



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Zugehörigkeit der zweiten Generation thailändischer Herkunft
in Leipzig

verfasst von | submitted by

Lucia Li Reichert B.A.

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 589

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von | Supervisor:

Dr. Jannis Panagiotidis

Danksagung

Ich möchte mich herzlich bei allen Menschen bedanken, die mich während des Arbeitsprozesses unterstützt, begleitet und ermutigt haben.

An erster Stelle danke ich meinem Betreuer apl. Prof. Dr. Jannis Panagiotidis für die fachliche Unterstützung, die konstruktiven Rückmeldungen und die wertschätzende Betreuung. Ich bin dankbar für die Wegweisung und dass ich meinen eigenen Interessen folgen und mein Thema eigenständig entwickeln konnte.

Ein großer Dank gilt auch meinen Freund*innen, die mich in allen Phasen dieser Arbeit emotional und mental unterstützt haben. Besonders danken möchte ich Lisa, Mitja, Celine und Liam für ihre Geduld, ihre Ermutigung und ihren Rückhalt. Ebenso danke ich allen Korrekturleser*innen für ihr hilfreiches Feedback und ihre Unterstützung.

Mein besonderer Dank gilt außerdem allen Interviewpartner*innen, die sich mir geöffnet und ihre Erfahrungen mit mir geteilt haben. Ihre Offenheit, Ehrlichkeit und ihr Vertrauen bilden die Grundlage dieser Arbeit. Danke auch besonders an Ryder für die lokale Unterstützung in Leipzig und die Hilfe beim Zugang zum Feld.

Allen Beteiligten danke ich von Herzen für ihr Vertrauen, ihre Unterstützung und ihre Bereitschaft, Teil dieses Forschungsprozesses zu sein.

Abstract

Diese Masterarbeit untersucht, wie Angehörige der zweiten Generation thailändischer Herkunft in Leipzig ihre Zugehörigkeit im Spannungsfeld von Selbstwahrnehmung und gesellschaftlicher Fremdzuschreibung verhandeln. Auf Grundlage von sechs leitfadengestützten Interviews und einer inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse zeigt die Arbeit, dass Zugehörigkeit für die Befragten nicht als eindeutige Entscheidung zwischen „deutsch“ und „thai“ erscheint. Vielmehr entsteht sie situativ, relational und ambivalent durch das Zusammenspiel familiärer, sprachlicher, sozialer, transnationaler und biografischer Bezüge.

Die Ergebnisse verdeutlichen, dass thailändische Herkunft vor allem über Familie, Sprache, Essen, Werte, Community und transnationale Beziehungen bedeutsam wird, während Deutschsein stärker mit Alltag, Sozialisation, Sprache, rechtlicher Zugehörigkeit, Bildungswegen und sozialen Netzwerken verbunden ist. Zugleich wird Zugehörigkeit durch rassifizierende Fremdzuschreibungen, Herkunftsfragen, Exotisierung, stereotype Thailandbilder und den Model Minority Myth immer wieder infrage gestellt. Die Befragten entwickeln unterschiedliche Strategien im Umgang mit diesen Erfahrungen, darunter Relativierung, Covering, Passing, Widerstand und Reclaiming.

Die Arbeit zeigt, dass Zugehörigkeit in der postmigrantischen Gesellschaft nicht an kulturelle Eindeutigkeit oder Anpassung gebunden werden kann. Sie ist vielmehr als pluraler, relationaler und machtvoll strukturierter Aushandlungsprozess zu verstehen, in dem hybride Zugehörigkeiten entstehen und gesellschaftliche Anerkennung von Mehrfachzugehörigkeit zentral wird.

Inhalt

1. Einleitung	3
1.1 Forschungsanliegen und Relevanz	4
1.2 Forschungsfrage und Aufbau der Arbeit	5
2. Theoretischer Rahmen und Konzepte der Arbeit	6
2.1 Forschungsstand zu Migration, Zugehörigkeit und der zweiten Generation....	6
2.2 Ebenen und Formen von Rassismus.....	8
2.3 Othering als Praxis sozialer Grenzziehung.....	9
2.4 Zugehörigkeit	10
2.5 Postmigrantische Perspektiven	12
2.6 Hybridität und Transkulturalität	13
3. Begriffsdefinitionen und Konzepte	15
3.1 Migrationsbezogene Kategorien und zweite Generation	15
3.2 Herkunft und thailändische Herkunft.....	16
3.3 Deutschsein und Thaisein	17
4. Methodik	19
4.1 Forschungsansatz und qualitative Herangehensweise	19
4.2 Auswahl der Interviewpartner*innen	19
4.3 Datenerhebung und Interviewdurchführung	21
4.5 Konzeptionierung des Interviewleitfadens	21
4.4 Kodierleitfaden und qualitative Inhaltsanalyse.....	24
4.5 Ethische Reflexion und Qualitätssicherung	35
5. Darstellung und Interpretation der Ergebnisse	39
5.1 Soziale Verortungen und Migrationsbiografien.....	39
5.2. Kulturkonstruktionen der Interviewpartner*innen.....	40
5.2.1 Kulturkonstruktion Thailand	41
5.2.2 Kulturkonstruktion Deutschland	44
5.3 Thai-Community in Leipzig	47
5.4 Exklusionserfahrungen	48

5.4.1 Zwischenmenschliche Exklusion	48
5.4.2 Institutionelle Exklusion.....	56
5.4.3 Umgang mit Exklusion	58
5.5 Zugehörigkeitsgefühl	59
6. Diskussion der Ergebnisse	63
6.1 Rassismus, Othering und Prozesse der Grenzziehung.....	63
6.2 Intergenerationelle Ambivalenz	71
6.3 Auswirkungen von Exklusion auf Selbstwahrnehmung und Zugehörigkeitsentwicklung	75
6.4 Hybridität im postmigrantischen Kontext	77
6.5 Strategien in der Verhandlung von Zugehörigkeit	80
7. Conclusio.....	92
7.1 Zentrale Erkenntnisse der Arbeit	92
7.2 Limitationen der Arbeit.....	94
7.3 Forschungsempfehlungen und Ausblick.....	96
I. Literaturverzeichnis.....	98
II. Anhang.....	103

Darstellungsverzeichnis

Tabelle 1: Interviewleitfaden	22
Tabelle 2: Codiertabelle	26
Abbildung 1: Zugehörigkeit als dynamischer Aushandlungsprozess im hybriden Raum.....	91

1. Einleitung

Die deutsche Gesellschaft ist durch vielfältige Migrationsbewegungen geprägt, die zu einer zunehmenden kulturellen Diversität beitragen. Eine dieser Gruppen sind Menschen thailändischer Herkunft. Die Migration von Thailänder*innen nach Deutschland begann verstärkt in den 1960er-Jahren, begünstigt durch liberalisierte Einwanderungsregelungen und eine hohe Nachfrage nach Arbeitskräften in Westdeutschland (Haklin 2023: 9ff.). Thailändische Männer waren dabei vor allem im Baugewerbe tätig, während thailändische Frauen häufig im Unterhaltungssektor und in der Prostitution arbeiteten (ebd.: 13). Diese historischen Migrationsbedingungen wirken bis heute nach, da sie mit spezifischen gesellschaftlichen Bildern, Stigmatisierungen und geschlechtsspezifischen Zuschreibungen verbunden sind.

Aus dieser Migrationsgeschichte ist eine zweite Generation hervorgegangen, die in Deutschland geboren wurde oder in jungen Jahren migriert ist. Diese Generation wächst in einem besonderen Spannungsfeld auf: Einerseits ist sie rechtlich, sozial und biographisch in Deutschland verankert. Andererseits wird ihre Zugehörigkeit häufig durch Zuschreibungen von Herkunft, Aussehen oder kultureller Differenz infrage gestellt. Dadurch entstehen komplexe Zugehörigkeitsverhältnisse, die nicht eindeutig als „deutsch“ oder „thai“ beschrieben werden können. Vielmehr bewegen sich Angehörige der zweiten Generation in hybriden Räumen, in denen familiäre Prägungen, gesellschaftliche Fremdzuschreibungen, rassifizierende Erfahrungen und eigene Selbstverortungen miteinander verwoben sind.

Diese Arbeit untersucht, wie Angehörige der zweiten Generation thailändischer Herkunft in Leipzig ihre Zugehörigkeit erleben und verhandeln. Im Zentrum steht dabei nicht die Frage, ob sie sich eher als deutsch oder thai verstehen. Vielmehr geht es darum, wie unterschiedliche Zugehörigkeiten hergestellt, miteinander verbunden, voneinander abgegrenzt oder situativ neu gedeutet werden. Thailändische Herkunft wird dabei nicht als feste kulturelle Kategorie verstanden, sondern als offener Bezugspunkt, der über Familie, Sprache, Essen, Werte, Community, transnationale Beziehungen und gesellschaftliche Zuschreibungen bedeutsam werden kann.

1.1 Forschungsanliegen und Relevanz

Zugehörigkeit ist in postmigrantischen Gesellschaften kein selbstverständlicher Zustand, sondern ein sozialer, politischer und alltäglicher Aushandlungsprozess. Besonders für Menschen der zweiten Generation wird Zugehörigkeit häufig ambivalent erfahrbar. Obwohl sie in Deutschland geboren oder aufgewachsen sind, wird ihre Position innerhalb der Gesellschaft immer wieder durch Fremdzuschreibungen markiert. Sie können sich selbst als zugehörig verstehen, sind jedoch zugleich darauf angewiesen, dass diese Zugehörigkeit gesellschaftlich anerkannt wird.

Die vorliegende Arbeit richtet den Fokus auf die zweite Generation thailändischer Herkunft in Leipzig, denn sie ist in der deutschsprachigen Forschung bislang kaum sichtbar. Während Zugehörigkeit, Migration und Erfahrungen der zweiten Generation bereits für größere migrantische Communities untersucht wurden, liegen nur wenige empirische Arbeiten zu Menschen thailändischer Herkunft in Deutschland vor. Bestehende Studien zur thailändischen Diaspora konzentrieren sich häufig auf die erste Generation, insbesondere auf Heiratsmigration, Arbeitsmarktintegration oder geschlechtsspezifische Stereotypisierungen. Weniger erforscht ist hingegen, wie die Kinder thailändischer Migrant*innen ihre Zugehörigkeit in Deutschland erleben, deuten und im Alltag verhandeln. Darüber hinaus leistet die Arbeit einen Beitrag zur Analyse anti-asiatischer Rassifizierung in Deutschland. Asiatisch gelesene Personen werden häufig durch scheinbar positive oder harmlose Zuschreibungen markiert, etwa durch Exotisierung, Herkunftsfragen, Kommentare zu Aussehen oder Sprache sowie stereotype Vorstellungen von Anpassung, Leistungsbereitschaft oder kultureller Andersartigkeit. Gerade weil anti-asiatischer Rassismus oft subtil auftritt und gesellschaftlich weniger sichtbar ist, eignet sich eine qualitative Untersuchung subjektiver Erfahrungen besonders dazu, seine alltäglichen Wirkungen sichtbar zu machen.

Die Arbeit verbindet daher Perspektiven der Zugehörigkeitsforschung, Rassismusanalyse und postmigrantischen Theorie. Sie fragt danach, wie Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung zusammenwirken, welche Rolle familiäre und transnationale Bezüge spielen und welche Strategien die Befragten im Umgang mit Exklusion, Ambivalenz und Mehrfachzugehörigkeit entwickeln. Damit soll sichtbar werden, dass Zugehörigkeit nicht an kulturelle Eindeutigkeit oder Anpassung gebunden ist, sondern als pluraler und machtvoll strukturierter Aushandlungsprozess verstanden werden muss.

1.2 Forschungsfrage und Aufbau der Arbeit

Die zentrale Forschungsfrage, die diese Arbeit leitet, lautet:

Wie verhandeln Angehörige der zweiten Generation thailändischer Herkunft in Leipzig ihre Zugehörigkeit im Spannungsfeld zwischen Selbstwahrnehmung und gesellschaftlicher Fremdzuschreibung?

Zur Beantwortung dieser Frage gliedert sich die Arbeit in mehrere Schritte. Zunächst werden im theoretischen Rahmen zentrale Forschungsstände und Konzepte zu Migration, Zugehörigkeit und der zweiten Generation dargestellt. Dabei werden insbesondere Ansätze zu Rassismus, Othering, postmigrantischer Gesellschaft, Hybridität und Transkulturalität berücksichtigt. Anschließend werden zentrale Begriffe wie Herkunft, thailändische Herkunft, Deutschsein und Thaisein konzeptionell eingeordnet und für die Analyse abgegrenzt.

Darauf folgt die Darstellung des methodischen Vorgehens. Die Arbeit basiert auf sechs leitfadengestützten Interviews mit Angehörigen der zweiten Generation thailändischer Herkunft in Leipzig. Die Interviews wurden mithilfe der inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse ausgewertet. Im empirischen Hauptteil werden die Ergebnisse entlang zentraler Themen dargestellt: soziale Verortungen und Migrationsbiografien, individuelle Kulturkonstruktionen, Bezüge zur Thai-Community, Erfahrungen von Exklusion sowie Zugehörigkeitsgefühle und Selbstpositionierungen.

Die anschließende Diskussion führt die Ergebnisse zusammen und ordnet sie entlang zentraler Themen wie Othering, generationeller Unterschiede, Auswirkungen von Exklusion, Strategien der Zugehörigkeitsverhandlung und hybrider Identitäten theoretisch ein. Abschließend werden die zentralen Erkenntnisse der Arbeit gebündelt, Limitationen reflektiert und mögliche Forschungsperspektiven aufgezeigt.

2. Theoretischer Rahmen und Konzepte der Arbeit

Für die Analyse der Zugehörigkeit von Personen thailändischer Herkunft zweiter Generation beziehe ich mich auf Perspektiven der Migrations- und Rassismusforschung, Konzepte von Othering und sozialer Grenzziehung sowie postmigrantische Ansätze zu Hybridität und Transkulturalität. Besonders zentral ist Yuval-Davis' Verständnis von Zugehörigkeit, da es erlaubt, subjektive Identifikation, soziale Positionierung und politische Grenzziehungen gemeinsam zu betrachten. Ergänzend werden Ansätze zu Alltagsrassismus, institutionellem und strukturellem Rassismus herangezogen, um die Erfahrungen der Interviewpartner*innen nicht als isolierte Einzelfälle, sondern als Ausdruck gesellschaftlicher Ordnungen zu analysieren.

2.1 Forschungsstand zu Migration, Zugehörigkeit und der zweiten Generation

Historisch ist die politische Debatte um Migration und Integration in Deutschland stark von der Vorstellung geprägt, Deutschland sei kein Einwanderungsland. Migration wurde lange vor allem als arbeitsmarktpolitisches Instrument verstanden, nicht jedoch als dauerhafte gesellschaftliche Realität. Entsprechend konzentrierte sich die Politik auf die kurzfristige Nutzung von „Gastarbeit“, während Fragen sozialer und kultureller Integration vernachlässigt wurden (Oberndörfer 2019: 8ff.; Rudolf 2019: 20f.). Neuere Ansätze fordern daher, Migration als gesellschaftlichen Normalfall zu begreifen und veraltete Vorstellungen von Zugehörigkeit und Integration zu hinterfragen (Oberndörfer 2019; Rudolf 2019; Kofer 2024).

In der Forschung zur Selbstwahrnehmung und Zugehörigkeit von Menschen mit Migrationserfahrung lassen sich viele interdisziplinäre Ansätze finden. Darunter untersuchen sowohl Migrationssoziologische, als auch sozialpsychologische, anthropologische und postkoloniale Ansätze, wie Zugehörigkeit konstruiert und verhandelt wird. Mit ihrer sozialen Identitätstheorie bieten Tajfel und Turner (1981: 276) einen frühen Rahmen zur Analyse des Zusammenhangs von Selbstkonzept und Gruppenzugehörigkeit. Zugleich müssen diese Zugehörigkeitskonstruktionen intersektional betrachtet werden, da sie mit Differenzkategorien wie Geschlecht, Klasse, „race“, Religion, Aussehen oder Alter verknüpft sind (Karabulut 2022: 50).

Einen zentralen Bezugsrahmen bildet dabei die postmigrantische Perspektive, denn sie versteht Migration nicht als Ausnahme, sondern als Normalfall und zielt darauf, binäre Kategorien wie „Einheimische“ und „Migrant*innen“ zu überwinden (Foroutan 2022: 39f.; Karabulut 2022: 53; Kofer 2024: 94). Aufbauend auf Bhabha (1994) und Hall (1996) rückt sie hybride Identitäten und Verortungen im „Dazwischen“ in den Mittelpunkt. Somit werden starre Zugehörigkeitsvorstellungen sowie gesellschaftliche Konflikte um Anerkennung, Teilhabe und Chancengleichheit sichtbar (Foroutan 2022: 40f.; Hodaie und Hofmann 2024: 3f.).

Studien zeigen, dass Menschen mit Migrationsbiografie auch dann Diskriminierung und Ausschluss erfahren, wenn sie in Deutschland geboren und sozialisiert wurden (Foroutan 2014: 43; Karabulut 2022: 48f.). Für asiatisch gelesene Menschen äußert sich dies häufig in subtilen Formen von Exotisierung und Othering; trotz Aufwachsens in Deutschland wird die zweite Generation weiterhin über eine vermeintlich „fremde“ Herkunft definiert (Knothe 2022: 42). Internationale Studien zur asiatischen Diaspora verweisen zudem auf hybride Identitäten, transnationale Bindungen und Diskriminierungserfahrungen (Kofer 2024: 95; Jeltsch 2024: 16). Für Deutschland fehlen jedoch empirische Untersuchungen, die diese Dynamiken explizit auf thailändische Communities beziehen.

Alltagsrassismus und fehlende Repräsentanz spielen dabei eine zentrale Rolle. Pfab (2020: 21) zeigt, dass jungen rassifizierten Menschen durch Othering-Prozesse ihre Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft explizit oder subtil abgesprochen wird. Wiederholte Ausgrenzung kann das Selbstwertgefühl beeinträchtigen und zu brüchigen Selbstwahrnehmungen führen (Knothe 2022: 3ff.). Sadek (2017: 217) beschreibt dies als „collapsed identity“, Casey (2017: 104ff.) unterscheidet mit Passing, Covering und Reverse Covering verschiedene Strategien im Umgang mit stigmatisierter Zugehörigkeit.

Die Forschung zur thailändischen Diaspora in Deutschland richtet ihren Blick bislang vor allem auf die erste Generation. Im Zentrum stehen Heiratsmigration, Arbeitsmarktintegration, ökonomische Abhängigkeiten und gesellschaftliche Stigmatisierungen, insbesondere im Zusammenhang mit sexualisierten Narrativen um Sexarbeit oder sogenannte „Mail-Order-Ehen“ (Haklin 2023: 130). Diese Diskurse wirken auf die Wahrnehmung der thailändischen Community zurück und können auch die Selbstpositionierung der zweiten Generation prägen. Zudem zeigen erste Befunde, dass thailändische Migrant*innen Werte wie familiäre Dankbarkeit, finanzielle Unterstützung und Respekt gegenüber älteren Familienmitgliedern an ihre Kinder weitergeben (ebd.: 133ff.).

Damit zeigt sich eine Forschungslücke an der Schnittstelle von Zugehörigkeitsforschung, Rassismusanalyse und thailändischer Diasporaforschung. Während vergleichbare Dynamiken für größere migrantische Communities bereits umfassender untersucht wurden, bleibt weitgehend offen, wie Angehörige der zweiten Generation thailändischer Herkunft ihre Zugehörigkeit in Deutschland erleben und verhandeln. Die vorliegende Arbeit setzt an dieser Leerstelle an und untersucht Zugehörigkeit im Spannungsfeld von Selbst- und Fremdwahrnehmung, rassifizierenden Zuschreibungen, familiären Erwartungen und postmigrantischen Aushandlungsprozessen.

2.2 Ebenen und Formen von Rassismus

Rassismus wird in dieser Arbeit als historisch gewachsenes, globalgesellschaftliches Machtverhältnis verstanden, welches Ungleichheiten hervorbringt, rechtfertigt und immer wieder verfestigt. Dabei geht es sowohl um persönliche Vorurteile und konkrete Handlungen als auch um übergeordnete gesellschaftliche Strukturen. Diese rassistischen Zuschreibungen entstehen durch Prozesse der Rassifizierung. Menschen werden darin anhand von Merkmalen wie Aussehen, Herkunft, Sprache, Religion oder Kultur als „anders“ markiert, gesellschaftlich eingeordnet und abgewertet. Das FGZ (2026: 22 ff.) betont, dass Rassismus explizit oder implizit, absichtlich oder unabsichtlich wirksam werden kann. Entscheidend ist daher weniger die Intention einer Handlung als ihre Wirkung. Für die Analyse lassen sich drei miteinander verschränkte Ebenen unterscheiden: individueller, institutioneller und struktureller Rassismus.

Individueller Rassismus zeigt sich in persönlichen Einstellungen, Vorurteilen und Handlungen. Er tritt in direkten Interaktionen auf, etwa durch Beleidigungen, abwertende Kommentare, Blicke, Exotisierung oder vermeintlich harmlose Mikroaggressionen. Auch Aussagen, die scheinbar positiv gemeint sind, können rassifizierend wirken, wenn sie Personen außerhalb der als „normal“ gesetzten Gesellschaft verorten (ebd.: 25).

Institutioneller Rassismus bezeichnet Benachteiligungen, die in den Routinen, Regeln, Verfahren oder Praktiken von Institutionen verankert sind. Er entsteht nicht zwangsläufig durch offen rassistische Absichten einzelner Personen, sondern kann auch aus eingespielten Abläufen, bestimmten Kategorisierungen oder unreflektierten Wissensbeständen hervorgehen. Die InRa-Studie macht deutlich, dass institutioneller Rassismus vor allem dort wirksam wird, wo Verhaltensmuster, Vorgehensweisen, Praktiken oder Richtlinien bestimmte Personen oder Gruppen systematisch benachteiligen (ebd.: 25).

Struktureller Rassismus bezeichnet gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse, die sich unter anderem in Bildung, Arbeit, Wohnen, politischer Repräsentation oder im Zugang

zu Ressourcen zeigen. Gemeint ist damit, dass Rassismus nicht nur in einzelnen Situationen oder Institutionen wirkt, sondern tiefer in historisch gewachsenen gesellschaftlichen Wissensbeständen, Normen und globalen Machtverhältnissen verankert ist. An dieser Stelle lässt sich an Foucaults Verständnis des Macht-Wissen-Nexus anschließen. Wissen ist demnach nie neutral, sondern immer in globale und nationale Machtverhältnisse eingebettet. Gesellschaftliche Vorstellungen darüber, wer als „deutsch“, „fremd“, „integriert“ oder „anders“ gilt, beschreiben soziale Wirklichkeit daher nicht nur, sondern strukturieren zugleich, wie Menschen auf der Mikroebene wahrgenommen, kategorisiert und behandelt werden. Rassistische Wissensordnungen wirken somit als Teil gesellschaftlicher Machtverhältnisse, indem sie bestimmte Gruppen als Norm setzen und andere als abweichend markieren (Rölli 2017: 113ff.). Struktureller Rassismus zeigt sich deshalb nicht allein in ungleichen Ergebnissen, sondern auch in diskursiven Ordnungen, die diese Ungleichheiten plausibel, natürlich oder unsichtbar erscheinen lassen. Das FGZ (2026: 37) beschreibt Rassismus entsprechend als gesellschaftliches Strukturierungsprinzip, das Teilhabechancen ungleich verteilt und sich immer wieder reproduziert.

Diese Ebenen von Rassismus lassen sich nicht trennscharf voneinander abgrenzen. Alltägliche Mikroaggressionen, institutionelle Routinen und gesellschaftliche Vorstellungen von „Deutschsein“ greifen ineinander und verstärken sich gegenseitig. Wenn Personen thailändischer Herkunft trotz „deutscher“ Sozialisation als „fremd“ gelesen werden, erfahren sie Rassismus daher nicht nur als einzelne verletzende Äußerung, sondern als Zusammenspiel individueller, institutioneller und struktureller Grenzziehungen. Diese Grenzziehungen ordnen Menschen entlang der Unterscheidung von „heimisch“ und „fremd“ ein und problematisieren ihre Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft. Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ebenen von Rassismus ist für diese Arbeit daher unerlässlich.

2.3 Othering als Praxis sozialer Grenzziehung

Um zu verstehen, wie thailändische Migrant*innen der zweiten Generation ihre Selbstwahrnehmung und Zugehörigkeit in Deutschland konstruieren, ist das Konzept des *Othering* beziehungsweise der *Veränderung* zentral (Akbulut/Razum 2023: 1109). Powell und Menendian (2016: 16ff.) definieren Othering als sozialen und psychologischen Prozess, in dem Individuen oder Gruppen als „anders“ oder „fremd“ markiert werden, um die eigene Gruppe zu stabilisieren. Diese Abgrenzung geht meist von dominanten gesellschaftlichen Gruppen aus, die sich durch die Abgrenzung von dem „Abnormen“ normalisieren und legitimieren. Othering basiert dabei auf wahrgenommenen kulturellen, ethnischen oder sprachlichen Unterschieden und führt häufig zu einer Hierarchisierung

sozialer Gruppen, wodurch Marginalisierung und Exklusion begünstigt werden (Hadj Abdou 2017: 87). Akbulut und Razum (2023: 1110) betonen, dass Othering nicht auf „objektiven“ Differenzen beruht, sondern Differenz diskursiv herstellt. Ein „Wir“ entsteht somit durch die Abgrenzung von einem imaginierten „Sie“, bzw. „die Anderen“. Für Personen thailändischer Herkunft in zweiter Generation bedeutet dies, dass ihre Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft infrage gestellt werden kann, selbst wenn sie in Deutschland geboren und sozialisiert sind.

Othering wird durch Akteur*innen der als „normal“ gesetzten Gruppe hervorgebracht und wirkt auf individueller, institutioneller und struktureller Ebene. Dabei kann Othering intersektional wirksam werden, wenn mehrere Differenzkategorien wie Herkunft, „race“, Geschlecht, Klasse, Sprache, Religion oder Aussehen miteinander verschränkt werden. Auch im deutschen Kontext wirken solche Mechanismen. Akteure die in deutsch-nationalen Narrativen ein homogenes Bild von „Deutschsein“ reproduzieren, markieren Personen, die diesem Ideal nicht entsprechen, als „anders“. Durch die Wiederholung solcher Zuschreibungen erscheinen konstruierte Unterschiede zunehmend als natürlich, objektiv und unveränderlich. Das „Anderssein“ wird dadurch nicht als soziale Konstruktion, sondern als festes Merkmal verstanden. Akbulut und Razum (2023: 1113) zeigen, dass diese Wiederholung dazu beiträgt, die Anderen dauerhaft außerhalb der als „normal“ gesetzten Gesellschaftsordnung zu positionieren.

Für die Analyse von Zugehörigkeit und Selbstwahrnehmung ist dieses Konzept zentral, weil es sichtbar macht, wie gesellschaftliche Zuschreibungen, Diskurse und Machtverhältnisse Identitätskonstruktionen beeinflussen. Thailändische Personen der zweiten Generation können trotz sozialer Integration und kultureller Verankerung in Deutschland als anders markiert und dadurch in eine Spannungsverhältnis zwischen Zugehörigkeit und Ausschluss gedrängt werden. Ihre Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft und zur thailändischen Community muss daher immer wieder neu ausgehandelt werden.

2.4 Zugehörigkeit

In meiner Arbeit orientiere ich mich vor allem an Yuval-Davis' Konzept von Zugehörigkeit. Zugehörigkeit wird dabei nicht als statisches Gefühl von Geborgenheit verstanden, sondern als relationaler, kontextabhängiger und politischer Prozess. Dieser beschreibt, wie Individuen und Gruppen sich selbst wahrnehmen, positionieren und in Relation zu anderen verorten. Solche Prozesse sind mit sozialen Kategorien wie Kultur, Ethnizität, Religion, Geschlecht, Sexualität, „race“, Alter, Klasse oder Beruf verschränkt (Yuval-Davis 2006: 202; Cabaniss und Cameron 2017: 173f.).

Yuval-Davis unterscheidet in der Analyse von Zugehörigkeit zwischen drei Ebenen. Erstens beschreibt *social location* die soziale und räumliche Verortung von Individuen innerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Diese Verortung beeinflusst Teilhabemöglichkeiten und kann als einschränkend oder exkludierend erlebt werden, wenn sie nicht mit der eigenen Selbstdefinition übereinstimmt. Zweitens meint *identification and emotional attachment* die subjektive Dimension von Zugehörigkeit. Also die Frage, mit welchen Gruppen, Orten oder kulturellen Praktiken sich Personen identifizieren und emotional verbunden fühlen. Drittens verweist *ethical and political boundary making* auf gesellschaftliche Grenzziehungen, durch die Zugehörigkeit definiert, ermöglicht oder verwehrt wird. Diese Grenzziehungen entstehen etwa durch politische Diskurse, Medien, Gesetze und Alltagspraktiken (Yuval-Davis 2006: 199ff.).

Darüber hinaus beziehe ich mich auf die Soziale Identitätstheorie nach Tajfel und Turner. Diese bietet einen Erklärungsansatz dafür, wie Individuen Teile ihres Selbstverständnisses aus der Mitgliedschaft in sozialen Gruppen ableiten. So kategorisieren Menschen sich selbst und andere in In-Groups und Out-Groups, wobei die eigene Gruppe häufig positiv aufgewertet wird, um eine stabile soziale Identität herzustellen (Tajfel/Turner 1981: 12ff.; Schiffmann und Wicklund 1992: 42f.). Diese Prozesse können zur Abgrenzung von anderen Gruppen beitragen und damit Othering begünstigen.

Für die Analyse meines Datenmaterials verbinde ich diese Ansätze mit Worthams Verständnis von Zugehörigkeit, um die Beziehung zwischen Diskursen und individuellen Aushandlungsprozessen zu beschreiben. Wortham beschreibt Identität als provisorisch, kontextabhängig und situativ veränderbar (Wortham 2006: 6ff.). Zugehörigkeit entsteht demnach im Zusammenspiel von Makro- und Mikroebene. Auf der Makroebene wirken gesellschaftliche Diskurse, nationale Narrative, institutionelle Strukturen und mediale Stereotype. Auf der Mikroebene wird Zugehörigkeit in konkreten Interaktionen ausgehandelt, etwa in Gesprächen, Familienkontexten, Schule oder Freundschaftsbeziehungen (ebd.: 40ff.). Beide Ebenen beeinflussen sich gegenseitig. Gesellschaftliche Deutungsrahmen prägen alltägliche Interaktionen, werden dort aber auch reproduziert, angepasst oder infrage gestellt.

Im Anschluss an Yuval-Davis verstehe ich die Selbstwahrnehmung der zweiten Generation thailändischer Herkunft als Ausdruck von Identifikation und emotionaler Zugehörigkeit. Die Fremdwahrnehmung wird hingegen als Form sozialer Lokalisierung durch die Mehrheitsgesellschaft analysiert, die häufig durch Stereotype, Rassifizierung und Othering geprägt ist. Zugehörigkeit erscheint damit nicht als feste Eigenschaft, sondern als dynamischer Aushandlungsprozess zwischen Selbstpositionierung, gesellschaftlicher Zuschreibung und politischen Grenzziehungen.

2.5 Postmigrantische Perspektiven

Wenn ich in meiner Arbeit von Einwanderung und Integration spreche, grenze ich mich von einem traditionellen Integrationsverständnis ab, das Integration als Assimilation begreift. Klassische migrationswissenschaftliche Ansätze gingen lange von einem bipolaren Modell aus, in dem Migration als linearer Übergang vom Herkunfts- in das Aufnahmeland verstanden wurde. Migrant*innen erscheinen darin als entwurzelte Individuen, die ihre Herkunft hinter sich lassen und sich an eine vermeintlich homogene Mehrheitsgesellschaft anpassen sollen. Dieses Verständnis ist problematisch, weil es kulturelle Hierarchien reproduziert. Die Normen und Werte der Mehrheitsgesellschaft gelten als überlegen, während „Andere“ sich diesen anzupassen haben. Zudem vernachlässigt es die komplexe Realität transnationaler Lebenswelten (Frenzel 2021: 31ff.).

Als kritische Gegenperspektive setzt hier das postmigrantische Paradigma an. Das „Post-“ im Postmigrantischen meint kein zeitliches „Danach“ und auch kein Ende von Migration. Vielmehr verweist es auf gesellschaftliche Transformations- und Aushandlungsprozesse, die durch Migration sichtbar werden und die gesamte Gesellschaft betreffen (Foroutan 2015: 31ff.). Migration wird dabei als Normalität verstanden. Das postmigrantische Paradigma hinterfragt dichotome Kategorien wie „Wir“ und „die Anderen“ und kann als gegenhegemoniale Wissensproduktion verstanden werden, die koloniale Differenzlogiken aufbricht (Hodaie und Hofmann 2024: 2f.). Der Fokus verschiebt sich dadurch von Integrationsdefiziten hin zu Fragen von Pluralität, Zugehörigkeit, Anerkennung und Teilhabe (Foroutan 2022: 33f.).

Integration wird aus postmigrantischer Perspektive nicht mehr als einseitige Anpassung an eine dominante Mehrheitskultur verstanden, sondern als wechselseitiger Prozess der Aushandlung in pluralen Demokratien. Im Zusammenhang mit Diskriminierung und Zugehörigkeit betont Kofer (2024: 102f.) zudem, dass „postmigrantisch“ auch als emanzipatorische Praxis der Selbstdeutung verstanden werden kann. Individuen entwickeln im Umgang mit Rassismus und hegemonialen Zuschreibungen eigene Strategien der

Selbstpositionierung. In diesem Sinne nutze ich die postmigrantische Perspektive, um zu untersuchen, wie die befragten Personen ihre Zugehörigkeit jenseits dominanter Fremdzuschreibungen verhandeln.

2.6 Hybridität und Transkulturalität

Um die Aushandlungsprozesse von Zugehörigkeit in postmigrantischen Kontexten nachzuvollziehen, bieten die Konzepte der *Hybridität* und *Transkulturalität* eine wichtige theoretische Perspektive. Gleichzeitig muss der Begriff Kultur in dieser Arbeit kritisch reflektiert werden, da er historisch mit kolonialen Wissensordnungen, rassifizierenden Differenzkonstruktionen und essentialisierenden Vorstellungen von Zugehörigkeit verbunden ist. King (2020: 123ff.) zeigt in seiner Analyse anhand von Franz Boas' Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Rassentheoretikern, dass Vorstellungen von Kultur historisch eng mit rassifizierenden Klassifikationen verknüpft waren. Menschen wurden nicht nur anhand körperlicher Merkmale unterschieden. Stattdessen wurden diese Merkmale zugleich mit Annahmen über Verhalten, Intelligenz, Moral, Zivilisation und kulturelle Praktiken verbunden. Gerade im Kontext von Migration und Rassismus kann der Kulturbegriff daher koloniale und rassistische Kontinuitäten reproduzieren, wenn er unkritisch verwendet wird. In dieser Arbeit wird Kultur deshalb nicht als feste, abgeschlossene oder ethnisch gebundene Einheit verstanden, sondern als kritisch-reflexiver Arbeitsbegriff genutzt. Basierend auf Homi K. Bhabhas Verständnis wird Kultur als dynamischer Prozess ständiger Überschneidung, Aneignung und Neuverhandlung verstanden (Bhabha 1994; Kofer 2024: 95; Jeltsch 2024: 16). Kultur erscheint damit nicht als festes Objekt, sondern als relationale, performative und unabgeschlossene Praxis, durch die Bedeutungen und Zugehörigkeiten entstehen und transformiert werden (Biskamp 2016: 145).

