

# 1 Einleitung

---

In den letzten Jahren ist in gesellschaftspolitischen Diskursen ein Trend auszumachen, Differenzen vermehrt entlang religiöser Grenzen zu konstruieren (Sökefeld 2011: 271). Mecheril und Thomas-Olalde (2011) sprechen in diesem Zusammenhang von der diskursiven Praxis des »religiösen Othe-rings« (ebd.: 45), welche das Ziel verfolgt, die Grenze zwischen einer » – mehr oder weniger expliziten – »Wir-Gruppe« und »den Andern« zu markieren und zu verobjektivieren« (ebd.: 46). »Religion« wurde in diesem Diskurs zunehmend zu einer zentralen Interpretationskategorie für negativ und positiv betrachtete individuelle und kollektive Handlungsweisen, insbesondere derer von Migrant\*innen<sup>1</sup> (Behloul 2010: 45). Im homogenisierenden Islamdiskurs wird die Abgrenzung gegen »den Islam« immer stärker mit dem Verweis auf hierarchische Geschlechterverhältnisse begründet, die als unveränderbares Wesensmerkmal »des Islam« dargestellt werden (Marx 2008: 55, Allenbach/Müller 2017: 273). Hierbei lässt sich eine dominante differenz-kategoriale Geschlechtskonstruktion beobachten, nämlich das Bild einer von Zwang dominierten »armen, unterdrückten muslimischen Frau« und ihrem Pendant, einem unterdrückenden, Zwang ausübenden »frauenfeindlichen muslimischen Mann« (Kaya 2012: 120). Innerhalb dieser diskursiven For-mation wird die Markierung »Muslimin« zur Differenzkategorie (vgl. Kap. 2.1.2).

Muslimische Frauen scheinen diskursiven Zuschreibungen und dem damit einhergehenden »dauernden Rechtfertigungsdruck« (Tunger-Zanetti 2013a: 224) besonders ausgesetzt zu sein (vgl. u.a. Baghdadi 2012, 2010, Schild 2010, Kap 2.1.2). Schild behauptet gar, muslimische Frauen in der

---

1 Anknüpfend an eine queertheoretische, dekonstruktivistische Sichtweise verweise ich mit dem sog. Genderstern auf Menschen, welche sich nicht in das »dichotome System der Zweigeschlechtlichkeit« (Walgenbach 2012b: 14) einfügen.

Schweiz seien in der Ausformulierung einer »positiven ›muslimischen Identität‹, deren Anerkennung durch die Mehrheitsgesellschaft sie anstreben«, nicht »frei«. Vielmehr müssten sie sich fortwährend mit kursierenden Repräsentationen und negativen Zuschreibungen auseinandersetzen, diese »unablässig berichtigen, korrigieren und entkräften« (Schild 2010: 181).

Trotz des mit hoher Emotionalität geführten aktuellen Diskurses über Muslim\*innen in der Schweiz wurde bisher auffallend wenig zu deren biografischen Erfahrungen geforscht, insbesondere zu denen von Frauen der sogenannten zweiten Generation<sup>2</sup>. Dabei scheinen es gerade die biografischen Erfahrungen zu sein, anhand derer die subjektive Verarbeitung und die Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Komplexität in transnationalen Lebenswelten<sup>3</sup> besonders nachvollzogen werden kann (vgl. Wensierski und Lübcke 2012, 2011, 2007; Lübcke 2007: 313). Deutsche Studien legen nahe, dass sich die sogenannte »zweite Generation« hinsichtlich ihrer identitären Aushandlungsprozesse in einem Spannungsfeld befindet: Einerseits müssen sich die jungen Secondas\*os innerhalb der Gesellschaft (im Kontext des gegenwärtigen Islamdiskurses) als Muslim\*innen verorten, andererseits müssen sie sich gegenüber ihrer Elterngeneration positionieren (vgl. u.a. Bendixsen 2013, 2005, Nökel 2002, 1999, Schiffauer 2004). Diese Aufgabe wird gemäss Schiffauer dadurch erschwert, dass »sowohl von der Einwanderergesellschaft wie von der ersten Generation das Verhältnis von ›europäischer Kultur‹ und Islam als Verhältnis von Eigenem und Fremden konstruiert« wird (2004: 354) und somit als »ein Verhältnis von Opposition« (ebd.). Dieses Verhältnis wiederum ist durch eine Machtasymmetrie der Etablierten gegenüber den Zugewanderten bestimmt (ebd.: 354).

