

## SCHLUSSBERICHT

### **Religion und Ethnizität: Welche Praktiken, Identitäten und Grenzziehungen? Eine Untersuchung mit jungen Erwachsenen.**

Prof. Janine Dahinden, Kerstin Duemmler, Joëlle Moret (Universität Neuenburg)

#### **1 Problemstellung: Ethnizität und Religion unter dem Blickwinkel von Grenzziehungen**

In Europa haben Transnationalisierungsprozesse und Migrationsbewegungen mittlerweile eine verstärkte religiöse und ethnisch-kulturelle Pluralität zur Folge, dies gilt auch für die Schweiz (Bundesamt für Statistik 2008; Stolz und Baumann 2007b). Diese Diversität wird in öffentlichen Diskursen weitgehend als problematisch wahrgenommen, was sich etwa in emotional geführten Debatten zur Frage der Burka oder dem Kopftuch spiegelt und in der Schweiz im November 2009 seinen (vorläufigen) Höhepunkt mit der Annahme der Initiative zum Verbot des Baus von Minaretten fand. Debatten zu Ethnizität folgen der gleichen Logik: Die neue „kulturelle Vielfalt“ führe zur Verschärfung von Konflikten und gefährde die soziale Kohäsion der Gesellschaft, lautet hier das Argument (am pointiertesten formuliert von Huntington 1993). Diese Problematisierung von „Differenz“ veranlasste einige Autoren gar von einem *Backlash against Diversity* (Grillo 2007) zu sprechen.

Ausgangslage für unsere Studie war, dass diese Debatten aus sozialanthropologischer resp. soziologischer Sicht drei problematischen theoretischen Prämissen unterliegen: Erstens rekurren sie auf einen *essentialistischen Kulturbegriff* (Grillo 2003; Stolcke 1995), der jeder ethno-nationalen Gruppe eine Kultur zuschreibt, die als Gepäckstück, gleichsam als zweite Haut erscheint, die eine Person, oder eine Gruppe von Personen von Geburt an begleitet und für Kognition und Verhalten genauso determinierend ist wie für die tägliche Praxis. In einem sozialanthropologischen Verständnis wird Kultur als die im Lebensprozess von Individuen erworbenen spezifischen Dispositionen verstanden, die zu intersubjektiver Bedeutungsbildung und zu sinnhaftem Handeln befähigen. Kultur ist demnach ein offener Prozess, der analysiert werden muss (Dahinden 2009; Wicker 1996). Zweitens unterliegen die Debatten einer was Sen (2006) „*solitaristische*“ *Illusion* nannte: Diskussionen über „Diversität“ gehen in der Regel davon aus, dass sich Identität grundsätzlich nur auf eine einzige und zwar ethno-kulturelle oder religiöse Zugehörigkeit beschränken würde. Und drittens basieren sie auf der Annahme, dass die Grenzen von *ethno-nationaler resp. religiöser Gemeinschaft/Kultur/Identität* unproblematisch sind und nahtlos übereinstimmen würden – was Wimmer (2008b) treffend als „Herder’schen Commonsense“ bezeichnete und was im Rahmen der Ethnizitätsforschung seit längerem in Frage gestellt wurde (z.B. von Baumann 1996).

Um diese theoretischen Schwächen zu überwinden, folgten wir in unserer Studie einem neueren theoretischen Strang, der sich für *Grenzziehungsprozesse* interessiert (für eine Übersicht vgl. Pachucki et al. 2007): Im Kontext dieser *Grenzziehungsperspektive* wird ethno-kulturelle und/oder religiöse Differenz als Produkt der Geschichte verstanden, Differenz ist bar natürlicher oder essentialistischer Inhalte sondern vielmehr als Ergebnis konkreter Handlungen von AkteurInnen und immer im Kontext von Machtstrukturen verankert.

**Ausgangsfrage der Studie war deshalb, auf welche Art und Weise in transnationalisierten Kontexten Differenz sozial hergestellt wird und welche Rolle Religion und Ethnizität in diesen Prozessen zukommt. Genauer interessierten wir uns dafür, welche Bedeutung Religion und Ethnizität für junge Erwachsene im Alltag haben und welche Rolle diese Kategorien in Pro-**

**zessen der kollektiven Grenzziehung gegenüber anderen religiösen und ethnisch-kulturellen Zugehörigkeiten spielen.**

*Die theoretische Perspektive der Grenzziehung: Wissensstand*

Die Idee des *boundary work* (Grenzziehungsperspektive) spielt unterdessen in vielen Disziplinen der Sozialwissenschaften eine zentrale Rolle und sie vermag neue theoretische Einsichten zu liefern, wie Differenz sozial hergestellt und fortgeschrieben wird. Zentral für unseren theoretischen Ansatz ist es zu verstehen, durch welche Mechanismen Grenzen gezogen, aufrechterhalten, in Frage gestellt, aufgelöst oder überschritten werden. In Anlehnung an Lamont und Molnar (2002) unterscheiden wir zwischen symbolischen und sozialen Grenzziehungen. Symbolische Grenzziehungen werden definiert als *“conceptual distinctions made by social actors to categorise objects, people and practices. [...] They] also separate people into groups and generate feelings of similarity and group membership”*. Soziale Grenzziehungen können verstanden werden als *“objectified forms of social differences manifested in unequal access to and unequal distribution of resources and social opportunities”* (Lamont und Molnar 2002: 168). In den alltäglichen Interaktionen sind Akteure in Auseinandersetzungen über soziale Klassifikationen und Kategorisierungen<sup>1</sup> involviert, durch die sich symbolische Grenzziehungen verschieben können. Wenn solche symbolischen *boundaries* allgemein anerkannt und institutionalisiert sind, dann können sie einen zwingenden Charakter annehmen und zu sozialen Grenzziehungen werden (ibid: 168). **Ethnizität und Religion werden in unserer Studie denn in dieser Logik verstanden: Ethnizität und Religion sind Ergebnis von sozialen Kategorisierungs- und Institutionalisierungsprozessen, umgekehrt lösen sich solche ethno-nationalen oder religiösen Gruppen<sup>2</sup> auf, sobald die entsprechenden Grenzziehungen verschwinden.**

*Boundary making* hat immer zwingend einen relationalen und dialektischen 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 religiösen „Wir-Gruppen“ bringt unweigerlich immer auch „Sie-Gruppen“ hervor, da Gemeinsamkeiten nicht nur durch Teilnahme im Inneren, sondern auch durch Barrieren gegen aussen hergestellt werden (Dahinden 2008). Für diese Schliessung der Gruppengrenzen kann jeglicher „cultural stuff“ (Barth 1969: 15) Grundlage bieten: Sprache, Ritual, Verwandtschaft, Lebensführung, Religion, usw. Grenzziehungsprozesse beziehen sich deshalb auf subjektiv sinnhafte Differenzierungsmerkmale, welche keine objektive Basis haben müssen, aber für die Propagierung von Vergemeinschaftung virulent werden, eine Idee, die auf Max Weber (1996 [1922]) zurückgeht. D.h. Ethnizität und Religion kann als Differenzierungsmerkmal gegenüber anderen Gruppen bedeutsam werden, auch wenn keine objektiven Unterschiede zwischen Gruppen bestehen. Andererseits muss diese interne Selbstzuschreibung von *Outsiders* 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 erfolgreich

---

<sup>1</sup> Soziale Kategorisierungen werden hier in Anlehnung an Berger und Luckmann (1996) und Tajfel (1981) als Orientierungssysteme verstanden, welche den Zweck haben, den Platz der Individuen in der Gesellschaft zu schaffen und zu definieren.

<sup>2</sup> Gruppe wird definiert als *„cognitive entity that is meaningful to the individual at a particular point of time“* (Tajfel 1981:254).

anderen aufdrängen und auf welche Ressourcen die so kategorisierte Kollektivität zurückgreifen kann und sich – falls notwendig – gegen diese Aufzwingung zur Wehr setzen kann.

Angewandt auf unsere Studie bedeutet dies, dass Ethnizität und Religion und damit verbundene Grenzziehungen nie isoliert, sondern dialektisch und im Kontext der institutionalisierten und etablierten anderen ethno-nationalen Gruppen und Religionen diskursiv, praktisch und politisch unter Beteiligung verschiedener Akteure (etwa Nationalstaaten, Medien, Individuen,) (re)konstruiert werden.

