nicht christlich, dann haben wir unsere Schwierigkeiten. Das ist fremd und das bringt Probleme. Und wenn dieses Fremde sich dann noch von **sich** aus abgrenzt, so sind unüberwindliche Hindernisse hier. Also diese Bereitschaft, jemand äh, der von sehr einem Kulturkreis oder einem Glaubenskreis kommt, die Bereitschaft, sich hier zu integrieren, die ist Voraussetzung, dass es irgendwie gut kommt“ (10: 119).

Dieser Übergang hin zum dritten Repertoire ist mittels der rhetorischen Strategie der Vertraulichkeit angezeigt („schlussendlich müssen wir uns eingestehen“). Dies ermöglicht,

die politisch korrekte Argumentationsweise zu verlassen und über wahrgenommene Probleme zu reden, die sonst als Tabu angesehen würden.[6]

Die Betonung in dieser Argumentation liegt jedoch auch im weiteren Verlauf nicht auf der Fehlerhaftigkeit der Anderen (interpretatives Repertoire 3), sondern auf der potenziellen Offenheit, entsprechenden Integrationsmöglichkeiten und einer gelebten Harmonie, die zeige, dass man den richtigen Weg eingeschlagen habe. Ein Durchbrechen des ersten interpretativen Repertoires und des daran assoziierten politisch korrekten Wertekanons wird dadurch vermieden. Verwendet wird diese Strategie daher in den Passagen, in denen die Darstellung ins dritte Repertoire – *das Andere als Problem* – zu kippen droht. Dieses interpretative Repertoire ist hier aufgrund seines Gegenspielers – dem *offenen Miteinander* – unerwünscht. Im Abschluss der Diskussion wird seitens der Diskussionsführung explizit auf solche „blinden Flecken" hingewiesen, wie im Folgenden hinsichtlich der Rolle konfessionsloser Kinder gezeigt wird. Hierdurch spitzt sich das Oszillieren zwischen erstem und zweitem interpretativen Repertoire zu:

Diskussionsleitung: Jetzt ist es ja so, dass immer mehr Kinder auch konfessionslos sind….
P3[überschneidend]: Ja, […] die schicken aber ihr Kind, […] das könnte von der Integration aus kommen. Ich meine, es ist ja nicht Religionsunterricht im Sinne von Dogma vermitteln, sondern - heute würde man sagen: Ethik oder so (10:172-175).

Hier werden die am ersten interpretativen Repertoire orientierten Integrationskriterien explizit genannt („das könnte von der Integration aus kommen"), wodurch die Balance zum zweiten interpretativen Repertoire gefährdet scheint. Die Argumentation droht dahingehend zu kippen, dass die Religionsvorgaben der postulierten Offenheit entgegenstünden. Gemäss des Prinzips der Konsistenz und Variabilität wird daher auch genau an dieser Stelle das erste interpretative Repertoire verlassen und ins zweite interpretative Repertoire gewechselt. Hier wird erneut in der Terminologie des *offenen Miteinanders* der Religionsunterricht als sehr

offen vorgestellt, nicht als „Religionsunterricht im Sinne von Dogma vermitteln“, sondern als „Ethik oder so“. Sobald das Dilemma umgangen und die Balance wiederherstellt ist, kann der Aspekt der Religion auf Grundlage des ersten interpretativen Repertoires weiter vertieft werden:

P1: Also, bei uns gehen alle, alle Kinder in den Religionsunterricht. […].

P2: Ja, es gibt gar niemanden jetzt, der nicht in den Religionsunterricht geht, ja. Auch wenn sie konfessionslos sind.

P3: Eben dass sie bereit sind, sich auch zu integrieren, denn wenn man sich nicht integriert und abgrenzt, dann wird es schwierig.

P2: [überschneidend] Und spricht sicher auch für den Religionsunterricht. Mhm. - - - Und spricht auch für den Religionsunterricht, oder. - - Gehört auch dazu, oder.

Diskussionsleitung: Sie würden also sagen, dass kann man erwarten von den Schülern?

P3: [nickt zustimmend] Es macht es einfacher.

