GENDER OPEN REPOSITORIUM

Einschließungen und Ausgrenzungen im Spannungsfeld der sozialen Kategorien Geschlecht, Ethnizität und Religion. Intersektionale Perspektiven auf die Bildungsbiografien junger Musliminnen in Malaysia

Schleimer, Simon Moses

2022

https://doi.org/10.25595/2920

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schleimer, Simon Moses: *Einschließungen und Ausgrenzungen im Spannungsfeld der sozialen Kategorien Geschlecht, Ethnizität und Religion. Intersektionale Perspektiven auf die Bildungsbiografien junger Musliminnen in Malaysia*, in: Gender : Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 14 (2022) Nr: 1, 119–133. DOI: https://doi.org/10.25595/2920.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.3224/gender.v14i1.09

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Simon Moses Schleimer

Einschließungen und Ausgrenzungen im Spannungsfeld der sozialen Kategorien Geschlecht, Ethnizität und Religion. Intersektionale Perspektiven auf die Bildungsbiografien junger Musliminnen in Malaysia

Zusammenfassung

Der Beitrag nimmt eine intersektionalitätstheoretische Perspektive ein, um die spezifische Verflechtung der sozialen Kategorien Geschlecht, Ethnizität und Religion und deren Auswirkung auf die Handlungsspielräume junger muslimischer Studentinnen in Malaysia im Kontext ihrer Bildungsbiografien herauszuarbeiten. Dafür wurden zwölf narrative Interviews mit jungen Musliminnen in Malaysia geführt und in Anlehnung an die Methode des Szenischen Verstehens nach Lorenzer ausgewertet. Zwei der Interviews werden in Form von Einzelfällen vorgestellt. Sie zeigen auf, dass die soziale Kategorie Religion eine relevante Sinnressource sowie Legitimationsquelle für das soziale Handeln der jungen Frauen im Kontext ihrer Bildungsbiografien darstellt.

Schlüsselwörter
Intersektionalität, Geschlecht, Religion, Ethnizität, Bildung, Malaysia

Summary

The interrelationships between the social categories of gender, ethnicity and religion. Intersectional perspectives on educationally successful female Muslim students in Malaysia

This article presents the interrelationships between the socially constructed categories of gender, ethnicity and religion – which simultaneously have an impact on the educational biographies of Malay-Muslim female students in Malaysia – in the context of the analytical framework of intersectionality. The data used were retrieved from twelve narrative interviews with Muslim female students which were analyzed using Lorenzer's method of hermeneutical cultural understanding. Two interviews are presented in the form of case studies. The article demonstrates that the social category of religion is a relevant resource of meaning as well as a source of legitimacy for the young women's social actions in the context of their education and educational biographies.

Keywords
intersectionality, gender, religion, ethnicity, education, Malaysia

1 Einleitung

Antimuslimische Rassismen lassen sich in vielen Ländern des globalen Nordens beobachten. Muslim_innen, unabhängig von ihrem Herkunftsland und ihrer Ethnie, werden als homogene Gruppe charakterisiert, die fundamental anders und fremd sei. Eine dabei immer wieder auftretende Behauptung ist, dass „die muslimische Frau", legitimiert durch den Islam, unterdrückt und entmündigt wird. Der vorliegende Beitrag zeigt hingegen auf, inwiefern die soziale Kategorie Religion vor dem Hintergrund des Zu-

sammenwirkens mit den Kategorien Ethnizität und Geschlecht für junge muslimische Malaiinnen in Malaysia im Kontext ihrer Bildungsbiografien eine Handlungsressource darstellen kann, die sich fernab von Schlagworten wie Unterdrückung und Entmündigung ausgestaltet. Der Beitrag trägt dazu bei, Perspektiven muslimischer Frauen aus Ländern in Süd- und Südostasien in den Fokus zu rücken, die laut Schneider (2011), trotz eines zunehmenden Interesses, längst nicht die Aufmerksamkeit wie Musliminnen aus muslimisch geprägten Ländern im arabischsprachigen Raum erhalten. So existieren bisher auch kaum empirische Studien, die vertiefte Einblicke in die Realitäten und Biografien von Malaiinnen in Malaysia geben (Noor/Mahudin 2016: 731); nicht zuletzt, weil Religion und Ethnizität als sensible Themen in Malaysia gelten. Zwar widmet sich eine quantitativ angelegte Erhebung des Goethe-Instituts (2011) den zunehmend religiösen Einstellungen muslimischer Jugendlicher und junger Erwachsener in Malaysia, jedoch liefert die Erhebung keine tieferen Einblicke in deren Lebensrealitäten.

Im Folgenden werden nach einer Einführung in das Paradigma der Intersektionalität ausgewählte Studien vorgestellt, die sich der Verwobenheit der sozialen Kategorien Geschlecht, Ethnizität und Religion widmen. Auf dieser Grundlage wird das komplexe Zusammenwirken der drei Kategorien in Malaysia vor dem sozialen und geschichtlichen Hintergrund des Landes dargestellt, das strukturelle Macht- und Hierarchieverhältnisse innerhalb der Gesellschaft produziert und festigt. Darauf aufbauend wird der methodische Ansatz der Studie dargestellt und anhand der Vorstellung zweier Interviews die Frage diskutiert, inwiefern Religion für junge Malaiinnen, vor dem Hintergrund der Gesellschaftsstrukturen in Malaysia, eine relevante Sinnressource und Legitimationsquelle für ihr soziales Handeln im Rahmen ihrer Bildungsbiografien sein kann. In einer anschließenden Diskussion werden die Erkenntnisse der Studie fallübergreifend diskutiert, bevor der Beitrag mit einer Schlussbetrachtung endet.

Anzumerken ist vorweg, dass es das durchgängige und leitende Prinzip des Beitrags ist, nicht über die interviewten muslimischen Frauen zu sprechen. Stattdessen gilt ihnen Aufmerksamkeit als aktiv Handelnde und Gestalterinnen ihrer Leben und Bildungsbiografien.