Zentral ist Bhabhas Konzept des „Dritten Raumes“ beziehungsweise *Third Space*. Damit beschreibt er keinen realen Ort und keinen harmonischen Zwischenbereich zwischen zwei Kulturen, sondern einen symbolischen Aushandlungsraum, in dem Bedeutungen, Identitäten und Zugehörigkeiten neu hervorgebracht und verschoben werden. Dieser Raum gehört weder eindeutig zur Mehrheitsgesellschaft, noch zu einer zugeschriebenen Herkunftsgesellschaft. Er entsteht in der Begegnung unterschiedlicher Diskurse, Praktiken und Lebenswelten (Biskamp 2016: 149ff.).

Hybridität bezeichnet in diesem Zusammenhang Prozesse der Überschneidung, Aneignung und Neuverhandlung kultureller, sozialer oder identitärer Bezugssysteme. Sie meint nicht die einfache „Mischung“ zweier Kulturen, sondern verweist darauf, dass Zugehörigkeiten nicht klar getrennt nebeneinanderstehen. Sie durchdringen sich gegenseitig und werden situativ ausgehandelt. *Hybride Identitäten* bezeichnen entsprechend konkrete Selbstverortungen, in denen mehrere nationale, kulturelle, religiöse, ethnische, sprachliche oder transnationale Bezüge miteinander verbunden werden. Foroutan (2022: 53) beschreibt Hybridität in postmigrantischen Gesellschaften als kulturelle, ethnische, religiöse oder nationale Überlappung und als identitäre Zustandsbeschreibung, die zunehmend mehr Menschen betrifft. Demnach folgen Hybride Identitäten keiner Entweder-oder-Logik. Seher sind sie häufig als Sowohl-als-auch organisiert und können je nach Situation unterschiedlich sichtbar werden, etwa durch Code-Switching, wechselnde Selbstbezeichnungen oder die situative Aktivierung verschiedener Zugehörigkeiten.

Das Konzept der Transkulturalität beschreibt demgegenüber stärker die Durchlässigkeit und Verflechtung kultureller Praktiken jenseits starrer nationaler oder ethnischer Grenzen (Biskamp 2016: 145ff.). Beide Konzepte kritisieren essentialistische Kulturvorstellungen, setzen jedoch unterschiedliche Schwerpunkte. Während Hybridität stärker auf Identitäts- und Bedeutungsbildung im Dritten Raum fokussiert, bezieht sich Transkulturalität auf Austausch, Verflechtung und die Überschreitung fester kultureller Grenzen.

Da sich die zweite Generation thailändischer Migrant*innen in Deutschland in einem Spannungsfeld aus Herkunftsdiskursen, Mehrheitsgesellschaft und transnationalen Bezügen bewegen, sind diese Ansätze zentrale Stützen meiner Analyse. Bhabhas Konzept des Dritten Raumes hilft sichtbar zu machen, wie sie Zugehörigkeit aktiv konstruieren, dominante Narrative hinterfragen und neue Räume kultureller Selbstdefinition eröffnen.

3. Begriffsdefinitionen und Konzepte

Begriffe im Kontext von Migration, Kultur und Zugehörigkeit sind weder eindeutig noch ahistorisch. Sie sind je nach gesellschaftlichem Kontext, wissenschaftlicher Tradition und alltagssprachlicher Verwendung mit unterschiedlichen Bedeutungen und Konnotationen aufgeladen (Frenzel 2021: 30). Daher werden im Folgenden zentrale Begrifflichkeiten dieser Arbeit nicht als feststehende Kategorien behandelt. Sie werden in ihrer historischen, wissenschaftlichen und alltagssprachlichen Dimension eingeordnet. Ziel ist es, ihre jeweilige analytische Verwendung für diese Arbeit transparent zu machen.

3.1 Migrationsbezogene Kategorien und zweite Generation

Migrationsbezogene Begriffe wie *Migrant*in* und *Migrationshintergrund* sind weder neutral noch eindeutig. Sie dienen einerseits der Beschreibung und statistischen Erfassung von Migration, sind andererseits politisch geladene Begriffe. Der Begriff *Migrant*in* bezeichnet im engeren Sinn Personen, die ihren Lebensmittelpunkt über nationale Grenzen hinweg verlagert haben. Offizielle Definitionen fassen ihn unterschiedlich weit Während das BMZ *Migrant*innen* als Menschen beschreibt, die auf der Suche nach besseren Lebensperspektiven ihre Heimat verlassen, verwendet die UN eine breitere Definition, die unabhängig von Rechtsstatus, Migrationsursache oder Aufenthaltsdauer gilt (BMZ 2025; UN 2021). Im öffentlichen Diskurs wird der Begriff jedoch häufig auch auf Menschen bezogen, die selbst nicht migriert sind, sondern aufgrund von Herkunft, Namen, Aussehen oder familiärer Geschichte als „migrantisch“ gelesen werden (Yildirim 2018: 25ff.). Dadurch können sehr unterschiedliche Gruppen unter einer Sammelkategorie zusammengefasst und als außerhalb eines vermeintlich einheimischen „Wir“ positioniert werden.

Auch der Begriff *Migrationshintergrund* ist ambivalent. Er wurde 2005 im Mikrozensus eingeführt und ist in Deutschland vor allem als statistische und administrative Kategorie etabliert (Söylemez 2024: 162). Laut dem Statistischem Bundesamt (2019) hat eine Person einen *Migrationshintergrund*, wenn sie selbst oder mindestens ein Elternteil nicht mit deutscher Staatsangehörigkeit geboren wurde. Jedoch fasst der Begriff auch unterschiedliche Generationen, rechtlichen Status, sozioökonomische Positionen, Sprachbiografien und Selbstverständnisse unter einer Kategorie zusammen und homogenisiert diese. Besonders bei in Deutschland geborenen und sozialisierten Personen kann der Begriff *Othring* reproduzieren, da er sie trotz rechtlicher, sozialer und biografischer Verankerung weiterhin als abweichend von einer vermeintlich einheimischen Normalität markiert (Frenzel 2021: 30f.). Zudem ist der Begriff in öffentlichen Debatten häufig ne-

gativ konnotiert und wird eher mit Defiziten wie Sprachproblemen oder „Integrations-schwierigkeiten“ verbunden, während Ressourcen multilingualer und transkultureller Biografien weniger sichtbar werden (Mehrwald und Püttmann 2024: 204).

In dieser Arbeit wird der Begriff Migrant*in daher restriktiv für Personen verwendet, die selbst migriert sind. Für die untersuchte Gruppe wird statt der Nutzung des Migrationshintergrundes die Bezeichnung „Personen thailändischer Herkunft der zweiten Generation“ bzw. verkürzt „zweite Generation“ verwendet. Gemeint sind damit Personen, die in Deutschland geboren wurden oder im Kindesalter nach Deutschland migriert sind und deren Eltern oder ein Elternteil aus Thailand migriert sind. Der Begriff verweist nicht auf eine einheitliche Identität, sondern auf eine generationelle Positionierung innerhalb von Migrationsverhältnissen. Er dient der Eingrenzung der Forschungsgruppe, ohne die Befragten als außerhalb der deutschen Gesellschaft stehend zu markieren. Für die Analyse sind daher nicht statistische Kategorien entscheidend, sondern die Selbstbeschreibungen, Zugehörigkeitserfahrungen und Fremdzuschreibungen der Interviewpartner*innen.

3.2 Herkunft und thailändische Herkunft

Der Begriff Herkunft wird in dieser Arbeit nicht allein als Geburtsort, Nationalität oder Staatsangehörigkeit verstanden. Vielmehr umfasst Herkunft ein Bündel aus familialen, biografischen, sozialen, kulturellen und zugeschriebenen Bezügen. Sie ist eine komplexe und umkämpfte Kategorie, die sich auf die eigene Migrationserfahrung, die Migrationserfahrung der Eltern, auf familiäre Erzählungen, Sprache, Alltagspraktiken, transnationale Beziehungen oder gesellschaftliche Fremdzuschreibungen beziehen kann (Söylemez 2024: 170f.). Herkunft ist damit keine feststehende Eigenschaft einer Person, sondern eine relationale Kategorie, die je nach sozialer Situation unterschiedlich bedeutsam werden kann.

Für die untersuchte Gruppe ist besonders der Begriff thailändische Herkunft relevant. Er bezeichnet in dieser Arbeit Personen, die durch ihre eigene Biografie oder über mindestens ein Elternteil familiäre und biografische Bezüge zu Thailand haben. Damit ist jedoch nicht gemeint, dass alle betreffenden Personen eine einheitliche thailändische Kultur teilen, sich gleichermaßen mit Thailand identifizieren oder sich selbst notwendigerweise als thai verstehen. Vielmehr verweist der Begriff auf unterschiedliche Bezüge zu Thailand, die etwa über Familie, Sprache, Essen, religiöse oder kulturelle Praktiken, transnationale Kontakte, Erinnerungen, Erziehung oder Community-Zusammenhänge hergestellt werden können.

In dieser Arbeit wird thailändische Herkunft daher als offene und nicht-essentialistische Arbeitskategorie verwendet. Sie dient der Eingrenzung der Forschungsgruppe, ohne deren Identität vorab festzulegen. Analytisch interessiert nicht, was thailändische Herkunft objektiv bedeutet, sondern wie sie von den Interviewpartner*innen selbst gedeutet, im Alltag relevant gemacht oder durch andere zugeschrieben wird.

3.3 Deutschsein und Thaisein

In dieser Arbeit werden *Deutschsein* und *Thaisein* nicht als eindeutig abgrenzbare oder naturgegebene Identitäten verstanden. Sie bezeichnen historisch gewachsene, gesellschaftlich hergestellte und politisch umkämpfte Zugehörigkeitskategorien. Nationale Zugehörigkeit wird dabei nicht allein rechtlich über Staatsangehörigkeit bestimmt, sondern auch durch Abstammung, Sprache, Aussehen, kulturelle Normen, soziale Praktiken und Fremdzuschreibungen hergestellt. Für die vorliegende Arbeit ist deshalb entscheidend, wie Deutschsein und Thaisein von den Interviewpartner*innen gedeutet, beansprucht, zurückgewiesen oder ihnen von außen zugeschrieben werden.

Deutschsein war historisch lange an das Abstammungsprinzip, das *ius sanguinis*, gekoppelt (Assmann 2024: 18). Zugehörigkeit wurde dadurch weniger über Teilhabe am demokratischen Gemeinwesen als über familiäre Herkunft und Abstammung verstanden. Terkessidis (2015: 148) beschreibt dies als einen Abstammungsmythos, in dem Deutschsein als schicksalhafte, unveränderliche und ethnisch-kulturelle Kategorie erscheint. Diese Vorstellung wirkt auch gegenwärtig fort. Auch gegenwärtig wird Deutschsein im Alltag häufig nicht allein mit Staatsangehörigkeit, sondern mit Weißsein, fehlender familiärer Migrationsgeschichte, deutschem Namen, Standarddeutsch und bestimmten kulturellen Normen verbunden (Mecheril 2023: 11ff.; Jeltsch 2024: 18f.). Leitkulturdebatten zeigen zudem, dass Deutschsein oft über Sprache, christlich-abendländische Werte und spezifische Verhaltensweisen definiert wird (Oberndörfer 2019: 10; Söylemez 2024: 165). In dieser Arbeit verweist Deutschsein daher auf ein Spannungsverhältnis zwischen formaler Zugehörigkeit und sozialer Anerkennung.

Thaisein beziehungsweise Thainess (ความเป็นไทย, Khwam Pen Thai) wird ebenfalls nicht als feststehende Kategorie verstanden. In der Literatur wird Thainess als vielschichtiges Konzept beschrieben, das zwischen staatlichen Definitionen, kulturellen Werten und gesellschaftlicher Realität oszilliert (Farrelly 2016: 331f.). Dominante Vorstellungen von Thaisein sind häufig mit Monarchie, Theravada-Buddhismus, thailändischer Sprache, Loyalität und kultureller Einheit verbunden (ebd.: 332, 334f.). Im Alltag wird Thaisein zudem über Höflichkeit, Respekt gegenüber Älteren, Konfliktvermeidung,

das thailändische Lächeln sowie Konzepte wie *Kreng Jai* (เกรงใจ) hergestellt, das eine rücksichtsvolle Zurückhaltung gegenüber anderen beschreibt (Farrelly 2016: 339; Intachkra 2011: 622f.). Auch familiäre Verpflichtungen wie *Katanyu* (กตัญญู) und *Bun Khun* (บุญคุณ), also Dankbarkeit und moralische Verpflichtung gegenüber Eltern, können zentrale Bezugspunkte sein (Butratana und Trupp 2020: 89f.). Zugleich verweist Jonsson auf pluralere Vorstellungen von Thaisein, die Thailand als ethnisch, religiös und kulturell divers begreifen (Jonsson 2023: 264f.).

Für diese Arbeit werden Deutschsein und Thaisein daher als relationale Zugehörigkeitskonstruktionen verstanden. Sie bezeichnen keine objektiven Wesensmerkmale, sondern Kategorien, die in konkreten sozialen Situationen hergestellt, beansprucht, zugeschrieben oder verweigert werden. Als mögliche Aufnahmekriterien gelten etwa Staatsangehörigkeit, Sprache, Sozialisation, familiäre Bezüge, kulturelle Praktiken oder Selbstidentifikation. Ausschluss kann über zugeschriebene Herkunft, Aussehen, Namen, Akzent, fehlende Sprachkenntnisse oder abweichende kulturelle Erwartungen erfolgen. Analytisch relevant ist folglich nicht, was Deutschsein oder Thaisein per Definition bedeutet, sondern wie Interviewpartner*innen diese Begriffe deuten und im Spannungsfeld von Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung Zugehörigkeit verhandeln.

4. Methodik

Für diese Arbeit wurde ein qualitatives Forschungsdesign gewählt, um subjektive Erfahrungen, Selbstpositionierungen und Deutungsprozesse der Interviewpartner*innen zu erfassen. Das Kapitel erläutert zunächst den Forschungsansatz, die Auswahl und Rekrutierung der Interviewpartner*innen sowie die Durchführung der Interviews. Anschließend werden die Konzeption des Interviewleitfadens, das Auswertungsverfahren nach Kuckartz sowie ethische Reflexionen und Maßnahmen der Qualitätssicherung dargestellt.

4.1 Forschungsansatz und qualitative Herangehensweise

Für die Untersuchung wurde ein qualitatives Forschungsdesign gewählt. Qualitative Forschung eignet sich besonders, um individuelle Perspektiven, subjektive Bedeutungen und soziale Deutungsprozesse zu erfassen. Da diese Arbeit untersucht, wie Angehörige der zweiten Generation thailändischer Herkunft Zugehörigkeit erleben, deuten und im Spannungsfeld von Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung verhandeln, steht nicht die statistische Erfassung allgemeiner Muster im Vordergrund. Ziel ist vielmehr ein vertieftes Verständnis der Erfahrungen, Selbstpositionierungen und Sinnzuschreibungen der Interviewpartner*innen.

Der qualitative Zugang ist für diese Fragestellung besonders geeignet, da Zugehörigkeit ein emotionaler, kontextabhängiger und biografisch geprägter Prozess ist. Vorstellungen von Deutschsein, Thaisein, Herkunft oder Zugehörigkeit lassen sich nicht losgelöst von konkreten Erfahrungen, sozialen Beziehungen und gesellschaftlichen Zuschreibungen verstehen. Durch eine qualitative Herangehensweise können daher Ambivalenzen, Brüche und individuelle Deutungen sichtbar gemacht werden, die in standardisierten oder quantitativ ausgerichteten Verfahren nur begrenzt erfasst werden könnten.

4.2 Auswahl der Interviewpartner*innen

Die Eingrenzung auf Leipzig dient der analytischen Fokussierung der Untersuchung. Da Zugehörigkeit nicht nur auf nationaler Ebene, sondern auch lokal und alltagspraktisch hergestellt wird, ermöglicht der Fokus auf einen konkreten Stadtraum eine differenzierte Analyse sozialer Verortungen, Community-Bezüge und Erfahrungen von Fremdzuschreibung. Leipzig wurde gewählt, weil Angehörige der zweiten Generation thailändischer Herkunft hier in einem spezifischen lokalen Kontext leben, der durch zunehmende migrationsgesellschaftliche Vielfalt und zugleich durch eine vergleichsweise begrenzte Sichtbarkeit thailändischer Community-Strukturen geprägt ist. Die Untersuchung erhebt

daher keinen Anspruch auf Repräsentativität für Deutschland insgesamt, sondern zielt auf ein vertieftes Verständnis lokaler Zugehörigkeitsaushandlungen.

Die Zielgruppe dieser Masterarbeit umfasst Personen der zweiten Generation thailändischer Herkunft ab 18 Jahren, die in Deutschland geboren wurden oder im frühen Kindesalter nach Deutschland migriert sind. Die Auswahl erfolgte mittels zweckgerichtetem Sampling (*purposive sampling*), da gezielt Personen einbezogen wurden, deren Erfahrungen für die Beantwortung der Forschungsfrage besonders relevant sind (Clark et al. 2021: 164ff.). Zentrale Einschlusskriterien waren die Selbstidentifikation als Person thailändischer Herkunft der zweiten Generation sowie ein aktueller Wohnsitz in Leipzig.

Insgesamt konnten sechs Interviews in die qualitative Analyse einbezogen werden. Die Interviewpartner*innen waren zwischen 20 und 34 Jahre alt und wiesen unterschiedliche Bildungswege auf, darunter Berufsausbildungen, akademische Abschlüsse sowie laufende Ausbildungs- oder Studienverläufe. Auch die Migrationsbiografien variierten. Drei Befragte wurden in Thailand geboren und migrierten im Kindesalter nach Deutschland, während drei in Deutschland geboren und aufgewachsen sind. Die familiären Konstellationen unterschieden sich ebenfalls. Drei Interviewpartner*innen wuchsen mit thailändischer Mutter und deutschem Vater auf, die übrigen drei in Familien mit zwei asiatischen Elternteilen, etwa thailändisch-thailändischen oder thailändisch-malaysischen Konstellationen. Auch die akademischen Grade der Eltern variierten von Ausbildungsberufen bis hin zum Doktorgrad, wobei die deutschen Elternteile zumeist einen höheren Bildungsgrad innehatten.

Die Rekrutierung erwies sich als herausfordernd, sodass nur eine begrenzte Stichprobe realisiert werden konnte. Zudem ist die Geschlechterverteilung unausgewogen. Es wurde lediglich eine männliche Person interviewt, während die übrigen Befragten weiblich waren. Auch die Altersstruktur und der Zugang über soziale Medien und Online-Communitys können zu einer gewissen Selektivität geführt haben, da darüber vor allem jüngere Personen erreicht wurden. Diese Einschränkungen sind bei der Interpretation der Ergebnisse zu berücksichtigen. Ziel der Studie ist jedoch nicht statistische Repräsentativität, sondern ein vertiefter Einblick in individuelle Erfahrungen von Zugehörigkeit, Exklusion und Selbstpositionierung innerhalb der zweiten Generation thailändischer Herkunft in Leipzig.

4.3 Datenerhebung und Interviewdurchführung

Die Rekrutierung der Interviewpartner*innen erfolgte über verschiedene Kanäle. Zum einen wurden Vereine und Initiativen im Raum Leipzig kontaktiert, darunter Koreientation e.V. und die Buddhistische Gesellschaft Leipzig. Zum anderen wurden Aufrufe über soziale Medien und Online-Communitys wie Telegram- und Facebook-Gruppen verbreitet, die von Personen thailändischer Herkunft sowie deutsch-asiatischen Communities genutzt werden (s. Anhang). Ergänzend wurden persönliche Kontakte innerhalb der thailändischen Community in Leipzig genutzt. Zudem wurden Aushänge in einem thailändischen Laden und Restaurant angebracht, um potenzielle Teilnehmende direkt anzusprechen. Schließlich kam auch Snowball Sampling zum Einsatz, indem Interviewpartner*innen weitere Personen aus ihrem persönlichen Netzwerk empfehlen konnten. Die Kombination dieser Rekrutierungswege ermöglichte es, Personen mit unterschiedlichen biografischen Hintergründen, Bildungswegen und Lebenssituationen zu erreichen.

4.5 Konzeptionierung des Interviewleitfadens

Der Interviewleitfaden (Tabelle 1) wurde theoriegeleitet auf Grundlage des Zugehörigkeitskonzepts nach Yuval-Davis (2006) entwickelt. Die drei analytischen Ebenen des Konzepts bildeten die zentralen Strukturprinzipien des Leitfadens und wurden in drei thematische Frageblöcke (A–C) übersetzt. Auf diese Weise konnte Zugehörigkeit nicht als statisches Merkmal, sondern als vielschichtiger Aushandlungsprozess erfasst werden, der strukturelle Rahmenbedingungen, subjektive Bedeutungszuschreibungen und gesellschaftliche Abgrenzungsmechanismen miteinander verbindet.

Da der Fokus der Studie auf subjektiven Erfahrungen von Zugehörigkeit, Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung liegt, wurde der Leitfaden semistrukturiert konzipiert. Die Fragen dienten als Orientierung, waren jedoch offen formuliert, sodass die Interviewpartner*innen ihre individuellen Erfahrungen, Deutungen und Narrative frei entfalten konnten. Zudem blieb Raum für situative Nachfragen und unerwartete Themen. Die Reihenfolge der Fragen wurde daher je nach Gesprächsverlauf flexibel angepasst. Der Interviewleitfaden lautet wie folgt:

Tabelle 1: Interviewleitfaden

Hauptfragen	Ziel & Subfragen
A. Einstieg	social location/ biografischer Kontext
Könntest du mir ein bisschen über dich erzählen? (zum Beispiel, wo du geboren bist und wo du aufgewachsen bist und was du heute machst?)	Welche Sprachen sprichst du im Alltag mit wem (Eltern, Geschwister, Freunde)? Wie würdest du deinen eigenen Migrationsweg beschreiben?
Wie würdest du den Migrationsweg deiner Eltern kurz beschreiben? (wie sind sie groß geworden)	Wie sind deine Eltern groß geworden? Wie und warum sind sie nach Deutschland gekommen? Wie viel Familie hast du in Deutschland und Thailand und wie viel / bedeutend ist der Kontakt zu ihnen?
Welche Rolle spielt Thailand in deinem Familienalltag? (z.B. Sprache, Feste, Kontakte, Musik und Medien, Essen) Welche Rolle spielt das außerhalb deiner Familie?	Kochen deine Eltern thai Gerichte, machst du dir selbst eher thai essen? Wie schmeckt dir das Essen in Thai-Restaurants in Deutschland? / Was ist für dich authentisch thai? Welche Rolle spielt die thailändische Gemeinschaft (Vereine, Tempel, Feste) in deinem Leben? Welche Werte, Traditionen oder Praktiken hast du von deinen Eltern übernommen, abgelehnt oder angepasst? Wie verhältst du dich in bestimmten Gruppen?
B. identification + emotional attachment	
Fühlst du dich eher Deutsch oder Thai? Was bedeutet Deutschsein oder Thaisein für dich?	Kulturell, geografisch oder auch sprachlich? Wie äußert sich das im Alltag? Zu welchen Menschen, Orten oder Gemeinschaften fühlst du dich am meisten verbunden?
(Gibt es Konflikte, die aus dem Spannungsfeld der beiden Kulturen entstehen?) - situativ	Wie gehst du damit um?

Zuspitzen: Kommen deine beiden Zugehörigkeiten manchmal in Konflikt?	
C. ethical + political boundarymaking	
Gab es schon mal Situationen, in denen du das Gefühl hattest, als anders wahrgenommen oder behandelt zu werden?	Wie gehst du mit solchen Situationen um? Welche Auswirkungen hat/ hatte das auf dein Selbstbild?
Verhältst du dich in deiner thailändischen community anders als in einer deutschen community?	= Joker Frage, wenn das nicht vorher auch schon zum Gespräch kam, dann noch einmal spezifisch fragen
D. Abschluss	
Gibt es etwas, was du mir noch sagen möchtest, was im Gespräch bisher nicht zur Sprache kam, dir aber wichtig ist?	

Block A diente dazu, die sozial-räumliche Verortung der Interviewpartner*innen zu erfassen. Im Mittelpunkt standen Fragen zum biografischen Hintergrund, zu Migrationswegen, familiären Strukturen, Sprache und Alltagspraktiken. Auf diese Weise sollte nachvollziehbar werden, in welchen sozialen, familiären und biografischen Kontexten Zugehörigkeit ausgehandelt wird. Berücksichtigt wurden dabei auch transnationale Bezüge, familiäre Ressourcen sowie Kategorien wie Herkunft, Klasse, Geschlecht und Migrationserfahrung.

Während Block A stärker auf die sozialen und biografischen Rahmenbedingungen zielte, rückte Block B die subjektive Dimension von Zugehörigkeit und Identität in den Vordergrund. Hier ging es vor allem darum, wie sich die Interviewpartner*innen selbst verorten und welchen Menschen, Orten oder Gemeinschaften sie sich verbunden fühlen. Besonders relevant war dabei, wie Deutschsein und Thaisein individuell gedeutet, beansprucht oder voneinander abgegrenzt werden. Alltägliche Praktiken wie Sprache, Essen, Feste und familiäre Rituale wurden thematisiert, da sie zeigen können, wie Zugehörigkeit im Alltag hergestellt und emotional erfahren wird. Zugleich eröffnete dieser Fragenblock die Möglichkeit, hybride Zugehörigkeitsformen sichtbar zu machen, die sich nicht eindeutig einer nationalen oder kulturellen Kategorie zuordnen lassen.

Erfahrungen von Fremdwahrnehmung, Grenzziehung und Exklusion wurden in Block C aufgegriffen. Aufbauend auf den theoretischen Ansätzen zu Othering und Rassismus zielten die Fragen darauf ab, erlebte Abwertungen, Zuschreibungen und Ausschlussmechanismen im Alltag zu erfassen. Dabei lag der Fokus auf den subjektiven Erfahrungen der Interviewpartner*innen, etwa in sozialen Interaktionen, in Bildungskontexten oder im öffentlichen Raum. Zudem wurde danach gefragt, wie sich solche Erfahrungen auf Selbstbild und Zugehörigkeitsgefühl auswirken und welche Strategien die Befragten im Umgang mit Exklusion entwickeln. So konnte Zugehörigkeit auch als Praxis sozialer Grenzziehung empirisch nachvollzogen werden.

Die theoriegeleitete Konzeption des Interviewleitfadens ermöglichte es insgesamt, unterschiedliche Ebenen von Zugehörigkeit systematisch zu erfassen und miteinander in Beziehung zu setzen. Durch die Verbindung aus thematischen Frageblöcken und offener Gesprächsführung konnten einerseits vergleichbare Schwerpunkte erhoben werden. Andererseits blieb genügend Raum für individuelle Erfahrungsnarrative, unerwartete Themen und eigene Deutungen der Interviewpartner*innen.

4.4 Kodierleitfaden und qualitative Inhaltsanalyse

Für die Auswertung der Interviews wurde die inhaltlich strukturierende qualitative Inhaltsanalyse nach Kuckartz gewählt. Diese Methode eignet sich besonders für die vorliegende Arbeit, da sie ein systematisches, transparentes und nachvollziehbares Vorgehen ermöglicht und zugleich Raum für die inhaltliche Tiefe qualitativer Daten lässt (Kuckartz 2018: 34, 51f.). Ziel ist es, zentrale Themen, Deutungsmuster und Argumentationslinien der Interviewpartner*innen herauszuarbeiten und theoriegeleitet zu interpretieren. Die Methode ist für die Forschungsfrage besonders geeignet, weil sie deduktive und induktive Schritte miteinander verbindet. Die Hauptkategorien wurden zunächst auf Grundlage der Forschungsfrage und der theoretischen Konzepte entwickelt, insbesondere entlang von Yuval-Davis' Zugehörigkeitskonzept sowie der Ansätze zu Rassismus, Othering und Hybridität. Zugleich wurden im Analyseprozess induktiv Subkategorien aus dem Material gebildet, um unerwartete oder besonders materialnahe Aspekte erfassen zu können.

Andere Auswertungsverfahren sind weniger passend. Die Grounded Theory zielt stärker auf die Entwicklung neuer Theorie aus dem Material und setzt ein weitgehend offenes Vorgehen voraus. Da diese Arbeit jedoch an bestehende theoretische Konzepte anschließt, wurde ein stärker strukturierendes Verfahren gewählt. Eine rein zusammenfassende Inhaltsanalyse wäre wiederum zu reduktiv gewesen, da sie komplexe Prozesse

wie Zugehörigkeit, Grenzziehung und Identitätsaushandlung nur begrenzt analytisch erfassen könnte.

Der Analyseprozess erfolgte mehrstufig. Zunächst wurden die Transkripte vollständig gelesen und erste Eindrücke festgehalten. Anschließend wurden deduktive Hauptkategorien entwickelt und das Material entlang dieser Kategorien codiert. In einem weiteren Schritt wurden innerhalb der Hauptkategorien induktive Subkategorien gebildet, um die Aussagen der Interviewpartner*innen differenzierter auswerten zu können. Der Kodierleitfaden wurde während der Analyse wiederholt überprüft und angepasst, um sowohl theoretische Anschlussfähigkeit als auch Nähe zum Material sicherzustellen.

