

und Schriften. Zudem stellte ich fest, dass Frauen teilweise auch repräsentative Aufgaben übernehmen, bspw. Führungen an Anlässen wie am »Tag der offenen Moschee« bzw. der »Nacht der Religionen« oder dass gar eine Moschee an einem »runden Tisch der Religionen« durch eine Frau vertreten wurde (Feldprotokoll 8.11.2014). Bei den Frauen, die repräsentative Aufgaben übernahmen, handelte es sich – wohl nicht zuletzt aufgrund ihrer fundierten Deutschkenntnisse – fast ausschliesslich um Secondas oder aber Konvertitinnen. An der rituellen Einweisung von jungen Mädchen und Frauen waren, wie ich beobachten konnte, auch Frauen der sog. »ersten Generation« von Zugewanderten beteiligt.

3.2 Anknüpfungspunkte: Forschung zu adoleszenten Secondas*os muslimischen Glaubens im Kontext des gesellschaftspolitischen Islamdiskurses in der Schweiz

Wie bereits erläutert, wurde trotz des mit hoher Emotionalität geführten aktuellen Islamdiskurses bisher in der Schweiz auffallend wenig zu biografischen Erfahrungen von adoleszenten Muslim*innen geforscht, insbesondere zu denen von jungen Frauen der sogenannten »zweiten Generation«. Unzureichende Untersuchungen zu bildungsbiografischen Verläufen von religiös orientierten adoleszenten Secondas ergeben die eigentliche Forschungslücke. Dabei bildet gerade das »adoleszente Suchen nach Neuem« (Mey/Rorato 2010: 14) unter den Bedingungen von Migration eine (bildungs-)biografische Herausforderung (vgl. hierzu auch King/Koller 2009b). Nicht zuletzt deshalb, weil diese Suche eingebunden ist in »soziale Verhältnisse, in denen nicht nur Kapitalien, sondern auch soziale Anerkennung ungleich verteilt und vielfache Mechanismen der Reproduktion von sozialer Ungleichheit am Wirken sind« (ebd.). Anlehnnend an King (2004: 28ff.) begreife ich die Phase der Adoleszenz als »Möglichkeitsraum« (Holzkamp 1983), in welcher in Auseinandersetzung mit dem ›bisherigen‹ eigenen Leben – und besonders mit der familialen Herkunft(-sgeschichte) – in Umgestaltungsprozessen potenziell neue, eigene Lebensentwürfe entwickelt und neue Perspektiven gewonnen werden können (King 2004: 28ff.).

Ungeachtet der eher bescheidenen Forschungslage in der Schweiz zu biografischen Erfahrungen religiös orientierter Secondas muslimischen Glaubens im Kontext von Bildungsprozessen existieren etliche Studien, an welche die vorliegende Untersuchung anschliessen kann. Zentrale Anknüpfungs-

punkte bilden sozialwissenschaftliche Untersuchungen zu muslimischen Frauen der sog. »ersten Generation« von Zugewanderten in der Schweiz (Schild 2010, Baghdadi 2012, 2010) sowie neuere religionswissenschaftliche und sozialanthropologische Studien, welche die Vielfältigkeit der Zugehörigkeiten und Grenzziehungsprozesse von jugendlichen Muslim*innen in der Schweiz untersuchen (Allenbach/Müller 2017, Allenbach 2016, 2012, 2011, Allenbach/Herzig 2010, Baumann 2019 (im Erscheinen), Baumann et al. 2017, Dahinden et al. 2012, 2011, 2010, Endres et al. 2013, Müller, 2013, 2010).

Es bestehen Hinweise darauf, dass der gesellschaftspolitische Islam-diskurs einen starken Einfluss auf identitäre Aushandlungsprozesse und Repräsentationsstrategien junger Muslim*innen hat (vgl. dazu Baumann 2019 (im Erscheinen), Behloul 2011; Allenbach et al. 2010: 2). Dass sich solche Zuschreibungsprozesse verstärkt auf die Selbstrepräsentationen junger Muslim*innen auswirken, können die Ergebnisse dreier Projekte des Nationalen Forschungsprogramms »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft« (NFP58) aufzeigen (Allenbach et al. 2010; Dahinden et al. 2010, Behloul 2011):

Die Forschungsgruppe um Giordano (Allenbach et al. 2010: 9) stellt fest, dass adoleszente Muslim*innen als Reaktion auf ihre Ausschlusserfahrungen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit verschiedenste Strategien entwickeln, um ihren multiplen Zugehörigkeiten (*multiple belonging*) Sinn zu verleihen. So setzen sie bspw. unterschiedliche Aspekte ihrer Zugehörigkeiten (»Muslim«; »Ausländerin«, »eingebürgert« etc.) flexibel ein, um sie je nach Kontext und Situation zu betonen und sich zu ›Insidern‹ zu machen (ebd.: 10).