2 Die Kategorien Religion, Ethnizität und Gender aus intersektionalitätstheoretischer Perspektive

Der Begriff Intersektionalität wurde Ende der 1980er-Jahre von Crenshaw (1989) in den angloamerikanischen antidiskriminierungsrechtlichen Diskurs eingeführt. Die Juristin wies die mehrfache Diskriminierung durch das Zusammenwirken der sozialen Kategorien *Gender*, *Race* und *Class* am Beispiel von Erfahrungen Schwarzer Frauen im Kontext von Einstellungspolitiken US-amerikanischer Firmen nach. Gezeigt werden konnte dadurch, dass Ungleichheits-, Macht- und Herrschaftsverhältnisse nicht durch die Konzentration auf eine ausgewählte Kategorie sozialer Differenz angemessen erfasst werden können (Walgenbach 2014: 69). Stattdessen muss dafür die Vielzahl sozialer Kategorien in ihrem gleichzeitigen, nicht additiven Zusammenwirken analysiert werden.

Je nach Untersuchungskontext können unterschiedliche Kategorien in intersektionale Analysen einbezogen werden – jeweils die, die eine besondere Relevanz in dem zu

untersuchenden Kontext erfahren und besondere Bedeutung für die Individuen einnehmen (Degele 2019: 347). Im Mittelpunkt des vorliegenden Beitrags stehen die sozialen Kategorien Geschlecht, Ethnizität und Religion. Kim (2011) beschreibt, dass die Kategorien Religion und Ethnizität zwar eng miteinander verbunden sind, jedoch bisher noch vergleichsweise wenige empirische Studien das Zusammenwirken beider Kategorien untersuchen. Relevant für den vorliegenden Beitrag ist insbesondere die Studie von Abutbul-Selinger (2017), in der am Beispiel einer ethnisch-religiösen Bewegung in Israel gezeigt wird, dass eine der beiden Kategorien der jeweils anderen Kategorie nicht ober- oder untergeordnet ist, sondern ihr Zusammenspiel die Bestimmung und Entwicklung ethnisch-religiöser Identitäten prägt. Studien, die die beiden Kategorien Geschlecht und Religion in den Mittelpunkt rücken, existieren hingegen zahlreich, da beide Kategorien untrennbar miteinander verbunden sind. So sind alle Religionen „in all ihren Dimensionen geschlechtsspezifisch geprägt" (Günther/Maske 2019: 552), beispielsweise bezogen auf „sozialmoralische Konventionen, die sie vermitteln und die immer Vorstellungen einer idealisierten Geschlechterordnung transportieren" (Günther/Maske 2019: 552).

Die Lebensrealitäten von männlichen und weiblichen muslimischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen stehen bereits seit Ende der 1990er-Jahre in unterschiedlichen Kontexten im Fokus; darunter beispielsweise in Studien von Basit (1997), Nökel (2002), Mehran (2003), Salih (2004), Hunner-Kreisel (2006), Khan (2010), Shavarini (2011 [2005]), Arar/Masry-Harzalla/Haj-Yehia (2013) und Ghaffar-Kucher (2015). Auffällig ist, dass die meisten dieser Studien die Kategorien Geschlecht und Religion tendenziell additiv und nicht in ihrem Zusammenwirken betrachten. Zusätzlich gehen die meisten dieser Studien von der Annahme aus, dass zwischen den Lebensrealitäten der jungen Muslim_innen und denen ihrer Familien und/oder den herrschenden gesellschaftlichen Werten und Normen Unterschiede und Widersprüche bestehen. Folglich stehen krisenhafte Momente und eine Diskussion der beiden sozialen Kategorien im Kontext von Unterdrückung durch vermeintlich patriarchale Strukturen und entsprechende Autonomiebestrebungen der Jugendlichen und jungen Erwachsenen im Mittelpunkt der Betrachtung. So wird beispielsweise in den Studien von Mehran (2003), Shavarini (2011 [2005]) und Ghaffar-Kucher (2015) beschrieben, dass religiöse Werte, Normen und Orientierungen in Familie und Gesellschaft tendenziell einschränkend auf Autonomiebestrebungen von jungen Musliminnen wirken. Die Studien zeigen, dass sich die jungen Frauen durch erfolgreiche Bildungsbiografien Möglichkeitsräume zur Autonomie und Selbstentfaltung eröffnen können. Insbesondere erkenntnisreich für den vorliegenden Beitrag ist die Studie von Nökel (2002), die nachweist, dass Religion von Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland alltagspraktisch reinterpretiert wird, sodass sich die jungen Frauen selbstbewusst innerhalb der Mehrheitsgesellschaft behaupten können. Ebenfalls dienlich für den vorliegenden Beitrag ist die Studie von Hunner-Kreisel (2006), welche aufzeigt, dass die individuelle Interpretation der eigenen Religion für junge Musliminnen in Aserbaidschan eine Möglichkeit ist, neue „Konzepte von Weiblichkeit" (Hunner-Kreisel 2006: 129) auszuloten. Eine explizit intersektionale Perspektive mit Fokus auf die drei Kategorien Geschlecht, Ethnie und Religion nimmt u. a. die Studie von Valkonen und Wallenius-Korkalo (2016) ein. Die Autor_innen zeigen am Beispiel des Volks der Samen, dass die interviewten Frauen religiöse und ethni-

sche Normen und Werte getrennt voneinander interpretieren. Dadurch können sie sich von Erwartungen an die Rolle der Frau, die sie als einschränkend erleben und die erst auf der Grundlage der Verquickung der ethnischen und religiösen Identität bestehen, lösen. Zainal (2018) interviewte alleinstehende muslimische Malaiinnen in Singapur und kommt zu dem Schluss, dass die Frauen durch das Zusammenwirken der Kategorien Religion und Ethnizität gesellschaftlich besonders marginalisiert sind und kaum Möglichkeiten haben, eine interreligiöse und -ethnische Beziehung einzugehen. Die Interviewten beziehen sich auf ihre religiöse Zugehörigkeit und begründen vor diesem Hintergrund ihre Partnerwahl. Tenor dieser letztgenannten vier Studien und Anschlusspunkt für den vorliegenden Beitrag ist, dass die soziale Kategorie Religion als Ressource verstanden wird, um die eigenen Handlungsspielräume zu erweitern.

