

## **„Wer gehört dazu?“ – Grenzziehungsprozesse mittels „Kultur“ im Kontext von Migration in der Schweiz**

Janine Dahinden

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

In diesem einleitenden Zitat kommt zum Ausdruck, was ich im Folgenden als essentialistischen „öffentlichen Kulturdiskurs“ bezeichne: Kultur wird von dieser Schülerin als *explicans* verwendet, d. h. in ihren Augen ist es die Kultur der Muslime, die deren Verhalten, Denken und ihre Praktiken erklärt. Kultur erscheint hier als zweite Haut, die Muslime – und allgemein MigrantInnen – ihr Leben lang begleitet, unveränderlich ist und für deren „Sein“ determinierend ist. Des Weiteren werden Muslime hier als zu einer homogenen Gruppe zugehörig gedacht; diese Gruppe hat eine eigene, spezifische Kultur, und in dieser Kultur sind ungleiche Geschlechterverhältnisse ursächlich angelegt.

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass es im Zusammenhang mit Migration ein solcher öffentlicher Kulturdiskurs ist, mittels dessen sozialer und symbolischer Ausschluss entlang von ethnischen und nationalen Grenzziehungen erstellt wird. Dieser öffentliche Kulturdiskurs, oder in den Worten von Ulf Hannerz (1993) dieser *“culturespeak”*, wird von zahlreichen Akteurinnen und Akteure mobilisiert, um zu definieren, wer als „zugehörig zur Schweiz“ betrachtet wird, und wer nicht. Nationalstaaten nehmen Rückgriff auf dieses Kulturverständnis – etwa im Rahmen von Migrationspolitiken – aber auch Menschen in täglichen Interaktionen.

In einem ersten Schritt soll aufgezeigt werden, welche Probleme dieser öffentliche Kulturdiskurs aus einer sozialwissenschaftlichen Sicht in sich trägt

und wie er verstanden werden kann. Eine Alternative bietet die Differenzierung zwischen einem *Commonsense-Verständnis* von Kultur (wie im öffentlichen Kulturdiskurs) einerseits und Kultur als analytischer Kategorie andererseits. Des Weiteren schlage ich vor, den öffentlichen Kulturdiskurs anhand von Einsichten aus der Ethnizitätsforschung zu analysieren: Diese Herangehensweise zeigt, dass die diskursive Mobilisierung von Kultur im *Commonsense-Verständnis* ein bedeutsames Element bei kollektiven ethnischen und nationalen Grenzziehungsprozessen ist: Kultur erlaubt es auf diese Weise, in einer nationalstaatlichen Logik Gemeinsamkeiten unter Schweizerinnen und Schweizern wie auch Differenz gegen „Fremdes“ hervorzubringen. Anschliessend wird nachgezeichnet, wie sich der öffentliche Kulturdiskurs im Zusammenhang mit Migration historisch etabliert hat. Anhand eines Fallbeispiels wird zum Schluss illustriert, wie Fragen der „Zugehörigkeit“ und Migration mittels dieser analytischen und theoretischen Alternative angedacht werden könnten.<sup>1</sup>

### **Problematische Prämissen des öffentlichen Kulturdiskurses und theoretische Alternativen**

Aus einer sozialwissenschaftlichen Sicht trägt der öffentliche Kulturdiskurs, wie er im Eingangszitat verkörpert wird, einige Probleme in sich.

Erstens zeichnet er sich durch eine Konzeption von Menschen als quasi biologischen „Trägerinnen“ und „Trägern“ einer essentialistischen und primordialen Kultur aus. Eine „Kultur haben“ bedeutet hier immer auch ein unabwendbares und unveränderliches „Kultur sein“, das Verhalten, Kognition und Praxis determiniert (Grillo 2003). Eine Alternative zu dieser essentialistischen Konzeption bietet eine sozialwissenschaftliche Zugangsweise: Kultur wird hier als die im Lebensprozess von Individuen erworbenen, spezifischen Dispositionen verstanden, die zu intersubjektiver Bedeutungsbildung und zu sinnhaftem Handeln befähigen (Wicker 1996). Kultur ist demnach nicht beliebig, aber dynamisch und als offener Prozess zu verstehen. Zudem wird Kultur in dieser sozialwissenschaftlichen Einfärbung zu einem *explicandum*, d. h. sie muss erklärt und analysiert werden. Menschen „erzeugen“ Kultur und Kultur wird hier letztlich zu einer empirischen Frage (Baumann 1996). Es steht ausser Zweifel, dass Kultur gelernt ist, dass kulturelle Unterschiede existieren und

---

1 Die anlässlich des Vortrags vom 24.9.2013 präsentierten Gedanken bauten grundsätzlich auf einigen meiner früheren Publikationen auf (Dahinden 2011a; Dahinden 2011b; Dahinden 2012). In dieser Logik ist dieser Buchbeitrag als Präzisierung vorgängig publizierter Ideen zu verstehen und nicht als Präsentation neuer Ideen.