Analog zum Interviewleitfaden orientieren sich die Hauptkategorien am Zugehörigkeitskonzept nach Yuval-Davis. Die Grundlage des Codierungsprozesses bildeten folgende fünf Hauptkategorien:

1. Sozial-räumliche Verortung
2. Individuelle Kulturkonstruktion
3. Individuelles Zugehörigkeitsgefühl
4. Grenzziehung
5. Thai-ländische Community in Leipzig

Die Verbindung aus deduktiven Hauptkategorien und induktiv entwickelten Subkategorien ermöglichte es, sowohl die theoretischen Leitfragen der Arbeit zu verfolgen als auch offen für neue Themen, Ambivalenzen und Deutungsmuster im Material zu bleiben. Die konkrete Codierung wurde in einem Kodierleitfaden festgehalten, der im Folgenden dargestellt wird. Die Codierung lautet wie folgt:

Tabelle 2: Codiertabelle

Oberkategorie	Unterkategorie	Unter-unterkategorie	Beschreibung	Beispiel
SR Sozialräumliche Verortung			sozioökonomische Bedingungen der interviewten Person	
	SR.M Migration			
		SR.M1 Geburtsland/-ort	Geburtsort	“Also, ich bin in Eilenburg geboren, 2001 [...]” - P5
		SR.M2 Reiseerfahrungen	Reiseerfahrungen zwischen Deutschland, Thailand und in andere Länder	“[...] durch den Job meines Vaters haben wir halt nicht nur Thailand und Deutschland gemacht, sondern auch viele andre Länder, zum Beispiel noch die Schweiz, da waren wir eine Weile, und Australien” - P6
		SR.M3 Migrationsakt	Subjektive Beschreibung der Migrationserfahrung	“Und [meine Mutter] hat dann auch natürlich irgendwann uns dann nach Deutschland auch geholt [...]” - P4
		SR.M4 Integration	Wie hat das Individuum in die Gesellschaft vor Ort eingegliedert?	“Ich saß als Einzige noch drei Stunden später [an den Hausaufgaben] und kam immer noch nicht klar. Und ich hatte wirklich einfach nur das Glück, dass meine Hortnerinnen nicht aufgegeben haben.” - P6
		SR.M5 Subjektive Einordnung	Individuelle Bewertung der Migrationserfahrungen	“Ich fand's gut. Also für mich war das aufregend.” - P6 “Ich hab mich dann an der Laterne festgehalten und wollte nicht los [...] wenn man fragt, ob ich hierher wollte, ich wollte nicht hierher. - Ja, aber wenn man jetzt im Nachhinein darüber nachdenkt, ich bereue es nicht, dass ich jetzt hier bin.” - P1

	SR.F Familie			
		SR.F1 Eltern - Migrationsweg	Infos zur Migrationserfahrung der Eltern	“Mein Papa hatte den Bau des Kraftwerks als Ingenieur beauftragt bekommen in Lampang [...] und am ersten Tag in Thailand, hat er dann ins Hotel eingekcheckt und an der Hotelrezeption hat meine Mom gearbeitet. So fing das an” - P6
		SR.F2 Eltern	Allgemeine Informationen Eltern	“Mama hatte vorher in einer Bar gearbeitet, als [...] Kellnerin” - P1
		SR.F3 Geschwister	Allgemeine Informationen Geschwister	“Meine Mutter hatte dann schon zwei Kinder, also meine älteren Halbgeschwister” - P5
		SR.F4 erweiterte Familie	Allgemeine Informationen erweiterte Familie	“Mein Opa war beim Staat angestellt. Meine Oma war Köchin und sie hat sechs Geschwister. Die waren jetzt nicht so die reichsten, aber eine sehr glückliche Familie. Also Geld war knapp, aber Liebe war nicht knapp.” - P6
		SR.F5 Bewertung Beziehung zu Familienmitgliedern	Persönliche Bewertung und Bedeutung der Beziehung zu den Familienmitgliedern	“[...] Familie bedeutet mir wirklich nur diese drei Personen: Mama, Papa und mein Bruder [...].” - P6
	SR.B Bildungsweg		Eigener Bildungsweg bis hin zur derzeitigen Arbeit	“Da [Kleinstadt] bin ich auch zur Schule gegangen, hab meinen Abschluss gemacht und bin dann mit 17 nach Dresden gezogen. Hab dann meine erste Lehre begonnen, dort abgeschlossen, genau.” - P4
	SR.S Sprache		Gelernte und im Alltag gesprochene Sprachen	“[Ich spreche] Deutsch und Thailändisch mit meinen Eltern und Englisch ab und zu auf Arbeit.” - P2

Oberkategorie	Unterkategorie	Unter-unterkategorie	Beschreibung	Beispiel
IK Individuelle Kulturkonstruktion			Das individuelle Verständnis von den Aspekten, die eine jeweilige "Kultur" ausmachen	
	IK.T Thai		Individuelles Verständnis von thailändischer Kultur	
		IK.T1 Sprachgebrauch	Allgemeiner Sprachgebrauch + Besonderheiten	"Auf Thailändisch gibt es auch noch ein Wort für Ausländer, das ist <i>Farang</i> [...] ich benutze das. - Also... viele benutzen das mit Humor" - P5
		IK.T2 Praktiken	Typisch thailändische Praktiken (Gewohnheiten, Medien etc.)	"Ich [...] hab immer voll viele so thailändische Serien geschaut und thailändische Musik höre ich immer noch teilweise. [...] Und ich konsumiere voll viel so thailändisches YouTube." - P3
		IK.T3 Feste	Typisch thailändische Feste + Rituale	"Gibt es zum Beispiel <i>Loy Krathong</i> . Das ist [...] das thailändische Neujahrsfest." - P6
		IK.T5 Essen	Typisch thailändisches Essen	"Klebereis ist halt so ein essential-Teil von Thailand [...]" - P5
		IK.T6 Charakterzuschreibungen	Typisch thailändische Charaktereigenschaften	"Wir sind untereinander viel, viel herzlicher. Also viel, viel mehr darauf bedacht, dass wir zusammen sind. Es geht darum, dass [...] wir unsere Lebensabschnitte teilen und dadurch, also schon allein beim Essen teilen wir alles." - P6 "Thai [sein ist für mich] sehr laut, aber in einem guten Sinn, wenn ich das mal so sagen kann. Also sehr positiv, sehr freundlich, so herzlich." - P2

		IK.T7 Erwartungen/Normen (?)	Typisch thailändische Normen, Verhaltensweisen	“Auf jeden Fall, dass man halt still sein soll und so, also, dass man [Handlungen und Aussagen von älteren Personen] über sich ergehen lassen soll, weil man jünger ist und sich dem beugen sollte.” - P3 “Bei fremden Personen umarmst du die auch nicht, wenn du die halt zum ersten Mal kennen lernst. [...] Du gehst auf eine respektvolle Art, auf Distanz und machst halt diesen <i>wai</i>.” - P4
	IK.D Deutsch		Individuelles Verständnis von deutscher Kultur	
		IK.D1 Sprachgebrauch	Allgemeiner Sprachgebrauch + Besonderheiten	“Ich finde schon, dass man mit Deutschen direkter redet.” - P3
		IK.D2 Praktiken	Typisch deutsche Praktiken (Gewohnheiten, Medien, etc.)	“[Mein Opa ist typisch deutsch]. [...] Er ist viel im Garten, arbeitet viel und kümmert sich gerne ums Haus und sowas alles.” - P2
		IK.D3 Feste	Typisch deutsche Feste + Rituale	“Zu den Feiertagen... Weihnachten und sowas gibt es natürlich dann traditionell deutsches Essen.” - P1
		IK.D4 Essen	Typisch deutsches Essen	“Wenn ich an typisch Deutsch denke, muss ich halt immer an meine Großeltern denken. Weil mein Opa, der ist sehr deutsch, der, er kocht sehr deutsch.” - P2 “Deutsches Essen ist so, ja, salzig und ein bisschen Kartoffeln [...]” - P6
		IK.D5 Charakterzuschreibungen	Typisch deutsche Charaktereigenschaften	“Dass sie ihre Eltern nicht respektieren, dass sie ihren Eltern widersprechen.” - P1

		IK.D6 Erwartungen/Normen	Typisch deutsche Normen, Verhaltensweisen	"Deutsch sein bedeutet für mich, ich kann mein Leben so leben wie ich möchte und ich habe immer eine Stimme hier in dieser Gesellschaft." - P4
Oberkategorie	Unterkategorie	Unter-unterkategorie	Beschreibung	Beispiel
IZ Individuelles Zugehörigkeitsgefühl			Die eigene Verortung der interviewten Person in der Gesellschaft	
	IZ.1 Identitäts-labels		Genutzte Bezeichnungen für eine gewählte Identität	"Ich sage immer, ich bin [Name], Ich komme aus Thailand, ich lebe in Deutschland. Denn so fühlt es sich für mich an und das bin ich." - P6
	IZ.2 Identifikation mit Gruppen		Die eigene Zuordnung zu einer/mehreren Gruppe/n	"Es fühlt sich gut an, zu wissen, so, ja, okay, ich habe meine Community [die Thailändische Community]" - P5 "So, wie ich das Essen mit den Thais teile, teile ich auch mein Leben mit den Thais. Und so sind wir." - P6
	IZ.3 eigene Konstruktion des Anderen		Eine bewusste Abgrenzung zu Gruppe/n, denen die interviewte Person sich nicht zugehörig fühlt. Beschreibungen dieser Gruppe/n.	"Dass [deutsche Leute] ihre Eltern nicht respektieren, dass sie ihren Eltern widersprechen... Sowas würde bei uns gar nicht vorkommen." - P1 "Ich dachte irgendwie, wenn ich gut in der Schule bin und besser als die Deutschen, dann könnte ich meine Mama irgendwie rehabilitieren" - P6
	IZ.4 angewandte Alltagspraktiken		Eigene Auswahl an selbst ausgeführten Alltagspraktiken aus allen Kulturen	"Mir ist es sehr wichtig, dass ich thailändisch esse." - P6

	IZ.5 emotionale Bewertung von Alltagspraktiken		Die subjektive Bewertung von Alltagspraktiken	“Im November hatten wir auch so ein kleines Tempelfest in [Stadtteil]. [...] Da mache ich trotzdem noch mit. Aber ich glaube eher, um meine Mom glücklich zu machen, weil sie mich gerne dabei hat. [...] Ich bin nicht buddhistisch.” - P6
	IZ.6 Hybridität		Beschreibungen von Zugehörigkeitskonstruktionen, die weder vollständig deutsch, noch vollständig thai sind. Alternative Zugehörigkeitskonstruktionen	“Aber ich glaube, wenn ich so richtig Leute kennenlernen, die aus Thailand kommen, [...] glaube ich, kann ich damit auch nicht gut umgehen. Ich glaube, das ist nur der Wunsch nach Zugehörigkeit, also der Wunsch, dass es so jemanden gibt, der so halt... auch so denkt wie ich oder so aufgewachsen ist wie ich.” - P4 “Also das eine Ich und das andere Ich treffen nicht aufeinander, weil es halt entweder oder ist. Entweder bin ich mit den Deutschen oder mit den Thais.” - P6
Oberkategorie	Unterkategorie	Unter-unterkategorie	Beschreibung	Beispiel
GE Grenzziehung/Fremdzuschreibung			Exklusionserfahrungen, deren Verhandlung und subjektive Verarbeitung und Bewertung	
	GE.E Exklusionserfahrungen		Exklusionserfahrungen aller Art	
		GE.E1 internalisierter Rassismus	Verinnerlichte rassistische Zuschreibungen, Hierarchien und Abwertungen, die auf sich selbst oder andere Gruppen angewandt werden (auch unbewusst)	“Die Person, die mich am meisten ausländisch angefeindet, ist meine Mom. Die sagt mir nämlich immer, dass ich - im Gegensatz zu ihr habe ich wirklich schmalere Augen [...] Und immer, wenn wir ein Foto machen, dann sagt sie ‘öffne deine Augen, du hast Schlitzaugen’” - P6

		GE.E2 Alltagsrassismus	Subtile Form von Rassismus im Alltag. Häufig nicht böswillig, und wird oft als wohlmeinendes Verhalten oder im Spaß verharmlost und normalisiert	“In Thailand will man ja eigentlich [...] weiß sein. [...] Und dann war auch so... das Kommentar ‘Hey, du kommst doch aus Deutschland, warum bist du nicht weiß?’” - P4 “Aber da ist ne ältere Frau, die meinte halt dann so ‘Oh mein Gott, ja ich finde das voll toll, dass sie halt gut Deutsch reden können, weil sonst die anderen hätte ich vielleicht nicht so gut verstanden.’” - P5
		GE.E3 institutionelle Exklusion	Formen des Ausschlusses durch Strukturen, Regeln, oder Routinen in Institutionen unabhängig von individuellen Ansichten	“[...] die Lehrerin hat dann jeden einzelnen aufgerufen und gefragt, ob diejenige Person schon mal Prob- also rassistisch angefeindet wurde. [...] Ich war die einzige ausländische Person, die einzige Person mit Migrationshintergrund in dieser ganzen Klasse.” - P6 “[...] die Einpflegung [thailändischer Namen] in die ganzen Uni-Kataloge von der Bibliothek - da waren immer die Vor- und Nachnamen vertauscht. Also man hat sich nicht mal die Mühe gemacht, irgendwie herauszufinden, was der Vorname ist, was der Nachname ist. Man hat sich nicht mal die Mühe gemacht, ob die Person Autorin oder Autor ist.” - P6
		GE.E4 zwischenmenschliche Exklusion	Ausschluss- oder Abwertungsprozesse in direkten sozialen Interaktionen zwischen Individuen	“Rassismus in der gleichen Altersstufe, beziehungsweise in der Schule, selbst von anderen Mitschülern [habe ich] auch kaum [erlebt]. Rassismus nur, also von so anderen Dorf-Einwohnern, [...] wo du in so einer Bushaltestelle stehst und und so einen blöden Kommentar gedrückt bekommst.” - P6
	GE.2 Wirkung auf das Selbst		Direkte Auswirkung der Exklusionserfahrung auf die betroffene Person	“Ja, also ich will auch immer noch nicht so braunbraun sein” - P4 “[...] das ist ja eigentlich total krass, dass ich als Kind mich schon quasi geschämt habe für einen Teil der ich bin.” - P6

	GE.3 Reflexion		Nachträgliche persönliche Einordnung und Gedanken zu dem Erlebnis	“[Ich bin laut geworden] damit die dann wissen, okay, gut, in Zukunft darf ich das halt nicht machen, ne? Auch wenn das halt von ihrer Seite aus nur Spaß ist, oder so? - Für uns kommt das halt nicht spaßig rüber, ne?” - P1 “Damals fand ich das halt einfach nur mega uncool und habe mich unwohl gefühlt [...]. Und heutzutage denk ich mir so, alter, pädagogisch ist das echt richtig, so ne null gewesen.” - P6
	GE.4 Strategien im Umgang mit Exklusion		Formen des Umgangs mit Exklusionserfahrungen	“Da frag ich, kennst du dich überhaupt aus, warst du in der Schule, hast du überhaupt aufgepasst, was es überhaupt ist, ne? Siehst du mich überhaupt? [...] Sehe ich aus wie Ching Chang Chong oder was? Ich bin THAI.” - P1 “[...] ich probiere die Leute wirklich in Schutz zu nehmen. Nicht, weil ich denk Leuten das gönne, sondern einfach für mich. Weil ich auch heute noch sehr viele Ausreden bewusst suche, um das verarbeiten zu können, dass das damals alles passiert ist. Weil wenn ich diese Ausreden nicht finde, dann würde ich immer noch so sauer sein. Das ist so nen coping-mechanism.” - P6
	GE.5 Rassismusverständnis		Individuelle Einordnung, was als Rassismus wahrgenommen wird, und was nicht.	“Ich wusste auch früher gar nicht, dass DAS [in der Schule gehänselt werden] eigentlich Rassismus war.” - P4 “Rassismus in dem Sinne, wie man ihn kennt, so von wegen gemobbt zu werden oder sowas, habe ich nicht [erlebt].” – P6

	GE.6 Rassismus bei anderen miterlebt		Erlebnis von Rassismus als Dritte, nicht direkt betroffene Person (durch Erzählungen oder Miterleben)	"[Mein kleiner Bruder] ist aus der Schule zurückgekommen und meine Mom hat mal eben Thailändisch gesprochen und er hat dann Dinge so gesagt wie 'Ja wir sind hier in Deutschland, du musst Deutsch sprechen'" - P6
	GE.7 Intergenerationale Spannungen		Konflikte und Spannungen, die aus unterschiedlichen Verständnissen von Exklusionserfahrungen zwischen den Generationen hervorkommen	"Meine Mutter kann das irgendwie auch gar nicht nachvollziehen, wenn ich ihr [von rassistischen Erlebnissen in der Schule] erzählt habe." - P4
Oberkategorie	Unterkategorie	Unter-unterkategorie	Beschreibung	Beispiel
OF Thailändische Community in Leipzig			Selbstdarstellung und Fremdwahrnehmung des Diasporas	
	OF.1	Thai community in Leipzig	Informationen spezifisch über die Thai community in Leipzig	"Also wir sind eine sehr große Community [...] Wir treffen uns, wir quatschen, trinken, essen zusammen [...] Und wenn dann so eine große Veranstaltung ist, dann kommen halt Thais aus Berlin und ganz viele aus der Umgebung, ne. Man tanzt, isst und spendet Geld für [...] den buddhistischen Verein" - P1
	OF.2	Bild von Asien in der Gesellschaft	Das verbreitete Verständnis von Asien und asiatisch sein in der breiten Gesellschaft	"Viele sind halt sozusagen dem Trend jetzt gefolgt, Asien sozusagen zu erkunden. Viele fliegen nach Asien und gucken sich die ganzen Länder an und sind alle begeistert. Und dann wollen sie das teilen. Deswegen sind viele positiv eher als jetzt negativ." - P2

Nach Abschluss der Codierung wurden die Kategorien vergleichend ausgewertet. Ziel war es, zentrale Muster, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Interviews herauszuarbeiten. Auf diese Weise konnten wiederkehrende Themen sowie spezifische Aushandlungsprozesse von Zugehörigkeit identifiziert und mit den theoretischen Konzepten der Arbeit in Beziehung gesetzt werden.

Die Interviews wurden mit Zustimmung der Interviewpartner*innen digital aufgezeichnet und anschließend mithilfe der Software aTrain transkribiert (Haberl et al. 2024). Für die weitere qualitative Analyse wurde MAXQDA verwendet (VERBI Software 2021). Die Software unterstützte sowohl den Kodierprozess als auch die Verwaltung des Materials und den Vergleich von Dokumenten und Codes. Dadurch ließen sich thematische Muster und zentrale Erfahrungslinien systematisch nachvollziehen.

Insgesamt ermöglichte die qualitative Inhaltsanalyse nach Kuckartz eine strukturierte und zugleich flexible Auswertung der Interviewdaten. Dadurch konnten sowohl die Komplexität individueller Erfahrungen als auch die theoretischen Fragestellungen der Arbeit angemessen berücksichtigt werden.

4.5 Ethische Reflexion und Qualitätssicherung

Die vorliegende Arbeit behandelt persönliche und potenziell sensible Themen wie Migration, Rassismus, Zugehörigkeit und Exklusion. Da die Interviews Erfahrungen von Diskriminierung und Ausgrenzung berühren konnten, war ein sensibler und verantwortungsvoller Umgang mit den Interviewpartner*innen zentral.

Alle Teilnehmenden wurden vorab schriftlich sowie vor und nach dem Interview mündlich über Zielsetzung, Datennutzung, Anonymisierung und ihr jederzeitiges Widerrufsrecht informiert. Zudem wurde betont, dass einzelne Fragen nicht beantwortet werden müssen. Die Teilnahme erfolgte somit freiwillig und informiert. Sämtliche Audiodateien wurden nach der Transkription gelöscht; die Transkripte wurden anonymisiert, sodass keine Rückschlüsse auf die Identität der Befragten möglich sind.

Über Datenschutzmaßnahmen hinaus erforderte das Thema eine besondere relationale Sensibilität. Der halbstrukturierte Leitfaden ermöglichte es, auf emotionale Reaktionen einzugehen, Pausen zuzulassen und Nachfragen situativ anzupassen. Ethische Verantwortung wurde daher nicht nur als formale Einhaltung von Datenschutzstandards verstanden, sondern auch als achtsamer und nicht-instrumentalisierender Umgang mit den Erzählungen der Befragten.

Zugleich ist meine eigene Position als Forscherin eng mit dem Forschungsthema verknüpft. Als Chinesin der zweiten Generation in Deutschland bringe ich biografische Erfahrungen mit Zugehörigkeit, Migration und Exklusion mit, die den Forschungsprozess mitgeprägt haben. Diese Nähe stellte einerseits eine Ressource dar, da sie einen empathischen Zugang zum Feld erleichterte und in den Interviews vermutlich zu einem schnelleren Vertrauensaufbau beitrug. Die geteilte Erfahrung, als asiatisch gelesene Person in Deutschland aufzuwachsen, ermöglichte in manchen Gesprächen einen Zugang zu nuancierten Schilderungen von Rassifizierung und Zugehörigkeit. Gleichzeitig birgt diese Nähe das Risiko der Überidentifikation sowie der unbewussten Projektion eigener Erfahrungen auf das Material. Deshalb wurde meine Rolle im Sinne reflexiver qualitativer Forschung nicht als neutral oder unsichtbar verstanden, sondern als Teil des Forschungsprozesses. Ich war nicht lediglich Datensammlerin, sondern auch ein Einflussfaktor in der Erhebung und Interpretation der Daten. Eine kontinuierliche Selbstreflexion war daher notwendig. Dabei darf meine eigene diasporische Position nicht mit den Erfahrungen der Befragten gleichgesetzt werden. Chinesische und thailändische Herkunft sind mit unterschiedlichen Migrationsgeschichten, Stereotypen und gesellschaftlichen Wahrnehmungen verbunden. Auch innerhalb asiatischer Diasporen bestehen erhebliche Unterschiede hinsichtlich Rassifizierung, Klasse, Sprache, Religion, Geschlecht, Generation und sozialer Positionierung. Eine vermeintlich gemeinsame „asiatische“ Erfahrung muss daher kritisch betrachtet werden, da sie interne Differenzen verdecken kann. Meine Analyse ist folglich nicht neutral, sondern durch meine theoretischen Vorannahmen, meine biografische Positionierung und meine Sensibilität für bestimmte Formen von Rassifizierung mitgeprägt.

Um diesen Einfluss transparent zu machen und mögliche Verzerrungen zu minimieren, wurden mehrere reflexive Maßnahmen ergriffen. Nach den Interviews wurden Audiomeos beziehungsweise Reflexionsnotizen angefertigt, in denen Eindrücke aus der Gesprächssituation, mögliche emotionale Reaktionen, spontane Interpretationen sowie eigene Vorannahmen festgehalten wurden. Diese dienten dazu, die eigene Position im Forschungsprozess sichtbar zu machen und vorschnelle Generalisierungen zu vermeiden. Darüber hinaus wurde der Forschungsprozess durch regelmäßigen Austausch mit dem Betreuer sowie mit nahestehenden Studienkolleg*innen begleitet. Diese Gespräche dienten dazu, Interpretationen kritisch zu hinterfragen, blinde Flecken zu erkennen und die Analyse stärker am Material auszurichten.

Gerade im Kontext qualitativer Forschung ist diese Form der Selbstreflexion zentral für die wissenschaftliche Qualität der Studie. Angelehnt an Tracys (2010) „big-tent“-Kriterien qualitativer Forschung wird hier insbesondere das Kriterium der Ehrlichkeit (*sincerity*) relevant. Dieses fordert Transparenz im Forschungsprozess sowie eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Position als Forschende*r. Auch das Kriterium der Ethik (*ethics*) wurde berücksichtigt, da sowohl formale Aspekte wie Einverständnis, Datenschutz und Anonymisierung als auch relationale Aspekte eines respektvollen Umgangs mit den Teilnehmenden eine zentrale Rolle spielten. Darüber hinaus trägt die enge Passung zwischen Forschungsfrage, Interviewleitfaden, reflektierter Feldbeziehung und Auswertungsverfahren zur sinnvollen Kohärenz (*meaningful coherence*) der Arbeit bei. Die eigene Positionierung machte es zudem notwendig, mit kulturellen Nuancen besonders reflektiert umzugehen. Obwohl mir durch meine eigene Biografie bestimmte Erfahrungsräume vertraut erschienen, durfte daraus kein vorschnelles Verstehen abgeleitet werden. Vielmehr war es wichtig, auch bei vermeintlich bekannten kulturellen Praktiken, Begriffen oder Bedeutungen gezielt nachzufragen und offen für die Perspektiven der Interviewpartner*innen zu bleiben. So sollte vermieden werden, kulturelle Nähe mit inhaltlicher Gleichheit zu verwechseln. Die Analyse wurde schließlich durch mehrere Schritte abgesichert. Dazu gehörten die wiederholte Rückbindung an das Datenmaterial, das Gegenlesen einzelner Passagen, der Vergleich der Interviews sowie der theoretische Abgleich der Kategorien. Auf diese Weise konnte die Auswertung stärker am Material ausgerichtet und zugleich mit den theoretischen Fragestellungen der Arbeit verbunden werden (vgl. Döring 2022: 92–114).

Darüber hinaus zielt die Studie darauf ab, Resonanz zu erzeugen, indem die Perspektiven der Befragten durch direkte und kontextualisierte Zitate sichtbar gemacht werden. Auf diese Weise sollen nicht nur Erfahrungen von Exklusion, Rassismus und ambivalenter Zugehörigkeit rekonstruiert, sondern auch die Handlungsspielräume und Aushandlungsprozesse der Interviewpartner*innen herausgearbeitet werden. Die Arbeit möchte damit einen bedeutsamen Beitrag zur Migrations- und Zugehörigkeitsforschung leisten, indem sie die Perspektiven der zweiten Generation thailändischer Herkunft in Deutschland sichtbar macht und um eine differenzierte, rassismuskritische und postmigrantische Perspektive erweitert.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Studie auch das Kriterium der sinnhaften Kohärenz nach Tracy erfüllt. Forschungsfrage, theoretischer Rahmen, methodisches Vorgehen sowie die ethisch-reflexive Haltung der Forscherin bilden einen konsistenten Gesamtzusammenhang. Die Maßnahmen zur Qualitätssicherung und Selbstreflexion

sind dabei nicht als nachträglicher Zusatz zu verstehen, sondern als integraler Bestandteil des gesamten Forschungsdesigns. Mögliche Limitationen, insbesondere die geringe Fallzahl sowie die soziale Selektivität des Samples, werden im Diskussionsteil kritisch reflektiert. Insgesamt war die Reflexion der eigenen Rolle sowie die Beachtung ethischer und datenschutzrechtlicher Anforderungen nicht lediglich ein ergänzender Bestandteil, sondern eine grundlegende Voraussetzung für die Durchführung und Auswertung der Studie.

5. Darstellung und Interpretation der Ergebnisse

In diesem Kapitel werden die Ergebnisse der qualitativen Interviews dargestellt und interpretiert. Ziel ist es, zentrale Erfahrungen, Deutungsmuster und Zugehörigkeitsverhandlungen der Interviewpartner*innen herauszuarbeiten. Dabei werden zunächst soziale Verortungen und Migrationsbiografien betrachtet, bevor alltägliche kulturelle Routinen, die Rolle der Thai-Community in Leipzig sowie verschiedene Formen von Exklusion analysiert werden. Anschließend wird gezeigt, wie die Befragten mit Ausgrenzung umgehen und wie sie sich im Spannungsfeld von Deutschsein, Thailändischsein und hybriden Zugehörigkeiten selbst positionieren.

5.1 Soziale Verortungen und Migrationsbiografien

Die Stichprobe umfasst insgesamt sechs Interviewpartnerinnen im Alter zwischen 20 und 31 Jahren, die sich trotz ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zur zweiten Generation durch heterogene Lebensverläufe auszeichnen. Besonders hervorzuheben ist, dass vier der sechs Befragten nicht in Deutschland geboren wurden, sondern erst im späteren Verlauf ihrer Kindheit im Alter zwischen sieben und zwölf Jahren nach Deutschland migriert sind. Diese Gruppe verfügt somit über eigene Migrationserfahrungen, während zwei der Interviewpartner*innen in Deutschland geboren und sozialisiert wurden.

Diese Differenz ist analytisch relevant, da sie unterschiedliche Ausgangspunkte für Zugehörigkeitskonstruktionen schafft. Während bei den in Deutschland geborenen Personen vor allem soziale Interaktionen und Fremdzuschreibungen prägend sind, verfügen die im Kindesalter migrierten Befragten zusätzlich über eigene Erinnerungen an Migration, Ortswechsel und Anpassung. Person 1 beschreibt ihre Migrationserfahrung rückblickend als ambivalent:

„Ich hab mich dann an der Laterne festgehalten und wollte nicht los [...] wenn man fragt, ob ich hierher wollte, ich wollte nicht hierher. [...] Ja, aber wenn man jetzt im Nachhinein darüber nachdenkt, ich bereue es nicht.“ (P1, Pos. 62)

Migration erscheint damit nicht als einmaliges Ereignis, sondern als biografischer Prozess, dessen Bedeutung sich im Zeitverlauf verändert und mit späteren Zugehörigkeitserfahrungen verknüpft ist.

Auch die familiären Konstellationen unterscheiden sich. Nur eine Interviewpartnerin stammt aus einer Familie, in der beide Elternteile aus Thailand migriert sind. Die übrigen Befragten wuchsen in binationalen oder anderweitig heterogenen Familien auf, häufig mit thailändischer Mutter und deutschem Vater. Diese Konstellationen prägen kulturelle

Sozialisation, Alltagserfahrungen und Zugehörigkeitsverhandlungen. Zudem zeigen sich bei mehreren Befragten transnationale Bezüge, die über eine einfache Einteilung in „Herkunftsland“ und „Aufnahmeland“ hinausweisen. Person 6 berichtet:

„Durch den Job meines Vaters haben wir halt nicht nur Thailand und Deutschland gemacht, sondern auch viele andere Länder [...]“ (P6, Pos. 25)

Solche Erfahrungen erweitern die Perspektiven der Befragten und tragen dazu bei, dass Zugehörigkeit nicht ausschließlich entlang nationaler Kategorien gedacht wird, sondern in einem erweiterten, transkulturellen Bezugsrahmen verortet ist.

Hinsichtlich der sozialen Lage weist das Sample eine begrenzte Varianz auf. Die Bildungs- und Erwerbsbiografien der Interviewpartner*innen reichen von Realschulabschluss und Berufsausbildung bis hin zu laufenden oder abgeschlossenen Studiengängen, verweisen jedoch insgesamt auf vergleichsweise stabile sozioökonomische Lebenslagen. Für die Analyse bedeutet dies, dass Unterschiede im Zugehörigkeitserleben weniger über stark divergierende sozioökonomische Positionen erklärt werden können, sondern stärker im Zusammenhang mit Migrationserfahrungen, familiären Konstellationen, individuellen Biografien und gesellschaftlichen Zuschreibungen zu betrachten sind. Zugleich stellt diese relative soziale Homogenität eine Limitation dar, da Perspektiven aus anderen sozialen Lagen im Sample nicht ausreichend repräsentiert sind.

Insgesamt zeigen die Interviews, dass die sozialen Verortungen der Befragten durch Migrationserfahrungen, familiäre Strukturen, Bildungswege und transnationale Bezüge geprägt sind. Diese Faktoren bilden den Hintergrund, vor dem Zugehörigkeit erlebt und ausgehandelt wird. Aufgrund der kleinen Stichprobe lassen sich keine generalisierbaren Aussagen treffen; vielmehr geben die Ergebnisse Hinweise auf wiederkehrende Muster und individuelle Unterschiede. Zugehörigkeit erscheint dabei als subjektiver, kontextabhängiger und biografisch geprägter Prozess.

5.2. Kulturkonstruktionen der Interviewpartner*innen

Der Begriff „Kultur“ gehört sowohl im wissenschaftlichen als auch im alltäglichen Sprachgebrauch zu den am häufigsten verwendeten, zugleich jedoch auch zu den am uneinheitlichsten definierten Begriffen. Je nach Disziplin, theoretischem Ansatz und Kontext wird „Kultur“ unterschiedlich verstanden und verwendet (Nünning 2009). Auch im Alltag fungiert der Kulturbegriff häufig als Sammelbezeichnung für Praktiken, Werte, Traditionen oder Lebensweisen und ist Bestandteil zahlreicher Zuschreibungen wie etwa „deutsche Kultur“ oder „thailändische Kultur“. Vor diesem Hintergrund ist es für die vorliegende Analyse nicht Ziel, eine allgemeingültige oder essentialistische Definition von

„deutscher“ oder „thailändischer Kultur“ zu entwickeln. Stattdessen liegt der Fokus dieses Abschnitts auf den subjektiven Konstruktionen von Kultur, wie sie von den Interviewpartner*innen im Zusammenhang mit ihrem Alltag und ihrem Zugehörigkeitserleben beschrieben werden. Kultur wird hier somit nicht als feststehendes Set von Eigenschaften verstanden, sondern als ein Ensemble von Praktiken, Bedeutungen und Routinen, das im Alltag gelebt, interpretiert und verhandelt wird.

Im Zentrum dieses Unterkapitels steht daher die Frage, welche Praktiken, Werte und Routinen von den Befragten als „typisch deutsch“ oder „typisch thailändisch“ beschrieben werden und welche Bedeutung diese Zuschreibungen für ihr Zugehörigkeitsgefühl haben. Diese individuellen Deutungen werden nicht als repräsentativ für „deutsche“ oder „thailändische Kultur“ im Allgemeinen verstanden, sondern als kontextgebundene Perspektiven, die Aufschluss über die Selbstverortung der Interviewpartner*innen geben.

5.2.1 Kulturkonstruktion Thailand

Die Interviews zeigen, dass „thailändische Kultur“ vor allem über Alltagspraktiken, soziale Routinen und normative Vorstellungen von zwischenmenschlichem Verhalten konstruiert wird. Zentrale Bezugspunkte sind Sprache, Essen, Feste, Religion, familiäre Strukturen und Werte wie Respekt, Gemeinschaft und Herzlichkeit.

Sprachgebrauch

Sprache spielt eine wichtige Rolle für Zugehörigkeit. Die Interviewpartner*innen bewegen sich selbstverständlich in mehrsprachigen Kontexten, wobei Deutsch, Thailändisch und teilweise Englisch situativ genutzt werden. Thailändisch wird vor allem im familiären Kontext und innerhalb der thailändischen Community gesprochen. Person 6 berichtet etwa:

„Ich spreche thailändisch mit meiner Mom. Ich spreche thailändisch mit meinen Freunden. [...] Ich schreibe auch thailändisch mit denen“ (P6, Pos. 53).

Auch Person 5 berichtet, dass der zunehmende Kontakt mit thailändischsprachigen Personen zu einer stärkeren Nutzung der Sprache und zu einem wachsenden Selbstvertrauen im Sprechen geführt habe (P5, Pos. 85–89). Sprache fungiert somit nicht nur als Kommunikationsmittel, sondern auch als Marker kultureller Zugehörigkeit und sozialer Verbundenheit.

Essen

Besonders häufig und emotional besetzt wird in den Interviews das Thema Essen thematisiert. Die thailändische Küche wird von allen Befragten als essenzieller Bestandteil ihres Alltags beschrieben. In vielen Familien wird nahezu täglich thailändisch gekocht (P2, Pos. 98). Sowohl in der Kindheit als auch im aktuellen Familienalltag nehmen thailändische Gerichte eine zentrale Rolle ein. Durch die enge Verknüpfung von Essen mit Familie und Kindheit wird zudem eine emotionale Dimension dieser Praxis deutlich. Neben der Nennung spezifischer Zutaten und Gerichte tritt insbesondere der persönliche Bezug hervor. Person 4 beschreibt Essen als sinnliche Erinnerung an Thailand:

„Also, ich finde, meine Mom hat auch thailändisches Essen mal gekocht, so. - Und... es hat sich auch... nach Thailand angefühlt, weil natürlich, dass es mein Kindheitsessen war (P4, Pos. 148)

Darüber hinaus wird Essen nicht ausschließlich als individuelle oder familiäre Praxis verstanden, sondern auch als sozialer Akt mit gemeinschaftsstiftender Funktion. Person 6 verweist auf die gesellschaftliche Bedeutung des gemeinsamen Essens in Thailand und beschreibt, dass das Nachfragen nach dem Essen dort eine Form der sozialen Zuwendung darstellt:

„Essen in Thailand bedeutet mehr als nur Essen. - Zum Beispiel, wenn wir fragen, wenn wir uns das erste Mal am Tag sehen oder nach einer Weile. - In Deutschland würde man fragen, wie geht's dir? - In Thailand fragen wir '*Kin khao reu yang?*'. - Und das bedeutet so viel wie, hast du schon gegessen? - Und das steht so für uns für alles. - Essen bedeutet, dass man zusammen ist, dass man einander die Zeit gibt und die zusammen genießt, dass man sich die Zeit nimmt.“ (P6, Pos. 65)

Zugleich wird großer Wert auf Authentizität gelegt, etwa hinsichtlich der verwendeten Zutaten und Zubereitungsweisen (P1, Pos. 243; P3, Pos. 158). Essen fungiert somit oftmals als emotionaler Erinnerungsort an Kindheit, Familie und Thailand selbst.

Alltagspraktiken

Neben Sprache und Essenskultur werden auch kulturelle Feste und Alltagspraktiken als wichtige Bestandteile thailändischer Kultur beschrieben. Mehrere Interviewpartner*innen berichten von Feiern innerhalb der Community in Leipzig, etwa zu *Songkran* (สงกรานต์, thailändisches Neujahr) oder *Loy Krathong* (ลอยกระทง, Laternenfest). Durch die räumliche Verortung in Deutschland müssen diese Feste an lokale Gegebenheiten angepasst werden, etwa in Bezug auf Wetterbedingungen oder die Verfügbarkeit bestimmter Zutaten. Person 5 schildert dies anschaulich:

„Wir haben schon ein paar Feste, die wir dann halt in Deutschland machen, [...] wie es das Wetter halt dann will. [...] Songkran [...] ist halt ein Wasserfest, wo sich alle Leute

komplett nass spritzen überall. Und wenn es in Deutschland kalt ist, dann kannst du das halt leider nicht so gut machen.“ (P5, Pos. 85)

Darüber hinaus werden religiöse Praktiken erwähnt, insbesondere im buddhistischen Kontext, wie Tempelbesuche oder Gebete, auch wenn nicht alle Befragten selbst aktiv daran teilnehmen (P1, Pos. 117; P5, Pos. 113; P6, Pos. 53). Diese Praktiken werden dennoch als Teil der kulturellen Umgebung wahrgenommen, die oftmals durch die Elternteile an die nächste Generation weitergegeben werden.

Verhaltensregeln und Beziehungen

Ein weiterer zentraler Bestandteil der Kulturkonstruktion betrifft normative Vorstellungen von Verhalten. Besonders häufig werden Respekt gegenüber Älteren, Zurückhaltung, Höflichkeit sowie familiäre Verpflichtungen hervorgehoben. Person 1 beschreibt respektvolles Verhalten gegenüber älteren Menschen als „typisch thailändisch“ (P1, Pos. 247). Als Ausdruck respektvollen Verhaltens wird beispielsweise die Verbeugung (Wai, ไหว้) genannt (P4, Pos. 184).