**Unsere Studie nimmt diese Punkte auf und zeigt wie junge Erwachsene sich selbst ethno-nationalen und religiösen Gruppen zuschreiben und wie sie von anderen kategorisiert werden. Wir erarbeiteten die Differenzierungsmerkmale, welche von den Mehrheitsjugendlichen mobilisiert werden um die Grenze zwischen der *ingroup* und der *outgroup* zu ziehen, aber auch welche Strategien die als Minderheitsjugendlichen definierten relational dazu anwenden, um sich dieser Kategorisierung und diesem Ausschlussmechanismus zu widersetzen.**

Der besondere Fokus auf Jugendliche ist durch das Wissen motiviert, dass die Phase der Adoleszenz für die Ablösung der Jugendlichen von ihren Eltern und damit unter Umständen auch von deren ethnischen und religiösen Identifikationen als zentral einzuschätzen ist. Die Wichtigkeit des Themas ist daher auch alters- bzw. entwicklungspezifisch begründet (Bolzman et al. 2003; Dubach und Campiche 1993). In dieser Lebensphase, in welcher nicht nur die soziale Positionierung, sondern auch die soziale Zugehörigkeit virulent wird, erfolgen wichtige Umgestaltungen bzw. Ausweitungen des sozialen Bezugfeldes. Mey und Rorato (2006) weisen darauf hin, dass sich die Relevanz der sozialen Zugehörigkeit nicht zuletzt in einer Vielzahl von Klassifikationen unter Jugendlichen zeigt, mit welchen sie Gruppengrenzen konstruieren und anzeigen. Das ‚normale‘ Bedürfnis, sich unter Abgrenzung von anderen als ‚Wir-Gruppe‘ zu definieren, kann dabei überlagert werden von Mechanismen der sozialen Ab- und Ausgrenzung, die entlang von ethno-nationalen oder religiösen Grenzen verlaufen. Mit ihren eigenen Abgrenzungen und Klassifikationen bearbeiten und reproduzieren die Jugendlichen Macht- und Anerkennungskämpfe zwischen gesellschaftlichen Gruppen, die sie z.T. selber in Form von Diskriminierung oder Stigmatisierung zu spüren bekommen.

### *Methodisches Vorgehen*

In den letzten Jahren wurde die Kritik laut, dass Studien im thematischen Bereich von Migration, Ethnizität und Religion einem „methodologischen Nationalismus“ (Wimmer und Glick Schiller 2002) und einem „groupism“ (Brubaker 2004) unterlägen und Forschende implizit und unhinterfragt „nationale Kategorien“ und den nationalen Referenzrahmen in ihre Studien einschreiben würden. Der Fokus auf Grenzziehungsprozesse ermöglicht es diesem Kritikpunkt zu begegnen: wir nehmen die Mobilisierung von Religion und Ethnizität nicht nur seitens Jugendlicher mit Migrationshintergrund unter die Lupe, sondern ziehen auch Jugendliche der Mehrheitsgesellschaft mit ein. Auf Grund dieser Überlegungen wurde bei der Definition des Forschungsdesigns ein räumliches Kriterium angewendet und schliesst Jugendliche unterschiedlichster religiöser und ethno-nationaler Herkunft ein.

Die Studie fand in zwei Schweizer Städten statt: in Luzern (deutschsprachige Schweiz) und in Neuenburg (französischsprachige Schweiz): Sie wurden ausgewählt, weil in diesen zwei Kontexten unterschiedliche Praktiken und Diskurse im Umgang mit ethnischer und religiöser Vielfalt etabliert sind. Das Umfeld in Neuenburg kann, idealtypisch betrachtet, einem republikanischen, laizistischen Ideal zugeordnet werden, währenddessen Luzern ein Umfeld verkörpert, das eher einem völkisch-multikulturalistischen Modell entspricht. Letzteres verpflichtet sich im Unterschied zum ersten zur expliziten Anerkennung von religiösen und kulturellen Differenzen (vgl. zu dieser Unterscheidung Brubaker 1992; Cattacin und Kaya 2005). Die zwei Kantone unterscheiden sich zudem durch ihre religiösen Traditionen (katholisch versus reformiert) und ihr Verhältnis zwischen Staat und Religion. Bspw. gibt es im Kanton Neuchâtel keinen schulischen Religionsunterricht, während Luzern

daran festhält und sich nun auch der nicht-christlichen Religionsvermittlung widmet. Es ist davon auszugehen, dass der geographische Ort in den Prozessen religiöser und ethnischer Grenzziehungen eine wichtige Rolle spielt.

Das Projekt verfolgte einen Mixed-Methods-Ansatz (Creswell 2003). In einer ersten Phase (Frühjahr 2008) führten wir gemeinsam mit einem Umfrageinstitut eine standardisierte telefonische Befragung mit Jugendlichen im Alter von 16 bis 19 Jahren durch. Wir stützten uns dabei auf das zentrale bzw. kommunale Einwohnerregister und realisierten in beiden Kantonen eine repräsentative Stichprobe von je 400 Befragten. In einer zweiten Phase (2008/09) folgten wir einem ethnographischen Ansatz (Crang und Cook 2007): Wir führten während 4 Monaten ethnografische Beobachtungen in insgesamt 9 Gymnasien und Berufsschulen (4 Luzern, 5 Neuenburg) durch und beobachteten das Unterrichts- und Pausengeschehen. Zudem fand in jeder Klasse eine Gruppendiskussion zum Thema Religion statt und Einzelinterviews mit SchülerInnen, Experteninterviews mit Lehrpersonen und der Schulleitung wurden geführt.

## **2. Zentrale Ergebnisse**

### ***Religiöse Zugehörigkeit der Jugendlichen?***

#### *Religiöse Pluralität – unterschiedliche Struktur in Neuenburg und Luzern*

Die quantitativen Daten zeigen, dass in Neuenburg die Jugendlichen konfessionell zu einem grossen Teil offiziell protestantisch (40 Prozent) sind, 30 Prozent gehören der katholischen Kirche an, 20 Prozent sind ohne Konfession, 6 Prozent gehören zur muslimischen Gemeinschaft. Die übrigen 5 Prozent gehören zu einer jüdischen, buddhistischen oder einer anderen christlichen Gemeinschaft. Die grosse Mehrheit der befragten Jugendlichen (knapp 70 Prozent) in Luzern gehört dagegen offiziell dem katholischen Glauben an, nur 13 Prozent sind protestantisch und nur 5 Prozent sind konfessionslos. Die muslimische Gemeinschaft beläuft sich ähnlich wie in Neuenburg auf 7 Prozent und die restlichen Konfessionen (7 Prozent) sind mehrheitlich durch die christlich-orthodoxe Religion geprägt (5 Prozent). Wir können in diesen zwei Kontexten durchaus von einer religiösen Pluralität sprechen, wenn sich auch die Struktur in den zwei Kantonen unterscheidet.

### ***Welche Bedeutung nimmt Religion im Leben der befragten Jugendlichen ein?***

In der quantitativen Umfrage interessierten wir uns zunächst dafür, welche Rolle Religion im Leben der Jugendlichen einnimmt (vgl. zu den Resultaten des folgenden Kapitels Duemmler und Moret 2009). Die Resultate lassen sich in vier Hauptbefunde unterteilen.

#### *Individualisierte und „entkirchlichte“ Ausübung von Religion*

Die Ergebnisse der Studie bestätigen Resultate anderer Forschung: Die Jugendlichen leben Religion sehr individualisiert - Stichworte sind hier die religiöse „Bastellei“, eine Religion „à la carte“ oder auch religiöse „do-it-yourself“ Vorstellungen (Dubach und Campiche 1993; Stolz und Baumann 2007a; Willaime 1995). Zudem ist eine „Entkirchlichung“ festzustellen, d.h. Jugendlicher aller Konfessionen leben Religion tendenziell ausserhalb religiöser Institutionen. Allerdings wird Religion in schwierigen Momenten im Alltag oder bei Fragen nach dem Sinn des Lebens als durchaus bedeutsam eingeschätzt. Die qualitativen Interviews zeigten zudem, dass religiöse Rituale (wie z.B. ein Gebet) für viele Jugendlichen eine grosse Bedeutung haben, bspw. um über alltägliche Erlebnisse zu reflektieren. Mit anderen Worten, die Jugendlichen leben Religion individuell, halten sich weniger an institutionelle Vorgaben während Religion gleichzeitig wichtig bleiben kann.