3 Kontext der Studie

Malaysia ist ein multiethnisches und multireligiöses Land, das sich in einem Veränderungsprozess befindet, der sich sowohl in Formen gesellschaftlicher Pluralisierung als auch stärker werdender Anbindungen an religiöse Werte und Normen zeigt (Goethe-Institut 2011; Ufen 2013). Malai_innen und weitere indigene Ethnien, zusammengefasst als Bumiputera, bilden mit etwa 68 Prozent der Bevölkerung die ethnische Mehrheit, ungefähr sieben Prozent der malaysischen Bevölkerung ist indischstämmig, circa 25 Prozent chinesisch (Ufen 2017). Zur Bewältigung von Fragen des Umgangs mit dieser Diversität fungieren in Malaysia, so wie in vielen multi-ethnischen Gesellschaften (vgl. Mitchell 2005), die sozialen Kategorien Ethnizität und Religion in ihrem Zusammenspiel (vgl. dazu Abutbul-Selinger 2017). So konstituieren die beiden Kategorien durch ihre unauflösliche Verflechtung miteinander die malaiische Identität, sodass „die konfessionellen Trennlinien entlang der ethnischen Differenzierung verlaufen“ (Trautner 2003: 34). In Malaysia sind zwar nach der Verfassung alle Ethnien gleichberechtigt, allerdings besteht laut Ufen ein „historisch begründetes Anrecht auf Privilegierung“ (Ufen 2017: o. S.) der Malai_innen: Sie haben seit der Unabhängigkeit Malaysias im Jahr 1957 die politische Führung des Landes inne, der Islam ist als offizielle Religion des Landes festgeschrieben und qua malaysischer Verfassung sind alle Malai_innen muslimisch (Herrmann/Pitz/Ziegenhain 2010: 4f.). Als Ende der 1960er-Jahre Unruhen zwischen den ethnischen Gruppen aufgrund der wirtschaftlichen Dominanz der Chines_innen zunahmen, wurde durch eine neue Wirtschaftspolitik die gesellschaftliche Position der Malai_innen gegenüber den Chines_innen und der indischstämmigen Bevölkerung verbessert, indem in allen gesellschaftlichen Bereichen positive Diskriminierungsansätze zu ihren Gunsten durchgesetzt wurden (Trautner 2003). In Malaysia dient die Verbindung von Religion und Ethnizität somit nicht nur zur Identitätsbildung, sondern darüber hinaus zur Bildung, Festigung und Naturalisierung von Macht- und Hierarchiestrukturen. Auffällig ist dabei, dass durch das Zusammenwirken von Religion und Ethnizität die Kategorie Klasse für Malai_innen eine zunächst weniger große Bedeutung für die Sicherung des Zugangs zu ökonomischen, sozialen und politischen Ressourcen einnimmt.

Im Rahmen der eingeführten Wirtschaftspolitik wurden auch Maßnahmen zur Erreichung höherer Bildungspartizipation von Malai_innen durch eine Quotierung anhand

ethnischer Kriterien eingeführt. Dadurch erhalten auch Malaiinnen mehr Möglichkeiten für die Aufnahme formaler Bildungsprozesse. In der Folge stieg der Anteil von Studentinnen zwischen den Jahren 1970 und 2008 von 29,1 Prozent auf 61,8 Prozent (Noor/Mahudin 2016: 718). Allerdings waren im Jahr 2014 lediglich 53,6 Prozent aller Frauen im arbeitsfähigen Alter zwischen 15 und 64 berufstätig (Economic Planning Unit Malaysia 2015: 3ff.). Endut et al. (im Erscheinen) sowie Rossenkhan, Au und Pervaiz (2016) sehen einen Grund dafür in patriarchalen Gesellschaftsstrukturen, die insbesondere das private und öffentliche Leben vieler Musliminnen bestimmen. Erschwerend kommt hinzu, dass seit den 1990er-Jahren die Familiengesetze in Malaysia, für die muslimische Bevölkerung basierend auf der Scharia, konservativer ausgelegt werden als zuvor, sodass Musliminnen „erhebliche Benachteiligungen" (Derichs 2010: 133), vor allem hinsichtlich Heirat, Scheidung, Unterhalt und Erbschaft, erfahren (vgl. Endut 2015). Trotz Frauenbewegungen, die sich gegen die Diskriminierung der Frau einsetzen, schaffen es religiöse und politische Autoritäten, den Status quo beizubehalten, indem sie z. B. die Scharia als unveränderbar interpretieren (Moustafa 2013: 185). So zeigt sich trotz positiver Diskriminierungsansätze, dass durch das Zusammenwirken der Kategorien Ethnizität und Religion auch gesellschaftliche Werte, Haltungen und Normen in Bezug auf Geschlechterordnungen festgeschrieben werden, die eine vollständige Partizipation von Malaiinnen an allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens verhindern.

4 Fragestellung und methodischer Ansatz

In der vorliegenden qualitativ-empirischen Studie wurde der Frage nachgegangen, welche Bedeutung die soziale Kategorie Religion in den Lebensrealitäten junger bildungserfolgreicher Malaiinnen einnimmt, die eingebettet sind in die oben beschriebenen gesellschaftlichen Macht- und Hierarchiestrukturen auf der Grundlage der in Malaysia spezifischen Verwobenheit der Kategorien Gender, Ethnizität und Religion. Der Fokus lag dabei auf ihren Bildungsbiografien, die das empirische Feld zur Diskussion der Fragestellung darstellten. In einem Feldforschungsaufenthalt in Malaysia wurden zwölf narrative Interviews mit jungen Frauen im Alter zwischen 22 und 27 Jahren in englischer Sprache geführt. Alle Interviewpartnerinnen sind in Malaysia geboren, gehören der ethnischen Bevölkerungsgruppe der Malai_innen an, sind demzufolge Musliminnen, gelten aufgrund hoher Bildungsabschlüsse als bildungserfolgreich und sind zur Zeit des Interviews Bachelor- oder Masterstudentinnen verschiedener Studienrichtungen. Die Suche nach den Interviewpartnerinnen lag einer Samplestruktur zugrunde, die sich an „typischen Fällen" orientierte, ohne sich auf besondere Extremfälle oder größtmögliche Variationen zu konzentrieren (Patton 2002). Die Suche folgte dem „Schneeball-Prinzip" (Reinders 2012: 120), indem Interviewte ihre Freundinnen und Bekannten für weitere Interviews gewannen. Die Gespräche fanden auf dem Campus der Universität, in der Bibliothek, in Büros, Seminarräumen oder in Cafeterien statt. Die narrativ angelegte Struktur der Interviews initiierte sowohl die Darstellung der Bildungsbiografien als auch eine Selbstreflexion, die den Zugang zu den Lebensrealitäten, Bildungsbiografien und zum individuellen Erleben der Religionszugehörigkeit öffnete. Da nicht alle Interviewpartnerinnen mit der Form eines narrativen Interviews vertraut waren, entwickelten sich während einiger Interviews Dialoge.