Dahinden et al. (2010: 9) untersuchen in einer weiteren empirischen Studie ebenfalls Strategien von jungen Muslimen, mit etablierten Differenzlinien umzugehen. Sie typisieren hierbei vier derartige Umgangsstrategien: (1) der Versuch, hierarchische Machtverhältnisse der Differenz umzudeuten und dadurch das prekäre gesellschaftliche Anerkennungsverhältnis zu unterlaufen, bspw. durch die positive Aufladung der eigenen Herkunft, die als kulturell bereichernd dargestellt wird (Dahinden et al. 2010: 9) oder (2) die Mobilisierung einer reaktiven Männlichkeit, bspw. durch die provokative offene Infragestellung der Geschlechtergleichheit, mithilfe derer junge Männer versuchen, ihr prekäres Anerkennungsverhältnis zu unterlaufen, um über ihren Status als Mann mehr Selbstbewusstsein zu demonstrieren (»reaktive Ethnizität«) (ebd.: 10) oder schliesslich (3) Grenzüberschreitungen bzw. Assimilationsbemühungen, die sich dadurch auszeichnen, dass die Jugendlichen versuchen, sich vollkommen von der eigenen Herkunft zu distanzieren (ebd.: 10). Besonders hervorzuheben ist das Ergebnis der Forschungsgruppe, dass die eta-

blierten Differenzlinien von den Jugendlichen nicht etwa als solche infrage gestellt werden; hiermit wird deutlich, welche starken Machtkonstellationen mit solchen »Grenzziehungsprozessen« einhergehen (ebd.: 9).

Eine neuere Studie gelangt diesbezüglich jedoch zu einem anderen Ergebnis: In ihrer Untersuchung zu transnationalisierten Peer-Communities in Bern West stossen Oester und Brunner auf Jugendliche, welche die Differenzlinien des dominanten Diskurses zwischen Etablierten und Aussenseitern nicht akzeptieren und einen Gegendiskurs generieren (Oester/Brunner 2015: 127, Oester/Brunner 2014: 101, 115).

Behloul (2011) zeigt schliesslich auf, wie der Islamdiskurs auch unter Muslim*innen selbst zu unerwarteten Abgrenzungsstrategien führen kann, im Sinne einer strategischen Aufwertung ethnischer bzw. religiöser Zugehörigkeit. Die Repräsentationsstrategien bosnischer muslimischer Gruppierungen der Schweiz in Bezug auf den Islamdiskurs zeigen, wie diese den spezifisch europäischen Charakter des ›bosnischen Islam‹ betonen und diesen als eine Art ›Garantie gegen religiösen Extremismus‹ akzentuieren (2011: 316).

Mittlerweile liegt eine Handvoll Studien vor, die sich explizit mit der (religiösen) Verortung jugendlicher Muslim*innen der zweiten Generation in der Deutschschweiz befassen: Eine religionswissenschaftliche Studie des Zentrums für Religionsforschung der Universität Luzern (ZRF) zu muslimischen Jugendgruppen und Bildung von zivilgesellschaftlichem Sozialkapital in der Schweiz (Endres et al. 2013) fokussiert auf die Organisation und gesellschaftliche Partizipation junger Muslim*innen. Aufbauend auf den theoretischen Ansatz des zivilgesellschaftlichen Sozialkapitals (*civic social capital*) von Stepick kann die Untersuchung belegen, dass muslimische Jugendgruppen eigendefinierte Räume bilden, in denen sich die Jugendlichen vielfältige Unterstützung holen können, aber auch Ausschlusserfahrungen verarbeiten sowie nützliche persönliche Fähigkeiten in selbstdefinierter Weise erlernen bzw. erwerben können. Die Studie zeigt auf, dass eine Einbindung in religiöse Jugendgruppen die gesellschaftliche Partizipation junger Muslim*innen eher fördert als – wie von manchen politischen Akteuren befürchtet – behindert (Endres et al. 2013: 77-79).

