

«Kulturelle Vielfalt»? Grenzziehungen mittels «Kultur» im Kontext von Migration und Integration

Janine Dahinden

«*Everyone is into culture now*», so lautete der Eingangssatz eines Ende der 1990er-Jahre erschienenen Buchs des renommierten Sozialanthropologen Adam Kuper (1999). Und er traf mit diesen Worten den Nagel wohl auf den Kopf. Denn als aufmerksamer Beobachter kam er nicht umhin festzustellen, dass sich der Begriff Kultur seit einigen Jahrzehnten an unterschiedlichen Orten auf dem Globus als Bestandteil der Alltagssprache etabliert hatte. War Kultur einst vorwiegend ein sozialwissenschaftliches Konzept, hatte sich unterdessen ein «ethnologischer Blick» (Radtke 1996) ausgebreitet und Kultur war in aller Munde, insbesondere auch in Einwanderungsgesellschaften, wenn die sogenannte Integration der «Fremden» zur Debatte stand. *Culturespeak*, wie Ulf Hannerz (1999) dieses Phänomen treffend nannte, d. h. der Tatbestand, dass das Kulturargument nun plötzlich allgegenwärtig ist, gehört zweifelsohne zum Zeitgeist unserer Epoche, insbesondere wenn von Migration und Integration die Rede ist. Gegenwärtig nehmen IntegrationspolitikerInnen genauso wie JournalistInnen, MigrantInnen und nicht zuletzt die UNESCO Rückgriff auf das Argument der Kultur, etwa wenn normative Forderungen im Zusammenhang mit Einwanderung und Integration zu begründen sind: Die UNESCO fordert die Anerkennung und den Schutz kultureller Vielfalt, MigrantInnen sehen die Bewahrung ihrer Kultur und Tradition als Vorbedingung für eine erfolgreiche Integration, während Rechtspopulisten eine Unverträglichkeit von gewissen Kulturen postulieren und das Konfliktpotenzial kultureller Vielfalt anprangern. Mit anderen Worten, die sogenannte Kultur von Zugewanderten ist nicht nur ein zentrales Element bei Debatten über Migration, sondern sie wird zudem abwechslungsweise positiv oder negativ aufgeladen: Einmal erscheint sie integrationsfördernd und schützenswert, dann wieder integrationshemmend und konfliktrichtig.

Ziel dieses Artikels ist eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Kultur resp. der kulturellen Vielfalt im Kontext von Migration und Integration. Meine Hauptthese ist folgende: Ich moniere, dass diese polarisierten Debatten um Kultur unweigerlich in eine Sackgasse führen, da ihnen problematische Prämissen unterliegen. Das Spannungsfeld, das sich abzeichnet zwischen der Anerkennung von kulturellen Gruppenrechten einerseits und der Problematisierung von Kultur andererseits, gründet in bestimmten diesen Debatten zugrunde liegenden Vorannahmen, die grundsätzlich essentialistisch sind. Es scheint deshalb sinnvoll, sozialwissenschaftliche Integrationsdebatten vom *culturespeak* loszulösen, dies zumindest dann, wenn ein analytischer Anspruch eingelöst werden soll. Meine Argumentation baut sich folgendermassen auf: In einem ersten Schritt wird aufgezeigt, wie sich ein *culturespeak* im Rahmen von Integrationsdebatten historisch etablierte. Anschliessend steht zur Diskussion, inwiefern diese Debatten aus einer sozialanthropologischen Perspektive problematisch sind. Eine Alternative bietet, so mein Argument, die Unterscheidung zwischen einer Alltags-Verwendung des Kulturbegriffs einerseits und Kultur als analytischer Kategorie andererseits. Des Weiteren schlage ich vor, Einsichten aus der Ethnizitätsforschung in die Debatten um Kultur und Migration zu integrieren. Schliesslich wird anhand eines Fallbeispiels illustriert, inwiefern es diese Ansätze aus der sozialanthropologischen Kulturtheorie und Ethnizitätsforschung erlauben, die Fragen der kulturellen Vielfalt und Integration analytisch und theoretisch fruchtbarer zu denken.

Integration und «Kultur»: Wie sich der «culturespeak» etablierte

Grundsätzlich ist zu beobachten, dass der Kultur der Zugewanderten von Beginn weg ein zentraler Stellenwert in Integrationstheorien¹ bezüglich MigrantInnen zukam, die Art und

¹ Dieser Überblick ist zugegebenermassen stark verkürzt und wird dem Differenzierungsgrad der Debatten deshalb nur unzureichend gerecht: Es wird auf die grossen Linien fokussiert, wie sie sich im Zusammenhang mit der hier diskutierten Frage nach «Kultur» stellen.

