



Schlussbericht

Migration und Religion: Perspektiven von Kindern und Jugendlichen in der Schweiz

Christian Giordano (Leitung)

Brigit Allenbach, Pascale Herzig und Monika Müller (Projektteam)

Universität Freiburg/Schweiz

Vorschlag für die Zitierweise: Allenbach, Brigit, Pascale Herzig und Monika Müller. 2010. *Schlussbericht Migration und Religion: Perspektiven von Kindern und Jugendlichen in der Schweiz*. [online]. Bern: Nationales Forschungsprogramm NFP 58. Zugänglich auf: http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Giordano.pdf

Inhalt

Zusammenfassung	2
1 Einleitung	3
2 Wichtige Begriffe	5
Kultur.....	5
Religion und Geschlecht.....	5
Politik der Zugehörigkeit.....	6
Klare vs. unscharfe Grenzen.....	7
3 Thesen	8
These 1: Religion aus der Sicht von Kindern und Jugendlichen.....	8
These 2: Schule und Familie als zwei verschiedene Handlungsarenen.....	9
These 3: Jugendliche Welten.....	10
These 4: Neuaushandlung der Religion.....	11
These 5: Religion und Politik der Zugehörigkeit.....	13
These 6: Bildung und soziale Mobilität.....	15
These 7: Problematisierung der arrangierten Ehe.....	17
These 8: Erzählungen über Geschlecht und Sexualmoral.....	19
4 Empfehlungen	20
Empfehlung 1.....	21
Empfehlung 2.....	21
Empfehlung 3.....	21
Empfehlung 4.....	22
Literatur	23



Zusammenfassung¹

Lebensmittelpunkt der Söhne und Töchter von Zugewanderten ist die Schweiz. Diese Beobachtung stimmt mit aktuellen Forschungen zur zweiten Migrationsgeneration in europäischen Einwanderungsländern überein. Eine Besonderheit in der Schweiz ist der hohe Anteil von Zugewanderten aus den Nachfolgestaaten Jugoslawiens, die eine vielfältige Diaspora herausgebildet haben. Einerseits ist der «Jugostyle» in der Schweiz nicht mehr fremd, sondern cool (siehe z.B. Daum 2010). Andererseits prägen «Jugo»- und Islamfeindlichkeit die Selbstrepräsentation der Jugendlichen.

Zentrales Ergebnis der Untersuchung ist, dass die Bedeutungen von Religion und Religionszugehörigkeit kontextspezifisch sind. Religiöse Aktivitäten sind vor allem in Familie und Freizeit ein Thema. Im Schulalltag werden die verschiedenen Gruppenzugehörigkeiten teilweise auch spielerisch eingesetzt, um zu den Insidern zu gehören. Zudem verändert sich die Bedeutung von Religion mit zunehmendem Alter: Während jüngere Kinder sich an den religiösen Vorgaben ihrer Familie orientieren, entwickeln Jugendliche in der Adoleszenz eine sehr flexible und individuelle Haltung zu Religion. Dabei ist zu beachten, dass durch die religiöse Pluralisierung in der Schweiz viele Menschen keiner Religion angehören; das gilt auch für viele Jugendliche der zweiten Migrationsgeneration.

Für viele Jugendliche der zweiten Migrationsgeneration aus Südasien und Südosteuropa wird in der Adoleszenz die ethnische Gruppe wichtig, um Gleichaltrige kennenzulernen. Religiöse Organisationen von Migranten/-innen in der Schweiz bieten Treffpunkte und organisierte Aktivitäten für Jugendliche an. In Übereinstimmung mit aktuellen Forschungen zum Verhältnis von Migration und Religion lässt sich sagen, dass es im Gastland zu einer Neuaushandlung der religiösen Identität kommt, an der sich die Jugendlichen aktiv beteiligen (Boos-Nünning & Karakaşoğlu 2005; Vertovec 2009). Doch die Beziehung zur Religion ist nur ein Aspekt ihres Alltags. Ebenso wichtig für die Jugendlichen und ihre Familien sind Erfolg in Ausbildung und Beruf. Statt die zweite Generation auf kollektive Mitgliedschaften in Nationen, Ethnien, Religionen usw. zu fixieren, sollten die Erzählungen der Jugendlichen und ihre Strategien, die Gegensätze zwischen verschiedenen Gruppenzugehörigkeiten zu überwinden, mehr Gewicht erhalten.

¹ Das Projekt ist dem Lehrstuhl von Christian Giordano, Universität Fribourg, angegliedert (Projektdauer: 01.09.2007–30.06.2010). Das Forschungsteam besteht aus den Projektleiterinnen Brigit Allenbach und Pascale Herzig sowie der Doktorandin Monika Müller. Brigit Allenbach wurde als Forscherin der Jacobs Summer Research Group (JSRG 2008/09) zusätzlich von der Jacobs Foundation finanziell unterstützt, siehe Allenbach (im Druck). Der vorliegende Bericht basiert auf folgenden Publikationen und *working papers*: Allenbach & Herzig (2010); Allenbach, Herzig, & Müller (2010a; 2010b); Allenbach & Müller (2010); Herzig (2010); Müller (2010a); Müller (2010b); Allenbach (im Druck); Herzig (im Druck).



1 Einleitung

Religion ist eine Dimension von Kultur, die bis vor Kurzem in der Migrationsforschung eher vernachlässigt worden ist (Portes & DeWind 2004). Seit «Religion in Europa wieder zum Streitgegenstand geworden ist» (Casanova 2007a: 342), hat sich das schlagartig geändert. Aktuell gibt es eine grosse Anzahl von wissenschaftlichen Konferenzen und Forschungsprojekten zum Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft. So gesehen ist das NFP 58 eine von vielen Komponenten der «Rückkehr der Religion in die Öffentlichkeit europäischer Gesellschaften» (a.a.O.). Casanova deutet diesen Prozess aus einer historisch vergleichenden Perspektive und verweist auf die europäische Besonderheit, Religion einerseits als Auslaufmodell und andererseits als intolerant und als Quelle von Konflikten zu verstehen. Dies im Gegensatz zur ausgeprägten Religiosität in den USA: «Die Leute in Europa glauben, dass sie, um modern zu sein, säkular werden müssen. Im Gegensatz dazu glauben die Leute in Amerika, sie müssten religiös sein, um moderne und gute Amerikaner zu sein» (Casanova 2007b: 2; siehe dazu auch Foner & Alba 2008). Jugendliche, die religiösen Minderheiten angehören und Jugendliche, die aus einem ausgeprägten religiösen Milieu stammen, stossen deshalb bei der Konstruktion von Zugehörigkeit auf das Problem, ob und wie man in Europa «modern» und religiös zugleich sein kann. Diese idealtypische Entgegensetzung stellt die interne Heterogenität Europas und der Schweiz im Hinblick auf Religion nicht in Abrede. Je nach Kanton und Wohnort auf dem Land oder in der Stadt ist das Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft verschieden. Das Wiederaufleben des Religiösen steht im Widerspruch zu den gängigen Annahmen über das Verhältnis von Säkularisierung und Moderne (Hefner 1998: 85). Olivier Roy (Roy 2010) vertritt in seinem neusten Buch die These, dass wir es nicht mit einer Rückkehr der Religionen zu tun haben, sondern dass – ganz im Gegenteil – Globalisierungsprozesse völlig neue Formen des Religiösen produzieren.

Wir haben es eher mit einer Neuformulierung des Religiösen als mit einer Rückkehr zu Praktiken von einst zu tun (...). Diese Tendenzen gehen mit dem Wunsch nach grösserer Sichtbarkeit im öffentlichen Raum einher und zielen oft sogar auf einen offensichtlichen Bruch mit den herrschenden Praktiken und Kulturen. Das Religiöse stellt sich als solches zur Schau und will nicht länger auf den Status eines symbolischen Systems neben anderen reduziert werden (Roy 2010: 24).

Was bedeutet diese Neuformulierung des Religiösen für Kinder und Jugendliche in der Schweiz? Welche Rolle spielt Religion für Söhne und Töchter von Zugewanderten? In welchen Situationen sind Kinder und Jugendliche in der Schweiz mit religiöser Vielfalt konfrontiert und wie gehen sie damit um? Für die Schweiz gibt es bislang nur sehr wenige sozialwissenschaftliche Studien zu dieser Fragestellung (z.B. Oester, Fiechter, & Kappus 2008). In der Öffentlichkeit wird allenfalls über die Anhörungen von Kindern und Jugendlichen im Fall von rechtlichen Auseinandersetzungen berichtet (z.B. Schwimmurteile). Im Gegensatz dazu haben wir Kinder und Jugendliche in ihrem normalen Umfeld zu ihren alltäglichen Erfahrungen mit Religion und religiösen Regeln befragt. Zudem wurden Kinder und Jugendliche aus religiösen und nicht religiösen Familien in die Untersuchung einbezogen.

Es wurden zwei alltägliche Handlungsarenen von Kindern und Jugendlichen für die Untersuchung ausgewählt: Erstens Schulklassen und zweitens der private, familiäre Bereich (sie-



he These 2). Bei den Erhebungen im privaten Bereich beschränkten wir uns auf Kinder und Jugendliche, deren Eltern aus Südasien und Südosteuropa in die Schweiz eingewandert sind. Die Studie umfasst Familien aus den folgenden Herkunftsländern: Indien, Pakistan und Sri Lanka (Südasien) sowie Albanien, Bosnien und Herzegowina, Kosovo, Kroatien, Mazedonien und Serbien (Südosteuropa). Primäre Zielgruppe waren Kinder und Jugendliche der Mittel- und Oberstufe sowie deren Familien. Die Datenerhebung erfolgte auf verschiedene Arten: Einerseits organisierten wir Gruppendiskussionen mit Kindern und Jugendlichen. Um zu einzelnen Themen genauere Informationen zu erhalten, führten wir andererseits Leitfadeninterviews mit ausgewählten Jugendlichen sowie mit erwachsenen Personen (Eltern von Jugendlichen, Repräsentanten/-innen von Religionsgemeinschaften) durch. Soweit möglich, wurden zusätzlich auch informelle Gespräche sowie teilnehmende Beobachtung zur Datenerhebung eingesetzt.

Die wichtigsten Ergebnisse der Forschung werden im vorliegenden Bericht in Form von acht Thesen zusammengefasst (Abschnitt 3). Ausgangspunkt dieser Darstellung bildet eine einführende Darstellung der zentralen Begriffe. In diesem Abschnitt folgen zunächst einige Hintergrundinformationen zu den Zielgruppen des Projekts. Sowohl Südasien als auch Südosteuropa zeichnen sich durch ihre nationale, religiöse, kulturelle, ethnische und linguistische Vielfalt aus. Die Zugewanderten aus diesen Herkunftsregionen bilden in der Schweiz eine äusserst heterogene Gruppe.

Heute leben ungefähr 80 000 Menschen aus dem südlichen Asien in der Schweiz mit verschiedenen nationalen, religiösen und kulturellen Zugehörigkeiten (BFS 2007). Wenig bekannt ist, dass in der Schweiz neben Hindus und Muslimen/-innen auch viele christliche Personen aus Südasien leben. Zugewanderte aus Südasien sind nicht nur in Bezug auf die religiöse Zugehörigkeit sehr heterogen, sondern auch bezüglich der Sprache, der Ausbildung und des Migrationsgrundes (Arbeitsmigration, Flucht). Kulturelle Gemeinsamkeiten etwa im Hinblick auf Geschlechterbilder, Heiratsmuster und Familienleben können sich durch die Migration sehr unterschiedlich verändern.

Die Herkunftsregion Südosteuropa ist ebenfalls ein Paradebeispiel für ethnische, linguistische und religiöse Vielfalt. Zur Illustration eignet sich etwa Bosnien-Herzegowina: Vor dem Krieg in den 1990er-Jahren bildeten die Serben, Kroaten und Muslime in Bosnien eine linguistische Einheit, unterschieden sich aber im Hinblick auf ihre religiöse Identität. Ein anderes Beispiel bildet die albanisch sprechende Bevölkerung in Kosovo, Mazedonien, Albanien und weiteren südosteuropäischen Staaten, die im Hinblick auf Religion ebenfalls verschiedenste Zugehörigkeiten aufweist. Die religiöse und kulturelle Vielfalt Südosteuropas wird durch die spezifische historische Situation aufgrund der Unterdrückung der Religion durch Kommunismus und Sozialismus verstärkt. Heute leben über 300 000 Menschen aus Südosteuropa in der Schweiz. Wenn die Eingebürgerten sowie die Flüchtlinge dazugerechnet werden, ergibt sich die geschätzte Zahl von etwa einer halben Million Menschen aus Staaten des ehemaligen Jugoslawien, was rund sieben Prozent der Wohnbevölkerung in der Schweiz entspricht (Kämpf 2008).

