

2 Theoretische Rahmung

Diskurse zu ›Islam¹‹ und ›Muslim*in-Sein‹ verlaufen in der Schweiz in der Post-9/11-Zeit innerhalb unterschiedlicher Formationen: Einerseits werden Muslim*innen unter den Vorzeichen eines *New Orientalism* bzw. *Otherings* verhandelt, d.h., sie werden als das ›fremde Andere‹, als monolithisches spiegelbildliches Gegenüber zum ›Eigenen‹ rezipiert (Kap. 2.1.1). Innerhalb dieses diskursiven Rahmens ist auch weitgehend die Differenzkategorie »Muslimin« angesiedelt (vgl. Kap. 2.1.2). Andererseits werden Muslim*innen zunehmend unter dem Aspekt eines ›Sicherheitsproblems‹ besprochen (Allenbach/Sökefeld 2010:19; vgl. Frisina 2010 in Bezug auf Italien). Weitere diskursive Felder in der Deutschschweiz bilden die Thematik sichtbarer religiöser Symbole im öffentlichen Raum: bspw. die für die Schweiz bezeichnende Debatte um die im November 2009 angenommene sogenannte *Minarettinitiative* (›Initiative gegen den Bau von Minaretten‹) oder die gegenwärtig² diskutierte Volksinitiative zum *Verhüllungsverbot* (›Initiative Ja zum Verhüllungsverbot‹). Auch im Bildungsbereich werden Debatten geführt; so wird bspw. – mitunter seit vielen Jahren – auch juristisch darüber gestritten, inwiefern Lehrpersonen und Schülerinnen im Unterricht Kopftuch tragen dürfen oder unter welchen Bedingungen aus Glaubensgründen ein Dispens vom Schwimmunterricht erfolgen kann oder eben nicht (vgl. Kap. 2.1.3).

Innerhalb dieses diskursiven Gefüges müssen sich junge muslimische Frauen gesellschaftlich behaupten. In Bezug auf ihre Bildungsbiografien – so argumentiere ich in der vorliegenden Untersuchung – manifestieren sich unterschiedliche Differenzdimensionen, die im Zusammenspiel auf

1 Im Rahmen dieser Arbeit werden Begriffe wie »Muslim*in«, »Islam« und »Westen« etc. als diskursive Konstrukte und nie als essenzialisierte Entitäten verstanden (vgl. Marx 2008: 65).

2 Die beschriebenen Ereignisse bilden den Forschungsstand im Sommer 2017 ab.

den Zugang zu Bildung wirken (vgl. Kap. 2.2). Neben strukturellen Beschränkungen wird in der vorliegenden Untersuchung indes gerade auch die Handlungsfähigkeit der jungen Frauen in den Blick genommen. Diese entwickeln verschiedenste Strategien, mit welchen sie auf dominante Diskurse, zugeschriebene Differenzen und strukturelle Beschränkungen reagieren bzw. sich diesen widersetzen und mehr Handlungsfähigkeit entwickeln. Innerhalb des Islamdiskurses, welcher den Rahmen der Untersuchung bildet, argumentiere ich theoretisch aus einer doppelten Perspektive: Zur Erklärung der strukturellen Beschränkungen in Bezug auf den Zugang zu Bildung wird eine intersektionelle Perspektive eingenommen (vgl. Kap. 2.2), die auf das Wechselspiel verschiedener Differenzdimensionen zur Beleuchtung der Handlungsstrategien der Frauen fokussiert – ein Ansatz, welcher die Handlungsfähigkeit in den Blick nimmt, ohne jedoch deren strukturellen Einschränkungen zu negieren (Perspektive der Handlungsfähigkeit vgl. 2.3). Bei der Theoretisierung von *Agency* lehne ich mich an das auf De Certeau rekurrende Konzept der »alltäglichen Taktiken und Strategien« (1988: 87ff.) an, mit dem auf dominante Diskurse reagiert werden kann.

2.1 Der Islamdiskurs in der Schweiz und die Differenzkategorie »Muslimin«

Jugendliche Migrant*innen stehen in ihren adoleszenten Individuationsprozessen vor einer doppelten Herausforderung – King und Koller sprechen von einer »verdoppelten Transformationsanforderung« (2009a, 2009b: 12): Einerseits müssen sie sich in der adoleszenten Auseinandersetzung mit den Welt-, Selbst- und Sachbezügen (King/Koller 2009b, Hummrich 2009: 28) befassen, andererseits stehen sie zusätzlich vor der Anforderung, mit »der zugeschriebenen und erlebten Differenz« (Allenbach et al. 2011: 18) einen Umgang zu finden. Kontext der Studie bildet der gesellschaftspolitische Islamdiskurs, ausgehend von der Annahme, dass dieser sich auf die Identifikations- und Repräsentationsstrategien (Allenbach et al. 2010: 2) und somit auch auf (Bildungs-)Biografien junger Muslim*innen auswirkt. Im Folgenden soll es nicht darum gehen, die laufenden Diskurse in all ihren Facetten vollständig auszuleuchten, sondern darum, das diskursive Feld abzustecken, in dem Muslim*innen in der Deutschschweiz ihre Bildungsentscheidungen fällen müssen.

In politischen und medialen Debatten um Migration und Integration in der Schweiz erfährt der Islam seit einigen Jahren eine ungleich hohe Beachtung. Gegenstand dieser Debatten sind in der Schweiz nicht ausschliesslich die Ausgrenzung »des Islam« und von Muslim*innen, sondern auch die (Re-)Formulierung von »eigenen kulturellen Werten« (vgl. »Leitkultur«-Diskussion in Deutschland Marx 2008: 55). In der 2016 geführten sogenannten »Händeschüttelaffäre«, in deren Rahmen sich ein Schüler der Sekundarstufe in Therwil (Kanton Baselland), auf den Islam rekurrierend, weigerte, der Lehrerin die Hand zu geben, wurde bspw. schweizweit intensiv diskutiert, inwiefern »Schweizer Werte« (hier aufgefasst als: der Lehrperson am Eingang des Schulzimmers die Hand zu geben) für alle gelten sollen (vgl. auch Bleisch 2016). Die Dringlichkeit und Emotionalität, mit welcher diese Diskussion geführt wurde, zeigte sich bspw. daran, dass sich gar die Bundesrätin Simonetta Sommaruga in die Debatte einmischt, die Forderung, »der Händedruck gehört zu unserer Kultur«, platzierte und dies als nicht verhandelbar bezeichnete (Sommaruga zit.n. Jürgensen 2016). Dabei ist es eher selten, dass sich ein*e Bundesrät*in als Vorsteher*in eines eidgenössischen Departements in eine Angelegenheit einbringt, die theoretisch in den Zuständigkeitsbereich der Schulleitungsebene fällt. Die neuesten Entwicklungen des Falls gehen dahin, dass es seitens der Kantonsregierung Baselland insbesondere der Bildungsdirektorin Monica Gschwind Bestrebungen gibt, »die Akzeptanz hiesiger Werte und Rituale« und davon abzuleitende »bürgerliche Pflichten« in die Verfassung einschreiben zu lassen, ein entsprechendes Gesetz befindet sich zur Zeit in der Vernehmlassung (Loser 2017).

