

5 Bildungsbiografische »Taktiken« junger religiös orientierter Secundas muslimischen Glaubens in der Deutschschweiz

Ausgehend vom Datenmaterial wurden verschiedene »Taktiken« (De Certeau 1988: 89) hinsichtlich der Bildungsbiografien religiös orientierter Secundas muslimischen Glaubens analysiert und typisiert. Analysiert wurde, welche habituell verankerten »Taktiken« bei bildungsbiografischen Zugängen, Entscheidungen und Wegen zum Tragen kommen und wie sich die jungen Frauen unter den Bedingungen des laufenden homogenisierenden Islamdiskurses gesellschaftlich positionieren.

Insgesamt wurden vier Typen von »Taktiken« *gesellschaftlicher Selbstpositionierung in Bezug auf Bildungsbiografien* rekonstruiert – teilweise wurden innerhalb eines Typus unterschiedliche Ausprägungen hinsichtlich der (religiösen) Selbstrepräsentation ausgemacht.

Typologie von »Taktiken« gesellschaftlicher Selbstpositionierung in Bezug auf (Bildungs-)Biografien«:

Typus 1: Bildungsbiografisches Bestehen durch die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als Muslima

- Religiöse Selbstrepräsentation: Emanzipierte Muslima
- Religiöse Selbstrepräsentation: Dezidiert religiöse Muslima

Typus 2: Bildungsbiografisches Bestehen durch die »Taktik« des zielstrebigem Aufsteigens

- Religiöse Selbstrepräsentation: Pragmatische Muslima
- Religiöse Selbstrepräsentation: Engagierte Muslima

Typus 3: Bildungsbiografisches Bestehen durch die »Taktik« der religiösen Vergemeinschaftung

- Religiöse Selbstrepräsentation: Muslima in/durch Gemeinschaft

Typus 4: Bildungsbiografisches Bestehen durch die »Taktik« der widerständigen Mikropraktiken

- Religiöse Selbstrepräsentation: Muslima im Verborgenen

Die Darstellung der Typen erfolgt zunächst anhand eines einführenden Portraits der jeweils exemplarisch dargestellten Frauen, bei welcher sich die typologische »Taktik« rekonstruieren liess. Anschliessend werden einzelne Aspekte der »Taktiken« unter Beiziehung weiterer Fälle vertieft und anhand folgender Kapitel strukturiert:

- a) Herkunftsmilieu im Zusammenhang mit der »Taktik«,
- b) Die Rolle der Religion Differenzkategorie »Muslimin« hinsichtlich der Bildungsbiografie,
- c) »Taktik« gesellschaftlicher Selbstpositionierung bezüglich der Bildungsbiografie.

Innerhalb dieser Kapitel werden allfällige Ausprägungen religiöser Selbstrepräsentation differenziert.

5.1 Typus 1: »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima*

5.1.1 Zara¹

Zara (34) lernte ich an einem »Tag der offenen Moschee« kennen. Sie stand vorne im Gebetsraum, erklärte Besucherinnen und Besuchern die Moschee und beantwortete deren Fragen. Die besagte Moschee öffnete das erste Mal ihre Türen – dies geschah auf Initiative von Zara, wie ich im Nachhinein erfuhr. Ihr ist es ein Anliegen, wie sie später erzählt, dass die Moschee mehr »Sichtbarkeit« erfährt.

Zara selbst – das fällt sofort auf – ist eine Respekts- und Autoritätsperson: Wenn es Probleme im Ablauf der Veranstaltung gab oder Besucherfragen von anderen Moscheevereinsmitgliedern nicht sofort geklärt werden konnten, wandten sich die Blicke der Verantwortlichen an Zara. Auch bei kritischen Fragen zu *Hijab* und »Stellung der Frau im Islam« wirkte sie routiniert in ihrer Argumentation. Sie ergriff das Wort und konterte; das Publikum hörte ihr aufmerksam zu und nickte, selbst ein anwesender Islamwissenschaftsprofessor schien beeindruckt. Die Kopftuch tragende Frau in engen Jeans – so lässt sich anhand der Beobachtungen erahnen – ist es gewohnt, öffentlich aufzutreten.

In den Pausen beobachtete ich, wie sie von Menschen, die ihr Fragen stellten, umringt wurde. Sie schien unter den Anwesenden Ansehen und Respekt zu geniessen, immer wieder huschten verschiedene Leute vorbei und flüsteren ihr kurz etwas ins Ohr oder stellten eine Frage. Aus diesen Routinen liess sich schliessen, dass Zara in der Moschee so etwas wie eine Autoritätsperson ist.

Zara ist, so erfahre ich später, Repräsentantin ihrer Moschee in diversen interreligiösen Gefässen. Auch leitet sie die örtliche Frauengruppe der Mo-

1 Alle Namen wurden anonymisiert. Die Berufe wurden zwecks grösserer Anonymisierung jeweils durch andere Berufe, die hinsichtlich Ausbildung, Einkommen und Prestige derselben Berufsgruppe zugeordnet werden können (vgl. BFS 2017d) ausgetauscht, ebenso wurden die Anzahl Geschwister und eigener Kinder etc. verändert.

schee und übt eine Funktion in einem überregionalen muslimischen Verein aus. Sie verfügt über eine tertiäre Ausbildung im interkulturellen Bereich und ist in verschiedensten Integrationsprojekten engagiert, sowohl in unabhängigen, von NGOs initiierten, wie auch in staatlichen.

Dieser Werdegang war nicht von Anfang an in Zaras Bildungskarriere angelegt, er äussert sich jedoch exemplarisch in der von ihr bedienten »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima*.

Sie – die früh heiraten sollte, erhielt stets wenig Unterstützung von ihrer Familie in Bildungsbelangen. Trotz guter Noten entschied sie sich – auf sich alleine gestellt – für den Weg in die Realschule, da sie sich nicht von ihren Peers trennen wollte. Weder vonseiten der Eltern noch vonseiten der Schule und Lehrpersonen wurde korrektiv auf diese Bildungsentscheidung, die, wie sich später herausstellte, unter dem Leistungsniveau von Zara lag, Einfluss genommen.

Zaras Eltern sind aus einem Staat in Südosteuropa in die Schweiz gezogen, ihr Vater selbst ging acht, ihre Mutter sechs Jahre zur Schule. Als Zara Ende ihrer obligatorischen Schulzeit langsam erkannte, was ein Realschulabschluss für ihre zukünftige Berufswahl bedeutete, wurde ihr bewusst, dass sie sich anstrengen musste, wenn sie einen weiterführenden Bildungsabschluss erreichen wollte. An Motivation für eine nachobligatorische Ausbildung fehlte es Zara jedoch nicht: Zentraler Punkt ihrer Bildungsmotivation war es, niemals (finanziell) so abhängig von einem Mann zu sein, wie dies ihre Mutter von ihrem Vater war.

Zara fand auf Anhieb eine Lehrstelle im unteren Dienstleistungsbereich, sah sich jedoch hinsichtlich einer nachobligatorischen Ausbildung mit starkem Widerstand ihrer Eltern konfrontiert: Sie waren der Ansicht, dass eine solche sich für eine Frau nicht lohne, da sie sowieso bald heiraten würde und zu Hause Mann und Kinder versorgen werde.

Bereits in dieser frühen bildungsbiografischen Phase zeigten sich erste Anzeichen der von Zara in Anspruch genommenen »Taktik« einer kämpferischen Selbstbehauptung – sie musste ihren nachobligatorischen Bildungszugang erkämpfen: Entgegen dem Willen ihrer Eltern nahm sie die Lehrstelle an – unter den Lehrvertrag setzte sie kurzerhand die gefälschte Unterschrift ihrer Eltern. Sie hoffte diese mithilfe ihrer älteren Schwestern während der Sommerferien zu überzeugen. Ihre Rechnung ging auf: Die Eltern liessen sich überzeugen und überwandten zudem anfängliche Bedenken, dass Zara täglich alleine unterwegs sein würde. Zara behauptete sich also erfolgreich gegenüber dem traditionellen Rollenbild ihrer Eltern und erkämpfte sich den Zu-

gang zu einer nachobligatorischen Ausbildung. Sie startete ihre Ausbildung und schloss sie mit Bestnoten ab. Bei einer anschliessenden Weiterbildung konnte sie, wie sie erzählte, zwischen zahlreichen Angeboten lokaler Firmen aussuchen.

In dieselbe Zeit fiel Zaras Wieder- bzw. »Neuentdeckung« des Islam. Zara wurde, wie sie sagt, »auf traditionelle Weise« religiös sozialisiert; empfand »den Islam« jedoch stets als erzieherisches Mittel ihrer Eltern und primär als Instrument zur Disziplinierung. Insbesondere der Mutter wirft Zara das Beharren auf konservativen Rollenbildern unter Vorschubung der Religion vor. Durch einen überzeugten evangelikalischen Christen, den sie kennenlernte, erfuhr sie, dass Religion auch »etwas Schönes« sein könne. Das gab ihr den Anstoss, sich näher mit dem Islam auseinanderzusetzen und zu erkunden, ob es ein anderes Religionsverständnis als das ihrer Eltern gibt.

In den Herbstferien während ihrer Weiterbildung verliebte sie sich in einen gleichaltrigen jungen Mann, der in dem Ex-Staat von Jugoslawien, in dem ihre Eltern geboren waren, lebte. Sie war zunächst sehr skeptisch, da dieser, wie sich herausstellte, sehr gläubig war. Sie, die den Islam im Zusammenhang mit ihrem Milieu stets als Disziplinierungsinstrument erfahren hatte, stellte ihren Freund »auf die Probe«; versuchte ihn zu provozieren, indem sie bspw. öfter und länger als üblich mit ihren Freundinnen ausging. Als eine negative Reaktion ausblieb, war sie sehr erstaunt, denn sie führte Unterdrückung und Disziplinierung der Frau stets auf »den Islam« zurück. Dass ein tiefreligiöser Mensch ihr sämtliche Freiheiten lassen könnte, passte nicht in ihr damaliges Religionsverständnis. Angespornt durch die Erkenntnis, dass Religion und ein emanzipiertes Rollenverständnis sich nicht ausschliessen müssen, begann sie sich noch intensiver mit dem Islam zu befassen.

Bei der Wahl ihres zukünftigen Mannes musste sich Zara ebenfalls durchsetzen, sich erneut gegen die Vorstellungen ihrer Familie behaupten und sich von elterlichen Vorstellungen emanzipieren: Die Eltern waren von Anfang an gegen die Heiratspläne ihrer Tochter, da Zaras zukünftiger Mann aus einem sehr konservativen ländlichen Dorf stammte. Insbesondere Zaras Vater hatte zunächst grosse Bedenken, dass seine »rebellische« jüngste Tochter leiden könnte, wenn sie mit einem religiösen Mann verheiratet wäre. Zara jedoch vertraute ihren »Tests« und drohte sich anderenfalls gegen den Willen der Eltern zu verheiraten. Kurz vor der Hochzeit gelang es ihr jedoch zur eigenen Erleichterung, ihren Vater zu überzeugen und sie heiratete mit dem Einverständnis der Eltern ihren jetzigen Mann.

Zara emanzipierte sich bereits vor ihrer Heirat in der frühen Adoleszenz zunehmend vom elterlichen Religionsverständnis, das sie als einengend empfand. Sie fand zu einer neuen Art von religiösem Selbstverständnis, das sich grundlegend von dem elterlichen, als traditional wahrgenommenen Islam unterschied. Befördert wurde dies auch durch ihren Mann und dessen für Zara völlig neue Auslegung seines Glaubens. Zara begann das tägliche Gebet zu praktizieren. Im Laufe der Zeit störte sie sich zunehmend an dem Spagat, sich nur während des Gebets und in der Moschee zu bedecken. Der Entscheid zum Tragen des *Hijabs* begann im Stillen zu reifen. Gleichzeitig änderte sie ihren Kleidungsstil und verzichtete immer mehr auf ärmellose T-Shirts und trug längere Hosen. Unmittelbar nach der Geburt des ersten Kindes Ende zwanzig begann Zara sich zu bedecken. Ihren Mann bezog sie in ihre Überlegungen zu diesem Entscheid nicht mit ein – sie stellte ihn vor vollendete Tatsachen.

Zara war sich stets bewusst, so erzählte sie, dass dieser Beschluss einschneidende gesellschaftliche Konsequenzen haben könnte. Dass er ihr eine Rückkehr in den erlernten Beruf komplett verunmöglichte, war jedoch auch für sie eine überraschende Konsequenz ihres Entscheids. Zahlreiche Bewerbungen und Anfragen führten ins Leere, eine Rückkehr in den Arbeitsmarkt schien trotz bester Zeugnisse und Referenzen aussichtslos. Immer wieder wurde ihr gesagt, ja, sie könne kommen, sehr gerne sogar, aber ohne Kopftuch.

Zara, die sich eine Hausfrauenrolle wie die ihrer Mutter nicht vorstellen konnte und unbedingt wieder arbeiten wollte, begann sich freiwillig in Integrationsprojekten zu engagieren. Ihr Mann war zunächst von Zaras stillschweigendem Entscheid, sich zu bedecken überrascht, unterstützte sie jedoch, wie bereits zuvor, in jeglicher Hinsicht. Nach wie vor teilen sich die beiden die Familienarbeit, ihr Mann reduzierte seine Anstellung nach der Geburt des ersten Kindes und beaufsichtigte die Kinder, damit Zara sich engagieren konnte. Die Arbeit in Integrationsprojekten war zwar anfänglich schlecht bezahlt, bereitete Zara jedoch grossen Spass und war sinnstiftend; bald ergab ein Engagement das andere. Zara verstand es dank ihrer »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung gut, sich dem stereotypen Bild der bedeckten Muslimin konterkarierend zu repräsentieren; aufgrund ihrer gegenstereotypischen Art der Selbstrepräsentation wurde sie von NGOs regelrecht »entdeckt« und konnte sich vor Anfragen kaum retten. Gerne präsentiert sie sich in Schulen, auf Podiumsdiskussionen und in Integrationsgremien als selbstbewusste, von traditionellen Rollenbildern emanzipierte *Muslima*, die nie um

eine schlagfertige Antwort verlegen ist. Selbst die hoch provozierenden Fragen von pubertierenden Schüler*innen kontert sie in ihren Klassenbesuchen prompt und einfallsreich und lässt, wie ich mehrfach beobachten konnte, auf Veranstaltungen verblüffte und in ihren stereotypen Bildern irritierte Menschen zurück.