Weise, wie sie gewichtet wurde, aber grundlegenden Änderungen unterworfen war. Bereits das in den USA zu Beginn des letzten Jahrhunderts entwickelte klassische Assimilationsparadigma stellte die kulturelle Verschiedenheit zwischen Zuwanderern und Mehrheitsgesellschaft ins Zentrum seiner Modelle – verdeutlicht etwa in Robert E. Parks «*marginal man*» (1928) oder in Milton Gordons (1964) Postulat, dass als erster Schritt eines mehrstufigen Assimilationsprozesses zwingenderweise die kulturelle Assimilation stehe – d. h. ein Wandel der kulturellen Verhaltensmuster der Einwanderer im Sinne einer Angleichung an die Aufnahmegesellschaft, konkret an die als homogen perzipierte Kernkultur der Mehrheitsgesellschaft. Die Idee der kulturellen Vielfalt taucht in diesen ersten theoretischen Ansätzen einzig als Übergangsphänomen auf dem Weg hin zur einheitlichen Kernkultur auf und war damit ein Zeichen von nicht erfolgter Assimilation. Mit anderen Worten, kulturelle Differenz war in diesen Modellen präsent, aber ein eigentlicher *culturespeak* sollte sich erst später entwickeln. Konkret trat in den 1960er-Jahren ein Paradigmenwechsel ein, als das Assimilationsmodell von Multikulturalismuspolitiken und Modellen des kulturellen Pluralismus² abgelöst wurde. In diesem Zusammenhang erfuhr das Kulturargument nun einen Aufwind. Ausgehend von den USA und Kanada und im Kontext der Zivilrechtsbewegung rückten erstmals die Mechanismen ethnischer Diskriminierung in den Fokus und die Forderung nach Chancengleichheit auf der Basis von *ethno-kulturellen Gruppenzugehörigkeiten* wurde prominent (Glazer und Moynihan 1975; Rex 1985). Dem Zwang zur individuellen Assimilation an eine als ehemals homogen postulierte Gesellschaft stand in diesen Modellen das Recht auf Differenz in einer als *pluralistisch* gedachten Gesellschaft entgegen, und Gruppenrechte erschienen vermehrt als Form sozialer Gerechtigkeit (Taylor 1992). Eine Reihe von Ländern – in Europa bspw. England oder die Niederlande – begannen, Integrationspolitiken zu entwerfen, die partikularistische Gruppeninteressen ins Zen-

2 Was hier unter Multikulturalismus und Modellen kulturellen Pluralismus zusammengefasst wird, umfasst eine Reihe von unterschiedlichen Phänomenen wie Integrationspolitiken, normative Vorstellungen, Ideologien usw.

trum stellten. Mit kompensatorischen Massnahmen sollten im Sinne einer positiven Diskriminierung Ungleichheiten aus dem Weg geräumt und benachteiligten ethno-kulturell definierten Gruppen der Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen, speziell dem Arbeitsmarkt, dem Bildungssystem oder dem Wohnbereich, eröffnet werden (Anthias und Yuval-Davis 1992). Diese Debatten erreichten die Schweiz, allerdings in abgeschwächter Form, denn im Unterschied zum US-, kanadischen oder britischen Kontext verfügten MigrantInnen in der Schweiz häufig nicht über die lokale Staatsbürgerschaft, was die Spielregeln des kulturellen Pluralismus offensichtlich unter andere Vorzeichen stellt. Während hierzulande die Frage der Diskriminierung weitgehend ausgeblendet wurde, konnte sich die Forderung nach Toleranz und Anerkennung von ethno-kultureller Vielfalt durchsetzen und wurde vermehrt genutzt, um die normative Basis politischer und identitärer Ansprüche von MigrantInnen zu untermauern. Dies lässt sich bspw. aus den Integrationsleitbildern lesen, die in den 1990er-Jahren in verschiedenen Schweizer Städten erarbeitet wurden. Diese diskursiven Transformationen beschleunigten den *culturespeak* in doppelter Weise: Erstens hatte nun – etwas überspitzt formuliert – jede Migrantengruppe ihre Kultur, die anerkannt oder mindestens toleriert werden sollte, und MigrantInnen selbst begannen ebenfalls mit ihrer Kultur und Tradition zu argumentieren. Zweitens war ebenfalls von Bedeutsamkeit, dass kulturelle Vielfalt nun als mögliches *Gesellschaftsmodell* prominent wurde und die Idee einer kulturell einheitlichen Mehrheitsgesellschaft mindestens teilweise ablöste. Der Kultur der Zugewanderten wurde in der Öffentlichkeit zunehmend ein identitätsstiftender Charakter zugesprochen, der eine gesellschaftliche Partizipation erst ermöglichte. Gleichzeitig standen für diese «Migrantengruppen» innerhalb von spezifischen Integrationspolitiken unterdessen konkrete Ressourcen, vor allem auch materieller Natur, zur Verfügung, was wiederum die Gemeinschaftsbildung von MigrantInnen entlang von ethno-nationalen Linien und gemeinsamer «Kultur» förderte und gleichzeitig nach einer öffentlichen und politischen Repräsentation dieser Gruppen verlangte. Es kam zu einer Welle von Ethnisierungsprozessen (Radtke 1990), Kultur floss in die Argumentation einer Reihe von Akteuren ein und war normativ positiv untermauert.