2.1.1 »Religiöses Othering«

In den letzten Jahren besteht in gesellschaftspolitischen Debatten die Tendenz, Differenzen vermehrt entlang religiöser Grenzen zu konstruieren (Sökefeld 2011: 271). Die Gründe hierfür werden meist in den Ereignissen des 11. Septembers 2001 gesehen (vgl. bspw. Behloul 2009a: 104, Ettinger et al. 2011: 14). Sökefeld (2011: 271) markiert für den angelsächsischen Raum den Beginn eines solchen Trends jedoch bereits Ende 1980er-Jahre mit der »Rushdie-Affäre³. Im Zuge dieser Affäre bezogen sich viele Muslim*innen verstärkt auf

³ 1988 veröffentlichte der Schriftsteller Salman Rushdie das Werk »Die satanischen Verse«. Die in den Albträumen eines Protagonisten widergespiegelte Lebensdarstellung des Propheten Mohammed bewog den iranischen Staatschef Ajatollah Khomeini da-

den Islam und wurden »gleichzeitig von der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft als nicht kompatibel mit ›westlichen‹ Werten ausgegrenzt« (Sökefeld 2011: 271). Mecheril und Thomas-Olalde (2011) sprechen in diesem Zusammenhang von der diskursiven Praxis eines »religiösen Othering[s]« (ebd.: 45), um die Grenze zwischen einer » – mehr oder weniger expliziten – ›Wir-Gruppe‹ und ›den Andern‹ zu markieren und verobjektivieren« (ebd.: 46). Aktuelle öffentliche und politische Debatten sind zudem wesentlich von einer essenziellistischen Einheitssemantik geprägt, die sich um ein vermeintlich unveränderbares Wesen des Islam dreht (Behloul 2009a: 106, Allenbach et al. 2010: 8). Religion wurde zunehmend zu einer zentralen Interpretationskategorie für negative und positive individuelle und kollektive Handlungsweisen, insbesondere derer von Migrantinnen und Migranten (Behloul 2010: 45). Behloul konstatiert denn auch einen »discours total« (2009c). Allenbach et al. (2010: 22) sehen den anti-muslimischen Diskurs gar als integrationsverhindernd, Tezcan (2007: 71) überspitzt mittels der Konstruktion eines »homo islamicus«, Schiffauer mittels »Muslim-Other« (2004: 354).

Um die Jahrtausendwende etablierten sich im Zuge der Ereignisse des 11. Septembers in der öffentlichen Kommunikation »Differenzsemantiken« (Ettinger/Imhof 2011: 6), die diskursiv eine ›muslimische Minderheit‹ konstruierten und deren Verhältnis zur ›Mehrheitsgesellschaft‹ thematisierten sowie insbesondere problematisierten (ebd. vgl. auch Behloul 2005, Behloul/Lathion 2007). Die überraschende Annahme der *Minarettinitiative* am 29. November 2009 lässt darauf deuten, dass auch in der Schweiz kulturelle Differenzdiskurse zunehmend anhand religiöser Symbole konstruiert werden (Behloul 2011: 127; vgl. auch nachstehend die Kontroverse um die Initiative »Ja zum Verhüllungsverbot«). So gelangen Ettinger und Imhof (2011) zum Schluss, dass »im Zuge dieser Entwicklung (...) die ursprünglichen, auf die nationalen Herkunftskontexte der Immigranten bezogenen Typisierungen durch eine religiöse Typisierung überformt und verdrängt« (Ettinger/Imhof 2011: 1) wurden. Oder wie Illana, die ich im Zuge der Feldforschung kennenlernte, plakativ ausdrückt: »Früher waren wir die bösen Albaner, heute sind wir die bösen Muslime« (Feldprotokoll, Februar 2016).

zu, Rushdie mittels einer Fatwa am 14. Februar 1989 wegen Blasphemie zum Tode zu verurteilen. Khomeini rief die Muslime in aller Welt zur Vollstreckung dieses Urteils auf. Um dessen Durchführung Nachdruck zu verleihen, setzte er ein Kopfgeld von drei Millionen US-Dollar aus. Dieses Fatwa löste eine riesige Kontroverse aus (vgl. Talal 1990).

2.1.2 Die diskursive Differenzkategorie »Muslimin«

Wie Allenbach und Müller (2017: 289) zeigen konnten, stehen Geschlechtsdiskurse zunehmend »im Brennpunkt des Kampfs um Anerkennung von religiösen Minderheiten« und müssen »als Argument für den Ausschluss von Zugewanderten herhalten« (Allenbach/Müller 2017: 273). Symbolische Grenzen zwischen Etablierten und Aussenseitern werden demnach vermehrt durch »Gleichheitsnormen als kultureller Marker des Westens« verhandelt (ebd.: 289). Dies zeigt sich in Bezug auf den Islam bspw. anhand differenzkategorialer Geschlechtskonstruktionen, die – meist mit dem Verweis auf hierarchische Unterdrückungsverhältnisse – als unveränderbares We-sensmerkmal »des Islam« dargestellt werden (Allenbach/Müller 2017: 273, Marx 2008: 55). Innerhalb dieses diskursiven Rahmens wird die Markierung »Muslimin« zur Differenzkategorie.

Die Differenzkategorie »Muslimin« zeigt sich in der Schweiz diskursiv besonders deutlich an den medialen und politischen Auseinandersetzungen um das Tragen eines Kopftuchs bzw. eines *Niqabs* oder eines Burkinis, wie bspw. in der sog. *Burkadebatte*⁴, in zahlreichen, teilweise auch medial geführten Diskussionen um Kopftuch tragende Schülerinnen und Lehrpersonen, um angemessene Kleidung und Burkinis im Schwimmbad und Schwimmunterricht. All diesen Debatten ist gemeinsam, dass den muslimischen Frauen unter den Bedingungen einer stereotypen Geschlechterkonstruktion die freie Wahl über ihren eigenen Körper zu entscheiden, abgesprochen wird (Kaya 2012: 124).

Weiter ist der Diskursformation über Geschlechtskonstruktionen und »den Islam« eigen, dass »der Westen« als (H)ort der Aufklärung, Freiheit und Toleranz sowie gleichberechtigter, emanzipatorisch strukturierter Geschlechterverhältnisse dargestellt und »dem Islam« mit »spiegelbildlich-negativen Zuschreibungen« (Marx 2008: 8) diametral entgegengesetzt wird. Kaya bezeichnet diese Diskursformation als kolonial (2012: 118), Dietze als »neo-orientalistisch« (2006: 234). In der Schweiz liegen nur wenige empirische Forschungen zu Strategien von jungen religiös orientierten muslimischen Frauen im Umgang mit Zuschreibungen vor – insbesondere was den Bildungsbereich anbelangt. Dabei manifestieren sich in der Schweiz Debatten

4 Die Debatte hat sich im Volksmund fälschlicherweise als »Burkadebatte« durchgesetzt, obwohl es sich eigentlich meist um eine Debatte zur Verschleierung durch den *Niqab*, also um eine *Niqab*-Debatte handeln würde.

um das Tragen des Kopftuchs nicht nur, aber besonders deutlich im Bildungskontext (vgl. Schnewly-Purdie/Tunger-Zanetti 2015: 562). Sie drehen sich bspw. darum, ob Kopftuch tragende Frauen als Lehrpersonen tätig sein oder als Schülerinnen in der Schule das Kopftuch tragen dürfen. Was für Auswirkungen diese stereotypen diskursiven Genderbilder auf die Selbstdarstellung und -positionierung junger religiös orientierter Musliminnen und ihre Bildungsbiografie haben, ist Teil der vorliegenden empirischen Untersuchung.