P4: Sie sind auch ausgesetzt, oder. - - - Sind auch irgend - welchen äh, äh, - äh dass sie irgendwo nicht mitmachen können oder so, oder. Dadurch können sie auch in der Religion mitmachen, oder. Ich denke, das ist ja auch sehr wichtig.

P1: [überschneidend] Mhm, darum sind sie sofort, einzelne wären dann anders als alle anderen. Das wollen die Kinder ja nicht (10:178-187).

Von Kindern, die weder der katholischen noch der reformierten Kirche angehören, könne erwartet werden, dass sie den Religionsunterricht und kirchliche Feste besuchen, ohne dabei als „anders“ aufzufallen – so die Argumentation Dabei wird explizit vorausgesetzt, dass sie die vorgegebenen Perspektiven übernehmen und sich anpassen. Die Ausführungen werden durch die Generalisierung der Annahme, Anderssein müsse vermieden werden, legitimiert: Abweichungen vom Standard seien etwas, was grundsätzlich als unerwünscht gelte – sowohl bei Anderen als auch bei einem selbst. Der offene Dialog ist gewünscht – Perspektivenvielfalt dagegen nicht. Man sei ja offen, es könne ja jeder mitmachen.

Indem man sich also mittels des zweiten interpretativen Repertoires als offen positioniert und dessen Unterhöhlung durch das dritte interpretative Repertoire mittels rhetorischer Strategie zu vermeiden sucht, hat man, so die Argumentation, keine Verantwortung für die Tatsache, dass Andere nicht am alltäglichen Zusammenleben partizipieren. Die Anderen, die sich grundsätzlich um Assimilation zu bemühen hätten und damit formal jederzeit Zugang zu den eigenen Aktivitäten hätten, trifft hier die alleinige Schuld. Man selbst jedenfalls, so die Argumentation, habe seinen Teil zum gelungenen Zusammenleben beigetragen. Wenn Andere daran nicht teilhaben, so die logische Schlussfolgerung, dann könne es auch nicht an einem selbst liegen.

In der Konsequenz erscheint das Unter-sich-Sein als unproblematisch, da es vollständig legitimiert wird: Die Anderen, die formal jederzeit Zugang zu den eigenen Aktivitäten hätten, trifft hier die alleinige Schuld. Man begreift das alltägliche Zusammenleben als weltoffen und tolerant – solange das Gegenüber genauso denkt wie man selbst: Positiv ist, was gleich ist. Der implizite (d.h. oftmals auch den Akteur/innen selbst so gar nicht bewusste) Widerspruch zwischen Einschluss und Ausschluss kann mittels der gezeigten diskursiven Legitimierungspraktiken erfolgreich balanciert werden: Die positive Ingroup wird in politisch korrekter Weise von der als negativ skizzierten Outgroup unterschieden. Durch den Wechsel zwischen den Repertoires kann das Dilemma der Weltoffenheit unter Gleichgesinnten unerkannt bestehen bleiben, einer Eskalation wird damit immer wieder aufs Neue vorgebeugt.

Diskussion

Aus einer diskurspsychologischen Perspektive auf Alltagspraxis wurde untersucht, wie Ein- und Ausschluss mittels verschiedener interpretativer Repertoires konstruiert und durch verschiedene diskursive Praktiken legitimiert wird. Hierfür haben wir zunächst drei interpretative Repertoires mit den damit jeweils verknüpften Verständnissen von Ein- und Ausschluss dargestellt, um dann zu analysieren, wie durch das Wechseln zwischen interpretativen Reper-

toires und unterstützt durch verschiedene Legitimierungspraktiken verschiedene Dilemmata balanciert werden und dadurch Ausschluss in einer politisch korrekten Fassung hervorgebracht wird.

Während das Zusammenleben und der praktizierte Einschluss in den Diskussionen unter Bezugnahme auf die ersten beiden interpretativen Repertoires als sehr positiv dargestellt werden, fokussiert das dritte Repertoire in erster Linie auf Problemzusammenhänge. So wird das Zusammenleben im ersten interpretativen Repertoire – mit Blick nach innen – als *Harmonie unter Gleichgesinnten* beschrieben und Integration als vollzogene Assimilation definiert. Im zweiten interpretativen Repertoire steht hingegen das „Andere" im Mittelpunkt. Zusammenleben wird als *offenes Miteinander* verstanden, bei dem die Unterschiedlichkeit der teilhabenden Personen zum Ausgangspunkt gemacht wird und Toleranz gefordert wird. Während Ein- und Ausschluss im ersten interpretativen Repertoire nicht thematisiert werden und Fragen nach Personen, die nicht als „gleichgesinnt" eingestuft werden können, unberührt bleiben, gründet das zweite interpretative Repertoire explizit darauf, Einschluss durch ein positives Bejahen des „Anderen" herzustellen.