Junge (muslimische) Secondas\*os stehen in ihren adoleszenten Individuationsprozessen insofern vor einer doppelten Herausforderung – King und Koller sprechen von einer »verdoppelten Transformationsanforderung« (2009b: 12): Einerseits müssen sie sich in der adoleszenten Auseinandersetzung mit den Welt-, Selbst- und Sachbezügen (Helsper et al. 2009: 26)

2 Zur Problematisierung des Generationsbegriffs in der Migrationsforschung siehe Kapitel 4.1.

3 Mit »transnationalen sozialen Räumen« werden in der Migrationsforschung plurilokale Aktionsfelder von Personen »mit Migrationshintergrund« angesprochen, die mehr oder weniger zeitgleich wirksam sind und biografisch als zusammengehörig betrachtet werden. Der soziale Raum als verdichteter Kommunikations- und Interaktionszusammenhang besteht aus mehreren Schauplätzen, die institutionell völlig unterschiedlich strukturiert sind (Pries 2008).

befassen, andererseits stehen sie zusätzlich vor der Anforderung, mit »der zugeschriebenen und erlebten Differenz« (Allenbach et al. 2011: 18) einen Umgang zu finden.

Was bedeutet das nun für religiös orientierte junge Secondas muslimischen Glaubens in der Deutschschweiz?

Die voranstehend skizzierten Spannungsfelder lassen vermuten, dass gerade religiös orientierte Secondas – als muslimische Frauen, Migrantinnen und Angehörige der zweiten Generation – in besonderem Masse von der Anforderung betroffen zu sein scheinen, mit zugeschriebener Differenz einen Umgang zu finden und sich gesellschaftlich und der Elterngeneration gegenüber zu behaupten. Eine solche Ausgangslage lässt die Frage aufkommen, ob diese Spannungsfelder auch Einfluss auf den Bildungsbereich haben, bspw. auf Position und Positionierung junger religiös orientierter Secondas im schweizerischen Bildungssystem.

Untersuchungen zu identitären Aushandlungsprozessen von adolescenten Musliminnen der sogenannten zweiten Generation im Kontext von Schule und Ausbildung stellen in der Schweiz jedoch eine eigentliche Forschungslücke dar. Internationale Studien bieten zwar interessante Anknüpfungspunkte, sind jedoch nur bedingt übertragbar: Erstens nimmt die Berufsbildung im *Dualen Bildungssystem* der Schweiz einen wesentlich höheren Stellenwert ein als in den europäischen Nachbarländern, zweitens gilt das schweizerische Inkorporationsregime im Vergleich als überdurchschnittlich streng und assimilationistisch (Gianni 2009) und drittens unterscheidet sich die muslimische Bevölkerung in der Schweiz durch ihre Heterogenität deutlich von denjenigen der Nachbarländer (Nielsen et al. 2012). Diese Faktoren legen nahe, dass sich in der Schweiz eine besondere Perspektive auf die identitären Aushandlungsprozesse und Strategien im Zusammenhang mit Bildungsentscheidungen, insbesondere adoleszenter muslimischer Frauen, eröffnet.

Deutsche Studien lassen zudem vermuten, dass speziell Kopftuch tragende Frauen im Bildungssystem durchaus mit wirkmächtigen Bildungsbarrieren konfrontiert sein könnten und das Tragen eines Kopftuchs bspw. bei einer Lehrstellenvergabe als Ausschlusskriterium gewertet werden könnte (vgl. bspw. Scherr et al. 2015: 150-151).

Diese Ausgangslage führte mich zu meiner Fragestellung: Das zentrale Erkenntnisinteresse der vorliegenden Untersuchung resultierte in der Frage,

ob und wie sich der Islamdiskurs auf die Bildungsbiografien junger, religiös orientierter Secondas muslimischen Glaubens<sup>4</sup> der Deutschschweiz auswirkt.

Ein besonderer Fokus wurde hierbei zunächst auf (bildungs-)biografische Übergänge ausgerichtet, so z.B. auf den Übergang von Volksschule zum nach-obligatorischen Ausbildungssystem sowie auf die erste Selektionsschwelle (vgl. Kap. 3.3). Ausgangspunkt dieser Fokussierung bildete die auf neuere jugendsoziologische Studien abgestützte Annahme, dass in bildungsbiografischen Übergängen Neuaushandlungs- und Repräsentationsprozesse nicht nur stattfinden (King 2004, Schittenhelm 2010, 2005), sondern überdies stereotypen gesellschaftlichen Zuschreibungen besonders ausgesetzt sind (vgl. bspw. Scherr et al. 2015). Ziel der Arbeit war es zu untersuchen, wie religiös orientierte Secondas muslimischen Glaubens ihre (bildungs-)biografische Positionierung aushandeln, darstellen und reflektieren, und welche Rolle die Religion sowie die (diskursive) Differenzkategorie »Muslimin« hierbei spielen und ob und wie diese Faktoren den berufsbiografischen Prozess bzw. die Wahl der nachobligatorischen Ausbildung beeinflussen.

