

Janine Dahinden, Joëlle Moret und Kerstin Duemmler

Die Herstellung sozialer Differenz unter der Bedingung von Transnationalisierung

Religion, Islam und *boundary work* unter Jugendlichen

1. Einführung

In Europa haben Transnationalisierungsprozesse und Migrationsbewegungen mittlerweile eine verstärkte religiöse und ethnisch-kulturelle Pluralität zur Folge. Diese Diversität wird in öffentlichen Diskursen weitgehend als problematisch wahrgenommen, was sich etwa in emotional geführten Debatten zur Frage der Burka oder dem Kopftuch spiegelt und in der Schweiz im November 2009 seinen (vorläufigen) Höhepunkt mit der Annahme der Initiative zum Verbot des Baus von Minaretten fand. Die Frage, auf welche Art und Weise in transnationalisierten Kontexten Differenz sozial hergestellt wird und welche Rolle der Religion in diesen Prozessen zukommt, ist von hoher wissenschaftlicher Bedeutung. Anhand eines empirischen Fallbeispiels von jungen Erwachsenen diskutieren wir deshalb in diesem Aufsatz Grenzziehungsprozesse – *boundary work* – von Jugendlichen und den Stellenwert von Religion bei diesen. Wir tragen damit zum wachsenden Korpus von Studien bei, die sich für Fragen der Herstellung von sozialer Differenz unter Anwendung dieser spezifischen theoretischen Perspektive des *boundary work* interessieren. Während aber ein Grossteil der Studien zu *boundary work* die Rolle von Ethnizität (unter anderen Bail, 2008; Barth, 1969; Bauböck, 1998; Dahinden, 2010; Wimmer, 2008b) oder Geschlecht (etwa Duemmler, Dahinden und Moret 2010; Gerson und Peiss, 1985) in den Fokus des Erkenntnisinteresses stellt, betonen wir, dass Religion in solchen Distinktionsprozessen aktuell einen hohen Stellenwert hat. Religion allgemein, und in neuerer Zeit spezifisch der Islam, sind offensichtlich zentral für Grenzziehungsprozesse zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Die unterschiedlichen Formen wie Muslime in Europa eingebunden worden sind (oder nicht) und wie sich der Islam innerhalb der etablierten religiösen Institutionen, Politiken und Diskurse einbringen konnte, lassen sich sicherlich nicht über einen Daumen schlagen, zu verschieden sind die Kontexte (in vergleichender Perspektive

Alba, 2005; Koenig, 2005). Gemeinsam ist den meisten europäischen Ländern jedoch, dass die Kategorie «Islam» seit den Ereignissen vom 11. September 2001 in New York einen zweifelhaften Erfolg erfuhr: In der Kategorie «Muslime» verdichtet sich die Bedrohung durch Differenz und neue symbolische und soziale Grenzziehungsprozesse sind am Werke. Der Islam erscheint in diesen Debatten häufig als Problem für die Sicherheit (kritisch Kaya, 2009), als Barriere für Integration (analytisch Foner und Alba, 2008), als Gefahr für soziale Kohäsion (kritisch Grillo, 2010), verantwortlich für Zwangsehen (kritisch Riaño und Dahinden, 2010), und die Figur der unterdrückten Muslimin ist zu einem moralischen «Problem» geworden, das nach der Notwendigkeit einer Emanzipation förmlich schreit (kritisch vgl. hierzu Bilge, 2010; Dietze, 2009; Lutz, 1991). Gleichzeitig ist eine «Muslimisierung der Einwanderer» (Schiffauer, 2007: 117) zu beobachten: Zuwanderer resp. Ausländer/-innen werden immer häufiger als Muslime und weniger als Albaner, Türkinnen, geschweige denn als Arbeiter, Studierende, Angehörige der Mittelklasse usw., wahrgenommen (vgl. für die Schweiz: Behloul, 2009; Gianni, 2010; für Deutschland: Ramm, 2010). Insgesamt fand eine Verschiebung der Semantik in der Grenzziehung zwischen Einheimischen und Zugewanderten statt: Ausländerprobleme (oder wie es heute heisst: Integrationsprobleme von Personen mit Migrationshintergrund) werden nicht mehr schicht-, bildungs- oder milieuhängig, sondern vermehrt *religiös* begründet.

Anhand einer ethnographischen Studie mit jungen Erwachsenen einer französischsprachigen Kleinstadt in der Schweiz zeigen wir in einer mikrosoziologischen Perspektive wie diese öffentlichen diskursiven Konstruktionen von den Jugendlichen in ihrem Alltag aufgegriffen, uminterpretiert und angewandt werden, wenn es darum geht, Grenzlinien zwischen *ingroups* und *outgroups* (Tajfel, 1981) zu ziehen.¹ Im ersten Abschnitt werden die zentralen theoretischen Konzepte aufgearbeitet und die theoretische Perspektive des *boundary work* dargestellt; anschliessend wird das methodologische Vorgehen diskutiert. Schliesslich wird verdeutlicht, wie Jugendliche solche Grenzziehungsprozesse vornehmen. Zuerst wird die Sicht der Mehrheitsjugendlichen präsentiert, anschliessend stehen die Reaktionen der Minderheitenjugendlichen auf diese Schliessungsprozesse, d.h. der muslimischen Schüler, im Fokus. In den Schlussfolgerungen schliessen wir den theoretischen Bogen: Wir postulieren, dass in transnationalisierten Kontexten neue Dominanzsysteme etabliert werden, die ursächlich mit Religion verknüpft sind und gleichzeitig mit anderen Differenzkategorien, insbesondere Geschlecht interagieren. Die

¹ Die Studie ist vom Schweizerischen Nationalfonds SNF finanziert und im Nationalen Forschungsprogramm NFP 58 «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» angesiedelt.

These der «Rückkehr der Religion» nimmt hier eine spezifische Bedeutung an: Wenn es darum geht, Zugehörigkeit und Ausschluss zu markieren, so kommt Religion aktuell eine zentrale Rolle zu.

2. Boundary work und Religion: Theoretische Perspektive

Die Idee des *boundary work* spielt unterdessen in vielen Disziplinen der Sozialwissenschaften eine zentrale Rolle (für eine Übersicht vgl. Pachucki, Pendergrass und Lamont, 2007) und sie vermag neue theoretische Einsichten zu liefern, wie Differenz sozial hergestellt und fortgeschrieben wird. Soziale Differenz und die mit ihr verknüpften Grenzziehungsprozesse sind historisch und kontextuell konstruiert und variabel. Zentral für unseren theoretischen Ansatz ist es zu verstehen, durch welche Mechanismen Grenzen gezogen, aufrechterhalten, in Frage gestellt, aufgelöst oder überschritten werden. In Anlehnung an Lamont und Molnar (2002) unterscheiden wir zwischen symbolischen und sozialen Grenzziehungen, wobei erstere im Fokus dieses Artikels stehen. Symbolische Grenzziehungen werden definiert als «conceptual distinctions made by social actors to categorise objects, people and practices. [...] They] also separate people into groups and generate feelings of similarity and group membership» (Lamont und Molnar, 2002: 168). Soziale Grenzziehungen können verstanden werden als «objectified forms of social differences manifested in unequal access to and unequal distribution of resources and social opportunities» (Lamont und Molnar, 2002: 168). In den alltäglichen Interaktionen sind Akteure in Auseinandersetzungen über soziale Klassifikationen und Kategorisierungen² involviert, durch die sich symbolische Grenzziehungen verschieben können. Wenn solche symbolischen *boundaries* allgemein anerkannt und institutionalisiert sind, dann können sie einen zwingenden Charakter annehmen und zu sozialen Grenzziehungen werden (Lamont und Molnar, 2002: 168). Religion wird in diesem Aufsatz einzig entsprechend dieser Logik beleuchtet: Wir verstehen Religion als Ergebnis von sozialen Kategorisierungs- und Institutionalisierungsprozessen, umgekehrt lösen sich solche religiösen Gruppen³ auf, sobald die entsprechenden Grenzziehungen verschwinden.

2 Soziale Kategorisierungen sollen hier in Anlehnung an Berger und Luckmann (1996) und Tajfel (1981) als Orientierungssysteme verstanden werden, welche den Zweck haben, den Platz der Individuen in der Gesellschaft zu schaffen und zu definieren.