Das dritte interpretative Repertoire dagegen fokussiert ausschliesslich auf die Unmöglichkeit des Einschlusses. Hierüber wird die Notwendigkeit des Ausschlusses begründet. Im Argumentationsverlauf wird der Übergang vom ersten und zweiten interpretative Repertoire hin zu einem offen abwertenden und ausschliessenden dritten interpretativen Repertoire dann nötig, wenn es darum geht, Ausschlussforderungen zu benennen. Zum Einsatz kommen dabei insbesondere die rhetorischen Strategien der Vertraulichkeit sowie der Ehrlichkeit: Alltäglich praktizierter Ausschluss kann damit diskursiv so legitimiert werden, dass er – im Sinne eines politisch korrekten Ausschlusses – zu keiner Zeit als Regelbruch ins Auge fällt. Inwieweit das Vorhandensein und die Funktion dieses dritten interpretativen Repertoires eine Spezifität des Schweizerischen Kontexts, und insbesondere Ausdruck der im Vergleich zu den genannten Einwanderungsländern kaum verankerten und debattierten Antidiskriminierungsrichtlinien

und Massnahmen der Affirmative Action ist, kann hier nur vermutet werden und wäre in zukünftigen Studien zu untersuchen.

In allen von uns untersuchten Kontexten überwog eine diskursiv legitimierte Praxis des „Unter-sich-Bleibens“, bei der weitere Personen(gruppen) zumeist in den Hintergrund traten und es zumeist unerwünscht blieb, sich allzu negativ über „die Anderen“ zu äussern. Der von Leach (2002) als "Dilemma der Demokratie" beschriebene Widerspruch zwischen zentralen Wertvorstellungen liberal-egalitärer Gesellschaften zeigt sich hier besonders deutlich. Während Gleichheit ausschliesslich für die Ingroup der christlichen Schweizer Staatsbürger angenommen wird, soll Offenheit und Toleranz gegenüber Anderen gelebt werden. Durch eine klare Unterscheidung in In- und Outgroup wird ermöglicht, dass der begrenzte Geltungsanspruch der liberal-egalitären Wertvorstellungen verdeckt wird und damit praktizierte Ungleichheit - wie zum Beispiel der rein christliche Pflicht-Religionsunterricht - als nicht ausschliessend und darum legitim dargestellt werden kann.

Neben dem Wechseln von interpretativen Repertoires (Legitimierungspraktik 1) und dem Bilden und Benennen klarer In- und Outgroups spielen sämtliche in der Literatur beschriebenen diskursiven Legitimierungspraktiken eine zentrale Rolle in der Aushandlung der verschiedenen interpretativen Repertoires. Zur Kategorisierung in In- und Outgroup (Legitimierungspraktik 2) wurde nicht, wie in offen rassistischen Äusserungen, auf eine Klassifikation nach "Rasse", sondern auf das Merkmal der "Religion" zurückgegriffen. Somit wurde kein explizit als rassistisch erkennbarer Bezug hergestellt (Legitimierungspraktik 3). Durch die Verwendung der rhetorischen Strategien der Verleugnung, der Vertraulichkeit sowie der Ehrlichkeit konnten die Argumentierenden offen abwertende Inhalte äussern, während sie sich zugleich davon distanzierten (Legitimierungspraktik 4). Schlussendlich wurde jede Möglichkeit eines Verdachts auf illegitimen Ausschluss durch das Herstellen von Faktizität („*man muss sich nun einmal anpassen*“ (7:46); „*das ist nun mal so*“ (2:55)) abgewendet (Legitimierungspraktik 5).