Gleichzeitig werden hierarchische Familienstrukturen auch reflektiert. Person 3 interpretiert respektvolles Verhalten im thailändischen Kontext als Anpassung an hierarchische Strukturen innerhalb der Gesellschaft:

„[...] dass man halt still sein soll und so, also, dass man das so über sich ergehen lassen soll, weil man jünger ist und sich dem beugen sollte.“ (P3, Pos. 174)

In diesem Zusammenhang wird die Erwartung, älteren Familienmitgliedern nicht zu widersprechen erwähnt. Person 1 beschreibt:

„[...] Auch wenn meine Mama recht hatte, hatte meine Oma trotzdem immer recht. Und dann wurde sie sozusagen in Unrecht gezwungen sozusagen.“ (P1, Pos. 263)

Diese Erfahrungen werden von den Befragten als kulturell geprägt interpretiert. Zudem werden traditionelle Geschlechterrollen angesprochen, insbesondere Erwartungen an Frauen hinsichtlich Fürsorge, Kochen und Haushaltsführung:

„Ich glaube teilweise so ein bisschen kulturell bedingt, weil Frauen ja dann eher so... niedriger waren. [...] [Erwartet wird:] du musst einen Mann finden, du musst für den kochen, du musst putzen können und etc.“ (P5, Pos. 33)

Gleichzeitig betonen mehrere Interviewpartnerinnen eine besondere Herzlichkeit und Gemeinschaftsorientierung innerhalb der thailändischen Kultur. Person 2 beschreibt Thailänderinnen als „sehr positiv, sehr freundlich, so herzlich“ (P2, Pos. 156), während Person 6 im Zusammenhang mit der Bedeutung des Essens in Thailand auf das starke

Gefühl des Teilens und der emotionalen Verbundenheit innerhalb der Community verweist (P6, Pos. 73).

Darüber hinaus wird thailändische Kultur in den Interviews auch mit familialer Verantwortung und transnationalen Verpflichtungen verbunden. Dies zeigt sich besonders in Erzählungen über finanzielle Unterstützung für Familienangehörige in Thailand. Person 1 beschreibt, dass von Verwandten in Thailand häufig angenommen werde, Menschen in Europa oder Deutschland verfügten automatisch über Geld: „viele denken, wenn wir hier in Europa sind oder in Deutschland, denken die halt in Thailand, wir haben halt Geld“ (P1, Pos. 315). Zugleich distanziert sie sich von der Erwartung, diese finanzielle Verantwortung selbstverständlich zu übernehmen. Zwar zeigt sie Verständnis dafür, dass ihre Mutter beziehungsweise Tante sich der Familie verpflichtet fühlt, grenzt sich selbst jedoch davon ab: „ich verstehe es, es ist ihre Familie, es ist ihre Schwester aber ich lasse es halt nicht zu“ (P1, Pos. 315). Diese Passage macht deutlich, dass familiäre Verpflichtung nicht bruchlos von der ersten an die zweite Generation weitergegeben wird. Die Kulturkonstruktion der zweiten Generation kann sich durchaus von der ersten Generation unterscheiden.

5.2.2 Kulturkonstruktion Deutschland

„Deutsche Kultur“ wird von den Befragten weniger emotional und gemeinschaftlich beschrieben als thailändische Kultur. Sie erscheint vor allem über Vorstellungen von Direktheit, Struktur, Arbeit, Ordnung, Individualität und Reserviertheit.

Sprachgebrauch

Im Zusammenhang mit deutscher Kultur wird häufig ein direkterer und weniger zurückhaltender Kommunikationsstil beschrieben. Person 3 betont etwa:

„Also, ich finde schon, dass man mit Deutschen direkter redet.“ (P3, Pos. 214)

Auch Person 1 ordnet Deutschen eine gewisse Unmittelbarkeit zu:

„Das ist aber, glaube ich, die typische Eigenschaft für Deutsche, dass sie halt nicht viel drüber nachdenken und dann einfach raushauen, was sie denken.“ (P1, Pos. 279)

Diese Direktheit wird teilweise als Offenheit, teilweise jedoch auch als mangelnde Sensibilität wahrgenommen und steht im Kontrast zu den zuvor beschriebenen thailändischen Kommunikationsnormen der Höflichkeit und Zurückhaltung.

Alltagspraktiken

Deutsche Kultur wird von den Befragten häufig über bestimmte Alltagspraktiken konstruiert, die mit Arbeit, Ordnung und häuslicher Aktivität verbunden sind. Person 2 beschreibt ihren Großvater als typisches Beispiel:

„Wenn ich an typisch Deutsch denke, muss ich immer an meine Großeltern denken. Mein Opa kocht sehr deutsch, er ist viel im Garten, arbeitet viel und kümmert sich gerne ums Haus.“ (P2, Pos. 156)

Auch Bildung wird als zentrales Merkmal hervorgehoben. Person 1 verweist darauf, dass in Deutschland ein starker Fokus auf schulische und staatlich organisierte Bildungsangebote gelegt werde (P1, Pos. 299).

Gleichzeitig wird diese Struktur nicht nur positiv wahrgenommen. Person 1 beschreibt das Leben in Deutschland als geradlinig, aber auch stressbeladen:

„Deutsch ist halt gerade und du bist halt die ganze Zeit nur immer im Stress.“ (P1, Pos. 109)

Dadurch wird deutsche Kultur ambivalent konstruiert. Einerseits als geordnet und bildungsorientiert, andererseits als leistungsbezogen und wenig entspannt.

Essen

Die deutsche Esskultur wird von den Interviewpartner*innen deutlich von der thailändischen abgegrenzt. Häufig wird sie als weniger intensiv im Geschmack und weniger gemeinschaftlich wahrgenommen. Person 6 beschreibt deutsches Essen als vergleichsweise schlicht:

„Deutsches Essen ist so, ja, salzig und ein bisschen Kartoffeln [...].“ (P6, Pos. 65)

Auch der individuelle Charakter des Essens wird betont. Während in der thailändischen Kultur Speisen gemeinsam geteilt werden, wird in deutschen Restaurants meist für jede Person einzeln bestellt:

„In Deutschland bestellt sich jeder sein eigenes Essen und isst dann jeder von seinem eigenen Teller. [...] Das steht auch für die Mentalität dahinter.“ (P6, Pos. 69)

An Feiertagen wie Weihnachten wird deutsches Essen jedoch als familiär und traditionell eingebunden wahrgenommen (P1, Pos. 231).

Verhaltensregeln und Beziehungen

Ein weiterer zentraler Aspekt der Kulturkonstruktion Deutschlands betrifft normative Vorstellungen und Charaktereigenschaften. Mehrere Befragte beschreiben Deutsche als ernsthaft, teilweise stur oder egoistisch. Person 1 äußert: „Deutsche [...] nehmen halt alles viel zu ernst.“ (P1, Pos. 109) und „Ein bisschen stur und ein bisschen egoistisch.“ (P1, Pos. 275)

Gleichzeitig werden jedoch auch positive Werte hervorgehoben, insbesondere Selbstverwirklichung, Vertrauen und individuelle Freiheit. Person 4 beschreibt deutsche Kultur in diesem Zusammenhang:

„Die Werte vom Deutschen sind für mich Vertrauen, Selbstverwirklichung und liebevoll sein.“ (P4, Pos. 172)

Zudem wird betont, dass in Deutschland junge Menschen mehr Freiheiten hätten und weniger familiären Verpflichtungen unterlägen als in thailändisch geprägten Familienstrukturen (P4, Pos. 225).

Hinsichtlich zwischenmenschlicher Beziehungen wird deutsche Kultur teilweise als reservierter wahrgenommen. Person 6 beschreibt Deutsche als „professioneller, gefasster, erwachsener“ sowie „reservierter“ (P6, Pos. 77; 85). Gleichzeitig werden jedoch auch Offenheit und körperliche Nähe – etwa in Form von Umarmungen – als Teil sozialer Interaktionen genannt. Person 4 erklärt:

„Ich finde es schön, wenn Leute mich umarmen, deswegen umarm ich ja auch zurück.“ (P4, Pos. 184)

Diese Aussagen verdeutlichen, dass deutsche Kultur von den Interviewpartner*innen nicht einheitlich bewertet wird, sondern ambivalente Zuschreibungen zwischen Distanz und Nähe umfasst.

Kulturkonstruktionen und eigene Zugehörigkeit

Abschließend wird deutlich, dass die Kulturkonstruktionen der Interviewpartner*innen eng mit ihrer jeweiligen Verortung von Zugehörigkeit verknüpft sind. Kulturelle Bezugssysteme werden dabei nicht neutral bewertet, sondern je nach individueller Positionierung unterschiedlich emotional aufgeladen. Faktoren wie Nostalgie und Vertrautheit spielen insbesondere bei familial geprägten Praktiken und Erinnerungen eine zentrale Rolle. Zugleich zeigt sich, dass kulturelle Elemente abhängig von der eigenen Zugehörigkeitsdefinition entweder positiv hervorgehoben, relativiert oder kritisch eingeordnet

werden. Kultur erscheint somit nicht als feststehende Größe, sondern als subjektiv interpretierter Referenzrahmen, der im Kontext individueller Zugehörigkeitsaushandlungen unterschiedlich bewertet wird.

5.3 Thai-Community in Leipzig

Die Interviews zeigen, dass die Thai-Community in Leipzig weniger als geschlossene Gemeinschaft, sondern eher als loses soziales Netzwerk wahrgenommen wird. Dieses strukturiert sich über kulturelle Praktiken, religiöse Orte und informelle Beziehungen. Besonders buddhistische Tempel, Feste und gemeinschaftliche Treffen werden als zentrale Räume beschrieben, in denen thailändische Zugehörigkeit sichtbar und erfahrbar wird.

Mehrere Interviewpartner*innen berichten von gemeinschaftlichen Veranstaltungen wie Songkran (สงกรานต์) oder anderen Festen, die innerhalb der Community organisiert werden. Diese Ereignisse werden als wichtige Momente der Begegnung und kulturellen Praxis wahrgenommen. Während nicht alle Interviewteilnehmer*innen in die Planung von diesen Veranstaltungen miteinbezogen sind, berichten mehrere davon, diese Feste regelmäßig zu besuchen (P6, Pos. 57; P1, Pos. 117).

„[...] in Leipzig hier ist öfter mal ein Thailand-Festival [...] Und da gehe ich gerne mal mit Freunden hin, um Spaß zu haben.“ (P2, Pos. 74)

Die Aussagen verdeutlichen, dass solche Veranstaltungen nicht nur religiöse oder traditionelle Funktionen erfüllen, sondern auch als soziale Orte dienen, an denen Zugehörigkeit gemeinschaftlich erlebt wird. Person 1 beschreibt die Community als lebendigen Raum alltäglicher Begegnung:

„Also [...] wir sind eine sehr große Community und, seitdem ich auch diesen Laden habe, kommt halt die vielen Thai-Communities auch hierher. Wir treffen uns, wir quatschen, trinken, essen zusammen und wenn dann so eine große Veranstaltung ist, dann kommen halt Thais aus Berlin ganz viele, [aus der] ganz[en] Umgebung, [...] man tanzt, isst und spendet Geld [...] für den buddhistischen Verein.“ (P1, Pos. 133)

Auch religiöse Strukturen spielen eine wichtige Rolle. Tempelbesuche, Gebete und Buddha-Tage werden als Bestandteile des Community-Lebens beschrieben. Person 1 berichtet zudem, dass die Leipziger Community eine eigene Vereinsstruktur aufbaut, weil regelmäßig ein Mönch vor Ort ist. Ihre eigene Beteiligung erklärt sie damit, dass sie Deutsch lesen und schreiben könne (P1, Pos. 149). Dadurch wird sichtbar, dass sprachliche Kompetenzen innerhalb der Community wichtige vermittelnde Funktionen übernehmen können. Über die Bedeutung der Routinen führt sie fort:

„Wir haben [...] auch hier in unserer Thai-Communitys [...] die großen Feste, die es halt in Thailand gibt [...] Auch das Beten hat eine ganz große Bedeutung für uns [...] da geht man halt zum Tempel und betet [...] dass man sich einfach wohlfühlt.“ (P1, Pos. 117)

Diese religiösen Praktiken erfüllen nicht nur spirituelle Funktionen, sondern wirken auch als soziale Ankerpunkte, die insbesondere für die erste Generation Bedeutung besitzen. Gleichzeitig wird deutlich, dass Angehörige der zweiten Generation die Community häufig selektiv nutzen und sich nicht ausschließlich innerhalb dieser bewegen. Für viele Befragte stellt die Thai Community in Leipzig somit einen wichtigen, aber nicht alleinigen Bezugspunkt dar, der neben anderen sozialen Kontexten existiert.

5.4 Exklusionserfahrungen

Die Analyse der Interviews zeigt, dass die befragten Personen im Laufe ihres Lebens vielfältige Formen von Exklusion erfahren haben. Diese reichen von offenen rassistischen Beleidigungen über subtile Formen des Alltagsrassismus bis hin zu institutionellen und zwischenmenschlichen Exklusionssituationen.

5.4.1 Zwischenmenschliche Exklusion

In den Interviews zeigen sich verschiedene Formen von Alltagsrassismus, insbesondere stereotype Zuschreibungen und Mikroaggressionen. Alltagsrassismus wird hier als übergeordneter Begriff verstanden, der sowohl offene rassistische Handlungen als auch subtilere Formen der Abwertung umfasst. Mikroaggressionen sind dabei konkrete Ausdrucksformen, während Stereotype als zugrundeliegende Deutungsmuster wirken.

Zwischenmenschliche Exklusion tritt in den Interviews besonders häufig auf. Gemeint sind Situationen, in denen die Interviewpartner*innen aufgrund ihres Aussehens oder ihrer zugeschriebenen Herkunft abgewertet oder ausgeschlossen werden. Solche Erfahrungen entstehen sowohl im Kontakt mit fremden Personen als auch innerhalb der erweiterten Familie. Person 4 berichtet etwa von einem deutschen Onkel, der thailändische Praktiken abwertete. An Weihnachten störte er sich daran, dass neben traditionellen deutschen Gerichten auf Wunsch der damals kindlichen Person 4 auch Papaya-Salat zubereitet wurde:

„Mein deutscher Onkel [...] war auch schon, schon rassistisch. [...] In dem Sinne, dass er zum einen sagt [...] ‘das [thailändische Essen] stinkt halt’, so oder ‘wir sind hier in Deutschland, rede doch mal Deutsch’ (P4, Pos. 160)

Die Aussage zeigt, wie thailändische Sprache und Esskultur im familiären Kontext als „unpassend“ markiert werden. Person 4 beschreibt, dass sie sich durch solche Kommentare ausgegrenzt fühlte (P4, Pos. 164). Damit wird deutlich, dass Exklusion nicht nur in anonymen öffentlichen Situationen stattfindet, sondern auch in nahen sozialen Beziehungen wirksam werden kann.

Stereotype und Vorurteile

Neben offenen Beleidigungen berichten einige Befragte von stereotypen Zuschreibungen, die scheinbar positiv wirken, aber rassifizierende Grenzziehungen reproduzieren. Besonders deutlich wird dies bei schulischen Leistungszuschreibungen. Person 6 berichtet:

„In der Schule hat man gesagt, dass ich so gut bin, weil ich Asiatin bin.“ (P6, Pos. 129)

Die Befragten werden zwar aufgewertet, gleichzeitig jedoch dauerhaft als anders markiert und nicht als individuelle Subjekte wahrgenommen. Rückblickend beschreibt Person 6, dass daraus ein Leistungsdruck entstand. Sie habe das Gefühl gehabt, „alle diese deutschen Kinder überholen“ zu müssen (P6, Pos. 119). Gleichzeitig grenzt sie sich kritisch von solchen Zuschreibungen ab:

„Also ich habe schon sehr, sehr früh verstanden, dass nicht wir das Problem sind, sondern die anderen und ihre Denkart.“ (P6, Pos. 137)

Auch Person 4 berichtet von Erwartungsdruck durch das Stereotyp, asiatisch gelesene Schüler*innen seien automatisch gut in Mathematik:

„[...] meine Mathe-Lehrerin [...]hat [...] gedacht, dass ich gut in Mathe bin. Bin ich aber leider nicht und das war halt so dieses Klischee in ihrem Kopf, dass vielleicht alle Asiaten total schlau und gut in der Schule sind.“ (P4, Pos. 200)

Die Zuschreibung basiert somit nicht auf individueller Leistung, sondern auf einer verallgemeinerten Annahme über die Fähigkeiten asiatisch gelesener Schüler*innen. Dadurch entsteht eine Erwartungshaltung, der die betroffene Person unabhängig von ihren tatsächlichen Kompetenzen gerecht werden soll. Auf die Bemerkungen der Lehrkraft reagiert Person 4 mit Irritation und Ärger. Sie beschreibt:

„Ich fühle mich schon verärgert. So, weil ich mir denke ähm so bin ich nicht und warum kommt jetzt plötzlich dieser Vergleich, bro? Was soll das? [...] und irgendwie [fühle ich mich] auch nicht gesehen als [...] Individuum.“ (P4, Pos. 204)

Die Aussagen verdeutlichen, dass solche Zuschreibungen nicht nur Erwartungen an Leistung erzeugen, sondern zugleich die Wahrnehmung der Person als individuelles Subjekt einschränken.

Ein weiteres wiederkehrendes Stereotyp betrifft thailändische Frauen im Kontext von Massagearbeit. Zwei Interviewpartner*innen berichten, dass ihre Mütter, die zeitweise als Masseurinnen arbeiteten, mit sexualisierten Anspielungen auf „Happy End“ konfrontiert wurden. Person 6 erwähnt einen entsprechenden Kommentar im scherzhaften Kontext (P6, Pos. 125). Person 5 beschreibt, dass ihre Mutter nach einer solchen Nachfrage sogar Flyer anpassen musste:

„Da mussten wir so Flyer anpassen. Wegen Happy End und so. [...] nachdem Mama mal danach gefragt wurde, [...] musste Mama das dann halt nochmal neu schreiben und dann hat auch keiner mehr danach gefragt.“ (P5, Pos. 49)

Diese Beispiele zeigen, dass Stereotype nicht nur in alltäglichen Kommentaren auftreten, sondern konkrete Auswirkungen auf berufliche Selbstrepräsentation haben können. Die Zuschreibungen exotisieren thailändische Frauen, sexualisieren ihre Arbeit und reduzieren sie auf rassifizierte Fremdbilder.

Rassismuserfahrungen während Covid-19

In den Interviews wurde die Covid-19-Pandemie als Phase thematisiert, in der sich die Wahrnehmung asiatisch gelesener Menschen im öffentlichen Raum veränderte. Zwar berichtet keine der befragten Personen von körperlichen Übergriffen, mehrere beschreiben jedoch subtile Formen sozialer Distanzierung, Schuldzuschreibungen und eine erhöhte Sensibilität gegenüber möglicher Feindseligkeit. Person 4 schildert etwa, dass sich ältere weiße Frauen im öffentlichen Raum von ihr wegsetzten:

„[...] die älteren weißen Omis, [...] die haben sich halt umgesetzt einfach so, ne? Weil ich in der Nähe war, ne?“ (P4, Pos 253)

Solche Situationen markieren asiatisch gelesene Personen als potenzielle Gefahr und wirken dadurch exkludierend, auch wenn keine direkte Konfrontation stattfindet. Die Situationen lösten bei den Befragten meist Irritation und Verwirrung aus, wurden jedoch nicht als belastend empfunden (P2, Pos. 264; P4, Pos. 253-262; P6, Pos. 211).

Deutlichere Schuldzuschreibungen beschreibt Person 6:

„[...] man [wurde] dafür beschuldigt, dass Corona überhaupt in Deutschland ist. [...] Also so Sprüche wie, ja 'ist das eure Schuld.'. [...] immer war der Grund, dass wir Fledermäuse essen.“ (P6, Pos. 203)

Hier werden bestehende rassistische und kulturell aufgeladene Stereotype aktiviert, durch die asiatisch gelesene Menschen kollektiv für die Pandemie verantwortlich gemacht werden. Auch wenn diese Erfahrungen nur vereinzelt geschildert werden, verdeutlichen sie, wie bestehende Stereotype in Krisensituationen aktiviert und zugespitzt werden können.

Neben direkten Erfahrungen spielt auch die mediale und digitale Wahrnehmung eine zentrale Rolle. Person 2 berichtet, dass sie insbesondere über soziale Medien und Online-Plattformen ein erhöhtes Aufkommen anti-asiatischer Kommentare wahrgenommen habe:

„[...] sehr viele rassistische Bemerkungen gegenüber asiatischen Leuten. Also am meisten die chinesischen Leute wurden viel [...] beleidigt, weil [...] viele dann gedacht haben, dass [Covid-19] ja nur wegen den Chinesen ist. Und dass sie ja gehen sollen. [...] auch, wenn dir nichts passiert ist, hast du trotzdem gedacht, 'oh, vielleicht bin ich da ein bisschen vorsichtiger. Ja, weil man weiß halt nie, wie andere Leute reagieren.'“ (P2, Pos. 264)

Auch ohne selbst Ziel konkreter Angriffe geworden zu sein, hatte diese Wahrnehmung demnach spürbare Auswirkungen auf ihr eigenes Verhalten. Diese Aussagen verdeutlichen, dass antiasiatischer Rassismus im Kontext der Pandemie nicht nur über direkte Konfrontationen wirkte, sondern auch indirekt durch ein Klima der Unsicherheit und potenziellen Bedrohung. Angst, antizipierte Ablehnung und Verhaltensanpassung stellen hierbei zentrale Effekte dar.

Gleichzeitig betonen alle befragten Personen, dass sie seit dem Abklingen der Pandemie eine deutliche Abnahme anti-asiatischer Vorfälle wahrnehmen. Person 2 fasst dies folgendermaßen zusammen:

„[...] ich persönlich sehe es nicht mehr, dass jetzt irgendwelche Leute attackiert [...] oder beleidigt werden, nur weil sie asiatisch sind.“ (P2, Pos. 270)

Insgesamt zeigen die Interviews, dass die Covid-19-Pandemie als situativer Verstärker bestehender rassistischer Deutungsmuster wirkte. Auch wenn die Erfahrungen überwiegend subtil blieben, führten sie zu einer temporären Verschärfung von Fremdmarkierung, Schuldzuschreibung und Vermeidungsverhalten und hatten damit spürbare Auswirkungen auf das Sicherheitsempfinden und die alltägliche Interaktion der Befragten.

Mikroaggressionen

Mikroaggressionen äußern sich subtiler als offene rassistische Beleidigungen oder Stereotype. Es handelt sich um alltägliche, häufig unbeabsichtigte Aussagen, Fragen oder Gesten, die rassifizierende Bedeutungen transportieren. Ihre Wirkung entsteht vor allem durch Wiederholung. Nicht die einzelne Situation allein ist entscheidend, sondern die kumulative Erfahrung, immer wieder als „anders“ oder nicht selbstverständlich zugehörig markiert zu werden.

In den Interviews berichten vier von sechs Interviewpartner*innen von Situationen, in denen ihre Deutschkenntnisse ausdrücklich positiv hervorgehoben wurden. Person 2, die in Deutschland geboren und aufgewachsen ist und Deutsch als Erstsprache spricht, beschreibt:

„[...] ich wurde gefragt, ob ich auch Deutsch kann. Und dann ein anderes Mal wurde mir gesagt, dass ich ja sehr gut Deutsch kann für meine Verhältnisse.“ (P2, Pos. 192).

Solche Aussagen erscheinen zunächst als Komplimente, enthalten jedoch die implizite Annahme, dass Personen mit asiatisch gelesenem Aussehen nicht selbstverständlich Deutsch sprechen. Darüber hinaus wirkt die Wortwahl „über deine Verhältnisse“ als hierarchisch abwertend. Zugehörigkeit wird dadurch an Aussehen und Sprache geknüpft. Person 2 wird nicht als selbstverständlich deutschsprachig wahrgenommen, sondern als erklärungsbedürftig markiert.

Auch wiederkehrende Herkunftsfragen wirken als Mikroaggressionen. Person 6 berichtet, dass ihr thailändischer Hintergrund häufig infrage gestellt werde, weil ihr Aussehen nicht den stereotypen Erwartungen an „thailändisches Aussehen“ entspreche. Infolge dieser Erfahrungen habe sie ihre Selbstvorstellung angepasst:

„[...] ich [habe] dann angefangen, mich anders vorzustellen. Ich habe nicht mehr gesagt: 'Ich bin Thailänderin' oder 'ich bin Deutsche', sondern [...] explizit 'Ich bin halb Thai, halb Deutsch'. Schon um den Wind aus den Segeln zu nehmen [...], ich wollte nicht, dass sie mir das sagen, weil mich das immer so verletzt hat.“ (P6, Pos 178)

Diese Passage zeigt, dass Mikroaggressionen langfristige Verhaltensanpassungen auslösen können. Zugehörigkeit wird präventiv erklärt, um erwartete Infragestellungen zu vermeiden. Gleichzeitig beschreibt Person 6 eine paradoxe Dynamik. Einerseits wird ihr abgesprochen, thailändisch auszusehen, andererseits wird sie nach Erklärung ihrer Herkunft erneut stereotypisiert. Personen würden dann sagen, sie sähen es an ihren Augen, und dabei eine „Schlitzauge“-Geste machen (P6, Pos. 163). Mikroaggressionen können somit verbal und gestisch wirken und komplexe Identitäten auf körperliche Merkmale reduzieren.

Person 4 bezeichnet solche Erfahrungen als „netten Rassismus“ (P4, Pos. 88). Beim Kennenlernen werde sie häufig nach ihrer Herkunft gefragt. Wenn sie Thailand nenne, werde dies sofort mit Urlaub verknüpft (P4, Pos. 88). Auch Person 2 berichtet, viele Menschen fragten nach ihren „anderen Wurzeln“ (P2, Pos. 220). Solche scheinbar harmlosen Fragen und Assoziationen markieren die Befragten als kulturell anders und setzen Deutschsein als unausgesprochene Norm.

Gleichzeitig machen die Interviews deutlich, dass Exklusion nicht ausschließlich im Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft stattfindet, sondern auch innerhalb familiärer und diasporischer Kontexte auftreten kann. So berichtet Person 3 von einer abwertenden Zuschreibung innerhalb der eigenen Familie:

„[Dann kam der] Kommentar, hey, du kommst [doch] aus Deutschland, warum bist du nicht weiß?“ (P3, Pos. 290)

Auch Person 6 schildert wiederkehrende Kommentare seitens der eigenen Mutter:

„Die Person, die mich am meisten ausländisch anfeindet, ist meine Mom. [...] Immer, wenn wir ein Foto machen, dann sagt sie ‘öffne deine Augen, du hast Schlitzaugen’“ (P6, Pos. 167)

Diese Aussagen verdeutlichen, dass rassistische und normierende Zuschreibungen nicht nur entlang der Grenze zwischen Mehrheitsgesellschaft und Minderheit verlaufen, sondern auch innerhalb von Communities und Familien reproduziert werden. Sie verweisen auf die Wirkmächtigkeit gesellschaftlicher Normen und rassifizierter Hierarchien, die bis in intime soziale Beziehungen hineinreichen. Exklusion erscheint dadurch nicht als äußerer, klar abgrenzbarer Prozess, sondern als vielschichtiges Phänomen, das auf unterschiedlichen sozialen Ebenen wirkt und Zugehörigkeit subtil strukturiert.

Ein weiteres zentrales Muster in den Interviews sind rassistische Lautmalereien und Beschimpfungen, die sich auf Aussehen oder zugeschriebene Herkunft beziehen. Besonders häufig treten sie im Kindes- und Jugendalter auf. Person 4 berichtet von wiederholten Hänseleien in der Schule:

„[...] stehen da so weiße Kinder immer an der Wand und haben halt so Kommentare gemacht, wie ohne Reis kein Fleiß oder, [...] Ching Chang Chong, Chinese in Karton [...] Also solche Kommentare hatte ich schon früher [...] gefühlt fast täglich mal gehört.“ (P4, Pos. 59)

Die Häufigkeit der Aussagen zeigt, dass es sich nicht um vereinzelte Vorfälle handelt, sondern um wiederkehrende Erfahrungen, die den Alltag prägen. Auch Person 1 und Person 6 berichten, mit der rassistischen Lautmalerei „Ching Chang Chong“ konfrontiert worden zu sein (P1, Pos. 73, 93; P6, Pos. 107, 115). Dabei treten solche Kommentare

nicht nur unter Kindern auf. Person 1 beschreibt eine Situation mit erwachsenen Personen:

„Da kamen uns erwachsene Personen entgegen [...] und dann kam einfach nur so ein 'Ching Chang Chong'.“ (P1, Pos. 105)

Diese Beispiele zeigen, dass Alltagsrassismus in Form von Mikroaggressionen nicht auf einzelne Altersgruppen oder Kontexte beschränkt ist. Die Betroffenen werden dabei häufig pauschal als „chinesisch“ gelesen, unabhängig von ihrer tatsächlichen Herkunft. Person 1 verweist auf diese Homogenisierung:

„[...] deutsche Kinder wissen - kennen halt den Unterschied nicht zwischen Asiaten, ne?“ (P1, Pos. 73)

Unterschiedliche asiatische Herkunftskontexte werden dadurch zu einer undifferenzierten Kategorie zusammengezogen. Die Beschimpfungen funktionieren somit als sprachliche Praktiken der Fremdmarkierung. Sie reduzieren komplexe Identitäten auf stereotype Bilder und stellen Zugehörigkeit symbolisch infrage.

Darüber hinaus wird in den Interviews deutlich, dass sich die gesellschaftliche Wahrnehmung asiatisch gelesener Personen im Zeitverlauf verändert hat, jedoch weiterhin selektiv bleibt. Person 2 beschreibt, dass asiatische Identitäten inzwischen teilweise positiv konnotiert seien, jedoch nur bestimmte Gruppen davon profitieren:

„Wobei ich aber gemerkt habe, dass es früher halt so uncool war, asiatisch zu sein. Und jetzt inzwischen ist das ja voll so im Trend aber halt nur Koreanisch und Chinesisch. Südostasiatische Menschen fallen da halt einfach unter den Tisch. Die sind dann zu braun oder die Nasen sind anders.“ (P2, Pos. 252)

Diese Aussage verdeutlicht, dass Anerkennung und Sichtbarkeit innerhalb asiatischer Zuschreibungen ungleich verteilt sind. Während bestimmte kulturelle Einflüsse zunehmend popularisiert werden, bleiben andere Gruppen weiterhin marginalisiert oder werden anhand körperlicher Merkmale erneut differenziert und abgewertet.

Insgesamt zeigen die Interviews, dass Alltagsrassismus häufig in scheinbar banalen, aber wiederkehrenden Interaktionen auftritt. Mikroaggressionen, Herkunftsfragen, vermeintliche Komplimente, gestische Abwertungen und rassistische Lautmalereien markieren die Befragten wiederholt als erklärungsbedürftig, exotisch oder nicht selbstverständlich zugehörig. Gerade durch ihre Routinemäßigkeit entfalten diese Erfahrungen eine nachhaltige Wirkung: Sie strukturieren Zugehörigkeit im Alltag und tragen dazu bei, dass nationale, kulturelle und familiäre Zugehörigkeit immer wieder infrage gestellt wird.

Rassismusverständnis

Die Interviews zeigen, dass die Befragten unterschiedliche Vorstellungen davon haben, welche Erfahrungen sie als Rassismus benennen. Häufig wird Rassismus vor allem mit offenen Angriffen, Mobbing oder eindeutiger Feindseligkeit verbunden. Subtilere Formen wie Mikroaggressionen, stereotype Zuschreibungen oder exotisierende Kommentare werden dagegen teilweise relativiert oder nicht eindeutig als rassistisch eingeordnet.

Dies zeigt sich etwa bei Person 1. Sie beschreibt eine Situation, in der sie und ihre Schwester mit „Ching Chang Chong“ adressiert wurden, bewertet diese jedoch nur zögerlich als rassistisch:

„Also, ich weiß nicht, ob das... Ja, man kann das schon nennen... aber es ist jetzt nicht, nicht hundertprozentig [Rassismus], ne? Weil [...] die haben mich jetzt nicht angegriffen oder sowas, sondern wollten [...] halt nur meine Schwester ärgern.“ (P1, Pos. 97)

Rassismus wird hier an eine direkte persönliche Angriffssituation geknüpft. Die rassistische Lautmalerei wird als kindliche Hänselei relativiert, obwohl sie eine klare Fremdmarkierung enthält. Anders beschreibt Person 4 eine ähnliche Erfahrung im Rückblick:

„[...] ich kannte es ja früher nicht. Jetzt nachhinein im jungen Erwachsenenleben weiß ich: Ah, ja, okay, das war Rassismus, was ich halt in der Schule erlebt habe.“ (P4, Pos. 63)

Diese Aussage verweist auf einen Bewusstwerdungsprozess. Erfahrungen, die in der Kindheit normalisiert oder nicht benannt werden konnten, werden erst später als rassistisch eingeordnet.

Auch bei Mikroaggressionen zeigt sich ein restriktives Rassismusverständnis. Person 5 berichtet zwar von Erfahrungen, verortet diese aber nicht als Exklusion:

„[...] also ich wurd jetzt hier in Deutschland auch nie irgendwie abgelehnt. Also ich hab noch nie wirklich Racism gespürt so in dem Dreh.“ (P5, Pos. 125)

Ähnlich reflektiert Person 6 zwar kritisch über entsprechende Kommentare:

„[...] wir sind in so einer aufgeklärten Zeit, sowas muss nicht mehr sein.“ (P6, Pos. 191)

grenzt diese Erfahrungen jedoch gleichzeitig von ihrem eigenen Rassismusverständnis ab:

„Aber also Rassismus in dem... Sinne, wie man ihn kennt, so von wegen gemobbt zu werden oder sowas, habe ich nicht [erlebt].“ (P6, Pos. 103)

Auch die Konfrontation mit dem sexualisierten Stereotyp der thailändischen Massage mit „Happy End“ bezeichnet sie rückblickend als „nicht erwähnenswert“ (P6, Pos. 125). Diese Relativierungen verdeutlichen, dass Rassismus häufig nur dann als solcher anerkannt wird, wenn er eindeutig, aggressiv und nicht mehr erklärungsbedürftig erscheint.

Insgesamt zeigen die Interviews, dass das individuelle Rassismusverständnis stark davon abhängt, welche Formen von Diskriminierung als legitim benennbar gelten. Subtile, gut gemeinte oder routinisierte Praktiken wie Mikroaggressionen, stereotype Zuschreibungen oder exotisierende Kommentare werden vielfach normalisiert und nicht als Rassismus bezeichnet, obwohl sie objektiv zur Reproduktion von Othering und Grenzziehung beitragen. Gerade diese Diskrepanz zwischen Erfahrung und Benennung stellt ein zentrales Ergebnis der Analyse dar und verweist auf die gesellschaftliche Unsichtbarkeit von Alltagsrassismus.

5.4.2 Institutionelle Exklusion

Neben zwischenmenschlichen Ausgrenzungserfahrungen berichten die Interviewpartner*innen auch von institutioneller Exklusion, insbesondere im schulischen Kontext. Diese äußert sich weniger durch offene Diskriminierung seitens der Institutionen selbst, sondern vor allem durch fehlende Sensibilität, Nicht-Benennung und unzureichende Aufarbeitung rassistischer Vorfälle.