3 Gruppe wird definiert als «cognitive entity that is meaningful to the individual at a particular point of time» (Tajfel, 1981: 254).

Boundary making hat zwingend einen relationalen und dialektischen Charakter, wie Fredrik Barth (1969) in seiner Pionierarbeit über ethnische Gruppen hervorragend aufzeigte. Hierbei sind zwei unterschiedliche Mechanismen relevant, nämlich *Selbstzuschreibungen* zu Kollektivitäten und *externe soziale Kategorisierungen* (Jenkins, 1997). Auf der einen Seite müssen sich Individuen bewusst von anderen unterscheiden wollen. Dies tun sie, indem sie Merkmale mobilisieren, die ihre Gleichheit und ihre geteilte Zugehörigkeit innerhalb der *ingroup* betonen. Eine solche Vergemeinschaftung kann als Form sozialer Schliessung verstanden werden, da Mitgliedschaft und Zugang klar definiert werden. Die Herausbildung beispielsweise von religiösen «Wir-Gruppen» bringt unweigerlich immer auch «Sie-Gruppen» hervor, da Gemeinsamkeiten nicht nur durch Teilnahme im Inneren, sondern auch durch Barrieren gegen aussen hergestellt werden. Für diese Schliessung der Gruppengrenzen kann jeglicher «cultural stuff» (Barth, 1969: 15) Grundlage bieten: Sprache, Ritual, Verwandtschaft, Lebensführung, Religion usw. Grenzziehungsprozesse beziehen sich deshalb auf subjektiv sinnhafte Differenzierungsmerkmale, welche keine objektive Basis haben müssen, aber für die Propagierung von Vergemeinschaftung virulent werden, eine Idee, die auf Max Weber (1996 [1922]) zurückgeht. Andererseits muss diese interne Selbstzuschreibung von Outsidern anerkannt sein, damit überhaupt eine kollektive Zugehörigkeit und anerkannte Grenzlinie entstehen kann. Externe Kategorisierungen sind dabei immer gekoppelt an Dominanz- und Machtsysteme und werfen die Frage auf, inwieweit eine Gruppe ihre Zuschreibungskategorien erfolgreich anderen aufdrängen und auf welche Ressourcen die so kategorisierte Kollektivität zurückgreifen kann und sich – falls notwendig – gegen diese Aufzwingung zur Wehr setzen kann.

Angewandt auf unseren Kontext bedeutet dies, dass der Islam und damit verbundene Grenzziehungen nicht isoliert, sondern dialektisch und im Kontext der institutionalisierten und etablierten Religionen diskursiv, praktisch und politisch unter Beteiligung verschiedener Akteure (etwa Nationalstaaten, Medien, Individuen) (re)konstruiert werden. Wenn beispielsweise die Evangelische Volkspartei der Schweiz (EVP) in der Verfassung eine christliche Wertgrundlage festhalten möchte,⁴ so kann dies als Rückbesinnung im Sinne einer Neuerfindung der Tradition (Hobsbawm und Ranger, 1983) auf die eigene Religion interpretiert werden, die relational und dialektisch zur «anderen Religion», u.a. dem Islam, erfolgt.

4 Unterdessen hat die EVP von einer solchen Volksinitiative für einen Religionsartikel abgesehen.

Unser Artikel nimmt diese Punkte auf und zeigt wie junge Erwachsene sich selbst religiösen Gruppen zuschreiben und wie sie von anderen kategorisiert werden. Wir erarbeiten die Differenzierungsmerkmale, welche von den Mehrheitsjugendlichen mobilisiert werden um die Grenze zwischen der *ingroup* und dem Islam zu ziehen, aber auch welche Strategien die Minderheitsjugendlichen relational dazu anwenden, um sich dieser Kategorisierung und diesem Ausschlussmechanismus zu widersetzen.

3. Methodologie

Unser Studiendesign folgt einem Ansatz, der die Kritik des «methodologischen Nationalismus» (Wimmer und Glick Schiller, 2002) und des «groupism» (Brubaker, 2004) ernst nimmt: So wird nicht eine religiöse Gruppe oder eine ethno-nationale Gemeinschaft zum Ausgangspunkt der Untersuchung genommen, sondern es wird eruiert, wie Religion in Prozessen der Grenzziehung und in Interaktionen eingebracht wird. Aus diesem Grunde wurde bei der Definition des Forschungsdesigns ein räumliches Kriterium angewendet. Die Studie fand in zwei Schweizer Städten statt: in Luzern (deutschsprachige Schweiz) und in Neuenburg (französischsprachige Schweiz). Allerdings wird sich dieser Artikel auf die Daten aus Neuenburg konzentrieren.

In die Untersuchung wurden junge Erwachsene zwischen 16 und 19 Jahren aus vier Klassen resp. drei Schulen einbezogen: Wir arbeiteten in einem Gymnasium (1); in einer Klasse, die eine kaufmännische Berufsmatura anstrebt (2); in einer Berufsklasse mit Telematiker- und Spenglerlehrlingen (3); sowie in einer Klasse, die eine berufliche Elementarbildung absolviert (4).

Methodologisch folgt die Untersuchung einem ethnographischen Ansatz (Crag und Cook, 2007). Die Mitglieder des Forschungsteams⁵ waren in den einzelnen Klassen vier Monate lang zwischen einem und drei Tage pro Woche anwesend,⁶ führten teilnehmende Beobachtungen, verschiedene Arten von Interviews mit den jungen Erwachsenen sowie auch mit Lehrpersonen und den Schulleitungen durch. Dieser Aufsatz basiert auf 36 Interviews mit Jugendlichen sowie auf vier Fokusgruppengesprächen, die wir in den Schulen zum Thema Religion führten. Von den 36 jungen Erwachsenen gehören fünf zur Minderheit. Es handelt sich um (ausschliesslich männliche) Schüler, die

5 Das Forschungsteam umfasst die Autorinnen dieses Artikels und Masterstudierende, die in die Untersuchung einbezogen wurden.

6 Die Lehrlinge sind während eines Teils der Woche am Arbeitsplatz und zwischen einem und drei Tagen in der Berufsschule anwesend.

sich selbst als Muslime bezeichnen. Die Daten wurden transkribiert und mit Hilfe einer Software für die Auswertung von qualitativen Daten (Atlas.ti) kodiert. In einem iterativen Prozess entwickelten wir die wichtigsten Kodierungen und abstrakteren Kategorien. Diese wurden in Form eines «peer debriefing» (Flick, 2007) regelmässig im Forschungsteam diskutiert.

Im ersten Teil der Analyse wird der Diskurs der Mehrheitsjugendlichen dargestellt, anschliessend wird eruiert, wie die jungen Erwachsenen, die sich als Muslime verstehen, diskursiv mit den identifizierten Ausschlussprozessen umgehen.

4. Dominanter Diskurs: «republikanische» Toleranz gegenüber ethno-kultureller Differenz und neue Grenzziehung entlang der Kategorie «Islam»

Der Kanton Neuenburg hat mit seinen knapp 172 000 Einwohnern eine lange Einwanderungsgeschichte, was sich heute in einer stark diversifizierten Bevölkerung spiegelt. 23% der Wohnbevölkerung des Kantons sind Ausländer/-innen und insgesamt sind Personen aus 145 Staaten im Kanton repräsentiert.⁷ Die Einwanderung der letzten Jahrzehnte hat aber nicht nur die ethnische, sondern auch die religiöse Zusammensetzung der Bevölkerung grundlegend verändert: Historisch gesehen war die Bevölkerung von Neuenburg protestantisch, dies betraf die alte Aristokratie von Neuenburg, d.h. lokale Familien oder Hugenotten, die von den Französischen Prinzen oder dem Preussischen König im 18. Jahrhundert in den Adelsstand gehoben wurden (Emery, Evard, Hammann und Henry, 1991). Die Einwanderer, welche zunächst vor allem in der regional ansässigen Uhrenindustrie tätig waren und seit dem Zweiten Weltkrieg aus Südeuropa und dem Kanton Freiburg kamen, waren mehrheitlich katholisch, während die Immigrant/-innen seit den 1990er Jahren zunehmend auch muslimisch sind. 2009 wohnten ebenso viele Katholik/-innen (36.7%) wie Protestant/-innen (36.6%) im Kanton Neuenburg, zudem sind 3.7% der Einwohnenden Muslime.

