

„Kultur“ als Form symbolischer Gewalt: Grenzziehungsprozesse im Kontext von Migration am Beispiel der Schweiz

Janine Dahinden

Zusammenfassung

Die Schweiz gilt international als Modell eines gelungenen Multikulturalismus, dann nämlich wenn es das Zusammenleben der vier Sprachgruppen (Romands, DeutschschweizerInnen, TessinerInnen, RäteromanInnen) betrifft. Ein sprachlicher wie auch religiöser Pluralismus ist und war stets ein Grundbaustein des Selbstverständnisses der „Willensnation“ Schweiz. Geht es aber um MigrantInnen präsentiert sich die Geschichte anders, denn in diesem Falle erscheinen religiöse und ethnisch-kulturelle Pluralität vorwiegend als problematisch. MigrantInnen gehören entsprechend den öffentlichen und politischen Diskursen nicht zum multikulturellen Staat, vielmehr sind Prozesse kollektiver Grenzziehungen und damit Schließungsmechanismen zu beobachten, in denen Ethnizität, Religion und Kultur zu den wichtigsten Differenzierungsmerkmalen werden, wie Gemeinsamkeiten gegen innen (SchweizerInnen) und Barrieren gegen außen (Ausländer, Migranten, Muslims, etc.) hergestellt werden. Ich argumentiere in diesem Kapitel, dass sich dieser „Kulturdiskurs“ im letzten Jahrzehnt verstärkt hat und gleichzeitig semantischen Verschiebungen unterworfen war. Mittels der Grenzziehungsperspektive wird historisch nachvollzogen, wie Zuwanderung und Integration in politischen Debatten und Gesetz zunehmend kulturalisiert und ethnisiert wurden. Ein Fallbeispiel aus der Forschung dient mir anschließend der Veranschaulichung dieser theoretischen Perspektive und dieses „neuen“ Essentialismus.

J. Dahinden (✉)

Laboratoire d'études transnationales, Universität Neuchâtel,
Faubourg de l'Hôpital 27, 2000 Neuchâtel, Schweiz
E-Mail: janine.dahinden@unine.ch

1 Einführung

Die Schweiz gilt international als Modell eines gelungenen Multikulturalismus, nämlich dann wenn die Rede ist vom Zusammenleben der vier territorial verankerten Sprachgruppen (Romands, DeutschschweizerInnen, TessinerInnen, RäteromanInnen). Ein sprachlicher wie auch religiöser Pluralismus ist ein Grundbaustein des Selbstverständnisses der „Willensnation“ Schweiz.¹ Geht es aber um Zuwanderung und Integration präsentiert sich die Geschichte unter anderen Vorzeichen, denn in diesem Falle erscheinen religiöse und ethnisch-kulturelle Pluralität vorwiegend als problematisch, historisch wie auch gegenwärtig. Die Annahme der Initiative zum Verbot des Baus von Minaretten (2009) oder der Erfolg der Volksinitiative zur Ausschaffung krimineller Ausländer (2010) zeugen davon.

MigrantInnen gehören nicht zum multikulturellen Staat, mindestens dann nicht wenn man die politischen und öffentlichen Debatten betrachtet. Im Gegenteil, eine gemeinsame helvetische Identität, die über sprach-regionale Zugehörigkeiten hinausreicht, entwickelte sich seit dem 19. Jahrhundert im Zusammenspiel mit starken Schließungsprozessen: Historisch besonders relevant war der Mythos des kleinen Landes, das sich gegen „Überfremdung“ durch Zuwanderung zur Wehr setzen musst(e). Der Überfremdungsbegriff führt seit dem 19. Jahrhundert bis heute wie ein roter Faden durch die Debatten um Zuwanderung und Integration (Wicker 2009). Er war für die Schweiz besonders geeignet um eine helvetische „imaginierte Gemeinschaft“ (Anderson 1983) zu entwickeln ohne dabei die interne kulturelle Heterogenität in Frage zu stellen, da er eine Selbstbestimmung *ex negativo* anbietet (Kury 2003, S. 44). Mit anderen Worten, Gemeinsamkeiten gegen innen (SchweizerInnen) wurden (und werden noch immer) über Prozesse kollektiver Grenzziehungen hergestellt. Hierbei sind essentialistisch verstandene Kultur, Ethnizität und Religion die wichtigsten Differenzierungsmerkmale wie Barrieren gegen Zuwanderer errichtet werden.

Ich argumentiere, dass sich im Schweizerischen Kontext eine solche Ethnisierung und Kulturalisierung der Migrationsthematik regelrecht verankert hat, und dass dieser Kulturdiskurs seit der Jahrtausendwende durch Transnationalisierungsprozesse verstärkt wurde, wobei es zu bedeutsamen semantischen Verschiebungen kam. Gegenwärtig ist das „Kulturargument“ das zentrale Element wie sozialer Abschluss entlang von ethnisch-religiösen Grenzlinien hergestellt wird, wie ich zeigen werden.

¹ Aus welchen Gründen die multikulturelle Schweiz ‚funktioniert‘ und sprach-regionale Politiken bislang nicht ethnisiert wurde – im Gegensatz zu zahlreichen anderen Beispielen wie Belgien oder Kanada – hat zahlreiche AutorInnen beschäftigt, vgl. Deutsch (1976), Schnapper (1997), Helbling und Stojanovic (2011) oder Wimmer (2011).

Mein Kapitel ist folgendermassen aufgebaut: In einem ersten Schritt präsentiere ich den theoretischen Zugang zu meiner Analyse, das Grenzziehungsparadigma. Anschließend zeichne ich historisch nach wie Zuwanderung und Integration in politischen Debatten und Zuwanderungs- und Integrationsgesetzen kulturalisiert und ethnisiert wurden. Ein Fallbeispiel aus der Forschung dient mir abschließend zur Illustration meines diskurstheoretischen Arguments. Die theoretische Ausrichtung des Kapitels wie auch der Aspekt dieses „neuen“ Essentialismus soll durch ein Beispiel aus der Empirie veranschaulicht werden. In einer Mikroperspektive zeige ich wie Jugendliche im Kontext dieser neuen semantischen Einfärbung des „Kulturarguments“ Grenz- und Differenzlinien erstellen. Die öffentlich-politischen institutionalisierten Grenzziehungen werden von den Jugendlichen weitgehend übernommen, und die von Ausschluss Betroffenen haben keine Chance, gegen diese etablierten Differenzlinien anzukommen, sondern sie entwickeln Strategien, die paradoxerweise die etablierten Grenzziehungen und das „Kulturargument“ zusätzlich verstärken. Im Fazit schliesse ich den theoretischen Bogen. Ich postuliere, dass ein sozialanthropologischer Zugang, der rigoros zwischen Kategorien unterscheidet wie sie einerseits von Akteuren in der Öffentlichkeit verwendet werden (Kultur und Ethnizität als *explicans*) und solchen, die einen analytischen Anspruch haben sollen (Kultur und Ethnizität als *explicandum*) theoretisch fruchtbar ist: Der öffentlich-essentialistische „Kulturdiskurs“ kann dann als Form von symbolischer Gewalt im Sinne von Bourdieu und Passeron (1970) verstanden werden. Das „Kulturargument“ und damit verbundene Grenzziehungsprozesse sind konkrete Manifestationen eines grundlegenden gesellschaftlichen Herrschaftsprozesses und monopolisieren daher nationale Legitimität.

2 Theoretischer Zugang: Grenzziehungsparadigma

Für meine Analyse bietet sich das Grenzziehungsparadigma (*boundary work*) an, da dieses es erlaubt gleichzeitig *externe* wie auch *interne* Schließungsprozesse einzubeziehen. Die Kulturalisierung und Ethnisierung der Schweizerischen Zulassungspolitik entlang der nationalen Linie bezeichne ich als *externe Grenzziehung*, da hier „Fremde“ gegen außen abgewehrt und gleichzeitig Gemeinsamkeiten gegen innen erzeugt werden. Debatten um Assimilation und Integration betreffen hingegen MigrantInnen im Lande und sind somit verbunden mit der Frage wer zur „nationalen helvetischen Gemeinschaft“ gehört und entlang welcher Argumente diese Differenzlinien geschlossen werden – was ich als *interne Grenzziehung* bezeichne.

Beide Schließungsformen zielen auf einen Schutz „der helvetischen Identität der SchweizerInnen“ ab.

Der Ansatz des *boundary work* spielt unterdessen in vielen Disziplinen der Sozialwissenschaften eine zentrale Rolle (für eine Übersicht vgl. Lamont und Molnar 2002; Pachucki et al. 2007; Wimmer 2008) und er 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 diesen theoretischen Ansatz ist es zu verstehen, durch welche Mechanismen Grenzen gezogen, aufrechterhalten, in Frage gestellt, aufgelöst oder überschritten werden. Hierbei sind eine Reihe von Akteuren – Nationalstaaten, politische Parteien, Medien, Individuen in ihrer täglichen Interaktion – in Auseinandersetzungen involviert, durch die sich Grenzlinien verschieben können. Zulassungspolitiken von Nationalstaaten entlang (variablen) ethno-nationalen Kategorisierungen sind in diesem Sinne etablierte Grenzlinien, wie auch die Definition dessen, wer „kulturell Fremd“ ist und integriert werden muss, als Ergebnis von solchen Grenzziehungsmechanismen zu verstehen ist.

