

7.3 Fazit und Ausblick

Aus der Rekonstruktion der Bildungsbiografien der jungen Frauen in der vorliegenden Arbeit geht als zentrale Erkenntnis hervor, dass »Religion« im Zuge des gegenwärtigen Islamdiskurses in Bildungsbiografien eine doppelte Rolle einnimmt: Einerseits wirkt sie als interdependente Differenzkategorie strukturell einschränkend und andererseits – das mag angesichts des laufenden Islamdiskurses mehr erstaunen – kommt »gelebter Religion« (»lived religion«, McGuire 2008: 12–13) in den Bildungsbiografien der untersuchten Frauen die Rolle einer Ressource zu, mittels derer sie mehr *Agency* erlangen können.

Es zeigte sich, dass die jungen Secondas auch in intersektionell teilweise äusserst begrenzten, bildungsbiografischen »Möglichkeitsräumen« (Holzkamp 1983) Handlungsfähigkeit entwickeln können. Hierbei war die Theoretisierung von *Agency* durch De Certeaus Konzept der »Taktiken« (vs. »Strategien«) (1988: 89) hilfreich. Anstatt jedoch die De Certeau'sche Gegenüberstellung von »Taktiken« vs. »Strategien« zu übernehmen, verwandte ich auf der Ebene der »Strategien« intersektionelle Differenzdimensionen als »referenziellen Rahmen«, innerhalb dessen sich die »Taktiken« verorten. Eine intersektionelle Perspektive als analytisch sensibilisierendes Konzept erwies sich zudem als sehr nützlich, um die subtilen Machtverhältnisse, die einschränkend auf Bildungsbiografien wirken, zu analysieren. Von De Certeau wurde jedoch der Fokus auf den relationalen Aspekt zwischen »Taktiken«, die ich als habituell verankert sehe (vgl. Winter 2018, 2017), und den intersektionell wirkenden Einschränkungen übernommen (vgl. Kap. 2.3). Der relationale Aspekt zwischen »Taktiken« und intersektionellen Einschränkungen zeigt sich bspw. in dem dialektischen Verhältnis »gelebter Religion« (McGuire 2008: 12–13) als Ressource und *Religion* als interdependente Kategorie in den Bildungsbiografien der jungen Frauen (vgl. Kap. 7.2). De Certeaus Konzept der »Taktiken« eignete sich durch seine relationale Konstruiertheit zudem ideal, um den potenziell machtsubversiven Gehalt von *Agency* junger muslimischer Secondas als subalterne Akteurinnen hinsichtlich interdependenter Dominanzverhältnissen zu analysieren.

Die intersektionelle Perspektive auf die Bildungsbiografien der jungen Frauen war insofern erkenntnisreich, da sie gleichzeitig – wie Riegel (2016: 311) es formuliert – eine Perspektive der *Reflexion*, der *Kritik* und der *Veränderung* bzw. des Hinterfragens, »eigener zuschreibender Deutungsmuster« darstellt (2017: 25ff.) und Weg für eine postkoloniale Analyse sozialer Praktiken im Kontext struktureller Dominanzverhältnisse bereitete.

Auch die ethnografische Herangehensweise (vgl. Kap 4) verhalf zu Einsicht. Sie diente unter anderem dazu – wie Breidenstein et al. es formulieren – den jungen Frauen »in ihren Relevanzen zu folgen« (Breidenstein et al. 2015: 38) und Aspekte der (religiösen) Selbstrepräsentation zu erfassen, die in Interviews und Dokumenten nicht in derselben Weise zugänglich geworden wären (vgl. bspw. Lane Kap.4.1, 6). Zudem bereitete die ethnografische Forschungsstrategie anlehnend an Marcus' Vorschlag einer *multi-sided Ethnography* (1995) auch Weg für eine systematische Verknüpfung unterschiedlicher Felder, d.h. nicht nur geografischer sondern auch sozialer sowie insbesondere virtueller Felder.

Das vorliegende Projekt befand sich an einer interdisziplinären Schnittstelle zwischen religionswissenschaftlicher Forschung und ethnografischer Bildungsforschung. Aus den beiden disziplinären Perspektiven heraus ergeben sich meines Erachtens unterschiedliche Felder und Anknüpfungspunkte für weiterführende Forschung.

Im Einklang mit Forschungsergebnissen zu jungen religiös orientierten Secondas muslimischen Glaubens in Europa, insbesondere auch in Deutschland (vgl. bspw. Bendixsen 2013, Klinkhammer 2006) konnte festgestellt werden, dass sich deren Geschlechterrollenbild im Vergleich zu dem ihrer Elterngeneration tendenziell im Wandel befindet: Die Hinwendung zur Religion geht für viele der jungen Secondas mit der Emanzipation von dem *Gender*-bild ihrer Eltern einher und wird teilweise gar religiös begründet (vgl. hierzu Fallbeispiel Zara Kap. 5.1.2, vgl. These diskursive Trennung von »Religion« und »Kultur« Kap. 6). Zum Wandel des *Gender*-bildes religiös orientierter (aber unbedingt auch nicht religiös orientierter) Secondas und dem damit einhergehenden generationalen Aushandlungsprozess wäre weiterführende Forschung anzuregen.