Wie aus dem voranstehend Ausgeführten bereits deutlich geworden sein dürfte, werden Geschlechterdiskurse hinsichtlich des Islam meist (jedoch nicht ausschliesslich) unter Einbezug oder mit Hinweis auf das Tragen eines Kopftuchs geführt. Im Folgenden gehe ich auf zentrale Positionen der sogenannten ›Kopftuchdebatten⁵ und ihre dahinter stehenden Geschlechterkonzepte ein, nicht zuletzt deshalb, weil religiös orientierte Muslim*innen – Bedeckte wie Nicht-Bedeckte – im an- oder ablehnenden Sinne diskursiv immer wieder auf diese gesellschaftlich diskutierten Positionen zurückgreifen.

An Marx (2008: 57ff.) anlehnd argumentiere ich, dass sich innerhalb der (feministischen) Debatten um die Bedeckung der muslimischen Frau in der Schweiz unterschiedliche »Rettungsszenarien« (also Szenarien »zur Rettung« muslimischer Frauen) rekonstruieren lassen: Marx geht – in Bezug auf Deutschland und die Niederlande – von drei unterschiedlichen »Rettungsszenarien« aus, die sich im Spannungsfeld von Geschlechterkonzepten und Islam bewegen und denen unterschiedliche Konzeptionen von ›dem Islam‹ aber auch von Geschlechtskonstruktionen (und Feminismus) zugrunde liegen (ebd.). Marx' Rettungsszenarien lassen sich meines Erachtens auf die Positionen in der Kopftuch- und *Burkadebatte* in der Schweiz übertragen. Im Folgenden werden sie kurz beschrieben und in Zusammenhang mit den in der Schweiz geführten Debatten gebracht:

⁵ Im Folgenden summiere ich unter ›Kopftuchdebatten‹ Debatten zur Verschleierung der Frau, sei es durch einen *Hijab*, *Niqab* oder durch eine Burka. Mit Burkadebatte nehme ich Bezug auf die spezifische Schweizer Debatte zum Verhüllungsverbot, die unter diesem Namen geläufig ist.

1 Rettungsszenario: Die Rettung »der unterdrückten Muslimin« vor dem »orientalistischen Patriarchat«

Im Rahmen dieses ersten (feministischen) Rettungsszenarios wird ›der Islam‹ anknüpfend an orientalistische Vorstellungen (Said 1995) im Sinne eines ›wesenhaften orientalistischen Patriarchats‹ (Marx 2008: 57) begründet. Eine solche essenzialisierende Konzeption des Islam basiert auf der Vorstellung, dass ›der Islam‹ per se repressiv gegenüber Frauen sei. »Das Kopftuch als primärer symbolischer Ausdruck dieser ›Unterdrückung‹ lehnen Vertreter*innen dieses Rettungsszenarios ab (ebd.).

Rekurrierend auf ein Verständnis der Emanzipation, das sich mit dem Tragen des Kopftuchs nicht vereinen lässt, werden Kopftuch tragende, sich als emanzipiert verstehende Musliminnen als »Scheinfeministinnen« (ebd.) verstanden, die sich ihrer unterdrückten Position nur unzureichend bewusst seien. Diese abwertende Haltung gegenüber Kopftuch tragenden Frauen basiert auf einer Viktimisierung und Entsubjektivierung und weist den rettenden Akteur*innen eine paternalistische Rolle zu (ebd.). Als prominente feministische Vertreterin dieses Rettungsszenarios im deutschsprachigen Raum (mit Strahlung in die Schweiz) lässt sich Alice Schwarzer und der Umgang der Zeitschrift Emma mit dem Thema Islam/Islamismus anführen (vgl. Schwarzer 2017). Auf diese Position im Allgemeinen und auf die Äusserungen von Schwarzer im Besonderen wird von den jungen religiös orientierten Musliminnen im Feld oft (meist in ablehnender Weise) Bezug genommen.

Die beschriebene Position lässt sich zudem anhand der in der Schweiz gegenwärtig geführten Debatte um die Volksinitiative »Ja zum Verhüllungsverbot« veranschaulichen (vgl. bspw. Gujer 2016). Wie die feministische Theologin Strahm bereits 2007 sarkastisch zu der Politisierung der Kopftuchdebatte bemerkt: »Da werden selbst SVP-Vertreter plötzlich zu veritablen Feministinnen und verteidigen ein angeblich egalitär-frauenfreundliches Christentum gegen ein scheinbar frauenfeindliches Geschlechterkonzept im Islam« (Strahm 2007: 1). Bracke beobachtet in den Niederläden ähnliche Dynamiken überraschender Schulterschlüsse rechter Politiker mit liberalen Feministinnen: »a complicity between white chevaliers saving oppressed Muslim woman, and liberal feminists seeing feminism as the affirmation of Western liberal values conceived against ›cultural claims‹« (Bracke 2011: 36).

2 Die Rettung islamkritischer Feminist*innen vor »multikulturalistischen Tabus«

Abweichend von Rettungsszenario eins steht bei diesem Szenario primär der eigene (»westliche«) Handlungskontext im Zentrum. Vertreter*innen dieses Rettungsszenarios kritisieren nicht »den Islam« als solchen, sondern richten sich gegen multikulturalistische bzw. kulturrelativistische Vorstellungen, die »nach Ansicht der RetterInnen dieses Szenarios, [sic!] eine ›falsche Toleranz‹ etablieren bzw. mit ihrer ›Solidarität den Fundamentalismus, die Intoleranz salonfähig‹ machen« (Toker 1993b zit.n. Marx 2008: 58). Vor diesem Hintergrund rufen Vertreter*innen dieses Rettungsszenarios zu einer »Enttabuisierung der Kritik am Islam« auf und fordern eine Verteidigung sogenannter »westlicher Errungenschaften« (ebd.). Oder wie Strahm (2007: 3) eine solche Position umschreibt: Die Trennung von Staat und Religion solle endlich konsequent erfolgen und Frauenunterdrückung dürfe nicht im Namen einer falschen Toleranz geduldet werden (ebd.). Diese Art von Positionierung lässt sich ebenso in der gegenwärtig geführten Debatte um die Volksinitiative »Ja zum Verhüllungsverbot« nachweisen (vgl. bspw. Jenny 2016).

3 Die Rettung der emanzipierten Muslimin vor »Zwangsverwestlichung« und Assimilationsanforderung

Beim dritten Szenario handelt es sich um ein Szenario, das »den Ursachen einer (Re-)Orientierung von Muslim*innen am Islam auf den Grund gehen und eine islamische Orientierung als Ressource einer emanzipatorischen Identitätsdefinition und Lebensgestaltung begreifen« will (Marx 2007: 61). Musliminnen werden nach dieser Position als handlungsfähige Subjekte begriffen, die »über ein eigenes Verständnis von Feminismus sowie eines zu beschreitenden Emanzipationsweges verfügen« (ebd.). Eine am Islam ausgerichtete Lebensführung kann diesem Szenario zufolge »auch das Tragen eines Kopftuches beinhalten« und dennoch als »potentielle emanzipatorische und widerständige Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten« (ebd.) eingestuft werden.

In den Augen der Retter*innen dieses Szenarios sollen die Musliminnen vor »leitkulturellen« integrationspolitischen Assimilationsforderungen einerseits, andererseits aber insbesondere auch von universalistisch, eurozentristisch ausgerichteten Feminist*innen, also quasi vor den Retter*innen der Szenarien 1 und 2 in Schutz genommen werden. Auch diese Position ist in der Schweiz bei Gegner*innen der Initiative »Ja zum Verhüllungsverbot«

und der damit einhergehenden, sogenannten »Burkadebatte« zu finden (vgl. bspw. Landolt 2016a).