Alle Nationalstaaten unterscheiden in einer bestimmten Weise zwischen Zugewanderten, der zweiten Migrationsgeneration und länger etablierten Staatsangehörigen (Alba 2005). Im vorliegenden Projekt werden die Kinder von Personen, die in die Schweiz eingewandert sind, als «zweite Generation» bezeichnet, sofern sie entweder in der Schweiz geboren sind oder einen



wesentlichen Teil der Schulzeit hier verbracht haben. Gemäss statistischen Schätzungen lag im Jahr 2000 der Anteil der 0- bis 9-Jährigen², die der zweiten Generation angehören, landesweit bei etwa zwanzig Prozent (BFS 2000).³ Rund ein Drittel davon stammt aus einem südosteuropäischen und etwa fünf Prozent aus einem südasiatischen Land. Was die Religionszugehörigkeit betrifft, gehören rund zwei Fünftel der römisch-katholischen Kirche an, ein Viertel ist muslimisch, je etwa zehn Prozent sind christlich-orthodox resp. ohne Zugehörigkeit und weniger als vier Prozent gehören buddhistischen oder hinduistischen Glaubensrichtungen an. Diese Zahlen widerspiegeln die nationale Herkunft der Zweitgenerationsangehörigen, bei denen Personen aus traditionell katholischen südeuropäischen Einwanderungsländern (Italien, Portugal, Spanien) ungefähr einen Drittel ausmachen.

Es lässt sich grundsätzlich sagen, dass Jugendliche der zweiten Migrationsgeneration bezogen auf alle möglichen Differenzkategorien eine äusserst heterogene Gruppe bilden, und zwar nicht nur bezüglich Nationalität, Ethnizität und Religion, sondern auch je nach Migrationstyp, Beruf und Ausbildung der Eltern sowie auch im Hinblick auf konservative oder moderne Auffassungen von Geschlechter- und Generationenbeziehungen.

2 Wichtige Begriffe

Kultur

Die Vorstellung von homogenen Kulturen oder Gesellschaften ist eng mit dem Nationalismus des 19. Jahrhunderts verbunden und wird heute als «methodologischer Nationalismus» bezeichnet. Die unaufhörliche Beschwörung von Integration und Assimilation kann als eine Auswirkung dieses methodologischen Nationalismus betrachtet werden (Glick Schiller, Caglar, & Guldbrandsen 2006: 613). Man denkt sich Nationalstaaten als homogene Gesellschaften mit einer gemeinsamen Geschichte, gemeinsamen Werten und Normen, sozialen Verhaltensweisen und Institutionen. Diese Logik wird dann auf Zugewanderte übertragen, die *per definitionem* eine andere «Kultur» haben, weil sie anderen Nationalstaaten angehören (a.a.O.). Im Gegensatz zur Problematisierung von Religion und Kultur der Zugewanderten, kann festgehalten werden, dass der weitaus grösste Teil aller Zugewanderten in der Schweiz fähig ist, sich ohne Druck von aussen an die Verhältnisse in der Aufnahmegesellschaft anzupassen (Wicker 2009: 43).

Religion und Geschlecht

In Anlehnung an Gerd Baumann (1999) wird Religion nicht als kulturelles Erbe verstanden, das von Generation zu Generation weitergegeben wird, sondern als Ressource bei der Konstruktion von Identität. Aus dieser theoretischen Perspektive ist Identität das Resultat von

² Wir beschränken uns hier auf die Angaben zu den 0- bis 9-Jährigen aus dem Jahre 2000, da diese Altersgruppe am ehesten dazu geeignet ist, unsere Zielgruppe der 10- bis 19-Jährigen zu beschreiben.

³ Bei diesen statistischen Angaben wurden andere Kriterien für die Definition der zweiten Generation verwendet als in unserer Untersuchung. Etwas vereinfacht lässt sich sagen, dass bei den folgenden Zahlen zum Beispiel Personen, die im Kleinkindalter mit ihren Eltern in die Schweiz einwanderten, nicht berücksichtigt wurden.



Grenzziehungsprozessen, die in Machtstrukturen eingebettet sind (Barth 1969; Herzig 2006; Anthias 2009). Der enge Zusammenhang von Religion, Kultur und Macht erfordert eine kritische Betrachtung der Definition von Religion: Es stellt sich die Frage, wer zu welchen Zwecken jeweils Religion in welcher Weise definiert (Asad 1993). Die US-amerikanische Religionsanthropologin Meredith McGuire (2008a) kritisiert ein Verständnis von Religiosität, das nur beachtet, was religiöse Institutionen unter Religiosität verstehen. Sie bietet mit dem Konzept der «gelebten Religion» eine Grundlage für die ethnographische Untersuchung der religiösen Praxis und der subjektiven Bedeutung von Religion für Kinder und Jugendliche. Im Zentrum steht die Verwobenheit von Religion und Kultur, wie sie sich im Alltagsleben von Kindern und Jugendlichen darstellt. Diese «gelebte Religion» bezeichnet McGuire auch als Spiritualität im Gegensatz zur Religiosität, wobei Religiosität Formen der religiösen Praxis meint, die stärker mit institutionellen Formen von Religion verbunden sind (McGuire 2008b). Die subjektive, im Alltag eingebettete Religiosität beinhaltet auch die Grenzziehungen von Jugendlichen zwischen «ihnen selber» und «anderen» sowie ihre eigenen Definitionen von Religion und Religiosität. Alle Religionen beinhalten Vorstellungen über Männlichkeit, Weiblichkeit, Ehe- und Familienbeziehungen, erlaubte und verbotene Formen von Sexualität. Wie diese Vorstellungen je nach historischem und kulturellem Kontext gelebt werden, ist jedoch äusserst variabel. Entscheidend für die konkreten Bedingungen von Jugendlichen im Hinblick auf die Gleichstellung zwischen den Geschlechtern im Arbeits- und Familienleben ist deshalb nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft, sondern die Kombination von Religion und weiteren Differenzkategorien wie z.B. konservative oder moderne Auffassungen von Religion und Religiosität, Bildung und Schichtzugehörigkeit, städtische oder ländliche Herkunft usw. Dabei lassen sich Zugewanderte nicht grundsätzlich von der Mehrheitsbevölkerung unterscheiden (siehe dazu z.B. Brouard & Tiberj 2005; Duemmler & Moret 2009).

Politik der Zugehörigkeit

Die Aushandlung von Zugehörigkeit ist das provisorische Ergebnis von komplexen sozialen Prozessen, die in Machtverhältnisse eingebettet sind (Bell 1999; Herzig 2006; Anthias 2009). Zugehörigkeit (*belonging*) umfasst verschiedene Komponenten, eine davon ist *citizenship* (Thomas H. Marshall) im Sinne von «full membership in a community with all its rights and obligations» (Yuval-Davis, Kannabiran & Vieten 2006: 2). Das Konzept der Bürgerschaft beschränkt sich dabei nicht auf Staatsangehörigkeit und das Recht auf Einbürgerung, sondern bezieht sich viel grundsätzlicher auf die Möglichkeiten der Partizipation in einem Gemeinwesen. Davon muss die emotionale Komponente von Zugehörigkeit (soziale Identität) unterschieden werden, die am besten am Beispiel von Erzählungen von Personen darüber, wer sie sind, untersucht werden kann (a.a.O.). Zugehörigkeit wird erst artikuliert und politisiert, wenn sie auf irgendeine Weise in Frage gestellt wird. Politik der Zugehörigkeit (*politics of belonging*) umfasst politische Projekte oder Prozesse mit dem Ziel, Zugehörigkeit zu bestimmten Kollektiven zu schaffen, wobei diese Kollektive selbst im Zusammenhang mit diesen Prozessen konstruiert werden (Yuval-Davis, Kannabiran & Vieten 2006: 3). Dennoch ist es auch möglich, sich zu Hause zu fühlen, wenn man Gruppen zugehört, die in einem bestimmten Kontext das «Fremde» symbolisieren (Pfaff-Czarnecka 2009). Diese vielfältigen Zugehörigkeiten (*multiple belonging*) von Kindern und Jugendlichen der zweiten Generation



aus Südasien und Südosteuropa in der Schweiz werden im vorliegenden Projekt auf der Grundlage der Theorie der Intersektionalität⁴ sowie des verwandten Konzepts der Konstruktion sozialer Grenzen untersucht.

Klare vs. unscharfe Grenzen

Aufbauend auf Fredrik Barth (1969) sowie aktuellen Modellen der Migrationsforschung (Portes & Zhou 1993; Zolberg & Woon 1999) hat Richard Alba (2005) vorgeschlagen, Prozesse der Inkorporation von verschiedenen Einwanderungsgruppen mit Hilfe der idealtypischen Unterscheidung von klaren vs. unscharfen Grenzen («bright vs. blurred boundaries») zu untersuchen. Je nachdem wie die Grenzen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen wirksam werden (z.B. Einwanderungsgesetze und Staatsbürgerschaft, Religion, Sprachkenntnisse usw.) ergeben sich klare, eindeutige oder aber unscharfe, durchlässige ethnische Zuordnungen und Zugehörigkeiten. Ethnische Grenzen beinhalten in der Regel eine ganze Bandbreite von gegenseitigen Zuschreibungen, die den Betroffenen sinnvoll und selbstverständlich erscheinen, so dass die Mitglieder der einen Gruppe denken: «Sie sind nicht so wie wir, weil ...» (a.a.O.). Die abnehmende Bedeutung von Ethnizität und den damit verbundenen kulturellen und sozialen Grenzen ist in Albas Modell gleichbedeutend mit «Assimilation» (a.a.O.). Anders als im europäischen Sprachgebrauch ist «Assimilation» in der US-amerikanischen Migrationsforschung nicht gleichbedeutend mit dem totalen Verlust der kulturellen Identität. Da heute in der Öffentlichkeit auch Integration im Sinne von Assimilation verwendet wird, stützen wir uns hier auf das Konzept der «Inkorporation» von Yasemin Soysal (1994). Im Gegensatz zum stark normativ geprägten Begriff der «Integration», der Zugewanderte pauschal als Problemgruppe markiert, bezeichnet «Inkorporation» einen interaktiven Prozess, wobei der Fokus auf die institutionelle Ausstattung der Aufnahmegesellschaft (Inkorporationsbedingungen) gerichtet ist und weniger auf individuelle Bemühungen (siehe auch Allenbach & Sökefeld 2010). Zolberg & Woon (1999: 8-9) unterscheiden drei verschiedene Typen der Aushandlung von Grenzen im Zusammenhang mit der Inkorporation von verschiedenen Migrationsgruppen:

- Die Überwindung von Grenzen (*boundary crossing*) ist gleichbedeutend mit der erfolgreichen Angleichung (*assimilation*) auf der individuellen Ebene. Dieser «Milieuwechsel» hat jedoch keine Auswirkungen auf die Grenze selbst.
- Die zunehmende Durchlässigkeit von Grenzen (*boundary blurring*);
- Die Verlagerung von Grenzen (*boundary shifting*).

Die vergleichende Untersuchung der Situation der zweiten und dritten Migrationsgeneration in verschiedenen Einwanderungsländern zeigt, dass der Milieuwechsel (*boundary crossing*) im Falle von klaren Grenzen mit einem Loyalitätskonflikt verbunden sein kann. In diesem Fall ist Assimilation mit dem Risiko des Ausschlusses aus der ethnischen Minderheit verbunden, wobei gleichzeitig unsicher ist, ob die Angleichung erfolgreich verlaufen wird. Dies erklärt die gegenteilige Strategie der verstärkten Hinwendung zu ethnischen oder religiösen Minderheiten im Sinne der reaktiven Ethnizität (Schiffauer 1988; Portes 1999; Alba 2005: 24–25; Rumbaut 2005).