Es wurde in Anlehnung an die Methode des Szenischen Verstehens nach Lorenzer (2006 [1985]) gearbeitet, um sowohl die manifesten als auch diejenigen Sinnzusammenhänge hinsichtlich der Bedeutung der Kategorie Religion für die Bildungsbiografien der Interviewten herausarbeiten zu können, die aus ihren Kommunikationsstrukturen ausgeschlossen sind.

Spivak (1988) kritisiert, dass in interkulturellen Forschungssettings privilegierte weiße Männer unter Nutzung von eurozentrischen Konzepten und Ansätzen hierarchische Machtverhältnisse festigen, indem sie sich u. a. anmaßen, für andere Individuen zu sprechen, und ihnen so ihre Stimme rauben (vgl. dazu Abu-Lughod 2002; Mohanty 1984; Said 1978; Bhabha 2000 [1994]). Um dies zu vermeiden, wurden zunächst in einem Gruppensetting verschiedene Interpretationsmöglichkeiten für jeweils ein Interview einer kritischen Reflexion und Diskussion hinsichtlich möglicher stereotypisierender und essentialisierender Interpretationsansätze unterzogen (vgl. dazu Chakkarath 2006). Anschließend richtete sich der Fokus auf einzelne Sequenzen des Interviews, um Ansätze zu verfeinern, zu modifizieren oder zu verwerfen. Daraus entstanden Einzelfälle, die mit malaysischen Wissenschaftler_innen, die zu Geschlechter- und Diversitätsthemen in Malaysia arbeiten, diskutiert wurden, um möglichst sicherzustellen, dass eurozentrische Perspektiven aus der Interpretation des Materials herausgefiltert sind.

5 Fallbeispiele

Die Realitäten und Bildungsbiografien stellen sich bei allen Interviewpartnerinnen unterschiedlich dar, sodass kein Interview dem anderen gleicht. Da „präzise Rekonstruktionen gesellschaftlicher Strukturen“ (Fischer-Rosenthal/Rosenthal 1997: 157) nach Fischer-Rosenthal und Rosenthal bereits an einem oder wenigen Einzelfällen aufgezeigt werden können, wurden für die Vorstellung der Ergebnisse dieser Studie zwei Fallbeispiele ausgewählt. Diese liefern im Hinblick auf die im Mittelpunkt stehenden Fragen die anschaulichsten Antworten. Zudem lässt sich anhand beider Fälle die Bedeutung der sozialen Kategorie Religion stellvertretend für alle zwölf Interviewpartnerinnen darstellen.

5.1 Fallbeispiel Siti

Zum Zeitpunkt des Interviews ist Siti[1] 22 Jahre alt. Sie ist mit acht Geschwistern in einer bildungsfernen und sozioökonomisch schlecht gestellten Familie in einer malaysischen Kleinstadt im suburbanen Raum aufgewachsen, in der laut ihrer Erzählungen das Erreichen von hohen Bildungsabschlüssen keine große Bedeutung einnimmt. Ihre Mutter ist Hausfrau und verantwortlich für die Kindererziehung. Sitis Vater arbeitet als Schichtarbeiter in einer Fabrik. Siti ist das erste Kind der Familie mit Möglichkeit auf ein Studium, für dessen Aufnahme sie einige Jahre vor dem Interview aus dem elterlichen Haus in eine malaysische Großstadt zog. Kurze Zeit nach dem Interview beginnt sie ihr Masterstudium in Physik; im Anschluss daran plant Siti zu promovieren. Sie engagiert

1 Alle Namen wurden pseudonymisiert, sodass keine Rückschlüsse auf die Identität der Interviewpartnerinnen möglich sind.

sich neben dem Studium ehrenamtlich in einer Organisation, die Dialogveranstaltungen zum Islam organisiert und durchführt.

Im Interview wird deutlich, dass der Islam für Siti ein permanenter Bezugspunkt in ihrem Leben ist. So bezeichnet sie sich als „highly religious“[2] und berichtet, dass die Religion ihren gesamten Alltag strukturiert. Religion ist der ethische und moralische rote Faden, der Sitis Leben durchzieht: „In my religion there are many things I need to do. [...] It is not a burden. I am very interested and excited of doing what God asks us to do.“ Dadurch stellt ihr Glaube auch eine Ressource für sie dar, die ihr kontinuierlich Orientierung und Halt gibt. Diesbezüglich berichtet Siti beispielsweise, dass ihr Glaube ihr half, sich an das neue Leben nach dem Auszug aus ihrem Elternhaus zu gewöhnen:

„[e]verything was new at the campus and I wasn't aware that everything was so different compared to my home. I became more religious because it helped me to find peace after a long day of work and seeing so many different things."

Im Interview beschreibt Siti die von ihren Eltern an sie gestellten Erwartungen auf der Grundlage von religiösen und ethnischen Werten, Normen und Orientierungen, die ihre Möglichkeiten auf ein selbstbestimmtes und eigenverantwortliches Leben als Frau in der malaysischen Gesellschaft tendenziell einschränken. So berichtet Siti beispielsweise von der Bitte ihrer Eltern, nach ihrem Schulabschuss zu heiraten, anstatt ein Studium zu beginnen, sowie von der Skepsis ihrer Eltern gegenüber ihrem Wunsch, für die Aufnahme eines Studiums in eine andere Stadt zu ziehen. Siti stand somit vor der Herausforderung, ihre Entscheidungen im Rahmen ihrer Bildungsbiografie vor ihren Eltern rechtfertigen und durchsetzen zu müssen. Auf Nachfrage, wie sie dies machte, berichtet Siti, sie erklärte ihren Eltern, dass Bildung und Bildungserfolg sehr wichtig sind im Islam:

„I tell them over and over again: […] In my religion we have to be a successful person to be an example for other people. [...] In our religion it is very encouraged to be a good example for others. [...] So I stay here and when I stay here [to study] it is because of the religion encouraged me. [...] I like to have a lot of knowledge. [...] I can explore things when I study. I can get many chances to explore new things, many new things. […] I like to explore new things. […] It's because of my religion. My religion wants me to have education and to be successful in my education. It encourages me to follow my path in education."

