

Nathalie Gasser

# ISLAM, GENDER, INTERSEKTIONALITÄT

Bildungswege junger Frauen  
in der Schweiz

**Aus:**

*Nathalie Gasser*

**Islam, Gender, Intersektionalität**  
Bildungswege junger Frauen in der Schweiz

August 2020, 348 S., kart., 2 Farbabb.

44,99 € (DE), 978-3-8376-5318-2

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: 0,00 € (DE), ISBN 978-3-8394-5318-6

EPUB: 0,00 € (DE), ISBN 978-3-7328-5318-2

Wie wirkt sich der aktuelle Islamdiskurs auf Bildungsbiografien junger Secondas aus? Wie beeinflussen unterschiedliche Differenzkategorien wie beispielsweise Gender und Religion die Bildungsbiografien? Und wirken diese Kategorien intersektionell? Nathalie Gasser zeigt auf, wie unterschiedlich junge Secondas aus der Schweiz mit der Herausforderung umgehen, als religiös orientierte muslimische Frauen in einem tendenziell islamkritischen Umfeld bildungsbiografisch zu bestehen. Sie verdeutlicht die bestehenden Bildungsbarrieren samt den unterschiedlichen Taktiken, diese zu umgehen. Auf dieser Grundlage diskutiert sie, inwiefern Religion dabei als intersektionale, interdependente Analyse-kategorie gefasst werden kann.

**Nathalie Gasser**, geb. 1974, lehrt und forscht an der Pädagogischen Hochschule Bern mit den Schwerpunkten soziale Ungleichheit und Dominanzverhältnisse im Kontext von Bildung, Othering, Intersektionalität, Bildungsbiografien und Islamdiskurs sowie rassismuskritische Bildung. Sie studierte Sozialanthropologie an der Universität Bern und promovierte in Religionswissenschaft an der Universität Luzern.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5318-2](http://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5318-2)

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

# Inhalt

---

<b>1</b>	<b>Einleitung</b> .....	9
<b>2</b>	<b>Theoretische Rahmung</b> .....	17
2.1	Der Islamdiskurs in der Schweiz und die Differenzkategorie »Muslimin« .....	18
2.1.1	»Religiöses Othering« .....	19
2.1.2	Die diskursive Differenzkategorie »Muslimin« .....	21
2.1.3	Weitere in der Deutschschweiz relevante Diskurse .....	26
2.2	Intersektionelle Perspektive in Bezug auf den Zugang zu Bildung.....	36
2.3	Perspektive der Handlungsfähigkeit innerhalb der intersektionellen Beschränkungen .....	50
<b>3</b>	<b>Annäherung an das Forschungsfeld</b> .....	59
3.1	Musliminnen und Muslime in der Schweiz: ein Überblick.....	59
3.2	Anknüpfungspunkte: Forschung zu adoleszenten Secondas*os muslimischen Glaubens im Kontext des gesellschaftspolitischen Islamdiskurses in der Schweiz .....	64
3.3	Schweizerisches Bildungssystem im Kontext von sozialer Ungleichheit .....	72
3.3.1	Überblick: Gliederung des Bildungssystems in der Schweiz .....	72
3.3.2	Jugendliche mit »Migrationshintergrund« in Übergängen im Bildungssystem in der Schweiz.....	76
<b>4</b>	<b>Methodisches Vorgehen</b> .....	87
4.1	Sample: Forschen zu Musliminnen im Spannungsfeld zwischen »methodological Islamism« und »strategical essentialism« .....	88
4.2	Zugang zum Feld: Multi-Sited Ethnography .....	95
4.3	Biografisch-narrative, themenzentrierte Interviews .....	105

4.4	Codierung und kontinuierliche Auswertung: datengeleitete Theoriebildung nach der <i>Grounded-Theory-Methodologie</i> (GTM) kombiniert mit einer fallzentrierten Perspektive .....	106
<b>5</b>	<b>Bildungsbiografische »Taktiken« junger religiös orientierter Secondas muslimischen Glaubens in der Deutschschweiz .....</b>	<b>115</b>
5.1	Typus 1: »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als <i>Muslima</i> .....	117
5.1.1	Zara .....	117
5.1.2	Bildungsbiografisches Bestehen durch die »Taktik« der kämpferischen Selbstbehauptung als emanzipierte bzw. dezidiert religiöse <i>Muslima</i> .....	122
5.2	Typus 2: »Taktik« des zielstrebigem Aufstiegens .....	155
5.2.1	Xhemile .....	155
5.2.2	Bildungsbiografisches Bestehen durch die »Taktik« des zielstrebigem Aufstiegens .....	159
5.3	Typus 3: »Taktik« der religiösen Vergemeinschaftung .....	193
5.3.1	Esma .....	193
5.3.2	Bildungsbiografisches Bestehen durch die »Taktik« der religiösen Vergemeinschaftung .....	196
5.4	Typus 4: »Taktik« der widerständigen Mikropraktiken .....	222
5.4.1	Duaa .....	222
5.4.2	Bildungsbiografisches Bestehen durch die »Taktik« der widerständigen Mikropraktiken .....	226
<b>6</b>	<b>Exkurs: Religionsverständnis, religiöse Praxis und religiöse Selbstrepräsentation junger Secondas muslimischen Glaubens im Wandel ...</b>	<b>251</b>
<b>7</b>	<b>Zusammenfassung und Schlussdiskussion: Die doppelte Rolle der Religion in Bildungsbiografien junger Secondas muslimischen Glaubens .....</b>	<b>265</b>
7.1	Religion als Differenzkategorie: Manifestationen der Differenzkategorie »Muslimin« in Bildungsbiografien .....	271
7.2	Religion als Ressource: Manifestation von religiöser Praxis, religiöser Selbstrepräsentation und religiöser Vergemeinschaftung als Ressource in Bildungsbiografien .....	290
7.3	Fazit und Ausblick .....	297
<b>Dank</b>	.....	<b>301</b>

**Literaturverzeichnis** ..... 305

**Transkriptionsregeln Interviews** ..... 343

# 1 Einleitung

---

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Hierbei waren folgende Teilfragen leitend:

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2 Theoretische Rahmung

---

Diskurse zu ›Islam<sup>1</sup> und ›Muslim\*in-Sein‹ verlaufen in der Schweiz in der *Post-9/11*-Zeit innerhalb unterschiedlicher Formationen: Einerseits werden Muslim\*innen unter den Vorzeichen eines *New Orientalism* bzw. *Otherings* verhandelt, d.h., sie werden als das ›fremde Andere‹, als monolithisches spiegelbildliches Gegenüber zum ›Eigenen‹ rezipiert (Kap. 2.1.1). Innerhalb dieses diskursiven Rahmens ist auch weitgehend die Differenzkategorie »Muslimin« angesiedelt (vgl. Kap. 2.1.2). Andererseits werden Muslim\*innen zunehmend unter dem Aspekt eines ›Sicherheitsproblems‹ besprochen (Allenbach/Sökefeld 2010:19; vgl. Frisina 2010 in Bezug auf Italien). Weitere diskursive Felder in der Deutschschweiz bilden die Thematik sichtbarer religiöser Symbole im öffentlichen Raum: bspw. die für die Schweiz bezeichnende Debatte um die im November 2009 angenommene sogenannte *Minarettinitiative* (»Initiative gegen den Bau von Minaretten«) oder die gegenwärtig<sup>2</sup> diskutierte Volksinitiative zum *Verhüllungsverbot* (»Initiative Ja zum Verhüllungsverbot«). Auch im Bildungsbereich werden Debatten geführt; so wird bspw. – mitunter seit vielen Jahren – auch juristisch darüber gestritten, inwiefern Lehrpersonen und Schülerinnen im Unterricht Kopftuch tragen dürfen oder unter welchen Bedingungen aus Glaubensgründen ein Dispens vom Schwimmunterricht erfolgen kann oder eben nicht (vgl. Kap. 2.1.3).

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

---

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

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

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

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

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

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

### 2.1.1 »Religiöses Othing«

In den letzten Jahren besteht in gesellschaftspolitischen Debatten die Tendenz, Differenzen vermehrt entlang religiöser Grenzen zu konstruieren (Sökefeld 2011: 271). Die Gründe hierfür werden meist in den Ereignissen des 11. Septembers 2001 gesehen (vgl. bspw. Behloul 2009a: 104, Ettinger et al. 2011: 14). Sökefeld (2011: 271) markiert für den angelsächsischen Raum den Beginn eines solchen Trends jedoch bereits Ende 1980er-Jahre mit der »Rushdie-Affäre«<sup>3</sup>. Im Zuge dieser Affäre bezogen sich viele Muslim\*innen verstärkt auf

---

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



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

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

---

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

## 2.1.2 Die diskursive Differenzkategorie »Muslimin«

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

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

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

---

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

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

Wie aus dem voranstehend Ausgeführten bereits deutlich geworden sein dürfte, werden Geschlechterdiskurse hinsichtlich des Islam meist (jedoch nicht ausschliesslich) unter Einbezug oder mit Hinweis auf das Tragen eines Kopftuchs geführt. Im Folgenden gehe ich auf zentrale Positionen der sogenannten »Kopftuchdebatten«<sup>5</sup> und ihre dahinter stehenden Geschlechterkonzepte ein, nicht zuletzt deshalb, weil religiös orientierte Muslim\*innen – Bedeckte wie Nicht-Bedeckte – im an- oder ablehnenden Sinne diskursiv immer wieder auf diese gesellschaftlich diskutierten Positionen zurückgreifen.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 2.1.3 Weitere in der Deutschschweiz relevante Diskurse

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

feld 2010: 19). Insbesondere im Zusammenhang mit islamistisch motivierten Anschlägen in Europa<sup>6</sup> ist in den Schweizer Medien und im öffentlichen Diskurs eine zunehmende Fokussierung auf Muslim\*innen als ›potenzielles Sicherheitsproblem‹ zu beobachten. Öffentlich diskutiert wird bspw. darüber, ob und inwiefern Schweizer Muslim\*innen den sogenannten *Islamischen Staat* (IS) unterstützen und ob und inwiefern Verbindungen von ihnen zu radikalen Gruppen existieren (vgl. bspw. Jurinak 2015). Auch wird debattiert, inwiefern in gewissen Schweizer Moscheen Jugendliche radikalisiert werden und/oder gar zu *Jihad*-Reisen ermuntert werden. Im Zusammenhang mit derartigen Vorhaltungen und dem Vorwurf des ›Gewähren-Lassens‹ mutmasslich radikal predigender Imame kamen einzelne Moscheen als (H)orte zukünftiger *Jihad*-Reisender in Verruf (vgl. bspw. Baumgartner 2016). Auch in der sogenannten *Burkadebatte* wurden unter anderen sicherheitspolitische Argumente angeführt (vgl. bspw. Egerkinger Komitee/Wobmann 2015, siehe unten).

