ARGOS
Perspectives in the Study of Religion
Perspectives en sciences des religions
Perspektiven in der Religionswissenschaft
Prospettive in scienze della religione

Religion als interdependente Kategorie? Intersektionalität in Bildungsbiografien junger Musliminnen in der Schweiz

Nathalie Gasser

Veröffentlicht am 14.09.2023

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel werden die Ergebnisse einer ethnographischen Studie zu Bildungsbiografien junger, religiös orientierter Musliminnen in der Deutschschweiz vorgestellt. Mittels einer intersektionellen theoretischen Perspektive wird das Zusammenspiel verschiedener einschränkender Differenzkategorien in Bildungsverläufen in den Blick genommen. Die intersektionale Kategorie „Muslimin" – so wird anhand empirischer Befunde argumentiert – strukturiert die Bildungsbiografien der jungen Frauen besonders deutlich als wirkmächtige Bildungsbarriere in der Berufsbildung. Sie konstituiert sich nicht ausschließlich durch die Verwobenheit der Differenzkategorien „Gender" und „Religion", sondern wird teilweise von weiteren Differenzkategorien wie „Klasse", „Migrationshintergrund" und „Race", durchdrungen. Es wird die Frage aufgeworfen, welche Implikationen diese empirischen Befunde für die theoretische Betrachtung von Religion aus intersektioneller Sicht mit sich bringen. Nach einem kurzen Überblick zur Rezeption einer intersektionellen Perspektive in der deutschsprachigen Religionswissenschaft und der Darlegung eines Fallbeispiels aus der ethnographischen Studie wird vorgeschlagen, Religion in Bildungsbiografien als interdependente Kategorie zu denken. Dieser Vorschlag soll dazu beitragen, in der Religionswissenschaft einen intersektionellen Blick auf die biografische Bedeutung von Religion im Zusammenspiel mit anderen Differenzkategorien einzunehmen.

1. Die Perspektive der Intersektionalität in der deutschsprachigen Religionswissenschaft

Die Perspektive der Intersektionalität bildet einen kritischen Analyserahmen um „machtvolle Strukturen auf simultane Prozesse der Differenzherstellung und Normativitäten zu untersuchen" (Le Breton/Böhnel 2019: 32). Mittels einer solchen Perspektive werden Differenzkategorien nicht isoliert, sondern in ihrem Zusammenspiel und in ihren Wechselwirkungen konzeptualisiert und analysiert (Walgenbach 2012a: 81).

Die Ursprünge des Intersektionalitätsparadigmas liegen im *Black Feminism* und der *Critial Race Theory*. Das eigentliche Konzept geht jedoch auf die US-amerikanische Rechtswissenschaftlerin Crenshaw (1989) zurück, die auf Basis juristischer Fallanalysen

Korrespondierende Autorin: Nathalie Gasser, Pädagogische Hochschule Bern.
Um diesen Artikel zu zitieren: Gasser, Nathalie. 2023. „Religion als interdependente Kategorie? Intersektionalität in Bildungsbiografien junger Musliminnen in der Schweiz." *ARGOS* 2 (1): 1-26. DOI: 10.26034/fr.argos.2023.4232.
Lizenz durch ARGOS und die Autorin. Besuchen Sie https://www.journal-argos.org.

untersucht, wie sich verschiedene Diskriminierungsformen überschneiden. Sie bediente sich der Metapher einer Straßenkreuzung, an der der Verkehr (bzw. die Diskriminierungsformen) aus mehreren Richtungen kommen können (Crenshaw 1989: 149). Die feministische Bildungsforscherin Walgenbach (2012a: 81) definiert Intersektionalität wie folgt:

> „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, Hervorhebung der Autorin)

Eine kontroverse Diskussion in der Intersektionalitätsdebatte (hauptsächlich in der europäischen Rezeption) bildet die Auswahl und Gewichtung von Differenzkategorien (Winker/Degele 2009: 15). Traditionell wurden Crenshaw zu Folge drei Kategorien – „Race", „Class", „Gender" – in der US-amerikanischen Intersektionalitätsdiskussion verwendet. Diese Triade gehört wohl – ergänzt durch ein „hilflos wirkendes etc." – nach wie vor zu den häufigsten Aufzählungen (Walgenbach 2012b). Neben den „big three" (Davis 2008: 24) – werden jedoch verschiedenste Kategorien wie Alter, Sexualität, Nation und Körper diskutiert (Walgenbach 2012b). Lutz und Wenning schlagen nicht weniger als dreizehn, in späteren Veröffentlichungen gar fünfzehn bipolare Differenzlinien vor, denen jeweils ein Gegensatzpaar als zugrunde liegender Dualismus zuzuordnen ist (Lutz/Wenning 2001: 20; Lutz/Leiprecht 2003). Diese prinzipielle Unabgeschlossenheit der Kategorien und deren Ebenen stellen denn auch Probleme dar. 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.

Obwohl unterschiedliche Differenzkategorien auf unterschiedlichen Ebenen hinzugezogen werden, ist jedoch den meisten Intersektionalitätsansätzen gemeinsam, dass sie „Macht-, Herrschafts- und Normierungsverhältnisse, die soziale Strukturen, Praktiken und Identitäten reproduzieren," fokussieren (Walgenbach 2012b).

In der religionswissenschaftlichen Theoriedebatte ist die Perspektive der Intersektionalität, welche sich in den *Gender Studies* längst etabliert hat, bisher nur marginal berücksichtigt worden. Jedoch wird seit geraumer Zeit die geringe wechselseitige Beachtung von Religionswissenschaft und *Gender Studies* kritisiert. King und Beattie konstatierten bereits 2004: „on the one hand most contemporary gender studies […] remain extraordinarily 'religion-blind'; on the other hand many studies in religion continue to be profoundly 'gender-blind'" (King/Beattie 2004 zit. in Höpflinger/Lavanchy/Dahinden 2021: 617). Während Höpflinger und Lavanchy 2012 diese

„doppelte Blindheit“ noch bestehen sehen, fragt Bertschinger knapp zehn Jahre später erneut, ob Feminismus „auf dem religiösen Auge blind“ sei (2021: 139). Verschiedene Religionswissenschaftler*innen, aber auch (queer)-feministisch orientierte Theolog*innen werfen Feminist*innen die mangelnde Beachtung von Religion und religiös orientiertem Feminismus vor (z.B. King 2021; Vuola 2017; Jost/Jäger 2017; Eisen/Gerber/Standhartinger 2010). Auf der anderen Seite war bis vor Kurzem mindestens ebenso auffallend, dass in der primär an den *Gender Studies* orientierten Intersektionalitätsforschung „Religion“[1] in den meisten intersektionalen Analysemodellen fehlte[2] oder unter andere Kategorien – beispielsweise unter „Migrationshintergrund“ – subsummiert wurde (vgl. hierzu Gasser 2020; Vuola 2017; Singh 2015). Singh sieht den Grund in der fehlenden Beachtung der Kategorie „Religion“ in der Intersektionalitätsdebatte in erster Linie im stark umstrittenen, kontextuellen Spannungsfeld begründet, ob „Religion“ im eigentlichen Sinne eine *unterdrückte Form* von Differenz sei oder eine *unterdrückende Kraft* (2015: 658). Wie Bertschinger jedoch treffend feststellt, ist die mangelnde Berücksichtigung der Kategorie „Religion“ in der Intersektionalitätsforschung „insofern erstaunlich, als beispielsweise intersektionale Ansätze explizit für sich in Anspruch nehmen, das Zusammenwirken verschiedener Identitätskategorien zu berücksichtigen“ (2021: 108).

Worin mag diese Tendenz einer gewissen gegenseitig mangelnden Beachtung von *Gender Studies* und Religionswissenschaft begründet liegen? Günther und Maske sehen den Grund hierfür darin, dass in der Religionswissenschaft „nach wie vor Skepsis gegenüber der mit der politischen Frauenbewegung verwobenen Genderstudies“ bestehe und dass in den *Gender Studies* auf der anderen Seite die Vorannahme, „dass Religionen vornehmlich patriarchal geprägt seien, zu einer weitgehenden Ausblendung des Gegenstandes“ (2019: 553-554) führe. Kaiser sieht in ihrer Abhandlung zu Feminismus in der Religionswissenschaft die Problematik darin, dass der *homo religiosus* vorwiegend als männlich konzipiert wurde und „religionswissenschaftliche Theoriegebilde bis zu einem gewissen Grad androzentrisch“ seien (2020: 148). Sie begründet dies unter anderem damit, dass Religionshistoriker*innen von ethnographischem Material abhängig seien, also von „ethnographischen Daten [, die] in erster Linie von Männern über Männer gesammelt wurden“ (Kaiser 2020: 155) und die theoretischen Grundlagen des Fachs auf Elitediskursen von Männern aufbauen würden (Kaiser 2020: 155).

Trotz dieser Kritik der geringen wechselseitigen Beachtung kann anhand verschiedenster Publikationen und Sammelbände festgestellt werden, dass sich gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft in den letzten Jahren zunehmend etablierten

[1] Um deren soziale Konstruiertheit zu unterstreichen, werden potenziell intersektionell relevante Kategorien wie „Religion“, „Migrationshintergrund“, „Klasse“, „Race“, „Gender“ in Anführungsstrichen geschrieben. Vgl. exemplarisch zu „Migrationshintergrund“ als sozial konstruierte Kategorie aus differenztheoretischer Sicht etwa Knappik/Mecheril 2018: 171-173; Dirim/Mecheril 2010.

[2] Eine Ausnahme bilden hierbei vielleicht Lutz, Wenning und Leiprecht, welche in ihren gesamthaft 15 Kategorien der Differenz Religion mitberücksichtigen, allerdings nur in der bipolaren Dichotomie „religiös – säkular“ (Lutz/Wenning 2001: 20; Lutz/Leiprecht 2003).

(Höpflinger/Jeffers/Pezzoli-Olgiati 2021; Wilcox 2021; Bauer/Göthling-Zimpel/Höpflinger 2020; Günther/Maske 2019; Sammet/Benthaus-Apel/Gärtner 2017; Lanwerd/Moser 2010).