Angesichts dieses Wandels stellt sich die Frage, wie in dieser Region mit Diversität umgegangen wird? Aus den Interviews mit den jungen Erwachsenen lässt sich ein dominanter Diskurs identifizieren, den wir hier «republikana-

⁷ Daten aus dem *Recensement de la population, Chancellerie d'état*, Neuenburg, Ende 2009. Es sei an dieser Stelle kurz auf das *ius sanguinis* Prinzip verwiesen, welches in der Schweiz bezüglich Einbürgerungen zur Anwendung gelangt und das einen Teil der im internationalen Vergleich hohen Ausländerquote erklärt.

nische» Toleranz gegenüber ethno-kultureller Differenz nennen möchten. Dieser Diskurs spiegelt sich gleichzeitig in den öffentlichen Politiken auf kantonaler Ebene wider.

Ein grundlegendes Moment in den Diskursen der Jugendlichen ist die Manifestation einer positiv aufgeladenen Offenheit und einer Toleranz gegenüber ethnisch-kultureller Verschiedenheit. Stellvertretend steht hierfür ein Zitat aus dem Interview mit einer Schülerin aus der kaufmännischen Berufsschule:

Ich hoffe, dass meine Kinder offen sein werden ..., dass sie zwar stolz sind, Schweizer zu sein, denn es ist wichtig, sein Land zu lieben, dass sie aber auch offen gegenüber dem Rest sind und die Unterschiede akzeptieren. Ich denke, du kommst nicht weit, wenn du nur verschlossen bist, ohne dich den anderen Kulturen gegenüber zu öffnen. Ich finde das nämlich schon sehr bereichernd.⁸

Dieser Offenheitsdiskurs hat eine spezifisch essentialistische und kulturalistische Einfärbung: Einerseits wird Differenz in den Diskursen der jungen Erwachsenen vor allem entlang ethno-kultureller Achsen definiert, wobei jeder ethno-nationalen Gruppe eine eigene Kultur und Identität zugeschrieben wird (zum essentialistischen Kulturbegriff vgl. Baumann, 1996; Stolcke, 1995; Wicker, 1996). Andererseits wird diese Differenz nicht, wie etwa häufig in den Diskursen im deutschsprachigen Raum zu beobachten ist, als unüberbrückbar und trennend betrachtet, sondern sie wird durch republikanische, liberale (französische) Ideen gleichsam überwunden. Der lokale dominante Diskurs über Diversität vereint hier einen völkisch-deutschen Differenzdiskurs mit einer republikanisch universalistischen Haltung (Brubaker, 1992): Die Offenheit gegenüber (essentialistisch wahrgenommener) Differenz gründet auf der Idee, dass alle Menschen ein gleiches Potenzial haben und ihnen deshalb gleiche Rechte und Pflichten zukommen. Wir haben es in diesem Sinne mit einer staatsbürgerlichen Ausprägung von Differenz und Gleichheit zu tun.

Die Jugendlichen spiegeln letztlich einen Diskurs, der auf lokaler Ebene auch in der öffentlichen Politik verankert ist. Der erste Artikel der Verfassung des Kantons Neuenburg (vom 24. September 2000) lautet: «Le Canton de Neuchâtel est une république démocratique, laïque, sociale et garantie des droits fondamentaux.» In der *Charte de la citoyenneté*, einer vom Kanton kürzlich

8 Die Interviews wurden von der Erstautorin aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt.

ausgearbeiteten Staatsbürger-Charta,⁹ die allen Neuzuzüger/-innen zugestellt wird, ist dieser Verfassungsartikel folgendermassen detailliert:¹⁰

Das heisst, dass er [der Staat] all seinen Einwohner/-innen Freiheiten und Grundrechte garantiert, dass er die Bevölkerung an der Regierung teilhaben lässt, dass er seinen Mitbürgern sozialen Schutz bietet, dass Staat und Religion getrennt sind und dass er religiöse Freiheit gewährleistet.

Und weiter unten: «Nur Toleranz und Offenheit lassen ein Gleichgewicht in gemischten Körperschaften zu.» Diese politische, republikanische Haltung ist des Weiteren im Stimm- und Wahlrecht für Ausländer/-innen institutionalisiert, das Neuenburg (als einer unter sechs von insgesamt 26 Kantonen) auf kommunaler und seit dem Jahr 2000 verfassungsrechtlich auch auf kantonaler Ebene etabliert hat.¹¹ Dass nun aber nicht nur universelle Werte, sondern ebenso ethno-kulturelle Differenz in den öffentlichen Politiken zentral sind, davon zeugt die Bezeichnung der mit Integrationsbelangen betrauten Stelle in Neuenburg, die heisst nämlich: *Service de cohésion multiculturelle (Stelle für multikulturelle Kohäsion)*. Anders ausgedrückt, werden ethno-kulturelle Differenzkonstruktionen gleichzeitig mit der Idee einer universell und republikanisch verstandenen *citoyenneté* verbunden.

Dieser republikanisch geprägte Differenzdiskurs war in den Augen der Jugendlichen nicht immer gegeben, vielmehr konstatieren sie eine gesellschaftliche Transformation: Sie monieren, dass unter ihren Eltern ein rassistischer Diskurs durchaus verbreitet sei, währenddessen sie selbst nun Diversität befürworten und Rassismus ablehnen würden. So meint diese Schülerin der kaufmännischen Berufsschule auf die Frage, ob sie die Beziehungen zwischen Schweizer/-innen und Ausländer/-innen beschreiben könnte, Folgendes:

Hm, ich glaube schon, dass die Generation der 15- bis 25-Jährigen heute ziemlich offen ist. Ich glaube nicht, dass man sich zuerst auf die Nationalität beruft, wenn man sich mit anderen trifft. Aber früher, die vorherige Generation, ich glaube die waren schon ziemlich verschlossen, das war schon ziemlich nationalistisch.

Nun kommt es aber zu einem relativ abrupten Bruch in diesem Offenheitsdiskurs, sobald es sich nicht mehr um ethnische oder kulturelle Differenz

9 <http://www.ne.ch/neat/site/jsp/rubrique/rubrique.jsp?CatId=4106> [Zugriff am 15.07.2010].

10 Memento in Deutsch: <http://www.ne.ch/neat/site/jsp/rubrique/rubrique.jsp?StyleType=bleu&DocId=29625> [Zugriff am 15.07.2010].

11 In Neuenburg existiert das Wahlrecht für AusländerInnen auf Gemeindeebene – mit Unterbrüchen – seit 150 Jahren, nämlich seit der Revolution. Pikantes Detail: Schweizer Frauen erhielten in Neuenburg das Stimmrecht auf kommunaler und kantonaler Ebene erst 1959 (auf nationaler Ebene 1971).

handelt, sondern um eine *religiös* eingefärbte. Geht es konkret um den Islam, so zeigt sich in den Interviews eine Distanzierung und damit auch Grenzziehung seitens der Jugendlichen, die nicht mehr durch eine universalistisch, republikanische Ideologie aufgehoben wird. Der Islam lässt sich, entsprechend den Interviewanalysen, weder mit einer *citoyenneté* noch mit positiv aufgeladener Differenz verbinden. Der folgende Interviewausschnitt verdeutlicht diesen Bruch eindrücklich. Im Gespräch kommt der junge Mann auf ethno-nationale Unterschiede zu sprechen, worauf ihn die Interviewerin fragt:

[Wäre es für dich wichtig, dass deine Freundin auch Schweizerin oder Französin wäre?]
Nein, weil für mich kann meine Freundin irgendeine Nationalität haben, japanisch, chinesisch, kongolesisch, amerikanisch oder irgendwas. Das ist mir total egal, solange ich ein gutes Gefühl habe und sie auch wirklich liebe. [...] [Interviewerin: Was wäre denn, wenn du einen Freund hättest, der eine andere Haltung hätte, so im Stil von «wie kannst du nur mit einer Ausländerin oder so was zusammen sein?»] Also ich hasse diese Dinge, solche rassistischen Aussagen hasse ich.

Später, als sich das Gespräch um Religion dreht, fragte die Interviewerin ob er sich vorstellen könne, seine Kinder in einer anderen als der christlichen Religion zu taufen.