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

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

---

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



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

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

dern<sup>7</sup> der muslimischen Dachverbände – verfügt er in öffentlich geführten Debatten um den Islam durch geschickte Provokation in den letzten Jahren über eine überdurchschnittliche mediale Präsenz. Eine vergleichbar grosse mediale Präsenz in diesen Themen nimmt fast nur noch das ideologisch dem IZRS diametral entgegengesetzte *Forum für fortschrittlichen Islam* (FFI) ein, das sich in zahlreichen Fernseh- und Zeitungsauftritten in hart geführten Diskussionen Vertreter\*innen des IZRS mit ähnlich pointierten Aussagen entgegen stellt. Diese duale Konstellation prägte in den letzten Jahren die mediale Debatte über Islam in der Deutschschweiz, lässt sie sich doch ideal inszenieren und verspricht beiden Vereinen eine konstante Medienpräsenz und nicht zuletzt Mitglieder\*innen-Werbung.

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

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

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

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

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

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

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

---

9 Zum »Naming« der Debatte vgl. Fussnote 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1993 wurde einem 12-jährigen Mädchen aus einer türkischen Familie vom Bundesgericht eine Ausnahmeregelung gewährt. Sie durfte sich vom gemischtgeschlechtlichen Schwimmunterricht dispensieren lassen (Pfaff-Czarnecka 2009; BGE 119 Ia 178). 2008 wurde zwei 9- und 11-jährigen Jungen kein Dispens vom koedukativen Schwimmunterricht gewährt (Wytenbach 2013; BGE 135 I 79). 2013 verweigerte das Bundesgericht einem 14-jährigen Mädchen ebenfalls die Dispensation des schulischen Schwimmunterrichts (BGE 2C\_1079/2012). Gleichfalls 2008 wollte ein Schweiz-türkischer Doppelbürger seine beiden 9- und 7-jährigen Töchter vom Schwimmunterricht dispensieren lassen. Da das baselstädtische Gesetz die Dispensation erst ab der Geschlechtsreife vorsieht, klagte die Familie vor Bundesgericht, wo die Beschwerde 2012 (BGE 2C\_666/2011) abgelehnt wurde. Daraufhin zog die Familie vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EMGR) weiter. Dieser gelangte nach einer ausführlichen Analyse am 10. Januar 2017 zu dem Schluss, dass das Interesse der Kinder an einem kompletten Unterricht die Integration fördere und höher als das Interesse der Eltern an einem Schwimmdispens aus religiösen Gründen zu gewichten sei (EGMR-Urteil 10. Januar 2017, Nr. 29086/12).

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

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

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



schnell ›dem Islam‹ zugeschrieben wird (Feldprotokolle<sup>10</sup>). Betrachtet man die Entwicklung des Islamdiskurses, erstaunt es wenig, dass sich ›der Islam‹ auch im Bildungsbereich als wirkmächtige Zuordnungs- und Differenzkategorie manifestiert (vgl. in Bezug auf Deutschland, siehe Lingen-Ali 2012).

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

## 2.2 Intersektionelle Perspektive in Bezug auf den Zugang zu Bildung

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

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

---

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

Die feministische Bildungsforscherin Walgenbach (2012a: 81) definiert Intersektionalität folgendermassen:

»Unter Intersektionalität wird (...) verstanden, dass soziale Kategorien wie Gender, Ethnizität, Nation oder Klasse nicht isoliert voneinander konzeptualisiert werden können, sondern in ihren ›Verwobenheiten‹ oder ›Überkreuzungen‹ (*intersections*) analysiert werden müssen. Additive Perspektiven sollen überwunden werden, indem der Fokus auf das *gleichzeitige Zusammenwirken* von sozialen Ungleichheiten gelegt wird. Es geht demnach nicht allein um die Berücksichtigung mehrerer sozialer Kategorien, sondern ebenfalls um die Analyse ihrer *Wechselwirkungen*« (Walgenbach 2012a: 81).

Allen Intersektionalitätsansätzen ist gemeinsam, so unterstreicht Walgenbach weiter, dass sie »Macht-, Herrschafts- und Normierungsverhältnisse, die soziale Strukturen, Praktiken und Identitäten reproduzieren«, fokussieren (2012b: o. S.).

Ohne den Anspruch zu haben, den Forschungsstand erschöpfend darzustellen, möchte ich auf zentrale Diskussionsstränge der mitunter ausladenden Diskussion um diese Forschungsperspektive eingehen. Gewicht lege ich hierbei auf die Entwicklung des Konzepts im deutschsprachigen Raum und in Europa. In der feministischen Geschlechterforschung ist das Konzept in Europa nämlich leicht differierend zu ihrem Entstehungskontext in den USA rezipiert worden. Aufgrund der historischen Entwicklung konnten bspw. die in den USA anders konnotierten Kategorien *race* und *class* nicht einfach unproblematisch in den europäischen Kontext überführt werden (für eine ausführliche Übersicht über die unterschiedlichen Entwicklungen vgl. Davis 2008). Dennoch möchte ich zunächst kurz auf die konstitutiven Ursprünge des Konzepts, die in den USA zu finden sind, eingehen: Meist werden Ursprünge des Intersektionalitätskonzepts im angloamerikanischen Kontext *Black Feminism* und der *Critical Race Theory* gesehen (u.a. Knapp 2005, Lutz/Davis 2005). Obwohl es auch dahingehende Einflüsse und Diskussionen in Europa gab, stand im Mittelpunkt der genealogischen Debatte um Intersektionalität doch der Vorwurf schwarzer Feministinnen<sup>11</sup> an den weissen, bürgerlichen Feminismus, dass dieser sich ausschliesslich um die Interessen weisser, westlicher,

---

11 ›Weiss‹ und ›Schwarz‹ bezeichnen hier keine phänotypischen Differenzierungsmerkmale, sondern beziehen sich auf eine ideologische Konstruktion von Hautfarbe und auf damit korrespondierende, zugeschriebene sozial-historische Positionen (vgl. Lutz et al. 2013: 10, Walgenbach 2005a).

heterosexueller, nicht behinderter weiblicher Subjekte aus der Mittelschicht kümmernere (vgl. Walgenbach 2012c: 28).

Als diesbezüglich historische Zäsur gilt die Gründung des *Combahee River Collectives* 1974 in Boston (ebd.: 27). Dieses Kollektiv verfasste ein Statement – *A Blacks Feminist Statement* – worin sich die Autorinnen als schwarze, lesbische und sozialistische Feministinnen positionierten und sich für die Entwicklung einer integrierten Analyse von »simultaneous oppressions« (Combahee River Collective 1981: 210) stark machten. Wegbereitend waren auch die Publikationen von Andaluja und Moraga (1981) *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Woman of Color*, sowie von Hull, Bell Scott et al. (2010 [1982]) *All the Women are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us are Brave: Black Women's Studies*. Diese und andere Studien (vgl. Walgenbach 2012b: o. S.) übten in den 70er- und 80er-Jahren umfassende Kritik am etablierten Feminismus. Die schwarze Kulturtheoretikerin hooks [sic!] bspw. warf weissen Feministinnen vor, eine exklusive Gruppe zu sein und als diese im Namen »aller Frauen« zu sprechen, dabei jedoch nur die eigenen Partikularinteressen im Blick zu haben und Ressourcen wie Universitäten, Verlage oder Massenmedien zu nutzen, die wiederum exklusiv ihnen und nicht allen Frauen zugänglich seien (Walgenbach 2012b, hooks 1981, 1984).