Auch wenn dies oftmals den Sprechenden selbst gar nicht oder nur teilweise bewusst sein mag – diskursive Alltagspraktiken des politisch-korrekten Ausschlusses erwiesen sich als derart erprobt, dass sie im Laufe der Diskussionen auf unterschiedlichen Wegen zumeist immer wieder aufs Neue legitimiert und reproduziert werden konnten. Das Oszillieren zwischen verschiedenen interpretativen Repertoires wie auch die Verwendung weiterer diskursiver Legitimierungspraktiken verweisen damit auf eine implizierte Norm des Einschlusses im alltäglichen Zusammenleben, die für liberal-egalitäre Gesellschaften charakteristisch ist (Chiang, 2010, Leach, 2002; Verkuyten et al., 1995). Gleichheit, Toleranz und Einschluss werden hier zu Idealen, die zwar Geltung haben, für die man sich jedoch nicht explizit einsetzen muss. In dieser Hinsicht sehen Akteur/innen des alltäglichen Zusammenlebens kaum Veranlassung, die „Gewohnheitswirklichkeiten“ ihrer eigenen Alltagpraxis in Frage zu stellen.

Literatur

Antaki, C., Billig, M., Edwards, D., & Potter, J. (2003). Discourse analysis means doing analysis: A critique of six analytic shortcomings. *Discourse Analysis Online*, *1*(1). Retrieved from http://www.shu.ac.uk/daol/articles/v1/n1/a1/antaki2002002-paper.html.

Augoustinos, M., & Every, D. (2007). The language of "race" and "prejudice". A discourse of denial, reason, and liberal-practical politics. *Journal of Language and Social Psychology, 26*(2), 123–141.

Augoustinos, M., Tuffin, K., & Every, D. (2005). New racism, meritocracy and individualism: constraining affirmative action in education. *Discourse and Society*, *16*(3), 315–340.

Balibar, E., & Wallerstein, I. (1991). *Race, nation, class*. New York: Verso.

Barker, M. (1981). *The new racism*. London: Junction.

Billig, M. (1988). The notion of „prejudice“: Some rhetorical and ideological aspects. *Text*, (8), 91–110.

Billig, M. (1991). *Ideology and opinions: Studies in rhetorical psychology*. London: Sage.

Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Crane, M., Middleton, D., & Radley, A. (1988). *Ideological dilemmas: A social psychology*. London: Sage.

Bonilla-Silva, E., & Forman, T. A. (2000). „I am not a racist but...": Mapping white college students' racial ideology in the USA. *Discourse & Society*, *11*(1), 50–85.

Chiang, S.-Y. (2010). 'Well, I'm a lot of things, but I'm sure not a bigot': Positive self-presentation in confrontational discourse on racism. *Discourse & Society*, *21*(3), 273–294.

Condor, S., Figgou, L., Abell, J., Gibson, S., & Stevenson, C. (2006). 'They're not racist : : :' Prejudice denial, mitigation and suppression in dialogue. *British Journal of Social Psychology*, *45*, 441–462.

Edley, N. (2001). Analysing masculinity: interpretative repertoires, ideological dilemmas and subject positions. In M. Wetherell (Hg.), *Discourse as data: a guide for analysis* (S. 189-228). London: Sage.

Edwards, D., & Potter, J. (1992). *Discursive psychology*. London: Sage.

Elias, N., & Scotson, J. L. (1993). *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

Gilbert, N., & Mulkay, M. (1984). *Opening Pandora's Box: A sociological analysis of scientist's discourses*. Cambridge: Cambridge University Press.

Glaser, B., & Strauss, A. (1967). *The discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine Atherton.

Goodman, S. (2008). The generalizability of discursive research, *Qualitative Research in Psychology*, *5*(4), 265–275.

Kelle, U. (2000). Computergestützte Analyse qualitativer Daten. In U. Kelle, E. von Kardoff, I. Steinke (Hg.) *Qualitative Sozialforschung: Ein Handbuch* (S. 485-501). Reinbek: Rowohlt.

Korobov, N., & Bamberg, M. (2004). Positioning a 'mature' self in interactive practices: How adolescent males negotiate 'physical attraction' in group talk. *British Journal of Developmental Psychology, 22*, 471–492.

Leach, C. W. (2002). Democracy's dilemma: Explaining racial inequality in egalitarian societies. *Sociological Forum, 17*(4), 681–696.