So dient Siti die soziale Kategorie Religion, um Entscheidungen im Rahmen ihrer Bildungsbiografie zu legitimieren. An anderer Stelle wird deutlich, dass sie ähnlich in anderen Bereichen ihres Lebens verfährt, z. B. als sie über ihren zukünftigen Ehemann spricht:

„I need a man who understands it and who cares, because when I study PhD we have a time of being busy. So we need a husband who understands this situation. [...] taking care of a baby or a family in our religion is not only the responsibility of the woman. It's also the responsibility of men. A man who married need to understand how we separate our responsibility. […] I know that in Malaysia many people don't feel that way. They think only the mother is responsible but that's not true. That's what the society says and what is reality in many families but that's not what our religion says."

2 Die in diesem Beitrag eingefügten Zitate stellen Originalzitate dar. Eine Übersetzung und Anpassung an die Schriftsprache wurde nicht vorgenommen, um die Authentizität der Aussagen beizubehalten.

Die Aussagen von Siti verdeutlichen, dass sie ethnische und religiöse Werte und Normen, die in der malaysischen Gesellschaft miteinander verwoben sind, voneinander trennt und den Fokus auf die Kategorie Religion legt, um emanzipatorische Entscheidungen im Rahmen ihrer Bildungsbiografie und in ihrer Lebensrealität zu legitimieren. Dazu verweist sie auf die religiös begründete Gleichheit der Geschlechter sowie die hohe Bedeutung von Bildung im Islam. Dadurch macht sie bestehende gesellschaftliche Normen, Werte und Orientierungen, die ihrer Emanzipation entgegenstehen, für sich unwirksam.

Darüber hinaus zeigt sich im Interview, dass die Religiosität, die Siti und ihre Eltern teilen, das Bindeglied zwischen ihnen darstellt. Denn trotz der unterschiedlichen Vorstellungen über Sitis Bildungsbiografie und Lebensweise verspürt sie keine Konflikte mit ihren Eltern und ist dankbar für die Unterstützung, die sie von ihnen erfährt:

„They always support me whatever I do. [...] I don't forget what they have done for me. They sacrifice many things for me to come here. [...] They worked hard to get the money for me to continue my studies. So I always remember what they sacrificed. [...] Nowadays, my life is very different and they don't understand many things I have to do but the good thing is that they trust me. They know that I am their daughter and that I don't do anything that is against our religion. They can better understand when I refer to our religion."

Auffällig ist ebenfalls, dass sich aufgrund ihrer ehrenamtlichen Mitarbeit in der Organisation, in der sie die Möglichkeit hat, sich intensiv mit der Religion zu beschäftigen und im Austausch mit anderen Personen über den Islam zu diskutieren und ihn zu interpretieren, ihre Rolle in der Familie verändert hat. Siti wurde Ansprechpartnerin für ihre Eltern in Bezug auf religiöse Themen und Fragen. Dadurch ist sie nicht mehr lediglich Tochter, sondern auch Ratgebende, sodass sich gleichberechtigtere Modelle der Eltern-Kind-Beziehung etabliert haben. Diese Chance nutzt Siti, um Einstellungen und Perspektiven innerhalb der Familie zu verändern. Sie berichtet, dass sie bereits Veränderungen in der Familie bemerkt hat, da ihre Eltern ihren jüngeren Schwestern ebenfalls Möglichkeiten geben, ihre Bildungslaufbahn weiterzuverfolgen. Dadurch fühlt sich Siti als Vorbild für ihre Geschwister:

„Our neighbors talked about me. My parents couldn't stand that. But now they are fine with it and even give my sisters more freedom because they have good experiences with me. [...] I lived in a rural area where not many people have success. When I became the one who is successful – I mean I have a degree. [...] – I want everyone feel ... it is a good thing to feel successful. [...] I don't want to stay and just rest at home. [...] I want to be the inspiration for them. Especially for my brothers and sisters."

5.2 Fallbeispiel Sharifah

Zum Zeitpunkt des Interviews ist Sharifah Mitte 20 und absolviert ein Masterstudium in Anthropologie. Sie wuchs in einer Kleinstadt in Malaysia auf, in der ihre gut situierten Eltern und ihre jüngere Schwester noch immer leben. Ihre Mutter ist Hausfrau und ihr Vater arbeitet in einem internationalen Unternehmen. Wenn sich die Möglichkeit ergibt, nimmt er seine Frau und die beiden Töchter mit auf Dienstreisen, die ihn ins Ausland führen. So lernen Sharifah und ihre Schwester bereits seit ihrer Kindheit unterschiedliche Länder und Weltanschauungen kennen. Sharifahs Familie gehört entsprechend

demjenigen Bevölkerungsteil in Malaysia an, der die Internationalisierung und Pluralisierung der Gesellschaft vorantreibt.

Aufgrund überdurchschnittlich guter Noten bekam Sharifah die Möglichkeit, ihre Sekundarschulbildung bis zum Abitur in einem Eliteinternat zu absolvieren. Dafür zog sie im Alter von zwölf Jahren aus dem Haus ihrer Eltern aus. Nach ihrem Abitur erhielt sie ein Stipendium in Kanada. Nach ihrer Rückkehr bewarb sie sich für ein Masterstudium und ist seit knapp einem Jahr Masterstudentin mit dem Wunsch, anschließend zu promovieren. Auffällig ist, dass Sharifah mehrmals betont, dass sie keinen Plan hinsichtlich ihres Bildungsweges verfolgt, sondern lediglich die Möglichkeiten ergreift, die sich ihr bieten: „I think most of the time I just follow the flow. [...] If I think of it now I did not do many choices." Sie erklärt, dass sie und ihre Eltern nicht geplant haben, dass sie nach der Grundschule ein Internat besucht; Kanada als Land für das Auslandsstudium wurde ihr zugeteilt, da sie keinen Wunschort bei ihrer Bewerbung angab; für das Anthropologiestudium entschied sie sich, weil ihre Noten für einen naturwissenschaftlichen Studiengang nicht ausreichten, und nach ihrer Rückkehr aus dem Ausland wählte sie zufällig ihre jetzige Universität als Studienort aus. Sharifahs Ausführungen machen deutlich, dass sie keine innerlichen Bezüge zu ihrem Bildungsweg besitzt und keine Anbindung an Neigungen und Interessen erkennbar ist. Stattdessen steht im Mittelpunkt ihrer Motivation für eine erfolgreiche Bildungskarriere die dadurch erhoffte hohe berufliche und soziale Position in der malaysischen Gesellschaft: „In general, I just want to have a good life without having to struggle."