Der eigentliche Begriff der Intersektionalität geht jedoch auf die amerikanische Juristin Crenshaw (1989) zurück, die auf Basis juristischer Fallanalysen untersuchte, wie sich verschiedene Diskriminierungsformen überschneiden. Sie gelangte zum Schluss, dass amerikanische Antidiskriminierungsgesetze entweder zugunsten schwarzer Männer oder weisser Frauen operieren würden, die spezifischen Probleme schwarzer Frauen jedoch aussen vor bleiben würden. Sie bediente sich dabei der Metapher einer Strassenkreuzung, an welcher der Verkehr aus mehreren Richtungen kommen kann (Crenshaw 1989: 149):

»Nehmen wir als Beispiel eine Strassenkreuzung, an der der Verkehr aus allen vier Richtungen kommt. Wie dieser Verkehr kann auch Diskriminierung in mehreren Richtungen verlaufen. Wenn es an einer Kreuzung zu einem Unfall kommt, kann dieser von Verkehr aus jeder Richtung verursacht worden sein – manchmal gar von Verkehr aus allen Richtungen gleichzeitig. Ähnliches gilt für eine schwarze Frau, die an einer »Kreuzung« verletzt wird; die Ursache könnte sowohl sexistische als auch rassistische Diskriminierung sein.«

Später ergänzt sie in einem Interview, dass nach diesem symbolischen Unfall weder die herbeigeeilte »Gender-Ambulanz« noch die »Race-Ambulanz« die

schwarze Frau mitnehmen würden, da sie beide nicht ausmachen konnten, ob sie zuständig seien und die verunfallte Frau keine befriedigende Antwort darauf geben könnte (Crenshaw zit.n. Walgenbach 2012c: 49).

Eines der Fallbeispiele, welches die Juristin Crenshaw dazu anführte, stammte aus dem Jahr 1976. Es handelte sich hierbei um eine Klage von schwarzen Frauen gegen *General Motors* in Bezug auf ihr Vergütungssystem, welches sich an der Dauer der Betriebszugehörigkeit orientierte. Die Klägerinnen argumentierten, dass bei *General Motors* vor dem *Civil Rights Act* 1964 aufgrund der rassistischen Segregation in den USA gar keine schwarzen Frauen eingestellt wurden, durch das Senioritätsprinzip jedoch die Folgen der Diskriminierung aufrechterhalten würden. Auch eine Entlassungswelle 1970 betraf schwarze Frauen bei *General Motors* ungleich schwerer, da sich diese an der Dauer der Betriebszugehörigkeit orientierte. Das Gericht wies die Klage mit der Argumentation ab, dass es sich hierbei nicht um eine geschlechtliche Diskriminierung handle, da *General Motors* vor 1964 bereits mehrere weiße Frauen beschäftigt hatte. Auch dem Vorwurf der rassistischen Diskriminierung wollte das Gericht nicht nachgehen, sondern empfahl den Klägerinnen sich mit einer Sammelklage gegen *General Motors* aufgrund rassistischer Diskriminierung zusammenzutun. Das Gericht anerkannte den Anspruch der Frauen, als schwarze Klägerinnen aufzutreten, also nicht an (»Gender- und Race-Ambulanz«, vgl. oben). Das Gericht sah zwar Handlungsbedarf bei genderspezifischer oder rassistischer Diskriminierung, nicht jedoch bei einer Kombination von beiden (Walgenbach 2012b: o. S.). In diesem juristischen Fall wurde den Frauen also verweigert, ihre Klage als schwarze Frauen zu formulieren. Crenshaw zufolge sind schwarze Frauen demnach nur solange rechtlich geschützt, als ihre Anliegen sich entweder mit denen weißer Frauen oder schwarzer Männer decken (Crenshaw 1989: 141ff.). Das Verletzungspotenzial schwarzer Frauen ist demzufolge laut Crenshaw deutlich höher, da sie in der Metapher der zuvor beschriebenen Strassenkreuzung nicht nur von den Autos, die aus der einen Richtung kommen (rassistische Diskriminierung) oder aus der anderen (sexistische Diskriminierung), verletzt werden können, sondern auch noch von einer Kombination von beiden. Sie verdeutlicht anhand weiterer Fälle, dass amerikanische Antidiskriminierungsgesetze dem Aspekt der Intersektionalität nicht gerecht werden können, da sie als *single-issue-framework* (Crenshaw 1989: 152) konzipiert seien. Die Erfahrungen schwarzer Frauen sind also laut Crenshaw mehr als die Summe rassistischer und sexistischer Diskriminierung; nämlich die Verwobenheit der beiden Differenzdimensionen.

Walgenbach zufolge lassen sich Crenshaws theoretische Interventionen allerdings nicht wie manchmal in den deutschsprachigen *Genderstudies* geschehen, auf die Metapher der Strassenkreuzung reduzieren, vielmehr zählt sie drei Bedeutungsebenen von Crenshaws *Intersektionalität*-Begriff nach (Walgenbach 2012b: o. S.):

- 1. *Ebene*: Intersektionalität nimmt Bezug auf die Überkreuzung von Differenzkategorien und Herrschaftsstrukturen (*race/gender* und *racism/sexism*).
- 2. *Ebene*: Intersektionalität konzeptualisiert als die Positionierung schwarzer Frauen innerhalb sich überlappender Systeme (*overlapping systems*) von Subordinationen.
- 3. *Ebene*: Intersektionalität als politisches Identitätskonzept, das sich nicht auf eine Kategorie beschränkt (*multiple identities*).

Auch Chebout (2016) kritisiert die Tendenz der auf die Strassenkreuzung verkürzten Rezeption von Crenshaws Arbeit.

In neueren europäischen Publikationen zu Intersektionalität wird betont, dass auch in der europäischen Geschlechterforschung vergleichbare theoretische (und politische) Debatten geführt wurden und sich die Diskussion über Intersektionalitäten »nicht als US-Import abtun« lässt (Walgenbach 2012b: o. S., vgl. auch Rommelspacher 2009a: 81). Lutz et al. (2013:12) führen den Umstand, dass europäische Impulse eines »Gründungsnarratives« weitgehend ausser Acht gelassen werden, darauf zurück, dass in Europa »multiple Genealogien« (ebd.) für eine Intersektionalitätsdebatte Impulse setzten. Obwohl es in den europäischen Genderstudies durchaus vielversprechende Ansätze, die auf Fragen sozialer Heterogenität abzielten, gab, konnte keiner dieser Ansätze eine vergleichbare Anzahl Wissenschaftler\*innen zusammenführen wie das »Paradigma Intersektionalität« (Walgenbach 2012b: o. S.). Wissenschaftsgeschichtlich gesehen ist es laut Lutz et al. (2013: 13) zumindest interessant, dass Crenshaws Metapher der Strassenkreuzung eine solch schnelle Verbreitung erfuhr und Eingang in ganz unterschiedliche Forschungsbereiche, aber auch in die Politik fand, wohingegen anderen theoretischen Konzepten, die ähnliche inhaltliche Ziele verfolgten, eine solche Schlagkraft verwehrt blieb (ebd.). Walgenbach (2013: 275) sieht die Schlagkraft einer Intersektionalitätsperspektive hierin, dass diese genug offen sei, einen gemeinsamen Orientierungsrahmen zu bieten, innerhalb dessen es möglich sei, ganz unterschiedliche Fragen, theoretische Ansätze, Analyseebenen und soziale Kategorien mitein-

ander zu verbinden. Theoretische Entwürfe, die zumindest ein ähnliches Ziel verfolgten, jedoch nicht im selben Umfang aufgenommen worden waren, sind laut Lutz et al. (2013: 13) und Walgenbach (2013: 26) bspw. folgende: *Doing Difference* (Festermaker/West 1995), *Achsen der Ungleichheit* (Klinger/Knapp 2007) oder die *dreifache Vergesellschaftung* (Lenz 1995), aber weder diese noch der von Collins generierte Begriff der *Interlocking Systems of Oppression* (1990) sowie das von Anthias und Yuval-Davis entwickelte Konzept der *Racialized Boundaries* (1992), mit dessen Hilfe sie die Verflechtungen der Kategorien »Rasse«, Nation, Klasse, Geschlecht und Hautfarbe aufzeigen wollten, noch Kings Konzept der *Multiple Jeopardies* (Mehrfachgefährdungen) (1988) wurden im Gegensatz zu Crenshaws Vorschlag international aufgegriffen.

Ungeachtet der breiten Rezeption muss Crenshaws Vorschlag, Intersektionalität in der Metapher einer Strassenkreuzung zu sehen, im Kontext ihrer Entstehung im juristischen Kontext betrachtet werden. Der Intersektionalitätstheoretikerin Walgenbach (2012b: o. S.) ist beizupflichten, wenn sie es als problematisch ansieht, diese Metapher aus ihrem Entstehungskontext zu lösen und auf die Sozialwissenschaften zu übertragen. Zweifelsohne wurde durch Crenshaws Arbeiten die Diskussion über Mehrfachdiskriminierung sowohl in den USA wie auch in Europa inspiriert und angestossen, dennoch kann die Metapher der Strassenkreuzung und ihre Folgemodelle, z.B. das im deutschen Sprachraum viel beachtete Modell der *Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz* (Klinger/Knapp 2007, Klinger/Knapp 2005, Klinger 2003) als zu eindimensional kritisiert werden (Walgenbach 2012b: o. S., Rommelspacher 2009a: 89 etc.). Insbesondere dann, wenn diese aus dem juristischen Kontext gelöst und in einen sozialwissenschaftlichen Kontext übertragen werden (Walgenbach 2012b: o. S.).

In ihrem Achsenmodell gehen Klinger und Knapp bspw. in einer linearen Logik von Achsen als institutionalisierte Gefüge sozialer Relationen aus (Klinger/Knapp 2007: 20), sie beziehen sich dabei auf die Kategorien »Rasse«, Klasse und Geschlecht, die sie als gleichgewichtig bzw. symmetrisch betrachten. Ihr Anliegen ist es, »unproduktive Frontstellungen« zwischen »sozialer Ungleichheit vs. gesellschaftlicher Entstrukturierung; kulturellen vs. ökonomischen Faktoren; System vs. Akteursperspektive zu überwinden« (Klinger/Knapp 2007: 21-22). Wie Rommelspacher (2009a: 89) kritisiert, geben sie jedoch wenig Aufschluss darüber, in welcher Weise dies geschehen soll.