Diese Art von kämpferischer Selbstbehauptung als *Muslima*, die das Kernstück der »Taktik« von Typus eins bildet, bedient in ihrer Ausprägung des Selbstverständnisses als emanzipierte *Muslima* (vgl. Tabelle oben) die politischen Ziele von linken NGOs, Integrationsgremien und auch der linken Presse. Durch ihre anti-stereotypische Selbstrepräsentation wurde Zara zu einer Art »Vorzeige-Muslima« von Integrationspolitiker*innen, Bildungsinstitutionen und NGOs, was ihr schliesslich gar berufsbiografisch zugute kam: Sie wurde eigens von einer Studiengangleiterin für einen Studiengang auf Tertiärstufe in Kulturmediation angefragt, ob sie nicht teilnehmen wolle, da sie »von muslimischer Seite her« gut hineinpassen würde und wurde schliesslich »sur dossier« aufgenommen.

Die »Taktik« der (emanzipierten) kämpferischen Selbstbehauptung führte also im Endeffekt direkt dazu, dass Zara trotz ihres Realabschlusses eine tertiäre Ausbildung machen konnte.

Charakteristisch für die »Taktik«, welche hier als Typus eins bezeichnet wird, ist, wie durch eine kämpferische Selbstbehauptung als *Muslima* eine gesellschaftliche Selbstpositionierung erfolgte, die einen positiven Einfluss auf die Bildungsbiografie zur Folge hatte. Frauen, die sich diese »Taktik« zunutze machen, können bildungsbiografisch trotz intersektionell stark wirksamer Einschränkungen durch die Differenzdimensionen *Gender*, »class«, »*Migrationshintergrund*« und *Religion* mehr Handlungsfähigkeit (*Agency*) erlangen und sich beruflich schliesslich verwirklichen.

Hinsichtlich der religiösen Selbstrepräsentation, mittels derer bei dieser »Taktik« schliesslich grössere berufsbiografische Handlungsfähigkeit erlangt werden kann, lassen sich zwei Ausprägungen rekonstruieren (vgl. Tabelle 1 oben). Die Selbstrepräsentation als *emanzipierte Muslima* (wie Zara) und die Selbstrepräsentation als *dezidiert religiöse Muslima*, unten an dem Fallbeispiel von Mirjeta illustriert. Ein weiteres zentrales Element dieses Typus besteht in der klaren Emanzipation vom elterlichen Religionsverständnis zur Klärung eigener identifikatorischer Fragen.

5.1.2 Bildungsbiografisches Bestehen durch die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als emanzipierte bzw. dezidiert religiöse *Muslima*

Nach diesem einleitenden Portrait wird die »Taktik« des Bildungszugangs durch kämpferische Selbstbehauptung als *Muslima* nun unter Beiziehung weiterer Fälle und anhand der folgenden Kapitel spezifiziert, es sind dies: a) *Herkunftsmilieu im Zusammenhang mit der »Taktik«*; b) *Die Rolle der Religion und der Differenzkategorie »Muslimin« hinsichtlich der Bildungsbiografie* und c) *»Taktik« gesellschaftlicher Selbstpositionierung bezüglich der Bildungsbiografie*. Bei den beiden Untertypen dieser »Taktik« – ich bezeichne diese hier als Ausprägungen – handelt es sich einerseits um die »Taktik« des Bildungszugangs durch kämpferische Selbstbehauptung als »emanzipierte« *Muslima* und andererseits um die »Taktik« des Bildungszugangs durch kämpferische Selbstbehauptung als »dezidiert religiöse« *Muslima* (vgl. Tabelle 1, oben). Die Ausprägungen unterscheiden sich insbesondere anhand der religiösen Selbstrepräsentation der Frauen und der daraus folgenden unterschiedlichen gesellschaftlichen Selbstpositionierung. Aus diesem Grund werden sie im Unterkapitel 5.1.2c, in welchem die religiöse Selbstrepräsentation thematisiert wird, getrennt aufgeführt.

a) Herkunftsmilieu im Zusammenhang mit der »Taktik«

Die interviewten Frauen, bei denen die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung rekonstruiert werden konnte, gehören in der Regel Familien von ehemaligen Gastarbeitern an, die über wenig Bildungskapital verfügen. Das tägliche finanzielle Bestehen der Eltern war von grossen Anstrengungen geprägt – die Familien waren in der Kindheit der interviewten Frauen stets vom Prekariat (Pelizzari 2009: 49) bedroht. Die Eltern der Frauen pflegten in der Regel eine sogenannte klassische Rollenteilung, bei welcher der Mann als Alleinverdiener für das familiäre Einkommen zuständig ist und die Frau sich im Gegenzug um Hausarbeiten und Kinder kümmerte. Sie konnten ihre Kinder in Bildungsbelangen entweder kaum unterstützen oder hielten die schulische und ausbildungsbezogene Unterstützung ihrer Töchter aufgrund von traditionellen Rollenvorstellungen für vernachlässigbar.

Zara stammt aus einem solchen Milieu. Ihre Eltern wanderten aus Südosteuropa als Gastarbeiter ein. Zaras Vater fand in der Schweiz als Kleingewerbler Arbeit, ihre Mutter blieb zu Hause und kümmerte sich um die Kinder. Das Geld war stets knapp, ihre Mutter musste den Vater als Verwalter der fa-

miliären Finanzen um alles bitten. Als Jüngstes von drei Kindern lehnte sich Zara im Gegensatz zu ihren älteren Geschwistern früh gegen elterliche, patriarchale Vorstellungen auf, die sie als traditionell bezeichnet. Motivation für eine nachobligatorische Ausbildung war für Zara somit auch primär die eigene Selbstständigkeit als Frau und ihre zukünftige Unabhängigkeit von einem Mann – also eine Emanzipation vom elterlichen Rollenbild. Nie wollte Zara so abhängig von einem Mann werden, wie sie ihre Mutter abhängig von ihrem Vater empfand:

»Äh also habe ich eigentlich schon immer gewusst, ich will mein Geld verdienen und ich will selbstständig sein. Vor allem als ich gesehen habe wie, ja, wie ich das Verhältnis auch von Mutter und Vater zuhause erlebt habe, dass er das Geld heimgebracht hat und somit auch das Sagen gehabt hat und meine Mutter natürlich fast nichts in der Hand gehabt hat. //Mhm// und für jeden Penny hat fragen müssen: Gibst du mir? Gibst du mir, oder? //Mhm// und das hat mir eigentlich nie gefallen. Das ist für mich sehr klar gewesen, von Anfang an, dass ich das nie so haben möchte« (Zara, A 50).²

Wie aus dem Zitat deutlich wird, erlebte Zara das Verhältnis von ihrer Mutter und ihrem Vater als asymmetrisch. Sie sieht den Grund hierfür in erster Linie darin, dass der Vater als Alleinverdiener der Familie eine Machtposition gegenüber der Mutter einnehmen konnte. Ihre Mutter ist dadurch in eine Abhängigkeit des Vaters geraten, der sie »fast Nichts« entgegensetzen konnte und die zum Verlust jeglicher (finanzieller) Autonomie führte. Zara war schon früh klar, dass sie sich ein solch asymmetrisches Verhältnis in einer späteren Beziehung nicht vorstellen kann – sie sich davon emanzipieren will.

Bereits als Schülerin begann sie, Wochenjobs anzunehmen, 1- bis 2-mal pro Woche kleinere Aushilfsarbeiten zu machen, um ihr Taschengeld aufzubessern und unabhängiger vom Vater zu sein. Bereits hier zeigten sich erste Bestrebungen der Selbstbehauptung und Emanzipation.

Die interviewten Frauen, bei denen die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als emanzipierte *Muslima* rekonstruiert werden konnte, erhielten wenig bis gar keine Unterstützung in schulischen Belangen von ihrer Familie. Bereits an der ersten Selektionsschwelle wurde Zaras Bildungs-

2 Die Bezeichnungen hinter den Interviewstellen (hier: A 50) beziehen sich auf die betreffenden Codierabschnitte in den MAXQDA-Dateien (Transkriptionsregeln siehe Anhang).

biografie durch die Differenzkategorien »Migrationshintergrund«³ und »class« und »Gender« begrenzt. Dieses Zusammenspiel zeigte sich einerseits darin, dass die Eltern als Zugewanderte (»Migrationshintergrund«) das Bildungssystem ungeachtet sprachlicher Übersetzungsbemühungen vonseiten der Institutionen zu wenig kannten, um die weitreichende, bildungsbiografische Bedeutung von komplexen Selektionsprozessen auf Bildungslaufbahnen vollständig nachvollziehen zu können. Auf der anderen Seite erschien ihnen, die selbst nur über basale schulische Bildung verfügten (»class«) die Ausbildung ihrer Tochter als Mädchen, das früh heiraten sollte, nicht prioritär (»Gender«).

Aufgrund dieser Umstände blieb Zara bereits bei der ersten Selektionschwelle am Übergang von der Primar- zur Sekundarstufe auf sich alleine gestellt und entschied sich für den Verbleib in der Realstufe. Retrospektiv gesehen bereute sie ihre Entscheidung und führte sie darauf zurück, dass sie diese allein treffen musste und von niemandem »gepusht« wurde:

»Also wenn man mich ein bisschen gepusht hätte und wenn man mir ein bisschen klar hätte zeigen können, was das eigentlich alles bedeutet //mhm// hätte ich *äüä* viel mehr schaffen können (...). Und die Chance habe ich mir entgehen lassen //mhm// also ich habe mir sogar *ääh*, *äh*, die Sek entgehen lassen, nur, weil ich einfach gute Freundinnen in der *Prim^A* gehabt habe und bin gar nicht erst an die Prüfung gegangen. Weil ich habe gedacht, dann gehe ich nachher zu den Strebern //mhm// und dann verliere ich meine Freundinnen. Das sind meine Gedanken gewesen und im Nachhinein könnte ich die Wände hinaufgehen (lacht) aber, es ist natürlich viel zu spät oder« (Zara, A 62).

Auf sich alleine gestellt, traf Zara ihre Bildungsentscheidung aufgrund der Argumente der Peergroup⁵: Erst während der Berufswahlphase wurde Zara langsam bewusst, was es für ihre Berufswahl bedeutete, keinen Sekundarschulabschluss zu haben und ärgerte sich über den Entschluss.

An dieser ersten Selektionsschwelle am Übergang zur Sekundarstufe war Zara also aus einer intersektionellen Perspektive als junges Mädchen mit

-
- 3 Wenn ich die konzeptionalisierten Kategorien als Differenzdimensionen fasse, die einen Einfluss auf den Verlauf einer Bildungsbiografie haben, werden sie kursiv geschrieben (vgl. hierzu auch Kap. 7.1).
 - 4 Die Realstufe wurde früher in einigen Kantonen der Schweiz als Primarstufe bezeichnet: kurz: »*Prim*«.
 - 5 Zu Peergewelten in transnationalen sozialen Räumen und deren Ein- und Ausgrenzungslogiken im Zusammenhang mit der schulischen Selektion vgl. Oester/Brunner (2015).

»Migrationshintergrund« aus der Unterschicht im Bildungssystem gleich mehrfach belastet, erstens durch die mangelnde Kenntnis des Schulsystems aufgrund des »Migrationshintergrunds« der Eltern (»*Migrationshintergrund*«) sowie durch deren *Gender*-bedingte Zukunftsplanung. Ebenfalls spielte bei diesem Übergang die Reproduktion der sozialen Klasse (»*class*«) eine Rolle. Das Bildungssystem versagte zudem als Korrektiv. Der Entscheid in der Realstufe bei ihren Peers zu verbleiben ist aus Sicht eines jungen Mädchens durchaus nachvollziehbar. Neuere Studien zeigen jedoch, dass junge Lernende, aber auch Jugendliche bei Bildungsentscheidungen auf die Unterstützung von glaubwürdigen Bezugspersonen angewiesen sind, so z.B. Eltern oder Lehrpersonen (Neuenschwander 2011). Hierbei nehmen die Eltern als »significant others« (Woelfel et al. 1971 zit.n. Bader/Fibbi 2012: 24) eine zentrale Rolle ein. Es wird belegt, dass gerade für Schüler*innen mit »Migrationshintergrund« das soziale Kapital ungleich wichtiger ist, um die Möglichkeiten und das Potenzial von Bildungsentscheidungen im Rahmen der kognitiven Fähigkeiten auszuschöpfen, als für Schüler*innen ohne »Migrationshintergrund« (vgl. etwa Bader/Fibbi 2012, Zhou et al. 2008). Potenziell hätten also glaubwürdige Bezugspersonen seitens des Bildungssystems korrektiv auf Zaras Bildungsentscheidung Einfluss nehmen und sie auf einem in Bezug auf ihre Herkunft eigenständigen, ihren kognitiven Fähigkeiten entsprechenden Bildungsweg unterstützen können. Zaras Selektionsentscheid an der ersten Selektionsschwelle zeigt jedoch im Einklang mit einschlägigen bildungsbiografischen Forschungen die Wirkmächtigkeit von leistungsfremden Faktoren auf Bildungsverläufe auf, wonach durch das Bildungssystem tendenziell der soziokulturelle Hintergrund der Eltern reproduziert wird. In Übergängen, so belegen zahlreiche Studien, manifestierten sich unterschiedliche Mechanismen der Reproduktion sozialer Ungleichheit besonders deutlich; gleichzeitig werden Prozesse der Ausdifferenzierung und Hierarchisierung wirksam, die Chancen entlang bestimmter Differenzkategorien ungleich verteilen (Hadja/Hupka-Brunner 2013, Becker et al. 2013, Becker/Solga 2012, Kronig 2013, Kronig 2007, Kronig et al. 2000).

Ungeachtet der eher bescheidenen bildungsbiografischen Unterstützung seitens glaubwürdiger Bezugspersonen meisterte Zara die zweite Selektionsschwelle – den Übergang von der obligatorischen zur nachobligatorischen Ausbildung – dann mittels der rekonstruierten »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung. Behaupten musste sich Zara einerseits auf dem Arbeitsmarkt, andererseits gegen elterliche Rollenvorstellungen: Sie trat zunächst im Rahmen des obligaten schulischen Berufswahlprozesses in einem Detail-

handelsgeschäft im Luxussegment eine Schnupperlehre an, die ihr sehr gut gefiel. Es gefiel ihr, dass sie hier in Kontakt »mit einer sehr neue[n] Welt« (A 51) kam, die sich so sehr von ihrem Herkunftsmilieu unterschied. Dennoch machte sie sich wenig Hoffnung auf eine Lehrstelle, da der Geschäftsführer diese angeblich bereits besetzt hatte. Überraschenderweise wurde sie, wie sie erzählt, eine Woche nach ihrer Schnupperlehre dennoch kontaktiert und für eine Lehrstelle angefragt:

»Und dann hat er mich so komisch gefragt, ob das für ihn...ein Problem sei, wegen dem B-Ausweis⁶ oder? Ob, ob das für ihn irgendwie speziell etwas bedeutet, was er da müsse. Weil die haben nie Ausländer mit B-Ausweis dort gehabt. //Mhm// und dann habe ich gesagt: Nein, wenn ich keine Probleme mache, dann gibt es auch keine Probleme« (Zara, A 52).