In der ethnografischen Feldforschung fiel zudem auf, dass Frauen in diversen Religionsvereinen zentrale Aufgabenfelder innerhalb der Moschee abdecken und/oder als deutschsprechende Secondas in der Öffentlichkeitsarbeit tätig sind (vgl. bspw. 5.1. Zara, oder 5.2.2 b) Sahar). Baumann (2012: 61) konnte bereits hinsichtlich der religiösen Organisation von zugewanderten vietnamesischen Buddhist*innen und tamilischen Hindus aufzeigen, dass ein Mangel an religiösen Spezialisten neue Räume für Frauen im rituellen Bereich öffnet (ebd.). Auch Allenbach und Müller stellen zudem ein zunehmendes Eindringen von Frauen in die »institutionelle Sphäre von Religion« fest (Allebenbach/Müller 2017: 287). Es wäre interessant, mittels eines ethnografischen Ansatzes weiter zu verfolgen, inwiefern junge *Muslimas* im schweizeri-

schen Kontext informell mit Macht ausgestattete Positionen in Vereinen einnehmen, sei dies im sozialen, rituellen oder aber auch im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit.

Der Islamdiskurs, dessen inhärentes »religiöses Othering« (Mecheril/Thomas-Olalde 2011: 45) soziale Deutungspraxen hervorbringt (vgl. Lingen-Ali/Mecheril 2016), so konnte in der vorliegenden Untersuchung gezeigt werden, strukturiert die Bildungsbiografien vieler religiös orientierter Secondas muslimischen Glaubens. Ein weiteres Forschungsdesiderat wäre es, zu untersuchen, ob und inwiefern sich *Religion* in Bildungsbiografien als interdependente Kategorie auch bei Angehörigen anderer religiöser Gruppierungen, losgelöst vom Rahmen des Islamdiskurses, manifestiert; bspw. bei Secondas*os hinduistischen Glaubens, Buddhist*innen oder aber auch bei Angehörigen evangelikaler Gruppierungen.

Ein weiteres Desiderat zu weiterführender Forschung resultiert daraus, dass dem Design entsprechend nur Frauen untersucht wurden, welche sich im weitesten Sinne als religiös orientierte Musliminnen verstehen (vgl. Kap. 4.1). Nicht untersucht wurden Frauen, die im Vergleich zur ihrer Elterngeneration ein dezidiert distanziertes Verhältnis zum Islam entwickelt haben. Es wäre jedoch äusserst spannend, zu erforschen, ob auch Secondas, welche sich selbst *nicht* als Musliminnen verstehen, in ihren Bildungsbiografien mit der Differenzkategorie »Muslimin« konfrontiert werden.

Aus Sicht ethnografischer Bildungsforschung wäre es zudem interessant Begründungen und Befürchtungen der Arbeitgebenden zu erforschen, *Hijab* tragende Musliminnen anzustellen. Weiter fiel auf, dass viele der befragten Frauen in ihren Erzählungen die unzureichende Kenntnis der Eltern der Bedeutung des frühen Selektionsprozesses in Bezug auf eine zukünftige Berufs- oder Ausbildungswahl schilderten und als eine Bildungsbarriere erachteten. Vorstellungen von traditionellen Geschlechterrollen, die unter den Eltern der untersuchten Frauen stark verbreitet waren, scheinen zusätzlich einen starken *genderspezifischen* Einfluss auf Bildungsentscheidungen auszuüben. Auch hier wäre weiterführende Forschung wünschenswert.

Abschliessend gilt es festzuhalten – und das kann nicht genug unterstrichen werden – dass die intersektionellen Strukturierungen der bildungsbiografischen »Möglichkeitsräume« der jungen Secondas muslimischen Glaubens vor dem Hintergrund eines Bildungssystems gedacht werden müssen, das von Jugendlichen nach wie vor »kulturelle Assimilation« erwartet (Oester/Brunner 2015: IV, vgl. hierzu auch Kap. 3.3). Es ist Riegel beizupflichten, wenn sie betont, dass der »Kampf um Anerkennung und Zugehörigkeit«

(Riegel 2004), obwohl er von den jungen Frauen meist individuell geführt wird, doch eine »Bereitschaft der [hegemonialen] Mehrheitsgesellschaft« voraussetzt, »die eigene Dominanz und damit verbundene Normalitätsvorstellungen aufzugeben und einem gleichberechtigten Aushandlungsprozess freizugeben« (ebd.: 358). In Bezug auf die Thematik der vorliegenden Untersuchung könnte sich das bspw. dadurch zeigen, dass hegemoniale, gegenderte Deutungspraxen gerade auch von Akteur*innen des Bildungssystems einem gleichberechtigten Aushandlungsprozess freigegeben würden. Das Tragen eines *Hijabs* würde so bspw. nicht länger primär als Symbol von Unterdrückung und mangelnder Handlungsfähigkeit gedeutet, sondern könnte genauso gut als Ausdruck gelebter religiöser Selbstrepräsentation von handlungs- und entscheidungsfähigen jungen Frauen gelesen werden, die gleichberechtigt neben anderen Formen religiöser und nicht religiöser Selbstrepräsentation stehen und so als Bildungsbarriere strukturell keine Wirkmächtigkeit entfalten könnte.

Es ist bemerkenswert, dass sich die untersuchten Frauen trotz der teilweise sehr schwierigen strukturellen Bedingungen durchgängig im Rahmen ihres »Möglichkeitsraums« als aktive Gestalterinnen ihrer Bildungsbiografien erwiesen. Sie liessen sich selbst von stark wirksamen Bildungsbarrieren nicht entmutigen und suchten nach Ausweichstrategien, um bildungsbiografisch einen Weg zu finden.