Unterdessen lässt sich eine dritte Phase ausmachen, in der der *culturespeak* einen eigentlichen Höhepunkt erfährt – aber das Pendel ist zurückgeschwungen, und die Kultur der Zugewanderten wird nun ebenso problematisiert, wie auch das Modell einer kulturell vielfältigen Gesellschaft an Überzeugungskraft verloren hat. Während SozialwissenschaftlerInnen eine grundsätzliche Transformation der modernen Gesellschaften ausmachen, hin zu einer verstärkten Form von Diversität als Folge einer Diversifizierung von Migrationsbewegungen – was Steven Vertovec «Super-diversity» (2007) nannte –, werden gleichzeitig seit einigen Jahren vermehrt Stimmen laut, die monieren, dass diese «neue» kulturelle Vielfalt eine Verschärfung und Häufung der Konflikte aufgrund kultureller Differenzen zum Resultat habe (am prominentesten Huntington 1993). In der politischen Arena vermochten sich in vielen europäischen Ländern eigentliche Anti-Diversitäts-Gegenbewegungen zu etablieren, die allesamt eine Hinwendung zu neo-assimilationistischen Ideen fordern – ein eigentlicher *Backlash against Diversity* (vgl. hierzu die Beiträge in Vertovec und Wessendorf 2009). Die Kultur von Zugewanderten und in letzter Zeit insbesondere auch ihre Religion, d. h. seit 9/11 konkret der Islam, werden wieder als Barriere für Integration gedeutet, diesmal aber mit dem Argument, dass sie eine Gefahr für die *soziale Kohäsion* der Gesellschaft darstellten. Solche Anti-Diversitäts-Debatten lassen sich zweifelsohne auch für die Schweiz ausmachen: Die Annahme des Minarettverbots letztes Jahr könnte auf diese Weise interpretiert werden, wie auch die Einführung von Integrationsvereinbarungen, in denen den Einwanderern per Unterschrift eine Anpassungsleistung an die sogenannt hiesigen Sitten abverlangt wird. Neuartig ist, dass sich der *culturespeak* so wandelte, dass unterdessen dem Eindruck Vorschub geleistet wird, mit Kultur könnten alle gesellschaftlichen Unterschiede und Konflikte erklärt werden. Soziale Ungleichheiten werden damit auf kulturelle Differenzen verkürzt.

Aus diesem kurzen Überblick lässt sich lesen, dass Kultur zu einer Art symbolischer Ressource geworden ist, deren sich Akteure unterschiedlicher Couleur bedienen: Die Kategorie Kultur ist allgegenwärtig präsent und kann mit unterschiedlichen Absichten mobilisiert werden, insbesondere wenn es um die Festschreibung von Differenz und um die Formulierung von normativen Ansprüchen im Zusammenhang mit Migration und Integration geht.

Problematische Prämissen dieser Denkfiguren: Zwei Kritikpunkte

Ob nun aber Kultur positiv als *Ressource* für den Integrationsprozess oder negativ als *Gefahr* für die soziale Kohäsion betrachtet wird und obschon diese Debatten auf den ersten Blick normativ sehr unterschiedlich aufgeladen sind, so haben sie dennoch Gemeinsamkeiten, die aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive zu hinterfragen sind. Zwei dieser problematischen Prämissen, die für meine weitere Argumentation von Relevanz sein werden, sollen kurz diskutiert werden.