dass sich moderne Gesellschaften durch kulturelle Vielfalt charakterisieren; nur lassen sich solche Differenzen nicht *a priori* erkennen und auf keinen Fall können sie entlang von ethno-nationalen oder religiösen Gruppen dekliniert werden, zu gross ist die interne Varianz.<sup>2</sup> Im Unterschied zu einem sozialwissenschaftlichen Kulturbegriff verwenden soziale Akteure – Journalistinnen und Journalisten, Migrantinnen und Migranten, Politikerinnen und Politiker, usw. – den Begriff der Kultur als *explicans*: Sie geben der Welt um sie herum Sinn, indem sie sie mit Kultur erklären. Zu Zeiten des öffentlichen Kulturdiskurses ist eine eigentliche „Praxis der Kultur“ auszumachen. Dies ist z. B. dann der Fall, wenn Rechtspopulisten die Kultur der Muslime als Erklärung für Integrationsprobleme heranziehen und mit Überfremdung argumentieren. Es geht hier weder darum Akteuren abzusprechen, mit Kultur zu argumentieren, noch zu behaupten, sie hätten einen falschen Kulturbegriff. Ich plädiere vielmehr dafür zu unterscheiden zwischen Kategorien, wie sie einerseits von Akteuren in der Öffentlichkeit verwendet werden (nämlich als *explicans*) und Kategorien, die einen analytischen Anspruch haben sollen (Kultur als *explicandum*). Denn letztlich geht es nicht an, dass ein *Commonsense*-Verständnis von Kultur, wie es sich im öffentlichen Kulturdiskurs findet, automatisch zu einer sozialwissenschaftlichen, analytischen Kategorie wird. Die entscheidende Frage dreht sich deshalb nicht darum, ob es kulturelle Unterschiede gibt – die sind evident –, sondern unter welchen Bedingungen und sozialen Zusammenhängen eine „Praxis der Kultur“ an Bedeutung gewinnt. Es ist deshalb von Interesse zu untersuchen, auf welche Art und Weise welche Akteure mit *Commonsense*-Kultur argumentieren, in welchen politischen und sozioökonomischen Kontexten dies geschieht und welche Ziele damit verfolgt werden. Mit anderen Worten gilt es zu verstehen, wie Akteure mittels der „Praxis der Kultur“ quasi Kultur in einem sozialwissenschaftlichen Sinne erzeugen.

Der zweite Kritikpunkt am öffentlichen Kulturdiskurs betrifft die Idee, dass ethnische oder nationale Gruppen totale soziale Phänomene wären, deren Grenzen von Kultur/Identität/Gemeinschaften automatisch übereinstimmen würden (Baumann 1996; Wimmer 2008b). Ethnische, nationale oder religiös definierte Migrantengruppen erscheinen in den Integrationsdebatten

<sup>2</sup> Ein anschauliches, wenn auch pointiertes Beispiel wäre Folgendes: Eine Schweizer Professorin für Sozialanthropologie hat vermutlich ähnliche Dispositionen und Interpretationen über die Welt wie ein Professor für Sozialanthropologie aus Pristina, während eine Bäuerin aus dem Oberwallis sinnhaftes Handeln anders begründen würde. Erstere lesen die gleichen Bücher und Zeitungen, haben einen sehr ähnlichen Alltag (Lehre, StudentInnen, internationale Konferenzen, Mobilität usw.) und entwickeln deshalb eine ähnlichere Weltsicht als die Bäuerin, die eine andere Biografie und andere Alltagsinteraktionen hat.

als Gemeinschaften, die von engen Beziehungsnetzwerken unter ihren Mitgliedern zusammengehalten werden, eine kollektive Identität haben und deshalb eine je eigene Kultur wie auch einzigartige Weltsicht besitzen – ohne interne Heterogenität auch nur anzudenken. Diese Idee wurde in der Ethnizitätsforschung seit den 1960er Jahren grundlegend in Frage gestellt. Frederik Barth (1969) war der erste, der darauf verwies, dass ethnische Grenzlinien auch dann aufrechterhalten werden, wenn sich die Gruppen nicht durch kulturelle Unterschiede auseinander halten lassen. Oder dass umgekehrt kulturelle Unterschiede auch innerhalb einer einzigen ethnischen Gruppe existieren können. Während der öffentliche Kulturdiskurs auf quasi natürliche Art kulturelle Grenzen erklärt, von einem ethno-nationalen oder religiösen Kultursystem zum anderen, untersucht die Ethnizitätsforschung ethnische oder nationale Grenzziehungsprozesse und grenzerhaltende oder -auflösende Mechanismen unmittelbar (Alba 2005; Zolberg und Woon 1999). Ethno-nationale oder religiöse Trennungslinien konstituieren, erhalten oder lösen sich über Prozesse von Fremd- und Selbstzuschreibung auf, ohne dass diese jedoch ursächlich in den unterschiedlichen kulturellen Inhalten der beteiligten Gruppen selbst zu suchen sind (vgl. hierzu unter vielen Lamont und Molnar 2002; Wimmer 2008a).

