

6 Exkurs: Religionsverständnis, religiöse Praxis und religiöse Selbstrepräsentation junger Secondas muslimischen Glaubens im Wandel

Dass sich der Diskurs über ›den Islam‹ konstitutiv auf das Islamverständnis von Muslim*innen auswirkt (Behloul 2009: 264) gilt mittlerweile als unbestritten. Im Einklang mit einschlägigen Forschungsergebnissen (vgl. hierzu u.a. Baghdadi 2012, 2010, Schild 2010; in Bezug auf Deutschland: Bendixsen 2013, 2005, Nökel 2002, 1999; in Bezug auf Frankreich bspw. Kilian/Johnson 2006, in Bezug auf die Niederlande bspw. Bracke 2011) konnte auch in den Daten der vorliegenden Studie ein Zusammenhang zwischen dem Religionsverständnis junger Frauen muslimischen Glaubens und dem Diskurs über ›den Islam‹ rekonstruiert werden, insbesondere hinsichtlich der Differenzkategorie »Muslimin«. Dieser Zusammenhang wurde – obwohl dies nicht den Hauptfokus der Fragestellung bildete – in unterschiedlichsten Fallbeispielen und Kontexten in der vorliegenden Arbeit immer wieder implizit, aber auch explizit zum Thema. Im Folgenden möchte ich deshalb, bevor ich zur Schlussdiskussion komme, in einem Exkurs zusammenfassend sieben datenbasierte, teilweise *gendersizifische* Thesen zum Wandel des Religionsverständnisses, der religiösen Praxis und Vergemeinschaftung sowie der religiösen Selbstrepräsentation von jungen muslimischen Secondas in Bezug auf ihre Elterngeneration aufstellen. Es handelt sich hierbei jedoch um *Thesen*, die durch weiterführende Forschung zu erhärten wären.

1 Bei Secondas muslimischen Glaubens finden Prozesse der Systematisierung und Intellektualisierung von Religion statt
Hinsichtlich der Religiosität junger muslimischer Secondas in der Deutschschweiz lässt sich rekonstruieren, dass in identifikatorischen Aushandlungs-

prozessen eine Abgrenzung von der Religiosität der Elterngeneration stattfindet, die mit einer zunehmenden Intellektualisierung bzw. Systematisierung der eigenen Religiosität einhergeht (vgl. zu diesem Prozess bei tibetischen Migrant*innen der zweiten und dritten Generation in der Schweiz, Schlietter et al. 2011: 8). Diese Intellektualisierung bzw. Systematisierung hängt – so argumentiere ich – mit dem verschiedentlich konstatierten kollektiven Rechtfertigungsdruck (vgl. u.a. Baumann 2015: 17, Tunger-Zanetti 2013a: 224, Schild 2010: 181) bzw. dem Umstand zusammen, dass junge Musliminnen – in besonderem Masse als Frauen – immer wieder in die Pflicht kommen, Glaubensinhalte argumentativ und reflektiert darzulegen und in ein plausibles Verhältnis bspw. zum erforderten säkularen Schulwissen zu bringen (vgl. Schild 2010: 181, Nökel 2002: 54ff.). Die Systematisierungs- und Intellektualisierungstendenzen manifestieren sich in Abgrenzung zu dem oft auf oralen Überlieferungen beruhenden Religionsverständnis der Elterngeneration. So behilft sich bspw. Zara (Fallbeispiel Kap. 5.1) bei Fragen zu religiösen Praxen mit (Lehr-)Büchern über den Islam. Ihr Vorgehen zur Beantwortung einer für sie persönlich hochrelevanten Frage zu einer religiösen Praxis schildert sie wie folgt:

»Nachher habe ich gedacht: Komm, [*Name einer bekannten schweizerischen Buchhandlungskette*], neutrale Person, Literatur von dort, das bringt's (schmunzelt). Und dann habe ich wirklich so ein bisschen Büchlein angefangen zu suchen und zu lesen, (...) also Anne-Marie Schimmel kann ich mich noch erinnern, habe ich damals gekauft, die das sehr gut erklärt hat« (Zara, A 229).