⁴ Siehe zum Begriff der Intersektionalität z.B. Anthias & Yuval-Davis (1992); Knapp (2005); Herzig (2006).



3 Thesen

These 1: Religion aus der Sicht von Kindern und Jugendlichen

Kinder und Jugendliche in der Schweiz leben Religion in ihrem Alltag auf individuelle und vielfältige Weise. Vor allem in der Schule haben Kinder und Jugendliche die Chance zu erfahren, dass ganz unterschiedliche Lebensauffassungen möglich sind. Im Gegensatz dazu werden in der Öffentlichkeit Religionen und Kulturen meistens als einheitliche Blöcke dargestellt (Essentialisierung von Religion und Kultur).

Kinder und Jugendliche verbinden mit Religion unter anderem unterschiedliche Glaubensrichtungen, Konfessionen, die dazu gehörigen heiligen Bücher und Gottheiten sowie Beten, Glauben und religiöse Regeln. Abgesehen von diesen Gemeinplätzen erleben und definieren Kinder und Jugendliche die eigene und andere Religionen auf individuelle und vielfältige Art und Weise. Die folgenden Beispiele zeigen, dass die religiöse Praxis nicht einfach durch die Religionszugehörigkeit oder eine religiöse Institution vorgegeben ist. Vielmehr umfasst Religion auch Emotionen, Rituale, körperliche Praktiken und religiöse Erfahrungen im Sinne von alltäglich «gelebter Religion» (McGuire 2008a).

Lara (11): «Religion ist Glaube und Hoffnung. Wenn man ein Problem hat, gibt es ja auch Menschen, die einem helfen. Aber man kann auch zu jemandem reden. Zum Beispiel zu Gott. Dann kann man ihm das erzählen und hoffen, dass er einem helfen kann.»⁵

Fatinda (15): «Der Sinn der Religion ist überall der gleiche: dass man ein guter Mensch ist.»

Naomi (12): «Was gibt es für einen positiven Punkt bei der Religion? Eigentlich gar keinen, weil es wegen der Religion viele Kriege gibt.»

Danoshan (16): «Ich finde es megakrass, dass man einfach so einen Glauben hat an irgendetwas. Man weiss gar nicht, wie es aussieht, man hat zwar schon Bilder von Göttern und so, aber man weiss ja nicht, ob es wirklich so gewesen ist. Es könnte genauso gut ein Märchen sein, das einfach weitererzählt wurde. Aberglauben und solches Zeug.»

Serap (12): «Mich interessiert, warum viele Leute (...) fast keine Religion haben. (...) Ich frage mich einfach, wofür sie leben (Serap, 12).»

Aarush (10): «Bei tamilischen Festen ziehen sich Frauen den Sari an. Und die Männer ziehen weisse Tücher oder ein weisses Hemd an.»

Enver (19): «Alles, was Gott für uns verboten hat, ist nicht gut für den Menschen. Zum Beispiel (...) Alkohol trinken, Drogen nehmen, in Swingerclubs [gehen] ...»

Kevin (13) über Dominik (13): «Er ist reformiert und muss ungefähr fünfzehn Mal in die Kirche gehen, damit er konfirmiert wird.»

Manuel (12): «Bei den Katholiken muss man, soviel ich weiss, mehr machen als bei den Reformierten, oder etwa nicht?»

Andreas (13) über Tim (13): «Er muss in die Kirche gehen und es ist ihm dort langweilig. Er ist katholisch.»

Marcel (13) über Daniel (15): «Also ich habe Daniel gefragt, ob er in die Kirche gehen muss. Er muss nicht gehen, er ist reformiert und bei den Reformierten gibt es keine Regeln (...).»

Qendressa (17): «Wenn ich in der Schule eine Prüfung habe, bete ich zu Gott, dass er mir hilft, dass ich die Prüfung bestehe. Nur beten allein hilft natürlich nichts, man muss sich trotzdem selber bemühen. Aber es ist dennoch eine Unterstützung.»

⁵ Um die Anonymität der dargestellten Personen zu schützen, wurden alle Namen anonymisiert. Bei der Transkription der Interviews wurde aus dem Schweizerdeutschen möglichst wortgetreu ins Schriftdeutsche übersetzt. Im vorliegenden Beitrag wurden die Zitate sprachlich überarbeitet und möglichst leserfreundlich formuliert.



Der Islam wird von Kindern und Jugendlichen allgemein mit strengen religiösen Regeln und mit einer frommen Lebensweise gleichgesetzt. Damit zusammenhängend umschreiben sowohl katholische als auch evangelisch-reformierte Kinder und Jugendliche ihre Religion mit der Formulierung: «Wir haben keine Regeln», wobei das katholische Christentum eher noch als geregelter als das evangelisch-reformierte wahrgenommen wird. Am ehesten vertraut sind Kinder und Jugendliche mit religiösen Festen oder Ritualen, und viele von ihnen nehmen daran teil. Vor allem muslimische Jungen aus streng religiösen Familien treten in der Schule als religiöse Experten und authentische Repräsentanten des Islam auf.

In der Schweiz lässt sich seit den 1990er-Jahren eine zunehmende Problematisierung des Fremden beobachten (siehe z.B. Hoffmann-Nowotny 2001). Das Paradigma «Religion» hat dabei seit dem Ende des Kalten Kriegs an Bedeutung gewonnen. Während Hinduismus und Buddhismus häufig positiv (auf)gewertet werden, ist der Islam der Inbegriff für das «Fremde». Beck-Gernsheim hat das «Pseudowissen», das im Zusammenhang mit der Lebenswelt von Zugewanderten ganz allgemein typisch ist, als «Folklore des Halbwissens» bezeichnet, als «(...) eine Rhetorik, die vor allem die Unterschiede betont und sich für das Exotische interessiert» (Beck-Gernsheim 2002: 336–337). Gerade dieses oberflächliche Wissen begünstigt die Konstruktion von Grenzen, das heisst die Reduktion der «Anderen» auf einige wenige Verhaltensweisen oder Charakterzüge, welche die Unterschiede betonen und die Gemeinsamkeiten unsichtbar machen (a.a.O.: 349). Die Tatsache, dass der Islam sowie alle anderen Glaubenssysteme sehr verschieden ausgelegt und gelebt werden können, und die damit verbundene Komplexität des Verhältnisses von Religion und Kultur scheint uns eine grosse Herausforderung für das Bildungswesen in der Schweiz zu sein. Denn Kinder und Jugendliche wollen wissen, was wahr und was falsch ist. Wir sehen es deshalb als eine Aufgabe von Schule und Zivilgesellschaft, immer wieder klarzustellen, dass die Gruppenzugehörigkeit keine Aussagen über einzelne Personen erlaubt (siehe dazu die Empfehlungen im Abschnitt 4).

These 2: Kontextspezifische Aushandlungen von Zugehörigkeit

Kinder und Jugendliche gehen mit ihren verschiedenen Gruppenzugehörigkeiten spielerisch und flexibel um. Je nach Situation greifen sie auf diejenigen Aspekte ihrer Zugehörigkeit zurück, die sie zu Insidern machen. Jugendliche der zweiten Generation präsentieren sich in gewissen Situationen als coole Ausländer, in anderen betonen sie ihre Zugehörigkeit zur Schweiz.

Religion wird in der Schweiz als eine Privatsache betrachtet, über die man in der Öffentlichkeit nur zurückhaltend spricht. Wir stellten fest, dass im Schulalltag Religion kaum thematisiert wird, im Rahmen der Fokusgruppen aber je nach Situation und Kontext unterschiedliche Grenzen auf der Basis des Denkens in Kategorien des «Wir-und-die-anderen» (Barth 1994) gezogen wurden. Als Reaktion auf das Unverständnis der Mitschüler/-innen – («Darf man wirklich keinen Alkohol trinken? Und wieso nicht?») nahmen muslimische Schüler/-innen oft gezwungenermassen die Rolle von Experten/-innen ein, die den Sinn von religiösen Vorgaben zu erklären versuchten. In einer 9. Klasse (Gymnasium) bildete sich hingegen eine Allianz, welche die «falsche Interpretation» von Religion im Zusammenhang mit Krieg oder Frauenunterdrückung im Islam oder in anderen Religionen



kritisierte. Diese Allianz kristallisierte sich als Reaktion auf eine religionskritische Bemerkung einer Schülerin heraus. Die Jugendlichen vertraten die Meinung, dass diese negativen Zuschreibungen einem Missbrauch von Religion entsprächen, da der eigentliche Zweck aller Religionen die Herstellung von Frieden sei. Die Allianzen in den Schulklassen bezogen sich jedoch nicht immer auf Religion. In einer 7. Klasse beobachteten wir, dass es in gewissen Situationen als cool galt, sich als «echter Ausländer» im Sinne eines *bad guy* zu präsentieren: «Es verletzt mich schon ein bisschen, weil man Italiener nicht als Ausländer – als grosse [echte] Ausländer – betrachtet.» In dieser Aussage wird deutlich, dass das negativ konnotierte Etikett «Ausländer» positiv umgewertet wird, während die Jugendlichen einige Augenblicke später darauf hinweisen, dass «eigentlich die meisten von uns eingebürgert», also Schweizer, sind.

Die Allianzen von muslimischen Jugendlichen im Rahmen der Gruppendiskussionen in den Schulklassen entsprechen nicht unbedingt der gelebten Religion. In einer 6. Klasse stellte sich ein Jugendlicher als gläubiger und die Regeln streng einhaltender Muslim dar, um seine Position in der Diskussion über Religion zu stärken. Er erklärte sich dazu bereit, zusätzlich bei einem Interview bei ihm zu Hause mitzumachen. Der Sohn einer albanischen Familie aus dem Kosovo betonte in diesem Rahmen, dass er sich als Schweizer fühle, weil er hier geboren und aufgewachsen sei. Religion bedeute seiner Familie nicht viel, er habe erst kürzlich anlässlich des Ramadan mit seinem Vater das erste Mal die Moschee an seinem Wohnort besucht. Seine älteren Schwestern und seine Mutter waren selber noch nie in einer Moschee. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Jugendliche der zweiten Generation gewisse Aspekte ihrer Zugehörigkeit (zum Beispiel «Muslim», «Ausländer», «eingebürgert», «religionskritisch», «anti-muslimisch») je nach Kontext und Situation flexibel einsetzen, um dazu zu gehören.

These 3: Jung, religiös und cool

Kinder und Jugendliche bewegen sich in unterschiedlichen Welten: Nicht nur Familie, Schule oder Beruf, sondern auch Freizeitaktivitäten und das Zusammensein mit Gleichaltrigen gehören zu ihrem Alltag. Im Fall von Jugendlichen der zweiten Migrationsgeneration kann das Interesse für Religion und Kultur der Eltern eine wichtige Rolle für den Aufbau eines exklusiven Freundeskreises spielen.

Die häufigsten Freizeitaktivitäten von Jugendlichen sind: Freunde und Freundinnen treffen, shoppen, in die Stadt oder ins Kino gehen, ausgehen, chatten, hängen oder Sport treiben. Es ist ihnen wichtig, mit den Gleichaltrigen Spass zu haben und über aktuelle Ereignisse oder gegenwärtige Probleme sprechen zu können. Diese verschiedenen Aktivitäten spielen sich zu Hause, im Quartier, auf öffentlichen Sportplätzen oder in Jugendtreffs ab. Auch die Religionsgemeinschaften bemühen sich um die Jugendlichen, fördern Jugendkultur und ethnische Folklore, verbinden sportliche mit religiösen und kulturellen Anlässen und bieten nicht zuletzt Religionsunterricht an. Zum Beispiel treffen sich bosnische Jugendliche jeweils am Freitag in der bosnischen Gemeinschaft (*dzemat*) und vereinbaren dort, wohin sie am Samstag zusammen ausgehen wollen. Aus der Perspektive von Zaïda (17) verbindet die Religion sie mit bosnischen Gleichaltrigen und ermöglicht ihr, einen exklusiven Freundeskreis aufzubauen. Hingegen spielt Religion in der Schule keine Rolle:



Wir haben in der Schweiz eine bosnische Gemeinschaft und die Religion integriert einen in diese Gemeinschaft hier. Das ist sehr nützlich und sehr positiv. Es bringt einfach mir selber etwas, dass ich meine Heimat nicht vergesse. Ich bin hier in der Schweiz aufgewachsen und ich weiss gar nicht, wie es ist, in Bosnien zu leben. Da ich besser Deutsch als Bosnisch spreche, möchte ich auch hier studieren. (...) Trotzdem, dass ich die Gemeinschaft habe, mit all meinen bosnischen Freunden, und dass ich hier in die Moschee gehen kann, das ist eine Hilfe. Aber in der Schule, denke ich, ist die Religion nicht ein Faktor, der zur Integration führt, sondern es ist einfach etwas, das mir selber hilft, mit dem ich mich wohlfühle.