Nein, nur wenn meine Frau Muslimin wäre [Ja genau, stellen wir uns mal vor, dass deine spätere Frau Muslimin wäre und ihr etwas daran läge. Könntest du dir vorstellen, dass deine Kinder auch Muslime wären?] Dass sie Muslime werden würden okay, aber dass sie als Muslime praktizieren, sicherlich nicht. [Welchen Unterschied machst du denn da?] Dass sie als Muslime getauft wären, so dass wenn man sie nach ihrer Religion fragt, sie antworten «Muslim». Praktizierend, das würde ich nicht akzeptieren, weil, im Ernst, die Muslime sind wirklich sehr, sehr extrem. Halt einfach was man so sieht, was man so hört und was ich auch weiss, diese Religion ist super extrem. Kein Schweinefleisch, kein Geburtstag, nichts, das ist wirklich zu extrem für mich.

Grenzziehungsprozesse, die, wie die Jugendlichen postulieren, noch vor einer Generation auf ethnischen (und Rassen-) Kriterien beruhten, sind, wie die Interviews zeigen, unterdessen von religiösen abgelöst worden oder überlappen sich. Hierbei wurde der Islam zur wichtigsten Differenzierungslinie. Es wird im Folgenden zu zeigen sein, was von den Jugendlichen unter der Kategorie «Islam» subsumiert wird, wenn sie an solchen Grenzziehungsprozessen teilnehmen.

5. Protestanten, Katholiken und Muslime: Grenzverschiebungen

Die neu aufgekommene Kategorie «Islam» hat die althergebrachten etablierten religiösen Grenzziehungen modifiziert bzw. überlagert und zwar in zwei-

facher Weise. Zunächst ist festzuhalten, dass die jungen Erwachsenen in den Interviews häufig zwischen Katholik/-innen und Protestant/-innen differenzieren. Diese Differenzlinie wird mit biographischer Erfahrung während der Kindheit und der Schulzeit in Zusammenhang gebracht. Der ausserschulische Religionsunterricht zwischen den Konfessionen war getrennt organisiert und Protestanten und Katholiken erschienen deshalb quasi natürlicherweise als «verschieden». Einige, deren Eltern unterschiedlichen Konfessionen angehören, erzählten in den Interviews, dass die zwei Religionszugehörigkeiten zu Hause unterschiedlich zum Ausdruck gebracht wurden. Diese *boundary* zwischen Katholik/-innen und Protestant/-innen war in der Schweiz und insbesondere auch in Neuenburg historisch etabliert: Noch vor einigen Jahrzehnten war eine Heirat zwischen Protestant/-innen und Katholik/-innen problematisch und historisch hat in der Schweiz das Zusammenleben der Konfessionen immer wieder zu Auseinandersetzungen und in einzelnen Fällen zu gewalttätigen Konflikten geführt. In der Grafschaft Neuenburg, wo nach der Reformation einzig die Gemeinde Le Landeron katholisch geblieben war, verbot 1712 eine Kirchenordnung Mischehen und Konversionen (Forclaz, 2007). Hinzu kommt, dass im Neuenburger Kontext die alteingesessenen ehemals aristokratischen Familien allesamt protestantisch waren, währenddessen die später angekommenen Einwanderer aus Italien, Portugal aber auch aus dem Kanton Freiburg sich als Katholik/-innen erst etablieren mussten. Protestantismus war die im Sinne von Elisavinda und Scotson (1990 [1965]) etablierte Zugehörigkeit.

Jedoch hat sich unterdessen diese Grenzlinie verschoben: Erstens kategorisieren die Jugendlichen Protestanten und Katholiken heute gleichermassen als «Christen», die *boundary* wurde also ausgeweitet und beide Konfessionen finden ihren Platz unter diesem allumfassenden Hut des Christentums – eine Dynamik, die Zolberg und Woon (1999: 9) als Grenzverschiebung (*boundary shifting*) bezeichnen. Zweitens stellen die jungen Erwachsenen diese umfassende Kategorie des «Christentums» derjenigen des Islam gegenüber, so dass Muslime nun als verschieden von Christen betrachtet werden. Durch die Migrationsbewegungen der letzten Jahre ist also nicht nur eine neue Kategorie, Islam, ins Spiel gekommen, gleichzeitig hat sich die Qualität der herkömmlichen *boundaries* transformiert. In der Terminologie Richard Albas (2005: 21–22) ist die Grenzlinie nicht mehr «bright», sondern «blurred»:

Some boundaries are «bright» – the distinction involved is unambiguous, so that individuals know at all times which side of the boundary they are on. Others are «blurry», involving zones of self-presentation and social representation that allow for ambiguous locations with respect to the boundary.

Die Differenzlinie zwischen Katholik/-innen und Protestant/-innen war früher gestochen scharf und hat sich unterdessen verwischt. Inwieweit diese Transformationen kausal durch das Aufkommen der neuen Kategorie «Islam» verursacht wurden sei dahingestellt. Auf jeden Fall aber erfolgt die Mobilisierung der Kategorie «Christen» reaktiv auf diejenige des Islam. Denn gleichzeitig zeichnet sich die Grenzlinie zu den Muslimen immer schärfer ab, wird also immer «klarer». Folgender Interviewausschnitt aus der Gruppendiskussion im Gymnasium verdeutlicht dies:

Zum Beispiel gibt es schon einen grossen Unterschied zwischen einem Katholiken und einem Muslim, während die Katholiken und die Protestanten, die gehören ein bisschen in den gleichen Korb. Aber beim Ersten, da gibt es schon einen grossen Unterschied.

Diese neu formierte Grenzziehung gegenüber dem Islam kristallisiert sich auch bei Diskussionen über Vorstellungen bezüglich zukünftiger Ehegatten: Einen Ehemann oder eine Ehefrau christlichen Hintergrundes zu haben wird seitens der jungen Erwachsenen als unproblematisch eingeschätzt, während die Ehe mit einem Muslim oder einer Muslimin in den Diskursen *a priori* als problematisch erscheint. Auf die Frage, ob es für diese Schülerin wichtig sei, dass ihr Freund die gleiche Religion habe, meinte sie: «[Stille], ich glaube, ich könnte nicht mit einem Muslim gehen, es muss also schon jemand christliches sein.»

Wie aber legitimieren die Jugendlichen diese neue Differenzlinie? Mittels welcher Argumente erfolgen das *othering* gegenüber Muslimen und das Herstellen von Gemeinsamkeiten unter Christen? Diese Fragen sind Inhalt des nächsten Abschnitts.

6. Dichotomisierungen zwischen «wir» und «sie»: drei normative Imperative

Die Analyse der Interviews lassen drei Achsen erkennen, entlang welcher die Dichotomisierung zwischen *in-* und *outgroup* seitens der Jugendlichen vorgenommen werden (vgl. Tabelle 1). Das *othering* anhand dieser Dimensionen führt zu einer klaren Grenzziehung zwischen einem «wir» und einem «sie» – den Muslimen. Dabei markieren die Jugendlichen ihre Grenzziehung anhand von spezifischen, normativ aufgeladenen Vorstellungen, die wir *normative Imperative* nennen. Damit setzen sie die zwei Gruppen in eine hierarchische Rangordnung und die «Anderen» werden moralisch abgewertet. Es handelt sich bei diesen drei normativen Imperativen um Aspekte, die direkt mit der

Art resp. den Vorstellungen der Religionsausübung als solcher in Verbindung stehen – Freiheit und Autonomie in religiösen Belangen, Laizismus und Säkularisierung, moderate Praxis. Gleichzeitig werden transversal in allen Achsen Vorstellungen über das Geschlecht mobilisiert um die «Anderen» zu kategorisieren und damit auf- resp. abzuwerten. Insbesondere zieht sich als Querschnittsthema das Argument der «Unterdrückung der muslimischen Frau» durch die drei normativen Imperative hindurch. Demnach wird letztlich die dichotome Konstruktion der *in-* und der *outgroup* über die intersektional (Anthias, 2002; Crenshaw, 1994) und gleichzeitig interagierenden Differenzkategorien Geschlecht und Religion vorgenommen.