### *Untergeordnete Rolle von Religion und gleichzeitiges Anliegen der Transmission der Religionszugehörigkeit*

Auf den ersten Blick spielt Religion für alle Jugendlichen in beiden Kantonen eher eine untergeordnete Rolle im Lebensalltag. Vergleicht man die Daten bezüglich deren Relevanz mit anderen Domänen (Familie, Freundschaften, Ausbildung, Partnerschaft, Familiengründung, Politik, nationale Herkunft) so steht Religion an letzter Stelle. Dennoch beobachteten wir in den qualitativen Interviews (Dahinden et al. [forthcoming]) auch unter Jugendlichen, die eher ein gleichgültiges Verhältnis zu Religion beschrieben, ein erstaunliches Phänomen: Religion ist für viele Jugendliche im Sinne einer *sozialen Zugehörigkeit* zu einer Gemeinschaft und für die Fortführung deren Traditionen von grosser Bedeutung. Das zeigte sich bspw. daran, dass es vielen am Herzen lag Religion auch ihren Kindern weiterzugeben, auch wenn sie selbst nicht religiös waren. In der Forschungsliteratur wird dieses Phänomen auch als „*belonging without believing*“ bezeichnet (Hervieu-Léger 2006). Dieses Beharren auf „religiöse Zugehörigkeit“, insbesondere da dies unter den Bedingungen von Freiwilligkeit und einer hoch individualisierten Religiosität stattfindet, kann durchaus auch als ein Bemühen um ein Schliessen der Ränge und Netzwerke verstanden werden. Beim Wunsch nach religiöser Weitergabe stehen nicht in erster Linie religiöse Inhalte (Religiosität, Glaubensvorstellungen, Praktiken) im Vordergrund, sondern es geht um Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe und damit konkret auch um Grenzziehungsprozesse: Eine solche Zugehörigkeit ist gleichbedeutend mit einer spezifischen Position im sozialen Raum. Zu einer „etablierten“ Religionszugehörigkeit zu gehören hat die Folge, dass Familien ihre Reihen gegenüber den Neuzugezogenen, insbesondere Muslimen (vgl. unten) schliessen: Die „Etablierten“, und dies sind heute Protestanten und Katholiken, bemühen sich, ihre gesellschaftliche Stellung zu halten und zu verbessern, indem sie versuchen ihr Etabliert-sein weiter zu geben – die Transmission der Zugehörigkeit zu einer Religion kann deshalb unter anderem ein Schliessungsmittel sein.

### *Grössere Bedeutung der Religion in Luzern wie in Neuchâtel - der Einfluss des Kontexts*

Im Durchschnitt schreiben Luzerner Jugendliche Religion eine grössere Bedeutung für ihren Alltag zu als jene in Neuenburg. Werden religiöse Praktiken (z.B. Gebet, Besuch von religiösen Veranstaltungen) ins Blickfeld gerückt, so ergeben sich ähnliche Resultate: 56% der Jugendlichen in Neuenburg beten z.B. niemals gegenüber 33% in Luzern. Diese Beobachtung liegt z.T. an der geringen Anzahl der Konfessionslosen im Kanton Luzern (5% gegenüber 20% in Neuenburg), denn es zeigt sich nämlich, dass sich die konfessionell gebunden in beiden Kantonen weniger unterscheiden. Zum anderen schlägt hier auch das eher laizistische Umfeld Neuenburgs durch. Interessant ist aber auch folgendes: Wenngleich religiöse Praktiken unter Jugendlichen in Neuenburg weniger verbreitet sind, so zeigt sich allerdings eine grössere Stabilität zwischen Kindheit und Jugendalter, vor allem unter den ProtestantInnen und KatholikInnen. In Luzern gehen religiöse Praktiken zwischen Kindheit und Jugendalter dagegen stärker zurück.

### *Muslimische Jugendliche sind nicht religiöser als Christliche*

Wir interessierten uns weiterhin für das Verhältnis muslimischer Jugendlicher zu Religion. Studien über junge Muslime in verschiedenen europäischen Ländern haben gezeigt, dass sie wie andere Jugendliche ein heterogenes Verhältnis zu Religion pflegen (Schiffauer 2004; Vertovec und Rogers 1998). Für einige kann eine Reaktivierung des Islams im Jugendalter beobachtet werden, Glaube und religiöse Rituale gewinnen im Lebensalltag an Bedeutung, oft verbunden mit einer spirituellen Sinnsuche, z.T. vor dem Hintergrund von Diskriminierungserfahrungen (Kepel 1997). Wiederum andere junge Muslime zeigten ein eher säkulares Verhältnis, z.B. ist Religion hier ausschliesslich an Festtagen von Relevanz. Ebenso verwiesen die Studien auf Privatisierungs- und Individualisierungstendenzen. Unsere Resultate stützen diese Thesen: Junge Muslime haben ein vielschichtiges Verhältnis zu Religion und praktizieren sie eher privat und individualisiert. Die Partizipation in religiösen Vereinen, kollektiven Ritualen (Besuch der Moschee) oder das Tragen von religiösen Symbolen (z.B. ein Kopftuch) spielt für die Mehrheit der jungen Muslime eine untergeordnete Rolle. Religion ist vor allem im Hinblick auf den Sinn des Lebens, die Erziehung von Kindern oder bei speziellen

Essgewohnheiten relevant. Unsere Ergebnisse zeigten ausserdem, dass junge Muslime in Neuenburg ihre Religion etwas häufiger als dort ansässige junge Protestanten und Katholiken praktizieren und ihr eine grössere Bedeutung im Alltagsleben zuwies. In Luzern hat Religion für die Jugendlichen im Allgemeinen jedoch eine grössere Bedeutung als in Neuenburg, weshalb es zwischen jungen Muslimen und Katholiken hier kaum Unterschiede gibt. Man kann daher nicht pauschal davon ausgehen, dass muslimische Jugendliche religiöser als christliche sind. Zudem zeigte der Blick auf andere Jugendliche mit Migrationshintergrund (vor allem Anhänger christlicher Religionsgemeinschaften), dass sie Religion tendenziell ebenso eine grössere Bedeutung als Schweizer Jugendliche zuschreiben. Diese Resultate stehen im Einklang mit anderen Untersuchungen zur Bedeutung von Religion im Kontext von Migration: Religion hat nicht selten eine kompensierende Funktion vor dem Hintergrund mangelnder gesellschaftlicher Anerkennung oder gar Diskriminierung.

### ***Welches sind die wichtigsten Grenzlinien, die von Jugendlichen hergestellt werden?***

*„Bright boundaries“ gegenüber Kosovaren und Muslimen*

In den quantitativen Daten erhoben wir mittels unterschiedlicher Items Fragen der sozialen Distanz (vgl. hierzu Dahinden und Duemmler 2010). Soziale Distanz verstehen wir hier als *symbolische Grenzziehung*, weil sie zeigt, wen die Jugendlichen als ähnlich bzw. als fremd empfinden und mit wem sie in der Konsequenz möglichst wenig, resp. viel Kontakt haben möchten – und damit Grenzlinien etablieren. Wir fragten die Jugendlichen in der Telefonbefragung, was sie davon halten würden, wenn ihr Bruder oder ihre Schwester einen Schweizer, Ausländer, Italiener, Schwarzen, Juden, Tamilen, Türken, Kosovaren oder Muslim heiraten würde. In den Daten zeigt sich eine klare Hierarchie: bevorzugt werden seitens der Jugendlichen vor allem Schweizer, Italiener, Ausländer im Allgemeinen, und Schwarze – hier sind die Mittelwerte am höchsten, ihnen gegenüber werden kaum Grenzen gezogen. Eine Heirat mit einem Muslim oder einer Muslima resp. einem Kosovar oder einer Kosovarin steht dagegen an aller letzter resp. zweitletzter Stelle, d.h. sie werden am allerwenigsten favorisiert und dies unterscheidet sich höchst signifikant von allen anderen Personenkategorien.

Mit anderen Worten, Muslime und KosovarInnen sind heutzutage in den zwei untersuchten Städten die *outgroups* schlechthin, die von starken Grenzziehungsprozessen betroffen sind und gegenüber denen versucht wird auch familiäre Reihen – bei Fragen der Partnerwahl - zu schliessen. Dies gilt auch angesichts der Unterschiede zwischen Luzern und Neuenburg. Die Grenzziehungen waren unter den Neuenburger Jugendlichen weniger scharf, d.h. sie sind anderen Religionen und Nationalitäten offener eingestellt, zumindest auf der Ebene ihrer symbolischen Repräsentationen.