Was für den eher längeren Prozess der Etablierung einer gendertheoretischen Perspektive galt, gilt für die Rezeption einer intersektionellen Perspektive in der Religionswissenschaft umso mehr: Sie erfolgt erst verzögert. Es gibt zwar international etliche sozialwissenschaftliche Studien zu muslimischen Frauen aus intersektionaler Sicht (Mescoli 2022; Paz/Kook 2021; Altay/Yurdakul/Korteweg 2021; Karaman/Christian 2020; Ghabra 2018; Van den Bogert 2018), in der deutschsprachigen Religionswissenschaft ist dieser Ansatz jedoch mit einigen wenigen Ausnahmen nach wie vor unterrepräsentiert und die nun gut 30-jährige Intersektionalitätsdebatte ist „kein fest etablierter Bestandteil des Mainstreams der Fachdisziplin(en)" (Bauer 2021: 141). Als bezeichnend hierfür führt Bauer den Umstand an, dass Intersektionalität als Konzept erst in der neueren Auflage des nach wie vor grundlegenden „Handbuch Gender und Religion" (Höpflinger/Jeffers/Pezzoli-Olgiati 2021) dezidiert Einzug halten konnte (Bauer 2021: 141). Im Gegensatz dazu wurde die Intersektionalität in der (queer-) feministisch orientierten Theologie schon etwas früher rezipiert (Jost/Jäger 2017; Vuola 2017; Eisen/Gerber/Standhartinger 2010).

In den letzten Jahren sind jedoch einige religionswissenschaftliche Beiträge und Sammelbände publiziert worden, die entweder für sich in Anspruch nehmen, eine intersektionelle Analyseperspektive einzunehmen oder aber zumindest die Relevanz bzw. das Potential des Intersektionalitätsansatzes für die Religionswissenschaft erkennen (z.B. Bauer 2021; Göthling-Zimpel 2021; Gasser 2020; Kulaçatan/Behr 2020; Bauer/Göthling-Zimpel/Höpflinger 2020; Knauss 2020, 2021; Bauer/Göthling-Zimpel 2020; Günther/Maske 2019). Obwohl Bauer zu Folge Intersektionalität mittlerweile ein „wertgeschätzter Aspekt gendertheoretischer Forschungen zu Religion" sei (2021: 141), ist auffallend, dass oft ausschließlich die beiden Differenzkategorien „Gender" und „Religion" ins Zentrum der Überlegungen gestellt werden. Intersektionelle Verschränkungen mit weiteren Ungleichheitskategorien wie bspw. „Klasse", „Race" oder „Migrationshintergrund" fehlen mit einigen wenigen Ausnahmen (z.B. Göthling-Zimpel 2021; Eberhardt 2021; Kulaçatan/Beer2020; Gasser 2020) nach wie vor weitgehend in der theoretischen Debatte der deutschsprachigen Religionswissenschaft. Dennoch wird die Notwendigkeit anerkannt, weitere Differenzkategorien in die Analysen miteinzubeziehen (Günther/Maske 2019: 559; Knauss 2020: 280-282).

Ebenso auffallend ist, dass kaum empirische Studien existieren, welche intersektionelle Differenzordnungen im Zusammenhang mit „lived religion" (McGuire 2008) analysieren und über die Verwobenheit der Differenzkategorie „Gender" und „Religion" hinausgehen. Dies ist insofern erstaunlich, existieren doch – wie Wellgraf treffend feststellt – intersektionelle Konstellationen nicht in „einem quasi isolierten Rohzustand, sondern sie artikulieren sich in der Praxis" (2015: 168) und können somit in erster Linie empirisch untersucht werden.

Im Folgenden sollen kurz zentrale Ergebnisse einer ethnographischen Studie zu Bildungsbiografien junger, religiös orientierter Musliminnen in der Deutschschweiz (2014-2019) vorgestellt werden (Gasser 2020, 2019a, 2019b).

2. Bildungsbiografien junger, religiös orientierter Musliminnen in der Deutschschweiz aus intersektioneller Perspektive

In gesellschaftspolitischen Diskursen ist seit dem Ende des Kalten Krieges 1989 eine Tendenz auszumachen, Differenzen vermehrt entlang religiöser Grenzen zu konstruieren (Sökefeld 2011: 271). „Religion" löste in diesem Kontext „Kultur" zunehmend als zentrale Interpretationskategorie für individuelle und kollektive Handlungsweisen, insbesondere derer von Migrant*innen, ab (Behloul 2010: 45). Die diskursive Abgrenzung gegen muslimisch markierte Menschen erfolgt einerseits hinsichtlich eines angeblichen Sicherheitsrisikos (Attia et al. 2021; Attia/Popal 2018), andererseits mit dem Verweis auf hierarchische Geschlechterverhältnisse, die als unveränderbares Wesensmerkmal „des Islam" dargestellt werden (Allenbach/Müller 2017: 273; Marx 2008: 55): Gezeichnet wird das Bild einer von Zwang dominierten „armen, unterdrückten muslimischen Frau" und ihrem Gegenstück, einem unterdrückenden, Zwang ausübenden „frauenfeindlichen muslimischen Mann" (Kaya 2012: 120). Diese Zuschreibungslogik hat nicht nur aber insbesondere Auswirkungen auf Kopftuch tragende Frauen, die sich Rettungsansprüchen unterschiedlichster politischer Couleur[3] ausgesetzt sehen (Gasser 2020). „Muslimin" wird in diesem diskursiven Rahmen zu einer gesellschaftlichen Kategorie, über die Differenz hergestellt wird. Trotz des mit hoher Emotionalität geführten aktuellen Diskurses über Muslim*innen, wurde bisher in der Schweiz auffallend wenig zu deren bildungsbiografischen Erfahrungen geforscht. Der homogenisierende Islamdiskurs hat jedoch große Auswirkungen auf den Bildungsbereich der Schweiz und auf Bildungsbiografien, besonders auf jene junger Frauen.

In diesem Bereich ist das Forschungsprojekt angesiedelt, dessen Ergebnisse hier dargelegt werden sollen: Die zu referierenden Ergebnisse sind 2014 bis 2019 im Rahmen einer ethnographischen Studie zu Bildungsbiografien junger Secondas[4] in der deutschsprachigen Schweiz entstanden, die sich selbst als Musliminnen verstehen (Gasser 2020, 2019a, 2019b). Im Zentrum der Untersuchung stand die Frage, ob und wie Bildungsbiografien junger, religiös

[3] So geben beispielsweise Vertreter*innen der rechtskonservativen Parteien der Schweiz, die nicht für eine gendersensible Politikstrategie bekannt sind, vor, muslimische Frauen davor „bewahren" zu wollen, sich verhüllen zu müssen (Khazaei 2022: 131; Gasser 2020). Auf der anderen Seite sprechen teilweise auch linke Feminist*innen, die wie bspw. Alice Schwarzer einen neokolonial anmutenden Feminismus vertreten, Kopftuch tragenden muslimischen Frauen kollektiv ab, selbstbestimmt zu sein (Khazaei 2022; Kaya 2021; Gasser 2020). Sie sehen in dem Kopftuch pauschal ein Symbol des Patriarchats.

[4] In der Schweizer Migrationsforschung wird seit Längerem die ursprünglich auf den schweizerisch-irakischen Filmemacher Sami zurückgehende Begrifflichkeit der Seconda / des Secondo (D'Amato 2010: 178-179) verwendet, um die sog. „zweite Generation" zu bezeichnen. Anders als der Generationenbegriff bezieht der Begriff Seconda*o seine Legitimität daraus, dass er ein politisches Projekt und eine Eigenbezeichnung darstellt, die darauf abzielt, Menschen mit gemeinsamen Forderungen zu vereinen (Allenbach 2016: 34; D'Amato 2010: 178-179; Juhasz/Mey 2003:18).

orientierter Secondas muslimischen Glaubens im Kontext des gegenwärtigen Islamdiskurses vorstrukturiert bzw. eingeschränkt werden und ob und wie es gelingt, unter diesen Bedingungen bildungsbiografisch „einen Weg zu finden“ (Gasser 2019b). Es wurde rekonstruiert, auf welche Strategien junge Musliminnen zurückgreifen, um sich als handelnde Subjekte aktiv gesellschaftlichen Differenzierungs- und Ausschlussprozessen zu stellen, bzw. diesen zu trotzen. Um den Akteurinnen Raum für die Darstellung eigener Relevanz- und Deutungssysteme innerhalb ihrer sozialen Räume zu geben, wurde eine ethnografische Forschungsstrategie gewählt.

Kern des Zugangs zum Feld bildete die Methodik der *multi-sited Ethnography*, wie sie Marcus (1995) in Abgrenzung zur klassisch ethnographischen Vorgehensweise vorschlug. Wie bei einer ethnographischen Herangehensweise üblich, kam bei der Datenerhebung ein Methodenmix zum Zuge. Leitend war ein kombiniertes zirkuläres Verfahren von teilnehmender Beobachtung in multiplen sozialen und auch virtuellen Feldern verbunden mit themenzentrierten (bildungs-) biografischen Interviews sowie einer diskursiven Dokumentenanalyse in Bezug auf die intersektionelle Kategorie „Muslimin“. Die kontinuierliche, zirkuläre Auswertung erfolgte mit *Grounded Theory* (Strauss/Corbin 1996) und wurde durch biografische Fallrekonstruktionen ergänzt. Die Befragung der Frauen zu bildungsbiografischen Prozessen erfolgte retrospektiv. Das Sample bestand aus neunzehn Secondas, die sich selbst als Musliminnen verstehen[5] und die in der Schweiz geboren, resp. als Kleinkinder mit ihren Eltern zugewandert sind, sowie zum Zeitpunkt der ethnographischen Datenerhebung in der Deutschschweiz wohnten und zwischen 18 und 32 Jahren alt waren.

Theoretisch wurde in der Studie aus einer doppelten Perspektive argumentiert: Zur Erklärung struktureller Beschränkungen von Bildungswegen wurde eine intersektionelle Perspektive eingenommen, welche das Wechselspiel verschiedener potenzieller Differenzkategorien in den Blick nahm. Zur Analyse der Handlungsstrategien der Frauen wurde ein theoretischer Ansatz gewählt, welcher die Handlungsfähigkeit (Agency) der jungen Frauen hinsichtlich ihrer Bildungsbiografien beleuchtete, ohne jedoch strukturelle Einschränkungen der Bildungsbiografien zu ignorieren. Mittels der intersektionellen Perspektive wurde das Zusammenspiel verschiedener Differenzkategorien insbesondere hinsichtlich der intersektionellen Kategorie „Muslimin“ in den Blick genommen.