In einem religiösen Dilemma fragt Zara weder Eltern noch enge Bezugspersonen, auch nicht religiöse Autoritäten, sondern geht in ein Buchgeschäft, wo sie nach den Ausführungen einer »neutralen Person«, also keiner Theologin sondern einer Islamexpertin sucht. Das Anliegen sich »neutrale Informationen« ausserhalb ihres Beziehungsnetzes zu beschaffen, ist gleichfalls im Zusammenhang mit der Ablösung vom elterlichen als »traditionell« verorteten Religionsverständnis zu sehen. Auch Klinkhammer stellte in einer Studie zu jungen Secondas muslimischen Glaubens in Deutschland fest, dass viele die religiöse Praxis der Eltern als zu wenig fundiert und »oberflächlich« oder gar als »für die Nachbarn« kritisieren, da diese mit Bewahrung althergebrachter Traditionen zu tun habe und nicht mit einer aktiven Selbstaneignung des Islam (Klinkhammer 2006: 85, 87).

2 Eine diskursive Trennung von »Religion« und »Kultur« dient der Loslösung vom elterlichen Religionsverständnis

Bei der Thematisierung des eigenen Religionsverständnisses gegenüber dem der Elterngeneration wird auffällig oft auf den als »traditionell« bzw. »kulturell« identifizierten Glauben der Eltern verwiesen. Hierbei wird von den jungen Frauen eine diskursive Trennung zwischen »Religion« und »Kultur«¹ vorgenommen. In dieser Vorstellung wird der »elterliche Islam« »der Kultur« zugeordnet, während die eigene religiöse Praxis im Gegensatz dazu, als »die (wahre) Religion« bzw. »der wahre Islam« dargestellt wird. Die jungen Frauen nehmen für sich in Anspruch, im Gegensatz zur Elterngeneration, einen »reinen«, nicht-traditionalen, von »Kultur« losgelösten und in dieser Hinsicht »universellen« Islam zu praktizieren. Hierbei besteht die Vorstellung von »Religion« als »etwas Reinem« und »Kultur« als »etwas die Religion Verunreinigendem« (Feldprotokoll 28.11.2014).

Die diskursive Trennung von (eigener) »Religion« und (elterlicher) »Kultur« dient primär, so argumentiere ich, einer Ablösung vom elterlichen Religionsverständnis ohne in einen offenen Konflikt mit der Elterngeneration zu treten (vgl. Fallbeispiele Zara und Esma Kap. 5.1.2 bzw. 5.3.2). Sie ist als emanzipatorisches Moment zu verstehen, das quasi eine »sanfte Emanzipation« (Strahm 2007: 13) vom Elternhaus ermöglicht. Diese zeigt sich besonders deutlich in der Distanzierung zur elterlichen Geschlechterrollenauffassung (vgl. Fallbeispiel Zara Kap. 5.1.2, aber auch Bendixsen 2013, Klinkhammer 2006). Auf der anderen Seite zeigt sich in dieser Trennung meines Erachtens jedoch auch die in These eins skizzierte zunehmende Intellektualisierung und Systematisierung des Religionsverständnisses von religiösen Secondas muslimischen Glaubens. Strahm vertritt die Ansicht, dass die »reflektierte, selbstständige Aneignung von Wissen über den Islam« den Frauen »den Status von Expertinnen« vermittelt, mittels dessen sie eine sanfte Ablösung vom Elternhaus durchsetzen können (ebd.).

Die Vorstellung von Muslim*innen der »zweiten Generation« eines »traditionellen, elterlichen Islam« vs. eines eigenen »von Kultur losgelösten« Islam

1 Die Akteurinnen verwenden fast ausschliesslich geschlossene Begrifflichkeiten von »Kultur« und »Religion« bzw. »Islam«. Um dies zu verdeutlichen, verwende ich Akteur*innenkonzepte hier in doppelten Anführungsstrichen. Auf der Ebene der Analyse wird selbstverständlich eine offene Konzeption von Kultur, Religion und Islam verfolgt. Zur Unterscheidung von Begrifflichkeiten als »Kategorien der Praxis« einerseits und »Kategorien der Analyse« andererseits vgl. Brubaker & Cooper (2007).

wurde bereits in verschiedenen europäischen Studien ausserhalb der Schweiz beschrieben (vgl. bspw. Roy 2010, 2006, Bendixsen 2013, John 2007).

Die norwegische Sozialanthropologin Bendixsen (2013) stellt in ihrer ethnografischen Studie zum Religionsverständnis junger muslimischer Frauen in Berlin ähnliches fest:

»The youth that were part of this study belong to a generation of Muslims who differentiate between their parents' ethnic, traditional Islam and what they describe as a pure Islam. By distinguishing between traditional and authentic religious knowledge, values, and practices, the youth make a discursive differentiation between the behaviour, customs, dress and tastes that are religiously proximate versus those they view as defined by ethnic culture or habitus« (ebd.: 281, Herv. d. Verfasserin).