Diese Grenzziehungsprozesse gegenüber KosovarInnen und Muslims seitens der Jugendlichen schreiben sich direkt in öffentliche Diskurse ein. Zum einen sind im Schweizerischen Kontext symbolische und soziale Grenzlinien gegenüber Kosovo-AlbanerInnen etabliert und institutionalisiert: AlbanerInnen sind in der Schweiz von sozialer Exklusion, Marginalisierung und Diskriminierung (Fibbi et al. 2003) betroffen und „folk classifications“ tragen zur Stereotypisierung der AlbanerInnen im Sinn von kultureller Differenz bei (Dahinden 2005, 2008; Duemmler et al. 2010). Ähnliches lässt sich bezüglich der öffentlichen Debatten über Muslime sagen. Die Kategorie Islam erfuhr seit den Ereignissen vom 11. September 2001 in New York einen zweifelhaften Erfolg: In der Kategorie der Muslime verdichtet sich die Bedrohung durch Differenz und neue symbolische und soziale Grenzziehungsprozesse sind am Werke. Der Islam erscheint in diesen Debatten häufig als Problem für die Sicherheit (kritisch Kaya 2009), als Barriere für Integration (analytisch Foner und Alba 2008), als Gefahr für soziale Kohäsion (kritisch Grillo 2010), verantwortlich für Zwangsehen (kritisch Riaño und Dahinden 2010) und die Figur der unterdrückten Muslimin ist zu einem moralischen „Problem“ geworden, das nach der Notwendigkeit einer Emanzipation förmlich schreit (kritisch vgl. hierzu Bilge 2010; Dietze 2009; Lutz 1991). Dies gilt auch für die Schweiz, wie neuere Publikationen zeigen (vgl. die Beiträge in Allenbach und Sökefeld 2010).

Die sozialen Kategorisierungen der Jugendlichen sind in diesen Debatten verankert. Resultat ist, dass sich eine in den Worten von Richard Alba (2005) „*bright*“ boundary gegenüber den AlbanerInnen und Muslimen etabliert hat. Grenzlinien sind „klar“ (bright), wenn Individuen jederzeit wissen, auf welcher Seite der Grenzlinie sie sich befinden. Andere können „verwischt“ sein und Raum lassen für soziale Repräsentationen, die verschiedene Platzierungen bezüglich der Grenzlinie erlauben. Ist eine Grenzlinie „glasklar“ haben wir es mit sozialer Schliessung und Ausschluss zu tun.

### ***Mittels welcher Argumente werden solche Grenzlinien hergestellt?***

*„Geschlechtergleichheit“ als moralischer Imperativ für die Grenzziehungsprozesse gegenüber AlbanerInnen (Luzern) und Muslimen (Neuchâtel, Luzern)*

Die qualitativen Daten zeigen, dass die Diskussion um das Thema Gleichberechtigung der Geschlechter bei diesen von den Mehrheitsjugendlichen vorgenommenen Grenzziehungsprozessen gegenüber AlbanerInnen (Duemmler et al. 2010) wie auch gegenüber Muslimen (Dahinden et al. 2010) eine Schlüsselrolle einnimmt.

Während unserer Feldforschung in Luzerner und Neuenburger Schulen konnten wir beobachten, dass junge Erwachsene von einer klaren und simplen dichotomen Unterscheidung ausgehen: Auf der einen Seite gibt es in ihren Augen hierarchische Geschlechterbeziehungen in denen Männer mehr Autorität als Frauen besitzen und diese dominieren. Auf der anderen Seite stehen Geschlechterbeziehungen in denen Männer und Frauen einen gleichberechtigten Status haben, was von der Mehrheit der Jugendlichen positiv gewertet wird. Viele der Jugendlichen gehen davon aus, dass Gleichberechtigung für SchweizerInnen typisch sei, während unter kosovoalbanischen und muslimischen Familien hierarchische Beziehungen zwischen den Geschlechtern allgemein verbreitet seien.

Diese Argumentation liess sich in Luzern für die Dichotomisierung zwischen einem „uns“ und den „AlbanerInnen“ eruieren, während sie sich aus den Neuenburger Daten vor allem auf die Grenzziehungen zu den Muslimen bezog. In beiden Fällen wird Geschlechtergleichheit zu einem *moralischen Imperativ*, d.h. zu einem normativen Muss, und dies etabliert zwischen beiden Gruppen eine hierarchische Ordnung: SchweizerInnen erscheinen prinzipiell in einem besseren Licht als kosovoalbanische MigrantInnen resp. MuslimInnen. Die „zwangsverheiratete Kosovarin“ resp. die „unterdrückte Muslimin mit Kopftuch“ werden hierbei zur negativen Projektionsfolie unter den Mehrheitsjugendlichen und führen zu einem starken *Othering*.

Dieses Bild zeigt sich bspw. in Vorstellungen unter Jugendlichen, dass Schweizer Frauen viel häufiger im Arbeitsmarkt integriert seien, während dies albanischen Frauen angeblich nicht erlaubt sei oder auch dass jungen albanischen Frauen keine sexuelle Freiheiten gewährt würden. Derartige stigmatisierende Repräsentationen haben zur Konsequenz, dass viele junge Schweizerinnen sich nicht vorstellen könnten eine Beziehung mit einem Kosovoalbaner einzugehen. Solche Repräsentationen sind dabei weit verbreitet und werden in sozialen Mikrointeraktionen im Klassenraum reproduziert. Bspw. wurde jungen kosovoalbanischen Männern in Pausengesprächen von Klassenkameradinnen wiederholt unterstellt, sie würden ihre Frauen schlecht behandeln und bei einer jungen, verheirateten Kosovoalbanerinnen wurde sich hinter ihrem Rücken erkundigt, ob sie denn zwangsverheiratet wurde, was aber nicht der Fall war und sie äusserst empörte. Durch derartige alltägliche Praktiken werden Grenzziehungen aktualisiert und jungen KosovoalbanerInnen Fremdzuschreibungen aufgezwungen. Allerdings gibt es auch immer wieder Jugendliche, die ein solches homogenisierendes Bild über KosovoalbanerInnen explizit in Frage stellen, dennoch sind sie eher selten, d.h. dieser Ausschlussdiskurs kann als durchaus dominant charakterisiert werden.

Beide Grenzziehungen (gegenüber KosovoalbanerInnen und MuslimInnen) erhalten ihre gesellschaftliche Legitimation auch dadurch, weil sie mit dem *normativen Imperativ* der Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern operieren, welcher in vielen europäischen Gesellschaften mehr und mehr zum anerkannten Wertekanon zählt – was offensichtlich nicht heisst, dass eine solche

auch umgesetzt wurde<sup>3</sup>. Keinesfalls kommen wir in unserer Untersuchung nämlich zu dem Schluss, dass diese Grenzziehungen auf objektiven Unterschieden zwischen Schweizern und Kosovoalbanern bzw. Muslimen und Christen beruhen. Unsere Beobachtungen in Schulklassen lassen vielmehr den Schluss zu, dass Grenzziehungen über die Kategorie Geschlecht – die eine Differenz zwischen Frauen und Männern immer wieder herstellen – mindestens genauso wichtig sind wie jene im Hinblick auf Religion oder Ethnizität. Wir postulieren deshalb, dass diese Grenzlinien über die intersektional und gleichzeitig agierenden Differenzkategorien Geschlecht, Ethnizität und Religion hergestellt werden.

#### *Religion als Grenzmarkierung: Die Rolle von Religion für Zugehörigkeit und Ausschluss*

Aus den Neuenburger Daten (Dahinden et al. [forthcoming]) lassen sich drei Achsen erkennen entlang derer die Grenzziehung gegenüber Muslimen vorgenommen wird. Das *othering* anhand dieser Dimensionen führt zu einer klaren Differenzlinie zwischen einem „wir“ und einem „sie“ – den Muslimen. Die Jugendlichen markieren ihre Grenzziehung anhand von spezifischen, normativ aufgeladenen Vorstellungen, die wir erneut *normative Imperative* nennen. Damit setzen sie die zwei Gruppen in eine hierarchische Rangordnung und die „Anderen“ werden moralisch abgewertet. Es handelt sich bei diesen drei normativen Imperativen um Aspekte, die direkt mit der Art resp. den Vorstellungen der Religionsausübung als solche in Verbindung stehen. Gleichzeitig werden transversal in allen Achsen Vorstellungen über das Geschlecht mobilisiert um die „Anderen“ zu kategorisieren und damit auf- resp. abzuwerten. Erneut erfolgt also die Grenzziehung über zwei Differenzkategorien (Geschlecht und Ethnizität), die verbunden werden.