Marx' Rettungsszenarien lassen sich meines Erachtens in Bezug auf die Kopftuch- und *Burkadebatte* auf die Schweiz übertragen. Zudem lassen sie sich in zwei zentrale, diametral entgegengesetzte (feministische) Positionen unterteilen: zum einen in eine »neo-koloniale« Position (Szenario 1 und 2) zum anderen in eine »post-koloniale« Position (Szenario 3). Neo-koloniale Positionen verweisen auf einen universal und in diesem Sinne hegemonial begriffenen, eurozentristischen Feminismus oder einen unilinear verstandenen Evolutionismus. Vertreter*innen dieser Position verstehen das Kopftuch als Symbol der Unterdrückung, aber auch eines politischen und fundamentalistischen Islam, zudem als integrationshemmend bis -verhindernd (Strahm 2007: 3). Durch diese Auffassung wird ein hegemoniales, islamkritisches (feministisches) »Wir« als Gegenbild zu einer diametral entgegengesetzten »orientalischen« Gesellschaft geschaffen, das den eigenen Emanzipationsweg als einziger möglichen Weg Richtung Freiheit begreift – in einem solchen Verständnis sind Kopftuch tragende Frauen fremdbestimmt und manipuliert, während »westliche Frauen« emanzipiert und frei sind.

Postkoloniale Positionen hingegen verstehen Emanzipation und das Tragen eines Kopftuchs nicht als zwingenden Widerspruch und lehnen eine kollektive Visktimisierung und Entsubjektivierung von (muslimischen) Frauen sowie eine Idealisierung des »westlichen Geschlechterverhältnisses« ab. Sie anerkennen Widersprüche im westlichen Emanzipationskonzept und weisen darauf hin, dass Kopftuch tragen auch »gegen den Strich« gelesen werden kann, nämlich bspw. als eine »öffentliche (...) Inszenierung eines andern Frauseins« (Strahm 2007: 7), als ein sich Verwehren gegen westliche Dominanz- und Assimilationsansprüche (ebd.). Postkoloniale Positionen betonen die Handlungsfähigkeit (*Agency*) der Akteur*innen und lehnen die Konzeption der Muslimin als passives Opfer ab (vgl. bspw. Allenbach/Müller 2017: 288).

Do Muslim Woman really Need Saving? fragte 2002 die in Columbia lehrende, postkoloniale feministische Sozialanthropologin Abu-Lughod einst programmatisch vor dem politischen Hintergrund der damals stattfindenden Afghanistan-Offensive der Amerikaner. Diese Frage richtete sich primär gegen die voranstehend erwähnte Konzeption der muslimischen Frau als zu rettendes hilfloses Opfer. Im Anschluss daran warf sie die ketzerische Behauptung auf, dass die Befreiung beziehungsweise »Rettung der afghanischen Frau« primär als Kriegsrecht fertigungsgrund für den von George W. Bush im

Anschluss an 9/11 losgetretenen »War on Terror« diene. In diesem viel beachteten Aufsatz und in ihrem 2013 erschienenen Buch *Do Muslim women need saving?* plädiert Abu-Lughod dafür, dass anstelle solcher Rettungsdiskurse eine ernsthafte Würdigung und Anerkennung der Unterschiede von Frauen in der Welt als Produkte differierender Geschichte, verschiedener Umstände und Manifestationen unterschiedlich strukturierter Bedürfnisse stattfinden soll (Abu-Lughod 2002: 783). Sie fordert dazu auf, simplizistische kulturalistische Erklärungsmuster zu dekonstruieren und anstelle derer die Diversität muslimischer und anderer Frauen in den Blick zunehmen – d.h., muslimische Frauen nicht durch Gewalt und implizierte Überlegenheit erretten zu wollen (Abu-Lughod 2013).

In der theoretischen Ausrichtung dieser Forschung folge ich der Tradition einer postkolonialen, feministischen Migrationsforschung und stehe der Konzeption der ›Muslimin als passives Opfer, das gerettet werden muss‹ im Anschluss an Abu-Lughod (2013, 2002) kritisch gegenüber. Dass die Konzeption der weiblichen Migrantin als passives, hilfloses Opfer auch in der Schweiz (und zudem im Bildungskontext) immer noch äusserst aktuell ist, verdeutlichte Allenbach anlehnend an Abu-Lughod in ihrem kürzlich erschienenen Beitrag *Do Muslim Girls Really Need Saving? Boundary-Making and Gender in Swiss Schools* (2016). Hier beschreibt Allenbach die vorherrschende stereotype Sicht auf Geschlechterrollen im Islam als Grenzziehungsprozess, der Muslim*innen als homogene Gruppe rezipiert und als Opfer darstellt. Sie stellt in Bezug auf muslimische Mädchen in der Schweiz fest, dass diese mit starken Elendsdiskursen (›discourses of misery‹, 2016: 44) konfrontiert seien, die ihnen das Elend bescheinigen würden, passive Opfer zu sein und quasi von Bildungsinstituten und der Gesellschaft »gerettet« werden zu müssen. Anhand ethnografischer Beispiele von jungen muslimischen Mädchen, die mit der Schule in Bezug auf den Schwimmunterricht in Konflikt geraten, gelingt es Allenbach aufzuzeigen, was den jungen Frauen in der Konzeption als passives Opfer oft abgesprochen wird, nämlich dass sie durchaus über *Agency* (Handlungsfähigkeit) verfügen und durchaus aktiv an Aushandlungsprozessen über ihre Wünsche und Bedürfnisse teilnehmen (2016: 44).

2.1.3 Weitere in der Deutschschweiz relevante Diskurse

Frisina (2010: 560) beobachtete in Italien, dass Muslim*innen vermehrt unter dem Aspekt eines ›Sicherheitsproblems‹ verhandelt würden. Auch in der Schweiz lassen sich solche Tendenzen rekonstruieren (vgl. Allenbach/Söke-

feld 2010: 19). Insbesondere im Zusammenhang mit islamistisch motivierten Anschlägen in Europa⁶ ist in den Schweizer Medien und im öffentlichen Diskurs eine zunehmende Fokussierung auf Muslim*innen als ›potenzielles Sicherheitsproblem‹ zu beobachten. Öffentlich diskutiert wird bspw. darüber, ob und inwiefern Schweizer Muslim*innen den sogenannten *Islamischen Staat* (IS) unterstützen und ob und inwiefern Verbindungen von ihnen zu radikalen Gruppen existieren (vgl. bspw. Jurinak 2015). Auch wird debattiert, inwiefern in gewissen Schweizer Moscheen Jugendliche radikalisiert werden und/oder gar zu *Jihad*-Reisen ermuntert werden. Im Zusammenhang mit derartigen Vorhaltungen und dem Vorwurf des ›Gewöhren-Lassens‹ mutmasslich radical predigender Imame kamen einzelne Moscheen als (H)orte zukünftiger *Jihad*-Reisender in Verruf (vgl. bspw. Baumgartner 2016). Auch in der sogenannten *Burkadebatte* wurden unter anderen sicherheitspolitische Argumente angeführt (vgl. bspw. Egerkinger Komitee/Wobmann 2015, siehe unten).