Durch die Kombination mit einer zweiten theoretischen Perspektive, einer Perspektive der Handlungsfähigkeit (Agency) konnte jedoch rekonstruiert werden, dass sich die jungen Secondas solchen gesellschaftlichen Ausschlussprozessen keineswegs einfach nur passiv hingeben. Vielmehr konnten vier habituell verankerte „Taktiken“ (De Certeau 1988: 89) typisiert werden, mit welchen die jungen Secondas auf dominante Diskurse und zugeschriebene Differenzen reagieren und versuchen, den intersektionellen Beschränkungen ihrer Bildungsbiografien zu trotzen. Ich nenne diese 1) die „Taktik des bildungsbiografischen Bestehens durch kämpferische

[5] Zur Komplexität situativ variierender religiöser Selbstrepräsentation vgl. Gasser 2020: 89-91.

Selbstbehauptung als Muslimin“, 2) die „Taktik des bildungsbiografischen Bestehens durch zielstrebiges Aufsteigen“, 3) die „Taktik des bildungsbiografischen Bestehens durch religiöse Vergemeinschaftung“, 4) die „Taktik des bildungsbiografischen Bestehens durch widerständige Mikropraktiken“. Diese „Taktiken“ hier näher auszuführen, würde den gegebenen Rahmen sprengen (für eine ausführliche Beschreibung und Fallbeispiele vgl. Gasser 2020: 115-249).

Zentrale Erkenntnis des Projektes war, dass „Religion“ in den Bildungsbiografien der jungen Musliminnen eine doppelte Rolle einnimmt: Auf struktureller Ebene wirkt Religion im Zusammenspiel mit anderen Differenzkategorien[6] wie bspw. „Gender“, „Klasse“, „Race“,[7] „Migrationshintergrund“ bildungsbiografisch einschränkend. Auf der Ebene der Handlungsfähigkeit (*Agency*) hingegen konnte rekonstruiert werden, dass Religion (hier nicht markiert, da als „lived religion“ (McGuire 2008: 12-13) verstanden) eine wichtige und produktive Ressource darstellen kann, mit Hilfe derer es den jungen Frauen gelingt, eine größere Handlungsfähigkeit hinsichtlich ihrer Bildungsbiografien zu erlangen (Gasser 2020: 290-296).

An dieser Stelle möchte ich primär auf die bildungsbiografisch einschränkende Rolle von „Religion“ in Bildungsbiografien eingehen, also auf die Rolle von „Religion“ als sozial konstruierte Kategorie: Die intersektionelle Kategorie „Muslimin“ strukturiert die rekonstruierten Bildungsbiografien der jungen Frauen besonders deutlich als wirkmächtige, strukturelle Bildungsbarriere in der Berufsbildung.[8]

Die intersektionale Kategorie „Muslimin“ als strukturelle Barriere in der Berufsbildung

Im Folgenden gehe ich auf strukturelle Relevanzen der intersektionellen Kategorie „Muslimin“ in Bildungsbiografien junger Secondas im Berufsbildungssystem der Deutschschweiz ein und versuche die institutionelle Reproduktion und Verstärkung dieser Kategorie nachzuzeichnen.

Obwohl aufgrund der qualitativen Anlage der Studie keine generalisierten Aussagen zum Zugang von Kopftuch tragenden Frauen zu Berufslehren gemacht werden können, ist dennoch der Umstand bemerkenswert, dass keine der Frauen des Samples, für die das Kopftuchtragen unverzichtbarer Teil[9] ihrer Selbstidentifikation war, ihr Berufsbildungsziel auf direktem Weg erreichen konnte – auch nicht jene mit den besten schulischen Qualifikationen und Eignungstests. Kamen zu den sozial konstruierten Kategorien „Gender“ und „Religion“ weitere

---

6 Unter Differenzkategorie wird eine sozial konstruierte Kategorie verstanden, durch welche Differenz hergestellt wird (Hirschauer 2014) und welche – in (Bildungs-)Biografien potenziell intersektionell – im Zusammenspiel mit anderen Differenzkategorien bedeutsam werden kann.

7 Da „Race“ im deutschsprachigen Kontext historisch über eine andere Konnotation verfügt als im englischen Sprachraum, verwende ich den Ausdruck wie in der rassismuskritischen Bildungsforschung üblich Crenshaw (1989) folgend in Englisch.

8 Neben dem einschneidenden strukturierenden Einfluss als Bildungsbarriere in der Berufsbildung hat die intersektionelle Kategorie „Muslimin“ vor allem als „soziale Deutungspraxis“ (Lingen-Ali/Mecheril 2016) im schulischen Feld Einfluss auf die rekonstruierten Bildungsbiografien der jungen Frauen (Gasser 2019).

9 Zwei Frauen meines Samples entschieden sich zwecks Erhöhung der Ausbildungschancen dafür, auf das Tragen des Kopftuchs während der Arbeitszeit zu verzichten.

bildungsbiografisch strukturierende hinzu, wie bspw. „Klasse“, „Race“ oder „Migrationshintergrund“, gestaltete sich der Bildungsweg der jungen Frauen umso schwieriger. Sie mussten mit berufsbiografischen Einschränkungen rechnen, teilweise sogar ganz auf ihr angestrebtes Ziel verzichten, Umwege in Kauf nehmen oder eine Neuorientierung vollziehen. Relevant hierbei war auch die institutionelle Reproduktion (Gomolla/Radtke 2009) der intersektionellen Konstellationen der Differenzkategorien: Kopftuch tragende Frauen des Samples, welche sich in einem tertiären Bildungsgang befanden, schilderten verglichen mit solchen, die eine Berufsausbildung zum Ziel hatten, deutlich weniger bildungsbiografisch relevante Ausschlusserfahrungen hinsichtlich der intersektionellen Kategorie „Muslimin“ (mit Ausnahme der Lehrer*innenbildung).[10]

Dass die intersektionelle Kategorie „Muslimin“ im dualen Berufsbildungssystem als starke Bildungsbarriere relevant werden kann, hat nicht zuletzt mit dessen Struktur zu tun: Das duale Berufsbildungssystem der Schweiz zeichnet sich durch eine parallele (bzw. duale) Ausbildung an zwei Lernorten aus: durch eine Grundausbildung im Betrieb und eine Ausbildung an der Berufsschule. In den erhobenen bildungsbiografischen Narrationen konnte rekonstruiert werden, dass bei Lehrstellenvergaben insbesondere beruflich bildende Gatekeeper wie Lehrmeister*innen und Berufsbildende verhindernd wirken können. Im dualen Berufsbildungssystem in der Schweiz können Betriebe quasi in Eigenregie ohne staatliche Regulierung über die Abschlüsse von Ausbildungsverträgen entscheiden (Imdorf 2011: 274). Während größere Betriebe und staatliche bzw. kantonale Stellen über *Diversity*-Konzepte und -Beauftragte verfügen, welche eine gewisse soziokulturelle Heterogenität bei Anstellungen sicherstellen sollen, kann sich bei kleineren Betrieben, wie anhand der bildungsbiografischen Daten rekonstruiert werden konnte, die von Imdorf (2011) geortete Eigenlogik der Betriebe bei der Lehrstellenvergabe ungebremst entfalten.

Mangels staatlicher Regulationen bei der Lehrstellenvergabe stellt das Kopftuch eine „Projektionsfläche“ (Scherr/Janz/Müller 2015) dar, welche für die muslimischen Bewerberinnen folgenreich ist: Sie sind abhängig von der gesellschaftspolitischen Haltung ihres zukünftigen Betriebs bzw. ihrer zukünftigen Lehrmeister*innen. Wie sich anhand meiner Erhebung veranschaulichen lässt, verhindert diese Konstellation bei *Hijab* tragenden Frauen in den allermeisten Fällen den Abschluss von Ausbildungsverträgen. Auch müssen Frauen, welche sich teilweise bereits in gut etablierten Lehr- oder Arbeitsverhältnissen befinden, und die sich im Laufe der Adoleszenz dazu entscheiden, ein Kopftuch anzuziehen, mit einer Kündigung rechnen oder die Lehrstelle wechseln. Wie sich in den (Bildungs-)Biografien zeigt, ist das Zusammenfallen der

[10] Zwar existieren an den unterschiedlichen pädagogischen Hochschulen der Deutschschweiz unterschiedlich rigide institutionelle Richtlinien hinsichtlich des Kopftuch Tragens von Studentinnen in Praktika, dennoch sehen sich *Hijab* tragende Studierende bei der Suche nach Praktikumsstellen mit ähnlichen Schwierigkeiten konfrontiert wie Lehrstellensuchende. Es erwies sich für die befragten Frauen als nahezu unmöglich, mit Kopftuch eine Praktikumsstelle als Lehrperson zu finden. Weil die Absolvierung der Praktika Bedingung für einen erfolgreichen Abschluss der Ausbildung ist, legen meinen Daten nahe, dass auch hier *Hijab*-Tragen als Bildungsbarriere wirkt.

Adoleszenz mit dem Entschluss, ein Kopftuch zu tragen, für junge Frauen weder untypisch noch zufällig. Im Zuge der adoleszenten Auseinandersetzung, die King (2004: 28-30) einerseits als Phase der Auseinandersetzung mit dem bisherigen eigenen Leben beschreibt, andererseits aber auch mit der familialen Herkunft(-sgeschichte), können in Umgestaltungsprozessen potenziell neue, eigene Lebensentwürfe entwickelt werden (King 2004: 28-30). Der Entscheid zum Tragen eines Kopftuchs fand bei einem Teil der jungen Secondas – auch bei solchen aus säkularen Elternhäusern – genau im Zuge dieser adoleszenten Auseinandersetzung mit „Welt-, Selbst- und Sachbezügen" statt (King/Koller 2009; Hummrich 2009: 28). Dass die Phase der Adoleszenz berufsbiografisch ebenso einen wichtigen (Neu)orientierungspunkt darstellt, macht die Entscheidung, fortan ein Kopftuch zu tragen, für Frauen zu einem äußerst komplexen und mit weitreichenden Folgen verbundenen Unterfangen. Im dualen Berufsbildungssystem wird sie nicht selten zum entscheidenden Faktor: Es gilt sich zwischen dem Tragen eines Kopftuches und (der Weiterführung) einer Ausbildung zu entscheiden. Wie in den Bildungsbiografien der jungen Frauen rekonstruiert werden konnte, gilt dies nicht nur für den Bereich der Berufs*bildung,* sondern auch für den der Berufs*ausübung*. Dies soll im Folgenden anhand eines ethnographischen Fallbeschriebs aus dem oben beschriebenen Forschungsprojekt (Gasser 2020) verdeutlicht werden.