Bendixsen beobachtet die Trennung zwischen »Kultur« und »Religion« vor allem im Kontext von Diskussionen um das angemessene Rollenverhalten von Frauen und Männern (ebd.).

Roy (2010: 54), der eine solche diskursive Trennung ebenfalls konstatiert, erklärt sie als Folge der Globalisierung. Er vertritt die Meinung, dass eine Religion unter den Bedingungen der Globalisierung nur bestehen kann, wenn sie »abstrakt« gedacht wird (ebd.). Er ist der Ansicht, dass ein solch »dekulturalisierte[r]« Islam« (Roy 2006: 41), im Zeitalter der Globalisierung insbesondere für Migrant*innen und Secondas*os ein immer attraktiver werdendes Identifikationsangebot darstellt. Die Vorstellung eines »dekulturalisierten Islams« ist Roy zu Folge eine Möglichkeit, in einem nicht-muslimischen, »westlichen« Kontext eine »religiöse Identität« zu konstruieren, die nicht mit einer bestimmten »Kultur« verknüpft ist (ebd.).

Aufgrund meiner Daten lässt sich ein weiteres Feld erkennen, innerhalb dessen sich bei den jungen Frauen eine diskursive Trennung zwischen »Kultur« und »Religion« in Abgrenzung zum elterlichen Religionsverständnis manifestiert: Diese Unterscheidung wird auffällig oft dann unterstrichen, wenn es darum geht, »den Islam« in einem Kontext zu verteidigen, in dem diesem auf irgendeine Weise negative Praktiken zugeschrieben werden. Es kann sich also bei der Trennung von »Religion« und »Kultur« meines Erachtens auch um eine »Taktik« im Sinne De Certeaus (1988: 89) handeln, zu welcher die jungen Musliminnen greifen, um die Differenzlinien des dominanten Diskurses zwischen Etablierten und Aussenseitern zurückzuweisen und einen Gegen Diskurs zu generieren (vgl. hierzu auch Oester/Brunner 2014: 101,105 in Bezug auf transnationalisierte Peer-Communities). Dieser Gegendiskurs fokussiert

dann auf eine generationale Trennungslinie (quasi »erste vs. zweite Generation«) und versucht mittels jener die diskursive Trennlinie »Islam vs. westliche Werte« zurückzuweisen: Die negativ aufgeladenen Islamstereotypen werden von den jungen Musliminnen mithilfe dieser »Taktik« schlicht dem »traditionellen, kulturellen Islam« ihrer Elterngeneration zugeschrieben, während sie für sich in Anspruch nehmen eine neuere, »reiner« Form des Islam, der mit »schweizerischen Normen« »kompatibler« ist, zu vertreten. Das Negativbild, das sich in Bezug auf den Islam aufgebaut habe, so lautet die Argumentationslinie, sei vornehmlich alten, »kulturellen« Traditionen geschuldet, die fälschlicherweise (von der Gesellschaft, aber auch von der eigenen Elterngeneration) dem Islam zugeschrieben werden.

Die Vorstellung einer Trennung von »Kultur« und »Religion« spiegelt sich auch in der Vereinsorganisation von Secondas*os wider. Moschee-ungebundene Organisationen, welche primär von jugendlichen, religiös orientierten Secondas*os frequentiert werden, werden explizit nicht entlang ethnischsprachlicher Gruppierungen organisiert, sondern als Vereine junger Schweizer Muslim*innen², die ggf. in Zusammenhang mit einer Ausbildung stehen können (Student*innenvereine, vgl. bspw. MSAB, *Muslim Student and Alumni Association of Bern*) oder sich schlicht an die »muslimische Jugend Schweiz« (vgl. Ummah.ch) richten (vgl. ausführlich in Kap. 5.1.2c). In diesen wird ein »supra-ethnisches«, »universelles« Islamverständnis propagiert und Deutsch dominiert als Kommunikationssprache.

Es stellt sich hier die Frage – und dem sollte in weiterführender Forschung nachgegangen werden – inwiefern es sich bei der diskursiven Trennung von »Religion« und »Kultur« um eine spezifische Deutung von Religion unter der Bedingung von transnationaler Migration handelt und ob diese primär als spezifische, intellektualisierte Auslegung von Religiosität muslimischer Secondas*os im Lichte des laufenden, stigmatisierenden Islamdiskurses zu verstehen ist.