Es gilt festzuhalten, dass der Islamdiskurs in verschiedenen Ländern Europas jeweils leicht unterschiedlich gelagert und thematisch besetzt ist (Behloul 2009b: 257, vgl. auch Kopftuchdebatten in Europa Kortweg/Yurdakul 2016). Wie Schnewly-Purdie und Tunger-Zanetti (2015: 562) feststellen, hat die Eigenheit des schweizerischen Systems, nämlich die Kombination einer repräsentativen Demokratie mit einer starken Partizipationsmöglichkeit der Bürger*innen durch direkt-demokratische Mittel grossen Einfluss auf Fragen, die im Zusammenhang mit dem Islam öffentlich diskutiert werden: Im schweizerischen System ist es möglich, dass Entscheide des Parlaments oder der Kantone durch eine Volksinitiative gekippt werden können und dass der sogenannte ›Volkswille‹ via Volksinitiative durchgesetzt werden kann. So können Vorlagen in Gesetzen oder in der Verfassung auch gegen den Willen der Regierung und des Parlaments festgeschrieben werden, wie dies bei einigen den Islamdiskurs betreffenden Themen, bspw. bei der *Minarettinitiative* (2009) geschehen ist (ebd., Tunger-Zanetti 2013b: 285). Durch ein fehlendes Verfassungsgericht hat zudem keine juristische Instanz die rechtliche Befugnis, Gesetzesartikel, die gegen international geltendes Recht verstossen, aufzuheben (Schnewly-Purdie/Tunger-Zanetti 2015: 562).

Die politischen Diskurse in der Schweiz rund um den Islam drehen sich zudem vermehrt auch um sichtbare religiöse Symbole. Baumann und Tunger-Zanetti (2011: 154) stellten die These auf, dass der öffentliche Raum ein um-

6 Paris (2015, 2015), Brüssel (2016), Nizza (2016) und Berlin (2016), um nur die Orte der grösseren Anschläge zwischen 2010 und 2016 zu nennen.

kämpftes Terrain darstelle, in dem »neue Religionsbauten von gesellschaftlich ausgegrenzten religiösen Gruppen zu Kristallisierungspunkten von Protest und Abwehr« (ebd.) würden. Als das Beispiel hierfür kann die 2009 angeommene Volksinitiative »Gegen den Bau von Minaretten« genannt werden. Mit beinahe 115 000 Unterschriften reichte das *Egerkinger Komitee* rund um den SVP-Nationalrat Walter Wobmann am 8. Juli 2008 diese Initiative ein (Müller 2009: 61). Das Initiativkomitee begründete die Initiative damit, dass das Minarett keinen ausschliesslich religiösen Charakter aufweise, sondern vielmehr Symbol eines religiös-politischen Machtanspruchs sei (ebd.). ›Der Islam‹ stelle die Religion über den Staat und dieser Anspruch stehe im Widerspruch zur schweizerischen Verfassung und Rechtsordnung. Unter dem Vorwand der Religionsfreiheit würden so die Grundrechte anderer, insbesondere der Rechtsgleichheit, bestritten. Ein Minarettverbot sorge dafür – so die Argumentation des Initiativkomitees –, dass die in der Verfassung festgehaltene Gesellschafts- und Rechtsordnung zukünftig garantiert bleibe (ebd.). Die deutliche Annahme der Volksinitiative mit 57.5 Prozent bei einer überdurchschnittlich hohen Stimmteilnahme von 53.8 Prozent (Tunger-Zanetti 2013b: 285) kam für Befürworter*innen wie Gegner*innen der Initiative überraschend und rückte die Schweiz für kurze Zeit ins Licht der Weltöffentlichkeit (Baumann/Tunger-Zanetti 2011: 152). Die im Vorfeld dazu geführte sehr emotionale Debatte und das »Gemenge aus diffusen Ängsten und Ohnmachtsgefühl, Populismus und Skepsis gegenüber Ausländern und ›Fremden‹, sowie einem weitgehend stereotypen Islam-Negativbild in den Medien« (ebd.: 153) beeinflussten die Abstimmung nachhaltig (ebd.). Die teilweise schon fast islamophobe Debatte im Vorfeld der Abstimmung führte im In- und Ausland zu grosser Resonanz – nicht nur unter Muslim*innen (ebd.: 152, für eine ausführliche Darstellung siehe Wäckerling 2014). Die *Minarettdebatte* gipfelte also schliesslich in einem Minarettbau-Verbot, das in der Schweizer Bundesverfassung festgeschrieben wurde.

Im Zuge dieses Abstimmungskampfs wurde vom Bieler Konvertiten Nicolas Blancho der *Islamische Zentralrat Schweiz* (IZRS) gegründet, mit dem Ziel »auf den anti-islamischen Diskurs zu reagieren« (IZRS 2010). Obwohl der salafistisch ausgerichtete IZRS mit seinen rund 3 000 Mitgliedern einen verhältnismässig kleinen Teil der vereinsgebundenen organisierten Muslim*innen der Schweiz umfasst – verglichen mit den geschätzten 95 200 Mitglie-

dern⁷ der muslimischen Dachverbände – verfügt er in öffentlich geführten Debatten um den Islam durch geschickte Provokation in den letzten Jahren über eine überdurchschnittliche mediale Präsenz. Eine vergleichbar grosse mediale Präsenz in diesen Themen nimmt fast nur noch das ideologisch dem IZRS diametral entgegengesetzte *Forum für fortschrittlichen Islam* (FFI) ein, das sich in zahlreichen Fernseh- und Zeitungsauftritten in hart geführten Diskussionen Vertreter*innen des IZRS mit ähnlich pointierten Aussagen entgegen stellt. Diese duale Konstellation prägte in den letzten Jahren die mediale Debatte über Islam in der Deutschschweiz, lässt sie sich doch ideal inszenieren und verspricht beiden Vereinen eine konstante Medienpräsenz und nicht zuletzt Mitglieder*innen-Werbung.

Als weiterer grosser Player und politischer Akteur in der Debatte um den Islam tritt die rechtskonservative Schweizerische Volkspartei (SVP) auf. Die SVP versteht es, die anti-muslimischen Diskurse um Sicherheit, Sichtbarkeit und Verhüllung (neuerdings auch Einbürgerung) mit ihren politischen Vorstössen und ihrer Propaganda zu vereinigen. Während die Partei rund um das *Egerkinger Komitee* in ihrer Werbekampagne um die *Minarettinitiative* primär Argumente der Überfremdung und die damit verbundenen Ängste in *Othering*-Diskurse verpackt, bindet sie bei der Verhüllungsinitiative erfolgreich das Argument der (bedrohten) Sicherheit mit ein. Indem sie ein allgemeines Verhüllungsverbot fordert, dass ebenso die Vermummung z.B. von Demonstranten einschliesst, lässt sie das Sicherheitsargument einfliessen und grenzt sich zudem in gleichem Zuge vom Vorwurf ab, die Initiative richte sich ausschliesslich gegen muslimische Frauen. In dem Abstimmungskampf um die parlamentarische Initiative für die erleichterte Einbürgerung der sog. »dritten Migrationsgeneration«⁸, welche die SVP vehement bekämpfte, griff ein SVP-nahe Komitee um den als Hardliner bekannten SVP-Nationalrat Andreas Glarner in den Abstimmungskampf ein und verknüpfte bildsprachlich das in der Verhüllungsinitiative aufgebaute ›Feindbild‹ der Niqab tragenden Frau mit der Diskussion um die erleichterte Einbürgerung. Dies mittels eines Werbeplakats, das eine verhüllte Frau mit dem Slogan »Unkontrolliert einbürgern? – Nein!« präsentierte (vgl. Glarner 2017). Auch hier zeigte sich die Bedeutung der sichtbaren religiösen Symbole in den

7 Beides Schätzungen von Dr. Andreas Tunger-Zanetti, Zentrum für Religionsforschung (ZRF), Universität Luzern (Feldprotokolle 9.4.2015).