Zara[11] leitet heute die örtliche Frauengruppe einer Moschee und übt eine Funktion in einem überregionalen muslimischen Verein sowie in diversen interreligiösen Gefäßen aus. Sie verfügt über eine tertiäre Ausbildung im interkulturellen Bereich und ist in verschiedensten Integrationsprojekten engagiert, sowohl in unabhängigen, von NGOs initiierten, wie auch in staatlichen. Dieser Werdegang war nicht von Anfang an in ihrer Bildungskarriere angelegt: Zara, die laut elterlichen Vorstellungen früh heiraten sollte, erhielt stets wenig Unterstützung von ihrer Familie in Bildungsbelangen. Trotz guter Noten entschied sie sich – auf sich allein gestellt – für den Weg in die Realschule, da sie sich nicht von ihren Peers trennen wollte. Retrospektiv gesehen bereute Zara ihre Entscheidung bitter und führte sie darauf zurück, dass sie diese allein treffen musste und von niemandem gefördert wurde:

> „Also wenn man mich ein bisschen gepusht hätte und wenn man mir ein bisschen klar hätte zeigen können, was das eigentlich alles bedeutet // mhm // hätte ich *äuä* viel mehr schaffen können […]. Und die Chance habe ich mir entgehen lassen // mhm // also ich habe mir sogar ääh, äh, die *Sek* entgehen lassen, nur, weil ich einfach gute Freundinnen in der *Prim*[12] gehabt habe und bin gar nicht erst an die Prüfung gegangen. Weil ich habe gedacht, dann gehe ich nachher zu den Strebern // mhm // und dann verliere ich meine Freundinnen. Das sind meine Gedanken gewesen und im Nachhinein könnte ich die Wände hinaufgehen (lacht) aber, es ist natürlich viel zu spät oder (Zara, A 62)

[11] Bei sämtlichen erwähnten Namen handelt es sich um Pseudonyme.

[12] Die Realstufe wurde früher in einigen Kantonen als Primarstufe bezeichnet: kurz: „Prim", die Sekundarstufe als „Sek".

Bereits an der ersten Selektionsschwelle wurde Zaras Bildungsbiografie als junges Mädchen mit Zuwanderungsgeschichte aus der Unterschicht durch die Differenzkategorien „Migrationshintergrund", „Klasse" und „Gender" strukturiert: Einerseits durch die mangelnde Kenntnis des Schulsystems durch ihre Eltern, andererseits durch deren geschlechtsabhängige Zukunftsvorstellungen für Zara. Dies zeigte sich auf der einen Seite darin, dass die Eltern als Zugewanderte das Bildungssystem von Seiten der Institutionen zu wenig kannten, um die weitreichende, bildungsbiografische Bedeutung von komplexen Selektionsprozessen auf Bildungslaufbahnen vollständig nachvollziehen zu können (intersektionelles Zusammenspiel von „Klasse", „Migrationshintergrund"). Auf der anderen Seite erschien ihnen, die selbst nur über basale schulische Bildung verfügten, die Ausbildung ihrer Tochter als Mädchen, das früh heiraten sollte, nicht prioritär („Gender", „Klasse").

Auf sich allein gestellt, traf Zara ihre Bildungsentscheidung aufgrund der Argumente der Peergroup:[13] Sie entschied, bei ihren Freundinnen auf der Realstufe zu verbleiben und nicht „zu den Strebern" zu gehen – trotz guter Noten trat sie gar nicht erst zur Prüfung für die Sekundarstufe an. Weder von Seiten der Eltern noch von Seiten der Schule und Lehrpersonen wurde korrektiv auf diese Bildungsentscheidung Einfluss genommen, die, wie sich später herausstellte, unter dem Leistungsniveau von Zara lag. Als Zara gegen Ende ihrer obligatorischen Schulzeit langsam erkannte, was ein Realschulabschluss für ihre zukünftige Berufswahl bedeutete, wurde ihr bewusst, dass sie sich anstrengen musste, wenn sie einen weiterführenden Bildungsabschluss erreichen wollte und ärgerte sich über die damals gefällte Entscheidung.

An Motivation für eine nachobligatorische Ausbildung fehlte es Zara jedoch nicht: Zentraler Punkt ihrer Bildungsmotivation war es, niemals (finanziell) so abhängig von einem Mann zu sein, wie dies ihre Mutter von ihrem Vater war. Sie fand auf Anhieb eine Lehrstelle im unteren Dienstleistungsbereich, sah sich jedoch hinsichtlich einer nachobligatorischen Ausbildung mit starkem Widerstand ihrer Eltern konfrontiert: Diese waren nämlich der Ansicht, dass sich eine nachobligatorische Ausbildung für eine Frau nicht lohne, da sie sowieso bald heirate und zu Hause Mann und Kinder versorgen werde.

> „[…] meine Mutter hat gesagt: Für was auch? In zwei, drei Jahren wirst du vielleicht heiraten, bist schon, achtzehn, neunzehn, oder? Und dann brauchst du doch keine Lehrstelle. Geh lieber da ein bisschen arbeiten im Supermarkt […] Verdiene ein bisschen Geld, dass du mal eben ein bisschen auf der Seite hast, wenn du heiratest und so, und äh was bringt's dir schon einen Beruf zu erlernen? (Zara, A 56)

Zum genderbasierten Rollenbild der Mutter gehörte zudem, dass sie eine Berufsausbildung auch aus dem Grund ablehnte, dass Zara dafür täglich von ihrem Wohnsitz in der Agglomeration in die nahe gelegene Stadt fahren musste. Die Mutter lehnte es generell ab, dass Zara in die Stadt ging. Sie fand, das gehöre sich nicht für eine junge Frau und begründete dies mit der Religion:

[13] Zu Peerwelten in transnationalen sozialen Räumen und deren Ein- und Ausgrenzungslogiken im Zusammenhang mit der schulischen Selektion vgl. Oester/Brunner (2015).

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

Zara wurde, wie sie dies bezeichnet, „auf traditionelle Weise" religiös sozialisiert, empfand „den Islam" jedoch stets als erzieherisches Mittel ihrer Eltern und primär als Instrument zur Disziplinierung. Der Islam, bzw. „Moslem sein" wurde von Zaras Eltern stets dann als Erklärung bemüht, wenn es darum ging, Verhaltens- und Erziehungsregeln durchzusetzen – insbesondere gerade auch hinsichtlich des von ihnen erwünschten Rollenverhaltens (intersektionelles Zusammenspiel „Gender", „Religion"). Dazu gehörte auch, dass die Eltern ihren Bruder anders behandelten als sie. Dies führte bei Zara zunächst zu einer ablehnenden Haltung der Religion gegenüber:

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

Aus dem Zitat wird deutlich, wie Zara „so eine Religion" ablehnte, die sie primär als Instrument zur Rechtfertigung von Geschlechterungleichheit, wahrnahm. Es gelang Zara als jüngstes von vier Kindern jedoch, sich mit Hilfe ihrer Geschwister im Laufe der Pubertät zunehmend erfolgreich gegen das traditionelle Rollenbild ihrer Eltern zu wehren. Schließlich erkämpfte sie sich mit Hilfe ihrer älteren Schwestern und anfänglich gegen den Willen ihrer Eltern den Zugang zu einer nachobligatorischen Ausbildung, startete diese und schloss sie mit Bestnoten ab. Bei einer anschließenden Weiterbildung konnte sie, wie sie erzählte, zwischen zahlreichen Angeboten lokaler Firmen aussuchen.

In dieselbe Zeit fiel Zaras Wieder- bzw. „Neuentdeckung" des Islam. Durch eine Bekanntschaft mit einem überzeugten evangelikalen Christen erfuhr sie, dass Religion auch „etwas Schönes" sein kann. Das gab ihr den Anstoß, sich näher mit dem Islam auseinanderzusetzen und zu erkunden, ob es ein anderes Religionsverständnis als das ihrer Eltern gab. In der frühen Adoleszenz emanzipierte sie sich zunehmend vom elterlichen Religionsverständnis, das sie als einengend empfand. Sie fand zu einer neuen Art von religiösem Selbstverständnis, das sich grundlegend von dem elterlichen, als traditionell wahrgenommenen Islam unterschied. Befördert wurde dies auch durch ihren Freund und zukünftigen Mann und dessen für Zara völlig neue Auslegung seines Glaubens. Sie begann das tägliche Gebet zu praktizieren. Im Laufe der Zeit störte sie sich zunehmend an dem Spagat, nur während des Gebets und in der Moschee ein Kopftuch zu tragen. Der Entscheid zum Tragen des *Hijabs* begann im Stillen zu reifen. Gleichzeitig

änderte sie ihren Kleidungsstil, verzichtete immer mehr auf ärmellose T-Shirts und trug längere Hosen. Unmittelbar nach der Geburt ihres ersten Kindes mit Ende zwanzig begann Zara ein Kopftuch zu tragen. Ihren Mann bezog sie in ihre Überlegungen zu diesem Entscheid nicht mit ein – sie stellte ihn vor vollendete Tatsachen. Zara war sich stets bewusst, so erzählte sie, dass dieser Beschluss einschneidende, gesellschaftliche Konsequenzen haben könnte. Dass er ihr eine Rückkehr in den erlernten Beruf komplett verunmöglichte, war jedoch auch für sie eine überraschende Konsequenz ihres Entscheids. Selbst ein Arbeitgeber, der sie kannte, ihr beste Zeugnisse ausgestellt hatte und bei dem sie die Ausbildung absolvierte, war nicht bereit, sie anzustellen.

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

Zahlreiche Bewerbungen und Anfragen führten ins Leere, eine Rückkehr in den Arbeitsmarkt schien trotz bester Zeugnisse und Referenzen aussichtslos. Immer wieder wurde ihr gesagt, ja, sie könne kommen, sehr gerne sogar aber – wenn sie das Kopftuch ausziehe (intersektionelles Zusammenspiel „Gender“ und „Religion“).

Mit einer Situation in der Bildungsbiografie, die aufgrund des Kopftuchtragens entweder eine komplette Neuausrichtung oder zumindest eine Anpassung der Berufs- oder Bildungsziele erforderte, sahen sich alle Frauen meines Samples, für welche das Kopftuchtragen unverzichtbarer Teil ihrer religiösen Selbstrepräsentation darstellte und welche das duale Berufsbildungssystem der Schweiz durchliefen oder vorhatten, es zu durchlaufen, an einem Punkt im Laufe ihrer Bildungskarriere konfrontiert.