Der *erste normative Imperative* ist die Forderung nach Freiheit und Autonomie in religiösen Belangen. Wir haben weiter oben bereits gezeigt, dass religiöse Überzeugungen und Praktiken in den Augen der Jugendlichen freiwillig und persönlich wählbar sein sollten. Im Christentum sehen die Jugendlichen diese Möglichkeit gegeben, während sie den Islam prinzipiell mit Zwang und Einschränkung der persönlichen Freiheit in Zusammenhang bringen. Den *zweiten* beobachteten normativen Imperativ kann man als Laizismus bezeichnen. Vor allem die Neuenburger Jugendlichen postulieren, dass Religion in die Privatsphäre zu verbannen sei, keinen Platz im öffentlichen Raum und öffentlichen Institutionen (wie z.B. der Schule) einnehmen sollte. Das Kopftuch oder das Minarett verstosse gegen dieses Postulat. Der *dritte* normative Imperativ bezieht sich auf die Dichotomisierung zwischen moderat und dem, was die Jugendlichen mit extrem gelebter Religion bezeichnen. Diese Zuschreibung wird in erster Linie auf den Islam angewandt (Stichwort Fundamentalismusverdacht) und auf Personen, die ihre Religion „extrem“ leben. Eine exzessive religiöse Praxis wird von den Jugendlichen kritisiert und erneut mit Zwang, Autonomieverlust aber auch religiös motivierten Auseinandersetzungen (Religionskriegen) in Verbindung gebracht. Derartige Fremdzuschreibungen werden dabei oft auch auf muslimische MitschülerInnen angewandt, die ihre Religion kaum oder überhaupt nicht praktizieren. Zudem speist sich dieses Bild über Muslime selten aus selbst erlebten Ereignissen, sondern aus medial vermitteltem Wissen.

#### ***Inwiefern hat die neue Kategorie Islam das etablierte ‚boundary system‘ verändert?***

##### *Verwischen der Grenzlinie zwischen Protestanten und Katholiken*

Für Neuenburg lässt sich folgendes feststellen: Die neu aufgekommene Kategorie „Islam“ hat die althergebrachten etablierten religiösen Grenzziehungen modifiziert bzw. überlagert und zwar in zweifacher Weise. Zunächst ist festzuhalten, dass die jungen Erwachsenen in den Interviews häufig zwischen KatholikInnen und ProtestantInnen differenzieren. Diese Differenzlinie wird mit biographischer Erfahrung während der Kindheit und der Schulzeit in Zusammenhang gebracht. Der außerschulische Religionsunterricht zwischen den Konfessionen war getrennt organisiert und Protes-

---

<sup>3</sup> Wissenschaftliche Studien zum Thema Gleichberechtigung im Arbeitsmarkt, beim Verdienst oder bei der Hausarbeit zeigen, dass das nicht der Fall ist (Branger 2008).

tanten und Katholiken erschienen deshalb quasi natürlicherweise als „verschieden“. Diese *boundary* zwischen KatholikInnen und ProtestantInnen war in Neuenburg historisch etabliert: Noch vor einigen Jahrzehnten war eine Heirat zwischen ProtestantInnen und KatholikInnen problematisch. In der Grafschaft Neuenburg, wo nach der Reformation einzig die Gemeinde Le Landeron katholisch geblieben war, verbot 1712 eine Kirchenordnung Mischehen und Konversionen (Forclaz 2007). Hinzu kommt, dass im Neuenburger Kontext die alteingesessenen ehemals aristokratischen Familien allesamt protestantisch waren, währenddessen die später angekommenen Einwanderer aus Italien, Portugal aber auch aus dem Kanton Freiburg sich als Katholik/-innen erst etablieren mussten. Protestantismus war die im Sinne von Elisas und Scotson (1990 [1965]) etablierte Zugehörigkeit.

Unterdessen und parallel zur neuen Grenzziehung gegenüber Muslimen hat sich diese Grenzlinie verschoben: Die Jugendlichen kategorisieren Protestanten und Katholiken heute gleichermassen als „Christen“, die *boundary* wurde also ausgeweitet und beide Konfessionen finden ihren Platz unter diesem allumfassenden Hut des Christentums – eine Dynamik, die Zolberg und Woon (1999: 9) als *Grenzverschiebung (boundary shifting)* bezeichnen. Ähnliches lässt sich auch für Luzern beobachten, wenngleich der Katholizismus hier immer in einer quantitativen Mehrheitsposition blieb. Diese allumfassende Kategorie wird von den jungen Erwachsenen derjenigen des Islams gegenübergestellt, so dass Muslime nun als verschieden von Christen betrachtet werden. Durch die Migrationsbewegungen der letzten Jahre ist also nicht nur eine neue Kategorie, Islam, ins Spiel gekommen, gleichzeitig hat sich die Qualität der herkömmlichen *boundaries* transformiert. Die Differenzlinie zwischen KatholikInnen und ProtestantInnen war früher „bright“ und hat sich unterdessen verwischt.

### ***Wie gehen die Minderheitenjugendlichen mit diesen Grenzschiessungen um?***

Das wichtigste Ergebnis ist wohl folgendes: Die Minoritätenjugendlichen (AlbanerInnen resp. Muslime) stellen die etablierten Differenzlinien als solche nicht in Frage, sondern entwickeln andere Strategien. An diesem Punkt kommen konkret die Machtkonstellationen zum Ausdruck, die mit solchen Grenzziehungsprozessen einhergehen. Der „glasklare“ Charakter der Grenzlinien lässt den Jugendlichen keine Chance, sich Gehör zu verschaffen, resp. die Kategorisierungen gegen AlbanerInnen resp. Muslims anzufechten.

#### *Boundary – Strategie 1: Versuch, das hierarchische Machtverhältnis umzudeuten*

Eine weit verbreitete Strategie unter jungen Männern und Frauen ist der Versuch das *hierarchische Machtverhältnis* zwischen AlbanerInnen und SchweizerInnen *umzudeuten* – was Andres Wimmer *Inversion* nannte (Wimmer 2008a) und dadurch ihr prekäres gesellschaftliches Anerkennungsverhältnis zu unterlaufen. Kosovo-Albaner betonen bspw. immer wieder, dass sie freiwillig wenig sexuelle Freiheit ausleben möchten und das solche Werte durchaus zu verteidigen seien, denn nur so würden Familien und Ehen dauerhaft bestehen. Gleichzeitig versuchen sie in Interviews und Pausengesprächen ihre Herkunftskultur zu verteidigen: es stimme nicht, dass Frauen in ihrer Kultur weniger Wert seien.

Eine ähnliche Strategie lässt sich bei den Neuenburger Muslimen ausmachen: Auch sie beabsichtigen keine Grenzüberschreitung, sondern sie versuchen die im Mehrheitsdiskurs als *negativ beschriebenen Eigenschaften umzudeuten*. Sie laden hierbei ihre eigene Herkunft positiv auf, die sie als kulturell bereichernd darstellen. Hiermit greifen dabei den in Neuenburg typischen republikanischen Offenheitsdiskurs der Mehrheit auf und wenden ihn auf sich an. Unter Luzerner Muslimen lässt sich dagegen auch eine Aufwertung (Revitalisierung) ihrer Religion beobachten. Sie betonen bspw. die damit verbundene spirituelle Sinnsuche, die nicht religiösen und oftmals auch christlichen Jugendlichen fehle.