Besonders wichtig für die Zugehörigkeit von Jugendlichen ist der Vergleich mit Gleichaltrigen und dem Mainstream. Eine Zuschreibung zum Mainstream kann dazu dienen, sich als «normale» Jugendliche jenseits der erfahrenen Zuschreibung als Ausländer/-innen zu beschreiben: «Man trifft sich, geht essen, ganz normal (...). Wie wenn man mit einem Schweizer befreundet wäre, so sind wir auch untereinander befreundet» (Katarina, 20).

Jugendliche unterschiedlicher Religionszugehörigkeit erzählten, dass ihre gleichaltrigen Kollegen/-innen Religion als langweilig und altmodisch empfinden und als etwas, das eher ältere Leute etwas angeht. «Bei den Albanern gehen mehr Jugendliche in die Kirche als bei den Schweizern. Ich habe dort nur alte Leute gesehen, keine jungen Schweizer; wenn junge Leute, dann nur andere Ausländer» (Valmir, 14). «Die meisten von uns sagen: «Ja, sicher gehe ich in die Kirche!» Wir schämen uns nicht für den Glauben» (Mimoza, 14). Die albanischen Jugendlichen betonten, dass sie freiwillig in die Kirche gehen und grenzten sich so von schweizerischen Jugendlichen ab, die lediglich in die Kirche gehen, um «Strichli»⁶ für die Konfirmation zu sammeln. Im säkularisierten Kontext der Nordostschweiz, wo Religion als Privatsache gilt und die religiöse Einstellung selten thematisiert wird, besteht also für Jugendliche die Herausforderung darin, sich als jung, religiös und cool zu präsentieren. Dies gelingt ihnen am besten innerhalb der ethnisch-religiösen Gemeinschaft, wo sie sich nicht rechtfertigen müssen. Da Jugendliche in verschiedenen Welten (Familie, Schule, unterschiedliche Kollegenkreise und religiöse/kulturelle Migrantenvereine) verkehren, bedeutet Abgrenzung vom Mainstream nicht in allen Bereichen Isolation von der Mehrheitsgesellschaft. Dennoch kann Freizeit auch mit sozialem Ausschluss verknüpft sein (Shildrick & MacDonald 2006), insbesondere für diejenigen Jugendlichen, die nicht in den Ausgang gehen (dürfen). Deshalb können Räume für Jugendliche in Migrantenvereinen helfen, diesem Ausschluss entgegenzuwirken, da Eltern diesen Gemeinschaften eher vertrauen als den Organisationen der Mehrheitsgesellschaft.

These 4: Die Neuerfindung der Religion in der zweiten Generation

Lebensmittelpunkt der zweiten Generation ist die Schweiz. Der Wunsch vieler Jugendlicher, sich mit dem Herkunftskontext und der Religionszugehörigkeit der Familie auseinanderzusetzen, ist eine kreative und selbstbewusste Neuschöpfung und darf nicht mit der Tradition verwechselt werden.

Die religiösen Organisationen von Zugewanderten sind mehrheitlich ethnisch homogen, im Hinblick auf weitere Differenzkategorien aber intern nicht einheitlich. Es gibt vielfältige Unterschiede je nach Aufenthaltsstatus und -dauer, Schicht, Ausbildung und Beruf. Auch in-

⁶ Gemeint ist folgende Praxis: Vom Pfarrer wird die Anzahl Kirchenbesuche festgelegt, die als Voraussetzung für die Konfirmation gefordert und auf einer Liste mit Strichen festgehalten wird.



nerhalb der einzelnen Familien und je nach Generation und Geschlecht lassen sich konservative und moderne Auffassungen von Religion und Sittlichkeit unterscheiden. Statt die Jugendlichen auf ihre nationale Herkunft, ihre Religionszugehörigkeit oder auf ihre Mitgliedschaft in einer religiösen Organisation zu fixieren, sollten die Heterogenität der Familie im Hinblick auf Religion sowie die unterschiedlichen Strategien der Jugendlichen bei der «Neuerfindung der Tradition» (Hobsbawm und Ranger 1983) ins Zentrum gerückt werden.

Wie andere Untersuchungen gezeigt haben, sind sehr oft die Mütter für religiöse Angelegenheiten zuständig. Frauen werden als «Botschafterinnen» des Kollektivs betrachtet und sind zentral für die Weitergabe von Religion und Kultur (Yuval-Davis 1992: 285). Es wurde oft erwähnt, dass die Väter weniger Zeit für religiöse Aktivitäten haben, weil sie erwerbstätig seien. Die Jugendlichen argumentierten beispielsweise, dass der Vater am Wochenende nicht in die Kirche, die Moschee oder den Tempel gehen könne, weil er Schicht arbeite. Aber auch Mütter sind teilweise am Wochenende erwerbstätig (etwa im Gesundheitswesen oder Gastgewerbe). Für die Muslime/-innen ist der Freitag Gebetstag, was bedeutet, dass Kinder und Jugendliche in der Regel am Freitagsgebet in der Moschee nicht teilnehmen können, da sie zu diesem Zeitpunkt in der Schule oder am Arbeitsplatz sind. Frauen und Kinder beten eher zu Hause, während die Männer, wenn sie Zeit haben, in die Moschee gehen. Odeta (16) erzählte, dass ihr Vater früher eher gegen das Beten gewesen sei:

Odeta (16): Mein Vater ist einfach nicht so gläubig wie zum Beispiel meine Mutter (...). Ich erzähle jetzt ein krasses Beispiel: Eines Tages habe ich gebetet und mein Vater kam zu mir und sagte: «Du betest lieber, als für die Schule zu lernen ...» Ja, so ist er: Ich soll schauen, dass ich in der Schule gut bin und meine Leistungen bringe und Beten findet er eher nebensächlich. (...) Die Schule ist schon auch wichtig, aber ..., ich sage ihm: «Das Beten dauert nur zehn Minuten und diese zehn Minuten verschwende ich sonst für irgendetwas anderes, darum bete ich lieber.» – Er hat sich langsam damit abgefunden, er findet es jetzt auch gut, aber früher war er eigentlich eher dagegen.

Dies ist nur eine von vielen möglichen Familienkonstellationen im Hinblick auf die Einstellung zur Religion. Anders als im Islam, der den Besuch der Moschee nicht als religiöse Pflicht der Gläubigen definiert, erwarten die Eltern von albanischen Jugendlichen, die katholisch sind, dass sie am Sonntag in die Kirche mitkommen. Doch auch innerhalb der Generation der Eltern wird Religion unterschiedlich gelebt. Während für die einen die Teilnahme ihrer Söhne und Töchter an der Messe eine Voraussetzung für das Ansehen der Familie bildet, betonen andere die Bedeutung der Religion für das persönliche Wohlbefinden.

Wenn Jugendliche über ihre Erfahrungen mit Religion erzählen, nehmen sie oft Bezug auf die Art und Weise, wie ihre Eltern Religion leben. Ein tamilischer Jugendlicher (Danoshan, 16) distanzierte sich während der Phase der Adoleszenz von der religiösen Haltung der Eltern:

Danoshan (16): Ich denke, je älter man wird, desto weniger religiös ist man. Bei mir ist es auf jeden Fall so gewesen. Meine Eltern erzählten mir von meiner Religion und zeigten mir Bilder. Das war dann wie ein Zimmer in meinem Kopf, in dem es ganz viele Dinge hatte. Mit der Zeit fing ich an, vermehrt selber nachzudenken und fragte mich, wieso ist das so? Das kann doch gar nicht sein. Das Zimmer wurde dann immer leerer und leerer.

Zwei weibliche bosnische Jugendliche (Zaïda und Zlata, beide 17), deren Eltern wegen des Kriegs in die Schweiz geflüchtet sind, lernten Bosnien erst als Jugendliche kennen. Eine Reise bildete den Anlass, sich verstärkt mit der Herkunft der Eltern und mit dem Islam aus-



einanderzusetzen: «Mit einer Reise nach Bosnien hat es angefangen, dann wollte ich immer wieder gehen (...). Das war eine totale Kehrtwende: nur noch bosnisch, bosnischer Volkstanz, bosnische Musik, bosnische Feste, bosnische Sprache ...» (Zlata, 17). Diese Entdeckung der Ethnizität und der Religion der Eltern kann als reaktive Ethnizität verstanden werden, wobei soziale Ausschlusserfahrungen angeeignet und umgewertet und die symbolischen Grenzen zwischen der Mehrheitsgesellschaft und der Minderheit verhärtet werden (Rumbaut 2005: 125, siehe auch Portes 1999; Göle 2004; Maske im Druck). Oft folgt eine solche Hinwendung auf eine Phase der Überanpassung an die schweizerische Mehrheitsgesellschaft, bei der zum Beispiel der Erfolg in der Schule zentral ist. Eine weitere Strategie der adoleszenten Auseinandersetzung mit Religion ist die bewusste Fortsetzung elterlicher Verhaltensweisen. Ein katholischer indischer Jugendlicher (Jyothi, 18) erzählte, dass seine Eltern ihm die Familientradition mit auf den Weg gegeben hätten, die er nun fortführen wolle. Zu dieser Tradition gehöre die wöchentliche Teilnahme an Gottesdiensten, das regelmäßige Gebet und der Besuch einer Bibelgruppe. Diese drei unterschiedlichen Strategien können als Teil des adoleszenten Transformationsprozesses gesehen werden, bei dem Jugendliche eine Position in der Erwachsenengesellschaft einnehmen und veränderte Perspektiven auf sich selbst und andere sowie eine neue Weltanschauung entwickeln (King 2004; Müller 2006). Alle drei Strategien sind kreative und selbstbewusste Neuschöpfungen und dürfen nicht mit der Tradition verwechselt werden. Respekt gegenüber der Einstellung der Eltern ist in allen Fällen möglich, auch bei der Distanzierung von der Religion und Kultur der Eltern. Die Beispiele machen deutlich, dass die Jugendlichen der zweiten Generation andere Erfahrungen machen als deren Eltern, und dass sie ihre Religion je spezifisch (er)leben, wobei auch ausserfamiliäre Einflüsse wie Freunde, religiöse Institutionen, das Internet oder andere Medien eine wichtige Rolle spielen. Es handelt sich um eine «Neuerfindung der Tradition» (Hobsbawm & Ranger 1983), denn Religion und Kultur sind keine Gepäckstücke, die bei der Auswanderung in einen Koffer verstaut und im Einwanderungskontext unverändert ausgepackt werden können. Vielmehr werden die Bedeutungen von Religion und Kultur in einem fortwährenden Prozess komplexer Interaktionen von Zugewanderten und Aufnahmegesellschaft neu ausgehandelt (siehe z.B. Baumann 1999; Vertovec 2009).

These 5: Religion und Politik der Zugehörigkeit

Die öffentliche Konstruktion eines Gegensatzes zwischen der Schweiz und dem Islam oder dem Balkan auf der einen Seite und die Erzählungen über Zugehörigkeit von Secondas und Secondos aus Südosteuropa auf der anderen Seite bilden einen wechselseitigen Prozess. Die Jugendlichen entwickeln verschiedene Strategien, um das Denken in Kategorien des «Wir-und-die-Anderen» (Barth 1994) entweder zu durchbrechen oder zu ihren Gunsten einzusetzen. Diese Strategien sind in bestimmten Situationen auch geschlechtsspezifisch.