Erstens erscheint Kultur bei allen Denkfiguren als Gepäckstück, als zweite Haut, die MigrantInnen ihr Leben lang begleitet, unveränderlich ist, über Generationen hinweg quasi «vererbt» wird und für ihr Verhalten und ihre Kognition genauso determinierend ist wie für die tägliche Praxis. Wir haben es hier mit einem Glaubenssystem zu tun, das in einer Konzeption von Menschen als quasi biologischen «TrägerInnen» einer essentialistischen und primordialen Kultur gründet. Ein «Kultur haben» bedeutet hier immer auch ein unabwendbares und unveränderliches «Kultur sein» (Grillo 2003). Eine Alternative zu dieser essentialistischen Konzeption bietet eine sozialanthropologische Zugangsweise: Kultur wird hier verstanden als die im Lebensprozess von Individuen erworbenen spezifischen Dispositionen, die zu intersubjektiver Bedeutungsbildung und zu sinnhaftem Handeln befähigen (Dahinden 2009; Wicker 1996). Kultur ist demnach nicht beliebig, aber dynamisch und als offener Prozess zu verstehen, und Kultur wird zudem in dieser sozialanthropologischen Einfärbung zu einem *explicandum*, d. h., sie muss erklärt und analysiert werden. Menschen «machen» Kultur und Kultur wird hier letztlich zu einer empirischen Frage (Baumann 1996). Es steht ausser Zweifel, dass Kultur gelernt ist, dass kulturelle Unterschiede existieren und dass sich moderne Gesellschaften durch kulturelle Vielfalt charakterisieren, nur lassen sich solche Differenzen nicht a priori ausmachen und auf keinen Fall können sie entlang von ethno-nationalen oder religiösen Gruppen dekliniert

werden – zu gross ist die interne Varianz.³ Im Unterschied zum sozialanthropologischen Kulturbegriff verwenden soziale Akteure – JournalistInnen, MigrantInnen, die UNESCO etc. – den Begriff der Kultur als *explicans*: Sie geben der Welt um sie herum Sinn, indem sie sie mit Kultur erklären – zu Zeiten des *culturespeak* ist eine eigentlich «Praxis der Kultur» auszumachen. Dies ist dann der Fall, wenn Eltern erörtern, weshalb sie nicht möchten, dass ihre Tochter zu stark «schweizerisch» wird, und sie sie deshalb mit jemandem aus der «eigenen Kultur» verheiraten möchten. Oder wenn Rechtspopulisten die Kultur der Muslime als Erklärung für Integrationsprobleme heranziehen. Es ist bedeutsam klarzustellen, dass es mir hier auf keinen Fall darum geht, Akteuren abzusprechen, mit Kultur zu argumentieren, noch zu behaupten, sie hätten einen falschen Kulturbegriff. Ich plädiere vielmehr dafür zu unterscheiden zwischen Kategorien – hier Kultur –, wie sie einerseits von Akteuren in der Öffentlichkeit verwendet werden (nämlich als *explicans*), und Kategorien, die einen analytischen Anspruch haben sollen (Kultur als *explicandum*). Denn letztlich geht es nicht an, dass ein *Commonsense*-Verständnis von Kultur automatisch zu einer sozialwissenschaftlichen analytischen Kategorie wird. Eine analoge Forderung lässt sich auch für den Integrationsbegriff erheben, auch hier liegt nahe, zwischen einem politisch-öffentlichen und einem analytischen Begriff zu differenzieren (Schnapper 2007). Die entscheidende Frage dreht sich deshalb vielleicht nicht darum, ob es kulturelle Unterschiede gibt – die sind evident – sondern unter welchen Bedingungen und sozialen Zusammenhängen eine «Praxis der Kultur» an Bedeutung gewinnt. Es ist deshalb von Interesse zu untersuchen, auf welche Art und Weise welche Akteure mit *Commonsense*-Kultur argumentieren, in welchen politischen und sozio-ökonomischen Kontexten dies geschieht und welche

3 Ein anschauliches, wenn auch pointiertes Beispiel wäre Folgendes: Eine Schweizer Professorin für Sozialanthropologie hat vermutlich ähnliche Dispositionen und Interpretationen über die Welt wie ein Professor für Sozialanthropologie aus Priština, während eine Bäuerin aus dem Oberwallis sinnhaftes Handeln anders begründen würde. Erstere lesen die gleichen Bücher und Zeitungen, haben einen sehr ähnlichen Alltag (Lehre, StudentInnen, internationale Konferenzen, Mobilität etc.) und entwickeln deshalb eine ähnlichere Weltsicht als die Bäuerin, die eine andere Biografie und andere Alltagsinteraktionen hat.