Dass leistungsfremde, sozial konstruierte Differenzkategorien wie „Migrationshintergrund“, „Klasse“ oder aber auch „Gender“ in ihrem Zusammenspiel einen strukturierenden Einfluss auf Bildungsbiografien haben, stellt für sich genommen keine neue Erkenntnis dar und ist bereits untersucht worden (Combet/Oesch 2020; Felouzis/Charmillot 2017; Hadjar/Hupka-Brunner 2013; Becker/Beck/Jäpel 2013; Kronig 2007; Gomolla/Radtke 2009; Bourdieu/Passeron 1971). Wie ich jedoch zeigen konnte, kann die bisher in der Bildungsforschung kaum beachtete Kategorie „Religion“ im intersektionellen Zusammenspiel Bildungsbiografien von Frauen entscheidend strukturieren.

Systematische Studien zur Wirkmächtigkeit des Kopftuches als Bildungsbarriere liegen in der Schweiz meines Wissens (noch) keine vor. Scherr, Janz und Müller (2015: 150-151) weisen jedoch in Bezug auf Deutschland nach, dass 29-46% der Betriebe (abhängig von der Betriebsgröße) das Tragen eines Kopftuchs als Ausschlusskriterium bei einer Lehrstellenvergabe werten, obwohl dies

faktisch nach deutschem Recht rechtswidrig ist. Das Tragen eines Kopftuchs als Ausschlusskriterium für eine Lehrstelle ist nach der zitierten Studie bei Kleinbetrieben signifikant höher als bei Großbetrieben (Scherr/Janz/Müller 2015: 150-151) Meine Daten legen die Vermutung nahe, dass sich in der Schweiz bezüglich der Vergabe der Lehrstellen ein ähnliches Bild ergeben dürfte.

Ahmeda, eine andere Frau des Samples, die ihr Kopftuch seit der Schulzeit trug, wurde bereits in der Schnupperlehre – einer Art mehrtägiges Praktikum in einem potenziellen zukünftigen Lehrbetrieb – offen gesagt, dass sie die Stelle nur bekomme, falls sie diese ohne Kopftuch antrete:

> Ähm […] ich trug in der Schule äh ein Kopftuch, und als ich schnuppern[14] ging, hat man mir, […] hat mir die äh Chefin gesagt ähm […], wenn sie ihren *Hudu* ablegen, dürfen sie unterschreiben und hat mir den Vertrag so hingeschoben (halbes Lachen), ja, der *Hudu*. (Ahmeda, A 32)

Das schweizerdeutsche Wort *Hudu* kann mit „Lappen" übersetzt werden, meist werden mit diesem Wort Putzlappen, Stofffetzen oder ähnliches bezeichnet. Umgangssprachlich wird es manchmal auch für „billiges Kleidungsstück" verwendet. Die potenzielle zukünftige Chefin machte Ahmeda also in abwertender Deutlichkeit klar, dass sie einzig und allein den *Hijab* als Hinderungsgrund für einen Lehrstellenvertrag sieht. In der despektierlichen Formulierung *Hudu* wird deutlich, mit welch starken Stigmata die Ausbildende das Kopftuch belegt und mit welch diskriminierenden Zuschreibungen sich die junge Frau konfrontiert sah.

Meist werden Absagen auf Lehrstellenbewerbungen (oder wie bei Zara auf die Weiterbeschäftigung mit Kopftuch) gegenüber den Frauen mit der antizipierten Reaktion „der Kundschaft" begründet, dies insbesondere in Berufen, wo Sichtbarkeit in irgendeiner Form gegeben ist, z.B. in Dienstleistungsberufen, Gesundheitsberufen oder im Verkauf. Diese vorweggenommenen negativen „Kundenreaktionen" lassen sich jedoch viel eher als Vorbehalte der (potenziellen) Vorgesetzten deuten (vgl. hierzu auch Scherr/Janz/Müller 2015: 154). In Gesundheitsberufen hingegen wurden Absagen auffällig oft mit einem anderen Argument begründet: mit Hygienebedenken. Auch hier wird laut den interviewten Frauen nicht mit empirisch gestützten Befunden argumentiert (es könnte beispielsweise auch argumentiert werden, dass eine Kopfbedeckung, die beispielsweise vom Spital zur Verfügung gestellt würde, gar hygienischer wäre als offenes Haar). Die Bildungsbiografien zeugen jedoch von einer anderen Praxis: Aieta beispielsweise, die seit ihrer Kindheit einen *Hijab* trägt und deren größter Wunsch es war, eine Lehre im Gesundheitsbereich zu machen, fand trotz einwandfreien Qualifikationen nicht einmal eine Praktikumsstelle. Auch Illana, eine weitere Frau, welche ich im Kontext der ethnographischen Forschung interviewte, wurde mittels des Arguments der fehlenden Hygiene vor die Wahl gestellt, das Kopftuch auszuziehen, oder sich außerhalb des Gesundheitsbereichs zu orientieren. Das Kopftuch, insbesondere die Bedeckung des Halses, entspreche nicht den

[14] „Schnuppern" ist eine umgangssprachliche Umschreibung der „Schnupperlehre".

Hygienevorschriften. Es ist Wälty (2018) beizupflichten, wenn sie in ihrer Studie, welche die Problematik des Tragens eines Kopftuchs oder Piercings in der Schweiz aus arbeitsrechtlicher Sicht beleuchtet, zum Schluss kommt, dass Hygienevorschriften „manchmal etwas exzessiv ausgelegt werden, um sich gar nicht erst mit der Problematik eines Kopftuch oder Piercing tragenden Arbeitnehmers auseinanderzusetzen“ (2018: 75).

Dass es in beruflichen Bereichen, in welchen sie als Dienstleistende nicht in Erscheinung treten, für Kopftuch tragende Frauen ungleich einfacher ist, eine Stelle zu finden, konstatieren auch Scherr, Janz und Müller (2015: 156) in Bezug auf deutsche Anstellungspraxen. Ihre Befunde ergaben, dass bei Personalverantwortlichen ein gängiges Muster des Umgangs mit Kopftuch tragenden Musliminnen darin besteht, sie in denjenigen Bereichen anzustellen, in denen sie für Kund*innen nicht sichtbar sind. Einige der Frauen, die ich im Kontext der Studie begleitete, sahen sich ebenfalls gezwungen auf eine Anstellung auszuweichen, wo sie für die Kundschaft „unsichtbar“ sind, z.B. im Telefonmarketing. Andere Kopftuch tragende Frauen wurden sozusagen aus Not und mangels anderer Möglichkeiten zur selbständigen Unternehmerin in Nischenbereichen, wo sie bildungsbiografisch ihre Stigmatisierung in ein positives Charisma wenden konnten, indem sie z.B. ein Kleiderlabel für muslimische Frauen gründeten, Fahrlehrerin für muslimische Frauen wurden, ein Spielzeuglabel für muslimische Kinder auf die Beine stellten oder eine Alternativkarriere in einer NGO oder Gemeinde, die an die Rolle einer Muslimin und Migrantin gekoppelt ist, einschlugen.

Durch das Zusammenspiel der Kategorien „Gender“, „Religion“, „Migrationshintergrund“ und „Klasse“, das sich in der intersektionellen Kategorie „Muslimin“ in Zaras Bildungsbiografie verdichtete, stand auch für Zara bildungsbiografisch eine komplette Neuorientierung an: Sie, die sich eine Hausfrauenrolle wie die ihrer Mutter nicht vorstellen konnte und unbedingt wieder arbeiten wollte, begann sich freiwillig in Integrationsprojekten zu engagieren. Ihr Mann war zunächst von Zaras stillschweigendem Entscheid, ein Kopftuch zu tragen, überrascht, unterstützte sie jedoch in jeglicher Hinsicht. Nach wie vor teilen sich die beiden die Familienarbeit, ihr Mann reduzierte seine Anstellung nach der Geburt des ersten Kindes und beaufsichtigte die Kinder, damit Zara sich engagieren konnte. Die Arbeit in Integrationsprojekten war zwar anfänglich schlecht bezahlt, bereitete Zara jedoch großen Spaß und war sinnstiftend – bald ergab ein Engagement das andere. Zara verstand es gut, sich dem stereotypen Bild der Kopftuch tragenden Muslimin konterkarierend zu repräsentieren. Aufgrund ihrer gegenstereotypischen Art der Selbstrepräsentation als feministische Muslimin wurde sie von NGOs regelrecht „entdeckt“ und konnte sich vor Anfragen kaum retten. Gerne präsentiert sie sich in Schulen, auf Podiumsdiskussionen und in Integrationsgremien als selbstbewusste, von traditionellen Rollenbildern emanzipierte Muslimin, die nie um eine schlagfertige Antwort verlegen ist. Selbst in den teilweise hoch provozierenden Fragen pubertierender Schüler*innen kontert sie in ihren Klassenbesuchen prompt und einfallsreich und lässt, wie ich mehrfach beobachten konnte, auf Veranstaltungen verblüffte und in ihren stereotypen Bildern irritierte Menschen zurück. Die „Taktik“ (De Certeau 1988: 89) einer kämpferischen Selbstbehauptung als emanzipierte Muslimin

bedient die politischen Ziele von linken NGOs, Integrationsgremien und auch der linken Presse. Ihre gegenstereotype Selbstrepräsentation kam ihr schließlich berufsbiografisch zugute: Sie wurde nämlich eigens von einer Studiengangleiterin für einen Studiengang auf Tertiärstufe in Kulturmediation angefragt, ob sie nicht teilnehmen wolle, da sie „von muslimischer Seite her" gut hineinpassen würde und wurde „sur dossier" aufgenommen. Nicht allen Frauen des Samples gelang es jedoch gleichermaßen, sich nach einer Neuorientierung beruflich zu etablieren.