Einen ähnlichen Eindruck vermittelt Sharifah, als sie über ihre Religiosität spricht. So zeigen ihre Aussagen, dass eine reflektierte Auseinandersetzung mit dem Islam zunächst ausblieb. Stattdessen befolgte sie lediglich die religiösen Pflichten, die ihr vorgelebt wurden:

„I think mostly when I was in primary school with my family. It is just the general or normal things [...] like you have to fast, like my mother even forced me to pray until I was like nine or ten years old. [...] When I was 13 that was the first time to have to wear scarf fully [...] because actually the school obliged us to wear it. [...] If I think about it now, when I was in that boarding school it is where I got the most of my religious teaching [...]. But in boarding school at the first day there was a lot of forcing [...]. I did not really educate. Mostly our seniors in school and also the teachers told us what to do and we did it."

Darüber hinaus wird deutlich, dass Sharifah ihre Religionszugehörigkeit nutzt, um ihre emanzipatorischen Wünsche hinsichtlich ihrer Bildungsbiografie zu legitimieren. Dies zeigt sich, als sie beschreibt, dass Teile der malaysischen Gesellschaft mit Unverständnis auf Sharifahs Lebensrealität und ihren Weg der Gestaltung ihrer Bildungsbiografie reagieren:

„Sometimes neighbors and relatives ask me suspiciously why I stay abroad so often. That's very hard for me to accept because I feel that they expect me to stay with my parents and to have the same life as they do have. It's because I am a woman. If I were a man they would accept my lifestyle. It's not fair to give man more opportunities than women. We are all equal. That's discrimination! [...] People will talk and it feels bad. [...] Sometimes people really care what the others are thinking and saying. For me also I care what the others are thinking and saying. At the end of the day I have to make a living here. And I want to make a living here, ya. My parents support me and my visions but as long as the society does not really understand what I am doing I might be lost."

Durch das pflichtbewusste Ausüben religiöser Alltagspraktiken, das Tragen eines Kopftuches, das tägliche Beten und das Fasten während des Ramadans erfährt Sharifah in der Gesellschaft Akzeptanz und kann ihre Entscheidungen legitimieren: „They try to accept my way of living because they feel that I am religious and behave like a religious person. Apart from that I always clearify that education is very important in Islam. So they kind of have to accept my way."

Die Bedeutung und Funktion von Religion für Sharifahs Leben ändert sich, als sie Malaysia für einen Auslandsaufenthalt in Kanada verlässt. Die Erfahrung, Mitglied einer religiösen Minderheit in Kanada zu sein, löst in Sharifah erstmalig einen Reflexionsprozess über ihre Religionszugehörigkeit und die Bedeutung von Religion für ihr Leben aus. Sie wendet sich dem Islam zu, der als kollektive Erfahrung eine stabilisierende und haltgebende Funktion in der für sie neuen und unbekannten Umgebung übernimmt:

„in Toronto when I was with all my friends we go to several talks or events which are connected to [...] religious teaching. [...] I don't know for me it is very moving [...] because also non-Muslims came [...]. So I say 'These people were looking for it and [...] we who are born with this religion, but did not even bother to look for an answer'. [...] So it was when we formed a group with our friends and sit together sometimes and talk about religion."

Diese Bedeutung des Islam in ihrem Leben bleibt nach Sharifahs Rückkehr nach Malaysia bestehen. So legimitiert sie Entscheidungen hinsichtlich ihrer Bildungsbiografie nicht mehr lediglich durch die Religion. Religion übernimmt seither zusätzlich eine sinnstiftende Funktion:

„Nowadays I know why I have to be successful because Islam wants me to be successful. It's very important to be educated – no matter if you're a man or a woman! So, of course I would like to prove that women can be very successful in the Malaysian society, ya. I can feel the pressure and the obstacles to being successful but that makes me even more ambitious in a way."

Als Sharifah über ihre Eltern spricht, wird deutlich, dass diese Bildungserfolg von ihr erwarten. Sharifah erlebt diese Erwartungen nicht als belastend, sondern als unterstützend. Ihr ist es wichtig, dass ihre Eltern ihre Entscheidungen im Rahmen ihrer Bildungsbiografie unterstützen, und sie freut sich, wenn ihre Eltern stolz sind:

„They give me so many opportunities and I want to see them proud and happy, ya. So it's essential for me to have their 'ok, do this!'. It's not that they would say 'no' to me because they trust me but I still want to discuss with them."

Sie berichtet auch, dass ihre Eltern ihrer Schwester zu einem Studium im Ausland mit der Begründung geraten haben, dass Sharifah das Studium in Kanada so erfolgreich abgeschlossen und sich in der Zeit positiv entwickelt habe.

6 Diskussion

Stellvertretend für alle im Rahmen dieser Studie geführten Interviews zeigen die beiden Fallbeispiele, dass die soziale Kategorie Religion ein kontinuierlicher Bezugspunkt im Leben der Interviewten sowie Kernelement ihrer Identität und damit selbstverständ-