Boundary making hat zwingend einen relationalen Charakter, wie Frederik Barth (1969) in seiner Pionierarbeit aus den 1960er Jahren für 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 bspw. von nationalen „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. Dies bedeutet, dass die Erfindung von „Sie-Gruppen“ als „Andere“ zeitgleich ein Eigenes konstruiert und somit der Selbstfindung und Selbstaffirmation von „Wir-Gruppen“ dient. 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 Machtssysteme und werfen die Frage auf, inwieweit eine Gruppe ihre Zuschreibungskategorien anderen erfolgreich aufdrängen und auf welche Ressourcen die so kategorisierte Kollektivität zurückgreifen kann und sich – falls notwendig – gegen diese Aufzwingung zur Wehr setzen kann.

Für die Schließung der Gruppengrenzen kann jeglicher „cultural stuff“ (Barth 1969, S. 15) Grundlage bieten: Sprache, Ritual, Verwandtschaft, Lebensführung, Religion, Kultur, 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 (1980 [1922]) zurückgeht. Dies gilt genauso für die historischen Mythen der „imaginierten Gesellschaften“ der Nationalstaaten wie auch für Grenzziehungen zwischen SchweizerInnen und Zugewanderten entlang der Linie einer vermeintlichen „kulturellen Differenz“. Zu Zeiten einer verstärkten Kulturalisierung von MigrantInnen, so mein Argument, wird essentialistisch verstandene Kultur zum Grenzmarkierungsinstrumente *par excellence* um Eigenes im Dialog mit Ausschluss gegen *außen* herzustellen.

Aus einer sozialanthropologischen Perspektive sind zwei grundsätzliche Annahmen des öffentlichen Kulturdiskurses zu hinterfragen: Während erstens im öffentlichen Kulturdiskurs ethnische, nationale oder religiöse Gruppen als totale soziale Phänomene behandelt werden, deren Grenzen von Kultur/Identität/Gemeinschaften automatisch übereinstimmen, geht die sozialanthropologische Zugangsweise davon aus, dass ethno-nationale Trennlinien über Fremd- und Selbstzuschreibungen erstellt werden, ohne dass diese jedoch ursächlich in den unterschiedlichen kulturellen Inhalten der beteiligten Gruppen selbst zu suchen wären (Barth 1969; Dahinden 2012). D. h. der öffentliche Kulturdiskurs erklärt auf quasi natürliche Art kulturelle Grenzen, von einem ethno-nationalen oder religiösen Kultursystem zum anderen, ein sozialanthropologischer Zugang interessiert sich indes unmittelbar für ethnische oder nationale Grenzziehungsprozesse und grenzerhaltende oder -auflösende Mechanismen.

Zweitens, soziale Akteure – Journalisten, MigrantInnen, PolitikerInnen, etc. – verwenden den Begriff der Kultur als *explicans*: Sie geben der Welt um sie herum Sinn, indem sie sie mit Kultur erklären und Menschen „haben eine Kultur“. In einer sozialanthropologischen Einfärbung hingegen wird Kultur als dynamischer und als offener Prozess verstanden, sie wird gleichsam zu einem *explicandum*, d. h. sie muss erklärt werden. Menschen „machen“ Kultur und Kultur wird hier letztlich zu einer empirischen Frage (vgl. unter vielen Baumann 1996; Grillo 2003; Hannerz 1993; Wicker 1996).² Die entscheidende Frage dreht sich deshalb vielleicht nicht darum, ob es kulturelle Unterschiede gibt – die sind evident –, sondern unter welchen Bedingungen und sozialen Zusammenhängen Akteure auf welche Art und Weise mit Kultur argumentieren, in welchen politischen und sozio-ökonomischen Kontexten dies geschieht und welche Ziele damit verfolgt werden.

Mein Kapitel nimmt diese Punkte auf und fragt welche Rolle dieser Kulturdiskurs bei Grenzziehungsprozessen im Zusammenhang mit Migration innehatte und noch immer hat? Hierbei fokussiere ich in einem ersten Schritt auf nationalstaatli-

² Eine Arbeitsdefinition könnte folgende sein: Kultur als „die von Individuen im Lebensprozess erworbenen Dispositionen, welche zu intersubjektiver Bedeutungsbildung und zu sinnhaftem Handeln befähigen“ (Wicker 1996, S. 385)

che und politische Akteure. Anschließend illustriere ich diese Ideen anhand eines empirischen Beispiels und zeige, wie diese öffentlich etablierten Differenzlinien im Alltag von Jugendlichen reproduziert oder modifiziert werden.

3 Die Etablierung und Verankerung des Kulturdiskurses im Zusammenhang mit Migration: Öffentliche und Politische Debatten um Grenzziehungen

Wie etablierte sich im Schweizerischen Kontext ein Kultur- und Ethnizitätsdiskurs und auf welche Weise wurde er in den letzten Jahrzehnten verankert? Insgesamt lassen sich fünf unterschiedliche Phasen ausmachen, wie *externe und interne* Grenzziehungen über die Idee der essentialistischen Kultur erfolgten.

3.1 Republikanische Anfänge: Nationaler Einschluss von AusländerInnen

Die moderne Schweiz, die 1848 ins Leben gerufen wurde, beruhte im Wesentlichen auf den Prinzipien von Einheit, Volkssouveränität und liberalen politischen Rechten. In diesem weitgehend republikanischen politischen Konzept waren Elemente wie Kultur, Sprache oder ethnische Zugehörigkeit noch kaum anzutreffen (Jost 1998, S. 65).³ Die Schweiz stand aber – wie andere jungen Nationalstaaten dieser Zeit – vor der Schwierigkeit sich erst als Kollektiv zu erkennen und damit vor der Aufgabe Eigenes und Fremdes zu definieren, d. h. Grenzziehungen zwischen Dazugehörigen und Fremden zu ziehen. Diese nationale Identitätspolitik war von Beginn weg eng verflochten mit der „Ausländerfrage“, die bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als innenpolitisches Thema präsent war. Dies obschon in der damaligen Epoche der Liberalismus regelrecht blühte, insbesondere was Freiheiten bezüglich Migrationsbewegungen und Ökonomie anbetraf. Damit erklärt sich der rasante Anteil der Ausländeranteil in der Schweiz in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg – zwischen 1850 und 1910 stieg er von 3 % auf 14,7 % (Arlettaz und Arlettaz 2004, S. 22). Die Schweiz war in ein Geflecht von bilateralen Abkommen mit anderen Staaten involviert, Einschränkung der Einwanderung und Niederlassungsfreiheit war deshalb kein gangbarer Weg um die hohe Ausländerquote zu senken. Im Gegenteil, als einziges potentes Mittel um aus AusländerInnen nationale Subjekte zu machen erschien in diesem republikanischen Zeitgeist deren Einbürgerung.

³ Der Begriff Volk – Volkssouveränität – brachte natürlich schon damals implizit eine ethnische Komponente mit ein.

In dieser ersten Phase wurde die nationale Grenzlinie dementsprechend entlang von republikanischen und liberalen, aber indes nur zweitrangig entlang von ethnischen Ideen gezogen.

3.2 „Überfremdungsabwehr I“: Schließungsprozess gegen Aussen und Erstellung von Gemeinsamkeit gegen Innen

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts verlor die Idee einer durch kollektive, republikanische Souveränität und politischer Partizipation legitimierte Staatsbürgerschaft gegenüber ethnisch-essentialistischen Vorstellungen an Boden. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte sich auch in der Schweiz eine politische Kultur des Nationalismus durchgesetzt, die ein komplexes System von Identitäten und Ausgrenzungen schuf, womit relational dazu auch verstärkt eine Ethnisierung der „Ausländerfrage“ einherging. SchweizerIn zu sein erforderte jetzt nicht mehr einfach Kompetenz, bürgerlichen Anstand und Kenntnisse konstitutioneller Besonderheiten, sondern hing vom „Wesen der helvetischen Gemeinschaft“ ab (Niederberger 2004, S. 23). In dieser Zeit war zudem ein Erstarken der Nachbar-Nationalstaaten zu beobachten, die einer ähnlichen Logik folgten. Diese sich etablierende patriotische und essentialistische Moral eröffnete zusehends eine Differenzlinie zwischen SchweizerInnen und AusländerInnen (Jost 1998). Unter dem Einfluss des Krieges konkretisierten sich protektionistische Ideen, sowohl wirtschafts- wie auch gesellschaftspolitisch: Nationalistisch gesinnte Kreise⁴ instrumentalisieren die „Ausländerfrage“, schufen dabei den polemisch wirkungsvollen Begriff der „Überfremdung“ und brachten ihn erfolgreich auf die Agenda der politischen und öffentlichen Debatten (Niederberger 2004, S. 12).⁵

Mit der Verordnung des Bundesrats von 1917 kam es einem eigentlichen Wendepunkt was Grenzziehungsmechanismen betraf, denn erstmals konnte sich der Überfremdungsdiskurs wirkungsmächtig formieren. Eine restriktivere Einbürgerungs- und Niederlassungspolitik wurde durchgesetzt, wobei die Frage nach dem „Wesen der helvetischen Gemeinschaft“ und der Grenzen der Assimilationsmöglichkeit der Schweiz eine zentrale Rolle spielten. Niederlassungsbewilligungen wurden fortan als „überfremdungsrelevant“ betrachtet– ein

⁴ Rechtsradikale Politiker aus dem Umfeld des einflussreichen Vaterländischen Verbandes oder der Bauern-, Gewerbe-, und Bürgerpartei (die heutige Schweizerische Volkspartei, SVP) verbreiteten xenophobe und rassistische Theorien (Jost 1998, S. 69).