In Zaras Bildungsbiografie lässt sich allerdings exemplarisch das intersektionelle Zusammenspiel verschiedener Differenzkategorien, die sich zur Kategorie „Muslimin" verdichten, besonders gut verdeutlichen. So lassen sich bereits früh in der Schulkarriere die gegenseitige Durchdringung der Differenzkategorien „Klasse", „Migrationshintergrund" und „Gender" hinsichtlich von Zaras Bildungsbiografie rekonstruieren: Mangelnde Kenntnisse der Eltern des schweizerischen Schulsystems („Migrationshintergrund", „Klasse") sowie ein traditionelles Genderbild der Eltern („Gender", „Klasse") lassen Zaras folgenreichen, jedoch altersgemäß kongruenten Bildungsentscheid des Verbleibs bei ihrer Peergruppe in der Realschule trotz ausreichender Noten für einen Übertritt in die Sekundarstufe unkorrigiert und wirken strukturierend auf ihre Bildungsbiografie. Die Differenzkategorien „Klasse", „Migrationshintergrund" und „Gender" durchdringen sich gegenseitig, verstärken einander und erreichen Relevanz. Hinzu kam das religiös begründete Rollenbild der Eltern, das eine nachobligatorische Ausbildung zunächst ausschloss („Gender", „Religion"). Mit ihrem späteren Entscheid, Kopftuch zu tragen, kommt der Kategorie „Religion" im intersektionellen Zusammenspiel bildungsbiografisch die entscheidende Rolle zu: Als junge Frau, für welche das Kopftuchtragen Teil ihrer religiösen Selbstidentifikation wird, sieht sie sich vor die Wahl gestellt, entweder ihre Berufswünsche anzupassen oder das Kopftuch während der Arbeitszeit abzulegen. Durch ihre Strategie einer kämpferischen Selbstbehauptung und einer gegenstereotypischen Repräsentation gelingt es ihr jedoch, bildungsbiografisch einen Weg zu finden (zur Perspektive der *Agency* innerhalb intersektionellen Beschränkungen in Bildungsbiografien siehe Gasser 2020: 50-58). Dennoch: Der Entscheid, ein Kopftuch zu tragen, stellte zunächst eine wirkmächtige Barriere in Zaras Bildungsbiografie dar.

Zusammenfassend legen meine Daten nahe, dass durch das intersektionelle Zusammenspiel anhand der Kategorie „Muslimin" für junge Frauen, „für die das Kopftuch ein nicht verzichtbarer Ausdruck ihrer Identität ist" (Scherr/Janz/Müller 2015: 149), eine strukturierende Bildungsbarriere im Bereich der Berufsbildung und/oder der Berufsausübung relevant wird. Die sozial konstruierte Kategorie „Muslimin" kann im intersektionellen Zusammenspiel ihre Wirksamkeit als Bildungsbarriere voll entfalten und wird durch die reproduktive Wirkung des dualen Bildungssystems der Schweiz verstärkt. Anhand genderspezifischer Diskriminierungserfahrungen aufgrund des Kopftuches wird meines Erachtens deutlich, weshalb die Kategorie „Religion" theoretisch interdependent gedacht werden muss: Nämlich, um Ausschlusserfahrungen religiös orientierter Frauen nicht zu unterschlagen oder unter anderen Kategorien zu subsumieren.

Im Folgenden möchte ich anregen, „Religion“ theoretisch als interdependente Kategorie zu denken (Walgenbach 2012c, 2022 hinsichtlich „Gender“). Dieser Vorschlag soll dazu beitragen, in der Religionswissenschaft einen intersektionellen Blick auf die biografische Bedeutung und Funktion von „Religion“ als interdependente Kategorie durch ihre Durchdringung und Verschränkung mit anderen Differenzkategorien einzunehmen.

3. Religion als interdependente Kategorie?

Eine Frage, die sich einem auf Empirie basierenden intersektionellen Ansatz stellt, ist, auf welchen Ebenen die miteinander verwobenen Differenzkategorien angeschaut werden müssen und was genau ins Zentrum der Untersuchung gerückt werden soll. Hierzu gibt es verschiedenste Vorschläge (Gasser 2020: 40-50). Ein bis heute breit rezipierter Systematisierungsversuch dieser Vorschläge stammt von McCall (2005). Sie differenziert zwischen *inter-kategorialen*, *intra-kategorialen* sowie *anti-kategorialen* intersektionellen Zugängen. Während *inter-kategoriale* Ansätze Wechselwirkungen zwischen einzelnen Differenzkategorien in den Blick nehmen, nehmen *intra-kategoriale* Zugänge die Differenzen innerhalb einzelner Kategorien zum Ausgangspunkt. *Anti-kategoriale* Ansätze schließlich hinterfragen die Konstruktion der sozialen Kategorien an sich. Andere kritisieren diese Einteilung wiederum als zu starr und plädieren für übergreifende Ansätze (Yuval-Davis 2013; Walgenbach 2012c; Winker/Degele 2009).

Im Anschluss an Walgenbach möchte ich für einen übergreifenden Ansatz plädieren und vorschlagen, eine „integrale Perspektive“ auf „Religion“ in Biografien zu entwickeln, welche „die *gegenseitige Abhängigkeit* von sozialen Kategorien fokussiert und damit die komplexen Beziehungen von Dominanzverhältnissen in den Vordergrund stellt“ (Walgenbach 2012b, Hervorhebung im Original). Walgenbach problematisiert in Bezug auf das bisherige Begriffsangebot anhand der Kategorie „Gender“, dass die etablierten Konzeptionen tendenziell von einem „genuinen Kern“ von Kategorien ausgehen würden, der sich mit anderen Kategorien verkette oder verschränke. Ein „genuiner Kern“ einer Kategorie lässt sich jedoch nur ausmachen, wenn „spezifische Lebensformen, Subjektpositionen oder Diskurse privilegiert und zum theoretischen Zentrum erklärt“ werden (Walgenbach 2012b). Um dies zu verhindern, möchte ich anknüpfend an Walgenbachs Begriffsangebot zu „Gender“ vorschlagen, „Religion“ intersektionell als „interdependente Kategorie“ (Walgenbach 2022, 2012c) zu denken. Ein intersektioneller Blick auf empirische Daten könnte meines Erachtens in der Religionswissenschaft dahingehend fruchtbar gemacht werden, als dass spezifische soziale Ungleichheitsverhältnisse und strukturelle Diskriminierungen gerade von religiös orientierten Frauen* im Wechselspiel mit anderen Differenzkategorien differenzierter analysiert und benannt werden könnten, statt unterschlagen oder unter andere Kategorien (wie bspw. „Migrationshintergrund“) subsumiert zu werden. Eine solche Perspektive fokussiert „die *gegenseitige Abhängigkeit* von sozialen Kategorien […] und damit die komplexen Beziehungen von Dominanzverhältnissen“ (Walgenbach 2012b, Hervorhebung im Original). Walgenbach macht den interessanten Vorschlag, strukturelle Dominanzverhältnisse ins Zentrum der Analyse zu stellen:

> Unter struktureller Dominanz verstehe ich, dass ein interdependentes Dominanzverhältnis bzw. eine interdependente Kategorie *gleichzeitig* auf *diversen Ebenen und Feldern* (re-)produziert wird. Es handelt sich mit anderen Worten um ein historisch, sozial, politisch und kulturell tradiertes Dominanzverhältnis, das *mehrere* gesellschaftliche Bereiche durchzieht und Lebensrealitäten auf *fundamentale Weise* prägt. (Walgenbach et al. 2012c: 56, Hervorhebung der Autorin)

Eine solche Perspektive auf Differenzkategorien erscheint mir für die religionswissenschaftliche Theoriedebatte anschlussfähig, da sie die Komplexität von sozialen Ungleichheitsverhältnissen fasst, indem sie einerseits Beziehungen zwischen unterschiedlichen Differenzkategorien fokussiert und gleichzeitig die Heterogenität innerhalb der einzelnen Kategorien in den Blick nimmt (Walgenbach 2017). Da es sich bei der multiperspektivischen Herangehensweise der Intersektionalität um ein komplexes Forschungsparadigma handelt, ist eine solche Analyse zwangsläufig offen und unabgeschlossen. Will man sich nicht in der Komplexität der gemeinsamen Verschränkung und Durchdingung der intersektionellen Differenzkategorien, welche sich gegenseitig beeinflussen, verlieren, kommt man als Forschende nicht umhin, einen Fokus zu definieren. Auch Walgenbach (2012c: 63) unterstreicht die Notwendigkeit eines „analytischen Spotlights" bei der Ausleuchtung der Komplexität von intersektionellen Konstellationen. In der vorliegenden Untersuchung bildet der Fokus die Manifestation der intersektionellen Kategorie „Muslimin" in Bildungsbiografien, sowie deren institutionelle Reproduktion.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich anhand der bildungsbiografisch strukturierenden Bedeutsamkeit der intersektionellen Kategorie „Muslimin" im Berufsbildungsbereich besonders deutlich zeigt, dass „Religion" als interdependente Kategorie relevant wird, die mit anderen Differenzkategorien nicht nur zusammen gedacht werden muss, sondern von ihnen durchdrungen ist. El-Tayeb spricht hinsichtlich der Interdependenz von Kategorien von der „Unmöglichkeit, das eine ohne das andere adäquat zu analysieren" (El Tayeb 2003 zit. nach Walgenbach 2012b). Durch eine interdependente Konzeptualisierung der Kategorie „Religion" und die damit einhergehende Absage an einen spezifischen „genuinen Kern" dieser Kategorie soll vermieden werden, dass spezifisch privilegierte Lebenslagen, wie beispielsweise jene einer christlich sozialisierten, weißen Mittelschichtsfrau implizit bevorzugt und ins Zentrum der theoretischen Überlegungen gestellt werden.