Auch Modelle, die mit Begriffen wie *Überkreuzungen*, *Überschneidungen* oder *Schnittpunkten* operieren, lassen sich der Logik einer »Lineaturen-Methapher« (Walgenbach 2012b: o. S.) zuordnen (ebd.). Kritisiert werden

diese Folgemodelle der Crenshaw'schen ›Strassenkreuzungs-Methaper‹ insbesondere dahingehend, dass Machtverhältnisse nicht als ›Linien‹ oder ›Relationen‹ konzeptualisiert werden sollten, da sie so suggerieren würden, dass die Differenzkategorien sich nur überschneiden würden und nicht gegenseitig voneinander durchdrungen seien (ebd.: 11).

Eine weitere theoretisch debattierte Frage ist, wie offen Kategorien gedacht werden sollen oder wie sie sich konstituieren und wie ihr Zusammenspiel sich gestaltet. McCall (2005) differenziert hierbei zwischen drei verschiedenen Zugangsweisen zu Intersektionalität: zwischen *anti-kategorialen*, *inter-kategorialen* sowie *intra-kategorialen* Zugängen. Bei *anti-kategorialen* Zugängen wird die Berechtigung einer bestimmten Kategorie per se in Frage gestellt, ein *inter-kategorialer* Zugang nimmt die Wechselwirkung unterschiedlicher (vorausgesetzter) Kategorien in den Blick (z.B. das Achsenmodell von Klinger/Knapp 2007) – während ein *intra-kategorialer* Zugang danach fragt, wer eigentlich mit der jeweiligen Kategorie gemeint ist – wie dies etwa Crenshaw (1989) tut. McCalls Einteilung wird jedoch auch kritisiert, so stellt bspw. Yuval-Davis (2013: 207) fest, dass sich intra- und interkategoriale Ansätze nicht ausschliessen und plädiert »für einen Intersektionalitätsansatz, der die Sensibilität und Dynamik des intrakategorialen Ansatzes mit der sozioökonomischen Perspektive des interkategorialen Ansatzes kombiniert« (ebd.).

In Alternative zu den *intra-*, *inter-* und *antikategorialen* Ansätzen schlägt Walgenbach gemeinsam mit Dietze, Hornscheidt und Palm das interessante Konzept der »interdependenten Kategorie« vor (Walgenbach et al. 2012), auf das ich mich in dieser Arbeit beziehe. Walgenbach will mit ihrem Vorschlag eine »integrale Perspektive« auf soziale Kategorien entwickeln (2012c: 58, Herv. im Orig.), welche »die gegenseitige Abhängigkeit von sozialen Kategorien fokussiert und damit die komplexen Beziehungen von Dominanzverhältnissen in den Vordergrund stellt« (Walgenbach 2012b: o. S., Herv. im Orig.). Sie problematisiert beim bisherigen Begriffsangebot anhand der Kategorie *Gender*, dass bisherige Konzeptionen, auch solche, welche Kategorien nicht als isoliert betrachten, tendenziell von einem ›genuinen Kern‹ ausgehen würden, der sich mit anderen Kategorien verkettete oder verschränkte. Diese Annahme von Entitäten, die sich verbinden würden, stabilisiere solche Essentialismen eher als sie zu hinterfragen, so ihre Kritik. Aufgrund dieser und der weiter zuvor angeführten Kritik an der Logik einer »Lineaturen-Methapher« schlägt Walgenbach anstelle des Intersektionalitätsbegriffs vor, von *Interdependenzen* auszugehen (2012c: 61, Herv. im Orig.). Sie sieht den Vorteil einer solchen

Begrifflichkeit darin, dass »die gegenseitige Abhängigkeit und die komplexen Beziehungen von Dominanzverhältnissen in den Vordergrund« (ebd.) gestellt würden, da es unmöglich sei, Kategorien losgelöst von deren Interdependenzen zu denken. Um dies zu unterstreichen, schlägt sie den Begriff der *interdependenten* Kategorie (Walgenbach 2012c) vor. Sie geht somit nicht von Interdependenzen *zwischen* Kategorien aus, sondern von *interdependenten* Kategorien – in dieser Konzeption werden die Verbindungen also bereits *innerhalb* einer Kategorie mitgedacht (ebd.: 61.).

Welche Aspekte formieren demzufolge nun eine *interdependente* Kategorie? Dies ist laut Walgenbach einerseits von den Erkenntnisinteressen und andererseits vom Gegenstandsfeld abhängig. Sie schlägt vor, anschliessend an die kontextuelle Definition

»nach den relevanten *Feldern* und *Ebenen* zu suchen, welche die Kategorie Gender in dem ausgewählten Kontext aufspannen. Um die interdependente Struktur einer Kategorie zu fassen gilt es, deren *interne Architektur* in ihrer Komplexität möglichst umfassend auszuleuchten. Dabei hebt unser ›analytischer Spotlight‹ zeitweise bestimmte Aspekte hervor, während andere in den Hintergrund treten müssen« (Walgenbach 2012c: 63, Herv. im Orig.).

Ist der Kontext definiert, wäre also auf der Suche nach inhaltlichen Bestimmungen nach relevanten Feldern und Ebenen zu suchen, welche eine interdependente Kategorie in dem ausgewählten Kontext aufspannen. Die Innovation einer solchen Konzeption ist laut Autorin zudem darin zu sehen, dass auf eine Aufzählung gängiger Differenzkategorien verzichtet, also das »Ecetera-Problem« (ebd.: 64) teilweise gelöst werden könne. Insgesamt zeichnet sich dieser Ansatz meines Erachtens insbesondere durch seine anti-essenzialistische Konzeption bzw. die Verlagerung der komplexen Architektur von Differenzbeziehungen in das Innere der Kategorie aus, und ist meines Erachtens deswegen und durch seine explizite Bezugnahme auf einen »analytischen Spotlight« (ebd.: 63) theoretisch als gewinnbringend zu betrachten.

Auch Winker und Degele bemängeln, dass in intersektionellen Ansätzen weitgehend Konzepte fehlen, welche die Wechselwirkungen zwischen den Kategorien berücksichtigen (2009: 23). Der zentrale Kritikpunkt von Winker und Degele betrifft jedoch die Ebenen, auf der sich die intersektionellen Analysen bewegen. Sie bemängeln, dass sich – strukturell gesehen – weitgehend die meisten intersektionellen Analysen auf einer einzigen Ebene befinden und Konzepte fehlen würden, die entsprechenden Ebenen zu verbinden (ebd.). Sie schlagen deshalb eine *intersektionale Mehrebenenanalyse* (Winker/De-



gele 2009: 25-62) vor, die folgende drei miteinander in Wechselwirkung stehende Ebenen einbezieht: die Struktur-, die Repräsentationsebene und die Ebene der Identitätskonstruktion (ebd.). Sie kritisieren, dass die meisten intersektionalen Studien ausschliesslich auf der Mikroebene angesiedelt seien. Nach Winker und Degele (ebd.) sind die drei von ihnen vorgeschlagenen Ebenen zwar nicht neu, würden jedoch in der wissenschaftlichen Diskussion nicht ausreichend verbunden. Die auf der Strukturebene angesiedelten relevanten Kategorien sind nach Winker und Degele begrenzt, nämlich Klasse, »Rasse«, Geschlecht und Körper. Diese Kategorien liessen sich aus der gesellschaftlichen Analyse eines modernen Kapitalismus *deduktiv* ableiten. Auf der Repräsentations- und der Identitätskonstruktionsebene müsse eine prinzipielle Offenheit unterschiedlicher Differenzkategorien angenommen werden. Diese würden jedoch *induktiv* aus dem Forschungsprozess gewonnen (ebd.: 28). Mit Verweis auf Bourdieu (ebd.: 63ff.) setzen sie, um die Komplexität des Ansatzes zu bewältigen, an den sozialen Praxen der Individuen an, durch welche die drei Ebenen miteinander verbunden sind, und rekonstruieren anhand dieser Effekte Wirkungen und Hervorbringungen von Differenzkategorien:

»Mit Blick auf die Verwobenheiten von Praxen und Diskursen analysieren wir soziale Praxen in Form von Handlungen einschliesslich sprachlicher Interaktionen und untersuchen die dort vorfindbaren Differenzierungskategorien vor allem in ihren Wechselwirkungen. Ausgehend vom empirischen Handeln und Sprechen von Personen fragen wir nach den Identitäten, die sie herstellen, sowie Strukturen und Normen, auf die sie rekurren« (ebd.: 67).

Für die Auswertung des empirischen Materials entwerfen sie ein iterativ angelegtes Acht-Schritte-Analyseprogramm. Die Analyseschritte werden teilweise auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau formuliert. In Schritt fünf wird bspw. vorgeschlagen Identitätskonstruktionen zu vergleichen und zu clustern (ebd.: 80). Kritiker\*innen dieses Ansatzes, so z.B. Riegel (2016a: 139) werfen Winker und Degele ein allzu starres mechanistisches Vorgehen vor, das »dem dialektischen Wechselspiel und der Interdependenz der Ebenen und der verschiedenen Ungleichheitsverhältnisse nicht hinreichend gerecht werden kann« (ebd.). Weiter wirft Riegel den Autorinnen der intersektionalen Mehrebenenanalyse vor, dass sie zumindest in den ersten vier ihrer Analyseschritte »auf den verschiedenen Ebenen getrennt nach der Thematisierung von Differenz- und Ungleichheitsverhältnissen« (ebd., Herv. im Orig.) fragen und so die Gefahr bestehe, »dass auf unterschiedlichen

Ebenen jeweils verschiedene Kategorien aufgespürt werden, aber gerade die Konsequenzen und die Folgen des intersektionalen Zusammenspiels aus dem Blick geraten« (ebd.). Trotz dieser meines Erachtens berechtigten Kritik an Winkers und Degeles Ansatz lässt sich allerdings nicht bestreiten, dass deren *Mehrebenenanalyse* bedeutende Impulse für die methodologische Debatte der Intersektionalitätsforschung gesetzt hat (Walgenbach 2016: 52, Le Breton 2011: 81).