So schildert Person 4 eine Situation, in der Lehrkräfte zwar auf rassistische Kommentare reagierten, diese jedoch lediglich unterbanden, ohne sie inhaltlich einzuordnen oder die betroffene Person zu unterstützen:

„Wenn die halt mitbekommen haben, dass [solche] Kommentare kommen, [...] [haben die Lehrer gesagt] du bist jetzt still. Das reicht jetzt. - Aber, sie haben halt nicht interveniert im Sinne, [...] hey, das war jetzt voll rassistisch, du entschuldigst dich bitte bei ihr, [...] [und sie] fragen auch nicht nach, so, wie es MIR halt damit geht.“ (P4, Pos. 84)

Diese Form der Reaktion kann analytisch als Ausdruck institutioneller Exklusion verstanden werden, da die Problematik zwar oberflächlich reguliert, jedoch nicht als rassistische Grenzüberschreitung benannt wird. Rassismus bleibt damit unsichtbar und wird nicht als strukturelles Problem adressiert, sondern als individuelles Fehlverhalten einzelner Schüler*innen behandelt. Gleichzeitig bleibt die Perspektive der betroffenen Person unberücksichtigt, wodurch emotionale und soziale Folgen der Erfahrung nicht aufgefangen werden. Institutioneller Rassismus wirkt dadurch nicht nur durch aktives diskriminieren-

des Handelns, sondern auch durch Unterlassung, Nicht-Benennung und fehlende Intervention. Institutionen tragen in diesen Fällen zur Reproduktion von Exklusion bei, indem sie keine Räume für Reflexion oder Aufarbeitung schaffen.

Auch Person 6 beschreibt eine Form institutioneller Unsichtbarkeit im akademischen Kontext. Bei der Recherche für eine Hausarbeit zur thailändischen Phonetik stellte sie fest, dass Thailand beziehungsweise thailändische Sprache in der Forschung kaum repräsentiert war. Zudem seien in der Universitätsbibliothek Vor- und Nachnamen thailändischer Autor*innen häufig vertauscht worden, was sie als mangelnde Sorgfalt und fehlende Auseinandersetzung mit nicht-westlichen Namenssystemen deutet (P6, Pos. 223, 231). Hier zeigt sich institutionelle Exklusion weniger als direkte Abwertung, sondern als epistemische Marginalisierung. Bestimmte Wissensbestände, Sprachen und kulturelle Kontexte werden weniger sichtbar gemacht oder ungenau behandelt.

Auffällig ist, dass institutionelle Formen von Rassismus im Vergleich zu zwischenmenschlichen Erfahrungen in den Interviews deutlich seltener explizit thematisiert werden. Dies kann zum einen darauf zurückgeführt werden, dass institutioneller Rassismus nicht im Zentrum des Interviewleitfadens stand. Zum anderen verweist diese geringe Sichtbarkeit jedoch auch auf die spezifische Wirkungsweise institutioneller Diskriminierung. Sie ist häufig subtil, routiniert und in alltägliche Abläufe eingebettet, wodurch sie von Betroffenen nicht immer eindeutig als solche benannt oder erkannt wird (Karabulut 2022: 9f.). Diese Beobachtung deckt sich mit bestehenden Forschungsarbeiten zu institutionellem Rassismus im Bildungssystem. Das FGZ (2026: 112f., 152ff.) beschreibt, dass diskriminierende Strukturen häufig nicht in offenen Ausschlusshandlungen bestehen, sondern sich in impliziten Erwartungen, ungleichen Förderentscheidungen oder fehlender Sensibilität im Umgang mit Differenz manifestieren. Institutioneller Rassismus wirkt demnach weniger über intentionale Diskriminierung, sondern über strukturelle Routinen und implizite Bias, die bestehende Ungleichheiten reproduzieren. Vor diesem Hintergrund kann die vergleichsweise geringe Thematisierung institutioneller Exklusion in den Interviews nicht als deren Abwesenheit interpretiert werden, sondern vielmehr als Hinweis auf ihre schwer greifbare und oft normalisierte Erscheinungsform. Gerade diese Subtilität trägt dazu bei, dass Verantwortung individualisiert und strukturelle Problemlagen unsichtbar bleiben.

5.4.3 Umgang mit Exklusion

Die Interviews zeigen, dass die Befragten auf Exklusion nicht passiv reagieren, sondern unterschiedliche Strategien entwickeln, um mit rassistischen Zuschreibungen, Verletzungen und wiederkehrenden Grenzziehungen umzugehen. Diese reichen von direkter Gegenwehr über Rationalisierung und Grenzziehung bis hin zur bewussten Wahl unterstützender sozialer Umfelder. Dabei verändern sich die Umgangsweisen im Laufe der Biografie.

Eine erste Strategie ist aktive Gegenwehr. Besonders Person 1 beschreibt, dass sie sich bereits in der Kindheit gegen rassistische Hänseleien gewehrt habe:

„Ich bin vom Fahrrad runter und zu denen hingegangen. [...] Danach hat sich keiner mehr getraut, irgendwas zu sagen.“ (P1, Pos. 230–275)

Sie reagiert nicht mit Rückzug, sondern mit direkter Konfrontation und stellt dadurch eigene Handlungsfähigkeit her. Andere Befragte berichten von kognitiven Strategien der Verarbeitung. Person 6 beschreibt, dass sie diskriminierende Erfahrungen rationalisiert, um sie emotional bewältigen zu können:

„Ich suche heute noch Ausreden, um das verarbeiten zu können. [...] Ich sage dann, es war eine andere Zeit, die Leute wussten es einfach nicht besser.“ (P6, Pos. 104–130)

Diese Rationalisierung bedeutet nicht, dass die Erfahrung unproblematisch war. Vielmehr dient sie als Schutzstrategie, um Wut, Verletzung und Ohnmacht bearbeitbar zu machen.

Ein weiterer wichtiger Umgang mit Exklusion ist das Setzen persönlicher Grenzen. Person 5 beschreibt, dass sie im Laufe des Erwachsenwerdens gelernt habe, stärker für sich einzustehen:

„Ich mache öfter den Mund auf, ziehe öfter Grenzen und sage: Nee, jetzt ist Schluss.“ (P5, Pos. 187–195)

Hier zeigt sich ein biografischer Lernprozess. Während rassistische oder grenzüberschreitende Situationen früher möglicherweise eher hingenommen wurden, entsteht mit zunehmendem Alter ein stärkeres Bewusstsein dafür, wann Widerspruch notwendig ist.

Darüber hinaus spielt die bewusste Wahl sozialer Umfelder eine zentrale Rolle. Mehrere Interviewpartner*innen berichten, dass sie sich stärker mit Menschen verbunden fühlen, die ähnliche Erfahrungen von Migration, Rassifizierung oder Mehrfachzugehörigkeit gemacht haben. Person 5 beschreibt:

„Man spürt doch ein bisschen mehr Verbundenheit, wenn man weiß, wie es ist, anders aufzuwachsen.“ (P5, Pos. 150–165)

Solche sozialen Beziehungen können als Schutzräume verstanden werden. Sie ermöglichen Anerkennung, ohne dass die eigene Zugehörigkeit ständig erklärt oder verteidigt werden muss.

Gleichzeitig zeigen die Interviews, dass der Umgang mit Exklusion nicht immer eindeutig ist. Besonders Person 6 beschreibt einen wiederkehrenden Konflikt zwischen Aufklärung, Selbstschutz und Erschöpfung:

„[...] da frage ich mich jedes Mal, wo meine Pflicht ist. Also an welchem Punkt müsste ich noch erklären, [...] oder an welchem Punkt ich halt auch meine Klappe halte, weil es sich halt einfach gar nicht lohnt [...] ich muss mir nicht selbst den Arm brechen, damit ich weiß, dass es wehtut. Der Typ muss doch nicht selbst Rassismus erfahren. Der kann doch einfach anderen Personen glauben, wenn sie davon erzählen.“ (P6, Pos. 153)

Diese Passage verdeutlicht die emotionale Belastung, die mit wiederholter Exklusion einhergeht. Person 6 empfindet einerseits Verantwortung, rassistische Denkweisen zu benennen und aufzuklären, auch um zukünftige Generationen zu schützen. Andererseits beschreibt sie Erschöpfung darüber, immer wieder erklären zu müssen, warum bestimmte Aussagen verletzend sind. Der Wunsch nach Veränderung steht somit in Spannung zum Bedürfnis nach Selbstschutz.

Der Umgang mit Exklusion ist demnach mehrdimensional. Je nach Situation reagieren die Interviewpartner*innen mit Konfrontation, Rationalisierung, Grenzziehung, Rückzug oder Suche nach unterstützenden Räumen. Diese Strategien sind weder ausschließlich defensiv noch ausschließlich widerständig. Vielmehr dienen sie dazu, Handlungsfähigkeit in Situationen herzustellen, in denen Zugehörigkeit infrage gestellt wird. Exklusion wird dadurch nicht aufgehoben, aber aktiv bearbeitet und in die eigene Zugehörigkeitsverhandlung eingeordnet.

5.5 Zugehörigkeitsgefühl

Das Zugehörigkeitsgefühl der Interviewpartner*innen fällt sehr unterschiedlich aus und ist eng mit biografischen Erfahrungen, sozialen Kontexten und persönlichen Reflexionsprozessen verbunden. Es zeigen sich verschiedene Formen der Selbstpositionierung, von ambivalenter Zugehörigkeit über situative Identifikation bis hin zu einem relativ gefestigten Zugehörigkeitsgefühl.

Besonders komplex erscheint Zugehörigkeit bei Personen, die in ländlichen Regionen aufgewachsen sind und wiederholt Exklusion erfahren haben. Person 3 beschreibt, dass ihre Familie in ihrem Heimatort die einzigen asiatisch gelesenen Personen gewesen sei und dadurch dauerhaft als anders wahrgenommen wurde:

„[...] [es] steht schon irgendwie immer so im Raum, dass [meine Familie und ich] so die Außenseiter hier in Deutschland sind.“ (P3, Pos. 70)

Obwohl sie deutsche Freund*innen hatte, beschreibt sie eine emotionale Distanz, die sie mit wahrgenommenen kulturellen Unterschieden verbindet: „Ich hab’s immer darauf [...] geschoben, dass sie halt deutsch sind und ich nicht“ (P3, Pos. 106). An dieser Stelle findet sich eine explizite Selbstabgrenzung von sich selbst und einem konstruierten „Anderen“. Zugehörigkeit entsteht für sie nicht allein durch soziale Kontakte, sondern durch geteilte Erfahrungen von Herkunft, Sprache und Mehrfachzugehörigkeit. Entsprechend äußert sie den Wunsch nach Freundschaften mit Personen, die ebenfalls zweisprachig oder mit Bezügen zu anderen Ländern aufgewachsen sind (P3, Pos. 98).

Zugleich zeigt Person 3, dass Zugehörigkeit wandelbar ist. Während sie sich früher stark als thailändisch verstand, führte ein längerer Aufenthalt in Thailand zu einer Neubewertung:

„[...] die Zeit davor dachte ich immer, ich bin voll [...] thailändisch [...]. Und dann war ich in Thailand und dann habe ich gemerkt: Okay, nein, ich bin doch sehr deutsch.“ (P3, Pos. 78)

Diese Aussage verdeutlicht, dass die Begegnung mit dem Herkunftsland nicht zu einer eindeutigen Bestätigung thailändischer Identität führte. Vielmehr wurde gerade dort die eigene deutsche Sozialisation sichtbar. Person 3 beschreibt diese Verschiebung auch als situative Dynamik:

„Irgendwie kommt dann [...] auf einmal der Nationalstolz, als ich in Thailand war [...] und dann andersherum, als ich in Deutschland war.“ (P3, Pos. 138)

Zugehörigkeit erscheint hier relational. Je nach sozialem Raum wird eine andere Seite der eigenen Identität stärker betont. In Deutschland wird Thailand als Bezugspunkt wichtiger, während in Thailand die deutsche Prägung deutlicher hervortritt. Die Selbstpositionierung verändert sich also nicht nur im Zeitverlauf, sondern auch abhängig vom jeweiligen Gegenüber und Kontext.

Person 2 beschreibt demgegenüber ein relativ gefestigtes Zugehörigkeitsgefühl zu Deutschland. Sie begründet dies mit ihrer Sozialisation, ihren Kindheits- und Schulfreund*innen:

„Ich glaube, ich bin eher Deutsch. [...] weil ich hier aufgewachsen bin und meine Kindheitsfreunde, Schulfreunde halt auch alle deutsch sind.“ (P2, Pos. 94)

Gleichzeitig berichtet sie jedoch, dass sie sich aufgrund begrenzter thailändischer Sprachkenntnisse in thailändischen Kontexten teilweise weniger zugehörig fühlt:

„[...] manchmal fühle ich mich ein bisschen out of place, so weil ich halt nicht so gut Thailändisch reden kann oder verstehen kann.“ (P2, Pos. 62)

Während thailändische Kultur in ihrem Alltag etwa durch Essen, Einrichtung oder Kleidung präsent ist, führt die Sprachbarriere dazu, dass sie sich kulturell weniger mit Thailand identifiziert (P2, Pos. 46). Dennoch beschreibt sie, dass ihre Auseinandersetzung mit ihrer Herkunft noch nicht abgeschlossen ist:

„[...] langsam versuche ich ein bisschen mehr [...] mit Thailand zu tun zu haben.“ (P2, Pos. 160)

Person 2 steht damit nicht für eine vollständige Abkehr von thailändischer Zugehörigkeit, sondern für eine überwiegend deutsche Selbstpositionierung, die durch punktuelle und wachsende Bezüge zu Thailand ergänzt wird. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Zugehörigkeit erscheint als fortlaufender Prozess.

Zwischen Person 1 und Person 4 zeigen sich unterschiedliche Formen der Selbstpositionierung. Beide berichten von Exklusionserfahrungen während ihrer Schulzeit. Person 4 reflektiert rückblickend, dass diese Erfahrungen zeitweise zu Zweifeln an ihrer eigenen Zugehörigkeit geführt haben:

„[...] ich glaube früher wirklich wo ich in der Schulzeit war, [...] hatte ich [...] diese[n] Gedanken[n] gehabt, weil ich natürlich Rassismus erfahren habe. Und ich mir halt denke: 'boah, [...] was wäre wenn ich nicht Asiatin bin? [...] gehöre ich dann vielleicht besser in [...] meine Klasse? Habe ich dann vielleicht auch mehr Freunde?'“ (P4, Pos. 245)

Auch Person 1 beschreibt den Wunsch nach Normalität und Gleichbehandlung:

„Du willst halt nicht so aufgewachsen sein, ne? Du willst halt auch normal aufwachsen wie jeder andere, du möchtest gleich behandelt werden wie jeder andere.“ (P1, Pos. 93)

Trotz ähnlicher Erfahrungen entwickeln beide jedoch unterschiedliche Formen der Selbstpositionierung. Während Person 1 ihre Zugehörigkeit klar mit Thailand verbindet und sagt: „Ich fühl mich komplett Thai“ (P1, Pos. 181), beschreibt Person 4 ihre Identität ambivalenter. Einerseits stellt sie fest: „[...] ich bin halt nicht weiß“ (P4, Pos. 112). Andererseits ordnet sie sich selbst eher der deutschen Seite zu: „ich würde sagen [ich bin] eher deutsch“ (P4, Pos. 220). Für sie ist dabei weniger nationale Herkunft entscheidend als das soziale Umfeld. Sie beschreibt, dass sie sich vor allem dort zugehörig fühlt, wo sie Akzeptanz und Unterstützung erlebt:

„[...] [Es ist für] mich ausschlaggebend, so [dass] die Leute um mich herum [...] liebevoll, wohlwollend, [...] auch einfach für dich da [sind]. Und [dich] akzeptieren [...] so, wie du bist.[...] und deswegen würde ich eher mal sagen es ist halt die deutsche Seite [bei der ich mich wohler fühle].“ (P4, Pos. 212)

Im Gegensatz dazu beschreibt sie ihre Erfahrungen mit Teilen der thailändischen Familie als belastend:

„Ich finde, meine thailändische Familie ist auch sehr anstrengend. In dem Sinne, dass die halt [...] nicht wohlwollend [sind].“ (P4, Pos. 128)

Dies führt dazu, dass sie bewusst entscheidet, sich weniger innerhalb der Thai Community zu bewegen:

„Ich bin halt nicht angebunden in so eine Thai-Community, weil ich habe auch mir selbst gesagt, ich suche mir jetzt auch explizit aus, also in welchen Kreise[n] ich mich bewegen möchte. Und habe mich explizit dafür entschieden, nicht in diesen Kreis zu gehen, weil es einfach nur anstrengend ist, mit den Thais zu interagieren. Ich glaube [...] die zweite Generation ist auf jeden Fall natürlich offener, ne, ist aber nicht immer so.“ (P4, Pos. 168)

Sie orientiert sich damit nicht automatisch an ethnischer oder familiärer Nähe, sondern an emotionaler Passung, politischen Haltungen und gegenseitiger Anerkennung. Demgegenüber beschreibt Person 1 wiederum eine größere Distanz zu deutschen Freund*innen, da sie wahrgenommene Unterschiede in Interessen und Lebensweisen erlebt:

„[...] bei deutschen Freunden [...] hab ich leider das Problem, dass ich mich mit denen nicht allzu lang unterhalten kann. [...] Weil die Interessen wahrscheinlich einfach anders sind.“ (P1, Pos. 161-165)

Insgesamt zeigen die Interviews, dass Zugehörigkeit von den Befragten sehr unterschiedlich wahrgenommen und positioniert wird. Während einige Interviewpartner*innen eine klare nationale oder kulturelle Selbstidentifikation formulieren, beschreiben andere Zugehörigkeit als situativ, relational und durch persönliche Erfahrungen geprägt.

6. Diskussion der Ergebnisse

6.1 Rassismus, Othering und Prozesse der Grenzziehung

Die in Kapitel 5 dargestellten Erfahrungen der Interviewpartner*innen zeigen klare Muster auf und lassen sich daher nicht als isolierte Einzelfälle verstehen. Sie verweisen auf strukturell eingebettete Prozesse von Rassismus und sozialer Grenzziehung. Alltägliche Situationen wie sprachliche Zuschreibungen, implizite Fremdmarkierungen oder Fragen nach der „eigentlichen“ Herkunft können als Formen von Alltagsrassismus und Othering interpretiert werden. Sie fungieren als Akte der Verweisung und signalisieren den Betroffenen, dass sie nicht selbstverständlich als Teil des einheimischen „Wir“ gelten, sondern ihr „eigentlicher“ Ort in einem imaginierten Anderswo verortet wird (Yildirim 2018: 281ff.; FGZ 2026: 7f.).

Othering und conditional citizenship

Die Interviewaussagen zeigen, dass Zugehörigkeit nicht allein über rechtliche oder formale Integration definiert wird, sondern wesentlich von gesellschaftlicher Anerkennung abhängt. Besonders relevant ist dabei, dass alle befragten Personen einen ähnlichen sozioökonomischen Status innehalten. Terkessidis (2015: 132f.) betont, dass soziale Unterschiede bei Migrant*innen häufig nicht als Klassen-, Bildungs- oder Statusunterschiede gedeutet werden, sondern als Ausdruck von „Fremdheit“. Dadurch werden Personen nicht primär über ihre soziale Position wahrgenommen, sondern über die Annahme, sie seien anders oder „nicht wirklich“ Teil der Mehrheitsgesellschaft (Karabulut 2022: 52f.).

Aufbauend auf Kapitel 3.2, garantiert auch die deutsche Staatsbürgerschaft der Interviewpartnerinnen nicht automatisch gesellschaftliche Akzeptanz und Teilhabe. Neben rechtlichen Grenzen existieren informelle kulturelle Grenzen, die festlegen, wer als „eigentlich“ zugehörig gilt. Das FGZ (2026: 63) beschreibt dies als *conditional citizenship*, also einer „Staatsbürgerschaft unter Vorbehalt“, fassen. Der Begriff verweist darauf, dass Staatsbürgerschaft und die damit verbundene Anerkennung nicht für alle gleichermaßen wirksam werden, sondern durch nationale Herkunft, „race“, Klasse und Geschlecht strukturiert sein können. So berichten mehrere Interviewpartnerinnen, dass sie trotz deutscher Sozialisation immer wieder als „nicht ganz deutsch“ wahrgenommen werden (s. Kapitel 5.5).

Für die zweite Generation ergibt sich daraus eine paradoxe Positionierung: Einerseits sind die Interviewpartnerinnen in Deutschland aufgewachsen, sozialisiert und fühlen sich teilweise selbstverständlich zugehörig. Andererseits werden sie weiterhin als „Ausländerinnen“ oder anders markiert. Diese Fremdzuschreibungen wirken als Mechanismen symbolischer Grenzziehung, durch die Zugehörigkeit konditional bleibt. Diese Spannung zeigt sich besonders im Umgang mit Sprache. Obwohl Mehrsprachigkeit im Alltag der Befragten selbstverständlich integriert ist, wird sie nicht immer als Ressource anerkannt, sondern häufig als Marker kultureller Differenz gelesen. Person 6 beschreibt beispielsweise, dass sie im Alltag selbstverständlich zwischen Deutsch, Thai und weiteren Sprachen wechselt (P6, Pos. 13). Auch vermeintlich positive Aussagen, etwa Komplimente für gute Deutschkenntnisse, können durch implizites Voraussetzen einer Andersheit als Differenzmarker wirken. Entscheidend ist dabei weniger die Intention der Sprechenden Person als die wiederholte Wirkung solcher Aussagen: Die Betroffenen werden immer wieder außerhalb einer als selbstverständlich gesetzten Mehrheitszugehörigkeit positioniert.

Rassistisches Wissen und die Herstellung von „Asiatisch-Sein“

Diese Erfahrungen der Interviewpartner*innen deuten darauf hin, dass es sich nicht um isolierte Missverständnisse handelt, sondern um wiederkehrende Muster rassifizierender Wahrnehmung. Terkessidis (2015: 149 ff.) beschreibt rassistisches Wissen nicht als notwendig kohärentes oder offen ideologisches Wissen, sondern als variablen Wissensrahmen, der Wahrnehmungen, Deutungen und Zugehörigkeitsordnungen strukturiert. Im Anschluss an Foucaults Macht-Wissen-Nexus lässt sich rassistisches Wissen daher nicht als bloß falsche Vorstellung einzelner Personen verstehen, sondern als Teil historisch gewachsener gesellschaftlicher Ordnungen. Diese bestimmen mit, wer als selbstverständlich zugehörig gilt und wer als erklärungsbedürftig, fremd oder kulturell markiert erscheint. Komplimente über gute Deutschkenntnisse, Herkunftsfragen oder Fremdmarkierungen sind daher nicht lediglich individuelle Unhöflichkeiten. Sie greifen auf gesellschaftlich verfügbare Wissensbestände zurück, durch die Zugehörigkeit immer wieder geprüft, relativiert oder verweigert wird. Gerade weil diese Wissensbestände im Alltag als „plausibel“, „unproblematisch“ und „normal“ gelten und dadurch reproduziert werden, formen sie den Migrationsdiskurs (Schmidt 2022: 100).

Dieses rassistische Wissen zeigt sich in den Aussagen mehrerer Interviewpartner*innen. So wird der Name von Person 4 beispielsweise häufig direkt mit einer Insel und Urlaub assoziiert (P4, Pos. 266). Mehrere Personen berichten zudem davon, dass sie nach ihrer Herkunft gefragt werden und dass ihnen abgesprochen wird, „thailändisch“ auszusehen

(P5, Pos. 149; P6, Pos. 145). Hinzu kommen wiederkehrende Fehlidentifizierungen, etwa als „türkisch“ (P5, Pos. 181), „spanisch“ (P6, Pos. 157) oder „chinesisch“ (P6, Pos. 207).

Die darin wirksame Verknüpfung von Körper, Herkunft und Kultur steht in einer kolonial geprägten Klassifikationslogik. Koloniale Wissensordnungen beruhten wesentlich darauf, Menschen und Weltregionen zu kategorisieren, zu vergleichen und hierarchisch zu ordnen. Äußere Merkmale, geografische Herkunft, kulturelle Praktiken und zugeschriebene Eigenschaften wurden dabei miteinander verbunden und als scheinbar natürliche Differenzen dargestellt (Peters und Etzkorn 2023: 212f.). Diese Logik wirkt fort, wenn aus Aussehen auf Herkunft, Sprache oder Zugehörigkeit geschlossen wird. Die Interviewpartner*innen werden dadurch innerhalb einer Ordnung positioniert, in der Körper als lesbare Zeichen kultureller Andersheit erscheinen. Hierbei handelt es sich um eine Verdinglichung: Eine gesellschaftlich produzierte Vorstellung von Herkunft wird als natürliche, sichtbare Eigenschaft behandelt (Schmidt 2022: 108). Zugehörigkeit wird dadurch auf visuelle Erkennbarkeit reduziert, während unterschiedliche Herkunft, Sprachen und Biografien unter der unscharfen Kategorie des „Asiatischen“ zusammengefasst werden.

Vor diesem Hintergrund lässt sich „Asiatisch-Sein“ nicht als neutrale oder rein deskriptive Herkunftskategorie verstehen, sondern als rassifizierter und politisierter Aushandlungsraum. Die Kategorie entsteht im Spannungsfeld von rassistischer Fremdzuschreibung, anti-asiatischem Rassismus und politischer Selbstpositionierung (Ha 2021: 4f.). Einerseits homogenisiert sie Menschen mit unterschiedlichen Herkunft, Sprachen, Geschichten und Selbstverhältnissen als „asiatisches“ Gegenüber der westlichen Mehrheitsgesellschaft. Andererseits kann gerade die geteilte Erfahrung, als „asiatisch“ markiert zu werden, zum Ausgangspunkt für Selbstbehauptung, Solidarisierung und Deutungshoheit werden. Selbstbezeichnungen wie „asiatisch“ oder „asiatisch-deutsch“ können somit gemeinsame Erfahrungen von Diskriminierung, Exotisierung und Nicht-Zugehörigkeit sichtbar machen, ohne diese auf eine vermeintlich gemeinsame Herkunft oder auf phänotypische Merkmale zu reduzieren.

Für Angehörige der zweiten Generation ist dies besonders relevant, da sie häufig nicht nur zwischen „Deutschsein“ und der Herkunftsgeschichte ihrer Eltern verortet werden, sondern auch innerhalb des breiteren rassifizierten Bedeutungsfeldes „asiatisch“. Die Kategorie ermöglicht es, Zugehörigkeitskonflikte, biografische Zwischenpositionierungen und rassistische Erfahrungen zu benennen, ohne sich ausschließlich über die Mig-

ration der Elterngeneration definieren zu müssen. Zugleich bleibt diese Kategorienbildung ambivalent: Begriffe wie „Migrant*in der zweiten Generation“ oder „asiatisch“ können selbst problematische Fremdkategorien sein, weil sie Personen über Herkunft, familiäre Migrationsgeschichte oder äußere Zuschreibungen definieren. Dadurch wird ihre Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft als erklärungsbedürftig markiert. Während „Migrant*in der zweiten Generation“ Menschen auch dann noch über Migration verortet, wenn sie selbst nicht migriert sind, homogenisiert „asiatisch“ unterschiedliche Herkünfte, Sprachen und Biografien unter einer rassifizierten Sammelkategorie. Die Begriffe sind daher analytisch notwendig, müssen aber kritisch reflektiert werden.

Eine stereotypische Vorstellung von „typisch thailändischem Aussehen“ folgt dabei klassisch-biologistischen Erkennungslogiken. Viele Mikroaggressionen bauen zudem auf positiv-exotisierenden Bildern sowie orientalistischen Vorstellungen von „Asien“ auf. Diese Ambivalenz zeigt sich auch in Bezug auf die gesellschaftliche Popularisierung „asiatischer“ Kultur. Person 2 beschreibt, dass sich durch die gestiegene Popularität „Asiens“ zwar das gesellschaftliche Wissen über bestimmte Bereiche asiatischer Kultur erweitert habe. Dieses Wissen bleibe jedoch häufig auf chinesische, japanische oder koreanische Popkultur beschränkt und werde kaum regional differenziert (P2, Pos. 232ff.). Thailand wird dadurch weiterhin selektiv wahrgenommen und häufig über touristische, exotisierende oder vereinfachende Vorstellungen eingeordnet. Diese Aussagen verweisen nicht bloß auf fehlende Information, sondern auf eine selektive Wahrnehmungsordnung, in der bestimmte asiatische Kontexte sichtbar werden, während andere stereotypisiert oder marginalisiert bleiben.

Diese selektive Wahrnehmungsordnung kann als koloniale Kontinuität und orientalistische Wissensform verstanden werden. Thailand erscheint in den geschilderten Erfahrungen nicht als komplexer gesellschaftlicher, historischer und politischer Raum, sondern als Projektionsfläche touristischer, exotisierender oder konsumierbarer Bilder. Damit knüpfen diese Deutungen an kolonial geprägte Wissensordnungen an, in denen nicht-westliche Räume als „anders“, erklärungsbedürftig oder kulturell verfügbar konstruiert werden (Karabulut 2022: 20). Im Sinne eines orientalistischen Blicks wird „Asien“ nicht neutral beschrieben, sondern als kulturell markierter Gegenraum zur westlichen Mehrheitsgesellschaft hergestellt (Biskamp 2016: 84, 104).

Sichtbarkeit

Die Exklusionserfahrungen der Interviewpartner*innen sind häufig in schulische Kontexte eingebettet. Schule erscheint dabei nicht nur als Bildungsraum, sondern auch als sozialer Ort, an dem Differenz sichtbar wird, markiert und bewertet werden kann. Besonders deutlich zeigt sich dies bei Person 4, die beschreibt, dass es in ihrer ländlichen Heimatstadt „nicht mal eine Handvoll an asiatische[n] Kinder[n]“ gab und sie „natürlich“ Rassismus in der Schule erlebt habe (P4, Pos. 55). Die Formulierung „natürlich“ verweist darauf, dass Rassismus rückblickend nicht als Ausnahme erscheint, sondern als erwartbare Folge sichtbarer Differenz in einem homogenen Umfeld.

Die geringe Diversität im schulischen Kontext verstärkt somit die Sichtbarkeit rassifizierter Differenz und begünstigt Prozesse des Othering. Auffällig ist, dass Interviewpartner*innen, die ihre Schulzeit in ländlicheren oder homogenen Regionen verbracht haben, tendenziell häufiger von rassistischer Exklusion berichten als jene, die in größeren Städten wie Leipzig sozialisiert wurden. Heterogenere Klassenzusammensetzungen scheinen Differenz weniger stark als Ausnahme erscheinen zu lassen, während homogenere Räume Abweichungen von der Mehrheitsnorm deutlicher markieren. Vorsichtig lässt sich dies mit der Kontakthypothese verbinden, nach der intergruppaler Kontakt Vorurteile reduzieren kann, insbesondere unter Bedingungen von Gleichheit, Kooperation und institutioneller Unterstützung. Aufgrund der begrenzten Stichprobe lässt sich daraus jedoch keine generalisierbare Aussage ableiten.

Die beschriebenen Erfahrungen entstehen nicht nur aus bewusster Ablehnung, sondern auch aus fehlender Differenzierung und pauschalisierenden Vorstellungen über thailändische Lebensrealitäten. Dieses Unwissen ist jedoch nicht bloß als Informationslücke zu verstehen, sondern als Teil einer kolonial gewachsenen Wissensordnung, die bestimmte Gruppen als austauschbar, fremd oder randständig positioniert. Gerade in Kontexten mit wenig Kontakt zu asiatisch gelesenen Personen können stereotype Bilder als vermeintliches Wissen fungieren. Wissenslücken sind daher Ausdruck ungleicher Machtverhältnisse und ungleicher Wissensverteilung (Schmidt 2022: 100ff.). Dass Thailand häufig nur über Urlaub, Exotik oder Essen eingeordnet wird, verweist darauf, welche Wissensbestände über Südostasien gesellschaftlich verfügbar sind und welche fehlen.

Zudem legen die Interviews nahe, dass rassistische Exklusion in der Schule nicht nur durch Mitschüler*innen entsteht oder durch ausbleibende Interventionen stabilisiert wird. In einigen Situationen tragen Lehrkräfte selbst zur Reproduktion rassistischer Grenzziehungen bei, etwa indem sie Zuschreibungen äußern, verharmlosen oder nicht kritisch

einordnen (P3, Pos. 90; P4, Pos. 63, 67, 200; P6, Pos. 103–107). Schule erscheint damit als Raum, in dem rassistisches Wissen nicht nur zirkuliert, sondern durch pädagogische Autorität teilweise institutionell bestätigt wird. Gerade weil Schule offiziell Gleichheit, Bildung und Teilhabe ermöglichen soll, wirken rassistische Erfahrungen in diesem Kontext besonders ambivalent. Die Institution, die Zugehörigkeit herstellen soll, kann zugleich Bedingungen schaffen, unter denen Nicht-Zugehörigkeit markiert und reproduziert wird.

Der Model Minority Myth und die Unsichtbarkeit von Rassismus

Ein zentraler Mechanismus der Grenzziehung zeigt sich in scheinbar positiven Zuschreibungen gegenüber asiatisch gelesenen Personen. Diese werden häufig als gut integriert, „unauffällig“, leistungsorientiert und angepasst wahrgenommen (Zhou 2022: 133f.). Diese Wahrnehmung wird als „Model Minority Myth“ beschrieben und ist eng mit kulturellen Zuschreibungen von Disziplin, Anpassungsfähigkeit und politischer Zurückhaltung verbunden.

In Anlehnung an Yuval-Davis lässt sich dieser Mythos als Teil normativer Grenzziehungsprozesse verstehen. Asiatisch markierte Personen gelten als akzeptabel und integrierbar, solange sie den Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft entsprechen (Karabulut 2022: 103). Ihre Anerkennung bleibt dadurch konditional: Sie werden temporär aufgewertet, bleiben jedoch zugleich als kulturell anders markiert. Diese Ambivalenz zeigt sich auch in den Interviews, etwa wenn schulischer Erfolg auf Herkunft zurückgeführt wird (P6, Pos. 129) oder Lehrkräfte besondere Leistungserwartungen formulieren (P4, Pos. 200). Individuelle Leistungen werden dadurch entpersonalisiert und als vermeintlich gruppenspezifische Eigenschaft gedeutet. Zugleich homogenisiert diese Zuschreibung asiatisch gelesene Personen, sodass kulturelle und biografische Unterschiede unsichtbar werden.