Tabelle 1: Normative Imperative der Differenzierungslinien

«WIR»	<p style="text-align: center;">↔ Achsen der Dichtomisierung: ↔</p> <p style="text-align: center;">Normative Imperative</p>	«SIE»	Genderrepräsentationen: Islam impliziert a priori eine problematische Position für die Frauen
Religion soll freiwillig und persönlich wählbar sein. Religiöse Überzeugungen sind deshalb auch individualisiert (Religion à la carte, bricolage).	<i>der Autonomie und Freiheit in religiösen Belangen, Individualisierung</i>	Religion als Zwang und Einschränkung der persönlichen Freiheit (vor allem für Frauen). Religion unterliegt strikten, fixen Regeln, die vorgegeben sind.	
Religion soll privat, unsichtbar sein, man spricht nicht darüber. Religion von kollektiven Einrichtungen (wie der Schule) ausgeschlossen.	<i>des Laizismus und der Säkularisierung</i>	Religion wird öffentlich und demonstrativ zelebriert (Kopftuch, Minarette).	
Religion wird moderat praktiziert.	<i>der moderaten Praxis</i>	Religion ist extrem und richtet deshalb Schaden an	

Die erste Grenzmarkierung erfolgt über die Forderung nach *Autonomie und Freiheit in religiösen Belangen*. Religiöse Überzeugungen sollten in den Augen der Jugendlichen freiwillig und persönlich wählbar sein. Im Christentum sehen die jungen Erwachsenen diese Möglichkeit gegeben, hingegen wird vor allem der Islam mit Zwang und Einschränkung der persönlichen Freiheit in Zusammenhang gebracht. Im Folgenden ein Beispiel für diese Argumentation:

Also nur schon das, ich denke, in der christlichen Religion hat man viele Wahlmöglichkeiten. Ja, ich weiss nicht, aber das ist schon wichtig [...] [Interviewerin: Hast du denn den Eindruck, dass andere Religionen weniger Freiheiten zulassen?] ... ja, das stimmt, ich glaube schon, dass es Religionen gibt, die doch viel strikter sind. Das ist anders [...] [Von welchen Religionen sprichst du denn?] Pfff, von allen, Muslimen.

Häufig werden in den Interviews solche den Muslimen zugeschriebenen strikten Regeln und Freiheitseinschränkungen an die Frage des Kopftuchs gekoppelt oder allgemein an die vermeintlich untergeordnete Stellung der Frau im Islam. Etwa folgendermassen:

Zum Beispiel die Frauen, die ein Kopftuch tragen müssen. Was ist denn daran religiös, jemanden zu etwas zu zwingen? Im Christentum gibt es das nicht, da wird niemand zu nichts gezwungen.

In derselben Logik argumentierte eine Gymnasiastin, dass, wenn das Tragen des Kopftuchs freiwillig und eine Frage der persönlichen Wahl wäre, das kein Problem wäre. Wird das Kopftuchtragen hingegen zum Zwang, dann sei es problematisch.

Im Zusammenhang mit der Autonomie- und Freiheitsforderung wird die Individualisierung religiöser Angelegenheiten ebenfalls zum Massstab der normativen Vorstellungen der Jugendlichen. Sozialwissenschaftler/-innen thematisieren seit längerer Zeit inwiefern, Religion in westlichen Gesellschaften einem grundlegenden Wandel unterliefe und zunehmend individualisiert gelebt wird. Stichworte sind hier die religiöse «Bastelei», eine «Religion à la carte» oder auch das «Do-it-yourself» religiöser Vorstellungen (Dubach und Campiche, 1993; Willaime, 1995). Diese Form der Ausübung von Religiosität ist, wie die Interviews enthüllen, typisch für die Jugendlichen. Erstaunlich ist dabei aber, dass sich die Jugendlichen diese Sachverhalte und Reflexionen angeeignet haben, sie moralisch aufladen und ins Spiel bringen, um ihre Reihen zu schliessen und die Muslime auf der anderen Seite der *boundary*, der verwerflichen, einzuordnen.

Den zweiten moralischen Imperativ nennen wir *Laizismus und Säkularisierung*. Die Jugendlichen führen einen normativen Diskurs, indem sie postulieren, dass Religion in die Privatsphäre zu verbannen sei (wo sie durchaus wichtig sein kann, wenn auch *à la carte*), nicht öffentlich zelebriert und diskutiert werden und auch keinen Platz in öffentlichen Institutionen haben soll. Diese Forderungen werden zum Gradmesser für positives Verhalten stilisiert. Dementsprechend wird öffentlich demonstrativ gelebte Religion und die Einbindung von Religion in kollektive Einrichtungen (z.B. in der Schule) auf der anderen Seite der Grenze platziert und abgewertet. Das Minarett und das Kopftuch werden in den Interviews als sichtbare Zeichen für Religion angeführt, und entsprechend diesem Normativ als Differenzmarkierung verwendet, so eine Schülerin:

Ich denke, die Katholiken und die Protestanten, das ist eine Religion, die nicht sehr demonstrativ ist, wir haben zum Beispiel kein Kopftuch oder auch keine anderen Kleider, was bei anderen Religionen anders ist.

Offensichtlich ist, dass bei diesem zweiten normativen Imperativ das laizistische Umfeld einfließt. Die Verfassung von Neuenburg beginnt mit dem Schwur zum Laizismus (vgl. oben), und Neuenburg ist einer der wenigen Kantone in der Schweiz, in dem eine strikte Trennung von Staat und Kirche herrscht. Auch die Schulen haben diesen Laizismus in Leitbildern festgehalten. Als 2003 ein «Unterricht in religiösen und humanistischen Kulturen» (*enseignement des cultures religieuses et humanistes*) eingeführt wurde, löste dies teils heftige Debatten aus: Die Gegner/-innen fürchteten um ihren verankerten Laizismus, während die Verfechter/-innen das Argument anführten, dem religiösen «Analphabetismus» der Jugend entgegenzuwirken (Robert Grandpierre, 2003).¹² In der Gruppendiskussion mit den Spenglern und Telematikern kam dieses Thema auf: Einige Schüler kritisierten vehement, dass sie in der 7. Klasse im Geschichtsunterricht den «Islam lernen mussten». Der folgende Interviewausschnitt zeigt, dass die Jugendlichen diesen Laizismus verinnerlicht haben und ihn auch moralisch verteidigen – und als Zuschreibung verwenden, um andere auszuschliessen.

Schüler 1: In der 7. Klasse hatte ich einen Konflikt mit meinem Lehrer, wir mussten in Geschichte die muslimische Religion lernen.

Mehrere: Ja, ich auch!

Schüler 1: Ich sah die Notwendigkeit überhaupt nicht ein, warum sollen wir dies lernen?!

Interviewer: Aber nur den Islam, oder auch die anderen Religionen?

Schüler 2 (Muslim): Ihr seid Rassisten, ihr seid wirklich Rassisten!

Schüler 1: Ja, ich hab's dann gelernt, um eine gute Note zu haben, ich wollte das überhaupt nicht!

Interviewer: Aber warum?

Schüler 1: Weil, das bringt mir doch überhaupt nichts!

Schüler 3: Und überhaupt, die Schule ist laizistisch ...

Allerdings ist festzuhalten, dass der Laizismuskurs der Jugendlichen in einem Punkt von der offiziellen Version abweicht: In Neuenburg wird Laizismus als Trennung öffentlicher Einrichtungen und Kirchen wie auch als Fehlen einer Staatsreligion definiert. Darüber hinaus ist die Anerkennung der Religionsfreiheit ebenfalls ein zentrales Element des offiziellen Laizismus (vgl. hierzu oben, *Charte de la citoyenneté*). Die Religionsfreiheit steht in der Neuenburger Variante des Laizismus der eher französischen Idee entgegen, wonach der Staat Religion aus den öffentlichen Bereichen verbannen möchte. So ginge es auf Grund des Grundrechts der Religionsfreiheit in Neuenburg

12 Der Unterricht wurde nach einem Schuljahr, nicht zuletzt wegen derartiger Kritik, wieder fallengelassen.

nicht an, einer muslimischen Schülerin ein Kopftuch in der Schule zu verbieten. Das Gleiche gälte aber nicht für die Lehrerin, denn dies würde gegen das Prinzip der religiösen Neutralität in den öffentlichen Schulen verstossen. Die Jugendlichen hingegen ordnen das Argument der Religionsfreiheit demjenigen der Verbannung von Religion aus dem öffentlichen Leben unter, zumindest dann, wenn es um den Islam geht.