#### *Boundary-Strategie 2: Mobilisierung einer reaktiven Männlichkeit*

Erstaunlicherweise widersetzen sich einige wenige junge Kosovoalbaner diesem stigmatisierten Bild nicht, sondern *bestätigen* es bspw. in Interviews („Männer hätten in ihrer Kultur tatsächlich mehr Autorität als Frauen“) oder sie provozieren ihre Klassenkameraden aktiv indem sie Geschlechtergleichheit offen infrage stellen. Betont werden muss, dass von diesen Strategien im Klassenraum oder in Interviews nicht geradlinig auf das tatsächliche Verhalten geschlossen werden kann. Die jungen Männer versuchen dadurch vor allem ihr prekäres Anerkennungsverhältnis (aufgrund ihrer stigmatisierten Herkunftskultur) zu unterlaufen und über ihren Status als Mann mehr Selbstbewusstsein zu demonstrieren und Anerkennung zu erlangen. Eine solche ‚reaktive Ethnizität‘ resp. ‚reaktive Männlichkeit‘ haben zahlreiche andere Studien unter marginalisierten Migrantenjugendlichen der zweiten Generation beobachtet (Alexander 1996; Rumbaut 2008).

#### *Boundary-Strategie 3: Grenzüberschreitungen, bzw. Assimilationsbemühungen*

Eine dritte beobachtete Strategie ist sich von der gesellschaftlich abgewerteten, kosovoalbanischen Herkunft vollkommen zu distanzieren, sie nicht zu verteidigen, da man mit dem Gleichberechtigungspostulat vollkommen überstimmt und sich der Schweizer Gesellschaft zugehörig fühlt, es handelt sich ein Versuch der Grenzüberschreitung (Zolberg und Woon 1999). Ähnlich verfahren die Muslimischen Jugendlichen: Sie stellen dabei ihre Gemeinsamkeiten mit den etablierten christlichen Religionen in den Vordergrund, während sie sich gleichzeitig von der im Mehrheitsdiskurs als „Andere“ konstruierten *outgroup* abgrenzen. Dies sind Versuche, die Grenzlinie zu überschreiten, ohne aber die Differenzlinie als solche in Frage zu stellen.

#### *„Glasklare“ Natur der Grenzlinie verunmöglicht ein Infragestellen der Differenzlinie*

Nur ganz selten werden in den Interviews Strategien sichtbar, die auf ein Verwischen (Alba 2005; Wimmer 2008a) der etablierten Grenzlinie abzielen. Bspw. wenn ein muslimischer Schüler insistiert, dass Islam und Christentum schliesslich beides monotheistische Religionen seien und deshalb viele Gemeinsamkeiten hätten. Aussagekräftig ist ausserdem, dass die Muslime in den Interviews in Neuenburg den Islam nie verteidigen und in ihren Strategien überhaupt fast nie in irgendeiner Form auf Religion Bezug nehmen. Dies ist umso erstaunlicher, da die Grenzlinie in erster Linie über die Kategorie Islam konstruiert wird. Daran zeigt sich aber erneut, dass die Jugendlichen (ob sie sich dem bewusst sind sei dahingestellt) keine Chance hätten gehört zu werden und ihre Anerkennung und Position zu verbessern, würden sie auf dem Register spielen. Eine Aufwertung der Religion im laizistischen Kontext von Neuenburg ist nämlich nur schwer möglich. In Luzern beziehen sich die Jugendlichen dabei durchaus auf ihre Religion um sich auf der Seite der Mehrheit zu platzieren (erste Strategie) oder sich durch ihre spirituelle Lebensausrichtung aufzuwerten (zweite Strategie). Aber auch ihnen gelingt es dadurch nicht die Grenzziehung zwischen Muslimen und Christen infrage zu stellen. An diesem Punkt kommen die Machtkonstellationen zum Ausdruck, die mit solchen Grenzziehungsprozessen einhergehen. Deutlich wird, wie etabliert und „undurchlässig“ die Grenze ist.

### **Welchen Einfluss hat der Kontext auf die Grenzziehungsprozesse?**

#### *Unterschiedlicher Umgang der Schulen mit Diversität in Luzern und Neuchâtel – Ethnizität vs. Religion*

Es fragt sich, wie denn die Schulen mit religiöser und ethno-nationaler Diversität umgehen und wie deren Haltungen mit den Grenzziehungen unter jungen Erwachsenen im Zusammenhang stehen.

Der Kanton Neuenburg und dessen Schulen sind sich der Diversität seiner BewohnerInnen gewahr und bisweilen wird stolz geäussert, dass so viele verschiedene Nationalitäten in diesem Territorium zusammenleben. Ein grundlegendes Moment dieser Debatten ist dabei die explizite Manifestation einer positiv aufgeladenen Offenheit und Toleranz gegenüber ethnisch-kultureller Verschiedenheit. Diversität wird dabei klar entlang ethno-kultureller Achsen definiert, wobei jeder ethno-nationalen Gruppe eine eigene Kultur und Identität zugeschrieben wird, womit ein essentialistisches Kulturverständnis zum Ausdruck kommt. Jedoch wird diese kulturell wahrgenommene Differenz nicht als

unüberbrückbar oder trennend betrachtet, sondern durch republikanische und universalistische Haltungen überwunden. In diesem Denken eingebettet liegt die Haltung der Schulen, die darauf abzielen die Gemeinsamkeiten (ein gleiches Potential, Rechte und Pflichten) statt Unterschiede ihrer Schülerschaft zu betonen. Die ethnische oder religiöse Diversität der SchülerInnen stellen Lehrpersonen und DirektorInnen denn auch nicht ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit. Vielmehr sind sie versucht, der Diversität ihrer Schülerschaft keine allzu grosse Bedeutung beizumessen, d.h. sie weder als Problem zu empfinden, noch besonders positiv hervorzuheben. Wiederholt äusserten sich Lehrpersonen bspw. stolz, die soziale, ethnische, nationale oder religiöse Zugehörigkeit ihrer SchülerInnen nicht zu kennen und ihnen dadurch auch nicht voreingenommen zu begegnen. Die Schulen verfolgen daher auch keine institutionalisierte Politik, wie mit Diversität umgegangen werden sollte. Vielmehr werden Anfragen (z.B. Unterrichtsbefreiung aufgrund von Festen) oder Probleme von Fall zu Fall entschieden. Die Entscheidungen können dann zwischen Schulen und Lehrpersonen erheblich variieren. Neuenburg ist allerdings auch ein laizistischer Kanton; d.h. Religion hat keinen Platz im öffentlichen Raum der Schule oder im Unterrichtsgeschehen. Vor diesem Hintergrund gehen die Schulen mit religiöser Diversität und insbesondere Anfragen seitens der SchülerInnen (z.B. religiöse Feste auszurichten) denn auch nicht ganz unbeschwert um. Eine Gefahr sieht man vor allem in der Möglichkeit der religiösen Bekehrung, sollte Religion im Rahmen der Schule eine Aufwertung erfahren. Religion wird daher grundlegend als etwas Problematisches wahrgenommen. Vor diesem Hintergrund ist es denn auch nicht erstaunlich, dass wir ethnische Grenzziehungen unter den jungen Erwachsenen in Neuenburg zwar beobachten konnten, was hingegen Ausschlussprozesse betrifft, vor allem religiöse Grenzziehungen gegenüber dem Islam verbreitet sind.

Die gestiegene ethnisch-kulturelle und religiöse Diversität im Kanton Luzern ist zwar selten explizit Gegenstand von schulischen Leitbildern, im Schulgeschehen und in den Reflektionen der Lehrpersonen und Schuldirektion dennoch deutlich präsenter als in Neuenburg. Diversität wird bewusst im Schulunterricht thematisiert: sei es im Rahmen des Allgemeinbildungsunterrichtes in Berufsschulen beim Schwerpunkt ‚Fremde und Werthaltungen‘ oder auch im bekenntnisfreien Religionsunterricht. Die Schulen verpflichten sich dabei einem humanistischen Leitbild, nach dem die Interessen, Werte und Würde der einzelnen Menschen im Vordergrund stehen. Toleranz, Gewaltfreiheit und Gewissensfreiheit gelten ihnen dabei als wichtige humanistische Prinzipien menschlichen Zusammenlebens. Ein derartiger Schulunterricht hat daher auch zum Ziel, Wissen über andere Kulturen und Religionen zu vermitteln. Genau wie in Neuenburg wird Diversität essentialistisch über ethno-kulturelle und religiöse Achsen definiert mit klaren Eigenschaften und Identitäten. Andere Kulturen und Religionen werden explizit als eine positive Bereicherung empfunden. Kultureller und religiöser Differenz wird dabei durch das Bekenntnis zu Offenheit und Toleranz begegnet, was SchülerInnen vermittelt werden soll.