An diesem Punkt zeigt sich denn auch die zentrale Logik von Nationalstaaten. Dass nämlich „Kultur“ im Zusammenhang mit Migration seit fast hundert Jahren diskutiert wird, steht zweifelsohne mit der Logik von Nationalstaaten in Zusammenhang, die als ein System von Ein- und Ausschluss konzeptionalisiert werden können (Dahinden 2011a; Wicker 1998; Wimmer 2002). Kultur im Commonsens-Verständnis eignet(e) sich besonders gut, um eine helvetische „imaginierte Gemeinschaft“ (Anderson 1983) herzustellen, ohne dabei die interne kulturelle Heterogenität – vier territorial verankerte Sprachgruppen – in Frage zu stellen, da sie eine Selbstbestimmung *ex negativo* anbietet: Mit anderen Worten, in dieser Grenzziehungsperspektive wird verständlich, wie Gemeinsamkeiten gegen innen (Schweizerinnen und Schweizer) über Prozesse kollektiver Grenzziehungen hergestellt werden, nämlich anhand von essentialistisch verstandener Kultur. Eine Kulturalisierung und Ethnisierung der Schweizerischen Migrationspolitik kann in diesem Sinne als Grenzziehungsprozess verstanden werden, da „Fremde“ gegen aussen abgewehrt und gleichzeitig Gemeinsamkeiten gegen innen erzeugt werden. Eine nationale Vergemeinschaftung ist immer eine Form von sozialer Schliessung, da Mitgliedschaft und Zugang klar definiert werden und da die Herausbildung von nationalen „Wir-Gruppen“ unweigerlich auch „Sie-Gruppen“ hervorbringt. Eine essentialistisch verstandene Kultur von SchweizerInnen wird zum Grenz-

markierungsinstrument *par excellence*, um Eigenes im Dialog mit „Fremdem“ herzustellen.

### **Die Etablierung des öffentlichen Kulturdiskurses im Zusammenhang mit Migration in der Schweiz**

Grundsätzlich ist zu beobachten, dass der Kultur der Zugewanderten von Beginn weg ein zentraler Stellenwert in Migrations- respektive Integrationstheorien und -politiken zukam und dadurch klare Schliessungslinien verdeutlicht werden. Die Kultur der Zugewanderten wurde historisch indes fast ausschliesslich mittels eines solchen essentialistischen Commonsens-Kulturverständnisses verhandelt. Dies soll im Folgenden kurz ausgeführt werden.

Die Schweiz gilt international als Modell eines gelungenen Multikulturalismus, zumindest dann, wenn die Rede ist vom Zusammenleben der vier territorial verankerten Sprachgruppen. Dieser sprachliche und religiöse Pluralismus ist ein wichtiger Grundbaustein des Selbstverständnisses der „Willensnation“ Schweiz. Geht es aber um Zuwanderung und Integration, präsentiert sich die Geschichte unter anderen Vorzeichen. In diesem Falle erscheint kulturelle Pluralität vorwiegend als problematisch.

Die Vorannahme einer quasi natürlich gegebenen kulturellen Differenz zwischen Mehrheitsgesellschaft und nach ethnischen oder nationalen Kriterien definierten Immigrantengruppen war bereits in den klassischen Assimilationsmodellen angelegt – verdeutlicht etwa in Robert E. Parks „marginal man“ (1928) oder in Milton Gordons (1964) Postulat der kulturellen Assimilation. Letzterer monierte, dass als erster Schritt eines mehrstufigen Assimilationsprozesses zwingenderweise die kulturelle Assimilation stehe – d. h. ein Wandel der kulturellen Verhaltensmuster der Einwanderer im Sinne einer Angleichung an die Aufnahmegesellschaft. „Zugehörigkeit“ bedeutete in diesen Assimilationsideen eine Anpassung an eine als einheitlich verstandene Kernkultur der Mehrheitsgesellschaft.

Dieses Assimilationsverständnis spiegelt sich im Schweizerischen Kontext historisch in der Migrationsgesetzgebung und war seit Beginn des 20. Jahrhunderts eng an den Überfremdungsbegriff gekoppelt: Die Migrationspolitik wurde so formuliert, dass das „Wesen der helvetischen Gemeinschaft“ – im Sinne einer „Kernkultur“ – geschützt blieb und sie sich an den Grenzen der Assimilationsmöglichkeiten der Schweiz ausrichten sollte (Kury 2003; Niederberger 2004). So floss die Idee der Überfremdungsabwehr wörtlich in das

erste Gesetz über Aufenthalt und Niederlassung ein, das 1934 in Kraft trat.<sup>3</sup> Das Assimilationspostulat im Sinne einer Absorbierung der Herkunftseigenschaften war zudem ab 1960 bis in die 1980er Jahre die hauptsächliche Forderung, die als Überfremdungsabwehr und zum Schutz der Eigenheiten der einheimischen Bevölkerung an Einwanderer gestellt wurde (Niederberger 2004). So wurde auch bei den zahlreichen Überfremdungsinitiativen seit den 1970er Jahren auf diese Idee zurückgegriffen.