Dies wird meines Erachtens in den erforschten Bildungsbiografien deutlich: Die intersektionelle Kategorie „Muslimin" konstruiert sich zwar in erster Linie aus einem intersektionellen Zusammenspiel von „Religion" und „Gender". Aber sie wird in unterschiedlichen Lebenslagen auf unterschiedliche Weise von weiteren Differenzkategorien wie „Migrationshintergrund", „Race" oder „Klasse" durchdrungen und gewinnt in Bildungsbiografien auf unterschiedliche Weise an Relevanz und beeinflusst bildungsbiografische Wege und Chancen unterschiedlich. So ist der

Bildungsweg von Ahmeda als nicht weiß gelesene, Kopftuch tragende Frau und Tochter von anerkannten Flüchtlingen, deren Vater über eine in der Schweiz nicht anerkannte Tertiärbildung verfügt, anders strukturiert als die von Xhemile, einer anderen Frau meines Samples, als weiß gelesene, nicht Kopftuch tragenden Tochter eines Imams (ebenfalls mit nicht anerkannter Tertiärbildung), der als Gastarbeiter in die Schweiz kam. In beiden Bildungsbiografien wird die intersektionelle Kategorie „Muslimin" jedoch durch andere Interdependenzen relevant, in anderen Lebenslagen und innerhalb anderer institutioneller Bedingungen: Bei Ahmeda, welche sich durch die Sichtbarkeit der Differenzmarker „Race" und Kopftuch intersektionell mehrfach belastet sieht, und zusätzlich in ihrer nachobligatorischen Ausbildung auf das Berufsbildungssystem trifft, wird die intersektionelle Kategorie „Muslimin" ungleich stärker und bildungsbiografisch einschneidender relevant als bei Xhemile, welche eine Tertiärbildung absolviert. Dies ist einerseits durch die unterschiedliche gegenseitige Durchdringung und Verflechtung der interdependenten Kategorie „Religion" mit unterschiedlich ins Gewicht fallenden, intersektionell relevanten Differenzkategorien mehrerer Ebenen bedingt. Andererseits wird sie aber institutionell auch verschieden durch die Logiken und Strukturen des dualen Berufsbildungssystems der Schweiz gegenüber dem (mittel)schulischen und tertiären Umfeld reproduziert. Die intersektionelle Kategorie „Muslimin", wie sie in den bildungsbiografischen Narrationen der Interviewten rekonstruiert werden konnte, variiert in der schulischen Bildung im Vergleich zur Berufsbildung deutlich: Sie wird im schulischen Feld in erster Linie als „soziale Deutungspraxis" (Lingen-Ali/Mecheril 2016) relevant, während sie im dualen Berufsbildungssystem insbesondere für Kopftuch tragende Musliminnen bildungsbiografisch eine Barrierefunktion einnimmt. Die intersektionelle Kategorie „Muslimin" lässt sich somit als interdependentes, strukturelles Dominanzverhältnis rekonstruieren, dass „*gleichzeitig auf diversen Ebenen und Feldern* (re-)produziert wird, […] und Lebensrealitäten auf *fundamentale Weise* prägt" (Walgenbach 2012c: 56, Hervorhebung der Autorin).

Abschließend kann festgehalten werden, dass eine integrale Sicht auf Religion als interdependente Kategorie nicht zuletzt auch dahinhegend fruchtbar gemacht werden kann, als dass sie gleichzeitig – wie Riegel es hinsichtlich einer intersektionellen Sicht formuliert – eine Perspektive der „Reflexion, Kritik und Veränderung" (2016: 311) darstellt und Wege für eine postkoloniale Analyse sozialer Praktiken im Kontext struktureller Dominanzverhältnisse bereiten kann.

4. Literaturverzeichnis

Allenbach, Brigit. 2016. „Do Muslim Girls Really Need Saving? Boundary-Making and Gender in Swiss Schools." In *Childhood, Youth and Migration. Connecting Global and Local Perspectives,* hg. von Christine Hunner-Kreisel / Sabine Bohne. Cham: Springer Netherlands, 31-47.

Allenbach, Brigit / Monika Müller. 2017. „Doing gender in religiösen Organisationen von Zugewanderten in der Schweiz: Inkorporation und vielfältige Zugehörigkeit." In *Religion und Geschlechterordnungen,* hg. von Kornelia Sammet / Friederike Benthaus-Apel / Christel Gärtner. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 273-292.

Altay, Tunay / Gökçe Yurdakul / Anna C. Korteweg. 2021. „Crossing borders: the intersectional marginalisation of Bulgarian Muslim trans*immigrant sex workers in Berlin." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 47 (9), 1922-1939.

Attia, Iman / Mariam Popal. 2018. *BeDeutungen dekolonisieren. Spuren von (antimuslimischem) Rassismus.* Münster: Unrast.

Attia, Iman / Ozan Zakariya Keskinkılıç / Büşra Okcu. 2021. *Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario.* Bielefeld: transcript.

Bauer, Benedikt K. / Kristina Göthling-Zimpel / Anna-Katharina Höpflinger, Hg. 2020. *Opening Pandora's Box. Gender, Macht und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bauer, Benedikt K. / Kristina Göthling-Zimpel. 2020. „Jede_r nur ein Kreuz!? Intersektionalität, Gender und Religion." In *Opening Pandora's Box. Gender, Macht und Religion*, hg. von Benedikt K. Bauer / Kristina Göthling-Zimpel / Anna-Katharina Höpflinger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 173-235.

Bauer, Benedikt. [2]2021. „ ‚Where heaven and hell collide.' Intersektionen, Religion, Diskriminierungen und Potenziale." In *Handbuch Gender und Religion*, hg. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 139-146.

Becker, Rolf / Michael Beck / Franziska Jäpel. 2013. „Geschlechterunterschiede im Bildungserfolg. Eine empirische Analyse für Schulkinder im Deutschschweizer Schulsystem unter besonderer Berücksichtigung ihres Migrationshintergrundes." In *Geschlecht, Migrationshintergrund und Bildungserfolg,* hg. von Andreas Hadjar / Sandra Hupka-Brunner. Weinheim: Beltz Juventa, 77-101.

Behloul, Samuel M. 2010. „Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis. Islam und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz." In *Muslime in der Schweiz*, hg. von Brigit Allenbach / Martin Sökefeld. Zürich: Seismo Verlag, 43-65.

Bertschinger, Dolores Z. [2]2021. „Feminismus. Auf dem ‚religiösen Auge' blind?". In *Handbuch Gender und Religion*, hg. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 105-114.

Bourdieu, Pierre / Jean-Claude Passeron. 1971. *Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs*. Stuttgart: Klett.

Combet, Benita / Daniel Oesch, Hg. 2020. *The Social Origin Gap in University Completion among Youth with Comparable School Abilities in Switzerland*. Bern: Universität Bern.

Crenshaw, Kimberlé. 1989. „Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics." *The University of Chicago Legal Forum* 139, 139-167.

D'Amato, Gianni. 2010. „Die Secondos. Von ‚tickenden Zeitbomben' zu ‚Overperformern'." In *Magische Ambivalenz. Visualität und Identität im transkulturellen Raum,* hg. von Christian Ritter. Zürich: Diaphanes, 177-185.

Davis, Kathy. 2008. „Intersectionality in Transatlantic Perspektive." In *ÜberKreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, hg. von Cornelia Klinger / Gudrun-Axeli Knapp. Münster: Westfälisches Dampfboot, 19-35.

De Certeau, Michel, Hg. 1988. *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.

Dirim, İnci / Paul Mecheril. 2010. „Die Schlechterstellung Migrationsanderer. Schule in der Migrationsgesellschaft." In *Migrationspädagogik*, hg. von Paul Mecheril / María do Mar Castro Varela / Inci Dirim / Annita Kalpaka / Claus Melter. Weinheim: Beltz, 121-138.

Eberhardt, Verena M. [2]2021. „Geschlechterrollen, Religion und Identität in der Kinderliteratur. Intersektionelle Perspektiven auf Ingrid Kötters Roman Die Kopftuchklasse." In *Handbuch Gender und Religion*, hg. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 475-489.

Eisen, Ute E. / Christine Gerber / Angela Standhartinger, Hg. 2013. *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Felouzis, Georges / Samuel Charmillot. 2017. „Schulische Ungleichheit in der Schweiz." *Social Change in Switzerland* 8, 1-12.

Gasser, Nathalie. 2019a. „‚Frau Ibrahimi, was sagt der Islam dazu?' Die Differenzkategorie ‚Muslimin' als soziale Deutungspraxis im pädagogischen Kontext." *Zeitschrift für Religionskunde* 7, 7-17.

Gasser, Nathalie. 2019b. *Einen Weg finden. Bildungsbiografien junger Musliminnen in der Deutschschweiz im Kontext des gegenwärtigen Islamdiskurses*. Dissertation. Universität Luzern.

Gasser, Nathalie. 2020. *Islam, Gender, Intersektionalität. Bildungswege junger Frauen in der Schweiz*. Bielefeld: transcript.

Ghabra, Haneen S. 2018. *Muslim Women and White Femininity. Reenactment and Resistance*. New York: Lang.

Gomolla, Mechtild / Frank-Olaf Radtke. [3]2009. *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*. Wiesbaden: Springer VS.

Göthling-Zimpel, Kristina. [2]2021. „Schuld ist nur der Feminismus.“ Antifeminismus und Antigenderismus in der gegenwärtigen Debatte.“ In *Handbuch Gender und Religion, hg*. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 67-82.

Günther, Marita / Verena Maske. 2019. „Religionswissenschaft: Macht – Religion – Geschlecht. Perspektiven der Geschlechterforschung.“ In *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung,* hg. von Beate Kortendiek / Birgit Riegraf / Katja Sabisch. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 551-561.

Hadjar, Andreas / Sandra Hupka-Brunner, Hg. 2013. *Geschlecht, Migrationshintergrund und Bildungserfolg*. Weinheim: Beltz Juventa.

Hirschauer, Stefan. 2014. „Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten / Un/doing Differences. The Contingency of Social Belonging.“ In *Zeitschrift für Soziologie* 43 (3), 170-191.

Höpflinger, Anna-Katharina / Anne Lavanchy / Janine Dahinden. 2012. „Introduction. Linking Gender and Religion.“ *Women's Studies* 41 (6), 615-638.

Höpflinger, Anna-Katharina / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati, Hg. [2]2021. *Handbuch Gender und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hummrich, Merle, Hg. [2]2009. *Bildungserfolg und Migration. Biografien junger Frauen in der Einwanderungsgesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS.

Imdorf, Christian. [2]2011. „Wie Ausbildungsbetriebe soziale Ungleichheit reproduzieren: Der Ausschluss von Migrantenjugendlichen bei der Lehrlingsselektion.“ In *Bildungsungleichheit revisited. Bildung und soziale Ungleichheit vom Kindergarten bis zur Hochschule*, hg. von Heinz-Hermann Krüger. Wiesbaden: Springer VS, 261-276.

Jost, Renate / Sarah Jäger, Hg. 2017. *Vielfalt und Differenz. Intersektionale Perspektiven auf Feminismus und Religion*. Berlin: Lit.

Juhasz, Anne / Eva Mey, Hg. 2003. *Die zweite Generation: Etablierte oder Aussenseiter? Biographien von Jugendlichen ausländischer Herkunft*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Kaiser, Alice. 2020. „‚Der *homo religiosus* ist männlich.‘ Feminismus in der Religionswissenschaft.“ In *Opening Pandora's Box. Gender, Macht und Religion,* hg. von Benedikt K. Bauer / Kristina Göthling-Zimpel / Anna-Katharina Höpflinger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 147-156.