-
- 2 In Abgrenzung zur Elterngeneration ist ebenfalls eine selbstbewusstere Haltung in Bezug auf die gesellschaftliche Positionierung von Secondas muslimischen Glaubens rekonstruierbar (vgl. hierzu auch Baumann 2019:16, im Erscheinen); diese äussert sich auch in der Forderung nach einer öffentlich sichtbaren, angemessenen, religiösen Selbstrepräsentation. Zoja drückt dies wie folgt aus: Sie wolle sich nicht bedanken für die Moschee im Keller, sondern wünsche sich für ihre Kinder, dass diese zukünftig nicht »in den Keller beten gehen« müssen »oder in den Hinterhof oder in einer Garage« (Zoja, A 82), sondern fordert Moscheen, die den »Namen als ein Gotteshaus« verdienen, und welche die *Schweizer Muslim*innen* angemessen repräsentieren.

3 Die Manifestation von »Muslimin« als Kategorie der Differenz führt zu einem Rechtfertigungs- und Positionierungszwang. Dieser kann seinerseits zu einer verstärkten aktiven Selbstaneignung des Islam führen

Dass mittels *Religion* als Kategorie der Differenz in (Bildungs-)Biografien insbesondere im Zusammenspiel mit anderen Differenzdimensionen wie *Gender*, »*Migrationshintergrund*«, »*class*«, *Körper* etc. nicht nur im Kontext von Bildung Differenz hergestellt wird, wurde in der vorliegenden Arbeit hinsichtlich der Differenzkategorie »Muslimin« ausführlich dargelegt und empirisch begründet (vgl. u.a. Kap. 2.1.2, 5, 7).

Die Manifestation von »Muslimin« als Kategorie der Differenz führt bei den jungen Secondas nicht zuletzt, so die These, zu einem verschiedentlich konstatierten, dauernden kollektiven gesellschaftlichen Rechtfertigungsdruck³ (vgl. u.a. Baumann 2015: 17, Tunger-Zanetti 2013a: 224, Schild 2010: 181), der zudem mit einem »Positionierungszwang« (Riegel 2004: 338) einhergeht, wonach sich junge Frauen gezwungen sehen, sich ständig als »muslimische Frauen« zu positionieren und zu legitimieren (vgl. Kap. »Expertin für Islam«, S. 178ff., 7.1). Diese Konstellation manifestiert sich nicht nur, aber besonders deutlich im Bildungssystem und wird insbesondere dann augenfällig, wenn die jungen Frauen in die Rolle einer »Expertin für Islam« gedrängt werden (vgl. ebd.) und sich in einem pädagogisierenden Kontext zu jeglichen, dem Islam zugeschriebenen Belangen positionieren und Auskunft geben sollen. Dieser Rechtfertigungs- und Positionierungszwang führt nicht selten zu einer verstärkten »aktiven Selbstaneignung des Islam« (Strahm 2007: 13), spricht dazu, dass die jungen Frauen sich intensiver mit der (zugeschriebenen) Religion befassen und auseinandersetzen (vgl. Fallbeispiel Velika, S. 123ff.).

4 In Selbstbeschreibungen rekurren junge religiös orientierte Secondas muslimischen Glaubens auf den Islamdiskurs

Untersuchungen zu Anerkennung und Zugehörigkeiten sowie zu Repräsentationsstrategien der sogenannten »ersten Generation« von zugewanderten Frauen muslimischen Glaubens zeigen, dass sich muslimische Frauen in der Schweiz in ihren identifikatorischen Aushandlungsprozessen auf den laufenden Islamdiskurs beziehen (Baghdadi 2012, 2010, Schild 2010). Baghdadi

3 Natürlich sind diesem Rechtfertigungsdruck nicht ausschliesslich Secondas ausgesetzt. Aufgrund der Aufstellung meiner Untersuchung kann ich jedoch in erster Linie Aussagen zu jungen Frauen der zweiten Generation machen.

(2012, 2010) stellte bspw. fest, dass die meisten ihrer Interviewpartnerinnen ausdrücklich Abstand vom diskursiv kursierenden Bild der »typischen« Muslimin nehmen (Baghdadi 2012: 380). Auch Schild (2010: 181) konstatierte, dass herrschende Diskursivierungsprozesse gewisse Zwänge für Muslim*innen mit sich bringen. Sie behauptet, muslimische Frauen in der Schweiz seien in der Ausformulierung einer »positiven ›muslimischen Identität‹«, deren Anerkennung durch die Mehrheitsgesellschaft sie anstreben«, nicht »frei«. Vielmehr müssten sie sich »in der Konstruktion und Repräsentation eines positiven Eigenbildes auf die negativen Zuschreibungen beziehen, diese unablässig berichtigen, korrigieren und entkräften« (ebd.).