In den 1960er Jahren kam es, zunächst ausserhalb der Schweiz, zu einem Paradigmenwechsel und einer vermehrten Politisierung wie auch Neuinterpretation des öffentlichen Kulturdiskurses. Die Assimilation wurde nun von Modellen des Multikulturalismus respektive des kulturellen Pluralismus abgelöst. Mit der Zivilrechtsbewegung rückten erstmals in den USA und Kanada die Mechanismen ethnischer/kultureller Diskriminierung in den Fokus und die Forderungen nach Chancengleichheit auf der Basis von ethno-kulturellen Gruppenzugehörigkeiten wurden laut (Glazer und Moynihan 1975; Rex 1985). Dem Zwang zur individuellen, kulturellen Assimilation an eine als ehemals homogen postulierte Gesellschaft stand in diesen Modellen das Recht auf kulturelle Differenz in einer als pluralistisch gedachten Gesellschaft entgegen, sodass Gruppenrechte vermehrt als Form sozialer Gerechtigkeit erschienen (Taylor 1992). Eine Reihe von Ländern begannen – in Europa beispielsweise England oder die Niederlande – Integrationspolitiken zu entwerfen, die partikularistische Gruppeninteressen ins Zentrum stellten. Mit kompensatorischen Massnahmen sollten im Sinne einer positiven Diskriminierung Ungleichheiten aus dem Weg geräumt und benachteiligten ethno-kulturell definierten Gruppen den Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen, speziell dem Arbeitsmarkt, dem Bildungssystem oder dem Wohnbereich, eröffnet werden (Anthias und Yuval-Davis 1992). „Zugehörigkeit“ wurde in diesen Modellen nicht mehr im Sinne einer kulturellen Angleichung an eine Kernkultur, sondern im Sinne von gesellschaftlicher Partizipation und Chancengleichheit unter Beibehaltung von kultureller Differenz verstanden. Diese Debatten erreichten die Schweiz, allerdings in abgeschwächter Form: Denn im Unterschied zum US-amerikanischen, kanadischen oder britischen Kontext verfügten MigrantInnen in der Schweiz häufig nicht über die Staatsbürgerschaft, was die Spielregeln des kulturellen Pluralismus offensichtlich unter andere Vorzeichen stellt. Zudem konnte sich angesichts der langen Geschichte und politischen Verankerung des

3 „Die Bewilligungsbehörden haben bei ihren Entscheidungen die geistigen und wirtschaftlichen Interessen des Landes sowie den Grad der Überfremdung des Landes zu berücksichtigen“ (ANAG, Art. 16/Linea 1).

Überfremdungsdiskurses eine Politik der Anerkennung von Gruppenrechten nie durchsetzen (D'Amato 2010). Wurde hierzulande die Frage der Diskriminierung weitgehend ausgeblendet, konnte sich hingegen die Forderung nach Toleranz und Anerkennung von ethno-kultureller Vielfalt durchsetzen und wurde vermehrt genutzt, um die normative Basis politischer und identitärer Ansprüche von MigrantInnen zu untermauern. Während das Assimilationspostulat nicht mehr opportun war, entsprach die sich neu etablierende Integrationsidee dieser Tendenz: Zugewanderte sollten sich nach wie vor in die Schweizerische Gesetzgebung und Gesellschaftsstruktur integrieren, nicht jedoch automatisch an die Schweizerische Kultur anpassen. Dieses Recht auf Differenz wurde nicht zuletzt als Ausdruck eines legitimen Bedürfnisses interpretiert, welches „fremdkulturelle“ Menschen von ihren jeweiligen Herkunftsländern mitbringen (Wicker 1998). Diese diskursiven Transformationen beschleunigten den öffentlichen Kulturdiskurs in doppelter Weise: Erstens hatte nun – etwas überspitzt formuliert – jede Migrantengruppe ihre Kultur, die anerkannt oder mindestens toleriert werden sollte, und MigrantInnen selbst begannen ebenfalls mit ihrer Kultur und Tradition zu argumentieren. Ebenfalls bedeutsam war zweitens, dass kulturelle Vielfalt nun als mögliches Gesellschaftsmodell prominent wurde und die Idee einer kulturell einheitlichen Mehrheitsgesellschaft mindestens teilweise ablöste. Der Kultur der Zugewanderten wurde in der Öffentlichkeit im Sinne einer *Zugehörigkeit in Differenz* zunehmend ein identitätsstiftender Charakter zugesprochen, der eine gesellschaftliche Partizipation erst ermöglichte. Gleichzeitig standen für diese „Migrantengruppen“ im Rahmen von spezifischen Integrationspolitiken konkrete Ressourcen zur Verfügung, die vor allem materieller Natur waren. Dies förderte wiederum die Gemeinschaftsbildung von MigrantInnen entlang von ethno-nationalen Linien und gemeinsamer Kultur und verlangte gleichzeitig nach einer öffentlichen und politischen Repräsentation von diesen Gruppen. Es kam zu einer Welle von Ethnisierungsprozessen (Radtko 1990), Kultur floss in die Argumentation einer Reihe von Akteuren ein und war normativ positiv untermauert.