Ziele damit verfolgt werden. Mit anderen Worten gilt es zu verstehen, wie Akteure mittels der «Praxis der Kultur» quasi Kultur in einem sozialanthropologischen Sinne machen.

Der zweite Kritikpunkt am *culturespeak* zielt auf die Idee, dass ethnische oder nationale Gruppen totale soziale Phänomene wären, deren Grenzen von Kultur/Identität/Gemeinschaften automatisch übereinstimmen würden (Baumann 1996; Wimmer 2008b). Ethnische, nationale oder religiös definierte Migrantengruppen erscheinen in den Integrationsdebatten als Gemeinschaften, die von engen Beziehungsnetzwerken unter ihren Mitgliedern zusammengehalten werden, eine kollektive Identität haben und deshalb eine je eigene Kultur wie auch einzigartige Weltsicht besitzen – ohne interne Heterogenität auch nur anzudenken. Diese Idee wurde in der Ethnizitätsforschung seit den 1960er-Jahren grundlegend in Frage gestellt. Frederik Barth (1969) war der erste, der darauf verwies, dass ethnische Grenzlinien auch dann aufrechterhalten werden, wenn sich die Gruppen nicht durch kulturelle Unterschiede unterscheiden. Oder dass umgekehrt kulturelle Unterschiede auch innerhalb einer einzigen ethnischen Gruppe existieren können. Während der *Commonsense*-Kulturbegriff auf quasi natürliche Art kulturelle Grenzen erklärt – von einem ethno-nationalen oder religiösen Kultursystem zum anderen – untersucht die Ethnizitätsforschung ethnische oder nationale Grenzziehungsprozesse und grenzerhaltende oder -auflösende Mechanismen unmittelbar. Ethno-nationale oder religiöse Trennungslinien konstituieren, erhalten oder lösen sich über Prozesse von Fremd- und Selbstzuschreibung auf, ohne dass diese jedoch ursächlich in den unterschiedlichen kulturellen Inhalten der beteiligten Gruppen selbst zu suchen sind (vgl. hierzu unter vielen Jenkins 1997; Lamont und Molnar 2002; Wicker 1997; Wimmer 2008a).

«Kultur» als Grenzmarkierung und Differenz als Resultat von Interaktion und Schliessung: Ein Fallbeispiel

Diese Einsichten aus der sozialanthropologischen Kulturtheorie und der Ethnizitätsforschung lassen sich problemlos verbinden. In Zeiten des *culturespeak* ist *Commonsense*-Kultur im Sinne einer symbolischen Ressource nicht nur allgegenwärtig,

sondern sie wird zudem verwendet, um Grenzlinien zwischen «innen» und «ausen» zu markieren, d. h., um Gemeinsamkeiten gegen innen und Barrieren gegen aussen herzustellen und Gruppengrenzen zu schliessen. Anhand eines kurzen Fallbeispiels aus der Forschung sollen diese Gedankengänge verdeutlicht werden. Die zur Debatte stehende Studie interessierte sich dafür, welche Grenzlinien unter jungen Erwachsenen in zwei Schweizer Kantonen (Luzern und Neuchâtel) zentral sind und welche Rolle Religion und Ethnizität bei diesen Zuschreibungsprozessen spielen (Dahinden et al. 2011; Duemmler et al. 2010). In den täglichen Interaktionen im Schulverband und in den Aussagen der Jugendlichen der Mehrheitsgesellschaft zeigten sich soziale Kategorisierungen, die eine klare Grenzziehung zwischen einem «Wir» – SchweizerInnen und Jugendliche der zweiten und dritten Generation der italienischen, spanischen und portugiesischen Einwanderung – und den «Anderen», konkret den Muslims und albanischsprachigen Jugendlichen zur Folge hatte. Zur Grenzmarkierung mobilisierten die Mehrheitsjugendlichen ein *Commonsense*-Kulturargument: Albaner und Muslims seien anders – minderwertig –, weil sie keine Geschlechtergleichheit hätten, und die Unterdrückung der Frauen im Islam resp. bei den AlbanerInnen sei kulturell bedingt. Dadurch, dass die Mehrheitsjugendlichen die «Anderen» als kulturell different konstruieren, stellen sie nun aber gleichzeitig Gleichheit und geteilte Zugehörigkeit innerhalb der *ingroup* her – Geschlechtergleichheit ist typisch für Schweizer – und schliessen so die Gruppengrenzen. Von Bedeutung ist, dass für die Schliessung von Grenzlinien jegliches Merkmal Grundlage bieten kann, das *subjektiv* für die Akteure als relevant erachtet wird (Sprache, Ritual, Verwandtschaft, Kultur etc.), und das keine objektive Basis haben muss, aber für die Propagierung von Vergemeinschaftung virulent wird – eine Idee, die auf Max Weber (1980 [1922]) zurückgeht. Denn genauso wenig wie unter allen SchweizerInnen Geschlechtergleichheit herrscht (aktuelle Statistiken über Lohnunterschiede zwischen Männern und Frauen etwa sprechen eine deutliche Sprache), trifft eine Geschlechterungleichheit offensichtlich auch nicht für alle Muslims oder AlbanerInnen zu.