⁵ In einem Bericht des Eidgenössischen Politischen Departements vom 30. Mai 1914 fand der Terminus „Überfremdung“ schliesslich Eingang in die Amtssprache (Kury 2003, S. 14).

befristeter Aufenthalt hingegen weniger, da der Aufenthalter das Land wieder verlässt (Niederberger 2004, S. 21–35). Nun hieß es nicht mehr die Ausländer zu assimilieren (sprich einzubürgern)⁶, sondern Hauptaufgabe der neu geschaffenen eidgenössischen Fremdenpolizei war eine bundesstaatliche Kontrolle der Zuwanderung zwecks „Überfremdungsabwehr“.

Zwischen 1918 und 1933 wurde der Kampf gegen die „Überfremdung“ zu einem zentralen Anliegen, obschon der Anteil der ausländischen Bevölkerung abgenommen hatte (1930: 8,7 %, 1941: 5,2 %). War die Idee der „Überfremdung“ anfänglich an die Anzahl der in der Schweiz lebenden Ausländer gebunden, bezeichnete er – obschon nie klar umrissen – bald ein breites Spektrum von willkürlichen Elementen, die der Präsenz von AusländerInnen angelastet wurden – und die die Nationale Einheit beeinträchtigen würden (Arlettaz und Arlettaz 2004, S. 88–94). Kury (2003, S. 215) spricht von einem diskursiven Dreieck des „Überfremdungsbegriffs“: Wurde das Konzept aus quantitativer Sicht in Frage gestellt – bspw. in einer Phase mit rückläufigen Ausländerzahlen – konnte auf kulturalistische und arbeitsmarktpolitische Argumente ausgewichen werden. Eine „kulturelle Überfremdung“ wurde als Gefahr der Unterhöhnung der schweizerischen Spezifität gesehen, während sich die „geistige Überfremdung“ auf die Bedrohung einer Art Herdersch’en Schweizerischen Volkssinns richtete, eines völkischen Schweizerischen Geistes. In der „ökonomischen Überfremdung“ schliesslich kumulierte sich die Idee einer Penetration von ausländischen Arbeitskräften, Unternehmen und Kapitalien.⁷ In das erste Gesetz über Aufenthalt und Niederlassung, das 1934 in Kraft trat (ANAG), floss denn die Idee der Überfremdungsabwehr wörtlich ein: „Die Bewilligungsbehörden haben bei ihren Entscheidungen die geistigen und wirtschaftlichen Interessen sowie den Grad der Überfremdung des Landes zu berücksichtigen“ (ANAG, Art. 16/Linea 1).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in dieser Phase eine Ethnisierung der Migrationsfrage mittels des Überfremdungsdiskurses stattfand: Zweck war es, die nationale Linie zu stärken, gegen Innen Einheit, Selbstaffirmation und Gemeinsamkeit zu erzeugen, und zwar indem das „Fremde“ außen vor gelassen wurde.

⁶ Seit diesem Zeitpunkt wird die Einbürgerung als Lohn für eine erfolgreiche Assimilation verstanden und nicht mehr als Mittel zur Assimilation.

⁷ Beim Überfremdungsdiskurs der Zwischenkriegszeit handelte es sich hauptsächlich um einen Deutschschweizer Diskurs (Kury 2003, S. 213). Parallel dazu ist festzustellen, dass sich in der Romandie republikanisches Gedankengut starker etabliert hatte, bspw. sind es bis heute fast ausnahmslos Kantone der Westschweiz, die ihren AusländerInnen das Stimm- und Wahlrecht auf kommunaler und kantonaler Ebene gewähren.

3.3 Überfremdungsabwehr II: Assimilation der MigrantInnen ans „Helvetische“ – Kultur als Grenzmarkierung gegen Inneren

In den 1960er Jahren etablierte sich eine zweite Grenzlinie: Erstmals setzte sich die Idee der Assimilation der MigrantInnen ans „Helvetische“ im Sinne einer „Überfremdungsabwehr“ durch und eine Kulturalisierung von Zugewanderten fand Eingang in die Integrationspolitik.

Vorausgegangen war ein Zielkonflikt der Regierung: Einerseits musste sie die im Nachkriegsboom wachsende Nachfrage der Wirtschaft nach ausländischen Arbeitskräften stillen, infolge dessen der Ausländeranteil wieder anstieg (1960: 10 %, 1980: 14.8 %). Andererseits musste sie den Überfremdungsstimmen gerecht werden: Diese kamen zunächst aus dem linken Lager und aus Gewerkschaftskreisen (die nationale Arbeiterschaft sollte geschützt werden), später organisierten sich populistische Parteien, die allesamt nach einer Einschränkung der Einwanderung riefen und seit den 1960 Jahren direktdemokratische Mittel nutzten um verschiedene Überfremdungsinitiativen vor das Volk zu bringen⁸. In dieser Situation empfahl es sich die AusländerInnen, die sich schon einigermaßen integriert hatten, zu behalten (Niederberger 2004, S. 53). Eine Assimilation sollte nun die Gefahr der „Überfremdung“ vermindern (vgl. Bundesamt für Industrie, Gewerbe und Arbeit 1964).

Ab 1960 bis in die 1980er Jahre war das Assimilationspostulat im Sinne einer Absorbierung der Herkunftseigenschaften diskursiv und politisch vorherrschend. Eine Förderung der Assimilation sah man in der Toleranz, gleichen wirtschaftlichen Chancen und kulturellen Ähnlichkeiten. Verhindert oder erschwert wird sie durch Absonderung, allzu grosser Kulturunterschiede, Überlegenheitsgefühle sowie durch die Befürchtung, die Ausländer würden das Eigenleben der einheimischen Bevölkerung bedrohen (Niederberger 2004, S. 70). Mit anderen Worten, seit diesem Zeitpunkt hatte die interne Migrationspolitik eine neue und nun explizit „kulturelle“ Kolorierung⁹: Assimilation erschien als individueller Kraftakt der An-

⁸ 1961 bspw. wurde die Nationale Aktion gegen die Überfremdung von Volk und Heimat gegründet (heutige Schweizer Demokraten). Diese vertraten einen radikalisierten Überfremdungsdiskurs indem sie ihn biologisch untermauerten.

⁹ Der Bericht von 1964 sprach sich ebenfalls dafür aus, die Rekrutierung der ArbeiterInnen auf gewisse europäische Länder zu beschränken. Konkret verstand man darunter Länder, die der Schweiz kulturell ähnlich seien, da ArbeiterInnen aus „kulturell entfernten Ländern“ Schwierigkeiten hätten, sich an die Schweizerischen Bedingungen anzupassen, es gar unmöglich sei, sie zu assimilieren (Cerutti 2005, S. 99–104) – ein Argument, das in 1992 direkt in die Migrationspolitik einfließen sollte (vgl. unten).

nahme der „Schweizerischen Eigenarten“, ein Kraftakt der durchaus zum Erfolg führen kann – was allerdings nicht für die „allzu kulturell Verschiedenen“ galt.

Damit etablierte das Assimilationspostulat quasi zwei Differenzlinien: Zum einen zwischen „SchweizerInnen“ und „Kulturnahen“, denen man zutraute, dass sie ihre Herkunftskultur ablegen und den Schweizerischen „Esprit“ annehmen könnten, dass sie also die Grenzlinie hin zur Gruppe der SchweizerInnen überschreiten könnten. Zum anderen zwischen „SchweizerInnen“ und „Kulturfremden“, für die man keine Assimilationsmöglichkeit sah.

3.4 „Kultur“ im Widerstreit – Verankerung des Kulturdiskurses

Zu einer verstärkten Kulturalisierung der Migrationsthematik kam es in den 1990er Jahren. Vorausgegangen war die Verlagerung der „Ausländer- und Überfremdungsfrage“ in den Asylbereich, ein erstes Asylgesetz (1971) aber auch eine zunehmende Heterogenität der Herkunftsländer der ArbeitsmigrantInnen und Asylsuchenden (etwa aus dem ehemaligen Jugoslawien, der Türkei, aber auch aus Afrika und Asien). Es kam hinzu, dass viele FremdarbeiterInnen eine „Bewilligungskarriere“ durchlaufen hatten und sich nun mit ihren Familien in der Schweiz niedergelassen hatten. Der Simmel'sche Ausspruch (1908) des „*Fremden der heute kommt und morgen bleibt*“ war Realität geworden. Dies war insofern relevant, als die Wirtschaftskrise der 1990 Jahre auch die Schweiz traf, die Restrukturierung der Wirtschaft hin zu einer globalisierten Wissensgesellschaft sich vollzogen hatte, und in Folge dessen viele der ehemals gerufenen unqualifizierten ArbeiterInnen von sozialen Problemen, Armut und Arbeitslosigkeit betroffen waren. Nun verfügten diese aber über die Niederlassungsbewilligung, so dass sie nicht mehr weggeschickt werden konnten wie es noch während der Krise der 1970 Jahre möglich gewesen war (Piguet 2005). Zögerlich setzte sich die Einsicht durch, dass Einwanderung ein zentrales Merkmal der Schweiz ist, dass kulturelle Vielfalt und Diversität zu einer unumstösslichen Realität geworden waren und dass es Integrationsdefizite gab, die nachzuholen waren.¹⁰ In dieser Zeit können unterschiedliche Entwicklungen ausgemacht werden, die widersprüchliche Versuche von Grenzziehungen zwischen SchweizerInnen und MigrantInnen repräsentierten.