Obwohl der Geschäftsführer zunächst Bedenken wegen ihres Aufenthaltsstatus hatte, behauptete sich Zara selbstbewusst gegen die Vorurteile ihres zukünftigen Arbeitgebers und räumte seine Bedenken aus. Sie wurde schliesslich als erste »Ausländerin« in diesem Geschäft für eine Lehrstelle angefragt. Sie freute sich sehr, ihre Freude währte jedoch nur kurz, da ihr ihre Eltern verboten, die Lehrstelle anzunehmen:

»(...) meine Mutter hat gesagt: Für was auch? In zwei, drei Jahren wirst du vielleicht heiraten, bist schon, achtzehn, neunzehn oder? Und dann brauchst du doch keine Lehrstelle. Geh lieber da ein bisschen arbeiten im Supermarkt. (...) Verdiane ein bisschen Geld, das du mal eben ein bisschen auf der Seite hast, wenn du heiratest und so, und ääh was bringt dir schon ein Beruf zu erlernen?« (Zara, A 56).

Die Mutter begründet die elterliche Entscheidung mit der Logik eines traditionellen Rollenbilds. Zara, der eine spätere (finanzielle) Unabhängigkeit als Frau von einem zukünftigen Mann dringendstes Anliegen war, sah diese nun durch die elterlichen Vorstellungen gefährdet und war der Überzeugung: »Ich vermässe so meine Zukunft, wenn ich nichts mache« (A 62). So entschloss sie sich zu einem drastischen Schritt: Sie setzte die gefälschte Unterschrift der Eltern unter ihren Lehrvertrag und hoffte, dass sie diese während der bis

6 Der Ausweis B stellt eine Aufenthaltsbewilligung dar, die in der Regel fünf Jahre gültig ist und auf Nachweis einer unbefristeten Anstellung oder mindestens 365 Tage dauernden Anstellung (bzw. eines Elternteils) erfolgt. Für Details zu den unterschiedlichen Aufenthaltsbewilligungen in der Schweiz siehe POM (2017).

zum Lehrbeginn verbleibenden Sommerferien mithilfe ihrer älteren Schwestern umstimmen könne.

Hier werden wiederum die intersektionell wirkenden strukturellen Beschränkungen (»class«; »Migrationshintergrund«, Gender) deutlich, mit denen sich Zara am Übergang zur nachobligatorischen Ausbildung (und bereits zuvor) konfrontiert sah. Ebenfalls wird bereits in diesem früheren Stadium ihrer Bildungsbiografie offenbar, wie Zara ihre emanzipatorischen Bestrebungen nötigenfalls kämpferisch durchsetzt, auch aus einer subalternen Position heraus. Mittels der »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung setzte sich Zara erfolgreich zur Wehr und lehnte sich zudem gegen das elterliche Rollenbild auf. Hierzu verbündete sie sich mit ihren älteren Schwestern gegen die Eltern. Die Schwestern, die selbst über keine nachobligatorische Ausbildung verfügten, hatten die Folgen einer fehlenden Berufsausbildung im Arbeitsmarkt bereits drastisch selbst erfahren. Sie arbeiteten beide seit der obligatorischen Schule im Supermarkt an der Kasse und mussten sich »untendurch schlagen« (Zara, A 69). Dennoch verdienten sie stets weniger als Arbeitskolleg*innen, die über einen Berufsabschluss verfügten. Die Folgen der intersektionell wirkenden Bildungsbarrieren kamen also bei den Schwestern von Zara bereits voll zum Tragen. Die Schwestern wollten nicht, dass Zara dasselbe Schicksal drohte und versuchten sie nach Kräften zu unterstützen, damit sie eine Lehrstelle antreten konnte. Gemeinsam mit ihren Schwestern gelang Zara die Auflehnung gegen die Eltern, sie konnte zunächst die Mutter und dann auch den Vater umstimmen.

b) Die Rolle der Religion und der Differenzkategorie »Muslimin« hinsichtlich der Bildungsbiografie: Hijab als Bildungsbarriere

Frauen, bei denen die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima* rekonstruiert werden konnte, tragen entweder seit ihrer Kindheit ein Kopftuch oder haben sich im Laufe der Adoleszenz dazu entschieden, sich zu bedecken. Konstitutionell für ihre Bildungsbiografien ist zudem, dass sich das Tragen des *Hijabs* auf ihren nachobligatorischen Ausbildungsweg substanziell auswirkt. Das Kopftuch tragen wirkte zunächst so stark als Bildungsbarriere, dass die Frauen zu einer beruflichen Neuorientierung oder einem Umweg gezwungen wurden. Sie fanden somit entweder aufgrund des Kopftuchtragens bereits keine Lehrstelle oder verloren eine solche, weil sie während der Ausbildung entschieden, sich zu bedecken oder aber sie

mussten aufgrund des später in der Adoleszenz gefällten Entscheids, das Kopftuch zu tragen, ihre bisherige Berufslaufbahn aufgeben.

Dass der Entscheid, ein Kopftuch zu tragen, in der Adoleszenz gefällt wird, ist nicht unüblich. Das gilt, wie meine Daten zeigen, sowohl für religiös wie nicht religiös sozialisierte Frauen und lässt sich meines Erachtens mit der adoleszenten Auseinandersetzung mit »Welt-, Selbst- und Sachbezügen« (King/Koller 2009b, Hummrich 2009: 28) erklären, mittels derer in Umgestaltungsprozessen potenziell neue, eigene Lebensentwürfe entwickelt werden (King 2004: 28ff.). Berufsbiografisch ist für die jungen Frauen das strukturelle Zusammenfallen dieser adoleszenten Auseinandersetzung mit der nachobligatorischen Berufsbildungsphase äusserst ungünstig, denn sie werden hier durch ein folgenschweres Zusammenspiel der Differenzdimensionen *Gender* und *Religion* bildungsbiografisch eingeschränkt: Das Tragen eines *Hijabs*, so konnte in den Bildungsbiografien rekonstruiert werden, manifestiert sich in der Berufsbildung als wirkmächtige Bildungsbarriere (ausführlich vgl. Kap. 7.1).

Die interviewten Frauen, bei denen diese »Taktik« rekonstruiert werden konnte, traten allesamt als ersten Schritt in die nachobligatorische Ausbildung eine Berufslehre an oder planten, eine solche anzutreten. Wie sich aus den Erzählungen rekonstruieren lässt, sind speziell im Bereich der Berufslehren, aber auch in der Ausübung von Berufen die intersektionell wirkenden Beschränkungen in Bezug auf den *Hijab* besonders wirkmächtig. Systematische Studien zur Wirkmächtigkeit des Kopftuchs als Bildungsbarriere liegen in der Schweiz meines Wissens noch keine vor. Aufgrund der vorliegenden Daten können zwar keine generalisierten Aussagen getroffen werden, es ist jedoch augenfällig, dass keine Frau, die ich interviewte und die zum Zeitpunkt ihrer Bewerbung für eine Lehrstelle einen *Hijab* trug, eine Lehrstelle in einem von ihr angestrebten Berufssegment finden konnte.

Auffällig ist, dass in all den analysierten ablehnenden Argumentationslinien (potenzieller) Arbeitgeber*innen nie das Argument eines Defizits auf dem Niveau der *Qualifikation* angeführt wird. Im Gegenteil, laut den bildungsbiografischen Narrationen der jungen Frauen wird seitens der Arbeitgebenden meist unverblümt kundgetan, dass der Grund einer Nichtanstellung bzw. Kündigung einzig und allein im Tragen eines Kopftuchs liege. Dies, obwohl es sich faktisch hierbei um institutionelle Diskriminierung handelt. So wurde Zoja, einer anderen Frau meines Samples, bspw. offen gesagt, dass sie eine Lehrstelle bekommen würde, falls sie diese ohne Kopftuch antrete:

»Ähm (...) ich trug in der Schule äh ein Kopftuch, und als ich schnuppern ging, hat man mir, (...) hat mir die äh Chefin gesagt ähm..., wenn sie ihren *Hudu*⁷ ablegen, dürfen sie unterschreiben und hat mir den Vertrag so hingeschoben (halbes Lachen), ja, der *Hudu*« (Zoja, A 32).

In dieser Erzählung wird deutlich, dass der jungen Frau in Aussicht gestellt wurde, eine Lehrstelle zu bekommen, falls sie das Kopftuch ablegen würde; der Vertrag lag bereits vor ihr. Die potenzielle zukünftige Chefin machte Zoya in aller Deutlichkeit klar, dass sie einzig und allein den *Hijab* als Hinderungsgrund für einen Lehrstellenvertrag sähe. In der abwertenden Formulierung *Hudu* wird deutlich, mit welch starken Stigmata die Auszubildende das Kopftuch belegte und mit welch diskriminierenden Zuschreibungen sich die junge Frau konfrontiert sah. Auch aus dem nachgeschobenen »ja, der *Hudu*« mit halbem Lachen kann geschlossen werden, dass die abwertende Bezeichnung verletzend auf die junge Frau gewirkt haben muss.

Während bereits mehrfach nachgewiesen wurde, dass das *Duale Berufsbildungssystem* der Schweiz für Schulabgänger*innen mit »Migrationshintergrund« nicht in gleichem Masse zugänglich ist wie für solche ohne »Migrationshintergrund« (vgl. bspw. Imdorf 2011: 261), lassen meine Daten vermuten, dass sich der *Hijab* als sichtbares religiöses Symbol im Zuge des gegenwärtigen Islamdiskurses als zusätzliche wirkmächtige Bildungsbarriere manifestiert. Durch das Zusammenspiel der Differenzdimensionen *Religion* und *Gender* anhand des sichtbaren religiösen Symbols des *Hijab* besteht für junge Musliminnen, »für die das Kopftuch ein nicht verzichtbarer Ausdruck ihrer Identität ist« (Scherr et al. 2015: 149) eine wirkmächtige Bildungsbarriere im Bereich der Berufsbildung und oder -ausübung (ausführlich vgl. Kap. 7.1). Hinsichtlich der beruflichen Möglichkeiten entfaltet die Differenzkategorie »Muslimin« für Frauen anhand des sichtbaren religiösen Symbols *Hijab* in der Berufsbildung also eine bildungsbiografisch hindernde Wirkmächtigkeit.

Anhand frauenspezifischer Diskriminierungserfahrungen aufgrund sichtbarer religiöser Symbole wird meines Erachtens besonders deutlich, weshalb *Religion* als Differenzkategorie theoretisch intersektionell bzw. interdependent gedacht werden muss: um Ausschlusserfahrungen religiös orientierter Frauen nicht zu unterschlagen oder unter anderen Kategorien zu subsumieren (vgl. hierzu ausführlich Kap. 7.1).

7 Das schweizerdeutsche Wort *Hudu* kann mit »Lappen« übersetzt werden, meist werden mit diesem Wort Putzlappen, Stofffetzen oder ähnliches bezeichnet. Umgangssprachlich wird es manchmal auch für »billiges Kleidungsstück« verwendet.

Nicht nur im bildungsbiografischen Abschnitt der *Berufsbildung*, sondern auch in dem der *Berufsausübung* wird deutlich, dass der *Hijab* hindernd für eine weitere berufliche Karriere oder schon nur auch für eine Anstellung sein kann.

Zara hatte ihre Lehre noch ohne Kopftuch absolviert. Als sie sich nach der Geburt ihres Kindes entschloss, einen *Hijab* zu tragen, blieb ihr eine Rückkehr in den Dienstleistungsbereich verwehrt. Auch ihr wurde in aller Deutlichkeit gesagt, dass es *ausschliesslich* an ihrer Kopfbedeckung liege:

»Und das haben sie mir auch direkt gesagt, also sie haben mir wirklich gesagt: Nein, mit Kopftuch nicht, und sonst ja. (...). Super Zeugnisse habe ich vorweisen können von super Geschäften, hier in A. Nie eine Lücke in meinem Lebenslauf, also immer wirklich, von guter Stelle zu nächster guter Stelle mit immer wieder guten Zeugnissen, also von meiner Lehrzeit, und nachher die zwei, drei Jahre und (...) wirklich erwünschenswerte Zeugnisse... (...) ...und trotzdem hat es nicht geklappt. Es hat immer geheissen: ohne Kopftuch ja, und mit Kopftuch nein« (Zara, A 80).

Durch die Aufzählung und das Unterstreichen des bisher erreichten, »super Zeugnisse (...) von super Geschäften« in ihrer Bildungsbiografie wird deutlich, wie stolz Zara auf das bisher Erreichte ist, das sie sich trotz schwieriger Umstände hart erkämpft hat. Solche Zeugnisse vorweisen zu können, trotz der in ihrer Bildungsbiografie bereits früh intersektionell wirkenden Beschränkungen ist keine Selbstverständlichkeit. Zudem wird in dieser Aussage eine gewisse Frustration darüber deutlich, wenn trotz guter Zeugnisse und einwandfreier Berufslaufbahn das berufliche Weiterkommen einzig an der Diskriminierung aufgrund des Tragens des *Hijabs* scheitert – zugespitzt von ihr auf den Punkt gebracht: »ohne Kopftuch ja und mit Kopftuch nein«.

Diese Form der starken Wirkmächtigkeit der Differenzkategorie »Muslimin« via *Hijab* haben alle Frauen, bei denen die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als Muslima rekonstruiert wurde, erfahren: Sie sahen sich aufgrund des Tragens des *Hijabs* früher oder später in ihrer Bildungskarriere mit einem Punkt, der eine scheinbare bildungsbiografische »Endstation« bedeutete, konfrontiert. Durch das Tragen eines *Hijabs* stand eine berufsbiografische komplette Neuorientierung an, welche durch die intersektionell wirksamen bildungsbiografischen Beschränkungen der Differenzdimensionen *Religion* und *Gender* strukturell quasi erzwungen wurde. Ein aus diesem bildungsbiografischen Punkt resultierendes konstitutives Element für die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima* bildet die di-

rekte oder indirekte Politisierung der Frauen durch diese Ausschlusserfahrung. Bei Frauen findet infolgedessen eine bildungsbiografische Neuorientierung durch politisierte kämpferische Selbstbehauptung als *Muslima* statt, die schliesslich zu einer spezifischen Neuausrichtung der religiösen Selbstrepräsentation führt, welche im folgenden Kapitel beschrieben wird.

c) »Taktik« gesellschaftlicher Selbstpositionierung hinsichtlich der Bildungsbiografie: *Agency* durch religiöse Selbstrepräsentation

Während im vorhergehenden Kapitel insbesondere die bildungsbiografischen Einschränkungen der Frauen, bei denen die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima* rekonstruiert werden konnte, thematisiert wurden, wird in diesem Kapitel das Augenmerk auf die »Taktik« ausgerichtet, mittels welcher sie ihre bildungsbiografische *Agency* vergrössern: In erster Linie steigern sie diese durch die Art ihrer religiösen Selbstrepräsentation.