Wie gehen aber die Minderheitenjugendlichen – d. h. albanischsprachige und muslimische Jugendliche – mit diesen Grenzlinien um? Hier zeigt sich zunächst, dass auch wenn

die Minderheitsjugendlichen häufig diese Dichotomisierungen ablehnten – etwa: nicht alle Albaner unterdrücken Frauen, nicht alle Schweizer sind so gleichberechtigt –, sie gleichwohl nicht über die Ressourcen verfügen, die klare, etablierte Grenzlinie zu verwischen oder sich gegen diese externen Zuschreibungskategorien zu wehren, denn sie fänden kein Gehör. An diesem Punkt wird klar, dass externe Kategorisierungen immer gekoppelt sind an Dominanz- und Machtsysteme (Jenkins 1997). Dies erklärt, weshalb die Minoritätenjugendlichen in den Interviews und den alltäglichen Interaktionen im Klassenverband die etablierten Differenzlinien und das Kulturargument (albanische und muslimische Kultur = Geschlechterungleich) nicht grundsätzlich in Frage stellten, nämlich aufgrund mangelnder Erfolgsaussichten. Hingegen entwickeln sie andere Strategien, wie sie mit diesen Grenzlinien umgehen, zwei davon sind besonders interessant in Bezug auf unsere Debatte über Kultur. Die Minderheitsjugendlichen versuchen erstens das hierarchische Machtverhältnis zwischen AlbanerInnen und SchweizerInnen *umzudeuten*, um dadurch ihr prekäres gesellschaftliches Anerkennungsverhältnis zu unterlaufen. Kosovo-Albaner betonen bspw. immer wieder, dass sie freiwillig wenig sexuelle Freiheit ausleben möchten und dass solche Werte durchaus zu verteidigen seien, denn nur so würden Familien und Ehen dauerhaft bestehen – im Gegensatz zu SchweizerInnen, die sich ja eh immer scheiden lassen, was unmoralisch sei. D. h., ungleiche Geschlechterbeziehungen werden seitens der Minderheitsjugendlichen uminterpretiert und als Erfolgsfaktor für das Leben wie auch als moralisch überlegen dargestellt. Zweitens mobilisieren die Minderheitsjugendlichen eine «reaktive Männlichkeit» und sie provozieren ihre Klassenkameraden aktiv, indem sie das Postulat der Geschlechtergleichheit offen in Frage stellen und sich auf ihre Tradition berufen. Auch mit dieser Strategie zielen die jungen Männer darauf ab, ihr prekäres Anerkennungsverhältnis, aufgrund ihrer stigmatisierten Herkunftskultur, zu unterlaufen und gleichzeitig über ihren Status als Mann mehr Selbstbewusstsein zu demonstrieren und Anerkennung zu erlangen – quasi auf Kosten der Frauen. Dies bedeutete, dass die als natürlich, unveränderlich und kulturell bedingt dargestellte Machohaftigkeit der AlbanerInnen und Muslims, wie sie im *culturespeak* der Mehrheitsjugendlichen erscheint, mindestens teilweise als *Folge* dieser Grenzziehungsprozesse zu verstehen ist. Der *culturespeak* der Mehrheitsjugendlichen, in dem die Idee der kulturell bedingten Geschlechtergleichheit zur

Grenzziehung mobilisiert wird, hat gleichsam eine «re-traditionalisierende Männlichkeitskonstruktion» unter den AlbanerInnen zur Folge, die die Geschlechterungleichheiten innerhalb ihrer Gruppe zunehmend verstärken kann. Dieses Beispiel zeigt in aller Deutlichkeit, wie ein *culturespeak* paradoxerweise traditionelle Kultur erst produziert oder mindestens verstärkt.