Unterdessen lässt sich eine dritte Phase ausmachen, in der der öffentliche Kulturdiskurs einen eigentlichen Höhepunkt erreicht hat. Doch das Pendel ist zurückgeschwungen und die Kultur der Zugewanderten wird nun erneut problematisiert und das Modell von „Zugehörigkeit in Differenz“ hat an Überzeugungskraft verloren. Seit einigen Jahren werden Stimmen laut, die monieren, dass eine „neue“ kulturelle Vielfalt eine Verschärfung und Häufung der Konflikte aufgrund kultureller Differenzen zum Resultat habe (am prominentesten Huntington 1993). In der politischen Arena vermochten sich in vielen

europäischen Ländern eigentliche Anti-Diversitäts-Bewegungen etablieren, die allesamt eine Hinwendung zu neo-assimilationistischen Ideen fordern – ein eigentlicher *Backlash against Diversity* (vgl. hierzu die Beiträge in Vertovec und Wessendorf 2009). Die Kultur von Zugewanderten und in letzter Zeit insbesondere auch deren Religion, seit 9/11 konkret der Islam, werden wieder als Barriere für Integration gedeutet. Die Argumentation lautet jetzt jedoch, dass sie eine Gefahr für die soziale Kohäsion der Gesellschaft darstellten. Solche Anti-Diversitäts-Debatten finden auch in der Schweiz statt (Piñero et al. 2009). Die Einführung von Integrationsvereinbarungen, in denen den Einwanderer per Unterschrift eine Anpassungsleistung an die so genannt „hiesigen Sitten“ abverlangt wird, kann auf diese Weise interpretiert werden. Zusätzlich wurde im neuen Ausländergesetz von 2005 (AuG) die Idee der „kulturellen Distanz“ nun konkret mit dem Integrationskapitel 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. Zentral ist zudem, dass es zu einer Islamisierung des Kulturarguments und einer neuen Konnotation des Überfremdungsbegriffes kam. Es ist nicht mehr einzig die Kompatibilität von Einwandererkulturen und Schweizerkultur, die zu Diskussionen führt, sondern nach 9/11 wurde die Auseinandersetzung über die Vereinbarkeit zwischen dem Islam und dem Westen öffentlich und häufig anhand einer normativ aufgeladenen Geschlechterdebatte geführt (Dahinden et al. forthcoming 2014; Ettinger und Imhof 2011). Die Kontroverse um das Minarettverbot und die Annahme der Initiative 2009 wie auch emotional geführte Diskussionen zur Frage der Burka oder dem Kopftuch lassen sich als Ausdruck dieser argumentativen Verschiebung von ethnischer zu religiöser Kultur lesen.

Aus diesem kurzen Überblick lässt sich ersehen, dass *Commonsense*-Kultur zu einer Art symbolischer Ressource geworden ist, deren sich Akteure unterschiedlicher Couleur bedienen: Die Kategorie Kultur ist allgegenwärtig und kann mit unterschiedlichen Absichten mobilisiert und positiv oder negativ aufgeladen werden, insbesondere wenn es um die Festschreibung von Differenz, „Zugehörigkeit“ und um die Formulierung von normativen Ansprüchen im Zusammenhang mit Migration und Integration geht.

## Fallbeispiel: „Kultur“ als Grenzmarkierung und Differenz als Resultat von Interaktion und Schliessung

In Zeiten des öffentlichen Kulturdiskurses ist *Commonsense*-Kultur im Sinne einer symbolischen Ressource demnach allgegenwärtig und wird dazu verwendet, um Grenzlinien zwischen „innen“ und „ausser“ zu markieren, d.h. um Gemeinsamkeiten gegen innen und Barrieren gegen aussen herzustellen und Gruppengrenzen zu schliessen. Dies ist nicht nur in der Migrationspolitik ersichtlich, sondern es handelt sich hier um Prozesse, die auch in einer Mikroperspektive von Relevanz sind. Anhand eines kurzen Fallbeispiels aus der Forschung sollen dies verdeutlicht werden. 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.<sup>4</sup> Es wurde keine religiöse Gruppe oder 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. Unterschiedliche Schulklassen dienten als Untersuchungseinheit: In der Studie wurden junge Erwachsene zwischen 16 und 19 Jahren, unabhängig von Herkunft oder Religion, aus verschiedenen Berufsschulen sowie Gymnasien einbezogen.

Aus den Daten lässt sich eine glasklare Grenzziehung unter den Jugendlichen gegenüber albanischsprachigen und muslimischen Jugendlichen herauslesen – so dass wir von Mehrheitsjugendlichen (Wir) und Minderheitsjugendlichen (die Anderen) sprechen können. Letztere schliesst alle Muslime und albanischsprachigen Jugendlichen ein, erstere den Rest, d.h. nicht nur SchweizerInnen, auch Jugendliche zweiter oder dritter Generation der italienischen, spanischen oder portugiesischen Einwanderung.<sup>5</sup> Diese Differenzlinie, die sich aus den täglichen Interaktionen im Schulverband und in den Aussagen der Jugendlichen ergibt, schreibt sich direkt in die politisch-öffentlichen Diskurse ein, wie sie oben beschrieben wurden.