Wie bereits dargelegt, bildet ein konstitutives Element für die Bildungsbiografien der interviewten Frauen, dass sie aufgrund ihres meist in der Adoleszenz erfolgten Entscheids sich zu bedecken, einen einschneidenden berufsbiografischen Umweg bzw. eine berufsbiografische Neuorientierung vornehmen mussten. Diese berufsbiografische Neuorientierung wurde, wie im Folgenden aufgezeigt werden soll, entscheidend durch die religiöse Selbstrepräsentation und die damit einhergehende religiöse Vergemeinschaftung der Frauen beeinflusst. Hierbei lassen sich zwei Ausprägungen differenzieren: einerseits die kämpferische Selbstbehauptung als »emanzipierte« *Muslima* (illustriert am prototypischen Fallbeispiel von Zara) und andererseits die kämpferische Selbstbehauptung als »dezidiert religiöse« *Muslima* (illustriert am prototypischen Fallbeispiel von Mirjeta).

Ausprägung: Selbstrepräsentation als emanzipierte *Muslima*

Ein konstitutives Moment für die Ausprägung der religiösen Selbstrepräsentation als emanzipierte *Muslima* ist eine Emanzipation vom elterlichen Religionsverständnis bzw. eine Neuauslegung des religiösen Selbstverständnisses gegenüber jenem der Eltern zur Klärung eigener (religiöser) Identifikationsfragen hinsichtlich des Genderbilds.

Frauen, die sich wie Zara dieser »Taktik« bedienen, wurden in »traditionellem Sinne« religiös sozialisiert. Dies will hier meinen, dass in der Familie

religiöse Praxis in Form von »lived religion«⁸ (McGuire 2008) tradiert wurde, die von Bräuchen und (Glaubens-)Traditionen des Umfelds, in dem die Eltern geboren wurden, geprägt ist.

Zara nennt noch einen weiteren zentralen Aspekt ihrer religiösen Sozialisation. Nämlich den Aspekt der Disziplinierung:

»Ja, zum Beispiel hat meine Mutter immer gesagt, eben du bist, wir sind Muslime, es, es geht nicht, dass du einfach fortgehst. Dass ich einfach in die Stadt gehen konnte, einkaufe oder mit Freundinnen unterwegs sein können, hat sie immer argumentiert mit: Wir sind Moslems, das machen wir nicht« (Zara, A 158).

Islam, »Moslem sein«, so wird aus dem Zitat ersichtlich, wurde von den Eltern, speziell von ihrer Mutter, dann als Erklärung bemüht, wenn es darum ging, Verhaltens- und Erziehungsregeln durchzusetzen – insbesondere hinsichtlich des von ihr erwünschten Rollenverhaltens. Wollte die Mutter nicht, dass Zara mit ihren Freundinnen in die Stadt einkaufen ging, argumentierte sie mit religiösen Geboten bzw. Verboten, laut denen sich das nicht gehöre. Lange verband Zara Religion bzw. »Islam« somit in erster Linie mit Regeln, die ihre Eltern ihr vorschrieben; sie nahm ihn primär als Instrument der Disziplinierung wahr. Sie lehnte »Religion« somit zunehmend ab:

»Und somit habe ich auch einen Hass entwickelt gegen meine Religion, weil ich habe gedacht: Was ist das für eine Religion? Wir sind alle aus Fleisch und Blut. Und mein Bruder, wieso soll er mehr wert sein als ich? Und wieso soll er mehr dürfen als ich? Das habe ich auch nicht als gerecht empfunden und habe mich eigentlich auch distanziert von der Religion, weil ich gedacht habe, so eine Religion brauche ich nicht. Oder so einen Gott brauche ich auch nicht« (Zara, A 189).

Aus dem Zitat wird deutlich, wie Zara eine »Religion« ablehnt, die sie als Instrument zur Rechtfertigung von Geschlechterungleichheit wahrnimmt. In der Formulierung »habe ich auch einen Hass entwickelt« wird deutlich, wie

8 »Lived religion« ist ein Konzept, das auf die US-amerikanische Religionsanthropologin McGuire (2008) zurückgeht. McGuire kritisiert mit dem Konzept ein (Forschungs-)Verständnis von Religiosität, das ausschliesslich religiöse Institutionen und deren Religionsverständnis fokussiert, vielmehr will sie die religiöse Praxis und deren subjektive Bedeutung für Akteur*innen in den Blick nehmen. »Lived religion« richtet den Aufmerksamkeit auf die Verwobenheit von Kultur und Religion, wie sie sich im Alltagsleben manifestiert und stellt so eine ideale Grundlage zur ethnografischen Erforschung religiöser Praxis dar (vgl. hierzu auch Allenbach 2017: 283, Giordano et al. 2010: 6).

stark sie die als Disziplinierungsinstrument wahrgenommene Religion zurückweist. Sie brauche »so eine Religion nicht«, welche die elterliche Argumentationsgrundlage dafür bilde, dass ihr Bruder mehr dürfe als sie und somit die Basis der von ihr abgelehnten elterlichen Rollenvorstellungen darstelle.

Während Zara zunächst die elterliche Religionsauslegung als »Religion« per se wahrnimmt und ablehnt, kommt sie in der Adoleszenz, als sie sich mit Religion vertiefter auseinandersetzt, zu dem Schluss, dass es sich nicht um »den Islam« als Ganzen, sondern um das elterliche Religionsverständnis handelt, das sie ablehnt:

»Und ich habe das Gefühl gehabt, dass es stimmt, dass das von der Religion kommt, bis ich nachher eben irgendwo auch ein bisschen erwachsener geworden bin und gesagt habe: Ok, jetzt musst du dich selber mal ein bisschen erkundigen. Was will deine Religion von dir? Dort ist eigentlich so dieser erste Schritt gewesen, als ich gesagt habe: Ich muss meine Religion besser kennenlernen und habe gemerkt: Nein, das, was meine Eltern sagen ist einfach eine Tradition, eine Kulturfrage und nicht eine Religionsfrage oder?« (Zara, A 159).

In der in dem Zitat vorgenommenen diskursiven Trennung zwischen »Religion« vs. »Tradition« wird deutlich, dass Zara zum Schluss kommt, dass es sich bei der elterlichen Auslegung von Religion, »das was meine Eltern sagen«, nicht um »eine Religionsfrage« handelt, sondern dass ihre Eltern mit »Tradition« argumentieren – einer »Kulturfrage«.

Frauen, bei denen die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima* rekonstruiert werden konnte, emanzipieren sich dezidiert vom elterlichen als traditionell wahrgenommenen Religionsverständnis und positionieren sich durch eine Umdeutung des Religionsverständnisses gegenüber der Elterngeneration als eine neue Generation⁹. Die Emanzipation vom elterlichen Religionsverständnis geht mit einer dezidierten diskursiven Trennung

9 Bei den Frauen, bei denen sich diese »Taktik« rekonstruieren liess, lässt sich die Emanzipation vom elterlichen Religionsverständnis besonders deutlich ausmachen. Meine Daten legen jedoch die Vermutung nahe, dass es sich bei der diskursiven Trennung von »Religion« und »Kultur« nicht zuletzt auch um ein sich wandelndes, spezifisches Religionsverständnis der sogenannten »zweiten Generation« in Abgrenzung gegenüber dem ihrer Eltern handelt (vgl. ausführlich Kap. 6).

von »Religion«¹⁰ vs. »Kultur/Tradition« einher, die sich nicht nur, aber auch gegen ein »der Kultur« zugeschriebenes Genderbild und die damit verbundene Disziplinierung der jungen Frauen in traditionelle Geschlechterrollen wendet. Sie finden dadurch einen Weg, sich trotz der Ablehnung des elterlichen, durch Religion begründeten Rollenbilds als gläubige *Muslimas* eigenständig zu behaupten.

Die Beobachtung einer auffälligen diskursiven Unterscheidung zwischen »Religion« und »Kultur«, wobei die Vorstellung von »Religion« als »etwas Reinem« und »Kultur« als »etwas (die Religion) Verunreinigendem« besteht, teilen diverse Untersuchungen zu jungen Muslim*innen ausserhalb der Schweiz in Europa (vgl. in Bezug auf Frankreich, wie auch allgemein: Roy 2010, 2006, in Bezug auf Deutschland: Bendixsen 2013, John 2007, ausführlicher in Kapitel 6). Die interviewten Frauen, die sich diese »Taktik« zu Eigen machen, nehmen für sich in Anspruch, einen »reinen«, nicht-traditionalen, von »Kultur« losgelösten und in dieser Hinsicht »universellen« Islam zu vertreten. Diese Deutung von Islam ist Teil der »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima* und hat einen emanzipatorischen Aspekt: Die diskursive Trennung von »Kultur/Tradition« vs. »Religion« ermöglicht religiös orientierten Secondas nicht nur eine Emanzipation vom elterlichen Religionsverständnis, indem sie dieses der »Kultur/Tradition« zuschreiben, sondern gleichzeitig auch die Zurückweisung des elterlichen, konservativen Rollenbilds als »kulturell/traditionell«. Sie finden durch diese Unterscheidung einen Weg, sich sowohl als »religiöse« wie auch als »(von kulturellen Traditionen) emanzipierte« *Muslima* zu behaupten und lehnen damit eine Zuschreibung konservativer Rollenbilder zur Religion ab. Hiermit trotzen sie dem im Islamdiskurs omnipräsenten vorherrschenden geschlechtskategorialen Stereotyp, der »religiösen, ergo zwingend unterdrückten Muslimin«.

Dies wird auch in der Aussage von Velika, einer anderen Frau meines Samples, deutlich:

»Als albanisches Mädchen zum Beispiel, ist es so ein bisschen die Tradition (...) musste ich zu Hause sein, also eben so ein bisschen die Hausarbeit machen und so Sachen kennenlernen. Und ich finde, dass...für mich ist es nicht etwas, das ich für richtig halte, weil ich finde, der Islam sagt, Männer und

10 Hierbei handelt es sich um »Kategorien der Praxis«, also um Akteur*innenkonzepte und nicht um »Kategorien der Analyse« (vgl. Brubaker/Cooper 2007: 52-55). Um dies zu verdeutlichen, werden Akteur*innenkonzepte in doppelten Anführungsstrichen verwendet, vgl. bspw. »Kultur«, »Religion«, »Tradition«.

Frauen sind gleich. Ich kann genau das machen, was ich will. Und von dem her ist es für mich wie so kein Argument gewesen, als Mädchen darfst du das nicht machen. Das habe ich als Argument einfach nicht akzeptiert zu Hause //mhm// wenn es die Religion nicht sagt (...) dann ist es etwas anderes, als wenn-wenn- wenn es irgendwie, wenn es die Kultur sagt //mhm// V: auch von dem her ist das Argument, ja du darfst nicht, weil du ein Mädchen bist. Das habe ich einfach nicht akzeptiert« (Velika, A 97).

Velika schreibt das Argument »ja du darfst nicht, weil du ein Mädchen bist« implizit »der Kultur« zu. Dadurch, dass sie diese elterliche Argumentationslinie nicht als *religiöses* Gebot, sondern als »das, was die Kultur sagt«, deutet, ist sie in der Lage, diese abzulehnen und »einfach nicht« zu akzeptieren und sich dennoch als gläubige bzw. religiöse *Muslima* selbst zu behaupten. Die Ablehnung des elterlichen Genderbilds durch die diskursive Unterscheidung von »Kultur« und »Religion« bildet einen zentralen Punkt bei dieser »Taktik«, wobei das elterliche Rollenmodell der »Kultur/Tradition« zugeschrieben wird, der »Religion« kontrastierend dazu ein emanzipatorischer Aspekt innewohnt. Velika gelingt im Rahmen der Hinwendung zur Religion also eine Art »sanfte Emanzipation« (Strahm 2007: 13) vom elterlichen Genderbild. Die Hinwendung zur Religion wird insofern für Velika und die anderen Frauen, bei denen diese »Taktik« rekonstruiert werden konnte, zur emanzipatorischen Ressource; ein Umstand, der dem homogenisierenden, diskursiven Bild einer sich der Religion zuwendenden Muslimin diametral entgegensteht.

Die »listige«¹¹ Aneignung der Deutung von »Religion« vs. »Kultur« und die damit einhergehende religiöse Selbstrepräsentation als emanzipierte *Muslima* macht den Kern der »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima* in der Ausprägung der emanzipierten *Muslima* aus. Nach De Certeau handelt sich bei »Taktiken« um listige autonome Aneignungsweisen von Alltagspraxen, in denen eine Umdeutung etablierter Strukturen stattfinden kann (De Certeau 1988: 89). Indem die Frauen also die diskursive Unterscheidung von »Religion« und »Kultur« im Zusammenhang mit dem Geschlechterverhältnis vornehmen, eignen sie sich eine Deutung des »*Muslima* seins« an, die es ihnen erlaubt, sich gleichzeitig vom religiös begründeten elterlichen

11 Nach De Certeau (1988: 89) muss eine Taktik Lücken nutzen, die sich ihr in besonderen »Situationen der Überwachung durch die Macht der Eigentümer« auftun. Die Taktik, so De Certeau, sucht nach »Gelegenheiten« und ist gleichzeitig »von ihnen abhängig« (ebd.): »Sie ist die List selber« (ebd.).

Rollenbild zu emanzipieren und sich dennoch als (religiöse) Frau sowie *Muslima* selbst zu behaupten und somit im intersektionell beschränkten »Möglichkeitenraum« (Holzkamp 1983) mehr Handlungsfähigkeit zu erlangen.

Diese Art des religiösen Selbstverständnisses wirkt sich selbstredend auf die religiöse Selbstrepräsentation einerseits und auf die Art der religiösen Vergemeinschaftung andererseits aus:

Frauen, die sich der »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als emanzipierte *Muslima* bedienen, sind sehr glaubensgewiss, sie sehen Religion als umfassende Lebensordnung an. Gleichzeitig reflektieren sie Glaubensinhalte kritisch – diskutieren religiöse Gebote und handeln damit verbundene alltägliche Situationen aus. Wie ich beobachten konnte, finden solche religiösen Aushandlungsprozesse auch im Kollektiv statt wie bspw. unter Freundinnen oder in Frauengruppen von Moscheen.