Eine neuere Studie des Zentrums für Religionsforschung (ZRF) der Universität Luzern (Baumann et al. 2017) befasst sich mit der Frage, an welchen religiösen Autoritäten sich junge Muslim*innen in der Schweiz orientieren. Die Ergebnisse zeigen, dass junge Muslim*innen verschiedenste Angebote und Medien nebeneinander nutzen. Zudem weisen die Forschenden nach, dass Erklärungen und Auslegungen von Eltern, Freunden und Vertrauens-

personen gegenüber dem Einfluss von Imamen oder Internetpredigern eine bisher unzureichend beachtete, bedeutungsvolle Rolle spielen. Die Jugendlichen entwickeln laut dem Autor*innenteam auf der Suche nach »Autoritätsangeboten« klare, selbstständige Kriterien und interpretieren die Religion der Eltern individuell, kritisch und eigenständig (2017: 2).

Für die vorliegende Untersuchung äusserst relevant ist auch die Studie *Migration und Religion* (2013) der Sozialanthropologin Müller. Müller (2013) zeigt in ihrer umfassenden, theoretisch reichhaltig untermauerten Untersuchung zu männlichen jugendlichen Muslimen und Hindus der zweiten Generation auf, dass diese sich mitunter zwangsläufig im Spannungsfeld zwischen »fremd« und »eigen« verorten müssen. Die Jugendlichen bedienen sich Müller zufolge dafür unterschiedlichster Strategien: Während die einen sich Aufgrund von Ausschlusserfahrungen einer ethnischen bzw. religiösen Gesellschaft annähern, »wobei sich die Fremdzuschreibungen zu einer Sich-selbsterfüllenden-Prophezeiung zu entwickeln scheinen« (ebd.: 282), stellen andere Jugendliche die dominanten Differenzlinien infrage und leisten mittels ihrer Positionierung Widerstand (ebd.). Müller unterstreicht die von Schiffauer (2004) aufgezeigte Tendenz, dass sich die Aushandlungsprozesse zwischen den Generationen unter den Bedingungen der Migration für die Jugendlichen weiter verkomplizieren würden (Müller 2013: 284), insbesondere da seitens der »ersten Generation« die Tendenz besteht, die eigenen Werte zu bewahren (ebd.). Ebenfalls analysiert Müller die Narrationen der Jugendlichen über deren Zugehörigkeit. Sie regt diesbezüglich an, zwischen einer emotionalen und einer zivilgesellschaftlichen Ebene von Zugehörigkeit zu unterscheiden (ebd.: 282-283) und illustriert dies an der von den Jugendlichen verwendeten Zuschreibung der »Eidgenossen« (ebd.: 282) vs. Schweizer Bürger: Die männlichen Jugendlichen, welche den Begriff des »Eidgenossen« als Zuschreibung verwenden, verstehen sich laut Müller durchaus als Bürger der Schweiz, jedoch nicht als »Eidgenossen«. Die Zuschreibung »Eidgenosse« symbolisiert für die Jugendlichen die »Einheimischen« ohne »Migrationshintergrund« (ebd.: 283). Als weiteres Resultat weist Müller nach, dass die von ihr untersuchten männlichen Jugendlichen sich fortwährend mit dem stereotypisierenden Verdacht der Frauenunterdrückung konfrontiert sehen. Sie versteht die vehemente Befürwortung der Gleichberechtigung der Geschlechter als Strategie dieser Jugendlichen, sich dieser Zuschreibung entgegen zu stellen und ihre Zugehörigkeit zur Schweizer Gesellschaft zu untermauern (ebd.: 284). Auch kann Müller nachweisen, dass die Religionsausübung für die Jugendlichen eine sehr unterschiedliche Rolle einnimmt. Sie sieht hierbei

Stoltz' These der Deinstitutionalisierung (Stoltz 2012) bestätigt. Ebenfalls kann sie in Bezug auf Zugehörigkeit feststellen, dass die untersuchten muslimischen und hinduistischen jungen Männer ihre Religionszugehörigkeit »bewusst wahrnehmen, da sie diese im Migrationskontext immer wieder erneuern, vergegenwärtigen und begründen müssen« (Müller 2013: 283).

Abschliessend gelangt Müller zu dem interessanten Ergebnis, dass bei hinduistischen männlichen Jugendlichen im Gegensatz zu den untersuchten muslimischen Jugendlichen weniger die Religion als die Hautfarbe als Kriterium des sozialen Ausschlusses dient (ebd.). Daraus zieht sie folgenden Schluss: »Die Beobachtung, dass sich Religion zu einem wichtigen gesellschaftlichen Differenzfaktor entwickelt hat, scheint sich also in der Schweiz nur für Muslime zu bewahrheiten, nicht jedoch für Hindus« (ebd.).