8 Über die Initiative wurde am 12. Februar 2017 abgestimmt; sie wurde vom Volk angenommen (Bundesrat 2017).

geführten (politischen) Debatten. Baumanns und Tunger-Zanettis voransteckend angeführte These in Bezug auf sichtbare religiöse Symbole im öffentlichen Raum (2011: 154) könnte also ebenso auf die sog. *Burkadebatte*⁹ übertragen werden: Auch in der *Burkadebatte* wird der öffentliche Raum zum umkämpften Terrain und zum Kristallisierungspunkt von Protest und Abwehr.

Seit das *Egerkinger Komitee* am 15. März 2016 eine nationale Volksinitiative für ein Verhüllungsverbot lanciert hat (Initiativkomitee »Ja zum Verhüllungsverbot« 2015), ist die in der Schweiz seit vielen Jahren schwelende *Burkadebatte* wieder neu entflammt. Die Volksinitiative fordert ein Verhüllungsverbot, mittels dessen in der Verfassung festgeschrieben wird, dass niemand sein Gesicht im öffentlichen Raum verhüllen darf (Schweizerische Bundeskanzlei 2017). Der zweite Absatz lautet: »Niemand darf eine Person zwingen, ihr Gesicht aufgrund ihres Geschlechts zu verhüllen« (ebd.). Das Gesetz sieht aber Ausnahmen vor, diese beinhalten u.a. »Gründe (...) des einheimischen Brauchtums« (ebd.). Ausnahmen aus religiösen Gründen ausser »in Sakralstätten« sind ausgeschlossen (ebd.). Das Verhüllungsverbot richtet sich somit in erster Linie gegen *Niqab*-Tragende, aber auch gegen vermummte Demonstranten. Auffällig und für die momentane Stimmung kennzeichnend ist, dass die öffentliche Debatte sozusagen ausschliesslich zum *Niqab* (vulgo: »Burka«) geführt wird.

Zwischen 2006 und 2011 befasste sich das Parlament mehrfach mit Verhüllungsverboten. Sowohl eine Standesinitiative aus dem Kanton Aargau (Bundesversammlung 2010) wie auch Vorstösse von Christoph Darbellay (CVP, VS) (Bundesversammlung 2009), Hans Fehr (SVP, ZH) (Bundesversammlung 2011a) und Oskar Freysinger (SVP, VS) (Bundesversammlung 2011b) forderten ein Verbot. Mit Ausnahme des Vorstosses der CVP forderten alle Eingaben ein generelles Verhüllungsverbot, d.h., sie waren nicht nur gegen *Niqab* tragende Frauen, sondern auch gegen vermummte Demonstrant*innen gerichtet. Der Bundesrat lehnte alle entsprechenden Vorstösse ab, mehrheitlich mit der Begründung, dass ein Verbot gegen Art. 15 BV (Glaubens- und Gewissensfreiheit) verstossen würde. Der Nationalrat hatte die Vorstösse für ein generelles Verhüllungsverbot unterstützt, gescheitert waren sie jeweils am Ständemehr (Bundesversammlung 2011a, b).

Am 22. September 2013 nahm der Kanton Tessin mit 65.4 Prozent eine Volksinitiative für ein Verhüllungsverbot an, das nun in der Tessiner Kantonsverfassung verankert ist (Repubblica e Cantone Ticino 2016). Der Bun-

9 Zum ›Naming‹ der Debatte vgl. Fussnote 4.

desrat, der sich jahrelang gegen entsprechende Vorstösse aus dem Parlament gewehrt hatte, musste das Tessiner Burkaverbot am 12. November 2014 zähneknirschend als »bundesrechtskonform« anerkennen (Bundesrat 2014), hielt jedoch in seiner Medienmitteilung fest, dass er ein solches Verbot wegen der geringen Anzahl *Niqab* tragender Frauen in der Schweiz nicht als sinnvoll erachte (ebd.). Das Gesetz ist seit dem 1. Juli 2016 in Kraft (Repubblica e Cantone Ticino 2016). Auch in anderen Kantonen sind zum Zeitpunkt der vorliegenden Untersuchung weitere ähnliche gelagerte Volksbegehren anhängig.

In der öffentlich geführten, damals erneut aufgeflammten Debatte waren im Wesentlichen die drei zuvor beschriebenen Marx'schen Rettungsszenarien (Marx 2008) bzw. die neo-kolonialen und postkolonialen Haltungen in Bezug auf muslimische Frauen zu erkennen. Sowohl Befürworter*innen als auch Gegner*innen argumentieren mit Menschenrechten, Erstere werten Toleranz gegenüber der Ganzkörperschleierung als Toleranz gegenüber der Unterdrückung betroffener Frauen (vgl. bspw. Jenny 2016, Gujer 2016), Letztere betonen das Selbstbestimmungsrecht von (muslimischen) Frauen (vgl. bspw. Landolt 2016a).

Vermehrt wird ebenfalls über die Eingliederung(-sfähigkeit) von Muslim*innen in die Schweizer Gesellschaft unter dem Begriff der »Integration« debattiert (der Begriff der »Integration« löste hierbei den Begriff der »Assimilation« ab, vgl. Allenbach/Müller 2017: 2). Von einem Teil der politischen Akteure wird Muslim*innen gar die Fähigkeit, sich gesellschaftlich einzugliedern, pauschal abgesprochen (Allenbach/Sökefeld 2010: 19). Wie Allenbach und Sökefeld jedoch unterstreichen, ist »Integration« ein hochnormatives Konzept, mittels dessen Gruppen pauschal diskursiv ausgegrenzt und als »Problemgruppen« (Allenbach/Sökefeld 2010:19) markiert werden. Allenbach und Sökefeld (2010: 19) legen plausibel dar, weshalb sie das Konzept der »Integration« für ungeeignet befinden, Prozesse der Eingliederung analytisch zu erfassen. Sie schlagen stattdessen vor, Eingliederungsprozesse (von Muslim*innen) analytisch mit dem Konzept der Inkorporation von Soysal (1994) zu begreifen. Das Konzept der Inkorporation geht davon aus, dass verschiedene Staaten unterschiedliche »Inkorporationsregimes« bereitstellen. »Inkorporation« wird im Gegensatz zu »Integration« nicht als einseitiger, sondern als wechselseitiger Eingliederungsprozess verstanden und setzt sich aus Inkorporationsbemühungen (z.B. seitens (muslimischer) Organisationen) und Inkorporationsbedingungen (z.B. politische Vorgaben zu Einwanderung und Einbürgerung, aber auch frauen- oder fremdenfeindliche Einstellungen oder allgemeine Bedingungen in verschiedenen Lebensbereichen, wie

Bildung, Arbeit, Wohnen etc.) zusammen (Allenbach/Müller 2017: 276, Allenbach/Sökefeld 2010: 19). Allenbach und Sökefeld sehen demzufolge die in der Schweiz wohnhaften Muslim*innen mit zwei zentralen Inkorporationsbedingungen konfrontiert: einerseits mit den sehr heterogenen rechtlichen und politischen Inkorporationsbedingungen in verschiedenen lokalen und kantonalen Kontexten der Schweiz, andererseits mit dem zuvor beschriebenen homogenisierenden IslAMDiskurs, der sie pauschal als problematisch und »monoidentitär« klassifiziert (Allenbach/Sökefeld 2010:19-20).