Leach, C. W. (2005). Against the notion of a „New Racism". *Journal of Community & Applied Social Psychology, 15*, 432–445.

Liebig, B., & Nentwig-Gesemann, I. (2002). Gruppendiskussion. In S. Kühl & P. Strodtholz (Hg.), *Methoden der Organisationsforschung* (S.141–174). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

McConahay, J. B. (1986). Modern racism, ambivalence, and the modern racism scale. In F. J. Dovidio & S. L. Gaertner (Hg.), *Prejudice, discrimination and racism* (S. 91-125). San Diego, CA: Academic Press.

Nentwich, J.C. (2006). Changing gender: The discursive construction of equal opportunities. *Gender, Work and Organization, 13*(6), 499-521.

Ostendorp, A. (2009). Konsistenz und Variabilität beim Reden über „Diversity". Eine empirische Untersuchung diskursiver Spielräume in Organisationen [66 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research,* 10 (2). Art.1.

Ostendorp, A., & Nentwich, J.C. (2005). Im Wettbewerb um „Familienfreundlichkeit". Konstruktionen familienfreundlicher Wirklichkeiten zwischen gleichstellerischen Idealen und pragmatischer Machbarkeit. *Zeitschrift für Familienforschung, 17*(3), 333-356.

Piguet, E. (2006). *Einwanderungsland Schweiz. Fünf Jahrzehnte halb geöffnete Grenzen*. Bern: Haupt Verlag.

Potter, J. (1996). *Representing reality: Discourse, rhetoric and social construction*. London: Sage.

Potter, J. (2000). Post-cognitive psychology. *Theory and Psychology, 10*(1), 31–37.

Potter, J., & Wetherell, M. (1987). *Discourse and social psychology: Beyond attitudes and behaviour*. London: Sage.

Potter, J., & Wetherell, M. (1988). Accomplishing attitudes: Fact and evaluation in racist discourse. *Text*, (8), 51–68.

Potter, J., & Wetherell, M. (1989). Fragmented ideologies: Accounts of educational failure and positive discrimination. *Text*, (9), 175–190.

Purtschert, P. (2008). Postkoloniale Diskurse in der Schweiz. "De Schorsch Gaggo reist uf Afrika". *Widerspruch 28*(54), 169–180.

Speer, S., & Potter, J. (2000). The management of heterosexist talk: Conversational resources and prejudiced claims. *Discourse & Society, 11*(4), 543–572.

Steyaert, C., & Bouwen, R. (2004). Group methods of organizational analysis. In C. Cassell & G. Symon (Hg.), *Essential guide to qualitative methods in organizational research* (S. 123-146). Thousand Oaks: Sage.

Swim, J. K., Aikin, K. J., Hall, W. S., & Hunter, B. A. (1995). Sexism and racism: Old-fashioned and modern prejudices. *Journal of Personality and Social Psychology*, *68*(2), 199–214.

Tang, S. Y., & Browne, A. J. (2008). 'Race' matters: Racialization and egalitarian discourses involving Aboriginal people in the Canadian health care context. *Ethnicity & Health*, *13*, 109–127.

van den Berg, H. (2004). Contradictions in interview discourse. In H. Van den Berg, M. Wetherell & H. Houtkoop-Steenstra (Hg.), *Analyzing race talk. Multidisciplinary perspectives on the research interview* (S. 119–137). Cambridge: Cambridge University Press.

Van Dijk, T. (1992). Discourse and the denial of racism. *Discourse & Society, 3*, 87–118.

Verkuyten, M. (1998). Attitudes in public discourse: Speakers' own orientations. *Journal of Language and Social Psychology, 17*(3), 302–322.

Verkuyten, M. (2004). Everyday ways of thinking about multiculturalism. *Ethnicities, 4*, 53–74.

Verkuyten, M. (2005a). Accounting for ethnic discrimination. *Journal of Language and Social Psychology, 24*(1), 66–92.

Verkuyten, M. (2005b). Immigration discourses and their impact on multiculturalism: A discursive and experimental study. *British Journal of Social Psychology, 44*, 223–241.

Verkuyten, M., de Jong, W., & Masson, K. (1994). Racial discourse, attitude and rhetorical manoeuvres: Race talk in the Netherlands. *Journal of Language and Social Psychology, 73*, 278–298.