Ausserhalb der Schweiz untersuchen zahlreiche empirische Studien identitäre Aushandlungsprozesse und Identifikationen muslimischer Frauen der ersten oder der zweiten Generation sowie ihre Religiosität und religiöse Praxis. Als weitgehender Konsens der Studien kann resümiert werden, dass Secondas^{os} ein unterschiedliches Verhältnis zu Religion haben, und dass sich nur ein kleinerer Teil als »religiös« bezeichnet. Die Soziologin Nökel untersucht in einer vielbeachteten Studie Identitätskonstruktionen adoleszenter religiös orientierter Musliminnen der sog. »zweiten Generation« in Deutschland (2002). Sie rekonstruiert einen spezifischen Typus adoleszenter Kopftuch tragender Muslim^{*innen} – »Neo-Muslimas« (ebd.: 31) –, deren Islamisierung sie als »weibliche Identitätsstrategie« beschreibt (ebd.: 25). »Neo-Muslimas« setzen Nökel zufolge auf einen »Wandel bzw. eine Ausdifferenzierung innerhalb des in Deutschland lokalisierten Islam und auf ein selbstbewusstes Verständnis als Muslimas« (ebd.: 16) und verstehen ihre Islamisierung als »Akt der persönlichen Selbstsouveränität«. Die Religionswissenschaftlerin Klinkhammer (2000) untersucht in einer Studie im Anschluss an Weber die »religiöse Lebensführung« sunnitischer Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland und stellt fest, dass die von ihr befragten Frauen ihre Auseinandersetzung mit dem Islam rekurrend auf die Fremdzuschreibung als Türkinnen und Muslim^{*innen} führen (Klinkhammer 2000: 284).

Schröter analysiert in einer über weite Strecken äusserst kulturalistisch anmutenden Studie – *Mohammeds deutsche Töchter* (2002) – Bildungsprozesse junger Musliminnen in Deutschland »bei Kulturwechsel« (ebd.: 11). Sie kommt zu dem Ergebnis, dass sich die meisten jungen Frauen hinsichtlich ihrer Bildungswege kritisch mit religiösen Bezügen auseinandersetzen (ebd.: 275–76).

Hummrich eröffnet in ihrer Studie *Bildungserfolg und Migration* (2009) eine Perspektive, die weg von einer defizitorientierten Sichtweise hin zu einer ressourcenorientierten, »chancenhaften Betrachtung« (Hummrich 2009: 248) von Religiosität im Zusammenhang mit (Bildungs-)Biografien führen soll. Sie konstatiert, dass »auch in kollektiven Orientierungen bei Migranten jugendliche Religiosität mit einer reflexiven Auseinandersetzung mit gesellschaftlicher Pluralisierung einhergeht, die neben individuellem Bewältigungspotenzial auch kollektive Orientierungsmuster bietet« (ebd.: 248-249).

Bezüglich der gesellschaftlichen Selbstverortung und der Rolle der Religion in biografischen Prozessen finden sich in Deutschland auch Studien, die diese identifikatorischen Aushandlungsprozesse zu typisieren versuchen (Wensierski/Lübcke 2012, 2011, 2007; Karakaşoğlu-Aydin 2000; Tietze 2001). Ausgehend von der erkenntnisleitenden Hypothese, dass »der religiös-kulturelle Kontext der muslimischen Herkunftsmilieus der Jugendlichen einen prägenden und strukturierenden Einfluss auf die Alltags- und Lebenswelten, die Orientierungsmuster und die biografischen Lebensentwürfe der Jugendlichen hat« (Wensierski/Lübcke 2011: 94), befragen Wensierski und Lübcke in einer grossangelegten qualitativen Studie 107 muslimische Jugendliche der zweiten Generation in Bezug auf ihre Aufwachsprozesse, die Struktur und Prozesse der Jugendphase, sowie Alltags- und Jugendkulturen (Wensierski/Lübcke 2012, 2011, 2007, Lübcke 2007). Sie erstellen eine Typologie, welche den Pluralismus dieser Jugendbiografien zum Ausdruck bringen soll (Wensierski/Lübcke 2011: 94-95): Basierend auf der nicht unproblematischen Annahme⁵ eines »muslimischen Habitus« (Kelek 2002: 64) konstruieren sie fünf Typen muslimischer Jugendbiografien: 1. säkularisierter jugendbiografischer Verselbstständigungsprozess, 2. bi-kulturelle Identitätsproblematik, 3. Re-Islamisierung im Gefolge der Adoleszenz, 4. islamisch-selektiv modernisierte Jugendbiografie und 5. anomisch-delinquente Migrantobiografie. Wensierski und Lübcke argumentieren, dass muslimischen Jugendbiografien »das Spannungsfeld zwischen Mehrheitsgesellschaft und Migrantencommunity als biografisches Problem zwischen säkularer Mehrheitskultur und islamischer Herkunftskultur« (Wensierski/Lübcke 201: 95) inhärent sei. Sie suchen mittels Fallanalysen zu belegen, wie biografische Identitätskrisen im Verlauf der Adoleszenz ausgetragen und entschieden werden (ebd.).