Wie ist es, Muslim und Schweizer sein? Muslimin und Europäerin? Während die Religiosität von christlichen Jugendlichen aus Südosteuropa sowie christlichen und hinduistischen Jugendlichen aus Südasien von einer breiten Öffentlichkeit als unproblematisch wahrgenommen wird, suggeriert die Dichotomie «Islam» vs. «europäische Moderne» die Unvereinbarkeit einer islamischen Identität mit der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben in der Schweiz. Aber auch der Balkan symbolisiert hierzulande das Fremde. Im Gegensatz zur Re-



ligionszugehörigkeit, die meist nicht auf den ersten Blick sichtbar ist, verrät der Name oft sofort die Herkunft aus dem Balkan, besonders wenn er auf «-ic» endet. Als Reaktion auf Ausschlusserfahrungen und Xenophobie entwickeln die Jugendlichen Strategien, um ihrer Zugehörigkeit zur Schweiz *und* zum «Fremden» einen Sinn zu verleihen.

Zaïda (17), Tochter aus einer bosnischen Familie, beschrieb die Reaktionen ihrer Umgebung, wenn beim Essen Schweinefleisch angeboten wird und sie sich als Muslimin zu erkennen gibt:

Man glaubt es mir manchmal nicht, wenn ich sage, dass ich Muslimin bin. Wenn zum Beispiel Salami auf dem Tisch steht, und ich erkläre, dass ich kein Schweinefleisch esse, fragen sie mich: «Warum nicht?» – «Ich bin Muslimin.» – «Was? Nein, wirklich? Aber du bist doch ganz normal!» – Dann frage ich: «Was stellst du dir denn unter einem Muslim vor?» – Sie sagen: «Ja, verschleiert, Kopftuch und so ...» – In diesem Fall antworte ich: «Nein, ich bin Europäerin!»

Da die Mehrheit der Muslime/-innen in der Schweiz aus Europa stammt, wird nicht nur von den Jugendlichen selber, sondern auch öffentlich eine symbolische Grenze zwischen europäischen Muslimen und «dem Rest» konstruiert. Solche symbolischen Identitätskonstruktionen zwischen Okzident und Orient haben eine lange Geschichte, dürfen aber nicht mit der komplexen Wirklichkeit verwechselt werden – weder der «Balkanislam» noch Europa sind einheitlich geprägt, sondern Ausdruck von ökonomischen, sozialen und politischen Konstellationen (Clayer 2003: 327). Asad (2003: 159) postuliert, dass die Schwierigkeiten bei der Repräsentation der muslimischen Minderheiten in Europa mit dem Konzept «Europa» zusammenhängen. Sowohl reaktionäre als auch liberale Positionen bezögen sich auf das «Narrativ einer europäischen Zivilisation», das den Islam ausschliesse.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Konstruktion von Zugehörigkeit ist das Beispiel der albanischen Katholiken/-innen besonders interessant, weil diese Gruppe einerseits eine Minderheit innerhalb der albanischen Diaspora bildet und andererseits einer der beiden grossen Religionsgemeinschaften in der Schweiz angehört. Im Arbeits- und Schulalltag hängen albanische Jungen ihre christliche Religionszugehörigkeit nicht an die grosse Glocke, da die meisten ihrer albanischen Kollegen muslimisch sind. Diese Beobachtung, dass die albanischen Secondos sich hauptsächlich als Albaner und als «Ausländer»⁷ verstehen, deckt sich mit dem Forschungsstand in Deutschland: Nicht nur Gleichaltrige mit gleichem ethnischen Hintergrund, sondern jugendliche Ausländer solidarisieren sich generell als Gruppe (siehe z.B. Bozkurt 2009; siehe These 2). Hingegen betonten in einer Gruppe von 13- und 14-Jährigen die weiblichen Jugendlichen ihre katholische Zugehörigkeit. Sie fanden es ungerecht, dass in der Schweiz den meisten Leuten gar nicht bekannt ist, dass es auch viele katholische Albaner/-innen gibt.

Das folgende Beispiel zeigt die Konstruktion von Zugehörigkeit aus der Perspektive eines muslimischen Jugendlichen, dessen albanische Eltern aus Mazedonien in die Schweiz emigriert sind. Sami (21) ist Schweizer, Albaner und Muslim. Er versteht sich als eine Art «kultureller Botschafter», der zwischen der albanischen (elterlichen) Kultur, der Schweiz (Ausbildung, Freizeit, Gleichaltrige) und dem Islam (Religion und Religionsgemeinschaft) vermitteln möchte. Die Rolle der Religion als ein Aspekt seiner Zugehörigkeit illustrierte Sami anhand eines Modells mit drei Ebenen. Er bezeichnete dieses Modell als «magisches

⁷ Diese Zuordnung machen die Jugendlichen unabhängig davon, ob sie Schweizer Staatsangehörige sind oder nicht.



Dreieck», in dem er darum bemüht sei, ein Gleichgewicht zu finden: «Man muss ein Gleichgewicht finden zwischen diesen drei Ebenen (...): Religion, elterliche Kultur und Schweizer Gesellschaft. In diesem magischen Dreieck sollte man irgendwie den Schwerpunkt finden.» Interessant ist, dass Sami zwischen der Ebene der «elterlichen Kultur» und Religion (Islam) unterscheidet. Die zweite Dimension bildet das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Polen «elterliche Kultur» und «Schweizer Gesellschaft». Die dritte Dimension besteht in der Entgegensetzung von «Religion» und «Schweizer Gesellschaft». Dies kann so interpretiert werden, dass Religion sowohl im Gegensatz zur säkularen Gesellschaft steht als auch Ausdruck des vorgestellten Gegensatzes zwischen der Schweiz und dem Islam ist. Die drei Pole des «magischen Dreiecks» entsprechen verschiedenen Milieus, denen sich Sami zugehörig fühlt. Die Metapher des Gleichgewichts impliziert, dass alle drei wichtig sind und sich nicht gegenseitig ausschliessen. Infolge seiner multiplen Zugehörigkeit betrachtet es Sami als seine Aufgabe, Brücken zwischen den verschiedenen Welten zu bauen, in denen er sich im Alltag bewegt. Als Hochschulstudent bewegt er sich in einem Milieu, das für seine Eltern fremd ist:

Sami (21): Ich selber sehe mich als eine Art Brücke (...). Ich bin in einem Milieu aufgewachsen, in dem ich immer das Gleichgewicht zwischen meinen Eltern und der Schweizer Gesellschaft suchen musste. Ich will damit nicht sagen, dass meine Eltern irgendwie im Weg waren. Im Gegenteil, alles was ich heute bin, verdanke ich meinen Eltern, vor allem meinem Vater. Mein Vater ist zwar kein Gelehrter, kein Gebildeter, aber er hat dieses Konzept schon früh verstanden und er wusste, als er die Familie hierhin gebracht hat, dass seine Söhne einen anderen Weg einschlagen müssen.

Einen anderen Weg einschlagen heisst, sich in einem anderen Milieu bewähren müssen. Schulischer Erfolg von Jugendlichen aus bildungsfernen Familien ist oft mit dem Gefühl der Entfremdung von der Familie verbunden (Preisendörfer 2008). Das Beispiel von Sami legt die These nahe, dass das Engagement in der religiösen Gemeinschaft und die Einhaltung von religiösen Regeln eine Möglichkeit bietet, die Distanz zum elterlichen Milieu über dieses gemeinsame Dritte zu verringern.

These 6: Bildung und soziale Mobilität

Für Zugewanderte ist der Erfolg ihrer Kinder in Ausbildung und Beruf ein zentrales Anliegen. Diese Bildungsaspirationen werden von den Kindern und Jugendlichen übernommen.

Es gibt verschiedene Gründe, die alte Heimat zu verlassen, doch die Verbesserung der eigenen Lebenssituation ist dabei immer ein zentrales Motiv. Eine Migration ist darum auch ein Projekt der sozialen Mobilität. Da es sich bei der ersten Generation der in diesem Projekt untersuchten Gruppen häufig um Personen handelt, die über wenig formale Bildung verfügen oder deren Bildungskapital durch die Migration abgewertet wurde, arbeiten sie in unteren beruflichen Positionen (Unterschichtung).⁸

Eltern wünschen sich allgemein, dass ihre Kinder in der Schule und im Beruf erfolgreich sind (Juhász & Mey 2003; Herzig 2006; Müller 2006), d.h. die Kinder sollen es einmal besser haben. Mit der Vermittlung von hohen Bildungsaspirationen an die Kinder wird das Pro-

⁸ In jüngerer Zeit ist gleichzeitig zu dieser Unterschichtung auch eine Überschichtung – der Einwanderung von hochqualifizierten Fachkräften für Kaderpositionen – zu beobachten.



jekt des sozialen Aufstiegs auf diese übertragen. Zieht man die soziale Herkunft der Eltern mit ein, können bei den Jugendlichen der zweiten Generation in der Schweiz sowohl ein erhöhtes Abstiegsrisiko als auch höhere Aufstiegschancen beobachtet werden (Mey, Rorato, & Voll 2005). Im Folgenden soll thematisiert werden, wie Bildungsaspirationen an Kinder weitergegeben werden und wie sich dadurch auch ein Spannungsfeld zwischen Kindern und Eltern öffnet. Bildung wird als realisierbares Mittel zum sozialen Aufstieg wahrgenommen. Gelingt ein solcher nicht, ist dies problematisch, da die Schuld am Misserfolg auf den Kindern und Jugendlichen lastet.

Viele Zugewanderte aus Südasien arbeiten im Gesundheitswesen als Pflegepersonal oder als Hilfskräfte sowie im Gastgewerbe. Obwohl viele südasiatische Eltern als Hilfskräfte arbeiten (müssen), streben sie für ihre Kinder eine universitäre Ausbildung an, da diese – so ihre Einschätzung – am ehesten einen sozialen Aufstieg ermöglicht. Ein Indiz für die ehrgeizigen Pläne von vielen Eltern ist die grosse Verbreitung von Nachhilfestunden, die bereits für Kinder auf der Primarschulstufe organisiert werden. Stella, eine 17-jährige Tamilin, gibt seit drei Jahren in ihrer Freizeit Nachhilfestunden. Sie findet es manchmal ein wenig übertrieben, dass praktisch alle tamilischen Kinder in ihrer Umgebung Nachhilfestunden erhalten. Stella ist der Ansicht, dass durchschnittliche Kinder die Schule alleine meistern können.

Viele weibliche Jugendliche erklärten, dass indische und tamilische Familien in der Schweiz keine geschlechtsspezifisch unterschiedlichen Erwartungen hätten, ob und welchen Beruf die Söhne oder Töchter ergreifen sollen. Rosa (15) wollte einmal ihre Mutter provozieren und warf ihr deshalb Folgendes vor: «Wenn ich später eh mal heirate, irgendjemanden, den ihr auswählt, dann arbeitet ja sowieso der Mann. Warum muss ich dann noch in die Schule gehen?» Ihre Mutter antwortete darauf: «Du musst trotzdem lernen und einen Job haben, weil hier beide einen Job brauchen.» Rosa und die anderen drei an der Gruppendiskussion beteiligten Mädchen haben alle die Vorstellung, dass sie einmal Kinder haben möchten und diese auch selber betreuen werden. Gleichzeitig möchten sie jedoch alle berufstätig bleiben. Dementsprechend ist für die Jugendlichen die Vereinbarkeit von Beruf und Familie ein wichtiger Aspekt. So auch bei Odeta (15), die erklärt, dass der Beruf wichtiger sei als der Haushalt. Das würde jedoch nicht heissen, dass sie nichts im Haushalt machen würde, sondern nur, dass dieser erst an zweiter Stelle käme. Das heisst, dass die jungen Frauen – so zumindest ihre heutige Meinung – ihren zukünftigen Beruf im Falle einer Familiengründung nicht aufgeben werden, was für die Berufswahl eine entscheidende Prämisse darstellt. Da auch die Eltern möchten, dass ihre Kinder später gut für sich sorgen können, wird nicht gerne gesehen, wenn ein Kind «nur» in die Realschule kommt. Anusha (13) erwähnt, dass ihre Eltern sie unter Druck setzten, weil sie nicht in die Sek gekommen sei, obwohl sie sich in der Real wohl fühle und ihr das Lerntempo entspreche. Die Eltern erwarten von ihrer Tochter, dass sie einen anspruchsvollen und qualifizierten Beruf ergreifen soll. Anusha erklärt dies so: «Von der Sek her kannst du fast alles machen, von der Real her jedoch nicht. Deswegen machen sie schon ein bisschen Stress.» Dieses Beispiel zeigt, dass der Anspruch des sozialen Aufstiegs Kinder unter Druck setzen kann.