Verkuyten, M., de Jong, W., & Masson, K. (1995). The construction of ethnic categories: Discourses of ethnicity in the Netherlands. *Ethnic and racial studies, 18*, 251–276.

Wetherell, M., & Potter, J. (1992). *Mapping the language of racism: Discourse and the legitimation of exploitation*. London: Sage.

Wetherell, M., Stiven, H., & Potter, J. (1987). Unequal egalitarianism: A preliminary study of discourses concerning gender and employment opportunities. *British Journal of Social Psychology* (26), 59–71.

Witzel, A. (2000). Das problemzentrierte Interview. *Forum: Qualitative Sozialforschung (Online Journal). Abrufbar über: http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs.htm (12.8.2003), 1*(1), 26 Absätze.

[1] Der vorliegende Artikel ist von beiden Autorinnen in gleichberechtigter Zusammenarbeit geschrieben worden. Das Forschungsprojekt wurde durch den Integrationskredit des Bundes und den Kanton St. Gallen sowie den Grundlagenforschungsfonds der Universität St. Gallen gefördert. Unser Dank gilt darüber hinaus den Personen, die uns an ihren vielfältigen Geschichten vom Zusammenleben im Quartier teilhaben lassen sowie der fachlichen Begleitgruppe des Projekts, die unsere Forschungsarbeit intensiv, kritisch, konstruktiv und mit grosser Leidenschaft begleitet hat.

[2] Bei ihrer Verwendung des Ideologiebegriffs unterscheiden Billig et al. (1988, S. 28ff.) gelebte Ideologien („lived ideologies“) von intellektuellen Ideologien („intellectual ideologies“). Während mit letzteren ein Ideensystem bzw. eine formalisierte Philosophie beschrieben wird, fassen erstere praktiziertes Alltagswissen. Der hier verwendete Ideologiebegriff bezieht sich ausschliesslich auf solche im Alltag (re-) produzierten Ideologien und die damit einhergehenden Dilemmata.

[3] Darüber hinaus wurden zwölf Einzelinterviews mit Personen, deren Teilnahme an einer Gruppendiskussion organisatorisch nicht möglich war bzw. inhaltlich nicht geeignet erschien, sowie zehn problemzentrierte Interviews (Witzel, 2000) mit verschiedenen Fachleuten geführt, die jedoch nicht Gegenstand der hier vorgestellten Analyse sind.

[4] In der hier vorliegenden Fassung werden folgende Transkribierregeln verwendet: Besonders stark betonte Satzteile oder Wörter werden **fett** geschrieben, Sprechpausen mit Gedankenstrichen markiert, wobei ein Strich für eine Pause von einer Sekunde steht (-). Pausen mit einer Dauer von mehr als 5 Sekunden werden mit (Pause) kenntlich gemacht. Gleichzeitig gesprochene Passagen sowie nonverbale Aktivitäten während der Gruppendiskussion werden in eckigen Klammern wiedergegeben: [überschneidend]; [lachend]. Auslassungen im dargestellten Zitat werden mit (…) gekennzeichnet, mit eckigen Klammern werden für das Verständnis relevante, von den Autorinnen hinzugefügte Satzteile gekennzeichnet.

[5] Die Gruppendiskussionen sind fortlaufend nummeriert, die genaue Textstelle ist durch Angaben der jeweiligen Paragrafen gekennzeichnet.

[6] Ähnlich verlaufen solche Wechsel zwischen dem ersten und dem dritten Repertoire unter Verwendung der Strategie der Ehrlichkeit (*„sind wir doch ehrlich“*, (15: 468). Zentral ist dabei zunächst die Herstellung von Nähe und Vertrauen zwischen den Diskussionsteilnehmenden, die es ermöglicht, "offen und ehrlich" miteinander zu sein und tabuisierte Themen wie das der Probleme, die durch "Andere" entstehen, zu besprechen.

Korrespondenzanschrift:

Dr. Julia Nentwich

Lehrstuhl für Organisationspsychologie

Universität St. Gallen

Varnbüelstrasse 19

CH-9000 St .Gallen

julia.nentwich@unisg.ch

Tel.: 0041-71-224 2636

Fax: 0041-71-224 7043