Das Tragen des *Hijabs* ist für Frauen dieser »Taktik« nicht verhandelbarer Teil ihrer religiösen Selbstidentifikation. Die religiöse Selbstrepräsentation als eine vom elterlichen Genderbild emanzipierte *Muslima*, welche sich als »Schweizer *Muslima*« der zweiten Generation versteht und von der Gleichwertigkeit aller Religionen ausgeht, macht Frauen, welche sich dieser »Taktik« bedienen, äusserst anschlussfähig und interessant für eine Zusammenarbeit mit NGOs und interreligiösen Gefässen¹². Die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als emanzipierte *Muslima* besteht schliesslich darin, durch eine »listige« Umdeutung (De Certeau 1988: 89) des »*Muslima* seins« Zugang zu einer Alternativkarriere bzw. Bildungszugang zu erlangen. Das Stigma »*Hijab*« und die Differenzkategorie »Muslimin« wird in diesem Kontext zum »Charisma« (Lipp 2010), wie sich auch an Zaras Bildungsbiografie verdeutlichen lässt:

Die Erfahrung der Verunmöglichung einer Rückkehr in den Dienstleistungsbereich aufgrund des sichtbaren religiösen Symbols *Hijab* kam für Zara in diesem Ausmass überraschend – sie war enttäuscht: »weil ich habe nicht einmal einen Aushilfsjob (...) oder so erhalten, wo eigentlich die Kunden vorwiegend Migranten sind« (Zara, A 78). Zunächst versuchte sie, wie sie erzählt,

12 Dieses Engagement in interreligiösen Gefässen grenzt Frauen der Taktik mit der Ausprägung der religiösen Selbstrepräsentation als emanzipierte *Muslima* gleichzeitig auch von Frauen ab, welche sich der Taktik mit der Ausprägung der Selbstrepräsentation als religiöse *Muslima* bedienen. Letztere gehen ostentativ von einer Überlegenheit der eigenen Religion aus und haben nicht zuletzt dadurch einen gewissen Missionsanspruch.

»die brave Hausfrau [zu] spielen« (Zara, A 78). Sie habe aber dann »nach etwa drei, vier Monaten gemerkt, dass ich das nicht wirklich bin (lacht)« (ebd.): Zu Hause sei ihr die »Decke auf den Kopf gefallen« (ebd.). So begann Zara nach neuen Möglichkeiten zu suchen und baute ein zunächst nebenberuflich ausgeführtes Engagement als Mentorin für junge Migrantinnen aus. Dieses Engagement war an eine feministisch orientierte NGO gebunden, die Zaras Anliegen und Rollenbild, junge Frauen trotz schlechter Bedingungen in ihrem berufsbiografischen Weg zu unterstützen, entgegenkam. Sie umschreibt ihr Engagement wie folgt:

»Also so quasi ein bisschen ein Motivationsmotor spielen für diese Frauen, um sie zu motivieren, trotz schlechten Deutschkenntnissen und trotz Schwierigkeiten nicht aufzugeben und an sich zu arbeiten und zu kämpfen für eine Ausbildung oder dafür, einfach etwas zu machen. Und das habe ich fast drei Jahre gemacht, einfach nebenbei immer, auf Termin. Und dort bin ich eigentlich so, das ist so mein erster Schritt gewesen (...)« (Zara, A 166).

Die Formulierung »Motivationsmotivator spielen« deutet an, dass es einen Aspekt ihrer Rolle als »Motivationsmotivator« gab, den sie »spielen« musste. Selbst sich in einer ebenfalls prekären, beruflichen Situation befindend, in der unklar war, wie und ob sie sich beruflich weiterentwickeln konnte. Dennoch war es ihr ein Anliegen, junge Frauen dazu zu bringen, »trotz Schwierigkeiten nicht aufzugeben«, für sie selbst stellte »aufgeben« ebenfalls keine Option dar. Sie ermutigte die Frauen stets zum Kampf und zu »kämpfen für eine Ausbildung«. Hier wird einmal mehr deutlich, dass für Zara »kämpfen« das Mittel der Wahl war, Zugang zu Bildung zu erlangen – auch dies ein konstitutives Element dieser »Taktik«. Teil der »kämpferischen Selbstbehauptung« von Zara war es, sich vom elterlichen Rollenbild zu emanzipieren, nicht als »Hausfrau« zu Hause zu bleiben, sondern hauptsächlich »einfach etwas zu machen«. Im Nachhinein wurde deutlich, dass dies lediglich ein »erster Schritt« gewesen war. Denn durch dieses Engagement wurde Zara nach und nach bekannter in NGO-Kreisen. Sie wurde auf Veranstaltungen eingeladen, auf denen sie Leute sah und kennenlernte, was wiederum neue Anfragen mit sich brachte:

»Das hat mir so gutgetan. (...) und dann lernt man eben auch Leute kennen von diesen verschiedenen Organisationen, Institutionen und dann kommt mal hier eine Anfrage und dort eine Anfrage« (Zara, A 166).

Zara zog Befriedigung aus ihrem Engagement, welches ihr die berufliche Sinnhaftigkeit und die Anerkennung stiftete, welche ihr, sobald sie den *Hijab*

zu tragen begonnen hatte, in ihrem ursprünglichen Berufsfeld sprichwörtlich von einem Tag auf den anderen verwehrt geblieben worden war. Dass ihre eigenen teilweise schwierigen bildungsbiografischen Erfahrungen nun auf diesem Weg zu etwas Nutze waren, tat ihr »so gut«. Durch die damit einhergehende zunehmende Akkumulation von sozialem Kapital (Bourdieu 1983b) »kommt mal hier eine Anfrage und dort eine Anfrage« gelang ihr der Aufbau eines relativ breiten (beruflichen) Netzwerks. Zunächst engagierte sie sich in NGOs und interreligiösen Gremien; schliesslich wurde sie auch vermehrt von Bildungsinstitutionen angefragt, sie wurde in Schulklassen eingeladen, machte Moscheeführungen für Studierende, sprach auf Podien und an Fachhochschulen; zu guter Letzt wurde sie gar Mitglied eines politischen Integrationsgremiums. Parallel zu ihrer öffentlichen Präsenz nahm sie zunehmend eine wichtigere Stellung innerhalb ihres Moscheevereins ein, wo sie sich aktiv daran beteiligte, Deutsch als Sprache für religiöse Handlungsfelder zu propagieren, um die Moschee für Leute der »zweiten Generation« attraktiv zu machen. Gleichzeitig initiierte sie, dass die Moschee mit »Tage der offenen Tür« gegen aussen an »Sichtbarkeit gewinnt« (Feldprotokoll), indem sie ihre Tore für Nachbarschaft und weitere Interessierte öffnete und mit Vorträgen zentrale Glaubensinhalte erklärte. Auch gründete die engagierte junge Frau eine aktive Frauengruppe in der Moschee. Wenig erstaunlich wurde sie bald darauf auch von der Presse »entdeckt«, wo sie in ihrer symbolischen Rolle als *Hijab* tragende junge *Muslima* der zweiten Generation zu interreligiösen Themen oder quasi als »Expertin« als muslimische Frau befragt wurde. Sie ist selbst überrascht über das Potenzial, das ihr zunächst nebenberufliches Engagement barg:

»Ähm habe aber nie gedacht, dass das eigentlich so äh ganz eine wichtige Sache sein wird, habe das einfach gewollt, weil ich mich einfach nebenbei habe engagieren wollen. Auch für junge Frauen und so« (Zara, A 146).

Aus ihrem Engagement »für junge Frauen und so« wurde also aufgrund der speziellen Dynamik, welche das Aufeinandertreffen ihrer religiösen Selbstrepräsentationsstrategie als emanzipierte *Muslima* mit den Interessen linker NGOs in dem politisch stark umkämpften Feld des laufenden Islamdiskurses und des damit einhergehenden Genderbilds auslöste, eine »ganz (...) wichtige Sache«. Ein Umstand, der Zara selbst erstaunt. Sie habe sich einfach »nebenbei engagieren wollen«. Ihre ursprüngliche Motivation, sich für junge benachteiligte Frauen »einfach nebenbei« einzusetzen, führte schliesslich zu einer Alternativkarriere.

Konstitutiv für die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als emanzipierte *Muslima* ist es, dass die religiöse Selbstrepräsentation als emanzipierte *Muslima* Zugang zu einer beruflichen Weiterentwicklung schafft. Im Umfeld der linken NGOs und interreligiösen Integrationsgremien wurde die Differenzkategorie »Muslimin« (sichtbar gemacht anhand des Symbols *Hijab*) für Zara plötzlich nicht mehr zum verhindernden Stigma, sondern im Gegenteil zu ihrem Charisma stilisiert (vgl. Lipp 2010). Ihre Selbstrepräsentation als selbstbewusste, selbstbestimmte, kämpferische und dennoch religiöse *Muslima* fasziniert Öffentlichkeit, Feministinnen, NGOs, Presse, Bildungsinstitutionen gleichermaßen – eine neue Rolle, die Zara sichtlich auch genießt, die »ein bisschen eine Sucht geworden« ist (Zara, A 166). Schliesslich führte sie ihre »Taktik« gar zu einem bildungsbiografischen Qualifikationsschritt – einem tertiären Ausbildungsgang: Sie wurde von einer Fachhochschule eigens angefragt, ob sie eine Ausbildung als »Kulturmediatorin« (CAS »Kulturvermittlung«) machen wolle:

»Und sie haben mich eigentlich darauf angesprochen, sie haben mich angerufen (...), ob ich nicht Lust habe, weil sie möchten gerne auch gemischte Klassen zusammenstellen, von verschiedenen Religionen Leute drin haben, und von der muslimischen Seite würden sie mich sehen, haben sie gesagt. Ob ich Lust habe« (Zara, A 102).

Aus der Aussage »und sie haben mich eigentlich darauf angesprochen« wird deutlich, dass Zara sich hier zunächst in einer passiven Rolle befand. In der Regel werden Studiengänge auf Initiative der Studierenden besucht. Aufgrund ihrer religiösen Selbstrepräsentation wurde Zara jedoch angefragt. Aus der Formulierung »von der muslimischen Seite würden sie mich sehen« geht hervor, dass Zara von der Fachhochschule als (akkurate) Vertreterin und Repräsentantin »der muslimischen Seite« wahrgenommen und in dieser zugeschriebenen Rolle eigens dafür angefragt wurde, ob sie an dem Studiengang teilnehmen wolle. Gleichzeitig spricht ein autoritärer Duktus aus der Formulierung »würden sie mich sehen«, der klar ausdrückt, wer die Wahl trifft und dass die Macht in diesen Selektionsprozessen (ungleich) verteilt ist. Zara nahm den Vorschlag jedoch an, liess sich die nicht unerheblichen Studiengebühren und schloss die Ausbildung ab. Die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als emanzipierte *Muslima* und die damit einhergehende Aneignung der Differenzkategorie »Muslimin« durch ihre religiöse Selbstrepräsentation ermöglichte der Realschulabgängerin also schliesslich einen tertiären Studiengang.

Andere Frauen fanden gleichermassen durch die voranstehend beschriebenen, religiösen Selbstrepräsentationen erneuten Zugang zu Bildung und zum Arbeitsmarkt, der ihnen aufgrund des *Hijab*-Tragens anderswo verwehrt blieb. Sie gingen bspw. einen Weg in die berufliche Selbstständigkeit, wo die Differenzkategorie »Muslimin« und deren Sichtbarkeit anhand des sichtbaren religiösen Symbols *Hijab* nicht wie zuvor zum berufsbiografischen »Stigma« wurde, sondern wie bei Zara zum Fundament der beruflichen Weiterentwicklung. Dies geschah durch die (religiöse) Selbstrepräsentation und Emanzipation vom elterlichen, klassischen Rollenbild, das eine ausschliessliche Rolle als »Hausfrau« vorsah. Beispiele für solche durch die »Taktik« geformten Berufsbiografien sind bspw. die Lancierung eines muslimischen Modelabels oder die Selbstständigkeit als Fahrlehrerin speziell für muslimische Frauen oder aber die Eröffnung einer *Hijab*-Boutique. Lutz und Davis haben in ihrem Aufsatz *Geschlechterforschung und Biografieforschung: Intersektionalität als biografische Ressource am Beispiel einer aussergewöhnlichen Frau* anhand des Fallbeispiels einer südafrikanischen Anti-Apartheids-Aktivistin bereits dargelegt, wie unter gewissen Umständen intersektionell wirkende Mehrfachdiskriminierungen nicht nur nachteilig wirken, sondern auch zur biografischen Ressource werden können (Lutz/Davis 2005: 228-247). Wie hier verdeutlicht werden sollte, kann dies unter gewissen Umständen auch bei Bildungsbiografien der Fall sein.

Obwohl die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als emanzipierte *Muslima* eine wirkmächtige Gegenstrategie zur hegemonialen Repräsentation (Hall 2004: 161) darstellt, muss jedoch mit Hall festgehalten werden, dass damit »die Widersprüche der binären Struktur« alltagskultureller »Stereotypisierung nicht überwunden« (ebd.) sind, sondern vielmehr reproduziert werden.