Was einschlägige Forschungsergebnisse zum Selbstbeschrieb von zugewanderten Frauen muslimischen Glaubens der »ersten Generation« aufzeigen (Baghdadi 2012, 2010, Schild 2010), lässt sich in den erhobenen Daten auch für religiös orientierte Secondas muslimischen Glaubens rekonstruieren. Auch Secondas beziehen sich in ihren Selbstbeschreibungen auffällig oft implizit oder explizit auf den Islamdiskurs. Ein besonders gängiges und deutliches Element in den Selbstbeschreibungen lässt sich in der Betonung der autonom gefällten, freien Entscheidung des Bedeckens des Kopfhaares rekonstruieren. Sahar drückt dies bspw. so aus:

»Eben zum Beispiel ich ziehe das Kopftuch an, das ziehen bei uns wirklich fast alle an. Also es ist ja nicht, es ist ja nicht so, dass es alle anziehen, weil es ist ja nicht, wir (...) zwingen hier bei uns ja niemanden (...), du musst ein Kopftuch anziehen« (Sahar, A 21).

Auffällig oft betonen junge Secondas die selbst gewählte Entscheidung ihrer religiösen Orientierung und stellen diese in den Mittelpunkt in Beschreibungen ihrer religiösen Sozialisation. Mirjeta unterstreicht im Kontext einer biografischen Erzählung gleich mehrmals (vgl. zu diesem Punkt auch Baghdadi 2010: 213):

»Und in dieser Zeit habe ich mich dann eben auch mit dem Islam ... mit dem Islam auseinandergesetzt aus freien Stücken. (...) Also meine Eltern haben es vorgelebt, aber wir sind frei gewesen eigentlich ähm ob wir islamischer werden wollen oder nicht, wir sind frei gewesen« (Mirjeta, A 44, A 67).

Wie in den Aussagen von Mirjeta und Sahar und ihren unterschiedlich kontextualisierten Betonungen des »freien Entscheidens« verdeutlicht werden sollte, rekurren die jungen Frauen oft direkt oder indirekt auf das stereotype Bild einer »(durch Eltern oder Mann) fremdbestimmten«, »unterdrückten

Muslimin« (vgl. hierzu Kaya 2012: 120). Die Rekurrerung auf das Genderbild im Islamdiskurs in Selbstbeschreibungen von jungen Secondas dürfte nicht zuletzt damit konnektiert sein, dass die diskursive Abgrenzung gegen ›den Islam‹ immer stärker mit dem Verweis auf hierarchische Geschlechterverhältnisse begründet wird, die als Wesensmerkmal ›des Islam‹ dargestellt werden (Allenbach/Müller 2017: 273, in Bezug auf Deutschland: Marx 2008: 55). Wie Allenbach und Müller (2017: 289) bilanzieren, stehen Geschlechtsdiskurse »im Brennpunkt des Kampfs um Anerkennung von religiösen Minderheiten« und müssen »als Argument für den Ausschluss von Zugewanderten herhalten« (ebd.: 273). Deshalb erstaunt es auch nicht, dass sich (diskursive) Differenzziehungsprozesse und die Differenzkategorie »Muslimin« besonders deutlich anhand des Kopftuchs als genderspezifisches, sichtbares religiöses Symbol manifestieren (vgl. Lüddeckens/Grigo 2016: 180, Grigo 2015, Klinkhammer 2013: 114). Diese Entwicklung des Islamdiskurses spiegelt sich denn auch besonders deutlich in den Selbstbeschreibungen der jungen Secondas wider. Ein direkter Bezug auf den Islamdiskurs und ihre Rolle als Kopftuch tragende *Muslima* in der Schweizer Gesellschaft in ihrem Selbstbeschrieb nimmt bspw. Aieta:

»Aber ich weiss, ich als Mensch falle dadurch auf [gemeint ist hier durch das Kopftuchtragen]. Und ich habe die Möglichkeit ähm zu beweisen, dass ich halt nicht nur eine *Muslima* bin, die anscheinend unterdrückt wird. Also, dass ich meine eigene Meinung habe...ich bin auch leicht feministisch« (Aieta, A 50).