Zur Grenzmarkierung mobilisieren die Mehrheitsjugendlichen ein *Commonsense*-Kulturargument: Albaner und Muslime seien anders und min-

4 Die Studie wurde von Schweizerischen Nationalfonds im Rahmen des NFP 58 finanziert und unter Mitarbeit von Kerstin Duemmler und Joëlle Moret durchgeführt.

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

derwertig, weil sie keine Geschlechtergleichheit hätten und die Unterdrückung der Frauen im Islam resp. bei den Albanerinnen und Albanern kulturell bedingt sei. Indem die Mehrheitsjugendlichen die „Anderen“ als kulturell different konstruieren, stellen sie nun aber gleichzeitig Gleichheit und geteilte Zugehörigkeit innerhalb der *ingroup* her – Geschlechtergleichheit ist typisch für Schweizerinnen und Schweizer – und schliessen so die Gruppengrenzen. Für diese Schließung kann jegliches Merkmal Grundlage bieten, das *subjektiv* für die Akteure als relevant erachtet wird (Sprache, Ritual, Verwandtschaft, Kultur usw.), und das keine objektive Basis haben muss, aber für die Propagierung von Vergemeinschaftung virulent wird; eine Idee, die auf Frederik Barth (1967) respektive Max Weber (1980 [1922]) zurückgeht. Denn genauso wenig, wie unter allen SchweizerInnen Geschlechtergleichheit herrscht (aktuelle Statistiken über Lohnunterschiede zwischen Männern und Frauen etwa sprechen eine deutliche Sprache), trifft eine Geschlechterungleichheit offensichtlich auch nicht für alle Muslime oder AlbanerInnen zu.

Wie gehen aber die Minderheitenjugendlichen – d.h. albanischsprachige und muslimische Jugendliche – mit diesen Grenzlinien um? Hier zeigt sich zunächst, dass selbst wenn die Minderheitsjugendlichen diese Dichotomisierungen häufig ablehnen – etwa: nicht alle Albaner unterdrücken Frauen, nicht alle Schweizerinnen sind gleichberechtigt –, sie gleichwohl nicht über die Ressourcen verfügen, um die etablierte Grenzlinie zu verwischen oder sich gegen diese externen Zuschreibungskategorien zu wehren, da sie schlichtweg kein Gehör finden. An diesem Punkt wird klar, dass externe Kategorisierungen immer an Dominanz- und Machtssysteme gekoppelt sind (Jenkins 1997). Dies erklärt, weshalb die Minoritätenjugendlichen in den Interviews und den alltäglichen Interaktionen im Klassenverband die etablierte Differenzlinie und das Kulturargument (albanische und muslimische Kultur = geschlechterungleich) aufgrund mangelnder Erfolgsaussichten nicht grundsätzlich in Frage stellen. Sie entwickeln eigene Strategien, wie sie mit diesen Grenzlinien umgehen, wobei zwei davon in Bezug auf unsere Debatte über Kultur besonders interessant sind. Die Minderheitsjugendlichen versuchen erstens das hierarchische Machtverhältnis zwischen AlbanerInnen und SchweizerInnen *umzudeuten*, um dadurch ihr prekäres gesellschaftliches Anerkennungsverhältnis zu unterlaufen. Kosovo-Albanerinnen und Albaner betonen beispielsweise immer wieder, dass sie freiwillig wenig sexuelle Freiheit ausleben möchten und dass solche Werte durchaus zu verteidigen seien, denn nur so würden Familien und Ehen dauerhaft bestehen. Dies wird im Gegensatz zu SchweizerInnen formuliert, die sich ja eh immer scheiden lassen, was unmoralisch sei. Ungleiche

Geschlechterbeziehungen werden seitens der Minderheitenjugendlichen also uminterpretiert und sowohl als Erfolgsfaktor für das Leben, wie auch als moralisch überlegen dargestellt. Zweitens mobilisieren die Minderheitsjugendlichen eine „reaktive Männlichkeit“ und provozieren ihre Klassenkameraden aktiv, indem sie das Postulat der Geschlechtergleichheit offen infrage stellen und sich auf ihre Tradition berufen. Auch mit dieser Strategie zielen die jungen Männer darauf, ihr prekäres Anerkennungsverhältnis zu unterlaufen, gleichzeitig über ihren Status als Mann mehr Selbstbewusstsein zu demonstrieren und – quasi auf Kosten der Frauen – Anerkennung zu erlangen. Dies bedeutet, dass die als natürlich, unveränderlich und kulturell bedingt dargestellte Machohaftigkeit der Albaner und Muslime, wie sie im öffentlichen Kulturdiskurs der Mehrheitsjugendlichen erscheint, zumindest teilweise als *Folge* dieser Grenzziehungsprozesse zu verstehen ist. Der öffentliche Kulturdiskurs der Mehrheitsjugendlichen, in dem die Idee der kulturell bedingten Geschlechterungleichheit zur Grenzziehung mobilisiert wird, hat gleichsam eine „re-traditionalisierende Männlichkeitskonstruktion“ unter den Albanern zur Folge, die die Geschlechterungleichheiten innerhalb ihrer Gruppe zunehmend verstärken kann. Dieses Beispiel zeigt in aller Deutlichkeit, wie ein öffentlicher Kulturdiskurs paradoxerweise „traditionelle Kultur“ erst produziert oder diese wenigstens verstärken kann.