Eine weitere kontrovers geführte Diskussion in der Intersektionalitätsdebatte – hauptsächlich in deren europäischer Rezeption – bildet die Auswahl und Gewichtung von Differenzkategorien (Walgenbach 2014: 68ff., Winker/Degele 2009: 15). Traditionell wurden Crenshaw folgende drei Kategorien – *race, class, gender* – in der US-amerikanischen Intersektionalitätsdiskussion verwendet. Diese Triade gehört wohl – ergänzt durch ein »hilflos wirkendes etc.« (Walgenbach 2012b: o. S.) – nach wie vor zu den häufigsten Aufzählungen (ebd.). Dieses »etc.« wurde bereits von Butler (1991: 210) ironisch kommentiert und als ein nie enden wollender Bezeichnungsprozess von Subjekten interpretiert. Die prinzipielle Unabgeschlossenheit der Kategorien bildet denn auch Probleme; Winker und Degele (2009: 16) betonen, dass die Entscheidung für diese oder jene Differenzkategorie grundlegend vom untersuchten Gegenstand einerseits und von der untersuchten Ebene andererseits abhängt (ebd.).

In der europäischen Debatte werden neben den klassischen *gender, class, race* (bzw. Ethnizität) – »The Big Three« (Davis 2008: 24) – verschiedene Kategorien wie Alter, Sexualität, Nation (und/oder Körper) diskutiert (Davis 2008, Walgenbach 2012b). Lutz und Wenning schlagen nicht weniger als dreizehn, in späteren Veröffentlichungen gar fünfzehn bipolare Differenzlinien vor, denen jeweils ein Gegensatzpaar zuzuordnen ist (Lutz/Wenning 2001: 20, Lutz/Leiprecht 2003). Die von ihnen vorgeschlagenen 15 bipolaren hierarchischen Differenzlinien lauten wie folgt (Lutz/Leiprecht 2003: 121, Abb. 1):

Kategorie	Grunddualismus
Geschlecht	männlich – weiblich
Sexualität	hetero – homo
›Rasse‹ / Hautfarbe	weiss – schwarz
Ethnizität	dominante Gruppe – ethnische Minderheit(en) = nicht ethnisch – ethnisch
Nation / Staat	Angehörige – Nicht-Angehörige
Klasse / Sozialismus	›oben‹ – ›unten‹ / etabliert – nicht etabliert
Religion	säkular – religiös
Sprache	überlegen – unterlegen
Kultur	›zivilisiert‹ – ›unzivilisiert‹
Gesundheit	nicht behindert – behindert
Alter	Erwachsene – Kind / alt – jung
Sesshaftigkeit / Herkunft	sesshaft – nomadisch / angestammt – zugewandert
Besitz	reich/wohlhabend – arm
Nord – Süd / West – Ost	the West – the rest
Gesellschaftlicher Entwicklungsstand	modern – traditionell (fortschrittlich – rückständig, entwickelt – nicht entwickelt)

Lutz/Leiprecht 2003: 121, Abb. 1

Kritisiert werden können bei diesem analytischen Modell einerseits die linear gedachten Kategorien, andererseits lässt sich auch die doch weitgehend (und gerade hinsichtlich der Kategorie Religion) eher eurozentristisch und essenzialistische Konzeption der Differenzlinien infrage stellen, auch wenn die Autor\*innen festhalten, dass es sich hierbei nur um die Erfassung eines Spannungsverhältnisses handelt (Lutz/Leiprecht 2003: 121). Insgesamt kann – betrachtet man die Diskussion um die Auswahl der Kategorien – Becker-Schmidt jedoch unschwer beigeplichtet werden, wenn sie feststellt, dass Intersektionalität ein solch hybrides Forschungsparadigma darstellt, dass es sich nur »arbeitsteilig bewältigen lässt« (2007: 57).

Ein weiterer Aspekt einer intersektionellen Perspektive – so zeigt sich laut Davis in deren europäischer Rezeption – ist, dass sie sich ideal eignet, um

essenzialistische Konstruktionen von Identität zu vermeiden und »situated, critically reflexive feminist knowledge« (2008: 30) zu produzieren.

Hinsichtlich der Vermeidung von essenzialistischen Konstruktionen von Identität entwirft die finnische Sozialanthropologin Anthias einen interessanten Ansatz (Anthias 2009a, 2009b, 2008). Anthias (2003: 36) setzt zunächst dem Identitätsbegriff den als Prozessbegriff angelegten Terminus der »sozialen Positionierung« (ebd.: 29) entgegen. Auf subjektive Positionalität kann Anthias zufolge in sozialwissenschaftlich generierten »Erzählungen über Zugehörigkeit« bzw. »Verortungen« zugegriffen werden (ebd.: 25). Anthias verfolgt hiermit ein »anti-statisches Plädoyer gegen die naturalisierte Festschreibung von Identitäten durch Differenzkategorien« (Bauschke-Urban 2010: 138). Um Positionierungen im Spannungsfeld von Selbstverortungen und der Zuweisung von Positionen im Geflecht verschiedener, miteinander verschränkter Dimensionen von Zugehörigkeit nachvollziehbar zu machen, schlägt sie vor, verschiedene Differenzkategorien (z.B. Klasse, Gender, Ethnizität oder soziale Herkunft) nicht gesondert, sondern prozessual in ihrem Zusammenspiel zu analysieren (Anthias 2008: 5). Differenzkategorien werden so als sich gegenseitig beeinflussende soziale Räume gesehen, die soziale Prozesse und soziale Beziehungen hervorbringen, die sich unter bestimmten Umständen zu bestimmten Konfigurationen zusammenfügen (ebd.). Anthias spricht hierbei von »translokaler Positionalität«:

»A **translocational positionality** is one structured by the interplay of different locations relating to gender, ethnicity, race and class (amongst others), and their at times *contradictory* effects. Positionality combines a reference to social position (as a set of effectivities: *as outcome*) and social positioning (as a set of practices, actions and meanings: *as process*). That is, positionality is the space at the intersection of structure (social position/social effects) and *Agency* (social positioning/meaning and practice). The notion of »location« recognises the importance of context, the situated nature of claims and attributions and their production in complex and shifting locales« (Anthias 2008: 15, Herv. im Orig.).

Wie in dem Zitat deutlich wird, denkt Anthias Differenzkategorien nicht starr oder essenziell, sondern prozessual und schlägt basierend auf dem Intersektionalitätsgedanken das Konzept der »translokalen Positionalität« vor, das eine Verbindung der Kategorien impliziert (2009a, 2009b, 2008).

In meiner theoretischen Perspektive beziehe ich mich neben Walgenbachs theoretischem Vorschlag der interdependenten Kategorie (Walgenbach 2012c)

weitgehend auf einen neueren intersektionellen Ansatz aus dem deutschsprachigen Raum – auf die von Riegel vorgeschlagene *intersektionale Heuristik* (Riegel 2016a: 61ff. und 136ff., Riegel 2010a: 67ff.). Riegel geht von der Annahme aus, dass das Konzept der Intersektionalität im Sinne eines *sensitizing concepts* (2016a: 137) zu betrachten sei und sieht diese Perspektive als »eine offene fragende, wie auch als eine (vorherrschende Verhältnisse) kritisch-hinterfragende« (ebd.) Perspektive an. Durch eine solche Perspektive werde »potentiell dem Anspruch feministischer Wissenschaftskritik (...) ebenso entsprochen wie dem herrschaftskritischen Impetus feministischer und postkolonialer Forschung« (ebd.). Riegel schlägt eine »intersektionale Heuristik« (ebd.) vor, die aus zwei Analyseinstrumenten besteht – einerseits aus einem *intersektionalen Analyserahmen*, der »verschiedene Dimensionen und Ebenen von sozialen Ungleichheits- und Dominanzverhältnissen aufzeigen soll und der Analyse zugänglich machen soll« (ebd.) und auf der anderen Seite aus *intersektionalen Fragedimensionen* »im Sinne einer analytisch aufschliessenden und hinterfragenden Forschungsperspektive – für die konkrete Analyse des empirischen Materials und dessen sozialem und situativem Kontext« (ebd.). Riegel unterstreicht insbesondere auch das kritische und dekonstruktivistische Potenzial einer solchen Perspektive (ebd.: 140). In ihrem *intersektionalen Analyserahmen* nimmt sie einerseits die Interdependenz von verschiedenen Macht- und Ungleichheitsverhältnissen in den Blick: Die Interdependenz »von asymmetrischen Geschlechter-, Klassen-, Ethnizitäts- und Körperverhältnissen, bzw. (Hetero)Sexismen, Klassismen, Rassismen und Ableismen in internationalen, globalisierten kapitalistischen Gesellschaftsverhältnissen« (ebd.: 138). Zum anderen will Riegels Analyserahmen die Verbindungen der sozialen Ebenen, auf denen die Differenzkategorien manifest werden, in den Blick nehmen: Sie unterscheidet hier zwischen a) der Ebene der gesellschaftlichen Bedingungen und b) der Ebene der sozialen Diskurse und institutionalisierten Praktiken, sowie c) der Ebene des Subjekts bzw. des subjektiv begründeten Handelns und subjektiven Orientierungen (ebd.).