Wie die Aussage verdeutlichen soll, sieht Aieta ihre Rolle als Kopftuch tragende *Muslima* auch als Chance (fast tribunalsgleich, in der Rolle der ›Angeklagten‹), der Gesellschaft »zu beweisen«, dass sie keine Muslimin ist, »die anscheinend unterdrückt wird«, sondern eine, die eine eigene Meinung hat und gar »leicht feministisch« ist (»Die Feministin« stellt in der gängigen Diskursformation DEN Gegensatz *per se* zur diskursiven Figur der »unterdrückten Muslimin« dar (vgl. Kap. 2.1.2)).

Aufgrund solcher und ähnlicher Aussagen junger Secondas ist Baghdadi ebenso beizupflichten, wenn sie argumentiert, dass durch solche Rückgriffe auf diskursive Zuschreibungen das gängige Stereotyp jedoch weiter zementiert wird (2010: 213).

5 Frauen entwickeln zahlreiche, produktive »Taktiken« im Umgang mit der Differenzkategorie »Muslimin«

Junge Secondas entwickeln zahlreiche »Taktiken« (De Certeau 1988: 89) auf verschiedenen Ebenen um mit der Differenzkategorie »Muslimin« umzugehen bzw. den damit einhergehenden, sozialen Ausschlusspraxen etwas entgegenzusetzen. Vier zentrale »Taktiken« hinsichtlich (Bildungs-)Biografien wurden in dieser Arbeit analysiert (ausführlich in Kap. 5). Zudem konnten zahlreiche alltägliche kleine Mikrotaktiken, welche die Frauen benutzen, um gegenderten Grenzziehungsprozessen und den damit einhergehenden Machtkonstellationen entgegenzutreten, rekonstruiert werden. Auffällig oft betreffen diese die Umgehung der Sichtbarkeit bzw. öffentliche Identifizierbarkeit als *Muslima* und somit ein Ausweichen der stigmatisierenden Ausschlusserfahrungen. Sie dienen aber auch dazu, sich dem mehrfach beschriebenen kollektiven sozialen »Rechtfertigungsdruck« (vgl. u.a. Baumann 2015: 17, Tunger-Zanetti 2013a: 224, Tunger-Zanetti 2013c, Schild 2010: 181) zu entziehen, welcher die Frauen zwingt, sich ständig als muslimische Frauen legitimieren und erklären zu müssen.

Eine zentrale »Taktik« hierbei bezieht sich auf die »Sichtbarkeit« bzw. das Einschränken einer quasi-öffentlichen Identifizierbarkeit als *Muslima*: Nicht unüblich ist es beispielweise, dass bedeckte *Muslimas*, um der Sichtbarkeit und Eindeutigkeit ihrer Haarbedeckung als eines religiösen Symbols zu entgehen und somit nicht »als Muslimin« aufzufallen, das Kopftuch im Nacken knüpfen, so dass es auch als Modeaccessoire durchgehen könnte. Sie sind somit – zumindest auf den ersten Blick – nicht »als Musliminnen« identifizierbar. Eine weitere »Taktik« ist, dass sich einige der interviewten Frauen im Kontext ihres Berufsfelds als Veganerin⁴ oder konsequente Vegetarierin ausgeben, um muslimische Speisegebote einhalten zu können, ohne »als Muslimin« identifizierbar zu sein.

Auch in Bezug auf die Konstruktion von Zugehörigkeiten lassen sich situative »Taktiken« des Umgangs mit der Differenzkategorie »Muslimin« ana-

4 Wie mir eine junge Frau erklärte, ist für sie das sich Ausgeben als Veganerin einfacher als das sich Ausgeben als Vegetarierin. Erstens, weil »vegan sein« im Moment sowieso »in« sei und dadurch kaum auffalle und zweitens, weil die Veganer*innen als äusserst konsequent gelten würden, und sie als Muslimin unter diesem Vorwand so ohne Erklärungen abzugeben auf Süßigkeiten, in denen manchmal auf Schweinefleisch basierte Gelatine enthalten sei, verzichten könne. Zudem kaufe sie gerne in veganen Läden ein, weil sie da in relativ grosser Auswahl *halal* Essen einkaufen könne, ohne sich zuvor in die Verpackungen vertiefen zu müssen.