Karaman, Nuray / Michelle Christian. 2020. „My Hijab Is Like My Skin Color: Muslim Women Students, Racialization, and Intersectionality.“ *Sociology of Race and Ethnicity 6* (4), 517-532.

Kaya, Meral. [2]2012. „Geschlecht im Schweizer Migrationsdiskurs. Die postkoloniale Konstruktion der ‚unterdrückten Muslimin' und die rassistische Verwendung des Schleiers." In *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*, hg. von Patricia Purtschert / Francesca Falk / Barbara Lüthi. Bielefeld: transcript, 117-132.

Kaya, Meral. 2021. „Rassismus am Frauen*streik." In *Neue Wege – Beiträge zu Religion und Sozialismus* 115. Zürich: Diaphanes, 268-270.

Khazaei, Faten. 2022. „Antimuslimischer Rassismus in der Schweiz". In *Un/doing Race. Rassifizierung in der Schweiz,* hg. von Jovita dos Santos Pinto / Pamela Ohene-Nyako / Mélanie-Evely Pétrémont / Anne Lavanchy / Barbara Lüthi / Patricia Purtschert / Damir Skenderovic. Zürich: Seismo, 123-138.

King, Ursula / Tina Beattie, Hg. 2004. *Gender, religion and diversity. Cross-cultural perspectives*. London: Continuum.

King, Ursula. [2]2021. „Gender-kritische (Ver-)Wandlungen in der Religionswissenschaft. Ein radikaler Paradigmenwechsel." In *Handbuch Gender und Religion*, hg. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 41-52.

King, Vera. 2004. *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*. Opladen: Leske + Budrich.

King, Vera / Hans-Christoph Koller. [2]2009. „Adoleszenz als Möglichkeitsraum für Bildungsprozesse unter Migrationsbedingungen. Eine Einführung." In *Adoleszenz – Migration – Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund*, hg. von Vera King / Hans-Christoph Koller. Wiesbaden: Springer VS, 9-26.

Knappik, Magdalena / Paul Mecheril. 2018. „Migrationshintergrund oder die Kulturalisierung von Ausschlüssen." In *Heterogenität, Sprache(n) und Bildung. Eine differenz- und diskriminierungstheoretische Einführung*, hg. von İnci Dirim / Paul Mecheril. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 159-177.

Knauss, Stefanie. 2020. „Wenn Pandoras Büchse erst einmal offen ist … : Geschlecht und Religion, Macht und Wissen." In *Opening Pandora's Box. Gender, Macht und Religion,* hg. von Benedikt K. Bauer / Kristina Göthling-Zimpel / Anna-Katharina Höpflinger. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 273-282.

Knauss, Stefanie. [2]2021. „Überall und nirgends. Geschlecht und Religion." In *Handbuch Gender und Religion*, hg. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 455-473.

Kronig, Winfried. 2007. *Die systematische Zufälligkeit des Bildungserfolgs. Theoretische Erklärungen und empirische Untersuchungen zur Lernentwicklung und zur Leistungsbewertung in unterschiedlichen Schulklassen*. Bern: Haupt.

Kulaçatan, Meltem / Harry Harun Behr, Hg. 2020. *Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität*. Bielefeld: Transcript.

Lanwerd, Susanne / Márcia E. Moser, Hg. 2010. *Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Le Breton, Maritza / Martin Böhnel. 2019. „Bildungs(un)gleichheit: Tradierte Ordnungen durchdenken!" *SozialAktuell. Die Fachzeitschrift für Soziale Arbeit* 51 (3), 30-32.

Lingen-Ali, Ulrike / Paul Mecheril. 2016. „Religion als soziale Deutungspraxis." *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 24 (2), 17-24.

Lutz, Helma / Norbert Wenning. 2001. „Differenzen über Differenz – Eine Einführung in die Debatten." In *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*, hg. von Helma Lutz / Norbert Wenning. Opladen: Leske und Budrich, 11-24.

Lutz, Helma / Rudolf Leiprecht. 2003. „Heterogenität als Normalfall. Eine Herausforderung für die Lehrerbildung." In *Pluralismus unausweichlich? Blickwechsel zwischen vergleichender und interkultureller Pädagogik,* hg. von Ingrid Gogolin / Jürgen Helmchen / Helma Lutz / Gerlind Schmidt. Münster: Waxmann, 115-128.

Marx, Daniela. 2008. „Mission: impossible? Die Suche nach der ‚idealen Muslimin'. Feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden". *FEMINA POLITICA – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 17 (1), 55-67.

Marcus, Georg E. 1995. „Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24, 95-117.

McCall, Leslie. 2005. „The complexity of intersectionality." *Signs: Journal of Women Culture and Society* 3, 1771-1800.

McGuire, Meredith B. 2008. *Lived religion. Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.

Mescoli, Elsa. 2022. „Chapter 18: Intersectionality and Muslim Woman in Belgium." In *Gendered Lives. Global Issues*, hg. von Nadine T. Fernandez / Cary Nelson. Albany: State University of New York Press, 355-373.

Oester, Kathrin / Bernadette Brunner. 2015. *Von Kings und Losern. Eine Performance-Ethnografie mit Schülerinnen und Schülern im transnationalisierten Stadtteil Bern West*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Paz, Ayala / Rebecca Kook. 2021. „ ‚It reminds me that I still exist.' Critical thoughts on intersectionality; refugee Muslim women in Berlin and the meanings of the hijab." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 47 (13), 2979-2996.

Riegel, Christine. 2016. *Bildung – Intersektionalität – Othering Pädagogisches Handeln in widersprüchlichen Verhältnissen*. Bielefeld: transcript.

Sammet, Kornelia / Friederike Benthaus-Apel / Christel Gärtner, Hg. 2017. *Religion und Geschlechterordnungen.* Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Scherr, Albert / Caroline Janz / Stefan Müller. 2015. „ ‚Ich würde dann die Frau nehmen ohne Kopftuch.' Das muslimische Kopftuch als Projektionsfläche für Fremdheitszuschreibungen." In *Diskriminierung in der beruflichen Bildung*, hg. von Albert Scherr / Caroline Janz / Stefan Müller. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 149-160.

Singh, Jakeet. 2015. „Religious Agency and the Limits of Intersectionality." *Hypatia* 30 (4), 657-674.

Sökefeld, Martin. 2011. „Religion, Grenzen, Identitäten." In *Jugend, Migration und Religion*, hg. von Brigit Allenbach / Urmila Goel / Merle Hummrich / Cordula Weissköppel. Baden-Baden: Nomos, 270-286.

Strauss, Anselm L. / Juliet M. Corbin. 1996. *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz.

Van den Bogert, Kathrine. 2018. „Religious superdiversity and intersectionality on the field." *Tijdschrift voor Genderstudies* 21 (1), 27-44.

Vuola, Elina. 2017. „Religion, Intersectionality, and Epistemic Habits of Academic Feminism. Perspectives from Global Feminist Theology." *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics* 1 (1), 1-15.

Walgenbach, Katharina. 2012a. „Intersektionalität als Analyseperspektive heterogener Stadträume." In *Die intersektionelle Stadt. Geschlechterforschung und Medienkunst an den Achsen der Ungleichheit*, hg. von Elli Scambor / Fränk Zimmer. Bielefeld: transcript, 81-92.

Walgenbach, Katharina. 2012b. *Intersektionalität – eine Einführung.* Bergische Universität Wuppertal: Portal Intersektionalität (http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/walgenbach-einfuehrung/ (18.01.2023).

Walgenbach, Katharina. 2012c. „Gender als interdependente Kategorie." In *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, hg. von Katharina Walgenbach / Gabriele Dietze / Antje Hornscheidt / Kerstin Palm. Opladen: Leske + Budrich, 23-64.

Walgenbach, Katharina. [3]2017. „Doing Difference." In *Lehrer-Schüler-Interaktion. Inhaltsfelder, Forschungsperspektiven und methodische Zugänge*, hg. von Martin K. W. Schweer. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 587-605.

Walgenbach, Katharina. 2022. „Gender als interdependente Kategorie." In *Handbuch Intersektionalitätsforschung,* hg. von Astrid Biele Mefebue / Andrea D. Bührmann / Sabine Grenz. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 161-175.

Wälty, Carla S. 2018. *Verbot zum Tragen von Kopftuch oder Piercing durch den Arbeitgeber*. Zürich: Dike.

Wellgraf, Stefan. 2015. „Der Boxerstil: Zu Ungleichheitsdimensionen alltagsästhetischer Praktiken". In *Intersektionalität und Forschungspraxis – wechselseitige Herausforderungen,* hg. von Mechthild Bereswill / Folkert Degenring / Sabine Stange. Münster: Westfälisches Dampfboot, 154-171.

Wilcox, Melissa M. 2021. *Queer religiosities. An introduction to queer and transgender studies in religion*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Winker, Gabriele / Nina Degele. 2009. *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript.

Yuval-Davis, Nira. [2]2013. „Jenseits der Dichotomie von Anerkennung und Umverteilung: Intersektionalität und soziale Schichtung." In *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*, hg. von Helma Lutz / Maria T. Herrera Vivar / Linda Supik. Wiesbaden: Springer VS, 203-221.

Abstract in English

This article presents the results of an ethnographic study on the educational biographies of young, religiously oriented Muslim women in German-speaking Switzerland. Using an intersectional theoretical perspective, the interplay of various constraining categories of difference in educational trajectories is examined. The intersectional category 'Muslim woman' – as argued based on empirical findings – significantly shapes the educational biographies of young women, acting as a powerful educational barrier in vocational education. This category emerges not merely through the intersection of 'gender' and 'religion' but also reflects the permeation of additional categories of difference, including 'class,' 'migration background,' and 'race'. This article raises the question of the implications these empirical findings have for the theoretical examination of religion from an intersectional perspective. After a brief overview of the reception of an intersectional perspective in German-language religious studies and the presentation of a case study from the ethnographic study, it is proposed to conceive religion in educational biographies as an interdependent category. This proposal intendeds to contribute to adopting an intersectional perspective in religious studies to examine the biographical significance of religion in conjunction with other categories of difference.

Über die Autorin

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 im Fach Religionswissenschaft an der Universität Luzern.

E-Mail: nathalie.gasser@phbern.ch