Hierbei waren folgende Teilfragen leitend:

- Wie wirken (diskursive) Zuschreibungsprozesse auf junge religiös orientierte Secondas im Kontext von Schule und (Berufs-)Ausbildung?
- Welche Differenzdimensionen wirken in Bildungsbiografien? Wirken sie intersektionell?
- Wie konstituiert und manifestiert sich die Differenzkategorie »Muslimin« in Bildungsbiografien?
- Wie gelingt es den jungen Secondas muslimischen Glaubens bildungsbiografisch »einen Weg zu finden«? Wie erlangen sie (mehr) *Agency* in Bildungsbiografien?

Um den jungen Frauen Raum für die Darstellung eigener Relevanz- und Deutungssysteme innerhalb ihrer sozialen Räume zu geben, wurde für das Forschungsvorhaben ein ethnografischer Ansatz gewählt. Kern des Zugangs zum Feld bildete die Methodik einer *multi-sited Ethnography*, wie Marcus (1995) sie in Abgrenzung zur klassisch ethnografischen Vorgehensweise vorschlug. Wie bei einer ethnografischen Herangehensweise üblich, kam bei der Datenerhebung ein Methodenmix zum Zuge: Die Basis der empirischen Untersuchung

---

4 Zur Gestalt des Samples sowie der Problematisierung und Definition von Begrifflichkeiten in der Fragestellung vgl. Kap. 4.1.

bestand aus einem zirkulären Verfahren von teilnehmender Beobachtung in multiplen sozialen, aber auch virtuellen Feldern, verbunden mit themenzentrierten (bildungs-)biografischen Interviews sowie einer diskursiven Dokumentenanalyse in Bezug auf die Differenzkategorie »Muslimin«.

Die Befragung zu bildungsbiografischen Übergangsprozessen erfolgte retrospektiv. Das Sample bestand aus religiös orientierten, muslimischen Frauen<sup>5</sup> »mit Migrationshintergrund«<sup>6</sup>, die in der Schweiz geboren, resp. als Kleinkinder mit ihren Eltern zugewandert sind und zum Zeitpunkt der Forschung in der Deutschschweiz wohnten. Die Frauen waren zum Zeitpunkt der Datenerhebung 18 bis 32 Jahre alt und somit in einem Alter, in dem Menschen einerseits – wie erfahrene Biografieforschende festgestellt haben – in der Lage sind »kritisch ihre soziale Position, ihren Akteur-Spielraum und ihr Selbst im Verhältnis zu andern [zu] reflektieren« (Nökel 2002: 19; vgl. hierzu auch Rosenthal 1995: 104, 135 Lucius-Hoene/Deppermann 2002: 298), andererseits die zu rekonstruierende bildungsbiografische Lebensphase noch nicht zu weit zurück liegt.

In Interviews, welche die Feldforschung begleiteten, wurden die Frauen gebeten, narrativ über ihre Überlegungen zur Berufswahl bzw. zum Übergang von Schule zu nachobligatorischem Ausbildungssystem sowie zu anderen Bildungsentscheidungen Auskunft zu geben, dabei wurden der Stellenwert allfälliger religiöser Orientierungen sowie gesellschaftliche Zuschreibungsprozesse für ihr bildungs- bzw. berufsbiografisches Selbstverständnis angemessen thematisiert (vgl. Stienen/Bühler/Gasser/Tamcan 2011). Die kontinuierliche, zirkuläre Auswertung erfolgte mittels *Grounded Theory* (Strauss/Corbin 1996) und wurde durch eine fallzentrierte, biografische Perspektive ergänzt. In einer späteren Phase der Untersuchung wurde in folge des zirkulären Prozesses der *Grounded Theory* die Fragestellung angepasst und die forschungslogische Entscheidung getroffen, die diskursive Differenzkategorie »Muslimin« nicht nur hinsichtlich von bildungsbiografischen Übergängen, sondern in Bezug auf die gesamte erhobene Bildungsbiografie zu betrachten. Eine erste Auswertung der bildungsbiografischen Narrationen zeigte nämlich, dass sich sowohl eingeschlagene Bildungswege wie auch Religionsverständnis, religiöse Praxis und religiöse Selbstrepräsentation in der frühen Adoleszenz

5 Zur Beschreibung und Problematik der Bezeichnung »Musliminnen« als Zielgruppe im Spannungsfeld zwischen »methodological Islamism« (Brubaker 2012: 6) und einem »strategic use of (...) essentialism« (Spivak 1993: 5, Herv. im Orig.) vergleiche Kap. 4.1.