### **Zugehörigkeit als Grenzverschiebung und Grenzeinschluss**

Auf diesen Grundlagen lässt sich nun die Frage der „Zugehörigkeit“ und Kultur in einem analytischen Sinne begrifflich umformulieren. In der *Commonsense*-Vision erscheint kulturelle Vielfalt als Mosaik unterschiedlicher Kulturen mit jeweils dazugehöriger ethnischer, nationaler oder religiöser Gemeinschaft und Identität. Gleichermassen wird Integration hier entweder als Überwindung dieser *a priori* gegebenen kulturellen Differenzen verstanden oder entsprechend dem Modell des kulturellen Pluralismus als schützenswertes Mosaik anerkannt. „Zugehörigkeit“ kann also entweder über kulturelle Assimilation oder über Differenz hergestellt werden. Diesem geläufigen Diskurs soll nun eine Alternative gegenübergestellt werden: Wird ein sozialwissenschaftlicher Kulturbegriff angewendet und zwischen einem öffentlichen und einem analytischen Kulturkonzept unterschieden, so lässt sich eruieren, dass *Commonsense*-Kultur zu einer wichtigen symbolischen Ressource wurde, die von verschiedenen Akteuren aktiviert wird, um Grenzlinien zwischen einem „Wir“ und einem „Sie“ zu ziehen. Aus diesem Grunde ist es empirisch interessant und

theoretisch herausfordernd zu verstehen, unter welchen Bedingungen und mit welchen Absichten die „Praxis der Kultur“ bei verschiedenen Akteuren zum Einsatz kommt und welche sozialen Prozesse dies zur *Folge* hat: Welche Antworten suchen Integrationspolitiker, Rechtspopulisten, Nachbarn usw., wenn sie das Erklärungsmuster Kultur heranziehen? Welche Absichten haben MigrantInnen, wenn sie sich über ihre Kultur definieren? Ebenfalls lässt sich feststellen, dass mit der „Praxis der Kultur“ quasi Kultur im sozialwissenschaftlichen Sinne erzeugt wird: *Commonsense*-Kultur als Zuschreibungskriterium produziert in Grenzziehungsprozessen relational neue intersubjektive Bedeutung und sinnhaftes Handeln. So führt die Zuschreibung „kulturell verankerte Geschlechterungleichheit“ im Fallbeispiel dazu, dass albanischsprachige Jugendlichen eine „re-traditionalisierte Männlichkeit“ entwickeln. Kulturelle Vielfalt wäre deshalb in einer solchen Sichtweise nicht als ein gegebenes Mosaik ursächlich abgrenzbarer kultureller Systeme zu verstehen, sondern als momentanes Ergebnis der historisch variablen Konstruktion sozialer Differenz und als Resultat von Grenzziehungsprozessen. In ähnlicher Weise erscheint „Zugehörigkeit“ unabhängig von kulturellen Inhalten als Folge von Grenzziehungsprozessen. Die Frage ist demnach nicht, wie zwischen diesen Kulturen Brücken gebaut werden können, sondern wie kulturelle Vielfalt und „Zugehörigkeit“ respektive Grenzlinien mittels der „Praxis der Kultur“ im Alltag, in den Medien, in nationalstaatlichen Strukturen usw. hergestellt, verändert oder aufgelöst werden. Ähnlich wäre dann „Zugehörigkeit“ in dieser analytischen Sichtweise nicht mehr als kulturelle Anpassungsleistung der Einwanderer zu verstehen, sondern als Frage, wann und mittels welcher Markierungen sich entsprechende ethnische, nationale oder religiöse Grenzziehungen zwischen dem „Wir“ und den „Anderen“ etablieren oder auflösen. Die Formierung von „Gruppen“ erscheint dann als prozesshaft, situationsbezogen und relational und keinesfalls „kulturell“ gegeben. Damit verschiebt sich die zentrale Frage darauf, wer wann dazugehört oder nicht, und welche Akteure mit welchem Erfolg im Kampf um diese Kategorisierungen intervenieren.

## Literatur

- 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.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.