5 Keleks Annahme kann dahingehend kritisiert werden, dass sie bspw. zur essenzialisierenden Behauptung führen kann, die »Unterdrückung der Frau« sei dem orthodoxen Islam inhärent (vgl. Allenbach/Müller 2017: 273).

Auch in Österreich existiert eine Reihe von (allerdings quantitativ ausgerichteten) soziologischen Studien, die sich mit der gesellschaftlichen Teilhabe der »zweiten Generation« von Muslim*innen in Österreich befassen (Weiss et al. 2016, 2014, Weiss 2007).

Weitere Anknüpfungspunkte bieten Killian und Johnson (2006), die identitäre Aushandlungsprozesse von Maghrebinerinnen der sog. »ersten Generation« von Zugewanderten in Paris untersuchen. Die Forscherinnen stellen fest, dass muslimische Frauen in Frankreich besonders gewichtigen, historisch bedingten »Othering«-Prozessen ausgesetzt sind und als »the ultimate ›other‹ konstruiert werden (2006: 61). Im Laufe ihrer Interviews bemerken sie, dass auffällig viele Gesprächspartnerinnen, wenn sie nach einer Selbstbeschreibung gefragt wurden, speziell betonen und insistieren, sie seien nicht ›immigrants‹ (ebd.: 72). Kilian und Johnson argumentieren, dass die Frauen, indem sie sich explizit von der Zuschreibung ›immigrant‹ distanzieren, mithilfe einer »Not-me-identity« eine gesellschaftliche Fremdzuschreibung zurückweisen, welche sie einer Gruppe mit niedrigem sozialen Status zuschreiben und ihnen so keinen Raum für Aushandlung lassen würde (ebd.). Durch die Ablehnung dieser Zuschreibung versuchen sie sich einer identitären Fremdverortung zu widersetzen und Kontrolle über diese Zuschreibungsprozesse zu erlangen (ebd.: 75). Die Ergebnisse von Kilian und Johnson zu Muslim*innen der sog. »ersten Generation« in Paris sind ungeachtet unterschiedlicher Zugänge und Forschungskontexte äußerst ähnlich zu den Ergebnissen der Studien von Schild (2010) und Baghdadi (2012, 2010) zu Muslim*innen der »ersten Generation« von Zugewanderten in der Schweiz: Die Befragten rekurrieren in ihrer Selbstpositionierung auf das stereotype Bild »der Muslimin«, um sich selbst davon abzugrenzen.

Eine neuere Ethnografie von Bendixsen über junge Musliminnen in Berlin (Bendixsen 2013) bildet einen weiteren zentralen Anknüpfungspunkt für die vorliegende Untersuchung. Bendixsen zeigt auf, wie die Verortung als »religious subject« (ebd.: 283) die jungen Frauen vor vielfältige Herausforderungen stellt:

»Nonetheless, crafting the Self as a religious subject brings with it restrictions, obligations, and (potential) group identification, which are all reinforced by the excessive public focus on Muslim woman and the headscarf. For these women, the crafting of a religious Self also takes place within a context of representing Islam, at the local, national and global level. (...). As young women are deepening their religious orientation, they face their own

and others' expectations that they also take on a role as representatives and transmitters of the meaning of Islam in twenty-first century Germany. The consequences that this responsibility has in the youths' everyday life however, cannot be overstated. Social pressure from themselves, their peers, and other Muslims becomes a component of their efforts to develop into Good Muslims, as defined by an Islamic discourse situated in a sociohistorically defined context» (ebd.).

Bendixsen unterstreicht, dass ein stereotypisierendes Bild einer (nicht-liberalen) religiösen jungen Muslimin, die von patriarchalen religiösen Strukturen gefangen und unterdrückt und somit handlungsunfähig sei, komplett ignoriere, welch komplexe Prozesse und »politics of the religious self« der religiösen Identifikation bei den jungen Musliminnen der sog. »zweiten Generation« stattfinde (ebd.: 290).