lysieren. So liess sich rekonstruieren, dass die jungen Frauen ihre Selbstrepräsentation als »Muslimin« bzw. »nicht Muslimin« situativ konstruieren und einsetzen. Ein Beispiel hierfür ist Lane (ausführlich Kap. 4.1), die sich in den dezidiert religiösen Kreisen, in denen ihre Schwester verkehrt, als »nicht-Muslimin« positioniert, um den Ansprüchen, die ihrer Ansicht nach seitens dieser Kreise an sie »als Muslimin« gestellt werden würden, zu entgehen (z.B. das Bedecken des Kopfhaaars oder das Verzichten auf Schminke, beides Dinge, die Lane widerstreben). In anderen Kontexten, wie z.B. in ihrem beruflichen Umfeld, positioniert sich Lane hingegen »als Muslimin« in Abgrenzung zu den »nicht-Muslim*innen« ihres beruflichen Umfelds. Andere von mir interviewte Frauen handhaben die Selbstrepräsentation genau umgekehrt, und »outen« sich im beruflichen Kontext nicht als Muslimin, weil sie stigmatisierende Ausschlusserfahrungen befürchten.

Dass junge Secondas*os als Reaktion auf Ausschlusserfahrungen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit verschiedenste Strategien entwickeln, um ihren multiplen Zugehörigkeiten (*multiple belonging*) Sinn zu verleihen, stellte die Forschungsgruppe um Giordano (Allenbach et al. 2010: 9) ebenfalls fest. Diese untersuchte, wie junge Muslim*innen unterschiedliche Aspekte ihrer Zugehörigkeiten (»Muslim*in«; »Ausländer*in«, »eingebürgert« etc.) flexibel einsetzen, um sie je nach Kontext und Situation zu betonen und sich zu »Insidern« zu machen (ebd.: 10). Auch Allenbach (2016) kommt in einer Untersuchung über muslimische Mädchen im obligatorischen Schwimmunterricht zum Schluss, dass die jungen Frauen vielfältige Strategien finden, dominante (gegenderte) Differenzlinien und damit einhergehende Machtkonstellation infrage zu stellen, ihre Positionierung dazu auszuhandeln (ebd.: 43f.) und so mehr *Agency* entwickeln.

6 Frauengruppen stellen soziale Räume dar, in denen identifikatorische Aushandlungsprozesse stattfinden

Teil der ethnografischen Untersuchung dieses Projekts bildete die teilnehmende Beobachtung unterschiedlicher Gefässe religiöser Vergemeinschaftung (sowohl in virtuellen⁵ wie in nicht-virtuellen Feldern). Obwohl nicht ausschliesslich frauenspezifische, religiöse Vergemeinschaftung beobachtet

5 Beispielsweise die kontinuierliche Sichtung einschlägiger Websites mit Kommentarfunktion, aber auch Beobachtung der Vergemeinschaftung in *Social-Media*-Gefässen wie *Whats-App*-Gruppen, *Facebook*seiten etc.

wurde, bildete diese jedoch aufgrund des Samples der Untersuchung (vgl. Kap 4.1) den Fokus.

Die religiöse Vergemeinschaftung in Frauengruppen dient den Secondas in erster Linie dazu, soziale Anerkennung und Zugehörigkeit zu erfahren, dies in einem gegenüber Musliminnen gesellschaftlich eher rauen Klima. Frauengruppen, so die These, stellen soziale Räume dar, in denen quasi in einem ›geschützten Rahmen‹ identifikatorische Aushandlungsprozesse stattfinden. Hierbei werden ganz unterschiedliche Themenfelder diskutiert und ausgehandelt. Einerseits werden (frauenspezifische) gesellschaftliche Ausschlusserfahrungen aufgearbeitet und Strategien des Umgangs damit diskutiert, bspw. wie mit einer Anfeindung im öffentlichen Raum bezüglich des Kopftuchs umgegangen werden könnte. Ähnliches stellen Endres et al. (2013: 63ff.) hinsichtlich muslimischer Jugendgruppen fest. Andererseits werden aber durchaus auch andere lebenspraktische Belange, wie bspw. bevorstehende Geburten, beruflich relevante Fragen oder Themen, welche die Freizeit betreffen, diskutiert.

Neben lebenspraktischen Belangen werden in muslimischen Frauengruppen selbstredend auch Fragen religiöser Praxis (mitunter kontrovers) diskutiert, insbesondere auch frauenspezifische Auslegungen religiöser Gebote, die unter Ausschluss der ›männlichen Welt‹ besprochen werden sollen (Feldprotokolle Nov 2014), so auch Fragen, welche bspw. die ›Reinheit der Frau‹ betreffen. Andererseits werden aber auch allgemeine Fragen bezüglich der Legitimität und Anwendung religiöser Praxen diskutiert (vgl. hierzu auch Bleisch Bouzar 2012: 292-294), in diesem Sinne sind diese Gefässe auch als Orte der religiösen Selbstsozialisation zu verstehen (vgl. Saba 2012: 128).