In ihrem zweiten Analyseinstrument, den *intersektionalen Fragedimensionen*, entwickelte sie für die Analyse folgende heuristische Fragen an den Forschungsgegenstand und an das empirische Material:

- »Wie werden soziale Differenzkonstruktionen und Dominanzordnungen (situativ, habituell, diskursiv) hergestellt und reproduziert?
- Welche sozialen Differenzkonstruktionen sowie Macht- und Herrschaftsverhältnisse werden (wie) relevant? Wie wirken diese zusammen?

- Was wird dabei sichtbar (gemacht), was in den Hintergrund gerückt?
- Aus welcher sozialen Positionierung heraus werden Differenzkonstruktionen vorgenommen und in welchem Kontext erfolgt dies?
- Welche Funktionen und welche Folgen hat dies für die beteiligten Subjekte und für die hegemoniale soziale Ordnung?
- In welcher Weise (und in welchen Kontexten) zeigen sich dabei gegenüber hegemonialen Strukturen, Diskursen und Repräsentationen affirmative, hinterfragende, widerständige oder verschiebende Praktiken?« (ebd.: 2016: 141).

Riegel (ebd.: 139) stellt klar, dass es sich bei ihrem intersektionalen Analyserahmen eben gerade nicht, wie Winkel und Degele dies mit ihrer *Mehrebenenanalyse* (Winker/Degele 2009: 25-62) verfolgten, um eine forschungsmethodische Anleitung oder Aufforderung handelt, das Material auf verschiedenen Ebenen systematisch auf das Auftauchen von Differenzkategorien zu untersuchen, sondern um eine »Heuristik zur empirischen Untersuchung und Kontextualisierung« von Diskursen, Praktiken und Interaktionen (Riegel 2016a: 139, Herv. d. Verfasserin).

Was bedeutet nun die voranstehend dargelegte theoretische Diskussion für die vorliegende Untersuchung? Riegel (2016a: 137) betont im Anschluss an viele andere Forschende, dass Intersektionalitätsforschung keine bestimmte Forschungs- oder Auswertungsmethode, sondern eine *Perspektive* auf einen Forschungsgegenstand darstellt. Im Anschluss an Riegel verstehe ich Intersektionalität in erster Linie als Analyseperspektive bzw. als *sensitizing concept* (ebd., Knapp 2013: 251, vgl. auch Phoenix 2013: 183, Le Breton 2011: 73, Walgenbach 2012b: o. S., Davis 2008 etc.). Anthias (2008: 15) folgend verstehe ich Kategorien – bzw. Differenzdimensionen, wie ich sie nenne – zudem nicht als starr, sondern als prozessual. Vor diesem Hintergrund möchte ich den Blick auf die Wirkmächtigkeit und »interne Architektur« (Walgenbach 2012c: 63) der Differenzkategorie »Muslimin« richten.

Ich möchte mittels einer *intersektionalen Perspektive* auf meine Daten aufzeigen, wie und ob die Differenzkategorie »Muslimin« eine Rolle bei sozialen und (bildungs-)biografischen Positionierungsprozessen von jungen religiös orientierten Secondas spielt und inwiefern sie im Zusammenspiel von verschiedenen Differenzdimensionen intersektionell in Bildungsbiografien wirken kann. Auf der anderen Seite möchte ich die Perspektive auf *den Handlungsspielraum* bzw. die *Handlungsfähigkeit* (*Agency*) innerhalb ihres intersektionell beschränkten »Möglichkeitsraums« (Holzkamp 1983) ausrichten und re-

konstruieren, mittels welcher Strategien sich die jungen Frauen als handelnde Subjekte aktiv gesellschaftlichen Differenzierungs- und Schliessungsprozessen stellen. Auf diese letztere theoretische Perspektive der *Agency* wird im folgenden Kapitel eingegangen.

### 2.3 Perspektive der Handlungsfähigkeit innerhalb der intersektionellen Beschränkungen

Neuere feministisch orientierte, sozialanthropologische Studien zeigen, dass eine intersektionelle Perspektive erkenntnisgenerierend mit Handlungstheorien (*Agency*-Theorien) verbunden werden kann (Lingen-Ali 2013, Le Breton 2011 u.a.). Während sich eine intersektionelle Perspektive besonders dazu eignet, gesellschaftliche Einschränkungen aufzuzeigen, fokussieren *Agency*-Theorien gerade auf das Gegenteil, nämlich auf den Handlungsspielraum bzw. die Handlungsfähigkeit der Akteur\*innen. Eine Kombination einer intersektionellen Perspektive mit einem handlungstheoretischen Ansatz bietet sich demnach meines Erachtens als theoretische Rahmung für das vorliegende Projekt an: Es ist mir ein Anliegen, nicht nur die intersektionellen Einschränkungen der bildungsbiografischen Wege von jungen religiös orientierten Musliminnen aufzuzeigen, sondern insbesondere auch die (oft sehr kreativ genutzten) Handlungsspielräume innerhalb des gegebenen »Möglichkeitsraums«<sup>12</sup> (Holzkamp 1983: 334ff.). Durch die Kombination der beiden theoretischen Perspektiven soll vermieden werden, die jungen Frauen ausschliesslich »als passive Opfer« intersektionell wirkender gesellschaftlicher Beschränkungen darzustellen. Im folgenden Kapitel möchte ich vorschlagen, wie der handlungspraktische Umgang mit gesellschaftlichen Zwängen theoretisch gedacht werden könnte.

*Agency*-Theorien sind in verschiedenen sozialwissenschaftlichen Feldern entwickelt worden, um Menschen als aktive Gestalterinnen ihrer Lebenssituation zu betrachten. Dahinden und Stants stellten bereits vor einigen Jahren ein »Wiederauftauchen des Konzepts der *Agency*« in der Migrationsforschung

---

12 Das Konzept des »Möglichkeitsraums« stammt aus der kritischen Psychologie und geht auf Holzkamp (1983) zurück. Holzkamp geht davon aus, dass die soziale Positionierung eines Individuums einerseits durch objektive, andererseits durch subjektive Handlungsmöglichkeiten und -einschränkungen geprägt ist (subjektiver und objektiver Möglichkeitsraum) (ebd.: 334ff.). Speziell zur Analyse von Möglichkeitsräumen adoleszenter Migrant\*innen vgl. bspw. King/Koller 2009b, Riegel 2004: 72ff. und 118ff.).

fest – dies in Form einer Neuorientierung, durch welche die bisherige ›Passivität‹ der weiblichen Migrantinnen aufgehoben wird (2006: 36). Le Breton zufolge (2011: 108) ist diese Neuorientierung des *Agency*-Konzepts für die Analyse von Frauen in Migrationsprozessen besonders aufschlussreich, da es »Menschen als aktiv handelnde Subjekte ins Blickfeld rückt und nicht nur Zwangslagen thematisiert, denen Migrantinnen unterliegen, sondern ebenso die – eingeschränkten – Spielräume, worüber sie verfügen und die es ihnen ermöglichen, eigene Lebenskonzepte zu entwerfen« (ebd.). *Agency* stellt gemäss Le Breton in dieser Neuorientierung »einen der neueren sozialtheoretischen Versuche dar, der unter Berücksichtigung philosophischer Grundannahmen über das Subjekt eine paradigmatische Neuorientierung von strukturfunktionalistischen zu praxistheoretischen Theoriekonzepten vorgenommen hat« (Le Breton 2011: 114). Neuere Ansätze, die auf diesen umfassenderen Zugang zu *Agency* abzielen, basieren zwar auf früheren dichotomen Gegenüberstellungen, die zwischen *Agency* und *Struktur* differenzieren; sie lehnen jedoch eine dualistische Gegenüberstellung ab und gehen davon aus, dass sich *Struktur* und *Agency* gegenseitig bedingen (Lingen-Ali 2013: 29-30). Als wichtige Vertreter\*innen und ausschlaggebend in dieser Debatte gelten neben Anthony Giddens und Pierre Bourdieu auch Jürgen Habermas und die Soziologin Margret Archer (vgl. Le Breton 2011: 114). Abgesehen von der Vielfalt dieser Ansätze lassen sich Ziegler (2008) zufolge drei zentrale gemeinsame Perspektiven herauslesen: »Erstens zeichnen sie individuelle und strukturelle Handlungsspielräume aus der Perspektive der Handlungsformen und Handlungsoptionen der Akteure nach. Zweitens betrachten sie Handeln im konstitutiven Wechselspiel mit strukturellen Bedingungen. Drittens gehen sie von der grundsätzlichen Veränderbarkeit menschlichen Handelns aus« (Ziegler 2008: 83). Wie Le Breton betont, bildet der Vorteil einer solchen Perspektive, dass »die Deutungen der AkteurInnen, deren Kompetenzen und Ressourcen, sowie auch Begrenzungen sowohl auf individueller, wie auch auf struktureller Ebene« (2011: 110) ins Blickfeld rücken.