Zunächst wurde auch im Schweizerischen Kontext zum ersten Mal in moderater Weise und wohlgemerkt ohne öffentlich-rechtliche Konsequenzen die „Herkunftskultur“ der MigrantInnen *positiv* konnotiert, was zweifelsohne mit

¹⁰ Paradigmatisch ist der 1995 vom Bundesamt für Statistik publizierte Bericht „Vom Einwanderungsland zur Multikulturellen Gesellschaft“ (Haug 1995).

den internationalen Entwicklungen hin zu Politiken von Multikulturalismus und kulturellem Pluralismus in Verbindung stand – wir könnten quasi von einer Transnationalisierung der essentialistischen Idee von Multikultur sprechen. Gleichwohl konnten Multikulturalismusmodelle wie sie sich etwa in den USA, Kanada, Australien oder auch England oder den Niederlanden durchsetzten, in der Schweiz nie Fuß fassen: Einerseits verfügten in der Schweiz viele der Zugewanderten nicht über die Schweizer Staatsbürgerschaft, was die multikulturellen Ideen grundsätzlich anderen Spielregeln unterwarf. Andererseits konnte sich angesichts der politischen Verankerung des „Überfremdungsdiskurses“ eine Politik der Anerkennung von Gruppenrechten als Form sozialer Gerechtigkeit (Kymlicka 1999; Taylor 1992) nie wirklich durchsetzen (D’Amato 2010). Dennoch wurde die Forderung nach Toleranz und Anerkennung von ethno-kultureller Vielfalt auch hierzulande, insbesondere in der Deutschschweiz, vermehrt genutzt um die normative Basis politischer und identitärer Ansprüche von MigrantInnen zu untermauern.¹¹ Die sich neu etablierende Integrationsidee – das Assimilationspostulat war nicht mehr opportun – entsprach dieser Tendenz: Zuwanderte sollten sich nach wie vor an die Schweizerische Gesetzgebung und Gesellschaftsstruktur assimilieren, nicht jedoch automatisch an die Schweizerische Kultur. Dieses Recht auf Differenz wurde nicht zuletzt als Ausdruck eines legitimen Bedürfnisses interpretiert, welche „fremdkulturelle“ Menschen von ihren jeweiligen Herkunftsländern mitbringen (Wicker 1998).

Gleichzeitig wurde die „Kultur“ der Einwanderer *normativ negativ* aufgeladen. Der Begriff der „kulturellen Distanz“ zwischen Einwanderern und der autochthonen Bevölkerung wurde im Mai 1991 vom Bundesrat im Rahmen des Drei-Kreise-Modells verankert.¹² Die neue Zulassungspolitik gründete auf der kulturessentialistischen Annahme, dass Personen des ersten und zweiten Kreises zu einem Kulturkreis gehören, der dem Schweizerischen ähnlich ist, was ihre Einglie-

¹¹In den Schulen bspw. ging es nun darum, den kulturellen Hintergrund der Kinder miteinzubeziehen, Kurse in heimatlicher Sprache und Kultur wurde nun ein zentralerer Stellenwert zugeschrieben, der nationale Hintergrund der Kinder wurde während des Unterrichts auf Weltatlanten markiert, exotische Speise gehörten fortan zu Elternabenden wie auch interkulturelle VermittlerInnen Brücken zwischen den unterschiedlichen „Kulturen“ schlagen sollten (Dahinden 2010a).

¹² Der innerste Kreis, beschränkt sich auf die Staaten der EU und EFTA. Ziel war es hier eine Politik zu formulieren, die europakonform war und deshalb den Personenverkehr schrittweise von den bestehenden ausländerpolitischen und arbeitsmarktlichen Beschränkungen zu befreien. Zu einem mittleren Kreis gehören die USA und Kanada, wo eine begrenzte Rekrutierung möglich sein soll. Im dritten Kreis befanden sich alle anderen Staaten, wo eine Rekrutierung nur noch in Ausnahmefällen möglich sein soll (allenfalls gegenüber hochspezialisierten Spezialisten).

derung erleichtert und die Wahrung der schweizerischen Identität garantiert – was für den dritten Kreis nicht gilt.¹³

Anders ausgedrückt, während die multikulturelle Idee ein Versuch war auch „kulturell Fremde“ in die nationale Gemeinschaft miteinzuschließen – und damit etablierte Grenzlinien *auszuweiten* – war die Institutionalisierung der „kulturellen Distanz“ im Migrationsgesetz ein Schritt hin zu einer in den Worten von Richard Alba (2005) „glasklaren“ (*bright*) Grenzziehung zwischen Eigenen und Fremden: Ambiguitäten bezüglich einer Positionierung entlang der Grenzlinie waren nicht mehr möglich.

Zeitgleich erhoben sich Stimmen, häufig von SozialanthropologInnen, die eindrücklich vor einer Ethnisierung oder Kulturalisierung sozialer und struktureller Probleme im Zusammenhang mit Migration warnten. Diese hatten zudem einen maßgeblichen Einfluss auf die Ende der 1990er Jahren erarbeiteten Integrationsleitbilder, die im urbanen Umfeld verschiedener Schweizer Städte publiziert wurden. Der Fokus der städtischen Integrationspolitik wie sie in diesen Leitbildern formuliert war, lag denn nicht auf „Kultur und Ethnizität“, sondern auf Partizipation, Chancengleichheit, Abbau von Integrationssschranken und Diskriminierung. Diese Stimmen versuchten, dem sich unterdessen etablierten Kultur- und Ethnizitätsdiskurs ein Gegengewicht zu geben: Es ging quasi darum die etablierten Differenzierungslinien entlang des Arguments der Kultur und Ethnizität zu verwischen, indem andere Grenzziehungen (zwischen sozialen Schichten) in den Vordergrund gestellt wurden.

3.5 „Kultur“ total? Anti-Diversität und Neo-Assimilation, „muslimische Überfremdung“ und kulturbedingte Geschlechterungleichheit

Eine fünfte Etappe lässt sich seit der Jahrtausendwende ausmachen, als nämlich der Kultur- und Ethnizitätsdiskurs nochmals verstärkt wurde, wobei es zu drei wichtigen semantischen Bedeutungs- und damit auch Grenzverschiebungen kam.

¹³ Diese Politik kam denn später auch von zahlreichen Stellen unter Beschuss für ihren implizit diskriminierenden Charakter. Die Idee der „kulturellen Distanz“ bekam auch aus der Sozialwissenschaft Unterstützung: Der Soziologe Hofmann-Nowotny (1992), stellte die Möglichkeit einer multikulturellen Gesellschaft in Frage, in dem er postulierte, dass zwischen Einwanderern und der autochthonen Bevölkerung der Einwanderungsländer – vor allem der dritten Welt – eine erhebliche „kulturelle Distanz bestehen“ kann, so dass die Kulturen nicht „kompatibel“ seien, so dass kein gemeinsamer „Wissensvorrat“ für die symbolische Konstruktion der Realität vorhanden sei, was allerdings Bedingung für eine funktionierenden Gesellschaft sei.

Eine erste wichtige Transformation besteht darin, dass das in den 1990er Jahren teils *normativ positiv* unterlegte Modell einer kulturell vielfältigen Gesellschaft an *Überzeugungskraft* verloren hat, national wie europaweit – der Versuch der Grenzerweiterung mittels der positiven Aufladung der „Fremdkulturellen“ und deren Einschluss war gescheitert. Seit einigen Jahren hatte die Idee überhand gewonnen, dass die „neue kulturelle Vielfalt“ als Folge der Heterogenisierung der Herkunftsländer zu einer Verschärfung und Häufung der Konflikte aufgrund kultureller und neu auch religiöser Differenzen führe und die soziale Kohäsion in Frage stelle – was als *Backlash against Diversity* bezeichnet wurde (vgl. für die Debatten in einem europäischen Vergleich Vertovec und Wessendorf 2009).¹⁴ Auch in der Schweiz ist ein Erstarken der nationalen Grenzlinie einhergehend mit einer Kristallisierung der Idee „Helvetischer Gemeinsamkeiten“ zu beobachten – fast ausnahmslos alle Parteien stiegen im Herbst 2011 mit dem Motto ‚Schweiz‘ in den Wahlkampf.¹⁵ Gleichzeitig sind revidierte Assimilationsideen im Umlauf und „Fremde“ werden rigiden Differenzkonstruktionen unterzogen. Hierfür mitverantwortlich ist nicht zuletzt der europaweite Aufschwung rechtspopulistischer Parteien, der Erfolg der Schweizerischen Volkspartei (SVP) seit 2003 reiht sich in diese Entwicklungen ein. Die Grenzlinien werden zunehmend geschlossen, und zwar gegen außen¹⁶ wie auch gegen innen, wo neo-assimilationistisches Gedankengut im Gesetz verankert wurde. Die Integrationspolitik hat sich vom Fokus „des Förderns“ der 1990er Jahre hin zum „Fordern“ verschoben. Die „lasche“ Förderungspolitik der 1990 Jahre, so der Vorwurf, hat unterdessen einem Ausbau von Zwangsmassnahmen Platz gemacht.

¹⁴ Zahlreiche Fernsehsendungen oder Presseartikel erschienen seit 2000 unter dem Schlagwort „Grenzen der Toleranz“ (etwa: Fremde Kulturen: Grenzen der Toleranz, Arena vom 19.4.2004/ Titel der 1. Mai Veranstaltung der SP Zürich, 2004, Chancen und Grenzen der Toleranz). Auch die Wissenschaft unterstützt diese Idee, am prominentesten noch immer Huntington (1993).

¹⁵ FDP: Aus Liebe zur Schweiz. CVP: Keine Schweiz ohne uns. Erfolg, Schweiz, CVP.