Der dritte normative Imperativ bezieht sich auf die Dichotomisierung zwischen *moderat* und dem, was die Jugendlichen mit *extrem* gelebter Religion bezeichnen. Diese Zuschreibung wird in erster Linie auf den Islam angewandt, aber auch allgemein auf alle Personen, die ihre Religiosität «extrem» leben. Auf die Frage des Interviewers, ob er mit jemandem leben könnte, der seine Religion ausübt, meint dieser Telematikerlehrling: «Ja, aber nicht im Exzess, das heisst, wenn es darum geht, gewisse Dinge zu verbieten. Wenn das nicht stört, dann ist es okay.» Oder wie eine andere Schülerin meinte: «Dann gibt es diese Extremen. Und ja, in gewissen Bevölkerungen gibt es viel mehr Extreme als im Christentum. Diese Extreme sind schlecht, das ist meine Meinung.» An diesem Punkt fliesst der weit verbreitete Diskurs ein, der den Islam mit Fundamentalismus in Verbindung bringt. Eine ausgeprägte, exzessive religiöse Praxis wird von den Jugendlichen kritisiert, erneut mit Zwang und Verlust der Autonomie, aber auch mit Religionskriegen und religiös motivierten Auseinandersetzungen in Verbindung gebracht. Auch dieser Extremismus wird in den Interviews mit der Position von muslimischen Frauen im Islam in Zusammenhang gebracht, was im folgenden Beispiel, einem unter zahlreichen, deutlich wird. Die Interviewerin fragte eine Schülerin aus dem Gymnasium, ob Religion hinsichtlich eines zukünftigen Freundes oder Ehemann, resp. ihrer zukünftigen Kinder eine Rolle spielen könnte. Sie antwortete:

Ja, ich denke schon, dass dies eine Rolle spielen könnte. Es gibt gewisse Dinge, die ich nicht will. Ich hätte gerne, dass sie [die Kinder] ein bisschen katholisch wären wie ich. Oder eine andere Religion, die ähnlich ist. Zum Beispiel keine Muslime. Wenn ich eines Tages muslimische Kinder hätte, das würde mich stören, wenn sie so eingesperrt wären [emprisonnés]. Ich bin überhaupt nicht muslimisch und dann haben sie diesen Stolz, ein Kopftuch zu tragen. Aber ich sehe das als negativen Aspekt für die Frau, weil sie wirklich untergeordnet ist.

7. Ausschlusstendenzen: etablierte Religion und Zugehörigkeit als Standortvorteil

Diese Zuschreibungsmechanismen haben eine klar definierte und fast unüberbrückbare *boundary* zwischen *in-* und *outgroup* zur Folge und münden in einer hierarchischen Rangordnung dieser Gruppen: Darüber hinaus argumentieren wir, dass die identifizierten Dichotomisierungsformen darin gipfeln, dass die etablierte Religionszugehörigkeit der Alteingesessenen im Kampf um Status und Sozialposition zu einem Standortvorteil wird. Religion wird von den jungen Erwachsenen als Mittel eingesetzt um Zugehörigkeit – und damit auch Ausschluss – über Generationen hinweg zu stabilisieren.

Denn obschon die Jugendlichen in den Interviews eine kritische Haltung der Religion gegenüber an den Tag legen, diese individualisiert leben und ihr höchstens einen Platz im privaten und unsichtbaren Bereich der Gesellschaft zuweisen, liegt ihnen mehrheitlich sehr viel daran, sie ihren zukünftigen Kindern weiterzugeben. Eine religiöse Transmission wird von den Jugendlichen damit begründet, dass sie ihren Kindern eine «Zugehörigkeit», individuell und kollektiv mitgeben möchten. Eine Schülerin meinte dazu:

Was die Nationalität betrifft, das weiss ich nicht, aber für die Religion, da ist es schon wichtig, dass sie [zukünftige eigene Kinder] getauft werden, so haben sie dann eben eine Zugehörigkeit. Später können sie dann ja wählen, ob sie diese Schiene weiterleben oder nicht, aber dass sie wenigstens zu einer Religion gehören. Wenn irgendwo steht, dass du nicht getauft bist, finde ich das schwierig, damit zu leben.

Dieses Beharren auf «religiöse Zugehörigkeit», insbesondere da dies unter den Bedingungen von Freiwilligkeit und einer hoch individualisierten Religiosität stattfindet, kann durchaus als Bemühen um ein Schliessen der Ränge und Netzwerke verstanden werden, und zwar in Anlehnung an die Figurations-*theorie* von Elias und Scotson (1990 [1965]). Beim Wunsch nach religiöser Weitergabe stehen nicht in erster Linie religiöse Inhalte (Religiosität, Glaubensvorstellungen, Praktiken) im Vordergrund, sondern es geht um Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe: Eine solche ist gleichbedeutend mit einer spezifischen Position im sozialen Raum. «Etablierte» Religionszugehörigkeit führt dazu, dass Familien ihre Reihen gegenüber den Neuzugezogenen, insbesondere Muslimen schliessen: Die «Etablierten», und dies sind heute nicht nur die Protestanten, sondern in dieser neuen Figuration der Grenzziehungsprozesse auch die Katholiken (vgl. oben), bemühen sich, ihre gesellschaftliche Stellung zu halten und zu verbessern, indem sie versuchen ihr Etabliert-sein weiter zu geben. Es geht letztlich um Bemühungen seine Status-Zugehörigkeiten zu überliefern und die normativen Imperative, wie sie oben diskutiert

wurden, können deshalb auch als «Distinktionsbemühungen» (Bourdieu, 1982) verstanden werden. Sie gehen einher mit Stigmatisierung und Zuschreibung von negativen Eigenschaften; Elemente, die gemäss Elias und Scotson von hoher Relevanz für derartige Grenzziehungsprozesse sind.

Wie äussert sich in den Interviews diese Frage der Transmission von Zugehörigkeit und wo zeigen sich derartige Schliessungsprozesse am empirischen Material?

Auf *individueller* Ebene bedeutet Zugehörigkeit die Weiterführung einer familiären Linie: Man möchte sich selbst und zukünftige Kinder in diese Linie einschreiben. Eine Schülerin charakterisierte in diesem Zusammenhang ein ungetauftes Kind als «*enfant perdu*», da man ihm eine religiöse Zugehörigkeit vorenthalte. Des Weiteren argumentieren die Jugendlichen mit der Weitergabe von Tradition, mit Herkunft, Vorfahren, Wurzeln und Familie oder wie es eine kaufmännische Berufsschülerin ausdrückte: Es gehe darum, eine Spur zu hinterlassen (*il y a une trace*). Was die *kollektive* Dimension dieser Zugehörigkeit betrifft, so bringt das folgende Zitat die Schliessungsmechanismen pointiert zum Ausdruck:

[Interviewerin: Dann sagst du ihnen [der Mutter und der Grossmutter], dass du nicht religiös bist, dass du nicht gläubig bist, aber sie antworten: «trotzdem ist diese Religion um dich herum da?»] Ja, sie meinen, ich sei trotzdem katholisch, das steht fest. Du bist trotzdem Teil eines Clubs. Auch wenn du nicht gläubig bist, bist du trotzdem Teil dieses Clubs.

Zugehörigkeit zu einer Religion heisst Teil eines «Clubs» zu sein; und ein Club ist gleichbedeutend mit Verankerung und Netzwerken – aber auch Exklusivität, beschränkter Mitgliedschaft wie auch Nicht-Zugehörigkeit. Verschiedentlich wurde in den Interviews auch thematisiert, dass sich im Rahmen von Religionsunterricht und Jugendcamps Freundschaften gebildet hätten, die dauerhaft blieben. Erneut ist der Verweis auf Elias und Scotson naheliegend, die aufzeigten, inwiefern in Netzwerken Schliessungsprozesse eingebettet sind. Mitglied des «Clubs» zu sein bedeutet, Netzwerke gegen innen zu schaffen und Exklusion gegen aussen vorzunehmen. *Boundary work* bewirkt hier nicht nur eine Hierarchisierung von verschiedenen sozialen Gruppen, sondern es kommt zu eigentlichen Schliessungsprozessen, es geht um Verankerung und Standortvorteil.