Integration als Grenzverschiebung und kulturelle Vielfalt als momentanes Resultat von Grenzziehungsprozessen

Auf diesen Grundlagen lassen sich nun kulturelle Vielfalt und Integration – in einem analytischen Sinne – begrifflich umformulieren. In der *Commonsense*-Vision erscheint kulturelle Vielfalt als Mosaik unterschiedlicher Kulturen mit jeweils dazugehöriger ethnischer, nationaler oder religiöser Gemeinschaft und Identität. Gleichermassen wird Integration hier entweder als Überwindung dieser a priori gegebenen kulturellen Differenzen verstanden, oder entsprechend dem Modell des kulturellen Pluralismus wäre dieses Mosaik zu schützen und anzuerkennen. In dieser Logik ist eine Polarisierung der Debatten unvermeidlich. Metaphorisch gesprochen sind die Akteure im *culturespeak* gewissermassen zwischen Skylla – positive Unterlegung der Kultur von Zuwanderern – und Charybdis – negative Deutung von Kultur als Bedrohung – gefangen. Diesem geläufigen Diskurs kann nun eine Alternative gegenübergestellt werden: Wird ein sozialanthropologischer Kulturbegriff angewendet und zwischen einem öffentlichen und einem analytischen Kulturkonzept unterschieden, so lässt sich analytisch eruieren, dass *Commonsense*-Kultur zu einer wichtigen symbolischen Ressource wurde, die von verschiedenen Akteuren aktiviert wird, um Grenzlinien zwischen einem «Wir» und einem «Sie» zu ziehen. Aus diesem Grunde ist es empirisch interessant und theoretisch herausfordernd zu verstehen, unter welchen Bedingungen und mit welchen Absichten die «Praxis der Kultur» bei verschiedenen Akteuren zum Einsatz kommt und welche sozialen Prozesse dies zum *Resultat* hat: Welche Antworten suchen Integrationspolitiker, die UNESCO, Rechtspopulisten, Nachbarn etc., wenn sie das Erklärungsmuster Kultur heranziehen? Welche Absichten haben MigrantInnen wenn sie sich über ihre Kultur definieren? Ebenfalls lässt sich ausmachen, dass mit der «Praxis der Kultur» quasi Kultur im sozialanthropologischen

Sinne gemacht wird: *Commonsense*-Kultur als Zuschreibungskriterium produziert in Grenzziehungsprozessen in Interaktion und relational neue intersubjektive Bedeutungsbildungen und sinnhaftes Handeln – etwa wie im Fallbeispiel, wenn die Zuschreibung «kulturell verankerte Geschlechterungleichheit» dazu führt, dass albanischsprachige Jugendliche eine re-traditionalisierte Männlichkeit entwickeln. Kulturelle Vielfalt wäre deshalb in einer solchen Sichtweise nicht als ein gegebenes Mosaik ursächlich abgrenzbarer kultureller Systeme zu verstehen, sondern als momentanes Ergebnis einer historisch variablen Konstruktion sozialer Differenz und als Resultat von Grenzziehungsprozessen. Die Frage ist demnach nicht, wie zwischen diesen Kulturen Brücken gebaut werden können, sondern empirisch steht zur Untersuchung, wie kulturelle Vielfalt resp. Grenzlinien mittels der «Praxis der Kultur» im Alltag, in den Medien, in nationalstaatlichen Strukturen usw. hergestellt oder aufgelöst werden. Ähnlich wäre dann Integration – in dieser analytischen Sichtweise – nicht mehr als kulturelle Anpassungsleistung der Einwanderer zu verstehen, sondern als Frage, wann und mittels welcher Markierungen sich entsprechende ethnische, nationale oder religiöse Grenzziehungen zwischen dem «Wir» und den «Anderen» etablieren oder auflösen (Alba 2005; Bauböck 1998; Zolberg und Woon 1999). Die Formierung von «Gruppen» wird als prozesshaft, situationsbezogen und relational betrachtet. Wann gehört wer dazu oder nicht, und welche Akteure intervenieren mit welchem Erfolg im Kampf um diese Kategorisierungen? Mit anderen Worten, eine solche Angehensweise ermöglicht es – um die oben verwendete Metapher nochmals aufzunehmen – Skylla und Charybdis zu umschiffen.