¹⁶ Für die Grenzziehung gegen aussen ist nach wie vor die „Kulturelle Distanz“ ausschlaggebend, das Drei-Kreis-Modell wurde unterdessen im neuen Ausländergesetz von 2005 in Form von zwei Kreisen institutionalisiert (Freizügigkeit mit der EU und Zuwanderung einzig von Hochqualifizierten andererseits). Allerdings haben zur Zeit nicht nur *kulturelle*, sondern vermehrt auch *ökonomische* und *ökologische* Überfremdungsargumente Hochkonjunktur – die ich aber angesichts des Themas des Artikels nur am Rande erwähnen kann: Die aktuellen Debatten um die Auswirkungen der Personenfreizügigkeit mit der EU auf die Schweiz (d. h. die Folgewirkungen vor allem der Einwanderung von hochqualifizierten Deutschen) und die damit vermeintlich einhergehende *ökonomische* Überfremdungsfahr (Arbeitsplatzüberfremdung, Immobilienpreisexplosion, etc.) aber *auch ökologische* „Überfremdungsfahr“ (die Schweiz hat keinen Platz für so viele Menschen, Einwanderer benötigen viel Energie und sind zu mobil) wäre ein Beispiel hierfür.

Integration soll mithelfen, den Missbrauch des Schweizerischen „Gastrechts“ zu bekämpfen – oder wie es Pinero et al. (2009, S. 14) ausdrücken, nicht mehr förderliche Rahmenbedingungen, sondern ein „punitiver Paternalismus“¹⁷ ist angesagt, wobei Integration als individueller Kraftakt verstanden wird, ähnlich wie beim früheren Assimilationsparadigma, der nach Massgabe der „Schweizerische Kultur“ erfolgen soll (Wicker 2009). Integrationsvereinbarungen, wie sie unterdessen in der Schweiz in verschiedenen Kantonen gang und gäbe sind, in denen die Anpassungsleistung an die hiesigen Sitten den Einwanderern per Unterschrift abverlangt wird, sind ein Ausdruck dieser Transformation. Zusätzlich wurde im neuen Ausländergesetz von 2005 (AuG) die Idee der „kulturellen Distanz“ nun konkret mit dem Integrations-Kapitel verbunden: Zuwanderer aus dem EU/EFTA-Raum werden ohne Vorbehalte als integrationsfähig, jene von ausserhalb hingegen mit Defiziten belastet gesehen und Integration ist nun zur Voraussetzung für den Erhalt einer Niederlassungsbewilligung geworden (früher wurde dieses Integrationsanforderung erst mit Blick auf die Einbürgerung überprüft).¹⁸

Zweitens führte die Vereinnahmung und Politisierung des Ausländerthemas durch die SVP seit den frühen 2000er Jahren zu einer Islamisierung des Kulturarguments und einer neuen Konnotation des Überfremdungsbegriffs. Es ist nicht mehr einzig die Kompatibilität von Einwandererkulturen und Schweizerkultur die öffentlich echauffiert, sondern mit 9/11 wurde die Debatte über die Vereinbarkeit zwischen dem Islam und dem Westen und den jeweiligen politischen und kulturellen Werten öffentlich (Cesari 2010) – so auch in der Schweiz (Ettinger 2008).¹⁹ Seit diesem Zeitpunkt verdichtet sich in der transnationalen Kategorie der Muslime die Bedrohung durch kulturelle Differenz, eine Pauschalisierung muslimischer Akteure ist zu konstatieren (Allenbach und Sökefeld 2010) und in der Schweiz wie in anderen europäischen Ländern ist eine „Muslimisierung der Einwanderer“ (Behloul 2005; Schiffauer 2007, S. 117) zu beobachten. Die Anti-Immigrations Rhetorik verschiedener Parteien ist unterdessen markant anti-muslimisch unterlegt. Die Debatten um das Minarettverbot und die Annahme der Initiative 2009 wie auch emotional geführten Debatten zur Frage der Burka oder dem Kopftuch lassen sich als Ausdruck dieser Verschiebung von ethnischer zu religiöser Kultur und damit Grenzziehung

¹⁷ „Punitiver Paternalismus“ bedeutet hier, dass „Integrationsförderung“ erneut vor allem in Sinne von Druck, Sanktionen und Kontrolle erfolgt.

¹⁸ Auch die Erteilung einer Aufenthalts- oder Kurzaufenthaltsbewilligung kann neu mit der Bedingung des Besuchs eines Sprach- oder Integrationskurses verbunden werden (Art. 3).

¹⁹ Natürlich gab es schon vorher Stimmen, die sich gegen den Islam und seine inkompatible Kultur wendeten (vgl. z. B. in Mahnig 2005).

interpretieren und können als „muslimische Überfremdungsabwehr“ interpretiert werden.²⁰

Ein drittes Element, das in diese letzte Phase fällt und die Grenzziehungsmechanismen neuen Spielregeln unterwirft ist die populär gewordene Idee, dass jede „Kultur“ durch spezifische ihr inhärente *Geschlechterverhältnisse* gekennzeichnet sei. Die einzelnen „Kulturen“ werden in dieser Logik entlang den Polen einer vermeintlichen Geschlechtergleichheit resp. Geschlechterungleichheit eingeordnet. Erstere wird in der Regel durch die „westliche moderne Kultur“ repräsentiert, letztere hierzulande vor allem durch die „traditionellen“ Muslime, Albaner oder auch Türken. Das Geschlechterargument wird von verschiedensten Akteuren instrumentalisiert und zwar um etwelche Anliegen kultureller oder religiöser Minderheiten zurückzudrängen, auch wenn es im Prinzip nicht um die Geschlechterfrage geht. Rechtspopulistische und Parteien der politischen Mitte – d. h. diejenigen Kreise, die sich immer gegen Forderungen von Feministinnen zur Verbesserung der Stellung von Frauen in der eigenen Gesellschaft verwehrt und ein traditionelles Frauenbild vertraten – avancieren nun zu den überzeugtesten Feministen, wenn es um die Frage der Minaretts, der Zwangsheirat, des Kopftuchs, usw. geht – Phänomene die alle als Ausdruck bestimmter „Frauen unterdrückender Kulturen“ interpretiert werden. Ein Beispiel hierfür ist ebenfalls der letztes Jahr publizierte Bericht der Eidgenössischen Kommission für Frauenfragen, in dem die natürliche Allianz zwischen Kultur/Religion/Geschlechter(un)gleichheit in den Vordergrund gerückt wurde ((EKF) 2010).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich diese letzte Phase dadurch charakterisiert, dass „Kultur“ als Argument für Grenzziehungen nun neu sowohl im Rahmen der Zulassungspolitik wie auch der Integrationspolitik institutionell verankert ist. Zweitens etablierte sich eine klare Grenzziehung gegenüber Muslimen (eine „muslimische Überfremdungsgefahr“). Und letztlich stehen „Fremden“ aus geographisch entfernten Ländern (d. h. ausserhalb von Europa) allesamt unter dem Generalverdacht, nicht integrierbar zu sein, nicht zuletzt wegen ihrer Kultur, die eine Geschlechtergleichheit nicht zulässt.

Die Frage, die sich stellt ist nun aber, wie denn diese in Gesetz und Politik etablierten Differenzlinien in den alltäglichen Interaktionen von Individuen re-

²⁰ In der Schweiz liefen/laufen seit 2007 verschiedenen Volksinitiativen, die ein Burkaverbot kantonal oder national durchsetzen möchten. Der National- und Ständerat lehnte bspw. die Standesinitiative des Kantons Aargaus „für ein Verhüllungsverbot des Gesichts an öffentlich zugänglichen Orten“. 2011 wurde im Kanton Tessin eine Volksinitiative eingereicht. Der Bundesrat selbst beschied zuletzt im Februar 2010 ein Burkaverbot für abschlägig, unter anderem mit dem Argument, dass er von rund 100 Burkaträgerinnen in der Schweiz ausgehe.

produziert oder gegebenenfalls auch modifiziert werden? Das folgende Fallbeispiel illustriert in ethnographischer Mikro-Perspektive wie Jugendlichen Differenz und Gemeinsamkeit herstellen und gibt Teilantworten.

4 „Wer gehört dazu, wer nicht“?: Grenzziehungsprozesse unter Jugendlichen

Die zur Debatte stehende Studie interessierte sich dafür, welche kollektiven Grenzziehungen unter jungen Erwachsenen in zwei Schweizer Kantonen (Luzern und Neuchâtel) zentral sind und welche Rolle Kultur, Religion und Ethnizität bei diesen Zuschreibungsprozessen spielen.²¹ Es wurde nicht eine religiöse Gruppe oder eine ethno-nationale Gemeinschaft zum Ausgangspunkt der Untersuchung genommen, sondern vielmehr eruiert, wie Kultur, Ethnizität und Religion in Prozessen der Grenzziehung und in Interaktionen unter den Jugendlichen unterschiedlichster religiöser und ethno-nationaler Herkunft eingebracht wird. In dieser Logik dienten als Untersuchungseinheit unterschiedliche Schulklassen: In die Untersuchung wurden junge Erwachsene zwischen 16 und 19 Jahren, unabhängig von ihrer Herkunft oder Religion, aus verschiedenen Berufsschulen sowie Gymnasien einbezogen. Methodologisch folgte die Untersuchung einem ethnographischen Ansatz. Die Mitglieder des Forschungsteams waren während vier Monaten in den einzelnen Klassen zwischen einem und drei Tage pro Woche anwesend, führten teilnehmende Beobachtungen, verschiedene Arten von Interviews und Fokusgruppen mit den jungen Erwachsenen durch.