liche Bezugsquelle im Rahmen ihrer eigenen Bildungsbiografie ist. Der Islam ist eine bedeutende Sinnressource für die Verfolgung von individuellen Bildungswegen, gibt den jungen Frauen moralische und ethische Orientierung im Handeln und legitimiert dieses insbesondere bei der Bewältigung von neuen Aufgaben und Herausforderungen, wie beispielsweise dem Zurechtfinden in fremden Umgebungen während eines Auslandsaufenthaltes. Auffällig ist dabei, dass die Interviewten Religion nicht als traditionelle Handlungsweise oder statisches, unveränderbares, sondern als dynamisches, fluides und individuell definierbares Konstrukt verstehen. Denn statt einer Übernahme religiöser Traditionen und der Interpretation der Religion nach den Vorgaben von Familie, Gesellschaft und gesellschaftlichen Institutionen rekonstruieren sie diese, sodass sie ihren Realitäten entsprechen. Dafür schaffen sie sich Orte der aktiven Auseinandersetzung mit der Religion, wie beispielsweise in Diskussionsrunden mit Freund_innen oder Vereinen. Dies hilft ihnen, weiteres Wissen über den Islam aufzubauen, ihre eigene Religiosität zu reflektieren und den Islam ihren Bedürfnissen entsprechend auszulegen. Dabei stellen sie die emanzipatorischen Perspektiven in den Vordergrund, die ihnen Handlungsorientierung und -sicherheit geben, um ihre Bildungsbiografien nach ihren eigenen Wünschen und Zielen auszugestalten (vgl. dazu Nökel 2002; Hunner-Kreisel 2006). In diesem Rahmen sind die Studentinnen kontinuierlich herausgefordert, die Kategorien Religion und Ethnizität, die auf gesellschaftlicher Ebene im Rahmen der ethnisch-religiösen Identität von Malai_innen miteinander verwoben sind, getrennt voneinander zu betrachten und konsequent religiöse von ethnischen Werten und Normen zu separieren (vgl. dazu Valkonen/Wallenius-Korkalo 2016; Zainal 2018). Die Interviewten sind kritisch gegenüber der stärker werdenden Anbindung der Gesellschaft an religiös-ethnische Werte und Normen und den damit verbundenen, sich festigenden strukturellen Hierarchien und Machtverhältnissen (vgl. dazu Goethe-Institut 2011; Ufen 2013), die aufgrund spezifischer Erwartungen an die Rolle der Frau tendenziell eher eine Barriere für die Studentinnen hinsichtlich der Durchsetzung individueller Bildungsbiografien und Lebensrealitäten darstellen. In der Folge gestalten die Interviewten bewusst ihre religiöse Identität, die ihnen ein Loslösen von gesellschaftlichen und familiären Erwartungen und Orientierungen ermöglicht. Deutlich wird, dass Religion für sie erst dann zu einer Sinnressource und Legitimationsquelle wird und Handlungsorientierung geben kann, wenn eine intrinsische Auseinandersetzung mit der Religion besteht. Dies zeigt sich im Interview mit Sharifah, die erst nach ihrem Auslandsaufenthalt religiöse Alltagspraktiken nicht mehr lediglich aufgrund gesellschaftlicher und familiärer Erwartungen, sondern aus Überzeugung durchführt und erst dadurch im Islam eine Sinnressource findet.

Die Religion hat darüber hinaus die Funktion, die Bindung an die Familie beizubehalten, ohne sich ihren Erwartungen vollständig zu unterwerfen oder eine innere und äußere Entfremdung von der eigenen Familie zu riskieren. Denn nicht alle Entscheidungen der Interviewten im Rahmen ihrer Bildungsbiografien, z. B. der Umzug in ein anderes Land oder in eine andere Stadt für die Aufnahme eines Studiums, stehen im Einklang mit den Norm- und Wertvorstellungen ihrer Eltern. Religion wirkt in diesem Zusammenhang als Vermittlerin, sodass die Interviewten ihre Familien für das Erreichen ihrer selbstbestimmten Ziele als unterstützend erleben und als Ort, der Halt und Stabilität verleiht. So werden von den Studentinnen unterschiedliche Vorstellungen über die Gestaltung von Bildungsbiografien und Lebensrealitäten, im Gegensatz zu den Er-

gebnissen weiterer Studien (z. B. Mehran 2003; Shavarini 2011 [2005]; Ghaffar-Kucher 2015), nicht als konfliktiv erlebt, sondern als selbstverständliche Aushandlungsprozesse mit ihren Eltern wahrgenommen. Durch die fortwährende Bindung an die Familie und die Aufrechterhaltung eines gegenseitigen Vertrauensverhältnisses schaffen es die Interviewten auch, in ihren Familien partielle Veränderungen anzustoßen, die auf veränderte Rollen und Rollenerwartungen abzielen. Dabei beeinflussen die individuelle Bedeutung von Religion im Leben der Studentinnen und ihr religiöses Wissen den innerfamiliären Diskurs. Dadurch können festgeschriebene Macht- und Hierarchiestrukturen, die aus der spezifischen Verwobenheit der Kategorien Gender, Ethnizität und Religion resultieren und die zuungunsten von Frauen wirken, abgeschwächt, teilweise sogar neutralisiert werden.

Insgesamt veranschaulichen die beiden Fallbeispiele, dass durch das spezifische Zusammenspiel der beiden sozialen Kategorien Ethnie und Religion auf gesellschaftlicher Ebene die Kategorie Klasse, der sozio-ökonomische Hintergrund, eine vergleichsweise geringe Bedeutung bei der Sicherung des Zugangs zu formaler Bildung einnimmt. Dennoch sind die Ergebnisse dieser Studie vor dem Hintergrund zu betrachten, dass sich die Interviewten aufgrund ihres formalen Bildungserfolgs bereits in einer tendenziell ermächtigten Position in Familie und Gesellschaft befinden.

7 Schlussbetrachtung

Im vorliegenden Beitrag wurde die Komplexität des gleichzeitigen Zusammenwirkens der sozialen Kategorien Geschlecht, Ethnizität und Religion auf gesellschaftlicher und individueller Ebene am Beispiel der Bildungsbiografien bildungserfolgreicher Malaiinnen aufgezeigt und diskutiert. Aus der spezifischen Verwobenheit der drei Kategorien auf gesellschaftlicher Ebene in Malaysia resultieren spezifische Macht- und Hierarchiestrukturen. Für Malaiinnen bedeutet dies einerseits, dass sie durch die Verschränkung der Kategorien Ethnizität und Religion mit Privilegien ausgestattet sind. Dies wird beispielsweise hinsichtlich ihrer Bildungspartizipation deutlich. Andererseits zeigt die Verwobenheit der beiden Kategorien im Zusammenwirken mit der Kategorie Geschlecht, dass geschlechtsspezifische Erwartungen an Frauen zu ihrem Nachteil (re)produziert werden. Dieser Beitrag machte die Kategorie Religion als Sinnressource, Handlungsorientierung und Legitimationsquelle, und damit als emanzipatorische Ressource, für das soziale Handeln der Interviewten im Rahmen ihrer Bildungsbiografien sichtbar. Ohne bestehende unterdrückende und entmündigende Mechanismen zu verleugnen, wurde gezeigt, dass Stereotypisierungen „der muslimischen Frau“, deren Realität sich vermeintlich durch Unterdrückung sowie ggf. durch ihre auflehnenden Autonomiebestrebungen gegen diese auszeichne, nicht generalisierbar sind (vgl. dazu Mahmood 2005). Dadurch trägt der Beitrag auch zur Darstellung der komplexen Realitäten des intersektionalen Feminismus bei und übernimmt ebenfalls eine antirassistische Funktion.