Auch der Bildungsbereich bleibt nicht vom öffentlichen Diskurs rund um ›den Islam‹ gefeit. Wie bereits erwähnt, drehen sich die Debatten hierbei einerseits um die Frage, ob sich Frauen bzw. Mädchen als Schülerinnen bedecken dürfen, zum anderen, ob Lehrpersonen Kopftuch tragen dürfen. Als weiteres den Bildungsbereich speziell betreffendes Thema kann die Diskussion rund um den Besuch bzw. Dispens des obligatorischen Schwimmunterrichts in der Schule bezeichnet werden.

Die den Bildungsbereich betreffenden Debatten werden in erster Linie aus juristischer Perspektive entlang der relevanten Gerichtsurteile geführt. Im Folgenden wird, ohne die (ausufernde) Debatte umfassend darzustellen, kurz auf wesentliche gerichtliche Beschlüsse eingegangen, die den Diskurs in Bezug auf den Umgang mit dem Kopftuch im Bildungsbereich massgeblich beeinflussten und formten.

In der Schweiz sind für die den Schulunterricht betreffenden ›Kopftuchfragen‹ grundsätzlich die Kantone zuständig. Die Bundesverfassung garantiert die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die auch die weltanschauliche Neutralität der öffentlichen Schulen umfasst (Bundesverfassung 1999, Art. 15).

Gemäss der heute gängigen Schweizer Praxis dürfen sich Schülerinnen während des Unterrichts bedecken, nicht jedoch Lehrpersonen. Diese Praxis geht auf folgende zwei Bundesgerichtsentscheide zurück, die in der Öffentlichkeit breit debattiert wurden: Da ist zum einen der Bundesgerichtsentscheid von 1997 (BGE 123 I 296), als eine konvertierte Genfer Primarlehrerin gegen den Genfer Staatsrat Beschwerde einlegte, der von ihr verlangte, dass sie im Unterricht ihr Kopftuch ablege. Das Bundesgericht gab in einem ausführlich begründeten Urteil dem Genfer Staatsrat Recht (ebd.). Er anerkannte zwar die Einschränkung der Religionsfreiheit der Lehrerin durch den Entscheid, gewichtete jedoch das öffentliche Interesse in diesem Fall höher (ebd.). Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR), wohin sich die betreffende Lehrerin letztinstanzlich wandte, stützte das Urteil des Bun-

desgerichts (EGMR-Urteil 15. Februar 2001, Nr. 42393/98). Während das Urteil des Bundesgerichts in Genf kaum Aufsehen erregte, wurde es auf nationaler Ebene kritisch diskutiert. Stellvertretend für die eine Sicht – die Befürworter des Urteils – soll hier eine Stellungnahme des Völkerrechtlers Kälin stehen: Kälin stellte sich auf die Position, dass Lehrpersonen »in der Einwanderungsgesellschaft (...) zugemutet« werden darf, »auf Kleidung mit starker religiöser Symbolwirkung zu verzichten« (Kälin 2000: 168), währenddessen das Tragen des *Hijabs* bei Schülerinnen Teil ihrer Privatsphäre sei (ebd.: 167). Augsburger, die stellvertretend für die gegenteilige Sicht hier stehen soll, hielt dem entgegen, dass ein Kopftuch im Gegensatz zum Kruzifix nicht ein religiöses Symbol darstelle, sondern lediglich ein Kleidungsstück sei, das einen Hinweis auf die Religionszugehörigkeit der Trägerin gebe und als solches den Schutz der Religionsfreiheit geniesse (Augsburger 2005: 31). Im Gegensatz zu einem an die Schulzimmerwand gehängten Kruzifix bringe die religiös motivierte Kleidung der Lehrerin die Haltung eines Individuums zum Ausdruck und könne dem Staat nicht zugerechnet werden (ebd.). Solange die Lehrperson ihre religiösen Überzeugungen nicht propagiere, verstosse sie nicht gegen das Gebot der religiösen Neutralität der Schule (ebd.). Vom Kopftuch der Lehrerin gehe objektiv gesehen für die Lernenden kein Zwang aus, es verletze deshalb weder ihre Glaubensfreiheit noch stelle es einen »Eingriff in die Grundrechte Dritter« dar (ebd.) Die Juristin und Sozialanthropologin Augsburger klassifizierte infolgedessen ein Kopftuchverbot »ohne konkrete Gefährdung anderer Rechtsgüter« als »unverhältnismässig« (ebd.).

Den zweiten Grundsatzentscheid in Bezug auf das Kopftuchtragen im Bildungsbereich fällte das Bundesgericht am 11. Dezember 2015. Es bestätigte in diesem Entscheid das Urteil des St. Galler Verwaltungsgerichts, dass ein Mädchen der Schulgemeinde St. Margarethen das Kopftuch in der Schule tragen darf (BGE 142 I 49). Die Schulgemeinde hatte dies dem Mädchen zunächst verboten, eine dagegen gerichtete Beschwerde hiess das Verwaltungsgericht jedoch 2014 gut. Das Bundesgericht stützte das Urteil des Verwaltungsgerichts mit der Begründung, dass das Verbot sich nicht mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit vereinbaren lasse (ebd.).

Auch dieser Entscheid wurde breit und heftig öffentlich debattiert. Auf der einen Seite standen die Befürworter*innen dieses Urteils und auf der anderen Seite wurde meist im rechts-konservativen politischen Lager die Meinung vertreten, dass ein Kopftuchverbot an Schulen einem so massgeblichen öffentlichen Interesse entsprechen würde, dass es einen Eingriff in die Religions- und Glaubensfreiheit rechtfertigen würde. Die Walliser

SVP startete gar eine Initiative, welche die Kopfbedeckung an öffentlichen Schulen verbieten soll (Kucera 2016).

Ungeachtet der heftigen Debatten gelten diese Urteile des Bundesgerichts im schulischen Umfeld als momentane Leitlinie, hielten sich doch bisher schweizweit alle Gerichte an diese wegweisenden Urteile (humanrights.ch 2016). Auch auf der Ebene der tertiären Bildungsinstitutionen gelten diese Urteile trotz möglichen rechtlichen Handlungsspielraums als richtungweisend, dies zeigt bspw. die kürzlich von der Pädagogischen Hochschule Bern (PHBern) verdeutlichte Praxis, wonach zwar Schülerinnen im Unterricht ein Kopftuch tragen dürfen, Lehrpersonen bzw. Studierende in einem Praktikum jedoch nicht (Feldprotokoll 8.12.2016).

Ein weiteres im Bildungsbereich debattiertes Themenfeld ist die Dispensation vom obligatorischen schulischen Schwimmunterricht. Dieses Themenfeld, das eigentlich wie die ›Kopftuchfrage‹ in der Schule in den kantonalen Zuständigkeitsbereich gehören würde, zeichnet sich durch eine Kehrtwende der öffentlichen Meinung aus (Allenbach 2016: 37). Auch in dieser Debatte wurde vornehmlich aus einer juristischen Perspektive argumentiert. Der erwähnte Umschwung der öffentlichen Meinung soll im Folgenden kurz anhand von vier wegweisenden Gerichtsurteilen illustriert werden.