Die Stereotypisierung wirkt zudem generationenspezifisch. Während die zweite Generation eher mit dem Bild der leistungsstarken und angepassten Migrant*innen konfrontiert wird, sind Angehörige der ersten Generation, insbesondere thailändische Mütter, stärker sexualisierten und hierarchisierenden Narrativen ausgesetzt. Person 6 beschreibt, dass ihre Mutter im ländlichen Wohnort auf das Bild der „Frau vom deutschen Doktor“ reduziert wurde (P6, Pos. 119). Diese Abwertung wirkt auf die zweite Generation zurück: Person 6 deutet ihren schulischen Ehrgeiz als Versuch, das abwertende Bild über ihre Mutter zu „rehabilitieren“ (P6, Pos. 119–121). Leistung wird hier nicht nur zur persönlichen Ressource, sondern auch zur Strategie, familiäre Abwertung symbolisch zu korrigieren. Der Model Minority Myth erzeugt damit Druck, da Abweichungen von der

Erwartung leistungsstarker Anpassung als individuelles Versagen erscheinen können. Gleichzeitig hebt auch Erfolg die Differenzmarkierung nicht auf. Vielmehr erschwert die scheinbar positive Stereotypisierung die Anerkennung rassistischer Erfahrungen: Da asiatisch gelesene Personen als „angepasst“ oder „unproblematisch“ gelten, werden Diskriminierungserfahrungen weniger ernst genommen oder nicht als Rassismus erkannt. Yi et al. (2022: 2f.) beschreiben, dass die Leugnung von Diskriminierung bei gleichzeitiger Konfrontation mit Rassismus kognitive Dissonanz und psychischen Stress auslösen kann. Entsprechend ordnen einige Befragte ähnliche Exklusionserfahrungen unterschiedlich als rassistisch oder nicht rassistisch ein (s. Kapitel 5.5.1).

Obwohl der Begriff aus dem US-amerikanischen Kontext stammt und dort historisch eng mit der rassifizierten Positionierung asiatisch-amerikanischer Gruppen verbunden ist, lässt sich seine Logik auch auf den deutschen Kontext übertragen (Ha 2021: 5f.). Entscheidend ist dabei nicht eine direkte Gleichsetzung der gesellschaftlichen Bedingungen, sondern die Funktionsweise der Kategorie „asiatisch“ selbst: Unterschiedliche Herkunftskontexte werden zu einer vermeintlich homogenen Gruppe zusammengefasst, der Eigenschaften wie Fleiß, Anpassbarkeit, Leistungsbereitschaft oder Konfliktlosigkeit zugeschrieben werden. Somit fungiert der Model Minority Myth als ambivalenter Mechanismus symbolischer Grenzziehung. Er ermöglicht partielle Anerkennung, stabilisiert aber zugleich die Differenz zwischen „Wir“ und „den Anderen“. Auch in der deutschen Gesellschaft erscheint „asiatisch“ dadurch weniger als differenzierte Beschreibung vielfältiger Biografien, sondern als rassifizierende Sammelkategorie. Asiatisch gelesene Personen können zwar als „gut integriert“ oder leistungsfähig gelten, werden dadurch jedoch nicht selbstverständlich als zugehörig anerkannt. Dies zeigt sich auch daran, dass einige Befragte angeben, keinen „klassischen Rassismus“ erlebt zu haben, obwohl sie stereotype oder exotisierende Erfahrungen schildern (s. Kapitel 5.5.3).

Grenzziehung im Alltag

Die beschriebenen rassistischen Wissensordnungen wirken nicht nur im gesellschaftlichen Diskurs, sondern auch im privaten Umfeld und in alltäglichen sozialen Räumen. Ein deutliches Beispiel ist ein von Person 4 geschilderter Vorfall innerhalb der eigenen Familie:

„Mein deutscher Onkel [...] war auch schon, schon rassistisch. [...] In dem Sinne, dass er zum einen sagt [...] ‘das [thailändische Essen] stinkt halt’, so oder ‘wir sind hier in Deutschland, rede doch mal Deutsch’ (P4, Pos. 160)

Diese Aussagen können als Formen von Othering verstanden werden, da kulturelle Differenz nicht nur benannt, sondern hierarchisiert wird. Die Abwertung des thailändischen

Essens ist kein bloßes Geschmacksurteil, sondern eine symbolische Grenzziehung. Das Essen wird als „stinkend“ markiert und damit aus dem Bereich des Legitimen ausgeschlossen, während eine deutsche Ess- und Geruchsnorm unausgesprochen aufgewertet wird. Nahrung fungiert hier als Marker kultureller Zugehörigkeit. Ihre Abwertung verweist auf ein asymmetrisches Machtverhältnis, in dem das Eigene als Norm und das Andere als Abweichung erscheint. Solche Praktiken lassen sich als Fortsetzung kolonialer Hierarchisierungslogiken lesen, in denen „westliche“ Kultur als überlegen konstruiert wird, während nicht-westliche Praktiken als rückständig, exotisch oder minderwertig erscheinen (Geisen 2019: 107ff.).

Noch deutlicher wird diese Hierarchisierung in der Aufforderung, „hier in Deutschland“ Deutsch zu sprechen. Sprache fungiert hier als zentraler Marker nationaler Zugehörigkeit. Die Aussage impliziert, dass legitime Präsenz an sprachliche und kulturelle Anpassung geknüpft ist. Zugehörigkeit erscheint dadurch nicht als gegebenes Recht, sondern als konditionale Anerkennung. Diese Logik verweist auf ein assimilationistisches Integrationsverständnis, das Integration als einseitige Anpassung an eine imaginierte homogene Mehrheitskultur begreift (Geisen 2019: 107; FGZ 2026: 237).

Für Person 4 hatte diese familiäre Dynamik konkrete Auswirkungen auf ihr Zugehörigkeitserleben. Sie beschreibt, dass sie sich „ausgegrenzt“ fühlte (P4, Pos. 164). Exklusion entsteht hier nicht durch formale Diskriminierung, sondern durch symbolische Entwertung. Der familiäre Kontext verschärft diese Wirkung, da Anerkennung gerade im Nahraum erwartet wird. Der Vorfall verdeutlicht, dass rassistische Grenzziehungen nicht nur in offenen Anfeindungen oder institutionellen Strukturen auftreten, sondern auch in alltäglichen Kommentaren über Sprache, Essen und kulturelle Praktiken. Solche Aussagen transportieren historisch sedimentierte Bedeutungen und stabilisieren die Unterscheidung zwischen „deutsch“ und „fremd“ im Alltag.

In Bezug auf die Forschungsfrage wird deutlich, dass Zugehörigkeit der zweiten Generation thailändischer Herkunft nicht allein aus individueller Selbstwahrnehmung hervorgeht. Sie wird durch rassistische Wissensordnungen, gesellschaftliches Unwissen und alltägliche Grenzziehungen mitbestimmt. Herkunftsfragen, Fehlidentifizierungen, Kommentare zu Sprache oder Aussehen, exotisierende Thailandbilder sowie der Model Minority Myth zeigen, dass „Asiatisch-Sein“ als rassifizierte Kategorie funktioniert, die unterschiedliche Biografien homogenisiert und als erklärungsbedürftig markiert. Die Befragten verhandeln Zugehörigkeit daher in einem Spannungsfeld, in dem Selbstpositionierung, familiäre Bezüge und gesellschaftliche Fremdzuschreibungen fortlaufend aufeinandertreffen.

6.2 Intergenerationelle Ambivalenz

Die Analyse der Interviews zeigt, dass Zugehörigkeit nicht nur individuell, sondern auch intergenerational verhandelt wird. Die zweite Generation positioniert sich nicht unabhängig von der Elterngeneration, sondern in Auseinandersetzung mit deren Migrationserfahrungen, Erwartungen, Ressourcen und gesellschaftlichen Abwertungen. Zugleich deuten die Interviews auf transgenerationale Dynamiken hin. Erfahrungen, Stereotype und soziale Positionierungen der ersten Generation wirken auf die zweite Generation zurück und prägen deren Selbstwahrnehmung, Leistungsorientierung und Zugehörigkeitsverhandlungen. Da im Rahmen dieser Arbeit jedoch ausschließlich Angehörige der zweiten Generation interviewt wurden, können diese Prozesse nicht umfassend rekonstruiert, sondern vor allem als analytische Hinweise verstanden werden.

Besonders deutlich wird diese intergenerationelle Ambivalenz an unterschiedlichen Vorstellungen von Heimat und Zugehörigkeit. Person 3 beschreibt, dass ihre Eltern mit „zu Hause“ meist Thailand meinen, während dies für sie selbst nicht mehr in gleicher Weise gilt:

„[...] wenn meine Eltern dann von zu Hause reden, dann ist [...] immer Thailand gemeint, aber das ist halt für MICH nicht mehr so. Deswegen steht es schon irgendwie immer so im Raum, dass [...] wir so die Außenseiter hier in Deutschland sind.“ (P3, Pos. 70)

Die Aussage verweist auf eine doppelte Spannung. Einerseits unterscheiden sich die emotionalen Bezugspunkte zwischen Eltern und Kindern. Für die Elterngeneration bleibt Thailand häufig zentraler Herkunfts- und Heimatort, während die zweite Generation stärker in Deutschland sozialisiert ist. Andererseits wird trotz dieser Sozialisation Zugehörigkeit in Deutschland nicht selbstverständlich erfahren. Deutschland ist zwar biografischer Lebensmittelpunkt, bleibt aber zugleich ein Raum unsicherer Anerkennung. Zugehörigkeit entsteht hier also nicht allein aus Sozialisation oder Alltagspraxis, sondern wird zwischen familialer Herkunftserzählung und gesellschaftlicher Fremdpositionierung ausgehandelt.

Diese Differenz zeigt sich auch im Umgang mit Rassismus. Während die befragten Personen der zweiten Generation rassistische Erlebnisse häufig benennen und reflektieren, werden solche Erfahrungen von der Elterngeneration nicht immer in gleicher Weise wahrgenommen, eingeordnet oder priorisiert. Person 4 berichtet etwa, dass sie sich während ihrer Schulzeit eher an ihre Schwester wandte, da ihre Mutter ihre rassistischen Erfahrungen „irgendwie auch gar nicht nachvollziehen“ konnte (P4, Pos. 67). Diese Bemerkung verweist auf eine generationsspezifische Differenz im Erkennen, Benennen und Verarbeiten von Rassismus.

Suda und Köhler (2023: 93f.) beschreiben, dass Migrant*innen der ersten Generation Zugehörigkeit häufig zunächst über gelingende Integration, ökonomische Stabilität und soziale Absicherung verhandeln. Für sie steht oftmals im Vordergrund, im Ankunfts-kontext ein Leben aufzubauen und die Familie zu stabilisieren. Die zweite Generation hingegen wächst in Deutschland auf, besucht deutsche Schulen, spricht Deutsch im Alltag und ist formal wie sozial in deutschen Institutionen verankert. Daraus entstehen andere Erwartungen. Sie beansprucht nicht nur funktionale Integration, sondern soziale Anerkennung und symbolische Gleichbehandlung. Rassistische Ausgrenzung kann für Angehörige der zweiten Generation daher besonders verletzend wirken, weil sie einen als legitim empfundenen Zugehörigkeitsanspruch infrage stellt. Scholaske (2022: 253) zeigt entsprechend, dass zweite und dritte Generationen häufig eine stärkere Belastung durch Rassismus und mehr negativen Affekt berichten als die erste Generation. Auch Terkessidis (2015: 175ff.) verweist darauf, dass gerade in Deutschland aufgewachsene Personen stärker erwarten, selbstverständlich als zugehörig anerkannt zu werden.

Im Kontext dieser Arbeit lässt sich daraus schließen, dass Rassismus nicht nur unterschiedlich erfahren, sondern auch unterschiedlich benannt, eingeordnet und emotional verarbeitet wird. Diese Differenz kann innerhalb von Familien zu Spannungen führen, wenn Erfahrungen, die Kinder als rassistische Ausgrenzung beschreiben, von Eltern nicht in derselben Weise erkannt oder gewichtet werden. Obwohl das Eltern-Kind-Verhältnis in den Interviews nicht im Zentrum stand, verweist das Material darauf, dass familiäre Deutungsweisen und intergenerationale Unterschiede wichtige Einflussfaktoren für Zugehörigkeitsentwicklung darstellen.

Neben unterschiedlichen Deutungen von Zugehörigkeit und Rassismus zeigen die Interviews auch familiäre Rollenverschiebungen. Person 4 beschreibt für „Migrationskinder“ eine Form von *Parentifizierung*, also eine Rollenverschiebung, bei der Kinder Aufgaben und Verantwortlichkeiten übernehmen, die eigentlich Erwachsenen zugeschrieben werden (P4, Pos. 225). Dazu zählen Papierkram, Bürokratie, Verantwortung für jüngere Geschwister und emotionale Vermittlungsarbeit. Rückblickend beschreibt sie, dass Kinder der zweiten Generation dadurch teilweise nicht die Chance gehabt hätten, „einfach Kind sein“ zu dürfen (P4, Pos. 229).

Auch Person 6 beschreibt eine solche Überforderung. Sie erinnert sich an eine Situation, in der ihre Mutter an einer Bushaltestelle rassistisch angefeindet wurde und von ihr erwartete, darauf zu reagieren:

„Das Schlimmste ist halt, ich war halt zehn. Mein Bruder war sechs. Meine Mom konnte nicht richtig deutsch. Und sie hat dann erwartet, dass wir uns dagegen wehren, für sie. Aber was zur Hölle soll ich machen als Zehnjährige?“ (P6, Pos.111)

Diese Aussage verdeutlicht die ambivalente Position der zweiten Generation. Einerseits sind sie Kinder, andererseits werden sie aufgrund ihrer sprachlichen und institutionellen Kompetenzen zu Vermittler*innen, Übersetzer*innen oder Verteidiger*innen ihrer Eltern. Parentifizierung umfasst hier daher nicht nur praktische Aufgaben, sondern auch emotionale und symbolische Verantwortung. Besonders deutlich wird dies bei Person 6, die beschreibt, das rassistisch abgewertete Bild ihrer Mutter in der Dorfgemeinschaft durch eigene Leistung „rehabilitieren“ zu wollen. Sie habe gedacht, wenn sie in der Schule „besser als die Deutschen“ werde, könne sie ihre Mutter symbolisch aufwerten und gegen das abwertende Fremdbild verteidigen (P6, Pos. 119). Damit wird Zugehörigkeit nicht nur als eigene Position in Deutschland verhandelt, sondern auch als Verantwortung gegenüber der Elterngeneration. Die zweite Generation trägt nicht nur ihre eigenen Erfahrungen von Fremdzuschreibung, sondern teilweise auch die soziale Verletzbarkeit der Eltern mit. Diese Dynamik ist nicht ausschließlich familiär zu verstehen, sondern verweist auf institutionelle Leerstellen. Das FGZ (2026: 154) weist darauf hin, dass Kinder und Jugendliche der zweiten Generation Aufgaben übernehmen können, die ihre pädagogische oder kindliche Entwicklung in den Hintergrund treten lassen. Frenzel (2021: 140f.) beschreibt zudem, dass die Abwertung elterlicher Ressourcen, etwa der Muttersprache, ausländischer Berufsabschlüsse oder fehlender institutioneller Vertrautheit, das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern belasten kann. Wenn Eltern bei Bürokratie, Sprache, schulischen Anforderungen oder rassistischen Erfahrungen nicht ausreichend unterstützt werden, verschiebt sich Verantwortung auf die Kinder.

Intergenerationelle Ambivalenz zeigt sich darüber hinaus in der Weitergabe und Umdeutung kultureller Praktiken. Thaisein wird in den Interviews nicht einfach von der ersten Generation übernommen, sondern zwischen den Generationen weitergegeben, gefiltert und neu bewertet. Die Literatur zu Thainess beschreibt zentrale Bezugspunkte wie Sprache, Theravada-Buddhismus, Respekt gegenüber Älteren, Höflichkeit, Kreng Jai (เกรงใจ), familiäre Dankbarkeit und moralische Verpflichtung gegenüber Eltern (Farrelly 2016: 331f.; Intachkra 2011: 622f.; Butratana/Trupp 2020: 89f.). In den Interviews erscheinen viele dieser Elemente ebenfalls, allerdings vor allem als familial vermittelte Praktiken. Thaisein wird für die zweite Generation also weniger über Staat, Monarchie

oder nationale Loyalität bedeutsam, sondern über Eltern, Großeltern, Essen, Sprache, Erziehung, Feste, Tempelbesuche und Erwartungen im Familienalltag.

Dabei zeigt sich eine generationelle Verschiebung. Für die erste Generation sind bestimmte Praktiken und Werte häufig stärker mit Herkunft, Migrationserfahrung, religiöser Prägung oder familiärer Verantwortung verbunden. Auch transnationale Verpflichtungen, etwa finanzielle Unterstützung für die erweiterte Familie in Thailand, erscheinen stärker als Aufgabe der ersten Generation und werden von den Befragten nicht zwangsläufig als eigene Pflicht verstanden (P1, Pos. 315; P5, Pos. 69-73). Für die zweite Generation werden dieselben Elemente dagegen im Kontext des Aufwachsens in Deutschland neu eingeordnet. Respekt gegenüber Älteren, familiäre Verpflichtung oder Zurückhaltung werden nicht einfach als selbstverständlich übernommen, sondern situativ bewertet. Manche Befragte übernehmen sie als Teil familiärer Nähe oder kultureller Verbundenheit (P1). Andere erleben sie als Erwartungsdruck, Hierarchie oder Einschränkung (P4). Thaisein wird dadurch nicht nur weitergegeben, sondern auch gefiltert, übersetzt und teilweise umgedeutet.

Familiale Verpflichtungen wie Dankbarkeit, Respekt oder Unterstützung der Eltern bilden ein besonders deutliches Beispiel dieser Dynamik. In der Literatur werden Katanyu (กตัญญู) und Bun Khun (บุญคุณ) als moralische Verpflichtungen gegenüber Eltern beschrieben. In den Interviews lassen sich solche Vorstellungen als Teil familiärer Sozialisation wiederfinden, werden jedoch nicht bruchlos übernommen (P1, Pos. 263; P4, Pos. 188). Die zweite Generation verhandelt diese Erwartungen mit in Deutschland erlernten Vorstellungen von Individualität, Selbstbestimmung und persönlicher Abgrenzung. Was für die Elterngeneration als moralische Pflicht oder Ausdruck von Dankbarkeit gilt, kann für die zweite Generation zugleich Zugehörigkeit stiften und Erwartungsdruck erzeugen. Damit zeigen die Interviews, dass intergenerationelle Weitergabe nicht als lineare kulturelle Reproduktion verstanden werden kann. Die zweite Generation übernimmt nicht einfach „thailändische Kultur“ von den Eltern, sondern eignet sich einzelne Elemente an, verändert sie und setzt sie in Beziehung zu ihrer deutschen Sozialisation. Thaisein wird dadurch zu einer hybriden Praxis, die aus familiärer Weitergabe, Auswahl, Distanzierung und Neuinterpretation entsteht.

Insgesamt wird intergenerationelle Ambivalenz in dieser Arbeit auf drei Ebenen sichtbar: erstens in unterschiedlichen Heimat- und Zugehörigkeitsbezügen, zweitens in unterschiedlichen Deutungen von Rassismus und Anerkennung sowie drittens in familiären Rollenverschiebungen und der Umdeutung kultureller Praktiken. Transgenerationale Dy-

namiken zeigen sich dort, wo gesellschaftliche Abwertungen der Elterngeneration, insbesondere sexualisierte oder hierarchisierende Bilder thailändischer Mütter, auf die zweite Generation zurückwirken und deren Selbstwahrnehmung, Leistungsorientierung und Zugehörigkeitsarbeit prägen. Zugehörigkeit erscheint damit als Prozess, der nicht nur zwischen Individuum und Gesellschaft, sondern auch zwischen Generationen ausgehandelt wird.

6.3 Auswirkungen von Exklusion auf Selbstwahrnehmung und Zugehörigkeitsentwicklung

Die Auswirkungen von Exklusionserfahrungen äußern sich bei den Befragten unterschiedlich. Sie reichen von Irritation, Verunsicherung und Wut bis hin zu Rückzug, Misstrauen oder dem Wunsch nach Normalität. Während einzelne Situationen zunächst situativ erscheinen, legen die Interviews nahe, dass wiederholte Erfahrungen von Alltagsrassismus, Mikroaggressionen und Fremdzuschreibungen langfristig in die Selbstwahrnehmung eingehen können. Exklusion begrenzt damit nicht nur gesellschaftliche Teilhabe von außen, sondern beeinflusst auch, wie die Befragten sich selbst, ihren Körper und ihre Zugehörigkeit wahrnehmen.

Wie bereits gezeigt, erscheint Zugehörigkeit in den Interviews nicht als stabile oder selbstverständlich gegebene Position, sondern als etwas, das in sozialen Interaktionen immer wieder bestätigt, infrage gestellt oder neu ausgehandelt wird. Rassistische Markierungen unterbrechen dieses Zugehörigkeitsempfinden: Die eigene Anwesenheit wird erklärungsbedürftig, das Aussehen zum Differenzmarker und soziale Teilhabe nicht als selbstverständlich erfahrbar. Besonders deutlich wird dies bei Person 4, die rückblickend beschreibt, dass rassistische Erfahrungen in der Schulzeit dazu führten, dass sie sich „fehl am Platz“ fühlte (P4, Pos. 71). Die emotionale Wirkung solcher Erfahrungen wurde zusätzlich verstärkt, weil Lehrkräfte nicht angemessen intervenierten. Person 4 beschreibt in diesem Zusammenhang ein Gefühl der „Hilflosigkeit“ (P4, Pos. 67). Exklusion wirkt hier nicht nur durch die rassistischen Handlungen selbst, sondern auch durch das Schweigen oder die unzureichende Reaktion der Institution. Madubuko (2022: 81ff.) beschreibt Rassismus als Gewaltverhältnis und Gewalterfahrung, die insbesondere für Kinder und Jugendliche im Sozialisationsprozess eine Bedrohung für Selbstwertgefühl und Selbstbild darstellen kann. Wiederholte Erfahrungen von Rassifizierung und Ausgrenzung können Hilflosigkeit, Scham, Angst vor Stereotypisierung oder Minderwertigkeitsgefühle begünstigen. Die vorliegenden Interviews sind zwar nicht als klinische Befunde

zu verstehen, zeigen jedoch, dass rassistische Erfahrungen emotionale und identitätsbezogene Spuren hinterlassen. Eine solche Wirkung zeigt sich auch in der Internalisierung rassifizierender und normierender Zuschreibungen. Person 3 beschreibt, dass sie sich lange wegen ihres dunkleren Hauttons unsicher fühlte, nachdem sie auch von thailändischer Seite wiederholt darauf aufmerksam gemacht worden war (P3, Pos. 290ff.). Damit wird deutlich, dass rassifizierende Normen nicht nur von der deutschen Mehrheitsgesellschaft ausgehen, sondern auch innerhalb familiärer oder diasporischer Kontexte reproduziert werden. Die Problematisierung körperlicher Merkmale kann in die Selbstwahrnehmung eingehen und dazu führen, dass der eigene Körper als erklärungsbedürftig, minderwertig oder abweichend erlebt wird.

Exklusion kann zudem Misstrauen gegenüber sozialen Situationen erzeugen. Person 3 beschreibt, dass sie sich bei Zurechtweisungen oder Zurückweisungen fragt, ob die andere Person rassistisch sei oder ob die Situation „eigentlich wirklich so“ gemeint sei (P3, Pos. 262). Diese Aussage verweist auf eine erhöhte Wachsamkeit. Rassistische Erfahrungen wirken also nicht nur in der konkreten Situation, sondern verändern auch die Deutung zukünftiger Interaktionen. Soziale Situationen müssen immer wieder daraufhin geprüft werden, ob Ablehnung individuell begründet ist oder mit rassifizierender Wahrnehmung zusammenhängt.

Terkessidis (2015: 174) beschreibt in diesem Zusammenhang eine Erschütterung ursprünglicher Normalität: Durch Ausgrenzung schlägt eine zuvor selbstverständliche Positionierung in eine schmerzhafteste Wahrnehmung des „Andersseins“ um. In den Interviews zeigt sich diese Erschütterung weniger als einzelne Schlüsselerfahrung, sondern vielmehr als Ergebnis wiederholter Markierungen. Besonders deutlich wird dies bei Person 4, die sich in der Schulzeit fragte, ob sie besser in ihre Klasse passen würde, wenn sie „nicht Asiatin“ wäre (P4, Pos. 245). Die rassifizierte Position wird hier zeitweise als Hindernis für soziale Zugehörigkeit erlebt. Auch Person 1 beschreibt den Wunsch, „normal auf[zu]wachsen“ und „gleich behandelt“ zu werden (P1, Pos. 93). Beide Aussagen zeigen, dass Exklusion nicht nur situativ verletzt, sondern grundlegende Vorstellungen von Kindheit, Anerkennung und Zugehörigkeit berührt. Der Wunsch nach Normalität verweist dabei nicht auf vollständige Anpassung, sondern auf den Wunsch, nicht dauerhaft als abweichend markiert zu werden.

Insgesamt zeigen die Interviews, dass Exklusion Zugehörigkeit nicht einfach verweigert, sondern sie unsicher und erklärungsbedürftig macht. Die Befragten können Zugehörigkeit zwar subjektiv für sich beanspruchen, sind jedoch zugleich darauf angewiesen, dass diese Zugehörigkeit sozial anerkannt wird. Dadurch erscheint Zugehörigkeit nicht als stabile innere Gewissheit, sondern als brüchiger Prozess, der durch Anerkennung gestützt oder durch rassistische Markierungen erschüttert wird. Im Sinne Sadeks (2017: 216f.) können internalisierte Stereotype, diskriminierende Handlungen und feindliche Zuschreibungen Scham erzeugen und zu einer collapsed identity beitragen. Die Befragten sind diesen Prozessen jedoch nicht passiv ausgeliefert, sondern entwickeln Strategien in einem Raum der Differenz, um mit Verunsicherung, Verletzung und Fremdzuschreibung umzugehen. Dieser Raum steht im Zentrum des folgenden Kapitels.

6.4 Hybridität im postmigrantischen Kontext

In der zweiten Generation thailändischer Herkunft begegnen sich unterschiedliche familiäre, gesellschaftliche, sprachliche und transnationale Bezüge. Die Befragten verstehen ihre Identität dabei nicht als binäre Wahl zwischen „deutsch“ und „thai“. Vielmehr entstehen ihre Zugehörigkeiten in fortlaufenden Aushandlungsprozessen. Deutschsein und Thaisein erscheinen nicht als voneinander getrennte Identitätsräume, sondern als situativ, relational und biografisch miteinander verwobene Bezugspunkte.

Person 1 beschreibt ihren Familienalltag etwa als von „beiden“ Einflüssen geprägt (P1, Pos. 113) und wechselt je nach Kontext zwischen Sprachen und Verhaltensweisen (P1, Pos. 135–160). Mehrfachzugehörigkeit zeigt sich somit in Sprache, Essen, familiären Beziehungen, Alltagspraktiken, Festen und transnationalen Bezügen. Deutschsein wird dabei vor allem über Alltag, Sozialisation, Sprache, rechtliche Zugehörigkeit und soziale Netzwerke erfahrbar. Thaisein erhält hingegen Bedeutung über Familie, Essen, Sprache, Werte, Community sowie emotionale und transnationale Bezüge. Beide Zugehörigkeitskategorien werden von den Befragten nicht als abgeschlossene kulturelle Ordnungen verstanden, sondern je nach Kontext unterschiedlich aktiviert. Daran lässt sich auch Genonis (2022: 16f.) Annahme anschließen, dass Minderheits- und Mehrheitsidentifikation nicht zwangsläufig im Widerspruch zueinander stehen, sondern nebeneinander bestehen können.

Diese situative Navigation zeigt sich auch in den sozialen Beziehungen der Befragten. Person 3 beschreibt, dass sie sich zwar „mehr deutsch“ fühle, zugleich aber den Wunsch habe, mehr thailändische oder binational aufgewachsene Personen kennenzulernen. Entscheidend ist dabei weniger eine abstrakte nationale Zugehörigkeit als ein ähnlicher

Erfahrungshorizont: Menschen, die „so denken“ oder „so aufgewachsen“ sind wie sie (P3, Pos. 248–271). Ähnlich beschreibt Person 5 eine stärkere Verbundenheit mit Personen, die ebenfalls zweisprachig oder binational aufgewachsen sind und „wissen, wie es ist, anders aufzuwachsen“ (P5, Pos. 150–165). Hybride Zugehörigkeit entsteht hier nicht über ethnische Eindeutigkeit, sondern über geteilte Erfahrungen von Mehrfachverortung, Migration, Mehrsprachigkeit und rassifizierter Wahrnehmung.

Gleichzeitig dürfen hybride Identitäten und der Dritte Raum nicht als frei wählbare Kombination verschiedener kultureller Elemente missverstanden werden. Sie entstehen innerhalb gesellschaftlicher Zugehörigkeitsordnungen, die Ein- und Ausschlüsse regulieren. Mecheril et al. (2013: 28) beschreiben solche (Nicht-)Zugehörigkeitsordnungen als machtvoll zusammenhängende, die symbolische, kulturelle, politische und biografische Einbeziehung und Ausgrenzung strukturieren. Innerhalb dieser Ordnungen lernen Subjekte, sich als migrationsgesellschaftlich positionierte Personen zu verstehen, zu handeln und auf gesellschaftliche Bedingungen zu reagieren (Peters und Etzkorn 2023: 212). Für die Interviewpartner*innen bedeutet dies, dass ihre hybriden Selbstpositionierungen nicht losgelöst von Fremdzuschreibungen, rassifizierten Wahrnehmungen und Erwartungen kultureller Eindeutigkeit entstehen. Hybridität erscheint daher nicht nur als Ausdruck individueller Mehrfachzugehörigkeit, sondern auch als Aushandlung innerhalb natio-ethno-kultureller und rassifizierter Zugehörigkeitsordnungen.

Diese machtvoll regulierende Zugehörigkeit wird besonders deutlich an Person 6. Sie formuliert eine doppelte Grenzziehung: „Für die Thailändischen bin ich nicht thailändisch genug. Für die Deutschen bin ich nicht so deutsch“ (P6, Pos. 145). Zu Beginn dieser Arbeit wurde Deutschsein als Kategorie beschrieben, die nicht allein rechtlich über Staatsangehörigkeit funktioniert, sondern auch durch Vorstellungen von Aussehen, Sprache, Namen, Herkunft und kultureller Normalität hergestellt wird. In den Interviews zeigt sich dies daran, dass Aufwachsen in Deutschland und deutsche Sozialisation nicht automatisch zur Anerkennung als deutsch führen. Thaisein wiederum kann ebenfalls über Kriterien wie Sprache, Aussehen, familiäre Nähe, kulturelles Wissen oder Vorstellungen von Authentizität reguliert werden. Person 6 wird somit in Deutschland nicht selbstverständlich als deutsch anerkannt und in thailändischen Kontexten zugleich als nicht ausreichend thai wahrgenommen. Damit zeigt sich, dass Stigma von mehreren Seiten wirken kann. Personen können zugleich als nicht ausreichend zugehörig zur Mehrheitsgesellschaft und als nicht authentisch genug innerhalb der Herkunftsgruppe der Eltern markiert werden (Casey 2017: 102f.).

Die Erwartung eindeutiger Zuordenbarkeit kann Verunsicherung erzeugen. Person 6 fragt sich wiederholt: „Wo ist meine thailändische Seite? Bin ich Thailänderin oder bin ich es nicht, weil ich nicht so aussehe? Was ist thailändisch für mich?“ (P6, Pos. 145). An anderer Stelle bezeichnet sie diese Erfahrung als „Identitätskrise“ und fragt: „Was bin ich dann überhaupt?“ (P6, Pos. 149). Diese Krise entsteht jedoch nicht, weil hybride Identität an sich instabil wäre. Vielmehr werden ihre multiplen Zugehörigkeiten von außen mit Kategorien konfrontiert, die Ambivalenz kaum zulassen. Die doppelte Grenzziehung verweist darauf, dass Deutschsein und Thaisein nicht nur individuelle Identifikationsangebote sind, sondern durch machtvollen Ordnungen der Zugehörigkeit reguliert werden. Diese Ordnungen verbinden Nation, Herkunft, Kultur, Sprache und Körper zu einer scheinbar eindeutigen Einheit. Gerade diese Erwartung kultureller und genealogischer Eindeutigkeit ist aus dekolonialer Perspektive problematisch, weil sie Zugehörigkeit an historisch gewachsene koloniale Klassifikationslogiken bindet. Wer nicht in diese Ordnung passt, erscheint erklärungsbedürftig, uneindeutig oder unvollständig.

Gleichzeitig zeigen die Interviews, dass Hybridität nicht nur als Belastung erlebt wird, sondern auch als Ressource. Person 5 beschreibt es ausdrücklich als positiv, „bilingual aufzuwachsen und zwei Kulturen zu haben“ (P5, Pos. 150–154). Mehrsprachigkeit und kulturelle Vielfalt werden hier nicht als Defizit, sondern als Erweiterung von Perspektiven verstanden. Auch Person 6 entwickelt eine zentrale Umdeutung hybrider Identität, wenn sie sich von der Vorstellung einer geteilten Identität distanziert:

„Ich bin nicht halb Thai und halb Deutsch. Da ist nichts so 50-50 in mir. [...] Ich komme aus Thailand, ich lebe in Deutschland. Denn so fühlt es sich für mich an und das bin ich“ (P6, Pos. 178).

Diese Aussage markiert eine wichtige Umdeutung. Zugehörigkeit wird nicht aufgeteilt oder defizitär verstanden, sondern als vollständige, integrierte Mehrfachzugehörigkeit. Person 6 ist nicht „halb“ dieses und „halb“ jenes, sondern als ganze Person durch mehrere Bezüge geprägt.

Vor diesem Hintergrund lassen sich auch politische Selbstbezeichnungen wie „asiatisch-deutsch“ oder „Asiatische Deutsche“ als Versuche verstehen, binäre Zugehörigkeitsordnungen zu überschreiten. Suda und Köhler (2023: 79ff.) dies nicht als homogene Identität, sondern als politisches Dach und Counter-Frame gegenüber der Markierung als „ewig fremd“. Obwohl sich die Interviewpartner*innen nicht explizit so bezeichnen, formuliert insbesondere Person 6 eine individuelle Variante dieses Gegenentwurfs. Ihre

Selbstbeschreibung widerspricht der Logik, Zugehörigkeit müsse zwischen zwei nationalen Kategorien aufgeteilt werden. Hybridität erscheint hier nicht als Unvollständigkeit, sondern als selbstbestimmte Ganzheit durch Mehrfachbezug.

Die zentrale Spannung liegt daher weniger in der hybriden Identität selbst als in gesellschaftlichen Erwartungen an kulturelle Eindeutigkeit. Die Befragten navigieren ein komplexes Identitätsfeld, in dem individuelle Selbstbehauptung, familiäre und soziale Beziehungen sowie gesellschaftliche Fremdzuschreibungen ineinandergreifen. Ihre Zugehörigkeit ist ein dynamischer Prozess, der durch Anpassung, Reflexion, Abgrenzung und aktive Umdeutung geprägt ist.

Hybridität erscheint damit als zentraler Raum postmigrantischer Selbstpositionierung, aber auch als Ort von Konflikt, solange Anerkennung weiterhin an eindeutige Kategorien von Deutschsein oder Thaisein gebunden wird. Gerade weil hybride Zugehörigkeiten gesellschaftlich häufig erklärungsbedürftig gemacht werden, entwickeln die Befragten unterschiedliche Strategien, um mit Exklusion, Ambivalenz und widersprüchlichen Erwartungen umzugehen. Diese Strategien stehen im Mittelpunkt des folgenden Kapitels.