Aus den Daten lässt sich eine glasklare Grenzziehung unter den Jugendlichen gegenüber albanisch-sprachigen und muslimischen Jugendlichen herauslesen – so dass wir von Mehrheitsjugendlichen (Wir) und Minderheitsjugendlichen (die Anderen) sprechen können.²² Letztere schliesst alle Muslime und albanisch-sprachigen Jugendlichen ein, erstere den Rest, d. h. nicht nur SchweizerInnen,

²¹ Die Studie wurde von Schweizerischen Nationalfonds im Rahmen des NFP58 finanziert und unter Mitarbeit von Kerstin Duemmler und Joelle Moret durchgeführt. Für Details und Resultate zum Forschungsprojekt vgl. Dahinden et al. (2011a, 2011b und 2014) sowie Duemmler et al. (2010).

²² Diese Grenzlinie reflektiert den Sachverhalt, dass im Schweizerischen Kontext Albanischsprachige und Muslimische Jugendliche den stärksten Stigmatisierungs- und Ausgrenzungsdiskursen unterworfen sind. D. h. wir haben uns in der Studie nicht etwa auf albanische und muslimische Jugendliche konzentriert, sondern diese Grenzlinie erwies sich als die Wichtigste, und zwar in allen Schulklassen.

auch Jugendliche zweiter oder dritter Generation der Italienischen, Spanischen oder Portugiesischen Einwanderung)²³. Diese Differenzlinie, die sich aus den täglichen Interaktionen im Schulverband und in den Aussagen der Jugendlichen zeigen, schreiben sich direkt in die politisch-öffentlichen Diskurse ein wie sie oben beschrieben wurden. Zu präzisieren ist, dass im Schweizerischen Kontext Grenzlinien nicht nur gegenüber Muslimen etabliert und institutionalisiert sind (wie oben diskutiert), sondern insbesondere seit Mitte der 1990er Jahre auch gegenüber albanischsprachigen MigrantInnen aus dem ehemaligen Jugoslawien: In diesen verdichtet sich die Differenz der „außereuropäischen Fremden“, sie sind von sozialer Exklusion, Marginalisierung und Diskriminierung betroffen und „folk classifications“ tragen zur Stereotypisierung der albanischsprachigen MigrantInnen im Sinne von kultureller Differenz bei. Ein Großteil der oben beschriebenen Debatte um Integrationsunfähigkeit und -defizite betrifft diese Gruppe (Dahinden 2005). Es kommt hinzu, dass AlbanerInnen sich unter denjenigen befinden, die in den letzten 10 Jahren in Statistiken und Öffentlichkeit zunehmend „muslimisiert“ wurden (Dahinden 2010b).²⁴

Hierbei mobilisieren die Jugendlichen zur Grenzmarkierung den beschriebenen Kulturdiskurs. Die Mehrheitsjugendlichen argumentieren, dass Albaner und Muslims anders seien – und zwar minderwertig – weil sie keine Geschlechtergleichheit kennen und weil die Unterdrückung der Frauen im Islam resp. bei den AlbanerInnen kulturell bedingt sei. Eine Schülerin aus der Gruppe der Mehrheitsjugendlichen aus Neuchâtel meinte etwa:

„Während zwei Wochen war ich mit vielen Muslimen zusammen. Da hab ich gesehen, dass die Mädchen sich zwar in der Schule treffen können, aber sonst hatten sie keinerlei Aktivitäten. Sie gehen nie schwimmen, das tun sie nie. Dann können sie überhaupt keinen Sport machen, und sowieso überhaupt nichts, was

²³ Hier zeigt sich eine wichtige Grenzverschiebung: Die Überfremdungsdebatten bis in die 1980 zielten vorwiegend auf die ItalienerInnen ab, heute sind sie in der „Wir-Gruppe“ eingeschlossen.

²⁴ Während sich in Luzern die Grenzlinie gleichermaßen gegen Muslims und Albaner richtet, sind in Neuenburg vor allem die Muslime (und AlbanerInnen erst zweitrangig) von dieser Dichotomisierung zwischen einem „Wir“ und „Sie“ betroffen. Dies hat zum einen mit der unterschiedlichen Migrationspopulation in den zwei Städten zu tun (Luzern hat mehr albanischsprachige MigrantInnen), andererseits auch damit, dass im laizistischen und republikanischen Neuchâtel negative Differenz vorwiegend über öffentliche Religion läuft – währenddessen im traditionell katholischen Luzern ein eher ‚völkischer‘ Differenzdiskurs verbreitet ist, der Ethnizität gleichermaßen wie Religion zur Differenzkonstruktion mobilisiert.

Spass machen würde, Parties, oder so, nichts. Ich finde das schon sehr anders wie bei uns. Das ist eben wegen der muslimischen Kultur“.

Ihr Argument ist, zusammengefasst, dass die muslimische Kultur die Freiheiten der Frauen beschneiden würde. Ganz ähnlich hört es sich bei einer Schülerin, ebenfalls aus der Gruppe der Mehrheitsjugendlichen) aus einer Berufsschule aus Luzern an. Auf die Frage der Interviewerin mit wem sie denn nicht wolle, dass sich – falls sie mal ein Kind hätte – dieses verheirate, meinte sie:

„Mit einem Moslem. (lacht) Es ist einfach weil ich glaube auch in zehn Jahren werden sich die Leute nicht geändert haben. Werden eher noch schlimmer werden, weil immer mehr nachkommen. Und ich habe einfach zu sehr Respekt davor, was sie mit ihren Frauen alles machen. Also ich habe schon so viele Albanerkolleginnen von früher gekannt, wie abschätzig Frauen behandelt werden. Sie dürfen nicht in den Ausgang, sie dürfen nicht fort. Der Sohn darf alles. Bei den Moslem ist es meistens sogar so, es ist so. Es heisst zwar, dass es nicht mehr so ist, dass sie verheiratet werden bevor das, also zwangsverheiratet. Aber 100prozentig, wenn sie aus der Schule kommen und nichts haben, zack machen sie es und dann haben sie sie jemand anderem zugeschoben. Und ja, das wollte ich nie haben. Dass mein Kind in so ein Verhältnis, also meine Kindeskind in so einem Verhältnis aufwachsen. Und das ist nicht nur so, weil ich einfach schlechte Erfahrungen mit ihnen gemacht habe. Es ist einfach, sie sind einfach total anders wie ein Katholik und ein Reformierter.“

Dieses Zitat verdeutlicht nicht nur die Gleichsetzung von religiöser und ethnischer (essentialistischer) Kultur (Moslem = Albaner), sondern bringt das Thema der Zwangsheirat ein, für das diese Kultur verantwortlich sei. Interessant ist auch die von der jungen Frau vorgenommene Dichotomisierung zwischen dem Islam und den Christen.

Und noch eine letzte Stimme eines Schülers, der die „Hausfrauenkultur“ der Albaner anprangert:

„Da sind zum Beispiel, ich weiss nicht, die Albaner, die haben gegenüber der Frau eine andere Stellung als bei uns Schweizern. Wenn sie heiraten, dann bleibt die Frau daheim und kocht. Und bei uns Schweizern ist es eigentlich so, dass die Frau auch noch arbeiten geht und der Mann arbeitet“.

Dadurch, dass wie in den Interviewausschnitten zum Ausdruck kommt, die Mehrheitsjugendlichen die „Andern“ als kulturell different und minderwertig konstruieren, stellen sie gleichzeitig Gleichheit und geteilte Zugehörigkeit innerhalb der *ingroup* her: Geschlechtergleichheit ist typisch für Schweizer resp. Christen. Als kollektive geteilte Merkmale erscheinen in den Interviews, dass sich Schweizer Frauen amüsieren, immer mit Achtung behandelt werden, aus freien Stücken heiraten, wann immer sie wollen in den Ausgang gehen und gleichwertig arbeit-

stätig sind wie die Männer. Mittels des Kulturdiskurses wird diese Grenzziehung geschlossen und die zwei Gruppen kristallisieren sich heraus. Hierbei zeigt sich der subjektive Charakter der Merkmale, die für die Schließung der Grenzlinien relevant sind: Denn genauso wenig wie unter allen SchweizerInnen Geschlechtergleichheit herrscht (aktuelle Statistiken über Lohnunterschiede und ökonomische Aktivitätsraten zwischen Männern und Frauen etwa sprechen eine deutliche Sprache²⁵), trifft eine Geschlechterungleichheit offensichtlich auch nicht für alle Muslims oder AlbanerInnen zu.

Nichtsdestotrotz haben die so vorgenommenen Zuschreibungsmechanismen eine „klare“ und damit quasi unüberbrückbare *boundary* zwischen *in-* und *outgroup* zur Folge: Die Differenzlinie wie sie von den Mehrheitsjugendlichen konstruiert wird, lässt keine darüber Ambiguitäten zu, wer sich auf welcher Seite befindet und Mehrfachpositionierungen sind ausgeschlossen. Die Geschlechtergleichheit wird hier zu einem moralischen Imperativ, d. h. zu einem normativen Maß und wirkt gleichzeitig hierarchisierend. SchweizerInnen erscheinen prinzipiell in einem bessere Licht als albanischsprachige und muslimische, sie sind moralisch überlegen weil sie Geschlechtergleichheit erreicht haben (Duemmler et al. 2010).