6 Zur Problematisierung des Begriffs »Migrationshintergrund« vgl. Kap. 3.3.2.

noch stark verändern und gegenseitig beeinflussen können. Der ausschliessliche Blick auf bildungsbiografische Übergänge hätte mögliche Aussagen verkürzt und die Bildungsverläufe im Rahmen des heute flexibilisierteren und durchlässigeren schweizerischen Bildungssystems nur eingeschränkt darstellen lassen.

In der theoretischen Ausrichtung der Forschung folgte ich der Tradition einer postkolonialen, feministischen Migrationsforschung, die (Fremd-)Konzeptionen von Frauen/Migrantinnen/Musliminnen als »passive Opfer« und damit einhergehenden Rettungsdiskursen (vgl. Kap. 2.1.2) kritisch gegenüber steht (vgl. Abu-Lughod 2013, 2002, Allenbach 2016, Marx 2008). Die theoretische Perspektive der vorliegenden Forschung hatte denn auch zum Ziel, den Blick auf die Selbstpositionierungen und die Handlungsfähigkeit (*Agency*) der jungen Frauen zu richten, ohne jedoch die strukturellen Einschränkungen ihrer Bildungsbiografien zu negieren. In theoretischer Hinsicht interessierten hierbei insbesondere das Zusammenspiel von Handlung und Struktur, also die Handlungsspielräume innerhalb der potenziell intersektionell wirkenden strukturellen Beschränkungen der Bildungswege der jungen Frauen: Es sollte rekonstruiert werden, auf welche Strategien religiös orientierte *Secundas* zurückgreifen, um sich als handelnde Subjekte aktiv gesellschaftlichen Differenzierungs- und Schliessungsprozessen zu stellen oder diesen zu trotzen (vgl. Kap. 5).

Zunächst wird in Kapitel 2 die Rahmung des Projekts näher erläutert. Hierbei wird auf den Islamdiskurs, wie er sich gegenwärtig in der Schweiz zeigt, eingegangen. Angesichts der Forschungsfrage wird der diskursiven Differenzkategorie »Muslimin« (Kap. 2.1.2) in diesem Zusammenhang besondere Beachtung geschenkt. Ebenso wird in Kapitel 2 die doppelte theoretische Perspektive, die eingenommen wird, näher erläutert. Es handelt sich um eine Verbindung einer intersektionellen Perspektive (Kap. 2.2), welche die potenziellen (strukturellen) Beschränkungen der Bildungswege der jungen Frauen in den Blick nehmen soll, mit einer Perspektive der Handlungsfähigkeit (*Agency*) (Kap. 2.3), die eben diese (innerhalb der strukturellen Beschränkungen) der jungen Frauen fokussiert.

In Kapitel 3 wird das Forschungsfeld näher umrissen. Dahingehend wird zunächst auf die muslimische Bevölkerung in der Schweiz eingegangen (Kap. 3.1), um sodann den Forschungsstand bzw. Anknüpfungspunkte zu bestehenden Forschungen zu skizzieren (Kap. 3.2). Schliesslich wird das schweizerische Bildungssystem im Kontext von sozialer Ungleichheit beschrieben (Kap. 3.3).

In Kapitel 4 folgt eine Darlegung des methodischen Vorgehens der Untersuchung. In einem ersten Schritt wird das Sample umrissen und auf das Dilemma des Forschens zu Musliminnen im theoretischen Spannungsfeld von »methodological Islamism« (Brubaker 2012: 6) und einem »strategic use of (...) essentialism« (Spivak 1993: 5, Herv. im Orig.) eingegangen (Kap. 4.1). Anschliessend erläutere ich die ethnografische Herangehensweise und den Zugang zum Feld (Kap. 4.2). In zwei weiteren Unterkapiteln gehe ich einerseits auf die methodische Durchführung biografisch-narrativer, themenzentrierter Interviews (Kap. 4.3) und schliesslich auf die Codierungs- und Auswertungsstrategie ein (Kap. 4.4).