Literatur

- Alba, Richard (2005), «Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States», in: *Ethnic and Racial Studies* 28(1), S. 20–49.
- Anthias, Floya und Nira Yuval-Davis (1992), *Racialized Boundaries. Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Antiracist Struggle*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Barth, Fredrik (1969), «Introduction», in: Barth, Frederik (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, London: Allen & Unwin, S. 9–38.

- Bauböck, Rainer (1998), «The Crossing and Blurring of Boundaries in International Migration. Challenges for Social and Political Theory», in: Bauböck, Rainer und John Rundell (Hg.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, Aldershot: Asgate, S. 17–52.
- Baumann, Gerd (1996), *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahinden, Janine (2009), «Migration and Mobility: Universality and Resulting Tensions», in: Sitter-Liver, Beat (Hg.), *Universality – From Theory to Practice*, Fribourg: Academic Press Fribourg, S. 359–376.
- Dahinden, Janine, Joelle Moret und Kerstin Duemmler (2011), «Die Herstellung sozialer Differenz unter der Bedingung von Transnationalisierung. Religion, Islam und *boundary work* unter Jugendlichen», in: Allenbach, Brigit et al. (Hg.), *Jugend – Migration – Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Zürich/Baden-Baden: Pano/Nomos.
- Duemmler, Kerstin, Janine Dahinden und Joëlle Moret (2010), «Gender Equality as «Cultural Stuff»: Ethnic Boundary Work in a Classroom in Switzerland», in: *Diversities* 12(1), S. 19–37.
- Glazer, Nathan und Daniel F. Moynihan (1975), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press.
- Gordon, Milton (1964), *Assimilation in American Life*, New York: Oxford University Press.
- Grillo, Ralph (2003), «Cultural Essentialism and Cultural Anxiety», in: *Anthropological Theory* 3(2), S. 157–173.
- Hannerz, Ulf (1999), «Reflection on Varieties of Culturespeak», in: *European Journal of Cultural Studies* 2(3), S. 393–407.
- Huntington, Samuel (1993), «The Clash of Civilizations», in: *Foreign Affairs* 72(3), S. 22–49.
- Jenkins, Richard (1997), *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, London: Sage.
- Kuper, Adam (1999), *Culture. The Anthropologists' Account*, London: Harvard University Press.
- Lamont, Michèle und Virag Molnar (2002), «The Study of Boundaries in the Social Sciences», in: *Annual Review of Sociology* 28, S. 167–195.
- Park, Robert E (1928), «Human migration and the marginal man», in: *The American journal of sociology* 33(6), S. 881–893.

- Radtke, Frank-Olaf (1990), «Multikulturell – Das Gesellschaftsdesign der 90er Jahre?», in: *Informationsdienst zur Ausländerarbeit* (4), S. 27–34.
- Radtke, Frank-Olaf (1996), «Fremde und Allzufremde: zur Ausbreitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft», in: Wicker, Hans-Rudolf et al. (Hg.), *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*, Zürich: Seismo, S. 333–352.
- Rex, John (1985), *The Concept of a Multi-Cultural Society*. Coventry: University of Warwick.
- Schnapper, Dominique (2007), *Qu'est-ce que l'intégration*, Paris: Gallimard.
- Taylor, Charles (1992), *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Vertovec, Steven (2007), «Super-diversity and its implications», in: *Ethnic and Racial Studies* 30(6), S. 1024–1054.
- Vertovec, Steven und Susanne Wessendorf, Hg. (2009), *Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices*, London: Routledge.
- Weber, Max (1980 [1922]), «Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen», in: ders., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 234–244.
- Wicker, Hans-Rudolf (1996), «Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität», in: Wicker, Hans-Rudolf et al. (Hg.), *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*, Zürich: Seismo, S. 373–392.
- Wicker, Hans-Rudolf (1997), «Introduction: Theorizing Ethnicity and Nationalism», in: Wicker, Hans-Rudolf (Hg.), *Rethinking Nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*, Oxford: Berg, S. 1–42.
- Wimmer, Andreas (2008a), «Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making», in: *Ethnic and Racial Studies* 31(6), S. 1025–1055.
- Wimmer, Andreas (2008b), «Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. Jenseits des Herder'schen Commonsense», in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48, S. 57–80.
- Zolberg, Aristide und Long Litt Woon (1999), «Why Islam is like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States», in: *Politics & Society* 27, S. 5–38.