Umgekehrt lassen die Eltern den Kindern grösseren Freiraum, wenn sie gut in der Schule sind. Wenn sie gute Noten nach Hause bringen, erklärten einige Mädchen, seien die Eltern weniger streng und sie dürften eher in den Ausgang gehen. Viele Jugendliche übernehmen das Bildungsziel ihrer Eltern, wenn möglich eine akademische Ausbildung zu absolvieren,



wobei berufsorientierte bzw. prestigeträchtige Studienfächer (Medizin, Wirtschaft und Bildungswesen) bevorzugt werden. Gelingt es den Jugendlichen, eine tertiäre Bildung zu beginnen, bedeutet dies, dass sie eine soziale Grenze überschreiten. Diese Grenzüberschreitung kann zu Anerkennung, aber auch zu Unverständnis und Konflikten führen (siehe dazu These 5).

Zum Verhältnis von Religion und sozialer Mobilität können folgende Punkte festgehalten werden: Bildungserfolg ist für alle von uns befragten Jugendlichen ein hoher Wert. Vor allem muslimische Eltern wollen nicht, dass ihre Kinder wegen der Religion in der Schule Probleme haben. Zlata (17) erzählte, dass ihre Eltern dagegen sind, dass sie während des Ramadan fastet, wenn sie zur Schule geht: «Sie haben gesagt: «Das ist nicht gut für dich, du hältst das nicht aus, du musst in die Schule, du musst arbeiten!» Es war mein Wille und ich habe gesagt, dass ich trotzdem fasten möchte. Sie schlugen mir vor, wenigstens nur an den Wochenenden zu fasten.» Einige Jugendliche betrachten den Islam auch als eine Stütze bei der Suche der eigenen Identität in der Fremde und damit als Schlüssel zum gesellschaftlichen Erfolg. Für Fatlinda (16) sind Religion und Bildung beides Werte, die das Leben sinnvoll machen: «Also der Sinn des Lebens ist, gute Taten zu machen, sich gut auszubilden – eine gute Ausbildung ist eben auch wichtig! – und dann einfach den Islam zu praktizieren, damit ich später einmal in den Himmel kommen werde.» Sami (21) betrachtet Religion als ein mögliches Erfolgsrezept: «Und ich kann sicher auch mit Recht behaupten, dass die Muslime, die relativ strenggläubig sind, auch Erfolg hatten, sowohl im Leben und auch gute Schüler waren.»

These 7: Problematisierung der arrangierten Ehe

Jugendliche aus südasiatischen Familien müssen sich in Bezug auf die arrangierte Ehe rechtfertigen. Während in der Schweiz dem Konzept der «arrangierten Ehe» das «Ideal der Liebesheirat» entgegengehalten wird, setzen südasiatische Personen das westliche Ideal der Liebesheirat mit Untreue, Promiskuität und hohen Scheidungsraten gleich. Die Jugendlichen gehen mit diesen Gegensätzen unterschiedlich um.

In der Öffentlichkeit werden nicht nur der Islam sondern auch arrangierte Ehen und Zwangsheiraten als problematisch wahrgenommen und dargestellt. Letztere stellen tatsächlich ein Problem dar, in unseren Untersuchungen stand jedoch die arrangierte Ehe im Zentrum der Diskussion. Jugendliche aus Südasien werden unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit mit der arrangierten Ehe in Verbindung gebracht. Die arrangierte Ehe wird in Südasien in allen Gemeinschaften praktiziert, um den Erhalt der eigenen Gemeinschaft sowie die soziale Position einer Familie zu sichern. Aus diesem Grund sind arrangierte⁹ Ehen bevorzugt endogame¹⁰ Ehen. Die Praxis der arrangierten Ehen ist jedoch nicht auf Südasien beschränkt, sie kommt überall auf der Welt vor.

In der Regel verteidigen die Jugendlichen die arrangierte Ehe, indem sie auf eine «Tradition» oder auf ihre Kultur hinweisen, die sich jedoch hier in der Schweiz ändern werde. Durch

⁹ Bei der arrangierten Ehe handelt es sich um eine von der Familie vorgeschlagene und mit dem Einverständnis des zukünftigen Ehepartners geschlossene Ehe.

¹⁰ Bei der endogamen Ehe handelt es sich um eine innerhalb der eigenen sozialen Gruppe (z.B. religiöse oder ethnische Gemeinschaft) geschlossene Ehe.



diese Problematisierung werden sie in eine Defensive gedrängt, da sie die vorherrschenden Normen in Bezug auf die Form der Partnerwahl und Eheschliessung in der Schweiz kennen. So gilt hierzulande insbesondere als problematisch, dass bei arrangierten Ehen zwei sich mehr oder weniger unbekannte Personen miteinander verheiratet werden. Personen aus Südasien sind dennoch häufig der Meinung, dass eine pragmatische Herangehensweise an die Ehe auch Vorteile gegenüber einer Überbewertung der romantischen Gefühle haben könne. Die in der Schweiz aufgewachsenen Jugendlichen haben Verständnis für die arrangierte Ehe ihrer Eltern, bevorzugen aber für sich selbst eine andere Lösung. Sie entwickeln zum Teil kreative Strategien, die eigenen Vorstellungen mit denen der Eltern zu vereinbaren, indem sie unterschiedliche von den Eltern vorgegebene Heiratskriterien wie Kasten-, Religionszugehörigkeit oder Ethnizität individuell gewichten (siehe auch Moret et al. 2007). So berichtete eine weibliche tamilische Jugendliche, dass ihre Eltern eine Liebesheirat erlauben würden, sofern der Partner aus der gleichen Kaste (und damit aus der gleichen religiösen und ethnischen Gemeinschaft) stamme.

Folgende Aussagen illustrieren die Spannweite an Perspektiven zu Partner/-innenwahl und Heirat:

Sabir (12): Bei uns in der Familie darf man nicht einfach heiraten, sondern [es geht] immer der Reihe nach. Der älteste kann zuerst heiraten, dann der zweitälteste. (...) Jetzt muss mein Onkel noch heiraten, dann muss ich heiraten und dann darf mein Cousin heiraten. Wenn der [Onkel] nicht heiratet, darf ich [auch] nicht heiraten.

Dilip (12): Also bei mir ist es am besten, wenn meine Mutter sagt, welche ich heiraten muss.

Rosa (15): [Ich habe eine Kollegin und] ihre Eltern sind eher weniger streng, weil die haben sich selber gefunden. (...) Der Vater ist Hindu und die Mutter ist katholisch, beide kommen aus Kerala. (...) [Sie hatten eine Liebesheirat] und darum haben sie gesagt, sie [meine Kollegin] darf einen Freund haben. Sie hat auch schon mehrere gehabt und es ist bei ihr eigentlich weniger ein Problem gewesen. Und sie ist sowieso auch gut in der Schule. Das hat eben auch eine wichtige Rolle gespielt. Darum sind ihre Eltern nicht so streng.

Iswarya (18): Bei uns [in der tamilischen Diaspora] ist es so: Auch im Ausland gibt es sehr viele arrangierte [Ehen]. Aber in der nächsten Generation, also in meiner Generation, gibt es schon viele nicht arrangierte Ehen.

Obwohl vor allem Kinder, aber auch Jugendliche, noch keine konkreten Vorstellungen haben, stellen sich viele vor, dass sie einmal innerhalb ihrer Gemeinschaft heiraten werden. Weibliche Jugendliche in den Gruppendiskussionen betonten, dass sie ihren zukünftigen Mann selber auswählen wollen. Sofern sie bestimmte Prämissen einhalten würden, könnten sie dies auch tun. Die Jugendlichen sind jedoch übereinstimmend der Ansicht, dass, wenn sie in einem bestimmten Alter noch unverheiratet seien, der Druck der Familie enorm ansteigen und eine Ehe arrangiert werden würde. Einige Mädchen haben bereits einen Freund; für sie ist es klar, dass sie diesen Freund einmal heiraten werden. Der bevorzugte Partner bzw. die bevorzugte Partnerin soll in der Schweiz oder in Europa aufgewachsen sein und nicht aus Südasien in die Schweiz geholt werden. Das bedeutet, dass die Jugendlichen sehr wohl unterscheiden, wo jemand aufgewachsen ist. Sie nehmen an, dass jemand aus Südasien *anders* sei. Als Argument für eine endogame Ehe mit einer Person aus der europäischen Diaspora dient vor allem der geteilte kulturelle und religiöse Rucksack: Es gäbe weniger Diskussionen zwischen den Eheleuten, wenn man gewisse Prämissen kennen würde. Doch gilt auch das nicht für alle Jugendlichen, einige (wenige) tamilische junge Männer haben auch Schweizer Freundinnen, was von den tamilischen Kollegen anerkennend festge-



stellt wird. Sie hätten sich nicht von gängigen kulturellen oder religiösen Vorstellungen einschränken lassen, sie haben «es durchgezogen»; d.h. sie haben die Grenze überschritten. Ein anderer tamilischer Jugendlicher, Danoshan (16), grenzt sich sogar soweit ab, dass er auf keinen Fall eine Tamilin heiraten möchte:

Mir ist alles recht, wenn es nur keine Tamilin ist. Es ist sonst eigentlich egal, was. Einfach lieber keine Tamilin wegen der Religion. Ich habe meine Religion nicht so gerne (lacht). (...) Ich möchte einfach, dass sie eine andere Religion hat. Am besten eine, die so ist wie ich.

Danoshan kommt zum gleichen Schluss wie diejenigen, die lieber innerhalb der ethnischen Gemeinschaft heiraten würden. Er stellt sich vor, dass er mit einer Schweizerin weniger Konflikte habe, weil der Hinduismus einen geringen Stellenwert in seinem Leben spielt. Er möchte «am besten eine, die so ist wie ich.»

Bei der Diskussion um die zukünftige Wahl der Ehepartnerin oder des Ehepartners wird deutlich, dass hier verschiedene Grenzen vorhanden sind, die je nach Gemeinschaft unterschiedlich stark wirken. So ist es beispielsweise für die katholischen Malayalis akzeptabel, wenn sie jemand aus der Schweiz heiraten, weil theoretisch nur eine kulturelle, jedoch keine religiöse Grenze überschritten wird. Zudem sind bei den christlichen Gruppen die Kastengrenzen beinahe verschwunden. Im Gegensatz dazu würden hinduistische Jugendliche in diesem Fall auch noch eine Kastengrenze überschreiten, was ein wesentliches Argument für eine arrangierte endogame Ehe darstellt. Für das Arrangieren der Ehen kommt heute neben den traditionellen Kanälen (Familie, Gemeinschaft) auch das Internet zum Einsatz. Dort können Inserate geschaltet werden und Fotos von Heiratswilligen betrachtet werden. Das bedeutet, dass moderne Kommunikationstechnologien dazu eingesetzt werden, Endogamie aufrechtzuerhalten, weil in der Schweiz die Möglichkeiten innerhalb der eigenen Gruppe zu heiraten, beschränkt sind.

These 8: Erzählungen über Geschlecht und Sexualmoral

Bei der Konstruktion eines Gegensatzes zwischen Zugewanderten und Mehrheitsbevölkerung spielen Erzählungen über Geschlecht und Sexualmoral eine zentrale Rolle. Jugendliche der zweiten Generation haben dazu eigene Positionen und entwickeln Strategien, um die Grenzziehungen zu durchbrechen, indem sie religiöse und kulturelle Vorgaben an ihre Lebensbedingungen in der Schweiz anpassen.