Kapitel 5 bildet das eigentliche Kernstück der Arbeit. Hier werden anhand empirischer Fallbeispiele vier habituell verankerte »Taktiken« (De Certeau 1988: 89) rekonstruiert, mittels derer die jungen Frauen versuchen, in ihren intersektionell beschränkten »Möglichkeitsräumen« (Holzkamp 1983) mehr *Agency* in ihren Bildungsbiografien zu gewinnen. Es handelt sich hierbei um die »Taktik der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima*« (Kap. 5.1), die »Taktik des zielstrebigsten Aufstiegens« (Kap. 5.2), die »Taktik der religiösen Vergemeinschaftung« (Kap. 5.3) sowie die »Taktik der widerständigen Mikropraktiken« (Kap. 5.4). Die Kapitel werden jeweils einleitend mit einem kurzen exemplarischen, bildungsbiografischen Portrait versehen. Die typisierten, habituell verankerten »Taktiken« (De Certeau 1988: 89) werden dann anhand des a) Herkunftsmilieus, b) der Rolle der Religion und der Differenzkategorie »Muslimin« hinsichtlich der Bildungsbiografie sowie c) der gesellschaftlichen Selbstpositionierung unter Einbezug weiterer Fälle und unterschiedlicher Ausprägungen verdeutlicht.

Mit Kapitel 6 und 7 folgt der Schlussteil der Arbeit. In einem Exkurs in Kapitel 6 werden sieben, teilweise *genderspezifische* Thesen zum Wandel des Religionsverständnisses, den religiösen Praxen und der religiösen Selbstrepräsentation junger Secondas muslimischen Glaubens hinsichtlich ihrer Elterngeneration aufgestellt. Dieses Themenfeld bildete zwar nicht den Hauptfokus der Arbeit, kristallisierte sich aber im Zuge der Forschung so deutlich heraus, dass an dieser Stelle näher darauf eingegangen werden soll.

In Kapitel sieben folgt eine Zusammenfassung der Untersuchung und die Schlussdiskussion der Ergebnisse: Ich argumentiere, dass »Religion« in Bildungsbiografien junger Secondas muslimischen Glaubens eine doppelte Rolle einnimmt. Einerseits eine bildungsbiografisch einschränkende Rolle als intersektionell wirkende Differenzkategorie (Kap. 7.1) und andererseits als »gelebte Religion« (*lived religion*: McGuire 2008) die Rolle einer Ressource (Kap.

7.2). Des Weiteren schlage ich anlehnend an Walgenbach (2012c, *Gender als interdependente Kategorie*) vor, *Religion* theoretisch als *interdependente Kategorie* zu denken. Eine solche Perspektive soll einen intersektionellen Blick auf religionswissenschaftliche Daten ermöglichen, der bspw. auf spezifische Erfahrungen religiöser Frauen in subalternen gesellschaftlichen Positionen fokussieren kann, ohne die damit einhergehenden komplexen Überlagerungen struktureller Dominanzverhältnisse zu unterschlagen. Mit einem Fazit und weiterführenden Forschungsdesideraten schliesse ich ab.

An dieser Stelle noch eine Anmerkung zur Anonymisierung: Bei den verwendeten Namen der Frauen handelt es sich selbstverständlich um Pseudonyme. Um mögliche Rückschlüsse auf reale Personen zu vermeiden, wurden wenn möglich neben der Anonymisierung der Namen auch Anzahl von Geschwistern, Kindern sowie Berufsbezeichnungen von Interviewten und deren Eltern durch analoge Erwerbstätigkeiten verfremdet. Um im Hinblick auf die Struktur des Bildungssystems, der Bildungswege und Zugänge, aber auch hinsichtlich von *Gender*aspekten und gesellschaftlicher Positionierung grösstmögliche Analogien zwischen realen und anonymisierten Bildungsbiografien zu schaffen, wurde das Berufsberatungs- und Informationszentrum Bern (BIZ Bern) beigezogen.

Abschliessend noch eine Bemerkung zu den Interviewstellen: Die Bezeichnungen hinter den Interviewstellen (z.B. A 51) beziehen sich auf die betreffenden Codierabschnitte in den MAXQDA-Dateien. Die direkten Zitate aus Interviews sind wörtlich in Standarddeutsch übersetzt, bis auf wenige kursiv geschriebene Mundartausdrücke, die sich schwer übersetzen liessen. Diese werden jeweils in einer Fussnote erklärt.