8. Boundary-Strategien der Minderheit

Wie geht die Minderheit, d.h. die Jugendlichen, die sich als Muslime bezeichnen, mit diesen normativen Zuschreibungen und Ausgrenzungen um? Das wichtigste Ergebnis ist wohl folgendes: Die Minoritätenjugendlichen stellen die etablierte Differenzlinie als solche nicht in Frage, sondern sie entwickeln andere Strategien. *Grosso modo* sind zwei *boundary Strategien* auszumachen. Erstens versuchen sich die Jugendlichen auf der «guten» Seite der Grenzziehung zu platzieren, indem sie Gemeinsamkeiten mit der «etablierten» Gruppe betonen. Zweitens nehmen sie Rückgriff auf den eingangs präsentierten republikanischen Diskurs der Toleranz und Offenheit und re-interpretieren auf dieser Basis ihre Herkunft und zwar positiv.

Das erste Set der identifizierten Strategien kann als *boundary crossing* im Sinne von Assimilationsbemühungen (Zolberg und Woon, 1999: 9) interpretiert werden. Die Jugendlichen stellen ihre Gemeinsamkeiten mit den Etablierten in den Vordergrund, während sie sich gleichzeitig von der im Mehrheitsdiskurs als «Andere» konstruierten *outgroup* differenzieren. Mit dieser Strategie trachten die Jugendlichen danach, dass man sie als auf der «guten» Seite zugehörig anerkennt. Es ist ein Versuch, die Grenzlinie zu überschreiten, ohne aber die Differenzlinie als solche in Frage zu stellen. Aus den Interviews lassen sich verschiedene Beispiele eruieren, die ein solches Bemühen eines *boundary crossings* illustrieren. Ein Schüler betonte beispielsweise seinen Schweizer Vornamen und ein anderer nahm Bezug auf seinen Phänotyp, der gleich sei wie derjenige der Alteingesessenen. Manchmal nehmen die jungen Erwachsenen auch direkt Bezug auf die normativen Imperative um sich auf der moralisch guten Seite zu platzieren. So grenzt sich ein Schüler von der vermeintlichen Unterordnung der Frauen bei den Muslimen ab, indem er seine bosnische «Kultur» betont, zu der ein Kopftuch nicht dazu gehöre. Auf diese Weise kategorisiert er sich gleichzeitig beim «wir» und nicht bei den «anderen».

Die zweite Strategie beabsichtigt keine Grenzüberschreitung, sondern die Jugendlichen verbleiben in ihrer *ingroup*: Sie versuchen aber, die im Mehrheitsdiskurs als negativ beschriebenen Eigenschaften umzudeuten, im Sinne der von Wimmer (2008a: 1037) beschriebenen Strategie der *normativen Inversion*. Insbesondere wird die eigene Herkunft positiv aufgeladen und als kulturell bereichernd dargestellt. Mit anderen Worten, die Jugendlichen greifen den republikanischen Offenheitsdiskurs der Mehrheit auf und wenden ihn direkt auf sich an. Hierbei betonen sie diese positiven Werte einer ethnokulturellen Diversität und versuchen dabei die existierenden Abwertungen zu unterlaufen. So meinte ein Gymnasiast:

Nun, in erster Linie ist es ein Land, das ich gern habe. Auf jeden Fall schäme ich mich nicht zu sagen, dass ich Bosnier bin. Ich bin eher stolz darauf, das ist etwas, das mich von den anderen unterscheidet [...] Es ist bereichernd auf kulturellem Niveau. Wir haben andere Werte wie diejenigen, die uns in der Schweiz eingepflegt werden. [...] Das erlaubt es auch, andere Horizonte zu entwickeln, man ist nicht nur eingeschlossen mit den Freunden von hier. Man kann andere Standpunkte entwickeln, es ist wirklich eine Diversifikation.

Nur ganz selten werden in den Interviews Strategien sichtbar, die auf ein Verwischen (*blurring*) der etablierten Grenzlinie abzielen, beispielsweise wenn ein muslimischer Schüler insistiert, dass Islam und Christentum schliesslich beides monotheistische Religionen seien und deshalb viele Gemeinsamkeiten hätten. Aussagekräftig ist des Weiteren, dass die Muslime in den Interviews den Islam nie verteidigen und bei ihren Verteidigungsstrategien überhaupt fast nie in irgendeiner Form auf Religion Bezug nehmen (obiges Beispiel ist eine Ausnahme). Dies ist umso erstaunlicher, da die Grenzlinie in erster Linie über die Kategorie Islam konstruiert wird. Dies zeigt aber, dass die Jugendlichen (ob sie sich dem bewusst sind, sei dahingestellt) keine Chance hätten, gehört zu werden und ihre Anerkennung und Position verbessern zu können, würden sie auf diesem Register spielen, denn zu etabliert und zu «undurchlässig» ist die Grenzziehung, lokal und global. An diesem Punkt kommen konkret die Machtkonstellationen zum Ausdruck, die mit solchen Grenzziehungsprozessen einhergehen. Hinzu kommt, dass eine Aufwertung der Religion im laizistischen Kontext von Neuenburg nur schwierig möglich sein wird. Anerkannt werden können andere Kategorien, aber Religion hat im Allgemeinen einen schwierigen Stand, um in der Öffentlichkeit einen legitimen Platz zu finden.

9. Fazit: «Rückkehr» der Religion

Das Hauptargument dieses Aufsatzes ist, dass Religion in Folge von Transnationalisierungsprozessen und Migration (wieder) ein wichtiges Element in Grenzziehungsprozessen wird und dasjenige der Ethnizität resp. Nationalität überlagert hat. Die Jugendlichen nehmen eine starke Grenze zwischen einem «wir» und den «Muslimen» wahr und die beiden Gruppen werden mit Rückgriff auf verschiedene normative Imperative in eine hierarchische Rangordnung gestellt. Hierbei werden ehemals etablierte symbolische und soziale Grenzen verschoben, konkret wird diejenige zwischen Katholiken und Protestanten aufgelöst und umfassender neu als Christentum formiert. Die etablierte Religionszugehörigkeit der Alteingesessenen wird nun quasi zum

Standortvorteil, sie wird zur Ressource um die «Anderen», die Muslime, zu stigmatisieren und auszuschließen.

Die zunehmende Transnationalisierung hat demnach die Spielregeln grundlegend verändert, wie symbolische und soziale Grenzlinien und mithin Differenz sozial hergestellt wird, aber auch, wie neue Ausschlussprozesse (re)produziert werden. Religion spielt in diesen Prozessen eine zentrale Rolle, weshalb wir von einer «Rückkehr» von Religion sprechen: Das Auftauchen der Kategorie Islam hat die etablierten Konfessionen reaktiviert und ihnen damit auch zu einem neuen Stellenwert verholfen. Solche Transformationen, die wir «reaktive Religiosität»¹³ nennen, lassen sich aber keineswegs auf einer horizontalen Dimension der kulturellen Verschiedenheiten und Glaubenszugehörigkeiten abhandeln: Im Gegenteil, neue Dominanzsysteme werden etabliert, die ursächlich mit Religion verknüpft sind und gleichzeitig mit anderen Differenzkategorien wie Geschlecht interagieren und die konkret mit Ausschluss einhergehen. Diese Machtkonstellation hat beispielsweise zur Folge, dass die Jugendlichen diese Differenzlinie nicht in Frage stellen können – ihre Stimmen würden ungehört verschallen – sondern, dass sie Strategien entwickeln müssen, die ihnen erlauben, sich entweder auf der «guten Seite» der Grenze zu platzieren, oder aber durch eine Einschreibung in den republikanischen Offenheitsdiskurs sich und ihre «Kultur» aufzuwerten.