Religiöse und ethnisch-kulturelle Differenzen werden in den Schulen jedoch nicht nur positiv wahrgenommen. Vor allem im Hinblick auf MigrantInnen aus dem ehemaligen Jugoslawien werden von Lehrpersonen immer wieder die trennenden Elemente betont. Die Schulen sind/ waren dabei mit vereinzelt Problemen konfrontiert, z.B. Konflikte zwischen Jugendlichen unterschiedlicher Nationalitäten des ehemaligen Jugoslawiens, die frühere politische Konflikte in ihren Heimatländern auch in den Klassenzimmern austrugen. U.a. sind die Schulen auch mit jungen Frauen konfrontiert, die mit ihren aus dem ehemaligen Jugoslawien stammenden Eltern über ihre Selbstbestimmung in Konflikt geraten. Vor dem Hintergrund eines essentialistischen Kulturverständnisses werden derartige Probleme seitens der Schulen nicht selten kulturalisiert, d.h. vorrangig vor dem Hintergrund der spezifischen Herkunftskultur der Beteiligten interpretiert. Andere Interpretationsfolien für derartige Konflikte, wie z.B. eine besondere familiäre Situation, die individuelle Persönlichkeit, soziale Herkunft, Bildungsniveau, mangelnde gesellschaftliche Anerkennung oder Erfahrungen von Diskriminierung, fallen dabei in den Hintergrund. Diversität wird dadurch nicht selten zum Problem stilisiert, dessen Ursachen auf konkrete Elemente in der Herkunftskultur zurückgeführt werden könnten.

Insgesamt lässt sich unter den Lehrpersonen und SchuldirektorInnen dennoch eine grosse Breite feststellen, wie sie Diversität wahrnehmen und begegnen. Diese reicht vom Toleranzpostulat und expliziter Wertschätzung bis hin zur Problematisierung anderer Kulturen und Religionen. Dass diese letzte Denkweise Stigmatisierungen und ethnische Grenzziehungen unterstützt und kontinuierlich belebt, wird in den Schulen jedoch kaum reflektiert, da man sich ja auf real erlebte, wenn auch vereinzelte Ereignisse bezieht. Die symbolischen Grenzziehungen unter Jugendlichen gegenüber kosovoalbanischen MigrantInnen und MuslimInnen müssen in diesen Kontext gesehen werden, in denen homogenisierende, negative Vorstellungen über Einwanderer in der Mehrheitsgesellschaft weit verbreitet sind. Themen wie Fremdenfeindlichkeit oder Diskriminierung sind zwar Bestandteil des Lehrplans, ihnen wird jedoch derzeit weder eine besondere Stellung im Unterrichtsgeschehen, noch auf ausserunterrichtlichen Veranstaltungen gegeben. Insgesamt dominiert die eigene Überzeugung sich anderen Kulturen und Religionen gegenüber mehrheitlich offen und tolerant zu geben.

Religion hat im Rahmen des bekenntnisfreien Unterrichtes im Gegenzug zu Neuenburg einen legitimen Platz im Luzerner Schulgeschehen. Es geht dabei vor allem um die Wissensvermittlung über Religion(en). Aber auch individuelle Religiosität wird in den Schulen wertgeschätzt (wenn auch nicht gefördert oder geprüft), denn Religion wird als ein menschliches Grundbedürfnis verstanden. Die Schulen arbeiten dabei darauf hin Gemeinsamkeiten und Unterschiede über verschiedene Religionen zu vermitteln sowie Offenheit und Toleranz gegenüber anderen Glaubensrichtungen zu stärken. Dennoch werden auch hier immer wieder essentialistische Bilder bedient, z.B. wenn sich vorrangig auf den Koran bezogen wird um das heutige Geschlechterverhältnis der in der Schweiz lebenden Muslime zu vermitteln. Zum Teil werden Jugendliche dabei mit Informationen ausgestattet, die sie in ihren Grenzziehungen gegen den Islam bestärken.

#### **4 Schlussbemerkungen**

Religion und Ethnizität sind – in Verbindung mit Geschlecht - für Zugehörigkeit und Grenzziehungen junger Erwachsener zentrale Kategorien. Durch unsere Studie konnten wir 2 dominante Grenzlinien beobachten. In der Schweiz lebende KosovoalbanerInnen und MuslimInnen werden von einer grossen Mehrheit kategorisch als ‚anders‘ wahrgenommen und gegenüber SchweizerInnen und ChristinInnen als moralisch minderwertig abgewertet. Die Ausgrenzungen sind mit normativen Vorstellungen über Religionsausübung und Geschlechtergleichheit verknüpft.

Die dadurch stigmatisierten Jugendlichen (junge KosovoalbanerInnen, MuslimInnen) sind mit einem prekären gesellschaftlichen Anerkennungsverhältnis konfrontiert, das ihnen u.a. auch im Schulalltag durch ihre MitschülerInnen immer wieder vermittelt wird. Vor diesem Hintergrund entwickeln sie verschiedene Strategien damit umzugehen. Kaum gelingt es ihnen jedoch die Grenzziehung als obsolet zu erklären, zu dominant und undurchlässig sind die Grenzkonstruktionen und damit verbundenen negativen Repräsentationen. Sie versuchen sich daher sehr häufig individuell auf die Seite der Mehrheitsjugendlichen zu positionieren und zu zeigen dass sie ganz und gar nicht ‚anders‘ sind (Assimilationsbemühungen). Ein anderer Teil versucht die ‚Differenz‘ in einem positiven Licht darzustellen, eher selten wird ihnen jedoch Gehör geschenkt. Wir konnten zudem beobachten, dass ein kleiner Teil die Fremdzuschreibungen eins zu eins übernimmt, sie sogar offensiv und provokativ ins Spiel bringt und sie zu bestätigen scheint. Die externen Fremdzuschreibungen wirken bei ihnen wie selbsterfüllende Prophezeiungen und spiegeln sich in Selbstzuschreibungen. Genau diese Strategien – als eine nicht intendierte Nebenfolge – bestätigen MitschülerInnen und Lehrpersonen in ihren Kategorisierungen. Es sind dennoch primär Strategien, die darauf abzielen soziale Anerkennung und Selbstbewusstsein zu erlangen. Sie müssen vor dem Hintergrund des prekären gesellschaftlichen Anerkennungsverhältnisses gesehen werden.

Die Schulen sind sich derartiger sozialer Mechanismen und Prozesse wenig bewusst. Zum Teil unterstützen sie indirekt, durch ihre eigenen Umgangsformen mit religiöser und ethno-kultureller Diversität, diese Ausschlussprozesse, z.B. indem sie soziale Probleme, mit denen sie in ihrem Schulall-

tag konfrontiert sind, häufig einzig und allein vor der Folie ‚ethnischer oder kultureller Differenz‘ deuten. Es fehlt zudem ein generelles Verständnis über die sozialen Auswirkungen prekärer gesellschaftlicher Anerkennungsverhältnisse (ethnische, religiöse Grenzziehungen) und ihren Einfluss auf reaktive Identitätskonstruktionen unter jugendlichen MigrantInnen der ersten oder zweiten Generation. Das Thema Fremdenfeindlichkeit, Stigmatisierung und Diskriminierung kommt in Schulen bisher wenig Bedeutung zu und wenn es thematisiert wird, dann häufig vor dem Hintergrund rechtlicher Konsequenzen (Stichwort: welche Aussagen gelten als rassistisch) statt sozialer Auswirkungen.