Um eine solche Perspektive einzunehmen, möchte ich die Ebene des alltäglichen Handelns in den Blick nehmen. Bei der Theoretisierung des alltäglichen Handelns stütze ich mich auf den Kulturtheoretiker Michel De Certeau, der eine subtile Perspektive auf alltägliche Praktiken entwickelt hat, die er in seinem Werk die »Kunst des Handelns« (1988) darlegt. Es lag nicht in De Certeaus Absicht, ein abgeschlossenes theoretisches System zu entwickeln, im Gegenteil, er wehrt sich vehement gegen »die dominierende Vorstellung, das Ziel der Kulturanalyse sei die Produktion allgemeiner, theoretischer In-



terpretationen, die dann auf jedes Beispiel anwendbar« seien (Winter 2007: 25). Vielmehr richtet er seinen Blick auf das anonyme »Gemurmel der Gesellschaften« (De Certeau 1988: 9) – auf die Praktiken, welche das Alltagsleben hervorbringt. Mittels kritischer Kulturanalyse theoretisiert De Certeau alltägliche »Strategien und Taktiken« (ebd.: 87ff.) und nimmt so quasi eine »praxeologische Perspektive auf das alltägliche Handeln« ein. Hierbei sind die »Aktivitäten von Verbrauchern, die angeblich zu Passivität und Anpassung verurteilt sind« (ebd.: 11, Herv. im Orig.) stets im Fokus. Diese will er innerhalb der gesellschaftlichen und kulturellen Ordnung neu verorten (Krönert 2009: 49). Für De Certeau erschöpft sich das alltägliche Handeln des Konsumenten »nicht in den Zwängen geistiger und materieller Reproduktion, sondern ist selbst als eine Fähigkeit zur Produktion, als »Kunsthfertigkeit« zu begreifen« (Füssel 2001: 105). In Abgrenzung zu Bourdieus Studien (z.B. zu Bourdieu 1983), welche die Reproduktion bestehender sozialer Strukturen und das habituelle Eingebunden sein ins Zentrum rücken, und im Gegensatz zu Foucaults Theorien zu Macht (1976a,b) möchte De Certeau die »Kombinationsmöglichkeiten von Handlungsweisen« (De Certeau 1988: 12), welche Alltagspraktiken hervorbringen, die in der Regel »unsichtbar« bleiben, einbeziehen.

De Certeau kritisiert an Foucaults Machtanalyse eine Überbetonung der Herrschaftsverhältnisse, er selbst richtet den Blick vielmehr auf »die unsichtbaren Praktiken, mittels derer sich die Subjekte den organisierten Raum wieder aneignen« (Krönert 2009: 52). Bei Bourdieus Theorien bemängelt er insbesondere in dessen frühen Arbeiten die Starrheit des Habituskonzepts (De Certeau 1988: 124-25). Füssel umschreibt De Certeaus Kritik an Bourdieu wie folgt:

»Was ihn an Bourdieus Analysen irritiert, ist dabei nicht die Annahme einer »unbewussten« Strukturierung von Erfahrungen und Praktiken, sondern das Gewicht, das dem Habitusbegriff als eine Art »interpretative Master key« (Ahearne 1995: 153) zukommt. In den Augen Certeaus [sic!] tendiert der Begriff des Habitus dazu, die Heterogenität der Praktiken zu nivellieren, indem sie unter einen universellen Begriff subsumierbar werden« (Füssel 2001: 106).

De Certeau stellt also weder Macht noch die soziale Ordnung ins Zentrum seiner Überlegungen, sondern den »listigen« Widerstand »von unten« durch autonome Aneignungsweisen alltäglicher Praktiken. Dadurch rückt er die Handlungsfähigkeit (*Agency*) von Individuen in subalternen Positionen gegenüber etablierten Strukturen ins Zentrum. De Certeau spricht von der

Kunst des Handelns (1988) als »Kunst des Gebrauchs derjenigen Produkte, die ihr aufgezwungen werden« (1988: 81). Produktion und Konsum verhalten sich De Certeau zufolge wie Lesen und Schreiben (ebd.: 26). Wie die Leser\*innen beim Lesen ihren eigenen Text produzieren, indem sie ihm Bedeutung verleihen, »bieten Alltagspraktiken Raum für autonome Aneignungsweisen« (Füssel 2001: 106). De Certeau entdeckt in alltäglichen Handlungen wie Lesen, sich Unterhalten, Kochen, Spazieren gehen oder Fernsehkonsum »listvolle Praktiken der Wiederaneignung eines durch Machtstrategien und funktionalistische Rationalität organisierten Systems« (Winter 2008: 310). Alltagspraktiken sind nach De Certeau immer auch Aneignungspraktiken, welche auf einem eigensinnigen »Gebrauch« des Gegebenen basieren (De Certeau 1988:13):

»Das Gegenstück zur rationalisierten, expansiven, aber auch zentralisierten, lautstarken und spektakulären Produktion ist eine *andere* Produktion, die als ›Konsum‹ bezeichnet wird: diese ist listenreich und verstreut, aber sie breitet sich überall aus, lautlos und fast unsichtbar, denn sie äussert sich nicht durch eigene Produkte, sondern in der *Umgangsweise* mit den Produkten, die von einer herrschenden ökonomischen Ordnung aufgezwungen werden« (De Certeau 1988: 13, Herv. im Orig.).

De Certeau sieht den »gemeinen Mann« als »Held[en] des Alltags« (ebd.: 9), der durch seine kulturellen Aneignungs- und Umdeutungsprozesse Widerstand leistet. Der Kampf um die legitimen Aneignungsweisen von Praktiken führt dabei zu einer »Politisierung der Alltagspraktiken« (Füssel 2001:106), die sich jedoch nicht (oder zumindest nicht zwingend) im Sinne eines politischen Kampfs abspielt. Die Kunst der Aneignung besteht vielmehr in einer gelebten und erfahrenen Subversivität, die nicht primär mit politischen Vorstellungen wie z.B. dem Klassenkampf etc. verbunden ist oder im Opponieren gegen ideologische Strukturen wie bspw. bei Hall (1996), sondern dadurch dass (kulturelle) »Texte« in etwas Eigenes verwandelt werden. Eine solche Perspektive öffnet nicht zuletzt auch den Blick für die Kreativität des alltäglichen Handelns.

Nach De Certeau setzt sich das »Alltägliche aus allen möglichen Arten des *Wilderns* zusammen« (1988: 12, Herv. im Orig.). Winter spricht in diesem Zusammenhang von einer »widerständigen Sozialität« (2008: 299). De Certeau weist jedoch darauf hin, dass die Künste des alltäglichen Handelns nicht etwa als eine Gegenkultur oder individualistisch verstanden werden dürfen, sondern als relationales Konstrukt (ebd.: 311). Für ihn ist das Alltagsleben Ort der

Auseinandersetzung und der Verhältnisbestimmung der Prozeduren und des »Kräftefelds«, in das sie eingreifen (De Certeau 1988: 20). Dieses Verhältnis ist ihm zufolge theoretisch mittels einer »kriegswissenschaftlichen Analyse der Kultur« (ebd.: 20) zu denken. Eine solche Analyse hat zum Ziel, »der Widerspenstigkeit populärer Praktiken Rechnung [zu tragen] ohne die disziplinierende Macht der herrschenden Verhältnisse auszublenden« (Krönert 2009: 51).

Unter Rückgriff auf Clausewitz unterscheidet er zwischen »Strategien« und »Taktiken«. Unter »Strategie« versteht er folgendes:

»Als *Strategie* bezeichne ich die Berechnung (oder Manipulation) von Kräfteverhältnissen, die in dem Moment möglich wird, wenn ein mit Willen und Macht versehenes Subjekt (ein Unternehmen, eine Armee, eine Stadt oder eine wissenschaftliche Institution) ausmachbar ist. Sie setzt *einen Ort* voraus, der als etwas *Eigenes* beschrieben werden kann und somit als Basis für die Organisation einer *Exteriorität* dienen kann, seien dies Stossrichtungen oder Bedrohungen (Kunden oder Konkurrenten, Feinde, das Umland der Stadt, Forschungsziele und -gegenstände etc.)« (De Certeau 1988: 87, Herv. im Orig.).

Als Beispiel für eine »Strategie« führt Winter (2007: 31) das von Foucault analysierte Bentham'sche Panopticon an, bei dem durch den Überwachungsblick ein Ort beherrscht wird. Als zweites Beispiel nennt er die »Macht des Wissens« von Medizinern und Psychologen, die Kraft ihres Wissens, das durch Machtverhältnisse ermöglicht wurde, definieren, was »normales« und was »abweichendes« Verhalten ist« (ebd.: 31). »Strategien« weisen also auf (gesellschaftlich) etablierte Handlungsmuster hin, die aus einer privilegierten und mit Macht, ökonomischen Ressourcen ausgestatteten Position Kräfteverhältnisse (mit)bestimmen können.

Im Gegensatz dazu sind »Taktiken« Handlungsmuster aus einer subalternen Position heraus, in denen eine Umdeutung etablierter Strukturen stattfinden kann. »Taktiken« sind jedoch abhängig von einer vorhandenen »Infrastruktur«, bspw. eines Diskurses:

»Im Gegensatz zu den Strategien (...) bezeichne ich als *Taktik* ein Handeln aus Berechnung, das durch das Fehlen von etwas Eigenem bestimmt ist. Keine Abgrenzung einer Exteriorität liefert ihr also die Bedingung einer Autonomie. Die Taktik hat nur den Ort des Anderen. Sie muss mit dem Terrain fertigwerden, das ihr so vorgegeben wird, wie es das Gesetz einer fremden

Gewalt organisiert. Sie ist nicht in der Lage, sich bei sich selbst aufzuhalten, also auf Distanz, in einer Rückzugsposition, wo sie Vorausschau üben und sich sammeln kann: sie [sic!] ist eine Bewegung ›innerhalb des Sichtfeldes des Feindes‹ wie Bülow sagte (14), die sich in einem von ihm kontrollierten Raum abspielt. (...). Sie profitiert von ›Gelegenheiten‹ und ist von ihnen abhängig; (...) Dieser Nicht-Ort ermöglicht ihr zweifellos die Mobilität – aber immer in Abhängigkeit von den Zeitumständen –, um im Fluge die Möglichkeiten zu ergreifen, die der Augenblick bietet. 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, Herv. im Orig.).