Insbesondere muslimische Jugendliche nahmen in ihren Erzählungen Bezug auf den erlebten Gegensatz zwischen ihnen als den «Fremden» und der Mehrheitsbevölkerung (siehe These 5), indem sie den Islam gegen gängige Vorurteile verteidigten. Ein wichtiges Motiv von muslimischen Jugendlichen, mit den Forscherinnen zu sprechen, war die Gelegenheit, diese als Repräsentantinnen der Schweizer Mehrheitsgesellschaft über die «Wahrheit des Islam» aufzuklären. Männliche muslimische Jugendliche wehrten sich gegen den Vorwurf der «männlichen Dominanz», der mit muslimischer Männlichkeit stereotyp verknüpft wird. Bei einer Gruppendiskussion bezogen sich die männlichen Jugendlichen beispielsweise auf einen modernen Islam, bei dem Männer und Frauen – im Gegensatz zu früher – gleichberechtigt sind: «Man kann auch sagen, die Religion ist modern geworden. (...) Jetzt können die Frauen am Abend hinausgehen und Auto fahren» (Blerim, 18). In einer weiteren Gruppendiskussion erfolgte die Abgrenzung von den Stereotypen mit dem Argument der «richtigen»



Interpretation des Islam: «Viele Leute sagen, im Islam sei die Frau weniger wert als der Mann. (...) Aber eigentlich lehrt uns der Islam, dass Mann und Frau genau gleich sind» (Leotrim, 17). Die Betonung der Gleichstellung von Mann und Frau im Islam – gemeint ist, dass Frauen und Männer vor Gott gleich sind (siehe z.B. Stowasser 1987) – hängt mit dem Bestreben zusammen, den Islam als mit westlichen Gesellschaften kompatible Lebensweise zu repräsentieren. Die Identifikation des Islam mit dem Ideal der Gleichstellung von Mann und Frau ermöglicht es den Jugendlichen, sich sowohl zur Schweiz als auch zum Islam zugehörig zu fühlen. Das gesellschaftliche Ideal der Gleichstellung von Mann und Frau ist somit ein zentraler Brennpunkt bei der Konstruktion von Zugehörigkeit.

Auch weibliche Jugendliche betonen die Gleichstellung von Männern und Frauen im Islam, aber eher, indem sie Forderungen an die Männer richten: So sollten sich auch Männer an das Gebot der sexuellen Abstinenz ausserhalb der Ehe halten, wobei in gewissen Situationen der voreheliche Sex für beide Geschlechter erlaubt sei. Auch die Ansicht, dass das Kopftuch zentrales Symbol einer islamischen Lebensweise sei, ist interessanterweise für die muslimischen Jugendlichen mit der Idee der Gleichstellung von Männern und Frauen im Islam verknüpft, da die Geschlechtertrennung für beide Geschlechter gelte und Ausdruck des gegenseitigen Respekts sei.

Boos-Nünning (2008: 43) beschreibt ähnliche Verhältnisse für Deutschland. Um als Mitbürger/-innen akzeptiert zu werden, wird von Zugewanderten ganz generell erwartet, dass sie sich für die Gleichberechtigung von Mann und Frau, deren Durchsetzung, die Bereitschaft ausserhalb der eigenen Gruppe zu heiraten sowie für eine freizügige Sexualmoral eintreten. Trotz anderslautenden Forschungsergebnissen wird die muslimische Bevölkerung pauschal verdächtigt, gegen die moderne Auffassung von Geschlechterrollen zu verstossen, wobei dies dem Islam als Religion angelastet wird. Daraus ergibt sich eine konstante Verhörsituation (Schild 2010), wobei nicht zuletzt die wissenschaftliche Bearbeitung der Frage, wer die Muslime in der Schweiz sind, Teil dieser Erfahrung von muslimischen Mitbürger/-innen in der Schweiz ist. Ständig müssen im Alltag die Vorurteile widerlegt werden. Dies trifft ganz besonders auch auf muslimische Kinder und Jugendliche zu. Das Paradoxe an der Situation ist einerseits, dass die Verteidigungshaltung die negativen Stereotypen nicht ausser Kraft setzen kann, sondern im Gegenteil, die Streitlust eher noch anheizt. Andererseits verhindern die ständigen Angriffe, denen Muslime/-innen in der Schweiz ausgeliefert sind, dass interne Meinungsverschiedenheiten zum Beispiel im Hinblick auf Geschlechterbilder ausgeglichen werden.

4 Empfehlungen

Die Resultate des vorliegenden Projekts sind von grosser gesellschaftlicher Relevanz, weil in der Öffentlichkeit Religion und Kultur auf wenige Merkmale reduziert und nicht in ihrer Komplexität wahrgenommen werden. Das Projekt richtet den Blick auf die komplexe Identitäten der Söhne und Töchter von Zugewanderten, die hier aufgewachsen und grösstenteils auch hier geboren sind. Die Thesen zeigen, dass die Jugendlichen und ihre Familien Strategien entwickeln, um sich hier zu Hause zu fühlen, und zwar auch wenn ihre religiösen und ethnischen Zugehörigkeiten in der Schweiz das Fremde symbolisieren. Ziel der folgenden vier Empfehlungen ist es, einerseits einen Beitrag zu leisten für einen sorgfältigen und diffe-



renzierten Umgang mit dem Thema «Migration und Religion» und andererseits die gezielte Förderung von Jugendlichen der zweiten Migrationsgeneration weiterzuentwickeln.

Empfehlung 1

Religion ist wie die ethnische Herkunft nur ein Aspekt der sozialen Identität, und dieser Aspekt kann sehr unterschiedlich gelebt werden. Die interne Heterogenität von religiösen und kulturellen Minderheiten ist in der Schweiz kaum bekannt. Sowohl die Wissenschaft als auch die Öffentlichkeit richten ihre Aufmerksamkeit vor allem auf institutionalisierte Formen der Religion und befassen sich nicht mit der individuellen religiösen Praxis.

Wir empfehlen, Porträts von Kindern und Jugendlichen der zweiten Migrationsgeneration aus Südosteuropa und Südasien als Grundlage für die Aus- und Weiterbildung von Lehrpersonen sowie für weitere interessierte Berufsgruppen zu verwenden. Leitthese ist, dass Religion – neben anderen Achsen der Differenz – nur einen Aspekt der sozialen Identität darstellt. Fokussiert werden die individuell gelebte Religion und die verschiedenen Haltungen, die auch innerhalb von einzelnen Familien das Verhältnis zur Religion prägen. Dies ermöglicht es, den individuellen und flexiblen Umgang mit Religion wahrzunehmen sowie die subjektive Bedeutung der religiösen Praxis zu verstehen.

Empfehlung 2

Die «Neuerfindung der Tradition» (Hobsbawm & Ranger 1983) von Jugendlichen der zweiten Migrationsgeneration im Laufe der Adoleszenz kann auch mit der Neuaushandlung der religiösen Identität verbunden sein (siehe These 4). Zwar haben viele Jugendliche die Möglichkeit, im Internet Informationen zu sammeln. Wie für die Rezeption und Interpretation aller Medien braucht es dazu jedoch Medienkompetenz, die nicht alle Jugendlichen gleichermaßen mitbringen. Sowohl aktive Gruppen von Islamisten als auch Anti-Islamisten nutzen diesen Medienkanal bereits sehr erfolgreich.

Wir empfehlen, dass interessierte Jugendliche der zweiten Generation bei der Aneignung von Wissen über Religion und Kultur Zugang zu verschiedenen Quellen haben sollten. Wichtig ist insbesondere die Aufarbeitung des Stoffes auf Deutsch. Internetseiten, auf denen der Islam rigide ausgelegt wird, erfreuen sich unter jungen Muslimen/-innen in Europa grosser Beliebtheit (Müller, Nordbruch & Tataroglu 2008). Es wird die Ausarbeitung von Konzepten zur Erreichbarkeit dieser spezifischen Zielgruppe empfohlen. Wir denken dabei nicht nur an die Option der Imam-Ausbildung an Schweizer Universitäten, sondern an eine jugendgemässe Umsetzung von Material und Aktivitäten auf dem Internet (Blogs, Communities, Anschluss an bestehende eLearning-Sites¹¹ usw.).

Empfehlung 3

Jugendliche haben das Bedürfnis, sich in der Freizeit mit Gleichaltrigen zu treffen, mit denen sie etwas gemeinsam haben. Bei der Bildung von *peer groups* können, neben anderen Kriterien, auch ethnische oder religiöse Zugehörigkeiten ausschlaggebend sein. In Anleh-

¹¹ Z.B. die folgenden beiden Webseiten: <http://www.sf.tv/sfwissen/dossier.php?havpath=kul> und <http://www.lizzynet.de/dyn/75387.php?sid=14667447839716328327787958796370>.



nung an Forschungsergebnisse im europäischen Kontext kann davon ausgegangen werden, dass weibliche Jugendliche der zweiten Migrationsgeneration tendenziell weniger Zugang zu organisierten Freizeitaktivitäten haben.

Es wird empfohlen, Projekte zu fördern, welche die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen religiösen und ethnischen Minderheiten einerseits und Organisationen der Mehrheitsgesellschaft andererseits anstreben. Vor allem im Bereich der Jugendarbeit sollten Projekte lanciert oder «beste Praxisbeispiele» bekannt gemacht werden, welche die Durchlässigkeit von Grenzen zwischen verschiedenen Szenen erhöhen. Allgemein kann hier angefügt werden, dass die Zivilgesellschaft Massnahmen gegen eine weitere Verhärtung der Fronten im Hinblick auf die Inkorporation des Islam in der Schweiz ergreifen sollte. Der antimuslimische Diskurs setzt sich aus verschiedensten Strömungen zusammen und verhindert den wechselseitigen Prozess der Annäherung zwischen Einwanderungsgruppen und Aufnahmegesellschaft. Die gegenseitige Annäherung ist aber Voraussetzung für die gleichberechtigte Teilnahme aller Bürger/-innen am Leben in der Schweiz (siehe dazu auch Casanova 2007a).

Empfehlung 4

Erfolg und Befriedigung in Ausbildung und Beruf ist für Jugendliche zentral. Unterstützung bei der Berufswahl ist in der Schweiz gesetzlich verankert. Zumindest in den grösseren Städten existiert ein breit gefächertes Angebot an spezifischen Massnahmen auch für die Zielgruppe «Jugendliche mit Migrationshintergrund». Einige Jugendliche erwähnten, dass sie an Brückenangeboten teilnahmen und diese «super» fänden. Die Frage ist, ob diese Massnahmen jene Söhne und vor allem Töchter von Migrant/-innen erreicht, die Unterstützung besonders dringend benötigen würden. Unsere Daten legen nahe, dass diese Angebote vielen Jugendlichen und ihren Familien entweder zu wenig bekannt sind oder ihnen das Vertrauen in diese Institutionen fehlt.

Nicht für alle Jugendlichen mit Migrationshintergrund sind spezielle Massnahmen erforderlich, sondern es werden gezielte Abklärungen empfohlen. Ziel ist das Vertrauen von Jugendlichen zu gewinnen, die auf dem Arbeits- und Ausbildungsmarkt in der Schweiz besonders benachteiligt sind, so dass geeignete Angebote und Strategien gemeinsam mit den Betroffenen entwickelt werden können. Besonders wichtig ist die Förderung der Elternbildung zum Thema Berufswahl. Vertrauensbildende Massnahmen für Zielgruppen, die schwierig erreichbar sind, können je nach Situation auch in Zusammenarbeit mit religiösen Organisationen geplant werden (siehe z.B. das Projekt «Nahtstelle» der schweizerischen Konferenz der kantonalen Erziehungsdirektoren).