6.5 Strategien in der Verhandlung von Zugehörigkeit

Nachdem im vorherigen Kapitel gezeigt wurde, dass die Zugehörigkeiten der Befragten hybrid, situativ und durch rassifizierte Ordnungen strukturiert sind, richtet sich der Blick nun auf ihren Umgang mit diesen Spannungen. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie die Interviewpartner*innen auf Fremdzuschreibungen, Exklusionserfahrungen und ambivalente Zugehörigkeitspositionen reagieren.

Die folgenden Abschnitte analysieren unterschiedliche Formen dieser Zugehörigkeitsarbeit. Relativierung und Rationalisierung, Covering und Passing, Idealisierung und Distanzierung, Reverse Covering, Widerstand und Reclaiming sowie die Bedeutung von Freundschaftsnetzwerken als Schutzräume. Diese Umgangsweisen werden nicht als feste Strategietypen verstanden, sondern als situative Praktiken, die je nach sozialem Kontext, Lebensphase und konkreter Erfahrung unterschiedlich bedeutsam werden können.

Relativierung und Rationalisierung

Eine erste Strategie im Umgang mit Exklusion besteht darin, rassistische Erfahrungen nachträglich zu relativieren, zu rationalisieren oder ihre Wahrnehmung im Alltag zu re-

duzieren. Diese Formen der Verarbeitung zielen nicht darauf ab, Rassismus zu entschuldigen, sondern die emotionale Belastung wiederholter Markierungen begrenzbar zu machen.

Besonders deutlich zeigt sich dies bei Person 6. Sie beschreibt, dass sie versuche, Personen, die rassistische Äußerungen getätigt haben, „in Schutz zu nehmen“ (P6, Pos. 111). Gleichzeitig ordnet sie diese Deutung selbst als „Coping-Mechanism“ ein, da sie andernfalls „immer noch so sauer“ wäre (ebd.). Die Erklärung, Personen hätten es „nicht besser gewusst“ oder seien „nicht gut aufgeklärt“ gewesen (P6, Pos. 103, 111, 115), verschiebt den Fokus von der eigenen Verletzung auf die Unwissenheit der Anderen. Die rassistische Erfahrung wird dadurch nicht aufgehoben, aber in einen Deutungsrahmen eingeordnet, der sie subjektiv bearbeitbar macht.

Auch bei Person 2 zeigt sich eine ambivalente Form der Relativierung. Sie berichtet von Situationen, in denen ihre Deutschkenntnisse aufgrund ihres Aussehens infrage gestellt oder besonders hervorgehoben wurden (P2, Pos. 178–185). Ihre Reaktion besteht zunächst darin, die Fremdzuschreibung zu korrigieren. Sie verweist darauf, dass sie „auch Deutsch“ sei und deshalb gut Deutsch könne, da sie hier aufgewachsen sei (P2, Pos. 190). Damit widerspricht sie der impliziten Annahme, Deutschsein und asiatisch gelesenes Aussehen würden nicht zusammengehören. Zugleich beschreibt sie die Situation als „nicht so ernst“ und „nicht so bedeutsam“ (P2, Pos. 200ff.). Die rassifizierende Zuschreibung wird also zurückgewiesen, ihre emotionale Bedeutung jedoch abgeschwächt.

Relativierung und Rationalisierung sind daher nicht als Hinweis darauf zu verstehen, dass die Erfahrungen unbedeutend wären. Vielmehr zeigen sie, wie alltägliche Exklusion verarbeitet werden muss, um handlungsfähig zu bleiben. Solche Strategien können kurzfristig stabilisieren, zugleich aber dazu beitragen, dass rassistische Strukturen weniger deutlich benannt oder erst nachträglich als solche erkannt werden. Dies hängt eng mit der Normalisierung von Alltagsrassismus zusammen. Mikroaggressionen und rassifizierende Kommentare treten wiederholt auf, greifen auf gesellschaftlich verfügbare rassistische Wissensbestände zurück und werden dennoch häufig nicht als Rassismus anerkannt. Gerade dadurch erscheinen sie als erwartbarer Bestandteil alltäglicher Interaktionen. Die Bewältigungsarbeit verschiebt sich somit auf die Betroffenen, die immer wieder entscheiden müssen, ob sie eine Situation benennen, einordnen, relativieren oder ausblenden. Normalisierung bedeutet folglich nicht, dass diese Erfahrungen weniger wirksam wären. Vielmehr zeigt sie, dass ihre Wiederholung und gesellschaftliche Verharmlosung die Verantwortung für den Umgang mit ihnen individualisieren.

Covering und Passing

Eine weitere Strategie ist Covering (Casey 2017: 104). Im Fall von Person 3 zeigt sich diese Strategie vor allem als körperliche und soziale Selbstregulierung. Sie beschreibt mehrfach, möglichst nicht auffallen zu wollen. Rassifizierende Blicke oder Kommentare im öffentlichen Raum nehme sie teilweise gar nicht mehr wahr, weil sie einen „Tunnelblick“ entwickelt habe (P3, Pos. 270). Auf Nachfrage erklärt sie: „Ich möchte einfach nicht auffallen, deswegen gucke ich einfach niemanden an“ (P3, Pos. 274). Covering funktioniert hier also nicht über das vollständige Verbergen sichtbarer Differenz, sondern über die Reduktion sozialer Sichtbarkeit. Blickkontakt, Präsenz und mögliche Interaktionen werden vermieden, um potenziellen rassifizierenden Adressierungen auszuweichen. Diese Strategie ist zugleich räumlich situiert.

Person 3 unterscheidet zwischen ihrem Heimatdorf und Leipzig. Während sie im Heimatdorf stärker auffalle, sei sie in Leipzig weniger sichtbar (P3, Pos. 282). Covering hängt damit nicht allein vom Verhalten der Person ab, sondern auch vom sozialen Umfeld. In homogenen Räumen wird Differenz demnach stärker markiert und muss stärker reguliert werden. In urbanen oder heterogenen Kontexten erscheine sie weniger erklärungsbedürftig. Darüber hinaus beschreibt Person 3, dass sie bereits seit ihrer Kindheit versucht habe, nicht negativ aufzufallen, etwa durch gute schulische Leistungen (P3, Pos. 110). Sichtbare Differenz wird hier durch normkonformes Verhalten, Zurückhaltung und Leistungsbereitschaft kompensiert. Covering erscheint damit als präventive Selbstdisziplinierung, durch die Zugehörigkeit abgesichert werden soll. Anschlussfähig ist hier Schmidts (2022: 23) Beschreibung einer „Sehnsucht nach Ganzheit“, die entsteht, wenn Menschen nicht selbst bestimmen können, welche ihrer multiplen Identitäten sie zeigen möchten. Bestimmte Zugehörigkeiten werden situationsabhängig abgeschwächt, um Anerkennung nicht zu gefährden.

Bei Person 6 zeigt sich dagegen eher Passing als ambivalente Erfahrung. Ihre thailändische Zugehörigkeit wird aufgrund ihres Aussehens nicht immer erkannt. Dadurch war sie situativ vor jenen rassistischen Anfeindungen geschützt, die ihre Mutter erlebte. Als Kind nahm sie diese Nicht-Betroffenheit zunächst positiv wahr, reflektiert später jedoch, dass sie mit Scham über die eigene Herkunft verbunden war (P6, Pos. 111). Passing erscheint hier daher nicht als vollständig selbstgewählte Strategie, sondern als Effekt rassifizierender Wahrnehmung. Es schützt vor direkter Adressierung, kann aber zugleich

zu einer Distanzierung von Teilen der eigenen Identität führen. Sicherheit entsteht dabei nicht durch Anerkennung, sondern durch Nicht-Erkanntwerden.

Covering und Passing sind somit keine bloßen Formen der Unterwerfung, sondern pragmatische Strategien der Navigation in ungleichen Verhältnissen. Sie ermöglichen Schutz und Handlungsfähigkeit, bleiben jedoch ambivalent, weil Zugehörigkeit dabei weiterhin von Sichtbarkeit, Anerkennung und rassifizierender Wahrnehmung abhängig bleibt.

Idealisierung und Distanzierung

Die Interviews mit Person 3 und Person 4 zeigen zwei unterschiedliche Weisen, wie thailändische Herkunft im Zugehörigkeitserleben bearbeitet wird. Während Person 3 Thailand lange idealisierte und als möglichen Ort eindeutiger Zugehörigkeit imaginierte, beschreibt Person 4 eine bewusste Distanzierung von bestimmten thailändischen Community-Strukturen. Beide Umgangsweisen lassen sich als Reaktionen auf unsichere Zugehörigkeit und rassifizierende Fremdzuschreibungen verstehen. Herkunft wird dabei nicht einfach übernommen, sondern aktiv gedeutet, sortiert und begrenzt.

An dieser Stelle wird sichtbar, dass internalisierte rassistische oder stereotype Zuschreibungen kulturelle Identitäten verengen können, indem sie deren Vielfalt, Tiefe und historische Komplexität reduzieren. Wird eine Gruppe auf eine „single story“ festgelegt, können jene Selbstanteile, die nicht in dieses Bild passen, als nicht anerkannt oder beschämend erlebt werden. Daraus können zwei gegenläufige Reaktionen entstehen. Einerseits kann die eigene Herkunft abgewertet oder auf Distanz gehalten werden, andererseits kann sie idealisiert und zu einem scheinbar stabilen, unveränderlichen Bezugspunkt gemacht werden. Beide Strategien können kurzfristig Schutz bieten, verengen jedoch zugleich das eigene Selbstverständnis (Sadek 2017: 217).

Gerade dadurch wird deutlich, dass „Thailand“ in den Interviews nicht einfach als geografischer Ort erscheint, sondern als kultureller Bedeutungsraum, der unterschiedlich besetzt wird. Bei Person 3 entsteht die Idealisierung Thailands vor dem Hintergrund fehlender Zugehörigkeit in Deutschland. Sie beschreibt, dass sie in der Grundschule wenige Anknüpfungspunkte hatte, ihr BIPOC-Bezugspersonen fehlten und ihr Umfeld überwiegend weiß war. Vor diesem Hintergrund entwickelte Thailand die Funktion eines imaginierten Zufluchtsorts. Sie dachte, sie könne „nach Thailand flüchten“ (P3, Pos. 82). Thailand erscheint hier weniger als vielschichtiger sozialer und historischer Raum, sondern als Gegenbild zu einer deutschen Umgebung, in der Zugehörigkeit als brüchig erlebt wurde. Die Aussage, sie habe sich damals als „voll thailändisch“ identifiziert (P3, Pos.

78), verweist auf den Versuch, diese brüchige Zugehörigkeit durch eine eindeutige Herkunftsidentifikation zu stabilisieren. Der spätere Aufenthalt in Thailand erschüttert diese Konstruktion, weil sich die Erwartung eines eindeutigen Ankommens nicht erfüllt. Dadurch wird die verengte Herkunftskonstruktion jedoch nicht einfach bestätigt, sondern aufgebrochen. Person 3 erkennt, dass Zugehörigkeit nicht in einer eindeutigen nationalen Herkunft aufgeht, sondern eher in geteilten Erfahrungen binationaler Sozialisation, ähnlichen Wertvorstellungen und hybriden Lebensrealitäten entsteht (P3, Pos. 98ff.). In diesem Sinne verschiebt sich Thailand von einem idealisierten Zufluchtsort zu einem Bestandteil hybrider Zugehörigkeit.

Person 4 beschreibt demgegenüber keine vergleichbare Sehnsucht nach Thailand oder nach thailändischen Community-Strukturen. Zwar erkennt sie thailändische Prägungen an, etwa über Aussehen, Erziehung oder Kindheitsessen. Thailändisches Essen beschreibt sie als etwas, das sich „nach Thailand angefühlt“ habe, weil es ihr Kindheitsessen war (P4, Pos. 148). Gleichzeitig formuliert sie gegenüber thailändischen Community-Kontexten eine deutliche Distanz. Sie sei nicht an eine Thai-Community angebunden und habe sich bewusst entschieden, sich nicht in diesen Kreisen zu bewegen, weil sie die Interaktion mit Thais als „anstrengend“ empfinde und nicht dieselben Werte teile (P4, Pos. 128f.). Diese Distanzierung richtet sich jedoch nicht gegen thailändische Herkunft als solche, sondern gegen bestimmte soziale Kontexte, Normen und Erwartungsstrukturen. Person 4 entscheidet selektiv, mit welchen Personen sie sich umgibt. Eine thailändische Freundin in Leipzig schätzt sie gerade deshalb, weil diese „offen“ und „links“ sei; andere junge Menschen mit thailändischem Hintergrund passten dagegen aufgrund anderer Werte weniger zu ihr (P4, Pos. 168). Damit zeigt sich keine vollständige Ablehnung von Herkunft, sondern eine aktive Begrenzung der Räume, in denen thailändische Zugehörigkeit sozial praktiziert wird.

Der Vergleich macht deutlich, dass Idealisierung und Distanzierung keine festen Gegensätze sind. Beide Strategien entstehen unter Bedingungen unsicherer Zugehörigkeit und zeigen, wie Herkunft zugleich Ressource und Konfliktfeld sein kann. Person 3 sucht zunächst Sicherheit in einer idealisierten Herkunft und löst sich später von dieser Eindeutigkeit. Person 4 schützt sich durch selektive Abgrenzung von Community-Strukturen, die sie als nicht passend erlebt. In beiden Fällen zeigt sich Agency, denn die Befragten behandeln Herkunft als verhandelbaren Bezugspunkt.

Reverse Covering

Person 1 bildet einen deutlichen Gegenpol zu Covering-Strategien. Während Covering darauf abzielt, Differenz abzuschwächen oder weniger sichtbar zu machen, reagiert Person 1 auf rassistische Homogenisierung mit aktiver Gegenrede und der offensiven Betonung ihrer thailändischen Zugehörigkeit. Dies zeigt sich besonders in ihrer Reaktion auf rassistische Lautmalereien wie „Ching Chang Chong“. Person 1 weist die pauschalisierende Zuschreibung zurück und besteht auf der Spezifik ihrer Herkunft: „Ich bin THAI“ (P1, Pos. 85). Diese Aussage ist mehr als eine sachliche Korrektur. Sie markiert eine Zurückweisung rassistischer Homogenisierung, durch die unterschiedliche asiatische Herkünfte zu einer undifferenzierten Kategorie zusammengezogen werden. Die stigmatisierte Zugehörigkeit wird nicht verdeckt, sondern offensiv behauptet. Diese Form widerständiger Sichtbarkeit zeigt sich auch in ihrer Selbstverortung. Auf die Frage, ob sie sich eher deutsch oder thai fühle, antwortet Person 1 zunächst: „Ich fühl mich Thai“ und steigert dies zu „komplett Thai“ (P1, Pos. 165–167). Im Kontext vorheriger rassistischer Markierungen wird Thailändischsein damit nicht relativiert, sondern als stabiler und positiver Bezugspunkt gesetzt. Entsprechend beschreibt Person 1 es ausdrücklich als „Vorteil“, in Deutschland als Thai wahrgenommen zu werden (P1, Pos. 109). Die rassifizierte Markierung wird hier also nicht als Defizit übernommen, sondern in eine positive Selbstbeschreibung überführt.

Diese Aufwertung ist eng mit den Kulturkonstruktionen von Person 1 verbunden. Thailändische Kultur wird von ihr wiederholt über Stolz, Offenheit, Respekt, Authentizität und emotionale Gemeinschaft beschrieben (P1, Pos. 213–221). Die thailändische Community in Leipzig ist für sie „sehr, sehr emotional“ bedeutsam und fungiert als Raum, in dem thailändische Zugehörigkeit bestätigt, praktiziert und positiv erlebt werden kann (P1, Pos. 155). Zugleich konstruiert Person 1 Deutschland vergleichsweise einseitig über Stress, Ernsthaftigkeit, Direktheit oder mangelnden Respekt. So beschreibt sie Deutsche als Menschen, die vieles „zu ernst“ nähmen, während thailändisches Denken und Leben für sie „ein bisschen einfacher“ erscheine (P1, Pos. 109). Auch Respekt gegenüber Älteren wird als zentraler Wert thailändischer Kultur hervorgehoben, während sie es kritisch bewertet, dass Kinder in deutschen Familien ihren Eltern widersprechen würden (P1, Pos. 247–255). Damit wird deutlich, dass Reverse Covering bei Person 1 nicht nur über Selbstbenennung funktioniert, sondern auch über eine starke kulturelle Gegenüberstellung. Thailändische Kultur wird positiv und emotional aufgeladen, während deutsche Kultur teilweise als Gegenbild erscheint. Diese einseitige Kulturkonstruktion stabilisiert die eigene Identität und kann als Antwort auf rassistische Abwertung gelesen werden. Was von außen homogenisiert oder abgewertet wird, wird von Person 1 selbstbewusst

hervorgehoben und moralisch aufgewertet. Gleichzeitig bleibt diese Strategie ambivalent, weil sie neue Grenzen zwischen „thai“ und „deutsch“ erzeugen kann. Wichtig ist jedoch, diese Grenzziehungen nicht als vollständige Ablehnung des Deutschen zu verstehen. Person 1 beschreibt ihre eigene Identität an mehreren Stellen als hybrid. Sie spricht im Familienalltag sowohl Deutsch als auch Thai und beschreibt deutsche und thailändische Einflüsse im Aufwachsen als „beides“ (P1, Pos. 113). Zudem sagt sie, dass sie in manchen Situationen auch „eher wie Deutsche“ denken müsse, um voranzukommen (P1, Pos. 271). Deutsche Elemente werden also nicht grundsätzlich ausgeschlossen, sondern situativ als pragmatische Ressource anerkannt, während „thai“ emotional und identitär stärker aufgewertet wird.

Reverse Covering bedeutet hier somit nicht, dass eine hybride Identität vollständig zugunsten einer „reinen“ thailändischen Identität aufgegeben wird. Vielmehr wird thailändische Zugehörigkeit in Reaktion auf rassistische Homogenisierung besonders stark betont, positiv umgedeutet und teilweise idealisiert. Die Strategie wirkt widerständig, weil sie Scham oder Abwertung nicht übernimmt, sondern in Stolz und Selbstbehauptung übersetzt. Zugleich zeigt sich ihre Ambivalenz darin, dass die Aufwertung thailändischer Kultur mit vereinfachenden Gegenbildern von „Deutschsein“ verbunden sein kann. Gerade darin wird sichtbar, dass Agency nicht widerspruchsfrei ist, sondern innerhalb bestehender Grenzziehungen entsteht und diese zugleich verschieben wie auch neu hervorbringen kann.

Widerstand und Reclaiming

Während Relativierung, Rationalisierung, Covering und Passing vor allem darauf abzielen, Verletzbarkeit zu reduzieren und Handlungsfähigkeit im Alltag zu sichern, zeigen die Interviews auch aktivere Formen der Gegenpositionierung. Widerstand bedeutet dabei nicht nur, auf Exklusion zu reagieren oder sich gegen einzelne Beleidigungen zu verteidigen. Vielmehr geht es darum, die Deutungsmacht über die eigene Identität zurückzugewinnen. Die Interviewpartner*innen widersprechen rassistischen Zuschreibungen, entziehen ihnen ihre Autorität, benennen sich selbst politisch oder kulturell neu und schaffen Räume, in denen thailändische beziehungsweise rassifizierte Zugehörigkeit positiv repräsentiert werden kann.

Eine zentrale Form dieses Widerstands liegt in der bewussten Selbstbenennung. Sie knüpft an Reverse Covering an, geht jedoch darüber hinaus. Während Reverse Covering die stigmatisierte Zugehörigkeit sichtbar macht, verweist Reclaiming auf ihre aktive Um-

deutung. Besonders deutlich zeigt sich dies bei Person 6. Nach anfänglicher Verunsicherung durch Aussagen wie „du siehst gar nicht thailändisch aus“ kommt sie zu dem Schluss, dass ihr Aussehen nicht an einem vermeintlich authentischen Bild von Thailändischsein gemessen werden muss. Sie formuliert: „Ich bin eine Variante einer Thailänderin“ (P6, Pos. 153). Diese Aussage verschiebt die Deutungshoheit. Nicht äußere Erwartungen bestimmen, wie Thailändischsein auszusehen hat, sondern die eigene Existenz erweitert, was als thailändisch gelten kann. Identität wird hier nicht an ein normatives Ideal angepasst, vielmehr wird das Ideal selbst infrage gestellt.

Eine weitere Form von Widerstand liegt in direkter Gegenrede. Besonders Person 1 beschreibt, dass sie weder in der Kindheit noch heute „zugelassen“ habe, aufgrund von Rassismus gehänselt zu werden (P1, Pos. 69). Auf rassistische Lautmalereien wie „Ching Chang Chong“ reagiert sie mit einer direkten Zurückweisung:

„Ja, frag ich, kennst du dich überhaupt, warst du in der Schule, hast du überhaupt aufgepasst, was es überhaupt ist, ne? Siehst du mich überhaupt? [...] sehe ich aus wie Ching-Chang Chong oder was? Ich bin THAI.“(P1, Pos. 73)

Diese Reaktion erfüllt mehrere Funktionen. Erstens unterbricht sie die rassistische Adressierung unmittelbar. Zweitens kehrt sie das Verhältnis von Wissen und Unwissen um. Nicht Person 1 muss sich erklären, sondern die rassistisch handelnde Person wird als unwissend markiert. Drittens besteht Person 1 auf der Spezifik ihrer thailändischen Herkunft und weist die homogenisierende Gleichsetzung asiatischer Menschen zurück. Widerstand besteht hier also nicht nur in Abwehr, sondern auch in Differenzierung. Die pauschalisierende Fremdzuschreibung wird durch eine selbstbestimmte Benennung ersetzt.

Auch Person 4 nutzt eine konfrontative, jedoch stärker ironisch gebrochene Form des Widerstands. Auf ein vermeintliches Kompliment für ihr gutes Deutsch antwortet sie: „Sie sprechen auch gut Deutsch“ (P4, Pos. 96). Durch diese Spiegelung legt sie die rassifizierende Struktur der ursprünglichen Aussage offen. Die Antwort macht sichtbar, dass das Lob nur deshalb ausgesprochen wird, weil ihr aufgrund ihres Aussehens Deutschsein nicht selbstverständlich zugeschrieben wird. Widerstand funktioniert hier nicht über laute Konfrontation, sondern über Irritation und Umkehrung.

Widerstand zeigt sich auch in mentaler Distanzierung, Ironie und der Abwertung rassistischer Aussagen. Person 6 beschreibt rassistische Kommentare wiederholt als Ausdruck von Unwissenheit oder mangelnder Bildung. Die betreffenden Personen seien „nicht so gebildet“ und hätten „nicht so viel Glück wie ich gehabt“ (P6, Pos. 111, 187). An anderer Stelle fasst sie zusammen: „das war einfach nur dumm“ (P6, Pos. 125).

Diese Bewertung dient nicht nur der Relativierung, sondern kehrt das Deutungsverhältnis um. Die rassistische Aussage wird nicht als machtvolle Wahrheit angenommen, sondern als intellektuell und moralisch minderwertig eingeordnet. Besonders deutlich wird diese mentale Abschirmung in ihrer Aussage:

„Man kann sich nicht alles irgendwie zu Herzen nehmen, weil das ist den Aufwand gar nicht wert, den dein Gehirn betreiben muss, um diese Dummheit auszugleichen. Ist es nicht wert.“ (P6, Pos. 211)

Hier wird eine Grenze gezogen. Die rassistische Aussage erhält keinen Anspruch auf emotionale oder kognitive Bearbeitung. Ähnlich beschreibt Person 4, dass sie über Mikroaggressionen und Anfeindungen teilweise lache, weil sie „totaler Nonsens“ seien (P4, Pos. 257). Lachen, Ironie und Abwertung können damit als Strategien gelesen werden, die den Ernstanspruch rassistischer Zuschreibungen unterlaufen. Terkessidis beschreibt solche Formen der ironischen Umkehrung und sprachlichen Gegenmarkierung als Teil alltäglicher Strategien im Umgang mit Rassismus (Terkessidis 2015: 189f.). Auch Begriffe wie „die Deutschen“ oder „Allman“ können in diesem Zusammenhang als Gegenmarkierungen verstanden werden, durch die die Mehrheitsgesellschaft selbst kategorisiert und ihre vermeintlich neutrale Position irritiert wird.

Widerstand zeigt sich jedoch nicht nur in situativen Reaktionen, sondern auch in längerfristigen Formen politischer und kultureller Aneignung. Person 4 hat sich etwa die Selbstbezeichnungen Person of Color und BIPOC angeeignet (P4, Pos. 108). Diese Begriffe ermöglichen eine Positionierung, die über nationale Herkunft hinausgeht. Sie stellen Solidarität zwischen unterschiedlich rassifizierten Menschen her und machen gemeinsame Erfahrungen von Markierung, Ausschluss und Othering artikulierbar. Die Selbstbezeichnung als PoC oder BIPOC ist damit nicht nur eine Identitätsbeschreibung, sondern auch eine politische Praxis. Sie verschiebt den Fokus von individueller Herkunft auf gesellschaftliche Machtverhältnisse und erlaubt es, eigene Erfahrungen in größere rassismuskritische Zusammenhänge einzuordnen. Eine weitere Form von Reclaiming zeigt sich in kultureller Selbstrepräsentation. Die Involvierung von Person 1 in die Organisation der thailändischen Community kann nicht nur als zugehörigkeitsstiftend, sondern auch als Praxis kultureller Repräsentation gelesen werden. Durch Performance-, Kultur- und Essens-Events entstehen Räume, in denen thailändische Kultur nicht durch rassistische Fremdbilder, sondern durch eigene Erzählungen, Ästhetiken und Praktiken sichtbar wird. Suda und Köhler (2023: 92) beschreiben, dass Migrant*innen durch solche kulturellen Praktiken Deutungshoheit über ihre Geschichte und Ästhetik zurückgewinnen können.

In diesem Sinne fungiert die Community-Arbeit von Person 1 als Reclaiming. Thai-ländische Zugehörigkeit wird nicht nur privat empfunden, sondern öffentlich repräsentiert und positiv erfahrbar gemacht.

Damit wird deutlich, dass Widerstand in den Interviews unterschiedliche Ebenen umfasst. Er zeigt sich in direkter Gegenrede, ironischer Umkehrung, mentaler Abschirmung, politischer Selbstbenennung und kultureller Selbstrepräsentation. Gemeinsam ist diesen Formen, dass rassistische Zuschreibungen nicht unwidersprochen übernommen werden. Die Interviewpartner*innen verhandeln, wer sie sind, nicht ausschließlich innerhalb der Kategorien, die ihnen von außen angeboten werden. Sie verschieben Bedeutungen, unterbrechen Zuschreibungen und schaffen eigene Begriffe und Räume. Gerade weil gesellschaftliches Wissen im Alltag angeeignet und weiterverarbeitet wird, entstehen Spielräume für Umdeutung, Gegenrede und Selbstaneignung (Schmidt 2022: 116). Die Kategorie „asiatisch“ kann daher sowohl als Fremdzuschreibung wirken als auch politisch oder solidarisch angeeignet werden. Widerstand ist damit nicht nur eine Abwehrreaktion auf Ausgrenzung, sondern ein produktiver Prozess. Er ermöglicht Formen von Selbstschutz, Stolz, Solidarität und Handlungsfähigkeit. Zugleich darf dieser Prozess nicht romantisiert werden. Dass Widerstand notwendig wird, verweist gerade darauf, dass Zugehörigkeit weiterhin prekär und umkämpft ist. Reclaiming hebt rassistische Strukturen nicht auf, verändert aber die Position der Betroffenen innerhalb dieser Strukturen. Sie erscheinen nicht nur als Adressat*innen von Zuschreibungen, sondern als aktive Akteur*innen, die Bedeutungen zurückweisen, umdeuten und neu herstellen.

Freundschaftsnetzwerke als Schutzräume

Neben individuellen Strategien der Selbstregulierung spielen soziale Beziehungen eine zentrale Rolle in der Verhandlung von Zugehörigkeit. Alle Interviewpartner*innen berichten davon, dass ihre Freundeskreise bewusst oder unbewusst Personen mit binationalen, migrantischen oder rassismuserfahrenen Bezügen einschließen. Diese Netzwerke dienen als Schutzräume, in denen Erfahrungen nicht ständig erklärt oder legitimiert werden müssen. Zugehörigkeit entsteht hier weniger über nationale oder ethnische Eindeutigkeit als über geteilte Erfahrungen von Mehrfachzugehörigkeit, Ambivalenz und Exklusion.

Person 5 beschreibt diese Form der Verbundenheit besonders deutlich: „Man spürt doch ein bisschen mehr Verbundenheit, wenn man weiß, wie es ist, anders aufzuwachsen“ (P5, Pos. 150–165). Auch Person 3 äußert den Wunsch nach mehr Kontakt zu Menschen, die ebenfalls zweisprachig oder binational aufgewachsen sind. Entscheidend

ist dabei nicht allein eine gemeinsame Herkunft, sondern ein ähnlicher Erfahrungshorizont. Freundschaftsnetzwerke ermöglichen somit eine Form von Zugehörigkeit, in der die Befragten nicht erklären müssen, warum bestimmte Situationen verletzend sind oder warum Mehrfachzugehörigkeit ambivalent erlebt werden kann. Haayen (2016: 74f.) beschreibt solche sozialen Beziehungen als Orte gegenseitiger Validierung gegenüber rassistischen Zuschreibungen. Auch in den Interviews wird deutlich, dass Zugehörigkeit nicht nur über Familie, Herkunft oder Community verhandelt wird, sondern ebenso über selbstgewählte soziale Beziehungen. Gerade dort, wo nationale oder ethnische Kategorien als zu eng erlebt werden, gewinnen Freundschaftsnetzwerke mit ähnlichen biographischen Erfahrungen besondere Bedeutung. Sie schaffen Räume, in denen hybride, migrantische oder rassifizierte Erfahrungen nicht als Abweichung, sondern als geteilter Erfahrungsrahmen verstanden werden.

Strategien im hybriden Raum

Die zuvor analysierten Umgangsweisen lassen sich abschließend als Teil eines dynamischen Feldes von Strategien verstehen. Wie Abbildung 1 verdeutlicht, entstehen sie nicht isoliert, sondern im Zusammenspiel verschiedener Einflussfaktoren, die das individuelle Zugehörigkeitsempfinden prägen. Familie und Erziehung, Sprache, Sozialisation in Deutschland, transnationale Bezüge, Community- und Freundschaftsnetzwerke sowie Exklusions- und Rassismuserfahrungen wirken gemeinsam darauf ein, wie Zugehörigkeit erlebt, verunsichert und neu gedeutet wird.

Der hybride Raum erscheint dabei als Aushandlungsraum, in dem Mehrfachzugehörigkeit zwar möglich wird, zugleich aber auf restriktive Vorstellungen von Deutschsein und Thaisein trifft. Diese Vorstellungen sind durch normative Erwartungen, Grenzziehungen und koloniale Wissensbestände geprägt. Sie führen dazu, dass Mehrfachzugehörigkeiten nicht selbstverständlich anerkannt werden, sondern als uneindeutig oder erklärungsbedürftig erscheinen. Das Individuum wird dadurch als abweichend von einer vermeintlichen Normalität markiert; Zugehörigkeit muss begründet, erklärt oder verteidigt werden. Exklusionserfahrungen wirken in diesem Prozess nicht nur punktuell, sondern können sich durch Wiederholung verfestigen und normalisieren.

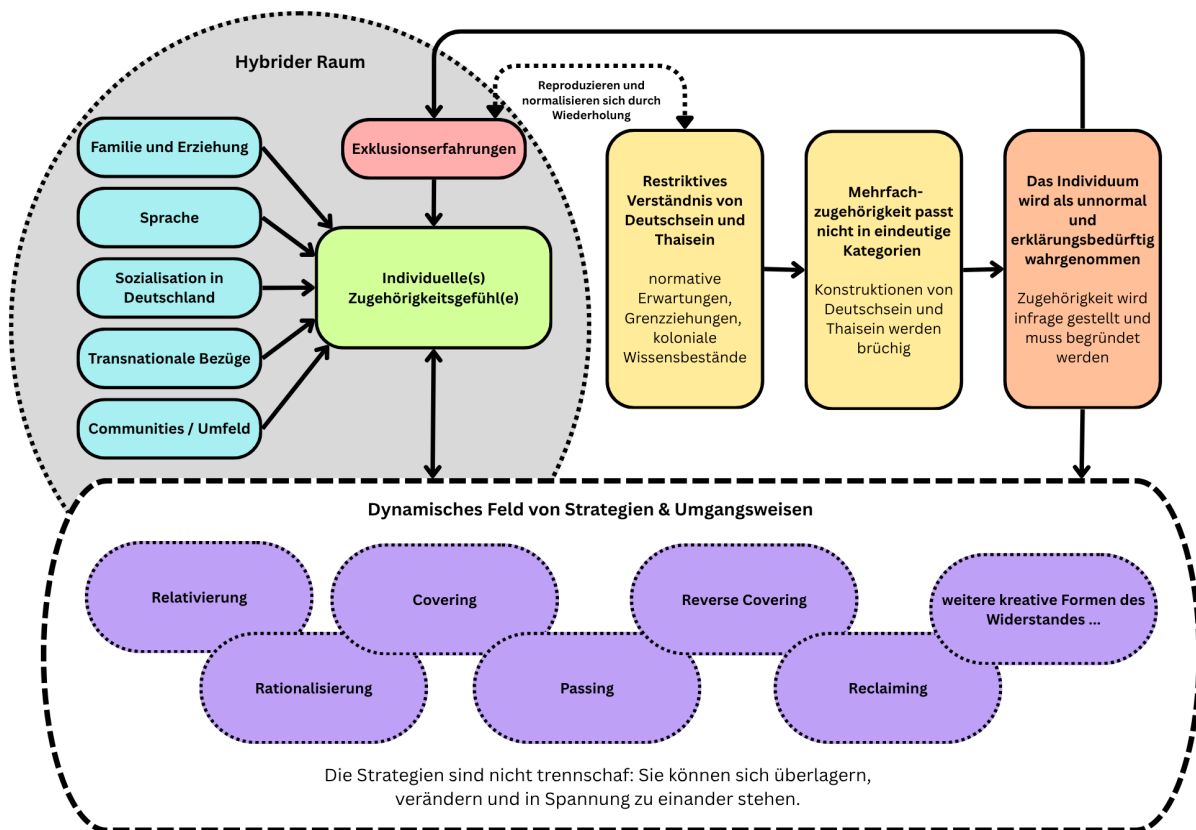


Abbildung 1: Zugehörigkeit als dynamischer Aushandlungsprozess im hybriden Raum

Aus dieser Positionierung heraus entwickeln die Befragten unterschiedliche Strategien und Umgangsweisen. Relativierung, Rationalisierung, Covering, Passing, Reverse Covering, Reclaiming, Widerstand sowie soziale Schutzräume sind dabei nicht als trennscharfe Kategorien zu verstehen. Sie bilden vielmehr ein dynamisches Feld, in dem sich Formen der Anpassung, Abgrenzung, Umdeutung, Selbstbehauptung und gegenseitigen Stärkung überlagern, verändern und teilweise in Spannung zueinander stehen. Die Strategien zeigen, dass die Befragten rassifizierende Zuschreibungen nicht passiv übernehmen, sondern angegriffene oder verunsicherte Zugehörigkeit aktiv bearbeiten.