Ein illustrierendes Beispiel für eine »Taktik« im Sinne De Certeaus aus meiner Feldforschung wäre bspw. die »listige« subkulturelle Aneignung der ursprünglich in der weissen Mittelschicht fussenden *Hipster*-Bewegung (»Ort des Andern«) durch deren »Muslimisierung« als »Mipsterz«-Bewegung. *Mipster* setzt sich zusammen aus »Muslim(a)« und »Hipster« (Feldprotokoll 16.07.2014) – also muslimische\*r *Hipster*. Ein Zeugnis dieser Aneignung ist bspw. das im Dezember 2013 im Internet veröffentlichte Video<sup>13</sup> MIPSTERZ der beiden amerikanischen Filmemacher Abbas Rattani und Habib Yazdi, welches sich viral unter jungen Muslim\*innen in Amerika und Europa, aber auch im Nahen Osten verbreitete.

De Certeau unterscheidet also zwischen »Strategien« der Disziplinierung und »Taktiken« der Aneignung (Füssel 2001: 106). »Taktiken« sind für ihn ein »Ort des Andern« bzw. ein »Nicht-Ort«, eine »Kunst der Schwachen« (ebd.: 107), die einen beständigen, alltäglichen und unsichtbaren Kampf in einem dominierten »Kräftefeld« führen. Wie Füssel (2001: 107) zu Recht festhält, beinhaltet seine Privilegierung der Aneignungsweisen jedoch keine romantische Sichtweise auf die handelnden Akteure, es sind die Vorgehensweisen und Handlungsmuster, die ihn primär interessieren »und nicht das Subjekt, das Urheber oder Träger derselben ist« (De Certeau 1988: 12). Im Zentrum seiner Denkfigur »steht eine ›Kunst der Schwachen‹, die wie eine Art unsichtbarer Guerilla permanente Kämpfe im Kräftefeld der Kultur führt« (Füssel 2018: 103).

---

13 <https://vimeo.com/100475946>.

Wie Winter (2007: 21) und andere festhalten, ist das Potenzial der Theorie der »Kunst des Handelns« von De Certeau bisher unzureichend beachtet worden – ist sie doch nach wie vor äusserst aktuell, und eignet sich hervorragend, um »widerständische Sozialität im postmodernen Alltagsleben« (Winter 2008: 299) zu beschreiben. De Certeau ist im deutschsprachigen Raum einerseits in der Städteforschung, andererseits aber auch in der Medien- und Geschichtsforschung und in der Kulturwissenschaft rezipiert worden. Krönert (2009: 55) betont, dass eine Auseinandersetzung mit De Certeaus Ansatz gerade auch »im Bereich des Religiösen« (ebd.) fruchtbar wäre, da er »der Gebrochenheit individualisierter Religiosität Rechnung [trage] und damit zugleich die Dichotomie zwischen der These der Säkularisierung auf der einen und der ›Wiederkehr des Religiösen‹ auf der anderen Seite [überwinde]« (ebd.). De Certeau verweist auf die etablierte Ordnung im »religiösen Raum«, deren populärer Gebrauch so weit gehen könne, dass er die »Funktion von Religion« verändern könne (De Certeau 1988: 59). Eine solche Perspektive sehe ich für die vorliegende Forschung als äusserst interessant an, da sie eine Betrachtungsweise zulässt, welche individuelle Aneignungsweisen (etablierter) religiöser Praxen fokussiert.

Die italienische Sozialanthropologin Frisina (2010: 560) bezieht sich in der Beschreibung von den (in Bezug auf den herrschenden Islamdiskurs) widerständigen »identification tactics and strategies« (2010: 560) von jungen Muslim\*innen in Italien ebenfalls auf De Certeau, sie kombiniert ihre Perspektive allerdings nicht mit intersektionellen Überlegungen. Frisina betont jedoch, dass es sich bei diesen »Taktiken« und »Strategien« nicht um rationale und bewusste Handlungen handelt:

»Talk of tactics and strategies should not be misleading, however, giving us the impression of rational agents who opportunistically plan their moves. A capacity for reflection is not always needed to grasp the opportunities afforded by different situations; it is more a case of wise ignorance and practical capabilities« (Frisina 2010: 560).

Was heisst dies nun für vorliegende Untersuchung? Die von De Certeau vorgeschlagene »kriegswissenschaftliche« Perspektive des alltäglichen Handelns eignet sich meines Erachtens sehr gut, um alltägliche »Taktiken« junger religiös orientierter Secondas zu rekonstruieren und im Hinblick auf ihre Bildungsbiografien – innerhalb intersektioneller Beschränkungen – theoretisch zu denken. Die Kombination einer solch handlungstheoretischen mit einer intersektionellen Perspektive, wie sie in Kapitel 2.2. beschrieben

worden sind, schlage ich folgendermassen vor: Hinsichtlich der strukturierenden Beschränkungen der bildungsbiografischen Wege der jungen Frauen wird eine *intersektionelle Perspektive* eingenommen. In der Theoretisierung der *Agency* der jungen Frauen, also der Art wie sie innerhalb des vorstrukturierten »Möglichkeitsraums« (Holzkamp 1983) bildungsbiografisch »einen Weg finden«, greife ich auf das Konzept der alltäglichen »Taktiken«, von De Certeau (1988) zurück (vgl. Typologie Kap. 5). »Strategien« und »Taktiken« bezeichnen nach De Certeau Kräfteverhältnisse und sind als solche relational zu verstehen (Füssel 2018: 104). Das Potenzial von De Certeaus Konzept der »Taktiken« besteht meines Erachtens insbesondere darin, potenziell »listige« Alltagspraktiken zu analysieren, auf welche religiös orientierte Secondas zurückgreifen, um sich hegemonialen gesellschaftlichen Machtverhältnissen als handelnde Subjekte entgegen zu stellen. Unter »Strategien« versteht De Certeau in der Regel Strukturen, die auf Kontrolle zielen und mittels derer soziale Ordnung hergestellt werden soll. Hierbei kann es sich jedoch auch um kurzfristig festgelegte Anordnungen handeln (Winter 2018). Sie bilden den Referenzrahmen bzw. das »Kräfteverhältnis« (De Certeau 1988: 87), innerhalb dessen sich die »Taktiken« verorten. Sie verhalten sich relational zu »Taktiken« (ebd.: 89). »Taktiken« sind zunächst soziale Praktiken, die von Individuen oder Gruppen ergriffen werden können (Winter 2018). Da sich eine intersektionelle Perspektive als analytisch sensibilisierendes Konzept meines Erachtens besser eignet, um die subtilen Machtverhältnisse, die einschränkend auf Bildungsbiografien wirken, zu analysieren, habe ich auf die Weiterführung des »Strategie«-Begriffs als Gegensatz zum Begriff der »Taktik« nach De Certeau (1988: 87) verzichtet. Als referenziellen Rahmen der »Taktiken« auf der Ebene der »Strategien« verwende ich stattdessen intersektionelle Differenzdimensionen. Dies jedoch ohne den relationalen Aspekt zwischen »Taktiken« und intersektionellen Einschränkungen (bzw. »Strategien«) zu vernachlässigen. Den Begriff der »Taktiken«, wie De Certeau ihn als konzeptuelle Beschreibung von »Alltagssubversion« (Füssel 2018: 107) konzipiert, sehe ich als geeignet an, um *Agency* aus subalternen Positionen heraus in einem intersektionell beschränkten, bildungsbiografischen »Möglichkeitsraum« (Holzkamp 1983) theoretisch zu fassen. Ich gehe mit Frisna (2010: 560) davon aus, dass es sich bei »Taktiken« grösstenteils um unbewusste Handlungsmuster handelt. Auch Winter (2017) ist der Ansicht, dass sich »Taktiken« in der Regel nicht diskursiv artikulieren, sondern oft unterbewusst in den Kontexten ihrer Entstehung verankert sind. Sie sind jedoch – so Winter (ebd.) – nicht unterbewusst im Freud'schen Sinne, sondern

können durchaus bewusst gemacht werden, wie es bspw. Giddens mit dem Begriff des »praktischen Bewusstseins« vorschlägt (Giddens 1997).

Die Art, wie sich eine »Taktik« zeigt oder welche »Taktik« zum Zuge kommt, sehe ich schliesslich als habituell verankert (Bourdieu 2006). Ich beziehe mich hierbei auf eine spätere Arbeit von Bourdieu (2006: 164ff.), in der er auf die durchaus berechtigte Kritik von De Certeau und anderen an der Starrheit seines Habitusbegriffs in seinem Frühwerk (1983a, 1979) reagierte. In »Reflexive Anthropologie« (2006) modifizierte Bourdieu sein Habituskonzept und unterstrich, dass ein Habitus nicht nur zur Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen beiträgt, sondern auch zu »neuen Spielzügen« fähig ist (Winter 2017). Genau in diesem Spannungsfeld sehe ich De Certeaus Begriff der »Taktiken«, wie ich ihn in vorliegender Arbeit zu verwenden gedenke, angesiedelt: als habituell bedingte und dennoch kreative Spielzüge innerhalb eines durch intersektionelle Prozesse begrenzten bildungsbiografischen »Möglichkeitsraums« (Holzkamp 1983) – als Aneignungsmöglichkeiten von Handlungspraktiken innerhalb einer »Geographie des Möglichen« (Winter 2008: 312).