## 5 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.
- Alexander, Claire (1996). *The art of being black. The creation of black British youth identities*. Oxford: Clarendon press.
- Allenbach, Brigit und Martin Sökefeld, Hg. (2010). *Muslimen in der Schweiz*. Zürich: Seismo.
- Barth, Fredrik (1969). "Introduction", in Barth, Frederik (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: Allen & Unwin, S. 9-38.
- Baumann, Gerd (1996). *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Peter L und Thomas Luckmann (1996). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Bilge, Sirma (2010). "Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women " *Journal of intercultural Studies*, 31(1): 9-28.
- Bolzmann, Claudio, Rosita Fibbi und Marie Vial (2003). *Secondas - Secondos. Le processus d'intégration des jeunes adultes issus de la migration espagnole et italienne en Suisse*. Zürich: Seismo.
- Brubaker, Rogers (1992). *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers (2004). "Ethnicity without Groups", in Wimmer, Andreas et al. (Hg.), *Facing Ethnic Conflict. Toward a new Realism*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, inc., S. 34-52.
- Bundesamt für Statistik (2008). *Ausländerinnen und Ausländer in der Schweiz. Bericht 2005*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik.
- Cattacin, Sandro und Bülent Kaya (2005). "Le développement des mesures d'intégration de la population migrante sur le plan local en Suisse", in Mahnig, Hans (Hg.), *Histoire de la politique de migration, d'asile et d'intégration en Suisse depuis 1948*. Zürich: Seismo, S. 288-320.
- Crang, Mike und Ian Cook (2007). *Doing Ethnographies*. London: Sage.
- Creswell, John W (2003). *Research design : qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Thousand Oaks [etc.]: Sage Publications.
- Dahinden, Janine (2005). *Prishtina - Schlieren. Albanische Migrationsnetzwerke im transnationalen Raum*. Zürich: Seismo.
- Dahinden, Janine (2008). "Deconstructing Mythological Foundations of Ethnic Identities and Ethnic Group Formation: Albanian-Speaking and New Armenian Immigrants in Switzerland." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34(1): 55 - 76.
- Dahinden, Janine (2009). "Migration and Mobility: Universality and Resulting Tensions", in Sitter-Liver, Beat (Hg.), *Universality - From Theory to Practice*. Fribourg: Academic Press Fribourg, S. 359-376.
- Dahinden, Janine und Kerstin Duemmler (2010). Die Herstellung sozialer Differenz unter der Bedingung von Transnationalisierung: Religion, Islam und boundary work unter Jugendlichen. 35. Kongress der deutschen Gesellschaft für Soziologie, 14. Oktober 2010, Plenum: Transnationale Vergesellschaftung-Religion-Migration. Frankfurt am Main.
- Dahinden, Janine, Kerstin Duemmler und Joelle Moret (2010). The organization of religious differences among young adults: gender as boundary. Religious Pluralism: Uncovering Gender. International Conference. Session IV: The Social Organization of Difference through Religion and Gender. University of Neuchâtel.
- Dahinden, Janine, Joelle Moret und Kerstin Duemmler ([forthcoming]). "Die Herstellung sozialer Differenz unter der Bedingung von Transnationalisierung. Religion, Islam und boundary work unter Jugendlichen", in Allenbach, Brigit et al. (Hg.), *Jugend – Migration – Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Zürich/Baden-Baden: Pano/Nomos.

- Dietze, Gabriele (2009). "Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung", in Dietze, Gabriele, Claudia Brunner und Edith Wenzel (Hg.), *Kritik des Okzidentalismus*. Bielefeld: Transcript, S. 23-54.
- Dubach, Alfred und Roland J Campiche, Hg. (1993). *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*. Zürich: NZZ Buchverlag.
- Duemmler, Kerstin, Janine Dahinden und Joëlle Moret (2010). "Gender Equality as 'Cultural Stuff': Ethnic Boundary Work in a Classroom in Switzerland." *Diversities*, 12(1): 19-37.
- Duemmler, Kerstin und Joëlle Moret (2009). "Jeunes Musulmans, un rapport à la religion aussi diversifié que les autres jeunes." *Géo-Regards*, 2: 89-102.
- Elias, Norbert und John L Scotson (1990 [1965]). *Etablierte und Aussenseiter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fibbi, Rosita, Bülent Kaya und Etienne Piguët (2003). *Le passeport ou le diplôme? Etude des discriminations à l'embauche des jeunes issus de la migration. Rapport de recherche 31 /2001*. Neuchâtel: Forum Suisse pour l'étude des migrations et de la population.
- Foner, Nancy und R. Alba (2008). "Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?" *International Migration Review*, 42(2): 360-392.
- Forclaz, Bertrand (2007). "Religiöse Vielfalt in der Schweiz seit der Reformation", in Baumann, Martin und Jörg Stolz (Hg.), *Eine Schweiz - viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: Transcript, S. 89-99.
- Grillo, Ralph (2003). "Cultural Essentialism and Cultural Anxiety." *Anthropological Theory*, 3(2): 157-173.
- Grillo, Ralph (2007). "An Excess of Alterity? Debating Difference in a Multicultural Society." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(6): 979-998.
- Grillo, Ralph (2010). "British and Others: From 'race' to 'faith'", in Vertovec, Steven und Susanne Wessendorf (Hg.), *The Multicultural Backlash. European Discourses, Policies and Practices*. Londono and New York: Routledge, S. 50-71.
- Hervieu-Léger, Danièle (2006). "Die Rolle der Religion für die Herausbildung des sozialen Zusammenhalts in Europa." *Transit - Europäische Revue*.
- Huntington, Samuel (1993). "The Clash of Civilizations." *Foreign Affairs*, 72(3): 22-49.
- Jenkins, Richard (1997). *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage.
- Kaya, Ayhan (2009). *Islam, Migration and Integration. The Age of Securitization*. London: Palgrave Macmillan.
- Kepel, Gilles (1997). "Islamic groups in Europe: Between community affirmation and social crisis", in Vertovec, Steven und Ceri Peach (Hg.), *Islam in Europe. The politics of religion and community*. London: Macmillan Press LTD, S. 48-58.
- Lamont, Michèle und Virag Molnar (2002). "The Study of Boundaries in the Social Sciences." *Annual Review of Sociology*, 28: 167-195.
- Lutz, Helma (1991). "The Mythe of the 'Other': Western Representation and Images of Migrant Women of so called 'Islamic Background'." *International Review of Sociology*, 2: 121-138.
- Mey, Eva und Miriam Rorato (2006). *Soziale Vernetzung von Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Schlussbericht zuhanden der Eidgenössischen Ausländerkommission (EKA/BFM)*.
- Pachucki, Mark A, Sabrina Pendergrass und Michèle Lamont (2007). "Boundary Processes: Recent Theoretical Developments and New Contributions." *Poetics*, 35: 331-351.
- Riaño, Yvonne und Janine Dahinden (2010). *Zwangsheirat: Hintergründe, Massnahmen, lokale und transnationale Dynamiken*. Zürich: Seismo.
- Rumbaut, Rubén G. (2008). "Reaping What You Sow: Immigration, Youth, and Reactive Ethnicity." *Applied Developmental Science*, 12(2): 108 - 111.
- Schiffauer, Werner (2004). "Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa." *Soziale Welt*, 347-368.
- Sen, Amartya (2006). *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. New York: W.W. Norton & Company.
- Stolcke, Verena (1995). "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe." *Current Anthropology*, 36(1): 1-24.
- Stolz, Jörg und Martin Baumann (2007a). "Religiöse Vielfalt und moderne Gesellschaft", in Baumann, Martin und Jörg Stolz (Hg.), *Eine Schweiz - viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: Transcript, S. 67-88.
- Stolz, Jörg und Martin Baumann (2007b). "Religiöse Vielfalt: Kulturelle, soziale und individuelle Formen", in Baumann, Martin und Jörg Stolz (Hg.), *Eine Schweiz - viele Religionen*. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 21-39.
- Tajfel, Henri (1981). *Social categorization, social identity and social comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Vertovec, Steven und Alisdair Rogers, Hg. (1998). *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. Aldershot u.a.: Ashgate.
- Weber, Max (1996 [1922]). "Ethnic Groups", in Sollors, Werner (Hg.), *Theories of Ethnicity. A Classical Reader. [from Chapter V in Guenther Roth and Claus Wittich (eds), Economy and Society (Berkeley: University of California Press 1978), pp. 385-98, originally published in 1922*. New York: New York University Press, S. 52-66.
- Wicker, Hans-Rudolf (1996). "Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität", in Wicker, Hans-Rudolf und et al. (Hg.), *Das Fremde in der Gesellschaft : Migration, Ethnizität und Staat*. Zürich: Seismo, S. 373-392.
- Willaime, Jean-Paul (1995). *Sociologie des religions*. Paris: Presses universitaires de France.
- Wimmer, Andreas (2008a). "Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making." *Ethnic and Racial Studies*, 31(6): 1025-1055.
- Wimmer, Andreas (2008b). "Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. Jenseits des Herder'schen Commonsense." *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 48: 57-80.
- Wimmer, Andreas und Nina Glick Schiller (2002). "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences." *Global Networks*, 2(4): 301-334.
- Zolberg, Aristide und Long Litt Woon (1999). "Why Islam is like Spanish? Cultural Incorporation in Europe and the United States." *Politics & Society*, 27: 5-38.