1993 wurde einem 12-jährigen Mädchen aus einer türkischen Familie vom Bundesgericht eine Ausnahmeregelung gewährt. Sie durfte sich vom gemischtgeschlechtlichen Schwimmunterricht dispensieren lassen (Pfaff-Czarnecka 2009; BGE 119 Ia 178). 2008 wurde zwei 9- und 11-jährigen Jungen kein Dispens vom koedukativen Schwimmunterricht gewährt (Wyttensbach 2013; BGE 135 I 79). 2013 verweigerte das Bundesgericht einem 14-jährigen Mädchen ebenfalls die Dispensation des schulischen Schwimmunterrichts (BGE 2C_1079/2012). Gleichfalls 2008 wollte ein Schweiz-türkischer Doppelbürger seine beiden 9- und 7-jährigen Töchter vom Schwimmunterricht dispensieren lassen. Da das baselstädtische Gesetz die Dispensation erst ab der Geschlechtsreife vorsieht, klagte die Familie vor Bundesgericht, wo die Beschwerde 2012 (BGE 2C_666/2011) abgelehnt wurde. Daraufhin zog die Familie vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EMGR) weiter. Dieser gelangte nach einer ausführlichen Analyse am 10. Januar 2017 zu dem Schluss, dass das Interesse der Kinder an einem kompletten Unterricht die Integration fördere und höher als das Interesse der Eltern an einem Schwimmdispens aus religiösen Gründen zu gewichten sei (EGMR-Urteil 10. Januar 2017, Nr. 29086/12).

Die über Schwimmdispense geführte – in erster Linie juristische – Debatte ist sehr komplex (für eine detaillierte Übersicht vgl. Allenbach 2016: 37ff.) Die Sozialanthropologin Allenbach unterstreicht in einer Analyse dieser Debatte insbesondere zwei Aspekte, nämlich dass einerseits auffallend sei, dass das Bundesgericht 1993 die ›Integration‹ der Familie in die Gesellschaft als Argument dazu nutzte, einen Dispens zu stützen, während sich 2008 und 2013 jedoch eine Praxiswende vollzog und das ›Integrations-Argument‹ als Gegenargument für einen Dispens hinhalten musste. Zweitens – so unterstreicht Allenbach – wurde ab 2013 deutlich, dass der Schwimmunterricht für muslimische Mädchen selbst in der Pubertät obligatorisch sei, falls die Schule den ›Pubertätsfaktor‹ einbeziehe – sprich – bspw. die Mädchen getrennt von den Jungen unterrichtet würden und es erlaubt sei, einen Burkini zu tragen, sowie gewährleistet würde, dass kein Körperkontakt zu einem etwaigen männlichen Schwimmlehrer bestehe (Allenbach 2016: 38). Diese erneuerte Praxis wurde durch den neuesten Entscheid von Januar 2017 gestützt (EGMR-Urteil 10. Januar 2017, Nr. 29086/12).

Auch diese neueren Entscheide wurden öffentlich heftig debattiert. Menschenrechtsexpertin Doris Angst begrüßt dieses Urteil bspw. und würdigt es als ausgewogen: Sie sieht dadurch auf der einen Seite die integrativen Aufgaben der Schule gewürdigt und auf der anderen Seite komme das Urteil den Eltern entgegen, indem es flankierende Massnahmen, wie bspw. das Tragen eines Burkinis, vorsähe (Schutzfaktor-m.ch 2017). Seit 2010 wird auf der politisch entgegengesetzten Seite hingegen die Erlaubnis, *Burkinis* im Schwimmunterricht zu tragen, als »Burkini-Kniefall« (Pastega 2010) bezeichnet. SVP-Nationalrat und Rechtswissenschaftler Hans-Ueli Vogt kritisiert nach dem Urteil 2017 gar das ›multireligiöse Weltbild‹ der Strassburger Richter (Gafner 2017).

Ein weiteres diskursrelevantes Ereignis, das den Bildungsbereich traf und in der schweizerischen Öffentlichkeit breit diskutiert wurde, ist die zuvor beschriebene sogenannte »Händeschüttelaffäre«. Durch sie wurde eine im Bildungsbereich oft diskutierte Geschlechtskonstruktion männlicher muslimischer Schüler und deren Väter deutlich: Im Bildungsbereich wird immer wieder darüber diskutiert, inwiefern mit der ›dem Islam zugeschriebenen ›Machohaftigkeit‹ von Vätern von Schüler*innen oder von männlichen Schülern umgegangen werden soll. Ebenso kann in Diskussionen mit Angehörigen des Schulwesens die Tendenz beobachtet werden, dass unerwünschtes (provokatives) Verhalten, insbesondere von männlichen Schülern mit ›Migrationshintergrund‹ anstatt bspw. der Adoleszenz primär und teilweise vor-

schnell ›dem Islam‹ zugeschrieben wird (Feldprotokolle¹⁰). Betrachtet man die Entwicklung des Islamdiskurses, erstaunt es wenig, dass sich ›der Islam‹ auch im Bildungsbereich als wirkmächtige Zuordnungs- und Differenzkategorie manifestiert (vgl. in Bezug auf Deutschland, siehe Lingen-Ali 2012).

Diese allgemeine Zuspitzung des gesellschaftspolitischen anti-muslimischen Diskurses geht nicht spurlos an jungen Schweizer Muslim*innen vorbei (Baumann et al. 2017: 32): Junge Muslim*innen sehen sich mit einer zunehmenden Verschärfung zugeschriebener Differenz konfrontiert, was sich einerseits auf ihre Selbstrepräsentation (Allenbach et al. 2010: 2), andererseits aber auch auf ihre Bildungsbiografien auswirkt, wie die vorliegende Untersuchung aufzeigen soll.

2.2 Intersektionelle Perspektive in Bezug auf den Zugang zu Bildung

Während in Kapitel 2.1. der diskursive Kontext, in dem sich die jungen Frauen meines Samples positionieren müssen, dargestellt worden ist, wird in diesem Kapitel darauf eingegangen, wie unterschiedliche Differenzdimensionen in ihrem Zusammenspiel wirken und wie dieses Zusammenspiel theoretisch – bzw. intersektionell – gedacht werden kann.

Im Anschluss an Le Bretons Bezugsrahmen zur Erklärung sozialer Ungleichheit und Strukturmerkmalen sozialer Ausschliessung (Le Breton 2011: 73ff.) verstehe ich die bildungsbiografische Situation von jungen, religiös orientierten Secondas muslimischen Glaubens als »Folge eines spezifischen historischen, politischen und geographischen Prozesses« (ebd.: 73), »in dessen Zusammenhang soziale Differenzsetzungen konstitutiv für die Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse« werden (ebd.). Um diese Differenzsetzungen in den Blick zu nehmen, möchte ich eine intersektionelle Perspektive einnehmen, die im Folgenden umrissen werden soll.

¹⁰ Hierbei handelt es sich unter anderen um Feldprotokolle zu Diskussionen mit Lehrpersonen im Anschluss an die Veranstaltungsreihe »Islam und Schule – ohne Vorurteile« der Pädagogischen Hochschule Bern (PHBern) sowie um Feldprotokolle zu dem sich an ein pädagogisches Feld richtenden Workshop Muslimische Jugendgruppen in der Schweiz des Zentrums für Religionsforschung (ZRF) der Universität Luzern (2014). Beide Veranstaltungs(-reihen) wurden im Rahmen des vorliegenden Projekts besucht und teilnehmend beobachtet, stattfindende Diskussionen protokollarisch festgehalten.