Ausprägung: Selbstrepräsentation als dezidiert religiöse Muslima

Bei der Ausprägung der Selbstrepräsentation als dezidiert religiöse *Muslima* stellt sich die Ausgangslage hinsichtlich des Herkunftsmilieus ähnlich wie bei der Ausprägung der religiösen Selbstrepräsentation als emanzipierte *Muslima* dar. Wie bei ersterer Ausprägung gelangen die interviewten Frauen, die sich als dezidiert religiöse *Muslima* selbst repräsentieren, berufsbiografisch aufgrund des sichtbaren religiösen Symbols *Hijab* an eine Grenze, die eine berufliche Um- oder Neuorientierung erfordert. Wie bei der voranstehend beschriebenen Ausprägung wirken auch hier die Differenzdimensionen *Gen-*

der, »Migrationshintergrund«, »class« und Religion (speziell anhand sichtbarer religiöser Symbole) intersektionell einschränkend auf die Bildungsbiografie. Beide Ausprägungen religiöser Selbstrepräsentation beinhalten als zentrales, übergeordnetes Element die »listige« Aneignung (De Certeau 1988: 89) der Deutungsweise der Differenzkategorie »Muslimin« durch eine spezifische religiöse Selbstrepräsentation. Bei beiden Ausprägungen hatte die Art der religiösen Selbstrepräsentation entscheidenden Einfluss auf den weiteren Verlauf der Bildungsbiografie: Während es den interviewten Frauen mit religiöser Selbstrepräsentation als *emanzipierte Muslima* gelingt, sich durch die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung gesellschaftspolitisch zu positionieren und eine Alternativkarriere in interreligiösen und/oder interkulturellen NGOs zu machen oder sich durch berufliche Selbstständigkeit mittels eines (religionsrelevanten) Nischenangebots zu positionieren, werden Frauen, bei denen eine religiösen Selbstrepräsentation als dezidiert religiöse *Muslima* rekonstruiert wurde, durch die Ausschlusserfahrung politisiert und lehnen sich durch jugendkulturelle Verszenung¹³ im »Kampf gegen Islamophobie« gesellschaftlich auf. Letztere vergrößern ihre bildungsbiografische *Agency*, wie im Folgenden dargelegt werden soll, mittels eines »sozialisatorische[n] Effekt[s] szenointerner Vergemeinschaftung« (Meinert/Seeliger 2013: 49)

Mirjeta, bei welcher die Selbstrepräsentation in der Ausprägung als dezidiert religiöse *Muslima* nachgezeichnet werden konnte, und an deren prototypischem Fall diese Ausprägung illustriert werden soll, stammt aus einem ähnlichen Milieu wie Zara. Sie plante zunächst aufs Gymnasium zu gehen, scheiterte jedoch aufgrund ihrer für das gymnasiale Niveau ungenügenden deutschen Sprachkenntnisse und trat stattdessen eine Lehrstelle als Chemielaborantin in einem industriellen Betrieb an. Im Laufe der Lehrzeit begann sie sich wie Zara vermehrt mit dem Islam zu befassen, dies geschah ebenfalls nicht zufällig in der Adoleszenz, sondern nicht zuletzt auch aufgrund der Klärung eigener (religiöser) Identifikationsfragen und solchen hinsichtlich ihres Elternhauses. In dieser Zeit entschloss sich Mirjeta einen *Hijab* zu tragen, weshalb ihr ihre Lehrstelle gekündigt wurde. Mirjetas »Taktik« mit diesem berufsbiografischen Einschnitt umzugehen, gestaltete sich jedoch leicht anders als die von Zara:

13 Gebhardt et al. (2007: 213) beschreiben mit diesem Begriff die »projektförmige«, »erlebniszentrierte« Art der Vergemeinschaftung katholischer Jugendlicher unter den Bedingungen des zunehmenden Bedeutungsverlusts der traditionellen Kirchgemeinde.

Wie die »Taktik« von Zara beinhaltet auch die »Taktik« von Mirjeta die in De Certeaus Sinne (1988) »listige« Aneignung der Deutung der Differenzkategorie »Muslimin«. Diese »listige« Aneignung bzw. Umdeutung der Differenzkategorie »Muslimin« aus einer subalternen Position heraus geschieht jedoch durch die kämpferische Selbstbehauptung als dezidiert religiöse *Muslima*: Zentrales Moment dieser »Taktik« ist die *ostentative* Betonung alltagsreligiöser Praxen (wie bspw. Beten, Geschlechtertrennung etc.) und Kleidung als Zeichen des Widerstands gegen Gesellschaft und Elternhaus, sowie eine auf dieser religiösen Selbstrepräsentation aufbauende subkulturelle Vergemeinschaftung mit jugendkulturellem Charakter. Ihre religiöse Selbstrepräsentation hatte wie bei Zara indirekt einen klaren Einfluss auf den Bildungsweg, da ein »sozialisatorischer Effekt szenointerner Vergemeinschaftung« (Meinert/Seeliger 2013: 49) der jugendkulturellen Szene, in der sich Mirjeta vergemeinschaftete, eine islamisch begründete Pflicht zur (Weiter-)Bildung beinhaltete.

Als Mirjeta sich im Laufe der Lehre dazu entschied ein Kopftuch zu tragen, war ihr bewusst, dass sie aufgrund ihres Entscheids, sich zu bedecken, ihre Lehrstelle verlieren würde, da ihr dies der Lehrmeister angekündigt hatte, als sie ihn danach fragte. Sie nahm dies jedoch in Kauf, obwohl sie von der Ansage ihres damaligen Vorgesetzten zunächst ziemlich niedergeschlagen war:

»Ich war dann einfach dort und ganz eingesackt also ganz eingeschüchtert und so. Ich war in dieser Zeit auch sehr scheu und habe mich gar nicht gewehrt« (Mirjeta, A 44).

Aus der Aussage wird deutlich, wie Mirjeta sich damals verunsichern liess und nicht in der Lage war, sich zu wehren. Ein Umstand, der sich später ändern sollte. Mirjeta wurde durch diese Erfahrung politisiert. Nach drei Monaten, in denen sie zu Hause geblieben war und sich »auf sich besonnen« (Mirjeta, A 44) hatte, sah sie ein klares Ziel vor Augen: Sie wollte ein Kopftuch tragen können, den Islam praktizieren und so ihre Lehre beenden und kam zur Ansicht: » Es kann nicht sein, dass es nicht zusammen geht« (Mirjeta, A 44). Hier wird bereits ein erster Ansatz ihrer »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima* deutlich. Bei einer selbstständig tätigen Frau (mit sog. »Migrationshintergrund«) fand sie nach längerer Suche schliesslich einen Ort, wo sie ihre Lehre mit Kopftuch beenden konnte. Mirjeta imponierte ihre neue Chefin, die »Leidenschaften oder die Charaktereigenschaft« hatte. Ebenso beeindruckte sie, »dass für sie Nichts unmöglich ist« (Mirjeta, A 47).

Parallel zu dieser Begegnung wurde ihr damals gegen Abschluss der Lehrzeit, wie sie erzählt, der Islam zur Maxime ihrer Bildungsmotivation und -aspiration:

»Der Islam schreibt vor, dass die Leute in der Bildung das Höchstmögliche anstreben sollen« (Mirjeta, A 47).

Für Mirjeta, die sich zunehmend mit der Religion auseinandersetzte, wurde der Islam immer wichtiger. Sie fasste neue Ziele und strebte »das Höchstmögliche« an: Nach ihrer Lehre wollte sie studieren. Sie begründet ihre Bildungsaspiration religiös. Berufsbegleitend holte sie die Hochschulzulassung nach, was »eine stressige Zeit« (A 51) war, wie sie sagt. Parallel dazu gewann für Mirjeta die Vergemeinschaftung mit jungen, gebildeten Muslim*innen und die Verszenung (Gebhardt 2018, Gebhardt et al. 2007: 213) an Bedeutung.

Obwohl es an dieser Stelle zu weit führen würde, detailliert auf gemischte, jugendkulturelle Szenen in Europa einzugehen, sei doch auf einige wichtige Beobachtungen bezüglich neueren transnationalisierten, muslimischen jugendkulturellen Strömungen in der Deutschschweiz hingewiesen¹⁴:

In Westeuropa existiert eine breite Palette an spezifisch muslimischen Jugend- und Subkulturen, Szenen, Moden und Musikstilen (Herding 2013); Grüner Pop (Müller et al. 2010), »Pop-Muslime« (Gerlach 2010), religiöse Szenen der *Neo-Muslimas* (Nökel 2002), muslimische Modeszenen (bspw. Modellabel *Style Islam*), *Taqwacore* (Punk-Islam) etc. Neuere jugendkulturelle Entwicklungen werden zunehmend transnationalisiert und gewinnen an Bedeutung (vgl. bspw. muslimische Mode oder Fernseh-Prediger¹⁵ etc.).

14 In Bezug auf die Frage, welche Bedeutung der Teilnahme an religiösen Gruppierungen (muslimische Jugendgruppen, Frauenvereine, Moscheevereine) resp. der Absenz davon in Bildungsbiografien zukommt, wurden im Anschluss an die Ergebnisse des Projekts über muslimische Jugendgruppen des ZRF (Zentrum für Religionsforschung Luzern) und deren fundierte Charakterisierung der muslimischen Jugendgruppen in der Schweizer Gesellschaft (Endres et al.: 2013) zunächst neuere jugendkulturelle Entwicklungen sowie muslimische Jugend- und Frauengruppen in der Deutschschweiz in den (ethnografischen) Blick genommen. Das Projekt des ZRFs lautete »Muslimische Jugendgruppen und Bildung von zivilgesellschaftlichem Sozialkapital in der Schweizer Gesellschaft« und wurde 2011-2013 durchgeführt (vgl. Jürgen Endres, Andreas Tunger-Zanetti, Samuel Behloul und Martin Baumann 2013). Das dem religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern angegliederte Zentrum für Religionsforschung (ZRF) stellte eine wichtige Kooperationspartnerin meines Dissertationsprojekts dar.

15 Beispielsweise der ägyptische Fernsehprediger *Amr Khaled*.

Wie sich in der Feldforschung zeigte, werden neuere muslimische jugendkulturelle soziale Praktiken auch in der Schweiz aufgegriffen und reproduziert. So fand z.B. im November 2013 der erste schweizerische muslimische Poetry-Slam (*I-Slam*) organisiert von »UMMAH – Muslimische Jugend Schweiz« statt und es existiert mittlerweile auch in der Schweiz eine kleine muslimische Modeszene mit eigenen Labels und Fashion Shows. YouTube-Filme von sogenannten »Hijab-Bloggerinnen«¹⁶ mit *Hijab-* oder *Get-ready-for-Eid-Make-up-Tutorials*¹⁷ sowie Musikvideos von *Mipsterz* (muslimische Version von *Hipsters*, vgl. Kap. 2.3), aber auch »pop-muslimische« Starprediger (Gerlach 2010) finden in der Schweiz ihr Publikum. Hierbei nehmen das Internet und Social-Media-Kanäle eine zentrale Bedeutung ein (vgl. hierzu auch in Bezug auf Europa Herding 2013, auf die Schweiz Endres et al. 2013: 39).

In der Feldforschung wurden unter anderem moschee-ungebundene Gruppierungen, in deren Umfeld sich neuere, transnationalisierte, jugendkulturelle Einflüsse in erster Linie verorten lassen, in den Blick genommen, so z.B. die in Zürich stationierte muslimische Jugendorganisation »UMMAH – Muslimische Jugend Schweiz«, die einen jährlichen U-Day¹⁸ (UMMAH-Day) organisiert mit deutschschweizerweiter Ausstrahlung. Aber auch andere moschee-ungebundene Jugendorganisationen oder Organisationen, die primär von Adoleszenten frequentiert werden, organisieren regelmässig Anlässe (wie bspw. MSAZ¹⁹, MSAB²⁰, IZRS²¹, VIJS²² etc.). Die von muslimischen

16 Bezeichnung vgl. Hannan, A 637.

17 Sehr beliebt ist bspw. *Hijabhills* aus England, die viele Styling-Filme ins Netz stellt, von *Every-Day-Make-up-Tutorial* über *Get-ready-for-Eid* bis zum *Hijab-for-Beginners* (Folge 1-3): https://www.youtube.com/results?search_query=Hijabhills [Stand: 15.11.2017]. Diese Art von *YouTube*-Filmen entsprechen dem gegenwärtigen jugendkulturellen Trend sich *Make-up* und Styling-Filme auf *YouTube* anzuschauen, in denen sich Menschen privat dabei filmen, wie sie sich zurecht machen. Mittlerweile werden oft angeklickte Filme auch von Werbefirmen mit Produktwerbung oder Produkten gesponsert.

18 An dem alljährlichen U-Day (UMMAH-Day) vom 18.10.2014 zeigten sich die Einflüsse deutscher muslimischer jugendkultureller Selbstrepräsentation deutlich: So war das deutsche Fashionlabel *Styleislam* (bekannt für seine T-Shirts mit Aufdrucken wie bspw. »I love my Prophet« oder »Smile – It's Sunnah«) präsent und mit Ausnahme von Tarik Ramadan waren fast ausschliesslich deutsche Referenten*innen und Musiker*innen geladen, vgl.: www.u-day.ch/, zuletzt geprüft am 30.06.2015.

19 *Muslim Students Association Zurich*.

20 *Muslim Students and Alumni Association Bern*.

21 *Islamischer Zentralrat Schweiz*.

22 *Vereinigung Islamische Jugend Schweiz*.

Jugendorganisationen organisierten Aktivitäten haben eher selten einen ausschliesslich religiösen Charakter – Ausnahmen bilden vielleicht gemeinsame *Iftar*²³-Anlässe im Ramadan. Meist werden jedoch jugendliche Freizeitaktivitäten wie Fussballturniere, I-Slam, Konzerte, (Wander-)Ausflüge, Jugendlager, aber auch Podiumsdiskussionen etc. organisiert (vergleichbar mit organisierten Aktivitäten von Vereinen mit freikirchlichem Hintergrund, wie bspw. der »ICF – International Christian Fellowship«; Stienen/Bühler/Gasser/Tamcan 2011, Walthert 2010). Hier kann als gläubige(r) Muslim*in Gemeinsamkeit erfahren werden (Ansprechformel »Geschwister im Islam«). Muslimische Jugendorganisationen und -gruppen sind allerdings auch Orte, wo Ausschlusserfahrungen thematisiert und ausgetauscht²⁴ werden können (vgl. hierzu auch Endres et al. 2013), ältere Jugendliche und junge Erwachsene dienen hierbei nicht selten als Vorbilder, Rollenmodelle oder Ratgeber*innen. Im Zuge dieser Ausschlusserfahrungen werden teilweise auch politische Podiumsdiskussionen mit geladenen Gästen lanciert und organisiert.

Die Jugendorganisationen sind ebenfalls im Netz präsent (*Website* aber auch *Social Media*) und verfügen in der Regel über einen regelmässig aufgetragten Webauftritt, der sich an einer zeitgemässen Bildsprache mit jugendkulturellem Charakter orientiert.

Mirjeta bewegt sich in einer »Szene«²⁵ (Hitzler/Niederbacher 2010: 15-16) junger Menschen, die eine dezidierte, eher konservative Auslegung des Islam

23 Abendliches Mahl des Fastenbrechens im Ramadan.

24 Aufgrund der erhobenen Daten kann angenommen werden, dass verschiedene Organisationen unterschiedliche Strategien des Umgangs mit Ausschlusserfahrungen »bedienen«. Während Organisationen wie »UMMAH – Muslimische Jugend Schweiz« bemüht sind, ihren Mitgliedern Wege aufzuzeigen, resp. sich gegenseitig auf der Suche darin zu bestärken, sich als gläubige(r) Muslim*in gesellschaftlich zu integrieren und betonen, dass Integration als gemeinsamer/gegenseitiger Prozess zu verstehen sei, stellen Organisationen wie bspw. der IZRS (Islamischer Zentralrat Schweiz) tendenziell eher Identifikationsangebote für junge Frauen (und Männer) bereit, welche in ihren Assimilationsbemühungen als gläubige Muslim*innen in der Schweizer Gesellschaft enttäuscht wurden.