Damit wird sichtbar, dass postmigrantische Zugehörigkeitsarbeit immer ambivalent bleibt. Die Strategien eröffnen Möglichkeiten der Selbstdeutung, des Schutzes, der Gegenrede und des Widerstands. Gleichzeitig entstehen sie unter Bedingungen, in denen Zugehörigkeit durch rassifizierte und kolonial geprägte Wissensordnungen reguliert wird. Agency und strukturelle Begrenzung müssen daher zusammengedacht werden. Die Befragten handeln kreativ und selbstbestimmt, jedoch nicht außerhalb der Machtverhältnisse, die festlegen, wer als selbstverständlich zugehörig gilt und wer sich erklären muss. Dies zeigt somit, dass Zugehörigkeit nicht einfach gegeben ist, sondern fortlaufend im Spannungsfeld von Selbstpositionierung, Fremdzuschreibung und gesellschaftlicher Anerkennung ausgehandelt wird.

7. Conclusio

Die vorliegende Masterarbeit hat untersucht, wie Angehörige der zweiten Generation thailändischer Herkunft in Leipzig ihre Zugehörigkeit im Spannungsfeld zwischen Selbstwahrnehmung und gesellschaftlicher Fremdzuschreibung verhandeln. Auf der Grundlage von sechs leitfadengestützten Interviews und einer qualitativen Analyse wurden zentrale Muster, Ambivalenzen und Strategien herausgearbeitet, die das Zugehörigkeitserleben dieser bislang wenig erforschten Gruppe prägen.

7.1 Zentrale Erkenntnisse der Arbeit

Die Arbeit zeigt, dass Zugehörigkeit für Angehörige der zweiten Generation thailändischer Herkunft in Leipzig nicht an kulturelle Eindeutigkeit gebunden ist, sondern in einem postmigrantischen Spannungsfeld aus Mehrfachzugehörigkeit, sozialer Anerkennung, rassifizierenden Zuschreibungen und kolonial geprägten Wissensordnungen aktiv ausgehandelt wird. Zugehörigkeit erscheint damit weder als feste Eigenschaft noch als rein subjektives Gefühl, sondern als relationaler und machtvoll strukturierter Prozess.

Die Befragten erleben ihre Zugehörigkeit nicht als eindeutige Entscheidung zwischen „deutsch“ und „thai“. Vielmehr verbinden sie unterschiedliche familiäre, soziale, sprachliche und transnationale Bezüge miteinander. Thailändische Herkunft wird vor allem über Familie, Sprache, Essen, Werte, Community und transnationale Bezüge bedeutsam. Deutschsein verbinden die Interviewpartner*innen hingegen stärker mit Alltag, Sozialisation, Sprache, rechtlicher Zugehörigkeit, Bildungswegen und sozialen Netzwerken. Diese Bezugssysteme stehen nicht zwangsläufig im Widerspruch zueinander. Sie werden je nach Situation unterschiedlich gewichtet, miteinander verbunden oder voneinander abgegrenzt.

Dabei wird deutlich, dass Zugehörigkeit der zweiten Generation thailändischer Herkunft nicht allein aus individueller Selbstwahrnehmung hervorgeht. Sie wird durch koloniale Wissensordnungen und deren alltägliche Grenzziehungspraktiken geformt. Die Befragten können Zugehörigkeit subjektiv für sich beanspruchen, sind jedoch darauf angewiesen, dass diese sozial anerkannt wird. Herkunftsfragen, Fehlidentifizierungen, Kommentare zu Sprache oder Aussehen, exotisierende Thailandbilder sowie der Model Minority Myth belegen, dass „asiatisch sein“ in Deutschland als rassifizierte, exkludierende Kategorie wirkt. Diese Zuschreibungen verweigern Zugehörigkeit nicht nur, sie machen sie unsicher und erklärungsbedürftig. Dabei treffen normative Vorstellungen von Deutschsein und Thaisein aufeinander und erzeugen Druck von mehreren Seiten. Die Befragten

können sowohl als „nicht deutsch genug“ als auch als „nicht thai genug“ wahrgenommen werden. Zugehörigkeit erscheint daher als brüchiger Prozess, der durch Anerkennung gestützt, durch rassifizierende Markierungen jedoch erschüttert werden kann. Dadurch internalisierte Stereotype, diskriminierende Erfahrungen und feindliche Zuschreibungen können Scham erzeugen und zu einer collapsed identity beitragen.

Ein weiteres zentrales Ergebnis ist, dass intergenerationelle Ambivalenzen das Zugehörigkeitserleben der Befragten prägen. Unterschiede zwischen den Generationen zeigen sich in Heimatbezügen, im Umgang mit Rassismuserfahrungen sowie in familiären Erwartungen und Rollenverteilungen. Gesellschaftliche Abwertungen der Elterngeneration, insbesondere sexualisierte oder hierarchisierende Bilder thailändischer Mütter, wirken teilweise auf die zweite Generation zurück und beeinflussen deren Selbstwahrnehmung und Zugehörigkeitsarbeit. Zugehörigkeit wird daher nicht nur zwischen Individuum und Gesellschaft, sondern auch innerhalb familiärer und generationeller Beziehungen ausgehandelt.

Die Befragten sind diesen Prozessen jedoch nicht passiv ausgeliefert. Einerseits bieten selbstgewählte soziale Räume, wie Freundschaftsnetzwerke mit anderen binational oder mehrsprachig aufgewachsenen Personen sowie Community-Bezüge, Möglichkeiten, Erfahrungen zu teilen und Zugehörigkeit jenseits erklärungsbedürftiger Differenz herzustellen. Diese Räume ermöglichen Anerkennung, ohne dass Mehrfachzugehörigkeit ständig begründet oder verteidigt werden muss, und bilden damit eine zentrale Ressource im Umgang mit Exklusion und ambivalenten Zugehörigkeitspositionen. Andererseits entwickelt die zweite Generation unterschiedliche Strategien, um mit rassifizierenden Zuschreibungen umzugehen. Darunter die Strategien Relativierung, Rationalisierung, Covering, Passing, Reverse Covering, Widerstand und Reclaiming. Diese Strategien eröffnen Handlungsspielräume, sind jedoch nicht nur individuelle Bewältigungsformen. Sie zeigen vielmehr, dass postmigrantische Zugehörigkeitskonstruktion immer innerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse stattfindet. Agency und strukturelle Begrenzung müssen daher zusammengedacht werden.

Vor diesem Hintergrund lassen sich hybride Identitäten im postmigrantischen Kontext nicht als defizitäre „Mischung“ zweier Kulturen begreifen. Die Befragten bewegen sich in Zwischenräumen, in denen thailändische, deutsche, familiäre, diasporische und transnationale Bezüge selektiv aufgenommen, angepasst und neu interpretiert werden. Der dritte Raum erscheint dabei nicht als neutraler Ort zwischen zwei klar getrennten Kulturen, sondern als Aushandlungsraum, der durch rassifizierte Zugehörigkeitsordnungen, koloniale Wissensbestände und Erwartungen kultureller Eindeutigkeit strukturiert ist.

Hybridität ist daher sowohl Ressource als auch Zumutung. Sie eröffnet Möglichkeiten der Selbstdeutung, entsteht aber zugleich unter Bedingungen, in denen Zugehörigkeit immer wieder erklärt, bewiesen oder verteidigt werden muss.

Insgesamt verdeutlicht die Arbeit, dass Zugehörigkeit in der postmigrantischen Gesellschaft nicht an kulturelle Eindeutigkeit, Anpassung oder Herkunft gebunden werden kann. Die Erfahrungen der Befragten zeigen vielmehr, dass Zugehörigkeit als pluraler, relationaler und machtvoll strukturierter Aushandlungsprozess verstanden werden muss. Die in dieser Arbeit sichtbar gewordenen hybriden Zugehörigkeiten widersprechen den vermeintlich eindeutigen Kategorien Deutschsein und Thaisein. Sie verweisen darauf, dass Zugehörigkeit nicht als individuelle Bringschuld verstanden werden sollte, sondern als gesellschaftliche Aufgabe der Anerkennung von Mehrfachzugehörigkeit. Eine dekolonial und postmigrantisch informierte Perspektive macht sichtbar, dass die Frage nach Zugehörigkeit immer auch eine Frage nach Wissen, Macht und globalen Ungleichheiten ist.

7.2 Limitationen der Arbeit

Die Ergebnisse dieser Arbeit sind vor dem Hintergrund mehrerer Limitationen zu betrachten. Aufgrund der geringen Fallzahl von sechs Interviews können keine repräsentativen Aussagen über Personen thailändischer Herkunft der zweiten Generation in Leipzig oder Deutschland insgesamt getroffen werden. Der Erkenntniswert der Arbeit liegt vielmehr darin, anhand einzelner biografischer Perspektiven sichtbar zu machen, wie Zugehörigkeit in konkreten Lebenszusammenhängen erlebt, verhandelt und reflektiert wird.

Eine weitere Einschränkung betrifft die Zusammensetzung des Samples. Da fünf Frauen und nur ein Mann interviewt wurden, weist die Untersuchung einen deutlichen Gender-Bias auf. Geschlechtsspezifische Zuschreibungen, etwa im Zusammenhang mit Exotisierung, familiären Erwartungen oder gesellschaftlichen Bildern thailändischer Frauen, wurden zwar punktuell sichtbar, konnten jedoch nicht systematisch vergleichend untersucht werden. Auch andere Differenzlinien wie Klasse, Bildung, Hautfarbe, Religion, Staatsbürgerschaft oder familiäre Konstellationen konnten aufgrund des begrenzten Samples nur eingeschränkt berücksichtigt werden. Des Weiteren begrenzt der regionale Fokus auf Leipzig die Übertragbarkeit dieser Arbeit. Leipzig bildet einen spezifischen städtischen und sozialen Kontext, der nicht ohne Weiteres auf andere Städte oder Regionen übertragbar ist. Unterschiede zwischen ost- und westdeutschen Kontexten, urbanen und ländlichen Räumen sowie Orten mit unterschiedlich ausgeprägten asiatischen

oder thailändischen Community-Strukturen konnten im Rahmen dieser Arbeit daher nicht systematisch analysiert werden.

Schließlich basiert die Arbeit auf subjektiven Erzählungen, Erinnerungen und biographischen Deutungen. Diese stellen keine objektive Abbildung sozialer Realität dar, bilden für die Fragestellung jedoch einen zentralen Zugang. Denn Zugehörigkeit zeigt sich gerade darin, wie Personen ihre Erfahrungen erzählen, einordnen und mit Bedeutung versehen. Die Ergebnisse sind daher als perspektivische Einblicke zu verstehen und erlauben keine generalisierenden Aussagen über eine gesamte Community.

Darüber hinaus ist meine eigene Position als Forscherin kritisch zu reflektieren. Als halb chinesische Person wurde ich von den Interviewpartner*innen teilweise selbst als Teil einer asiatischen Diaspora wahrgenommen. Diese Positionierung prägte sowohl die Interviewsituation als auch die Art und Weise, wie bestimmte Erfahrungen erzählt und eingeordnet wurden. Einerseits konnte dadurch eine besondere Nähe entstehen. Geteilte oder zumindest als ähnlich angenommene Erfahrungen von Rassifizierung, Fremdzuschreibung und Nicht-Zugehörigkeit ermöglichten vermutlich ein gewisses Vertrauen und erleichterten es den Befragten, über sensible Themen zu sprechen. Meine eigene Position eröffnete damit einen Zugang zum Feld, der einer als vollständig außenstehend wahrgenommenen Forscherin möglicherweise weniger selbstverständlich zur Verfügung gestanden hätte. Andererseits bringt diese Nähe auch methodische Herausforderungen mit sich. Da die Interviewpartner*innen teilweise davon ausgingen, dass ich bestimmte Erfahrungen bereits kenne oder nachvollziehen könne, wurden manche Situationen möglicherweise weniger ausführlich erklärt. Formulierungen wie „Ich wurde nur zu euch [den Chines*innen] gezählt“ (P6, Pos. 207) zeigen, dass ich in der Interviewsituation nicht nur als Forschende, sondern auch als Teil einer chinesisch beziehungsweise asiatisch gelesenen Diaspora adressiert wurde. Dadurch wurde teilweise implizit gemeinsames Vorwissen vorausgesetzt. Es besteht somit die Möglichkeit, dass bestimmte Sachverhalte im Interview nicht vollständig ausformuliert wurden, weil sie als selbstverständlich galten. Auch wenn ich durch Nachfragen versucht habe, solche impliziten Annahmen offenzulegen, kann nicht ausgeschlossen werden, dass einzelne Erfahrungen, Deutungen oder emotionale Dimensionen weniger detailliert rekonstruiert wurden, als es in einer stärker distanzierten Interviewsituation der Fall gewesen wäre.

Damit leistet diese Arbeit keine umfassende Analyse der thailändischen Community in Leipzig. Sie zeigt vielmehr anhand von sechs Fallbeispielen, wie Zugehörigkeit im Zusammenspiel von Selbstwahrnehmung, familiären Bezügen, gesellschaftlichen Zuschreibungen und Rassifizierung ausgehandelt werden kann. Meine eigene Position war

dabei nicht nur ein äußerer Rahmen der Forschung, sondern Teil des Forschungsprozesses selbst. Sie eröffnete Zugänge, prägte Gesprächsdynamiken und begrenzte zugleich, was sichtbar, sagbar oder erklärungsbedürftig wurde.

7.3 Forschungsempfehlungen und Ausblick

Aus den Ergebnissen und Limitationen dieser Arbeit ergeben sich verschiedene Anschlussmöglichkeiten für zukünftige Forschung. Da die vorliegende Studie auf einem kleinen, lokal begrenzten Sample basiert, wäre ein größeres und diverseres Sample sinnvoll, um Unterschiede nach Geschlecht, Klasse, Bildung, Hautfarbe, Staatsbürgerschaft, Religion oder familiärer Konstellation differenzierter analysieren zu können. Besonders relevant erscheint eine vertiefte Untersuchung der Intersektion von Gender und thailändischer Herkunft, da die Migrationsgeschichte Thailands nach Deutschland eng mit geschlechtsspezifischen Bildern von Heiratsmigration, Sexarbeit und exotisierter Weiblichkeit verbunden ist. Zukünftige Studien könnten genauer herausarbeiten, wie thailändisch gelesene Frauen, Männer und nicht-binäre Personen unterschiedlich rassifiziert, sexualisiert oder sozial positioniert werden.

Auch vergleichende Forschungsdesigns bieten wichtige Perspektiven. Ein Vergleich verschiedener asiatischer Diasporagruppen könnte zeigen, welche Erfahrungen anti-asiatischer Rassifizierung geteilt werden und wo sich spezifische Migrationsgeschichten, Stereotype und gesellschaftliche Wahrnehmungen unterscheiden. Ebenso wären regionale Vergleiche zwischen Ost- und Westdeutschland oder zwischen urbanen und ländlichen Räumen gewinnbringend, um die Bedeutung lokaler Community-Strukturen, Sichtbarkeit und institutioneller Anerkennung für Zugehörigkeitskonstruktionen besser zu verstehen. Dabei sollte jedoch vermieden werden, vorschnell von einer einheitlichen „asiatischen“ Erfahrung auszugehen. Darüber hinaus wären Längsschnittstudien und intergenerationale Forschungsdesigns sinnvoll, um zu untersuchen, wie sich Zugehörigkeit über Zeit und Generationen hinweg verändert. Gerade bei Angehörigen der zweiten und dritten Generation stellt sich die Frage, ob hybride Selbstverortungen stabil bleiben, sich verstärken oder durch neue Lebensphasen, Familiengründung, berufliche Erfahrungen oder gesellschaftliche Debatten verändern. Eine intergenerationale Perspektive könnte zudem zeigen, wie Migrationserfahrungen, Sprache, Werte, familiäre Erwartungen und Rassismuserfahrungen zwischen den Generationen weitergegeben, verändert oder zurückgewiesen werden. Methodisch könnten zukünftige Arbeiten neben qualitativen Interviews auch ethnografische, biografische, partizipative oder Mixed-Methods-Designs einbeziehen. Ethnografische Forschung in Community-Räumen, Vereinen, Tempeln oder diasporischen Netzwerken könnte sichtbar machen, wie Zugehörigkeit nicht nur erzählt,

sondern praktisch hergestellt wird. Mixed-Methods-Studien könnten qualitative Tiefenanalysen mit größeren quantitativen Erhebungen verbinden und dadurch sowohl subjektive Deutungen als auch breitere Muster innerhalb Deutschlands erfassen.

Gesellschaftlich verweist die Arbeit auf die Notwendigkeit, Zugehörigkeit in postmigrantischen Gesellschaften weiter zu öffnen. Die Interviews zeigen, dass Angehörige der zweiten Generation thailändischer Herkunft Deutschsein und Thaisein nicht als starre Gegensätze erleben, sondern als situative, biografisch verwobene und alltagspraktisch gelebte Bezugspunkte. Gleichzeitig halten gesellschaftliche Anerkennungsordnungen mit dieser Realität nur begrenzt Schritt. Die Befragten leben hybride Zugehörigkeiten, werden jedoch weiterhin mit normativen Vorstellungen von Deutschsein, Herkunft und kultureller Authentizität konfrontiert. Besonders deutlich wird dies in Bildungskontexten. Die Interviewdaten deuten darauf hin, dass Schule ein wichtiger Ort ist, an dem Zugehörigkeit gestärkt, aber auch infrage gestellt werden kann. Rassifizierende Zuschreibungen, Herkunftsfragen, Kommentare zu Sprache oder Aussehen sowie das fehlende Erkennen subtiler Formen von Rassismus zeigen, dass Lehrpersonal stärker für Prozesse der Rassifizierung sensibilisiert werden muss. Zugleich reicht eine Sensibilisierung einzelner Personen nicht aus, wenn institutionelle Routinen, Wissensbestände oder Normalitätsvorstellungen bestimmte Schüler*innen weiterhin als „anders“ markieren. Die Ergebnisse verweisen daher auch auf die Notwendigkeit, institutionellen Rassismus in Bildungseinrichtungen ernst zu nehmen und aktiv abzubauen. Schule sollte ein Ort sein, an dem Mehrfachzugehörigkeit nicht als erklärungsbedürftige Abweichung erscheint, sondern als selbstverständlicher Teil gesellschaftlicher Realität anerkannt wird.

Der Ausblick dieser Arbeit ist daher vorsichtig optimistisch. Die Interviews zeigen, dass hybride Zugehörigkeiten bereits gelebt, gestaltet und gegen vereindeutigende Zuschreibungen behauptet werden. Zugleich bleibt gesellschaftliche Anerkennung umkämpft. Die zentrale Herausforderung besteht darin, Zugehörigkeit nicht länger an kulturelle Eindeutigkeit oder individuelle Anpassung zu knüpfen, sondern als pluralen, machtkritisch zu reflektierenden und gesellschaftlich zu ermöglichenden Prozess zu verstehen.

I. Literaturverzeichnis

- Akbulut, Nurcan, and Oliver Razum. 2023. "Othering Am Beispiel von Migration: Wie Aus Sozialen Kategorien Die Anderen Entstehen." *Bundesgesundheitsblatt, Gesundheitsforschung, Gesundheitsschutz* 66 (10): 1109–16.
- Assmann, Aleida. 2024. "Erinnern in Der Migrationsgesellschaft." In *Postmigrantische Literatur - Grundlagen, Analysen, Positionen*, edited by Nazli Hodaie and Michael Hofmann, 17–30. Berlin: Springer-Verlag GmbH.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Biskamp, Floris. 2016. *Orientalismus Und Demokratische Öffentlichkeit*. Bielefeld: transcript Verlag.
- BMZ (Bundesministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung). 2025. "Flucht Und Migration: Grundlagen Und Begriffe." Bundesministerium Für Wirtschaftliche Zusammenarbeit Und Entwicklung. 2025. <https://www.bmz.de/de/themen/flucht/fachbegriffe#lexicon=21858> [Abgerufen am 25.12.2025].
- Butratana, Kosita, and Alexander Trupp. 2020. "Gender, Class, and Paradoxical Mobilities of Thai Marriage Migrants in Austria." *Singapore Journal of Tropical Geography* 44 (October). <https://doi.org/10.1111/sjtg.12343>.
- Cabaniss, Emily Regis, and Abigail E. Cameron. 2017. "Toward a Social Psychological Understanding of Migration and Assimilation." *Humanity & Society* 42 (2): 171–92. <https://doi.org/10.1177/0160597617716963>.
- Casey, Patrick Michael. 2017. "Stigmatized Identities: Too Muslim to Be American, Too American to Be Muslim." *Symbolic Interaction* 41 (1): 100–119. <https://doi.org/10.1002/symb.308>.
- Clark, Tom, Liam Foster, Luke Sloan, and Alan Bryman. 2021. *Social Research Methods*. Edited by Elena Vacchelli. 6th ed. Oxford: Oxford University Press.
- Döring, Nicola. 2022. *Forschungsmethoden Und Evaluation in Den Sozial- Und Humanwissenschaften*. Springer EBooks. springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-64762-2>.
- Farrelly, Nicholas. 2016. "Being Thai: A Narrow Identity in a Wide World." *Southeast Asian Affairs* SEAA16 (1): 331–46. <https://doi.org/10.1355/aa16-1t>.
- Foroutan, Naika. 2014. "Beyond Integration? Postmigrantische Perspektiven in Deutschland." In *Dokumentation Der Tagung "Migrations- Und Integrationspolitik Heute*, edited by Rat für Migration. Berlin: Rat für Migration.
- . 2015. "Die Postmigrantische Gesellschaft." Bpb.de. Bundeszentrale für Politische Bildung. April 20, 2015. <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdossiers/205190/die-postmigrantische-gesellschaft/> [Abgerufen am 23.01.2026].
- . 2022. "Das Postmigrantische Paradigma: Transformation Gesellschaftlicher Verhältnisse in Pluralen Demokratien." In *Jenseits Der Migrantologie*, edited by Wiebke Sievers, Rainer Bauböck, Ivan Josipovic, Dženeta Karabegović, and Kyoko Shinozaki, 33–52. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

- Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt (FGZ). 2026. "Abschlussbericht Der InRa-Studie 'Institutionen & Rassismus' - Rassismus in Deutschen Institutionen Und Institutioneller Rassismus in Deutschland." Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt .
- Frenzel, Severin. 2021. *Lebenswelten Jenseits Der Parallelgesellschaft*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Geisen, Thomas. 2019. "Integration Als Anpassungsleistung?" *Migration Und Soziale Arbeit* 41 (2): 107–13. <https://doi.org/10.3262/mig1902107>.
- Genoni, Andreas. 2022. *Status and Ethnic Identity. A Study on First- and Second-Generation Migrants in Germany*. Opladen, Berlin & Toronto: Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.3224/84742575>.
- Götz, Irene. 2016. "Mobility and Immobility - Background of the Project." In *Bounded Mobilities*, edited by Miriam Gutekunst, Andreas Hackl, Sabrina Leoncini, Julia Sophia Schwarz, and Irene Götz, 9–12. Bielefeld: transcript Verlag.
- Ha, Kien Nghi. 2021. "Gegenwart Und Konzeption Asiatisch-Deutscher Präsenzen." *(De)Thematisierungen von Anti-Asiatischem Rassismus - Asiatisch -Deutsche Repräsentationen Und Widerstandsformen* 27 (2): 3–9.
- Haayen, Lisa. 2016. "'My Friends Make Me Who I Am' - the Social Spaces of Friendship among Second-Generation Youth." In *Identity and the Second Generation : How Children of Immigrants Find Their Space*, edited by Faith G. Nibbs and Caroline Brettell, 65–86. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press.
- Haberl, Armin, Jürgen Fleiß, Dominik Kowald, and Stefan Thalmann. 2024. "Take the ATrain. Introducing an Interface for the Accessible Transcription of Interviews." *Journal of Behavioral and Experimental Finance* 41 (January): 100891. <https://doi.org/10.1016/j.jbef.2024.100891>.
- Hadj Abdou, Leila. 2017. "'Gender Nationalism': The New (Old) Politics of Belonging." *Österreichische Zeitschrift Für Politikwissenschaft* 46 (1): 83–88. <https://doi.org/10.15203/ozp.1592.vol46iss1>.
- Haklin, Kusuma. 2023. *Remittance of Thai Female Marriage Migrants in Germany*. Wiesbaden: Springer Nature.
- Hall, Stuart. 1996. *Questions of Cultural Identity*. London; Thousand Oaks, California: Sage Publications Ltd.
- Hodaie, Nazli, and Michael Hofmann. 2024. "Literatur Und Postmigration - Einleitung." In *Postmigrantische Literatur - Grundlagen, Analysen, Positionen*, edited by Nazli Hodaie and Michael Hofmann, 1–16. J.B. Metzler.
- Intachakra, Songthama. 2012. "Politeness Motivated by the 'Heart' and 'Binary Rationality' in Thai Culture." *Journal of Pragmatics* 44 (5): 619–35. <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2011.07.016>.
- Jeltsch, Claudia. 2024. "„Es Ist Eine Sprachbarriere.“ Identität Und Sprache – Hybride Transkulturelle Positionierungen Zwischen Finnland, Deutschland, Österreich Und Der Schweiz." *Neuphilologische Mitteilungen* 2: 11–67.
- Jonsson, Hjorleifur R. 2024. "Thailand's Plural Identities: Contesting the National Imagination in Fiction and Ethnography." *Southeast Asian Studies* 13 (2): 255–86. https://doi.org/10.20495/seas.13.2_255.

- Karabulut, Aylin. 2022. *Schulische Rassismuskritik - Zur Überwindung Des Artikulations-
tabus in Schulischen Organisationsmilieus*. Wiesbaden : Springer VS.
- King, Charles. 2020. *Schule Der Rebellen - Wie Ein Kreis Verwegener Anthropologen
Race, Sex Und Gender Erfand*. München: Carl Hanser Verlag.
- Knothe, Inès. 2022. "Auswirkungen von Rassismus Auf Die Selbstwahrnehmung Und
Selbstpositionierung Junger Rassifizierter Menschen." Hochschule Düsseldorf.
- Kofer, Martina. 2024. "Postmigrantische Identitätskonstruktionen." In *Postmigrantische
Literatur - Grundlagen, Analysen, Positionen*, edited by Nazli Hodaie and Michael
Hofmann, 93–108. J.B. Metzler.
- Kuckartz, Udo. 2018. *Qualitative Inhaltsanalyse Methoden, Praxis, Computerunterstüt-
zung*. Weinheim Basel Beltzjuventa.
- Madubuko, Nkechi. 2022. *Praxishandbuch Empowerment*. Beltz Juventa.
- Mecheril, Paul. 2023. *Prekäre Verhältnisse*. Münster: Waxmann Verlag.
- Mehrwald, Manuela, and Charlotte Püttmann. 2024. "Commoning in Der Kunst - Partizi-
pation Aushandlungen von Gemeinsinn Am Beispiel Vom Haus Der Einwande-
rungsgesellschaft in Köln." In *Weltoffenheit, Toleranz Und Gemeinsinn - Chan-
cen Und Herausforderungen in Der Gegenwartsgesellschaft*, edited by Anja
Gampe and Seçkin Söylemez, 201–25. Bielefeld: transcript Verlag.
- Niehr, Thomas. 2020. "Migrationsdiskurs." In *Handbuch Sprachkritik*, edited by Thomas
Niehr, Jörg Kilian, and Jürgen Schiewe, 225–32. Berlin: J.B.Metzler Verlag.
- Nünning, Ansgar. 2009. "Vielfalt Der Kulturbegriffe - Dossier Kulturelle Bildung." Bpb.de.
Bundeszentrale für politische Bildung. July 23, 2009. <https://www.bpb.de/lernen/kulturelle-bildung/59917/vielfalt-der-kulturbegriffe/> [Abgerufen am
15.01.2026].
- Oberndörfer, Dieter. 2019. "Zuwanderung Und Politische Integration in Der Staatsbür-
geration." In *Debatten Um Migration Und Integration - Konzepte Und Fallbei-
spiele*, edited by Yves Bizeul and Dennis Bastian Rudolf, 7–18. Springer-Verlag.
- Peter, Manuel, and Nadine Etzkorn. 2023. "Bildung Konzeptualisieren: Eine Rassismus-
kritisch-Dekoloniale Perspektivierung." *Zeitschrift Für Erziehungswissenschaftli-
che Migrationsforschung (ZeM)* 2 (2): 208–21.
<https://doi.org/10.3224/zem.v2i2.07>.
- Pfab, Antje. 2020. *Ich Und Die Anderen - Der Einfluss von Selbst- Und Fremdbildern Auf
Den Beruflichen Alltag*. Wiesbaden: Springer Nature.
- Powell, John A., and Stephen Menendian. 2016. "The Problem of Othering: Towards
Inclusiveness and Belonging." *Othering & Belonging*, no. 1: 14–40.
- Rölli, Marc. 2017. "Der Macht-Wissen-Komplex." *Vierzig Jahre»Überwachen Und Stra-
fen«*, December, 111–38. <https://doi.org/10.1515/9783839438473-006>.
- Rudolf, Dennis. 2019. "Neue Lehren Aus Alten Fehlern? Das Kühn.Memorandum Als
Fingerzeig Für Die Gegenwärtige Integrationsdebatte." In *Debatten Um Migration
Und Integration - Konzepte Und Fallbeispiele*, edited by Yves Bizeul and Dennis
Bastian Rudolf, 19–40. Springer-Verlag.

- Sadek, Noha. 2017. "Islamophobia, Shame, and the Collapse of Muslim Identities." *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 14 (3): 200–221. <https://doi.org/10.1002/aps.1534>.
- Schiffmann, Rudolf, and Robert A. Wicklund. 1992. "The Minimal Group Paradigm and Its Minimal Psychology." *Theory & Psychology* 2 (1): 29–50. <https://doi.org/10.1177/0959354392021002>.
- Schmidt, Sabrina. 2022. *Grauzonen Des Alltagsrassismus. Kultur Und Soziale Praxis*. Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839460535>.
- Scholaske, Laura. 2022. "Role of Anti-Asian Racism for Subjective Well-Being among People of Asian Origin in Germany." *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology* 30 (2): 247–59. <https://doi.org/10.1037/cdp0000557>.
- Söylemez, Seçkin. 2024. "Brüche Und Kontinuitäten Im Migrationsdiskurs." In *Weltoffenheit, Toleranz Und Gemeinsinn - Chancen Und Herausforderungen in Der Gegenwartsgesellschaft*, edited by Anja Gampe and Seçkin Söylemez, 151–80. Bielefeld: transcript Verlag.
- Statistisches Bundesamt. 2019. "Migrationshintergrund." Statistisches Bundesamt. October 2, 2019. <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Glossar/migrationshintergrund.html> [Abgerufen am 12.01.2026].
- Suda, Kimiko, and Jonas Köhler. 2023. "Counter-Frames against Anti-Asian Racism during the Corona Pandemic in Berlin – Coping with Exclusion, Creating Belonging and Organising Resistance." *Journal of Current Chinese Affairs* 53 (1): 73–110. <https://doi.org/10.1177/18681026231161373>.
- Tajfel, Henri, and John C. Turner. 1986. *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Terkessidis, Mark. 2015. *Die Banalität Des Rassismus*. transcript Verlag.
- Tracy, Sarah J. 2010. "Qualitative Quality: Eight 'Big-Tent' Criteria for Excellent Qualitative Research." *Qualitative Inquiry* 16 (10): 837–51. <https://doi.org/10.1177/1077800410383121>.
- United Nations. 2021. "Migrants." United Nations. 2021. <https://www.un.org/en/fight-racism/vulnerable-groups/migrants> [Abgerufen am 12.01.2026].
- VERBI Software (2021). MAXQDA 2022, computer program, VERBI Software, Berlin.
- Wortham, Stanton. 2005. *Learning Identity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511810015>.
- Yi, Jacqueline, Raymond La, B. Andi Lee, and Anne Saw. 2022. "Internalization of the Model Minority Myth and Sociodemographic Factors Shaping Asians/Asian Americans' Experiences of Discrimination during COVID-19." *American Journal of Community Psychology*, November. <https://doi.org/10.1002/ajcp.12635>.
- Yildirim, Lale. 2018. *Der Diasporakomplex*. transcript Verlag.
- Yuval-Davis, Nira. 2006. "Belonging and the Politics of Belonging." *Patterns of Prejudice* 40 (3): 197–214. <https://doi.org/10.1080/00313220600769331>.

Zhou, Ruirui. 2022. "Diskriminierung von Chinesischen Migrant*Innen in Deutschland Im Spannungsfeld von Globalisierung Und Deglobalisierung Während Der Corona-Pandemie." In *Antichinesischer Und Antiasiatischer Rassismus*, edited by Mechtild Leutner, Pan Lu, and Kimiko Suda, 130–44. Münster: LIT Verlag.

II. Anhang

Erklärung zum Einsatz KI-gestützter Anwendungen

Für die Erstellung dieser Masterarbeit wurden verschiedene KI-gestützte Programme unterstützend eingesetzt. Ihr Einsatz diente ausschließlich der technischen, sprachlichen und redaktionellen Unterstützung und ersetzte keine eigenständige wissenschaftliche Leistung.

Die Interviewtranskription erfolgte zunächst mithilfe der Software aTrain, die zur Erstellung automatisierter Rohtranskripte genutzt wurde. Diese Transkripte wurden im Anschluss vollständig mit den Audioaufnahmen abgeglichen, kontrolliert und manuell korrigiert. Auf diese Weise wurde sichergestellt, dass die qualitative Datengrundlage verlässlich und für die Analyse geeignet ist.

Ergänzend wurden die KI-Chatsysteme DeepSeek und ChatGPT als redaktionelle und methodische Reflexionshilfen verwendet. Sie dienten beispielsweise dazu, die Struktur einzelner Abschnitte zu prüfen, Formulierungen zu überarbeiten und formale Aspekte wie Konsistenz in Zitierweise und Gliederung zu reflektieren.

Die wissenschaftliche Verantwortung für die Arbeit liegt vollständig bei der Autorin. Sämtliche inhaltlichen Entscheidungen, theoretischen Einordnungen, methodischen Begründungen, analytischen Interpretationen sowie die finale Bewertung der Ergebnisse wurden eigenständig vorgenommen.



Teilnehmer*innen für Interviews gesucht!

Im Rahmen meiner Masterarbeit an der Universität Wien
suche ich Freiwillige für ein Forschungsinterview

WORUM GEHT ES?

Ich forsche zu Personen mit thailändischer
Migrationsbiografie zweiter Generation in Leipzig und
Umgebung

MELDE DICH

Über Telegram / Mail:

 [@unet.univie.ac.at](mailto:_____@unet.univie.ac.at)