Wie gehen aber die Minderheitenjugendlichen – d. h. albanisch-sprachige und muslimische Jugendliche – mit diesen Grenzlinien um? Die Daten zeigen, dass auch wenn die Minderheitsjugendlichen diese Dichotomisierungen häufig 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. An diesem Punkt wird deutlich, dass solche externe Kategorisierungen und Grenzziehungsprozesse immer an Dominanz- und Machtssysteme gekoppelt sind: Die Minoritätenjugendlichen stellen in den Interviews und den alltäglichen Interaktionen im Klassenverband die etablierten Differenzlinie und das Kulturrargument (albanische und muslimische Kultur = Geschlechterungleichheit) nicht grundsätzlich in Frage, da sie kein Gehör fänden und keine Erfolgsaussichten hätten die Grenzziehung zu verwischen. Hingegen entwickeln sie andere Strategien im Umgang mit diesen Grenzlinien. Drei davon sind besonders interessant in Bezug auf unsere Debatte über Kultur:

Eine erste Strategie besteht in Assimilationsbemühungen –, was in Anlehnung an Zolberg und Woon (1999) mit *boundary crossing* bezeichnet werden könnte:

²⁵ Frauen verdienen durchschnittlich 20 % weniger als Männer. Rund 40 % dieser Differenz basieren auf diskriminierendem Verhalten. Kaderfrauen verdienen sogar bis zu 30 % weniger als Männer. Vgl. <http://www.ebg.admin.ch/themen/00008/00072/index.html?lang=de>. Zugegriffen: 16. Januar 2014.

Die Jugendlichen versuchen sich auf der ‚guten Seiten der Grenzziehung‘ zu platzieren indem sie sich von ihrer Gruppe abgrenzen oder Gemeinsamkeiten mit den Schweizer Jugendlichen hervorheben. Sie stellen hierbei die Differenzlinie und die entsprechenden Markierungen als solche nicht in Frage. Diese Strategie war häufig unter Frauen zu beobachten. Etwa wenn sie argumentieren, dass sie ebenfalls für eine Geschlechtergleichheit seien.

Eine zweite Strategie von Minderheitsjugendlichen ist der Versuch, das hierarchische Machtverhältnis zwischen AlbanerInnen und SchweizerInnen umzuinterpretieren. Kosovo-Albaner betonen bspw. immer wieder, dass sie freiwillig wenig sexuelle Freiheit ausleben möchten und dass solche Werte durchaus zu verteidigen seien, denn diese garantieren ein dauerhaftes Bestehen von Familien und Ehen, im Gegensatz zu SchweizerInnen, die sich sowieso immer scheiden lassen, was unmoralisch sei. Die Minderheitsjugendlichen schreiben den Misserfolg von Schweizer Ehen dem Sachverhalt zu, dass Frauen zu viel ‚Freiheit‘ hätten. Während die Mehrheitsschüler den Wert betonen, dass Frauen alle Freiheiten haben sollen, argumentieren die Minderheitsjugendlichen, dass Ehe und Familie ein hoher Wert inne wohne, auch wenn dies weniger Freiheit für Frauen impliziere. Ungleiche Geschlechterbeziehungen hätten moralisch den Vorteil, wichtige Werte schützen – ein moralischer Wert, der den SchweizerInnen fehle. Die Minderheitsjugendlichen versuchen auf diese Weise die hierarchische ethnische Ordnung auf den Kopf zu stellen. Statt die Grenzlinie in Frage zu stellen, versuchen sie aktiv den Inhalt der Grenzziehung zu modifizieren: Sie ersetzen die Ideologie der Gleichstellung durch eine Ideologie, die die Sicherstellung der sexuellen Integrität der Frauen gewährleistet, die nötig ist, um gute und dauerhafte Ehen zu ermöglichen. Anders ausgedrückt, ungleiche Geschlechterbeziehungen werden seitens der Minderheitsjugendlichen uminterpretiert und als Erfolgsfaktor für das Leben wie auch als moralisch überlegen dargestellt.

Drittens widersetzen sich einige albanischesprachige und muslimische SchülerInnen nicht etwa diesem stigmatisierte Bild, sondern sie bestätigen es aktiv – Männer hätten in ihrer Kultur tatsächlich mehr Autorität als Frauen – oder sie provozieren ihre Klassenkameraden, indem sie das Postulat der Geschlechtergleichheit offen infrage stellen. Solche ungleichen Geschlechterbeziehungen seien traditionell verankert, so bspw. ein Argument eines Schülers, wie man etwa in Filmen über Albaner immer wieder sehe oder wie es sich in der Tradition der arrangierten Heirat zeige. Hier wird seitens der Jugendlichen das Argument der „Tradition“ mobilisiert – im Sinne von Eric Hobsbawm und Terence Ranger (1983) – um Differenz zu produzieren. Mit dieser Strategie zielen vor allem 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 zu Anerkennung zu erlangen – auf Kosten der Frauen. Sie reaktivieren die Grenzziehung zwischen ‚Mann‘ und ‚Frau‘ wo sie hierarchisch in der stärkeren Position sind, sich als Männer aufwerten können und verlagern das Gewicht weg von der ethnischen Grenzlinie, wo sie als unterlegen und defizitär erscheinen.

Für die Analyse zentral ist, dass diese identifizierten Strategien seitens der Minderheitsjugendlichen – Versuch des *Boundary crossing*, Umdeutung der Geschlechterungleichheit und Reaktivierung von Männlichkeit – als Reaktion auf die Ausschlussprozesse und Grenzziehungen seitens der Mehrheit erfolgen, da wie oben beschrieben, keine Erfolgsaussichten hätten, die Grenzlinie in Frage zu stellen. Dies ist von hoher Bedeutsamkeit, denn damit ist letztlich die als natürlich, unveränderlich und kulturell bedingt dargestellte Machohaftigkeit der AlbanerInnen und Muslime, wie sie im Kulturdiskurs der Mehrheitsjugendlichen mobilisiert wird, (mindestens) teilweise als Ergebnis dieser Grenzziehungsprozesse zu verstehen. Der Kulturdiskurs der Mehrheitsjugendlichen, in dem die Idee der kulturell bedingten Geschlechterungleichheit zur Grenzziehung mobilisiert wird, hat gleichsam eine „re-traditionalisierende Männlichkeitskonstruktion“ unter den AlbanerInnen und Muslimen zur Folge, die ihrerseits die Geschlechterungleichheiten innerhalb dieser Gruppe zunehmend verstärken kann. Pointiert könnte man monieren, dass die kollektiven Grenzziehungsprozesse mittels des Kulturarguments seitens der Mehrheit eigentlich albanische und muslimische „Machos“ hervorbringen. Dieses Beispiel zeigt in aller Deutlichkeit, wie ein Kulturdiskurs paradoxerweise ‚traditionelle Kultur‘ erst hervorbringt oder mindestens verstärkt.

5 Fazit: Ethnische und religiöse Grenzziehungen als Form symbolischer Gewalt nationalstaatlicher Gebilde

Durch die analytische Linse einer sozialanthropologischen Zugangsweise lässt sich eruieren, dass Kultur zu einer wichtigen symbolischen Ressource wurde, die von verschiedenen Akteuren zwecks Etablierung von Grenzlinien zwischen einem „Wir“ und einem „Sie“ aktiviert wird. Die im öffentlich-politische Kontext etablierten Grenzlinien, die über den Kulturdiskurs bedient werden und in der nationalstaatlichen Migrations- und Integrationsgesetzgebung verankert sind, bilden die Rahmenbedingung, wie Jugendliche heute kulturelle Differenz (re-)definieren. Die „muslimische Überfremdung“ wie sie in der Öffentlichkeit debattiert wird – als Gefahr für die christlichen Werte, als Penetration von öffentlichen Räumen durch sichtbare Zeichen (Minarette, Kopftuch) und als Bedrohung der erreich-

ten Geschlechtergleichheit – wird von den Jugendlichen mobilisiert um sich selbst Gruppen zuzuordnen und andere auszuschließen.

Das Fallbeispiel geht aber weiter und fragt nach den Wirkungen dieser Grenzziehungsprozesse: Jugendliche „machen“ mit der „Praxis der essentialistischen Kultur“ quasi Kultur in einem sozialanthropologischen Sinne. Kultur als Zuschreibungskriterium (re)produziert in Grenzziehungsprozessen in Interaktion und relational neue intersubjektive Bedeutungsbildungen und sinnhaftes Handeln – etwa wenn die Zuschreibung „kulturell verankerte Geschlechterungleichheit“ dazu führt, dass albanisch-sprachige Jugendlichen eine ‚re-traditionalisierte Männlichkeit‘ entwickeln.

Von Bedeutsamkeit ist, dass diese relationalen Zuschreibungsprozesse seitens der involvierten Akteure – Politiker, Nationalstaaten, Mehr- und Minderheitsjugendliche – in einem klar umrissenen Dominanzsystem ablaufen: Angesicht der Klarheit und Undurchlässigkeit der Grenzziehung, die sich vom öffentlichen Diskurs mit seinen ‚harten‘ Essentialismen inspiriert, zeigt die Mikroperspektive, dass Minderheitsjugendliche schlicht keine Chance haben gegen die Grenzlinie anzukommen – sie müssen andere Strategien entwickeln.

Essentialistische Kultur wurde demnach im Migrationskontext nicht nur zu einer symbolischen Ressource und zentral für solche Grenzziehungsprozesse, sondern ich schlage vor, diesen neuen Kulturdiskurs als Form von symbolischer Gewalt im Sinne von Bourdieu und Passeron (1970) zu verstehen. Der Kulturdiskurs und damit verbundene Grenzziehungsprozesse sind konkrete Manifestationen eines grundlegenden gesellschaftlichen Herrschaftsprozesses und monopolisieren folgedessen nationale Legitimität. Die dabei Ausgegrenzten werden durch symbolische Gewalt dauerhaft ausgeschlossen. Hier zeigt sich, dass auch in Zeiten der Globalisierung und der Transnationalisierung von sozialen Realitäten der Nationalstaat noch immer ein wichtiges Instrument ist, wie Zugehörigkeit und Ausschluss definiert werden. Nationalstaaten haben vielleicht ein Teil ihrer Durchsetzungskraft verloren was ökonomische Angelegenheiten betrifft: Noch immer aber hat die nationalstaatliche Logik ein starkes Gewicht bei Prozessen der Selbstfindung und der Konstruktion von Eigenem und Fremden.