Bendixsen verdeutlicht, wie die jungen Frauen als Strategie eine von ihnen als »puren Islam« beschriebene Religion zu leben versuchen, um sich vom »ethnisierten«, traditionellen Islam ihrer Eltern abzugrenzen (ebd.: 281, 286). Sie sieht dies einerseits als gesellschaftliche (generationale) Selbstpositionierungsstrategie der religiösen *Muslimas* unter den Bedingungen des Islamdiskurses, andererseits aber auch als urbanes Phänomen (ebd.: 287). Sie erkennt im anonymen urbanen Raum grössere Möglichkeiten für die jungen Frauen, sich einerseits in einem vom religiösen Umfeld ihrer Eltern losgelösten religiösen Milieu zu bewegen. Andererseits biete der urbane Raum Möglichkeiten, religiöse Lebenspraxis und jugendkulturellen Lifestyle zu verbinden (ebd. 287, 288).

Von spezieller Bedeutung für vorliegendes Projekt – auch in Bezug auf die theoretische Herangehensweise – ist der Artikel der deutschen Erziehungswissenschaftlerin Riegel (2011), der sich speziell mit *Religion als Differenzmarker* im pädagogischen Bereich befasst. Riegel analysiert darin die Herstellungsprozesse von Differenz im (sozial-)pädagogischen Sprechen über Jugendliche mit »Migrationshintergrund« im deutschen Kontext (2011: 319). Hierbei nimmt sie auf die theoretischen Konzepte der Intersektionalität und Interdependenz Bezug. Sie gelangt zu dem Schluss, dass »Prozesse des Othering sowie anti-muslimische, rassistische, heterosexistische Diskurse und Repräsentationen« (ebd.: 337) in (sozial-)pädagogischen Prozessen allgegenwärtig seien und dass diese Differenzmarker nicht einzeln, sondern ineinander verschrankt auftreten und sich so »gegenseitig beeinflussen und bestärken« (ebd.). Als ein weiteres Ergebnis streicht sie heraus, dass in den

von ihr untersuchten Erzählungen der Jugendarbeiter*innen über Jugendliche mit »Migrationshintergrund« Differenzlinien vor allem entlang kulturell-religiöser Grenzen konstruiert würden. Riegel zeigt auf, wie Religion in diesem Kontext zum Differenzmarker wird: Sie stellt fest, dass in Erzählungen von Jugendarbeiter*innen speziell muslimische Jugendliche als »von der ›deutschen Kultur‹ (...) abweichend« (ebd.: 321) konstruiert wurden. Ebenso verdeutlicht sie, wie sich diese Differenzen anhand gängiger Differenzmarker manifestieren, so zum Beispiel anhand von Erzählungen über ›unterdrückte‹ muslimische Mädchen, patriarchale Geschlechterrollenvorstellungen und gewalttätige Konflikte.

Inwiefern sich religiös orientierte Secondas muslimischen Glaubens in der Deutschschweiz ebenfalls mit der Differenzkategorie »Muslimin« im Bildungskontext konfrontiert sehen und wie sich dies auf ihre Bildungsbiografien auswirkt, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

3.3 Schweizerisches Bildungssystem im Kontext von sozialer Ungleichheit

Im Folgenden soll in einem Überblick kurz auf das Bildungssystem der Schweiz eingegangen werden (Kap. 3.3.1). In einem zweiten Kapitel (Kap. 3.3.2) werden Forschungen zu Jugendlichen mit »Migrationshintergrund« in schulischen Übergängen fokussiert, um dergestalt die institutionellen Bedingungen zu umreissen, innerhalb derer sich junge Secondas behaupten müssen.

3.3.1 Überblick: Gliederung des Bildungssystems in der Schweiz

Das schweizerische Bildungssystem zeichnet sich in erster Linie durch seine föderalistische Organisation und durch seine frühe Selektion aus. Das Bildungswesen in der Schweiz ist von der obligatorischen Schule bis zur Tertiärstufe (Hochschulen und höhere Berufsbildung) zwar Staatsaufgabe, die Verantwortung für die Bildungsgänge liegt jedoch aufgrund des Föderalismus primär bei den Kantonen. Im nachobligatorischen Bildungsbereich, der allgemeinbildende Schulen, Berufsbildung und Hochschulen umfasst, teilen sich Bund und Kantone die Verantwortung für das öffentliche Bildungswesen (BFS 2017a).