25 Hitzler und Niederbacher definieren Szene wie folgt: »Eine Form von lockerem Netzwerk; einem Netzwerk, in dem sich unbestimmt viele beteiligte Personen und Personengruppen *vergemeinschaften*. In eine Szene wird man *nicht* hineingeboren oder hineinsozialisiert, sondern man sucht sie sich aufgrund irgendwelcher Interessen *selber* aus und fühlt sich in ihr eine Zeit lang mehr oder weniger »zu Hause«. Eine Szene weist typischerweise lokale Einfärbungen und Besonderheiten auf, ist jedoch *nicht* lokal begrenzt, sondern, zumindest im Prinzip, *ein weltumspannendes, globales* – und ohne intensive Internet-Nutzung der daran Beteiligten zwischenzeitlich auch kaum noch überhaupt

leben. Diese Szene weist jugend-, aber auch subkulturelle Züge auf: Die jungen Menschen identifizieren sich mit dieser Szene über eine normierende soziale Praxis, die sich unter anderem in einer ausgeprägten Gruppensymbolik, in der Sprache, einer (religiös geprägten) Kleidung, (tolerierter) Musik, eigenen *Social-Media*-Kanälen und Gruppen, alltagsreligiösen Praxen sowie politischer Haltung und religiöser Weltanschauung artikuliert (vgl. hierzu auch ebd.: 190ff.).

Im Zuge dieser Vergemeinschaftung wird »der Islam« zunehmend der Schlüssel von Mirjetas alltäglicher Lebensführung:

»Also der Islam ist eigentlich das Höchste in meinem Leben. Ich versuche, Alles dem Islam unterzuordnen. //Mhm// weil ähm das ist das Einzige, was für mich Sinn macht« (Mirjeta, A 77).

Mirjeta ist glaubensgewiss, »der Islam« in einer dezidierten, konservativen ausgelegten Variante wird zunehmend zur Richtschnur ihrer Lebensführung. In der Formulierung »das Einzige, was Sinn macht« wird gleichzeitig der ausschliessliche Charakter, der sich als oberste Maxime ihrer Lebensordnung manifestiert, deutlich.

Mirjetas religiöse Selbstrepräsentation manifestiert sich einerseits in einem religiösen Kleidungsstil und andererseits anhand einer kompromisslosen Handhabung (alltags-)religiöser Praxen. Sie kleidet sich bewusst, wie sie sagt »islamisch«. Als Ausdruck dessen zieht einen *Khimar* dem *Hijab* vor. Zudem ist sie, wie die weiblichen Peers der Szene, in der sie sich bewegt, meist ganz schwarz oder dunkelbraun gekleidet – ein Umstand, der ihr, wie ich verschiedentlich beobachten konnte, ablehnende Reaktionen von Menschen, denen sie auf der Strasse begegnet, einbringt.

Auch in der Handhabung religiöser Praxen ist sie äusserst konsequent. Als ich sie bspw. neben einigen informellen Gesprächen formell mit laufendem Band interviewe, unterbricht sie das Interview ostentativ für das Gebet.

Die Irritation, die eine selbstbewusste religiöse Selbstrepräsentation in einer sich als säkular verstehenden Gesellschaft auslöst, begründet Mirjeta mit deren »Islamophobie«:

vorstellbares – *Gesellungsgebilde* bzw. eine »globale Mikrokultur«. Und natürlich gibt es in einer Szene *keine förmlichen Mitgliedschaften*« (2010: 15-16, Herv. im Orig.).

»(...) die Menschen sowieso islamophob sind und Kopftücher nicht gerne haben, Bärte nicht gerne haben und ein selbstbewusstes Auftreten sowieso (...). Der Sündenbock für alles ist der Islam« (Mirjeta, A 100).

Mirjeta verortet Islamophobie insbesondere in der gesellschaftlichen Ablehnung sichtbarer religiöser Symbole. Insbesondere würden die Menschen eine religiöse Selbstrepräsentation ablehnen, so Mirjeta, wenn diese (wie bei ihr und ihren Peers), an ein, wie sie es nennt, »selbstbewusstes Auftreten« gekoppelt ist.

Genau dieses Moment eines »selbstbewussten Auftretens« mit ostentativem Charakter ist hinsichtlich der »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung in der Ausprägung als »dezidiert religiöse« *Muslima* konstitutiv: Die ostentative (religiöse) Selbstrepräsentation besteht einerseits aus einer dezidierten, konservativen Auslegung des Islam und einer kompromisslosen Handhabung sowie Betonung religiöser Praxen, andererseits aber auch aus der Politisierung der damit einhergehenden Ausschlusserfahrungen und dem daraus folgenden »Kampf« gegen die »islamophobe Gesellschaft«. Kern dieser »Taktik« bildet der politische Kampf gegen die »islamophobe Gesellschaft« als verantwortliche Instanz für das vorläufige Scheitern der eigenen Bildungsbiografie am sichtbaren religiösen Symbol des *Hijab*. Teil dieses »Kampfes gegen die Islamophobie« ist das Antreiben und Befördern einer »höchstmöglichen« Bildung aller Muslim*innen (vgl. unten).

Frauen, bei denen die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung in der Ausprägung der religiösen Selbstrepräsentation als dezidiert religiöse *Muslima* nachgezeichnet werden konnte, werden durch die ihnen aufgrund des *Hijabs* widerfahrende berufsbiografische Ausschlusserfahrung in ihrer Erstausbildung politisiert. Anders als bei der Ausprägung der religiösen Selbstrepräsentation als emanzipierte *Muslima* manifestiert sich die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung nicht im Dialog mit gesellschaftlichen Gremien, sondern durch (politischen) Widerstand gegen die Schweizer Gesellschaft. Anders als Zara sieht Mirjeta keinen Nutzen darin, die Gesellschaft »aufzuklären«, vermittelnd in interreligiösen Gefässen oder Schulklassen tätig zu sein, vielmehr widmet sie sich dem »Kampf gegen die Islamophobie«. Aufgrund dieser Tatsache erstaunt es nicht, dass im Kontext des gegenwärtigen geführten Islamdiskurses die offensiv-ostentativ ausgelebte Religiosität von diesen Frauen einerseits eine »Irritation der säkularen Gesellschaft« (Strahm 2007: 9) bewirkt, andererseits aber bisweilen auch eine (meist negative) Reaktion des Elternhauses hervorruft. Diese Irritation einer dem Selbst-

verständnis nach säkularen Gesellschaft durch eine »selbstbewusst gelebte und öffentlich präsentierende Religiosität muslimischer Frauen« (ebd.) wird von den Frauen jedoch intendiert oder zumindest in Kauf genommen. Bei Ausschlusserfahrungen gilt es, – so die Maxime der Szene, in der sich Mirjeta bewegt – nicht zu kuschen, sondern wie Lane²⁶ das Handeln der Szene, der ihre Schwestern angehören, beschreibt (Feldprotokoll Mai 2015): »steihert zrüggdisse« – knallhart verbal zurückzugeben.

Der »Kampf gegen die Islamophobie« bzw. die Politisierung der jungen Frauen aufgrund ihrer Ausschlusserfahrungen wird entscheidend befördert durch die Vergemeinschaftung mit gleichgesinnten religiösen Musliminnen und Muslimen in einer Szene, die jugendkulturelle Züge trägt. »Klassische« religiöse Vergemeinschaftung in moschee-gebundenen Jugend- oder Frauengruppen, wie sie Frauen, der Ausprägung der religiösen Selbstrepräsentation als emanzipierte *Muslima* bevorzugen, lehnt Mirjeta ab. Wie sie betont, ist sie enttäuscht von Imamen und Moscheevereinen, die in ihren Augen »kuschen«, wenn der Islam gesellschaftlich negativ diskutiert wird, und die ihrer Ansicht nach »möglichst nicht auffallen und sich nahezu dafür entschuldigen, dass man überhaupt Muslim[in] ist« (Mirjeta, A 90). Zoja, eine andere Frau meines Samples, bringt es während eines Gesprächs prägnant auf den Punkt: Sie will nicht wie ihre Eltern »sorry und danke für die Moschee im Keller« sagen. Als Schweizer *Muslima* fordert sie »ein Gotteshaus, das auch wirklich eins ist«, vergleichbar mit einer Synagoge oder einem Tempel (Feldprotokoll Dez. 2015; aber auch Zoja, A 81, 82).

Mirjeta versteht sich als Teil einer religiösen Gemeinschaft, die Gesellschaftskritik übt und die in dieser Rolle zwangsläufig auf Widerstand stösst, denn »unser Spiegel gegen die Gesellschaft, das mag fast niemand ertragen in der Schweiz« (Mirjeta, A 90). Mirjeta wirft der hegemonialen Gesellschaft vor, dass sie Muslim*innen, die wie sie »eine eher konservative Auslegung vom Islam fordern« und sich dafür einsetzen, regelrecht »aus dem Diskurs herauskicken« (Mirjeta, A 91) will, indem die Gesellschaft sie in die Ecke des Radikalismus stellen würde, »wo man uns noch radikal, möglichst radikal und vom Radikalen in das Gefährliche bringt« (Mirjeta, A 92). Frauen, bei denen diese »Taktik« rekonstruiert werden konnte, geraten – obwohl fernab davon – aufgrund der ostentativ gelebten Religiosität nicht selten unter Terrorismusverdacht; dies entweder vonseiten ihres familiären Umfelds oder aber auch seitens der Presse oder der (virtuellen) Öffentlichkeit. Ausgeprägt äusserte

26 Vgl. Kap. 4.1.

sich dies bspw. bei Adea, einer anderen Frau des Samples. Adea stammt aus einem säkularen Haushalt.²⁷ Als sie sich im Laufe ihrer Adoleszenz dazu entschloss, einen *Hijab* zu tragen und zunehmend in einer religiösen Szene mit jugendkulturellen Zügen verkehrte, war die Familie, insbesondere der Vater alarmiert:

»Nachher hat er mir gesagt, nimm das scheiss Kopftuch weg. So seine Wortwahl. Er hat es so gesagt« (Adea, A 103).

Wie diesem Zitat zu entnehmen ist, war der Vater gar nicht erfreut, dass Adea nun ein Kopftuch trägt. Aus ihrer Aussage »so seine Wortwahl« wird die Befremdung über diese Aussage deutlich. Adea fügt sich für drei Wochen den Wünschen des Vaters, danach beginnt sie jedoch definitiv den *Hijab* zu tragen. Anders als das stereotype Bild der »unterdrückten Muslimin«, die »gezwungen wird, ein Kopftuch zu tragen«, trägt Adea den *Hijab* gegen den Willen ihres Vaters. Als ich sie kennenlernte, zog sie den *Hijab* während der Arbeit jedoch noch aus.

Als sie begann, zu Vorträgen in Moscheen zu gehen, befürchtete ihr Vater – alarmiert durch den laufenden Islamdiskurs – gar eine Radikalisierung. Er verbot ihr, weiterhin Moscheen zu besuchen. Als ich sie ein halbes Jahr später im Umfeld der jugendkulturellen Szene, die ich teilnehmend beobachtete, zufällig wieder treffe, trägt sie einen *Khimar*. Sie schildert mir, dass sie ihren Job an der Kasse eines Kaufhauses aufgeben musste, weil sie ihren *Hijab* dafür nicht mehr ausziehen wolle und wie schwierig es sei, nun eine Anstellung zu finden. Mittlerweile sei auch die Verwandtschaft in Südosteuropa davon überzeugt, dass Adea sich auf dem Weg zur Radikalisierung befinde, erzählt sie augenzwinkernd. Ihre Verwandten hätten diesbezüglich besorgt ihre Mutter angerufen, nur weil sie am 8. März, dem weltweiten »Tag der Frau« auf Facebook postete »dass der Prophet sagte, man solle die Frauen gut behandeln, gut zu ihnen schauen ja«. Sie räumt jedoch umgehend ein: »ich habe schon provoziert« (Adea, A 142). Ihre Provokation galt ihrer Tante, der sie vorwarf, sie rufe ihre Mutter zwar am »Tag der Frau« an, nicht jedoch an religiö-

27 Wie D'Amato (2010: 183) feststellt: »Wenn auch viele dieser Jugendlichen aus einem eher säkularen Haushalt stammen, spielt für sie die Religion mehr als für ihre Eltern die Rolle des Identitätsmarkers«. Dies mag nicht zuletzt eine Art »reaktive Religiosität« (vgl. »reaktive Ethnizität« Portes/Rumbaut 2001: 284-86) in Bezug auf den laufenden Islamdiskurs sein, der Differenzen zugunsten religiös verlaufender Trennlinien konstruiert (Sökefeld 2011: 271) und weniger wie zuvor entlang den konstruierten Differenzlinien Nationalität bzw. Ethnizität.

sen Feiertagen. Diese Art der bewussten Provokation ist ebenfalls konstitutiv für die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima* in der Ausprägung der religiösen Selbstrepräsentation als dezidiert religiöse *Muslima*. Sie findet nicht nur, aber auch in virtuellen Räumen statt. Es kommt jedoch vor, dass solche Provokationen Missverständnisse und weitreichende öffentliche Debatten zur Folge haben, die sich schwer kontrollieren lassen: Mirjeta erzählt, dass eine Aussage auf *Social Media*, die ihr, wie sie sagt, fälschlicherweise zugeschrieben wurde, an die Öffentlichkeit gelangte und sie zum Ziel einer Presse-Kampagne machte, infolge derer sie massiv persönlich bedroht wurde.

Innerhalb der subkulturellen Szene mit jugendkulturellen Zügen, in der sich die beiden Frauen bewegen, werden Erlebnisse, bei denen teilweise durch bewusste Provokation und ostentativ befolgte religiöse Praxen Irritationen hervorgerufen werden, wie ich beobachten konnte, teilweise als Beweis der Gruppenzugehörigkeit herungereicht und detailreich erzählt: Diese Art des Teilens dieser (manchmal auch durch bewusste Provokation herbeigeführten) Ausschlussverfahren wirkt identitätsstiftend, bestärkt die Gruppe und politisiert die Vergemeinschafteten weiter im »Kampf gegen Islamophobie«.

In der jugendkulturellen Versetzung, die Teil der »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als dezidiert religiöse *Muslima* bildet, sind hinsichtlich des provokativen Auftretens, aber auch hinsichtlich der Politisierung der Szenegänger*innen durchaus Parallelen zu anderen jugendkulturellen Bewegungen mit subkulturellen Zügen auszumachen, wie bspw. zur Punkbewegung. Was Meinert und Seeliger (2013) in ihrer sozial- und kulturwissenschaftlichen Betrachtung der deutschen Punkszene feststellen, lässt sich auch auf die religiöse Szene, in der sich Mirjeta und Adea bewegen, übertragen:

»Ein (...) zentraler Bezugspunkt in der Kultur des Punk ist die Kommentierung und Gestaltung gesellschaftspolitischer Strukturen und Prozesse. (...). Im Hinblick auf die Punkkultur lässt sich (...) ein sozialisatorischer Effekt sceneinterner Vergemeinschaftung anführen, welcher sich auch in der Politisierung eines Grossteiles der Szenegänger niederschlägt. Gleichzeitig haben politische Bezüge aber auch eine identitätsstiftende Bedeutung (...)« (Meinert/Seeliger 2013: 48,49).