Literatur

- Alba, R. (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.
- Allenbach, B., & Sökefeld, M., (Hrsg.). (2010). *Muslimen in der Schweiz*. Zürich: Seismo.
- Anderson, B. (1983). *Imagined communities*. London: Verso.

- Arlettaz, G., & Arlettaz, S. (2004). *La Suisse et les étrangers. Immigration et formation nationale (1848–1933)*. Lausanne: Editions Antipodes & Société d'Histoire de la Suisse romande.
- Barth, F. (1969). Introduction. In F. Barth (Hrsg.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference* (S. 9–38). London: Allen & Unwin.
- Baumann, G. (1996). *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Behloul, S. M. (2005). Religionspluralismus: Europäischer „Normal-“ oder „Notfall“? Muslimische Migranten in den Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum. In M. Baumann & S. M. Behloul (Hrsg.), *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven* (S. 145–170). Bielefeld: transcript.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1970). *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Les Edition des minuit.
- Bundesamt für Industrie, Gewerbe und Arbeit. (1964). *Studienkommission für das Problem der ausländischen Arbeitskräfte* (vgl. S. 105). Bern: Bundesamt für Industrie, Gewerbe und Arbeit.
- Cerutti, M. (2005). La politique migratoire de la Suisse 1945–1970. In H. Mahnig (Hrsg.), *Histoire de la politique de migration, d'asile et d'intégration en Suisse depuis 1948* (S. 89–134). Zürich: Seismo.
- Cesari, J. (2010). Introduction. In J. Cesari (Hrsg.), *Muslims in the west after 9/11. Religion, politics and law* (S. 1–6). London: Routledge.
- D'Amato, G. (2010). Switzerland: A multicultural society without multicultural policies? In S. Vertovec & S. Wessendorf (Hrsg.), *The Multiculturalism backlash. European discourses, policies and practices* (S. 130–151). London: Routledge.
- Dahinden, J. (2005). *Prishtina – Schlieren. Albanische Migrationsnetzwerke im transnationalen Raum*. Zürich: Seismo.
- Dahinden, J. (2010a). Dolmetschen, Vermitteln, Schlichten – von welcher Form der Integration sprechen wir? In J. Dahinden & A. Bischoff (Hrsg.), *Dolmetschen, Vermitteln, Schlichten: Integration der Diversität?* (S. 99–115). Zürich: Seismo.
- Dahinden, J. (2010b). The dynamics of transnational formations: Albanian migrants in Europe. Paper given at UCLA, Center for European and Eurasian Studies, 4.11.2011.
- Dahinden, J. (2012). Transnational belonging, non-ethnic-forms of identification, and diverse mobilities: Rethinking migrant integration? In R. Schröder & R. Wodak (Hrsg.), *Migrations: Interdisciplinary perspectives* (vgl. S. 101). Wien: Springer.
- Dahinden, J., Moret, J., & Duemmler, K. (2011a). Die Herstellung sozialer Differenz unter der Bedingung von Transnationalisierung. Religion, Islam und boundary work unter Jugendlichen. In B. Allenbach, et al. (Hrsg.), *Jugend – Migration – Religion. Interdisziplinäre Perspektiven* (S. 225–248). Zürich: Pano, Nomos.
- Dahinden, J., Duemmler, K., & Moret, J. (2011b). Ethnizität und Religion. Weiche Praktiken, Identitäten und Grenzziehungen? Eine Untersuchung mit jungen Erwachsenen. *Schlussbericht. Nationales Forschungsprogramm NFP 58 „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft“*. Neuchâtel und Bern. http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_DahindenJanine.pdf. Zugegriffen: 4. Nov. 2013.
- Dahinden, J., Duemmler, K., & Moret, J. (2014). Disentangling Religious, Ethnic and Gendered Contents in Boundary Work: How Young Adults Create the Figure of ‚The Oppressed Muslim Woman‘. *Journal of Intercultural Studies*, 35(4): 329–348.

- Deutsch, K. W. (1976). *Die Schweiz als ein paradigmatischer Fall politischer Integration*. Bern: Haupt.
- Duemmmer, K., Dahinden, J., & Moret, J. (2010). Gender equality as ‚cultural stuff‘: Ethnic boundary work in a classroom in Switzerland. *Diversities*, 12(1), 19–37.
- (EKF) Eidgenössische Kommission für Frauenfragen. (2010). Frauenrechte – Religion – Kultur. *Frauenfragen* 1 (2). Bern: Eidgenössische Kommission für Frauenfragen.
- Ettinger, P. (2008). The problematisation of Muslims in public communication in Switzerland. Fög discussion papers. Zürich, fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft.
- Grillo, R. (2003). Cultural essentialism and cultural anxiety. *Anthropological Theory*, 3(2), 157–173.
- Hannerz, U. (1993). When culture is everywhere: Reflections on a favorite concept. *Ethnos*, 58(1/2), 95–111.
- Haug, W. (1995). *Vom Einwanderungsland zur multikulturellen Gesellschaft: Grundlagen für eine schweizerische Migrationspolitik*. Bern: Bundesamt für Statistik.
- Helbling, M., & Stojanovic, N. (2011). Switzerland: Challenging the big theories of nationalism. *Nations and Nationalism*, 17(4), 712–717.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: Press of the University of Cambridge.
- Hoffmann-Nowotny, H.-J. (1992). *Chancen und Risiken multikultureller Einwanderungsgesellschaften*. Bern: Schweizerischer Wissenschaftsrat.
- Huntington, S. (1993). The clash of civilizations. *Foreign Affairs*, 72(3), 22–49.
- Jenkins, R. (1997). *Rethinking ethnicity: Arguments and explorations*. London: Sage.
- Jost, H.-U. (1998). Der helvetische Nationalismus. Nationale Identität, Patriotismus, Rassismus und Ausgrenzung in der Schweiz des 20. Jahrhunderts. In H.-R. Wicker (Hrsg.), *Nationalismus, Multikulturalismus und Ethnizität* (S. 33–44). Bern: Haupt.
- Kury, P. (2003). *Über Fremde reden. Überfremdungsdiskurs und Ausgrenzung in der Schweiz 1900–1945*. Zürich: Chronos.
- Kymlicka, W. (1999). *Multikulturalismus und Demokratie*. Hamburg: Rotbuch.
- Lamont, M., & Molnar, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195.
- Niederberger, M. (2004). *Ausgrenzen, Assimilieren, Integrieren. Die Entwicklung einer schweizerischen Integrationspolitik*. Zürich: Seismo.
- Pachucki, M. A., Pendergrass, S., & Lamont, M. (2007). Boundary processes: Recent theoretical developments and new contributions. *Poetics*, 35, 331–351.
- Piguet, E. (2005). *L'immigration en Suisse depuis 1948. Une analyse des flux migratoires vers la Suisse*. Zürich: Seismo.
- Pinero, E., Bopp, I., & Kreis, G. (2009). Einleitung: Fördern und Fordern revised. Seismografen zum gegenwärtigen Integrationsdiskurs. In E. Pinero, I. Bopp, & G. Kreis (Hrsg.), *Fördern und Fordern im Fokus. Leerstellen des Schweizerischen Integrationsdiskurses* (S. 9–21). Zürich: Seismo.
- Schiffauer, W. (2007). Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste. In M. Wohlrab-Sahr & L. Tezcan (Hrsg.), *Konfliktfeld Islam in Europa* (S. 111–134). Baden-Baden: Nomos.

- Schnapper, D. (1997). Citoyenneté et reconnaissance des hommes et des cultures. In J. J. Hainard & R. Kaehr (Hrsg.), *Dire les autres: réflexions et pratiques ethnologiques: textes offerts à Pierre Centlivres* (S. 139–148). Lausanne: Payot.
- Simmel, G. (1908). *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Vertovec, S., & Wessendorf, S. (Hrsg.). (2009). *Multiculturalism backlash: European discourses, policies and practices*. London: Routledge.
- Weber, M. (1980). [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wicker, H.-R. (1996). Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität. In H.-R. Wicker, et al. (Hrsg.), *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat* (S. 373–392). Zürich: Seismo.
- Wicker, H.-R. (1998). Nationalismus, Multikulturalismus und Ethnizität. In H.-R. Wicker (Hrsg.), *Nationalismus, Multikulturalismus und Ethnizität. Beiträge zur Deutung von sozialer und politischer Einbindung und Ausgrenzung* (S. 39–64). Bern: Haupt.
- Wicker, H.-R. (2009). Die neue schweizerische Integrationspolitik. In E. Pinero, I. Bopp, & G. Kreis (Hrsg.), *Fördern und fördern. Leerstellen im schweizerischen Integrationsdiskurs* (S. 23–47). Zürich: Seismo.
- Wimmer, A. (2008). Elementary strategies of ethnic boundary making. *Ethnic and Racial Studies*, 31(6), 1025–1055.
- Wimmer, A. (2011). A Swiss anomaly? A relational account of national boundary making. *Nations and Nationalism*, 17(4), 718–737.
- Zolberg, A., & Woon, L. L. (1999). Why Islam is like Spanish? Cultural incorporation in Europe and the United States. *Politics & Society*, 27, 5–38.