Die vorliegenden Ergebnisse werfen zwei Fragen auf: Zunächst ist evident, dass im Falle von *boundary work* die Kategorie Religion mit derjenigen der Ethnizität eng verflochten ist. Unser Fallbeispiel weist zwar darauf hin, dass Religion Ethnizität bis zu einem gewissen Grade abgelöst hat, gleichzeitig wird bei ethnischen wie auch religiösen Grenzziehungsprozessen mit einer essentialistisch verstandenen «Kultur» argumentiert. Theoretisch und empirisch fand die Frage, in welchem Verhältnis Ethnizität und Religion in Grenzziehungsprozessen stehen, bisher aber wenig wissenschaftliches Gehör (vgl. hierzu Mitchell, 2008; Ruane und Todd, 2010) und bedürfen weiterer Studien. Zweitens stellt sich die Frage, auf welche Art und Weise sich diese Schließungsprozesse in Zukunft verändern werden: Kann die Grenzlinie noch «undurchlässiger» werden, oder wird sie sich im Gegenteil irgendwann verwischen? Und wird vielleicht in Zukunft eine neue Kategorie auftauchen, die diejenige des Islam «entschärfen» wird, so wie Religion beim *boundary work* nun vielleicht die Bedeutung von Ethnizität überlagert hat?

13 Diesen Begriff verwenden wir in Anlehnung an die Idee der «reactive ethnicity» von Portes und Rumbaut (1996).

Bibliographie

- Alba, Richard, 2005. Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1): 20–49.
- Anthias, Floya, 2002. Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and the politics of location. *Women's Studies International Forum*, 25(3): 275–286.
- Bail, Christopher A., 2008. The configuration of symbolic boundaries against immigrants in Europe. *American Sociological Review*, 73: 37–59.
- Barth, Fredrik, 1969. Introduction. In: Fredrik Barth (Hg.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. London: Allen & Unwin, 9–38.
- Bauböck, Rainer, 1998. The crossing and blurring of boundaries in international migration. Challenges for social and political theory. In: Rainer Bauböck und John Rundell (Hg.), *Blurred boundaries: migration, ethnicity, citizenship*. Aldershot: Ashgate, 17–52.
- Baumann, Gerd, 1996. *Contesting culture: discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Behloul, Samuel M., 2009. Discours total! Le débat sur l'islam en Suisse et le positionnement de l'islam comme religion publique. In: Mallory Schneuwly Purdie, Gianni Mateo und Magali Jenny (Hg.), *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*. Genève: Labor et Fides.
- Berger, Peter L. und Luckmann, Thomas, 1996. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bilge, Sirma, 2010. Beyond subordination vs. resistance: an intersectional approach to the agency of veiled Muslim women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1): 9–28.
- Bourdieu, Pierre, 1982. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brubaker, Rogers, 1992. *Citizenship and nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers, 2004. Ethnicity without groups. In: Andreas Wimmer et al. (Hg.), *Facing ethnic conflict: toward a new realism*. Oxford: Rowman & Littlefield, 34–52.
- Crang, Mike und Ian Cook, 2007. *Doing ethnographies*. London: Sage.

- Crenshaw, Kimberlé Williams, 1994. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of colour. In: Martha Albertson Fineman und Rixanne Mykitiuk (Hg.), *The public nature of private violence*. New York: Routledge, 92–118.
- Dahinden, Janine, 2010. «Are you who you know?» – A network perspective on ethnicity, gender and transnationalism. Albanian-speaking migrants in Switzerland and returnees in Kosovo. In Charles Westin, José Bastos, Janine Dahinden und Pedro Gois (Hg.), *Identity processes and dynamics in multi-ethnic Europe. IMISCOE Research Series*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 88–104.
- Dietze, Gabriele, 2009. Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung. In: Gabriele Dietze, Claudia Brunner und Edith Wenzel (Hg.), *Kritik des Okzidentalismus*. Bielefeld: transcript-Verlag, 23–54.
- Dubach, Alfred und Campiche, Roland J., 1993. *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz; Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*. Zürich: NZZ Buchverlag.
- Duemmler, Kerstin; Dahinden, Janine und Moret, Joëlle, 2010. Gender equality as «cultural stuff»: ethnic boundary work in a classroom in Switzerland. *Diversities*, 12(1): 19–37.
- Elias, Norbert und Scotson, John L., 1990 (1965). *Etablierte und Aussenseiter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Emery, Marc E. Albert; Evard, Maurice; Hammann, Gottfried und Henry, Philippe, 1991. *Histoire du pays de Neuchâtel – Tome 2*. Hauterive: Editions Gilles Attinger.
- Flick, Uwe, 2007. *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Foner, Nancy und Alba, Richard, 2008. Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: bridge or barrier to inclusion? *International Migration Review*, 42(2): 360–392.
- Forclaz, Bertrand, 2007. Religiöse Vielfalt in der Schweiz seit der Reformation. In Martin Baumann und Jörg Stolz (Hg.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: transcript-Verlag, 89–99.
- Gerson, Judith M. und Peiss, Kathy, 1985. Boundaries, negotiation, consciousness: reconceptualizing gender relations. *Social Problems*, 32(4): 317–331.
- Gianni, Matteo, 2010. Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen. Eine Studie der Forschungsgruppe «Islam in der Schweiz» (GRIS). Bern: Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen (EKM).

- Grillo, Ralph, 2010. British and others: from «race» to «faith». In: Steven Vertovec and Susanne Wessendorf (Hg.), *The multiculturalism backlash: European discourses, policies, and practices*. London: Routledge, 50–71.
- Hobsbawm, Eric und Ranger, Terence (Hg.), 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, Richard, 1997. *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*. London: Sage.
- Kaya, Ayhan. 2009. *Islam, migration and integration: the age of securitization*. London: Palgrave Macmillan.
- Koenig, Matthias, 2005. Incorporating Muslim migrants in Western nation states: a comparison of the United Kingdom, France, and Germany. *Journal of International Migration and Integration*, 6(2): 219–234.
- Lamont, Michèle und Virag Molnar, 2002. The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28: 167–195.
- Lutz, Helma. 1991. The mythe of the «other»: western representation and images of migrant women of so called «Islamic background». *International Review of Sociology*, 2: 121–138.
- Mitchell, Claire, 2008. The religious content of ethnic Identity. *Sociology*, 40(6): 1135–1152.
- Pachucki, Mark A.; Pendergrass, Sabrina und Lamont, Michèle, 2007. Boundary processes: recent theoretical developments and new contributions. *Poetics*, 35: 331–351.
- Portes, Alejandro und Rumbaut, Rubén G., 1996. *Immigrant America: a portrait*. Berkeley: University of California Press.
- Ramm, Christoph, 2010. The Muslim makers. How Germany «Islamizes» Turkish migrants. *Interventions*, 12(2): 183–197.
- Riaño, Yvonne und Dahinden, Janine, 2010. *Zwangsbeirat: Hintergründe, Massnahmen, lokale und transnationale Dynamiken*. Zürich: Seismo.
- Robert-Grandpierre, Carlo, 2003. L'enseignement du religieux en pays neuchâtelois. *Tangram*, 14: 76–80.
- Ruane, Joseph und Jennifer Todd, 2010. Ethnicity and religion: redefining the research area. *Ethnopolitics*, 9(1): 1–8.
- Schiffauer, Werner, 2007. Der unheimliche Muslim: Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste. In: Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos, 111–134.
- Stolcke, Verena, 1995. Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36(1): 1–24.
- Tajfel, Henri, 1981. *Social categorization, social identity and social comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Weber, Max, 1996 (1922). Ethnic groups. In: Werner Sollors (Hg.), *Theories of ethnicity: a classical reader*. [from Chapter V in Guenther Roth and Claus Wittich (Hg.), *Economy and society* (Berkeley: University of California Press 1978), 385–398, originally published in 1922.] New York: New York University Press, 52–66.
- Wicker, Hans-Rudolf, 1996. Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität. In: Hans-Rudolf Wicker et al. (Hg.), *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*. Zürich: Seismo, 373–392.
- Willaime, Jean-Paul, 1995. *Sociologie des religions*. Paris: Presses universitaires de France.
- Wimmer, Andreas, 2008a. Elementary strategies of ethnic boundary making. *Ethnic and Racial Studies*, 31(6): 1025–1055.
- Wimmer, Andreas, 2008b. The making and unmaking of ethnic boundaries: a multilevel process theory. *American Journal of Sociology*, 113(4): 970–1022
- Wimmer, Andreas und Nina Glick Schiller, 2002. Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4): 301–334.
- Zolberg, Aristide und Long Litt Woon, 1999. Why Islam is like Spanish? Cultural incorporation in Europe and the United States. *Politics & Society*, 27: 5–38.