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.
- Allenbach, Brigit (im Druck). *Made in Switzerland: Politik der Zugehörigkeit und Religion am Beispiel von Secondos aus Südosteuropa*, in *Jugend, Migration und Religion: interdisziplinäre Perspektiven*. Hrsg. Brigit Allenbach, Urmila Goel, Merle Hummrich & Cordula Weissköpffel. Zürich/Baden-Baden: Pano/Nomos.
- Allenbach, Brigit & Pascale Herzig. 2010. Der Islam aus der Sicht von Kindern und Jugendlichen, in *Muslime der Schweiz*. Hrsg. Brigit Allenbach & Martin Sökefeld. Zürich: Seismo, 296–330.
- Allenbach, Brigit, Pascale Herzig & Monika Müller. 2010a. Präsentation «Gender and religious sites in the diaspora: gendered and generational boundaries in temples, mosques and churches», in *Religious Pluralism: Uncovering Gender*. Université de Neuchâtel: Maison d'analyse des processus sociaux (MAPS), 8.–10. September 2010, <http://www.uncovering-gender.ch/conference.htm>, unveröffentlicht.
- Allenbach, Brigit, Pascale Herzig & Monika Müller. 2010b. *Working paper «Migration und Religion: Perspektiven von Kindern und Jugendlichen in der Schweiz»*. Universität Freiburg/CH.
- Allenbach, Brigit & Monika Müller. 2010. Working paper «Gender and religious sites in the diaspora: gendered and generational boundaries in temples, mosques and churches», in *Religious pluralism: uncovering gender*. Université de Neuchâtel: Maison d'analyse des processus sociaux (MAPS), 8.–10. September 2010, <http://www.uncovering-gender.ch/conference.htm>, unveröffentlicht.
- Allenbach, Brigit & Martin Sökefeld. 2010. Einleitung, in *Muslime in der Schweiz*. Zürich: Seismo, 9–40.
- Anthias, Floya. 2009. Translocational belonging, identity and generation: questions and problems in migration and ethnic studies. *Finnish Journal of Ethnicity and Migration* 4(1): 6–15.
- Anthias, Floya & Nira Yuval-Davis. 1992. *Racialized boundaries: race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. London: Routledge.
- Asad, Talal. 1993. The construction of religion as an anthropological category, in *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 114–132.
- Asad, Talal. 2003. Muslims as a «religious minority» in Europe, in *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 159–180.
- Barth, Fredrik. 1969. Introduction, in *Ethnic groups and boundaries: the social organisation of culture difference*. Hrsg. Fredrik Barth. London: Allen & Unwin, 9–38.
- . 1994. Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity, in *The anthropology of ethnicity: beyond «Ethnic Groups and Boundaries»*. Hrsg. Hans Vermeulen & Cora Govers. Amsterdam: Het Spinhuis, 11–32.
- Baumann, Gerd. 1999. *The multicultural riddle: rethinking national, ethnic, and religious identities*. London: Routledge.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth. 2002. Transnational, nicht traditional. Ein anderer Blick auf die Lebenswirklichkeit von Migrantinnen, in *Lebenszeiten: Erkundungen zur Soziologie der Generationen*. Hrsg. Günther Burkart & Jürgen Wolf. Opladen: Leske und Budrich, 335–351.
- Bell, Vikki. 1999. Performativity and belonging: an introduction, in *Performativity and belonging*. Hrsg. Vikki Bell. London: Sage, 1–10.
- BFS (Bundesamt für Statistik). 2000. *Volkszählung*. Neuchâtel: BFS.
- BFS (Bundesamt für Statistik). 2007. *Wohnbevölkerung nach detaillierter Staatsangehörigkeit, 1995–2007*. [online]. Zugänglich auf: <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/07/blank/data/01.html> [Zugriff: 5. Mai 2009].
- Boos-Nünning, Ursula. 2008. Junge Migrantinnen: Motor oder Hemmnis des sozialen Wandels? *Olympe* 27: 42–60.
- Boos-Nünning, Ursula & Yasemin Karakaşoğlu. 2005. *Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*. Münster: Waxmann.



- Bozkurt, Esin. 2009. *Conceptualising «home»: the question of belonging among Turkish families in Germany*. Frankfurt/Main: Campus.
- Brouard, Sylvain & Vincent Tiberj. 2005. *Français comme les autres? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Casanova, José. 2007a. Die religiöse Lage in Europa, in *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Hrsg. Hans Joas & Klaus Wiegandt. Frankfurt/Main: Fischer, 322–357
- Casanova, José. 2007b. Gut und böse, Schuld und Sühne. [online]. Zürich: WOZ Die Wochenzeitung. Zugänglich auf: <http://www.woz.ch/artikel/2007/nr19/wissen/14930.html>. [Zugriff am 11.06.2010].
- Clayer, Nathalie. 2003. Der Balkan, Europa und der Islam, in *Europa und die Grenzen im Kopf*. Hrsg. Karl Kaser, Robert Pichler & Dagmar Gramshammer-Hohl. Klagenfurt: Wieser Verlag, 303–328.
- Daum, Matthias. 2010. *Einst fremd, heute cool*. [online] Hamburg: ZEIT ONLINE. Zugänglich auf: <http://www.zeit.de/2010/13/CH-Jugos> [Zugriff am 28. Mai 2010].
- Duemmler, Kerstin & Joëlle Moret. 2009. Jeunes musulmans, un rapport à la religion aussi diversifié que les autres jeunes. *Géo-Regards 2*: 87–99.
- Foner, Nancy & Richard Alba. 2008. Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: bridge or barrier to inclusion? *International Migration Review* 42(2): 360–392.
- Glick Schiller, Nina, Ayse Caglar & Thaddeus C. Guldbrandsen. 2006. Beyond the ethnic lens: locality, globality, and born-again incorporation. *American Ethnologist* 33(4): 612–633.
- Göle, Nilüfer. 2004. Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit, in *Islam in Sicht: der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Hrsg. Nilüfer Göle & Ludwig Ammann. Bielefeld: transcript, 11–44.
- Hefner, Robert. 1998. Multiple modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a globalizing age. *Ann. Rev. Anthropol.* 27: 83–104.
- Herzig, Pascale. 2006. *South Asians in Kenya: gender, generation and changing identities in diaspora*. Münster: LIT.
- Herzig, Pascale. 2010. Working paper «Placing identities and coping with diversity: strategies of South Asian children and youth in Switzerland», in *New Migrations, New Challenges: Trinity Immigration Initiative International Conference*, Dublin, 30.6.–3.7.2010, unveröffentlicht.
- Herzig, Pascale (im Druck). Religion in der Diaspora: Perspektiven von südasiatischen Kindern und Jugendlichen in der Schweiz, in *Jugend, Migration und Religion: interdisziplinäre Perspektiven*. Hrsg. Brigit Allenbach, Urmila Goel, Merle Hummrich & Cordula Weissköppl. Zürich/Baden-Baden: Pano/Nomos.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (Hg.). 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim. 2001. Internationale Migration und das Fremde in der Schweiz, in *Das Fremde in der Schweiz. Ergebnisse soziologischer Forschung*. Hrsg. Hans Joachim Hoffmann-Nowotny. Zürich: Seismo, 11–30.
- Juhász, Anne & Eva Mey. 2003. *Die zweite Generation: Etablierte oder Aussenseiter? Biographien von Jugendlichen ausländischer Herkunft*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Kämpf, Philipp. 2008. *Die «Jugo-Schweiz». Klischees, Provokationen, Visionen*. Zürich: Rüegger.
- King, Vera. 2004. *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Knapp, Gudrun-Axeli. 2005. Intersectionality – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von «Race, Class, Gender». *Feministische Studien* 1: 68–81.
- Maske, Verena (im Druck). Junge Musliminnen in Deutschland zwischen Integration und Abgrenzung, in *Religiöse Gegenwartskultur: Zwischen Integration und Abgrenzung*. Hrsg. Aleksandra Lewicki, Melanie Möller, Jonas Richter & Henriette Rösch. Münster: LIT.
- McGuire, Meredith B. 2008a. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. New York: Oxford University Press.
- . 2008b. Toward a sociology of spirituality: individual religion in social/historical context, in *The centrality of religion in social life: essays in honour of James A. Beckford*. Hrsg. Eileen Barker. Aldershot: Ashgate, 215–232.
- Mey, Eva, Miriam Rorato & Peter Voll. 2005. *Die soziale Stellung der zweiten Generation. Analysen zur schulischen und beruflichen Integration der zweiten Ausländergeneration*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik (BFS).



- Moret, Joëlle, Denise Efonayi, Fabienne Stants. 2007. *Die srilankische Diaspora in der Schweiz*. Neuchâtel: Bundesamt für Migration (BFM).
- Müller, Jochen, Götz Nordbruch & Berke Tataroglu. 2008. *Jugendkulturen zwischen Islam und Islamismus*, 2. Auflage. Berlin: Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage.
- Müller, Monika. 2006. *Bikultureller Hintergrund als Ressource: Biographien bildungserfolgreicher junger Erwachsener der zweiten Generation*. Lizentiatsarbeit. Zürich: Pädagogisches Institut der Universität Zürich, unveröffentlicht.
- Müller, Monika. 2010a. Working paper «On bricoleurs and workers: young second-generation men in Switzerland», in *Swiss Graduate School in Anthropology*, La Sage/CH, 21./22.05.2010, unveröffentlicht.
- Müller, Monika. 2010b. Perspektiven männlicher Jugendlicher auf den Islam: Eine Gratwanderung zwischen Identifikation und Ausschluss, in *Muslims der Schweiz*. Hrsg. Brigit Allenbach & Martin Sökefeld. Zürich: Seismo, 266–295.
- Oester, Kathrin, Ursula Fiechter & Elke-Nicole Kappus. 2008. *Schulen in transnationalen Lebenswelten. Integrations- und Segregationsprozesse am Beispiel von Bern West*. Zürich: Seismo.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna. 2009. Multiple Zugehörigkeiten als Herausforderungen biographischer Navigation, in *Jahrestagung der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft (SEG)*, Neuchâtel, 13.–14.11.2009, unveröffentlicht.
- Portes, Alejandro. 1999. Conclusion: towards a new world – the origins and effects of transnational activities. *Ethnic and Racial Studies* 22(2): 463–477.
- Portes, Alejandro & Josh DeWind. 2004. A cross-Atlantic dialogue: the progress of research and theory in the study of international migration. *International Migration Review* XXXVIII(3): 828–851.
- Portes, Alejandro & Min Zhou. 1993. The new second generation: Segmented assimilation and its variants. *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 530: 74–96.
- Preisendörfer, Bruno. 2008. *Das Bildungsprivileg. Warum Chancengleichheit unerwünscht ist*. Frankfurt/Main: Eichborn.
- Roy, Olivier. 2010. *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Siedler Verlag.
- Rumbaut, Rubén G. 2005. Sites of belonging: acculturation, discrimination, and ethnic identity among children of immigrants, in *Discovering successful pathways in children's development: mixed methods in the study of childhood and family life*. Hrsg. Thomas S. Weisner. Chicago: University of Chicago Press, 111–163.
- Schiffauer, Werner. 1988. Migration and Religiousness, in *The new Islamic presence in Western Europe*. Hrsg. Tomas Gerholm & Yngve Georg Lithman. London: Mansell, 146–158.
- Schild, Pascale. 2010. Situationen, Widersprüche und Konflikte muslimischer Identitätspolitik im diskursiven Kontext der Schweiz, in *Muslims in der Schweiz*. Hrsg. Brigit Allenbach & Martin Sökefeld. Zürich: Seismo, 181–212.
- Shildrick, Tracy & Robert MacDonald. 2006. In defence of subculture: young people, leisure and social divisions. *Journal of Youth Studies* 9(2): 125–140.
- Soysal, Yasemin. 1994. *Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stowasser, Barbara Freyer. 1987. Religious ideology, women, and the family: The Islamic paradigm, in *The Islamic Impulse*. Hrsg. Barbara Freyer Stowasser. London: Croom Helm, 262–296.
- Vertovec, Steven. 2009. *Transnationalism*. London: Routledge.
- Wicker, Hans-Rudolf. 2009. Die neue schweizerische Integrationspolitik, in *Fördern und Fordern im Fokus. Leerstellen des schweizerischen Integrationsdiskurses*. Hrsg. Esteban Piñeiro, Isabelle Bopp & Georg Kreis. Zürich: Seismo, 23–47.
- Yuval-Davis, Nira. 1992. Fundamentalism, multiculturalism and women in Britain, in *«Race», culture and difference*. Hrsg. James Donald & Ali Rattansi. London: Sage, 278–291.
- Yuval-Davis, Nira, Kalpana Kannabiran & Ulrike Vieten. 2006. Introduction: situating contemporary politics of belonging, in *Situating contemporary politics of belonging*. Hrsg. Nira Yuval-Davis, Kalpana Kannabiran & Ulrike Vieten. London: Sage, 1–14.
- Zolberg, Aristide R. & Long Litt Woon. 1999. Why Islam is like Spanish: cultural incorporation in Europe and the United States. *Politics and Society* 27(1): 5–38.