Wie der Punkbewegung ist auch der jugendkulturellen Szene, in der sich Mirjeta und Adea bewegen, die Kommentierung (und Gestaltung) hegemonialer gesellschaftlicher Prozesse aus ihrer subalternen Position heraus ein zentrales Anliegen. Ähnlich wie in der Punkkultur wird diese durch einen offensiv

inszenierten Kleidungsstil und (gesellschaftlich-provokative) Selbstrepräsentation, der auf die Ideologie (bzw. hier Religion) hinweist, sichtbar gemacht. Ebenfalls lässt sich ein »sozialisatorischer Effekt« dieser Vergemeinschaftung ausmachen, die sich in der Politisierung einerseits und in seiner identitätsstiftenden Wirkung andererseits niederschlägt.

Mirjeta findet in der Szene eine Art Antwort auf die gesellschaftliche Anerkennungsverweigerung (Hagedorn 2008: 12): Wie Hagedorn (2008) in einer Untersuchung über Jugendkulturen feststellt, ist entscheidendes Element der jugendkulturellen Vergemeinschaftung und Selbstrepräsentation der Versuch einer Umkehrung der Machtverhältnisse (ebd.: 12) und »eine Antwort auf die Anerkennungsverweigerung, die von der dominanten Mehrheitskultur ausgeht« (ebd.).

Im Islamischen Zentralrat Schweiz (IZRS) findet Mirjeta im Gegensatz zu den Moscheevereinen die Form einer religiösen Vergemeinschaftung, die ihr vorschwebt:

»Okay, jetzt beim IZRS also in erster Linie ist es mal islamisch ... Dass man etwas macht für den Islam für die islamische Gemeinschaft. Die Muslime in der Schweiz sind ja so schlecht organisiert oder es gibt fast gar keine Institutionen und vor allem im Kampf gegen Islamphobie. Ich selbst habe das miterlebt, dass ich aufgrund des Kopftuches aus der Lehre geschmissen wurde« (Mirjeta, A 86).

Aus dem Zitat wird ersichtlich, dass Mirjeta beim IZRS auf ein Identifikationsangebot trifft, das ihr entspricht. Ebenso hebt sie politisch vergemeinschaftende Aspekte positiv hervor. Als grösste (islamophobe) Ausschlusserfahrung, so wird in dem Zitat ebenfalls deutlich, erlebte Mirjeta den »Rausschmiss« aus ihrer Lehre durch ihren in der Adoleszenz gefällten Entscheid, fortan ein Kopftuch zu tragen. Beim IZRS findet sie die Unterstützung, die sie im Kampf gegen solch »islamophobe« Akte sucht, denn der IZRS entziehe sich dem »Kampf gegen die Islamphobie« nicht, im Gegensatz zu den sonst schlecht organisierten Muslim*innen.

Das Argument, dass der IZRS die einzige Institution sei, die sich wehre und (medial) dem laufenden Islamdiskurs dezidiert entgegenetrete, ist ein vielzitiertes Argument junger religiös orientierter Secondas*os in der Deutschschweiz. Diesem Engagement wird gemeinhin grosser Respekt gezollt, auch von jungen Frauen und Männern, die in der Auslegung ihrer Religion durchaus nicht auf der Linie des IZRS liegen. Mirjeta hingegen ist vom IZRS in jeder Hinsicht beeindruckt:

»Mir hat es gefallen, dass sie ähm gut organisiert sind, dass sie gebildet sind und dass sie sich medial, also mit den Medien [zusammenarbeiten]« (Mirjeta, A 83).

Mirjeta beeindruckt insbesondere die Organisationsformen, der gebildete Habitus und die Medieninszenierung des IZRS. Insbesondere imponieren ihr »der Präsident« und die gebildete Führungsriege. Bildung würde von dieser grossgeschrieben und islamisch begründet, die Mitglieder würden angehalten, sich (weiter) zu bilden:

»Der Islam schreibt vor, dass die Leute in der Bildung das Höchstmögliche anstreben sollten //mhm// und da (...) also ich bin dann zu dieser Zeit an Vorträge gegangen, als es auch um Bildung gegangen ist und der Präsident hat auch oft gesagt, dass Muslime nur weiterkommen, wenn sie auch gebildet sind (...). Und das hat mich in dieser Zeit geprägt und ich habe gedacht, wie-so eigentlich nicht. Weil Chemielaborantin ist schon gut gewesen, aber es auch nicht etwas gewesen, auf dem ich (...) bleiben wollte. Das hat so mein Entschluss gefasst, dass ich dann studieren gehe« (Mirjeta, A 47-48).

Wie aus dem Zitat ersichtlich wird, stellt eine islamisch begründete grösstmögliche Bildungsaspiration Teil der Sozialisation durch die religiöse Vergemeinschaftung dar. Der Bildungsweg als politisierte *Muslima* soll konsequent weiterverfolgt werden, es gilt »das Höchstmögliche an[zustreben«. Mirjeta imponieren diese Vorträge über Bildung. Was der Präsident wiederholt betont, leuchtet ihr ein, nämlich dass »Muslime nur weiterkommen, wenn sie auch gebildet sind«. Bildung ist in der Szene, in welcher sich Mirjeta bewegt, neben der Politisierung ein massgeblicher »sozialisatorischer Effekt szeneeinterner Vergemeinschaftung« (Meinert/Seeliger 2013: 49). Sich zu bilden wird zum Teil der religiösen Selbstrepräsentation und zum Teil des »Kampfes gegen die Islamophobie«. Dies hat Mirjeta, wie sie sagt, »geprägt« und sie fasst den Entschluss an einer technischen Hochschule studieren zu gehen, den sie unter grösster persönlicher Anstrengung berufsbegleitend umsetzt.

Frauen, bei denen die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung in der Ausprägung der religiösen Selbstrepräsentation als dezidiert religiöse *Muslima* rekonstruiert werden konnte, verschaffen sich also wie Mirjeta über einen Umweg Zugang zu Bildung: Die Szene, in der sie sich als dezidiert religiöse *Muslima* kämpferisch selbstbehauptet, beinhaltet den »sozialisatorische[n] Effekt« (Meinert/Seeliger 2013: 49) – eine konsequente Verfolgung des »höchstmöglichen« Bildungsziels. Durch die szenearartige Gemeinschaft

erfährt sie Unterstützung in der ursprünglichen Bildungsaspiration, die ihr zuvor verwehrt geblieben ist und setzt sie mit ungleich grosser Anstrengung fort. Unterstützt wird sie hierbei von ihren Peers. Bei »islamophobem« Widerstand und gesellschaftlichen Bildungsbarrieren greift die religiöse Gemeinschaft²⁸ zudem unterstützend und notfalls auch mit juristischen Mitteln ein. Dies insbesondere falls wegen einer dezidiert religiösen Lebensführung (wie z.B. dem Tragen eines Kopftuchs) der berufsbiografische Weg nicht verfolgt werden kann.

Zusammenfassung »Taktik« Typus 1

Die interviewten Frauen, bei denen die »Taktik« des Bildungszugangs durch kämpferische Selbstbehauptung als *Muslima* rekonstruiert werden konnte, erfahren aus einer intersektionellen Perspektive starke Einschränkungen ihrer Bildungsbiografie durch das Zusammenspiel der Differenzdimensionen *Gender*, »*Migrationshintergrund*«, »*class*« und *Religion*, insbesondere hinsichtlich der sichtbaren religiösen Symbolik religiöser Kleidung (wie bspw. *Hijab*, *Khimar*). Bei diesen Frauen manifestieren sich an der ersten Selektionschwelle zur Sekundarstufe wirkmächtige Bildungsbarrieren aufgrund des Zusammenspiels einer fehlenden Unterstützung der Eltern und deren *Gender*bild einerseits sowie der mangelnden Unterstützung von Lehrpersonen und der sich dabei ungehemmt entfaltenden reproduktiven Wirkung des Bildungssystems andererseits (vgl. Kronig 2005).

Die Frauen des Samples, bei denen sich die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima* rekonstruieren liess, machten als ersten Schritt in die nachobligatorische Ausbildung eine Lehre. Hierbei wirkte die Differenzkategorie »Muslimin« anhand des sichtbaren religiösen Symbols *Hijab* zu einem Zeitpunkt der nachobligatorischen Bildungsbiografie so stark als Bildungsbarriere, dass diese eine berufliche Neuorientierung oder einen Umweg erforderte. Die interviewten Frauen fanden entweder keine Lehrstelle oder mussten ihre bisherige Berufslaufbahn oder Ausbildungsstelle aufgeben. In der Art des Umgangs mit bildungsbiografischen Hindernissen zeigt sich die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima*:

Zentral für die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima* ist die »listige« Aneignung der Deutungsweise der Differenzkategorie »Musli-

28 Auch bei der Taktik des Typus 3 spielt die religiöse Vergemeinschaftung eine entscheidende Rolle hinsichtlich des Bildungszugangs jedoch nicht im Sinne eines »sozialisatorische[n] Effekts« (Meinert/Seeliger 2013: 49).

min«. Nach De Certeau sind »Taktiken« listige, autonome Aneignungsweisen alltäglicher Praktiken von Individuen aus subalternen Positionen, in denen eine Umdeutung etablierter Strukturen stattfinden kann (De Certeau 1988: 89). Eine »Taktik«

»... profitiert von ›Gelegenheiten‹ und ist von ihnen abhängig; (...). Sie muss wachsam die Lücken nutzen, die sich in besonderen Situationen der Überwachung durch die Macht der Eigentümer auftun. Sie wildert darin und sorgt für Überraschungen. Sie kann dort auftreten, wo man sie nicht erwartet. Sie ist die List selber« (De Certeau 1988: 89).

Die »Taktik« manifestiert sich bei zwei Untertypen, ich nenne sie Ausprägungen, leicht unterschiedlich. Die beiden Ausprägungen unterscheiden sich anhand der religiösen Selbstrepräsentation: Bei der einen handelt es sich um die religiöse Selbstrepräsentation als »emanzipierte *Muslima*«, bei der anderen um die religiöse Selbstrepräsentation als »dezidiert religiöse *Muslima*«. Die »Taktik« beinhaltet zwar bei beiden Ausprägungen die »listige« Aneignung der Differenzkategorie »Muslimin«; diese manifestiert sich jedoch dann auf leicht unterschiedliche Weise: Bei der Ausprägung der religiösen Selbstrepräsentation als emanzipierte *Muslima* lässt sich eine Aneignung der Differenzkategorie »Muslimin« erkennen, in welcher die Inszenierung einer »Gegenstrategie der Repräsentation« (Hall 2004: 161) hinsichtlich des dominanten diskursiven Rahmens ersichtlich wird. Dagegen manifestiert sich diese Aneignung bei der anderen Ausprägung (Selbstrepräsentation als dezidiert religiöse *Muslima*) durch das ostentative *Bedienen* des diskursiven Stereotyps durch die Inszenierung als dezidiert religiöse *Muslima*.

Durch beide Arten der religiösen Selbstrepräsentation erlangen die Frauen, die sich diese »Taktik« zunutze machen, mehr Handlungsfähigkeit (*Agency*): Der ersteren Ausprägung gelingt es, sich mithilfe (religiöser) Selbstrepräsentation als emanzipierte *Muslima* gesellschaftspolitisch zu positionieren und eine Alternativkarriere in interreligiösen und/oder interkulturellen NGOs zu machen oder sich durch berufliche Selbstständigkeit mittels eines (religionsrelevanten) Nischenangebots (z.B. *Hijab*-Verkäuferin, Fahrlehrerin für muslimische Frauen) zu positionieren. Kraft der »Taktik« letzterer Ausprägung (Selbstrepräsentation als dezidiert religiöse *Muslima*) wird der Bildungszugang auf Umwegen erlangt: Der durch die Stigmatisierung als Kopftuch tragende *Muslima* erzwungene berufliche Umweg führt zur Politisierung. Die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als dezidiert religiöse *Muslima* beinhaltet die islamisch begründete Bildungsaspiration als Teil des

»Kampfes gegen die Islamophobie«: Der Bildungsweg als politisierte *Muslima* wird konsequent weiterverfolgt – islamisch begründete grösstmögliche Bildungsaspiration stellt neben der Politisierung einen »sozialisatorische[n] Effekt szenointerner Vergemeinschaftung« (Meinert/Seeliger 2013: 49) dar. Bei »islamophobem« Widerstand der Gesellschaft in der Verfolgung dieser Bildungsaspiration greift die religiöse Gemeinschaft zudem unterstützend und notfalls auch mit juristischen Mitteln ein, falls wegen einer dezidiert religiösen Lebensführung der berufsbiografische Weg nicht verfolgt werden kann.

Die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung und Selbstrepräsentation als *Muslima* – quasi des »sich zu Nutze Machens« oder der Umdeutung einer stigmatisierenden Differenzkategorie ist bei beiden Ausprägungen identisch. Dank der »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als *Muslima*, transformieren Frauen, welche sich diese »Taktik« zunutze machen, die Differenzkategorie »Muslimin« bildungsbiografisch gesehen von der intersektionell wirkenden Kategorie zur Ressource einer gesellschaftlichen Selbstpositionierung. Sie eignen sich die Differenzkategorie in De Certeaus Sinne (1988: 89) an und deuten sie um.

5.2 Typus 2: »Taktik« des zielstrebigem Aufsteigens

5.2.1 Xhemile

Als ich Xhemile (24) das erste Mal in ihrer Wohnung in einem grossen Block treffe, stellt sie sich vor und meint plötzlich, ich könne sie auch Simone nennen – die meisten Schweizer*innen könnten sich ihren Namen nicht merken, deswegen habe sie sich einen Schweizer Vornamen für sich ausgedacht. Auf die Idee gekommen sei sie im Gymnasium als sich der Biologielehrer ihren Namen nie merken konnte und sie deshalb kaum aufrief.

Als Xhemile ein Kleinkind war, holte ihr Vater die Mutter und die anderen drei Geschwister aus Südosteuropa in die Schweiz, wo er eine Stelle als Imam innehatte. Xhemile ist als Kind quasi »in der Moschee aufgewachsen«, wie sie erzählt. Die Moschee habe ihr als »Zufluchtsort« gedient, insbesondere im Grundschulalter, als sie sich noch sehr fremd in der Schweiz fühlte. Jeden Tag nach der Schule ging sie direkt zur Moschee des Vaters, welche nur drei Minuten vom Elternhaus entfernt lag. Später besuchte sie dort jedes Wochenende den religiösen Unterricht.