Ebenso konnte ich mehrfach beobachten, wie im Rahmen dieser Diskussionen männliche religiöse Autorität oder Entscheide von (männlichen) religiösen Autoritäten infrage gestellt wurden, beziehungsweise auf ihre lebensweltliche ›Tauglichkeit‹ geprüft und kritisch hinterfragt wurden (Feldprotokolle Nov 2014). Gegenteilig zur Rezeption im öffentlichen Islamdiskurs können solche Gefässe durchaus emanzipatorischen Charakter haben und Raum für autonome kritische Fragen bilden. Zudem bilden Frauengruppen soziale Räume – wie anhand des Fallbeispiels von Esma exemplarisch verdeutlicht wurde (vgl. Kap. 5.3.2 c) – wo soziales Kapital (in der Regel) unabhängig von der Herkunftsfamilie akkumuliert werden kann. Dies kann die jungen Frauen unter Umständen darin bestärken, einen eigenständigeren (bildungs-)bio-

grafischen Weg zu gehen (vgl. Fallbeispiel Esma⁶ Kap. 5.3.2 c.). In dem Sinne stellen Religionsgemeinschaften »Netzwerke dar, also eine soziale Infrastruktur, mit deren Hilfe sich auch ausserreligiöse Ziele verwirklichen lassen« (Coleman 1990 zit. n. Traunmüller 2018: 917). Hierbei kommt die gesellschaftlich integrierende Funktion religiöser Netzwerke von Migrant*innen zum Zuge, auf die bereits verschiedentlich hingewiesen worden ist (vgl. u.a. Baumann 2015, 2012; Endres et al. 2013, Nagel 2015, 2013, Pickel 2014, Weissköppel 2008, Spickard 2005).

Wie anhand des Fallbeispiels Duaa in Kapitel 5.4.1 verdeutlicht werden konnte, zeigt sich umgekehrt auch, dass Frauen, die sich weder in Vereinen noch in virtuellen Feldern religiös vergemeinschaften, gesellschaftlichen Ausschlusserfahrungen ungleich weniger entgegenzusetzen haben.

7 Deutsch gewinnt an Relevanz als Sprache für religiöse Handlungsfelder (in der virtuellen und nicht-virtuellen Welt)

Wie bereits ausgeführt (vgl. Kap. 5.1.2) verstehen sich die überwiegend meisten der von mir interviewten Frauen als vom elterlichen Religionsverständnis emanzipierte »Schweizer *Muslimas*« der zweiten Generation. Als solche vergemeinschaften sie sich in religiösen Vereinen, arbeiten teilweise innerhalb dieser neuen Strukturen (z.B. Frauengruppen), die auf die Bedürfnisse von Secondas ausgerichtet sind. So unterstützen und portieren sie in ihren jeweiligen Vereinen auch dezidiert Deutsch als Sprache für religiöse Handlungsfelder. Wie ich beobachten konnte, finden die meisten Veranstaltungen, welche ich mit Frauen meines Samples gemeinsam besucht habe und welche sich an jüngere Muslim*innen richten, in deutscher Sprache statt. Ebenso konnte ich in einigen Moscheen beobachten, dass Deutsch für religiöse Handlungsfelder an Relevanz gewinnt. So werden bspw. in einigen Moscheen gezielt Deutsch sprechende Vertreter*innen der zweiten Generation (oder Konvertit*innen) eingesetzt, um die Moschee nach aussen sichtbar zu machen oder deren Internet- und/oder *Social-Media*-Auftritt zu stärken. Deutsch als Spra-

6 Durch die von der Herkunftsfamilie unabhängige Akkumulation von sozialem Kapital gelang es bspw. Esma sich bis zu einem gewissen Grade von den durch das Elternhaus geprägten strukturellen Bildungsbarrieren zu distanzieren und zu emanzipieren (z.B. von der vom elterlichen Genderbild geprägten Hinfälligkeit einer nachobligatorischen Ausbildung wegen einer frühen Heirat) und eine weniger durch Fremdbestimmung geprägte Berufslaufbahn einzuschlagen (vgl. ausführlich Kap. 5.3.2 c.).

che scheint aber auch zunehmend an Relevanz beim religiösen Unterricht in Moscheen für Kinder der zweiten (oder dritten) Generation zu gewinnen.