- Anthias, Floya und Nira Yuval-Davis, 1992. *Racialized Boundaries. Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Antiracist Struggle*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Barth, Fredrik. 1969. Introduction. S. 9–38 in *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, hrsg. von Frederik Barth. London: Allen & Unwin.
- Baumann, Gerd. 1996. *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahinden, Janine. 2012. Aktuelle Bedeutungsverschiebungen im „Kulturdiskurs“: Ethnische und religiöse Grenzziehungen im Kontext von Transnationalisierung und Migration. S. 134–146 in *Alltag und Ritual: Statusübergänge und Ritualisierungen in sozialen und politischen Feldern. Festschrift zu Ehren von Hans-Rudolf Wicker*, hrsg. von Hangartner, Judith et al. Zürich: Seismo.
- Dahinden, Janine. 2011a. Kultur als Form symbolischer Gewalt. Grenzziehungsprozesse im Kontext von Migration am Beispiel der Schweiz. Maps Working Paper Series. *Working Paper 6 - 2001*, University of Neuchâtel.
- Dahinden, Janine. 2011b. „Kulturelle Vielfalt“? Grenzziehungen mittels „Kultur“ im Kontext von Migration und Integration, in SAGW (Hrsg.), *Von der Deklaration zur Umsetzung – Schutz und Förderung der kulturellen Vielfalt in der Schweiz. Akten der Tagung vom 25. Januar 2011, Zürich, 2011*. Bern: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.
- Dahinden, Janine, Kerstin Duemmler und Joelle Moret. Forthcoming 2014. Disentangling religious, ethnic and gendered contents in boundary work: How young adults create the figure of the oppressed Muslim women. *Journal of Intercultural Studies* 35(4).
- D'Amato, Gianni. 2010. Switzerland: A Multicultural Society without Multicultural Policies? S. 130–151 in *The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices*, hrsg. von Steven Vertovec und Susanne Wessendorf. London and New York: Routledge.
- Ettinger, Patrick und Kurt Imhof. 2011. Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz. *Schlussbericht NFP 58*, [http://www.nfp58.ch/files/news/114\\_NFP58\\_Schlussbericht\\_Imhof.pdf](http://www.nfp58.ch/files/news/114_NFP58_Schlussbericht_Imhof.pdf) (Zugriff 10.4.2014).
- Glazer, Nathan und Daniel F. Moynihan. 1975. *Ethnicity. Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gordon, Milton. 1964. *Assimilation in American life*. New York: Oxford University Press.
- Grillo, Ralph. 2003. Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. *Anthropological Theory*, 3(2): 157-173.

- Hannerz, Ulf. 1993. When Culture is everywhere: Reflections on a favorite concept. *Ethnos*, 58(1/2): 95-111.
- Huntington, Samuel. 1993. The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs*, 72(3): 22-49.
- Jenkins, Richard. 1997. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage.
- Kury, Patrick. 2003. *Über Fremde reden. Überfremdungsdiskurs und Ausgrenzung in der Schweiz 1900-1945*. Zürich: Chronos.
- Lamont, Michèle und Virag Molnar. 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28: 167-195.
- Niederberger, Martin. 2004. *Ausgrenzen, Assimilieren, Integrieren. Die Entwicklung einer schweizerischen Integrationspolitik*. Zürich: Seismo.
- Park, Robert E. 1928. Human migration and the marginal man. *The American journal of sociology*, 33(6): 881-893.
- Piñero, Esteban, Isabelle Bopp und Georg Kreis. 2009. Einleitung: Fördern und Fordern revised. Seismografien zum gegenwärtigen Integrationsdiskurs. S. 9–21 in *Fördern und Fordern im Fokus. Leerstellen des Schweizerischen Integrationsdiskurses*, hrsg. von Piñero, Esteban, Isabelle Bopp und Georg Kreis. Zürich: Seismo, S. 9–21.
- Radtke, Frank-Olaf. 1990. Multikulturell – Das Gesellschaftsdesign der 90er Jahre? *Informationsdienst zur Ausländerarbeit*, (4): 27–34.
- Rex, John. 1985. *The Concept of a Multi-Cultural Society*. Coventry: University of Warwick.
- Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Vertovec, Steven und Susanne Wessendorf (Hrsg.). 2009. *Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices*. London: Routledge.
- Weber, Max. 1980. Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen [1922]. S. 234–244 in *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wicker, Hans-Rudolf. 1998. Nationalismus, Multikulturalismus und Ethnizität. S. 39–64 in *Nationalismus, Multikulturalismus und Ethnizität. Beiträge zur Deutung von sozialer und politischer Einbindung und Ausgrenzung*, hrsg. von Wicker, Hans-Rudolf. Bern: Haupt.
- Wicker, Hans-Rudolf. 1996. Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität. S. 373–392 in *Das Fremde in der Gesellschaft : Migration, Ethnizität und Staat*, hrsg. von Wicker, Hans-Rudolf et al. Zürich: Seismo.
- Wimmer, Andreas. 2008a. Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making. *Ethnic and Racial Studies*, 31(6): 1025–1055.
- Wimmer, Andreas. 2008b. Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. Jenseits des Herderschen Commonsense. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 48: 57–80.

Wimmer, Andreas. 2002. *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict. Shadows of Modernity*. Cambridge: University Press.

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.