Auf der Grundlage der Erkenntnisse der vorliegenden Studie wäre weiterhin zu untersuchen, welche Bedeutung die soziale Kategorie Klasse in Verschränkung mit den Kategorien Geschlecht, Ethnizität und Religion für die (Un-)Möglichkeiten der Ausgestaltung individueller Lebensrealitäten und Bildungsbiografien junger Malaiinnen einnimmt. Zu-

dem könnte untersucht werden, inwiefern die Kategorie Religion auch für formal nicht bildungserfolgreiche Malaiinnen eine relevante Sinnressource und Legitimationsquelle für ihr soziales Handeln darstellt und welche Handlungsmöglichkeiten diese Frauen ausgestalten, um Prozesse gesellschaftlicher Exklusion für sich nicht wirksam werden zu lassen. Längsschnittstudien könnten darüber hinaus offenlegen, wie sich verändernde Verquickungen sozialer Kategorien auf Handlungsoptionen von Frauen im zeitlichen Verlauf und mit zunehmendem Alter sowie sich verändernden Lebensumständen auswirken.

Literaturverzeichnis

Abu-Lughod, Lila (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, *103*(3), 783–790.

Abutbul-Selinger, Guy (2017). Shas and the resignification of the intersection between ethnicity and religion. *Journal of Ethnic and Migration Studies, 43*(9), 1617–1634.

Arar, Khalid; Masry-Harzalla, Asmahan & Haj-Yehia, Kussai (2013). Higher education for Palestinian Muslim female students in Israel and Jordan: migration and identity formation. *Cambridge Journal of Education*, *43*(1), 51–67.

Basit, Tehmina N. (1997). 'I want freedom, but not too much': British muslim girls and the dynamism of family values. *Gender & Education, 9*(4), 425–440.

Bhabha, Homi (2000 [1994]). *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.

Chakkarath, Pradeep (2006). Zur Kulturabhängigkeit von ‚Irritationen' – Anmerkungen zur psychoanalytisch-tiefenhermeneutischen Textanalyse am Beispiel von Hans-Dieter Königs ‚Wedding Day'-Interpretation. *Handlung Kultur Interpretation*, *15*(2), 246–273.

Crenshaw, Kimberlé (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. *The University of Chicago Legal Forum*, *139*, 139–167.

Degele, Nina (2019). Intersektionalität: Perspektiven der Geschlechterforschung. In Beate Kortendiek, Birgit Riegraf & Katja Sabisch (Hrsg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung* (Bd. 1, S. 341–348). Wiesbaden: Springer VS.

Derichs, Claudia (2010). Islamische Familiengesetze: Vom Zankapfel zum Reformprojekt. In Fritz Schulze & Holger Warnk (Hrsg.), *Islam und Staat in den Ländern Südostasiens* (S. 127–147). Wiesbaden: Harrassowitz.

Economic Planning Unit Malaysia (2015). *Eleventh Malaysia Plan 2016–2020*. Zugriff am 11. Februar 2020 unter https://policy.asiapacificenergy.org/sites/default/files/11th%20Malaysia%20plan.pdf.

Endut, Noraida (2015). Reconstructing justice for women in the courts: an investigation of Syariah court processes in Malaysia. In Ragnhild Lund, Philippe Doneys & Bernadette P. Resurrección (Hrsg.), *Gendered entanglements: revisiting gender in rapidly changing Asia* (S. 263–293). Copenhagen: NIAS Press.

Endut, Noraida; Azmawati, Azman Azwan; Mohd Hashim, Intan H. & Selamat, Nor H. (im Erscheinen). Discussing Gender in a University Setting: Drawing from Conversations amongst Women and Men in a Malaysian Public University. In Anatoli Rakhkochkine & Simon M. Schleimer (Hrsg.), *Diversity Education in a Global Society – National Concerns and Transnational Influences.* Erlangen: FAU University Press.

Fischer-Rosenthal, Wolfram & Rosenthal, Gabriele (1997). Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentationen. In Ronald Hitzler & Anne Honer (Hrsg.), *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik* (S. 133–165). Opladen: Leske + Budrich.

Ghaffar-Kucher, Ameena (2015). 'Narrow-Minded and Oppressive' or a 'Superior Culture'? Implications of Divergent Representations of Islam for Pakistani-American Youth. *Race Ethnicity and Education, 18*(2), 1–34.

Goethe-Institut (2011). *Werte Träume Ideale. Muslimische Jugendliche in Südostasien. Umfragen in Indonesien und Malaysia.* Zugriff am 11. Februar 2020 unter www.goethe.de/ins/id/pro/jugendstudie/jugendstudie_dt.pdf.

Günther, Marita & Maske, Verena (2019). Religionswissenschaft: Macht – Religion – Geschlecht. Perspektiven der Geschlechterforschung. In Beate Kortendiek, Birgit Riegraf & Katja Sabisch (Hrsg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung* (Bd. 1, S. 551–561). Wiesbaden: Springer VS.

Hermann, Karoline; Pitz, Isabel & Ziegenhain, Patrick (2010). Islam in Gesetzgebung und Verfassung der südostasiatischen Staaten. In Fritz Schulze & Holger Warnk (Hrsg.), *Islam und Staat in den Ländern Südostasiens* (S. 1–21). Wiesbaden: Harrassowitz.

Hunner-Kreisel, Christine (2006). Frauen und Religion in Aserbaidschan: Zwei Fallbeispiele. In Sabine Andresen & Barbara Rendtorff (Hrsg.), *Geschlechtertypisierungen im Kontext von Familie und Schule* (S. 121–133). Opladen: Verlag Barbara Budrich.

Khan, Shabnam S. (2010). *Education and Agency: Muslim Women and the Tensions of Traditional and Modern Expectations* (Dissertation). Harvard University.

Kim, Rebecca Y. (2011). Religion and Ethnicity: Theoretical Connections. *Religions*, *2*, 312–329.

Lorenzer, Alfred (2006 [1985]). Der Analytiker als Detektiv, der Detektiv als Analytiker. In Alfred Lorenzer (Hrsg.), *Szenisches Verstehen. Zur Erkenntnis des Unbewußten.* (S. 53–69). Marburg: Tectum.

Mahmood, Saba (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject.* Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Mehran, Golnar (2003). The paradox of tradition and modernity in female education in the Islamic Republic of Iran. *Comparative Education Review, 47*(3), 269–286.

Mitchell, Claire (2005). Behind the Ethnic Marker: Religion and Social Identification in Northern Ireland. *Sociology of Religion, 66*(1), 3–21.

Mohanty, Chandra T. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary*, *12*(3), 333–358.

Moustafa, Tamir (2013). Islamic Law, Women's Rights, and Popular Legal Consciousness in Malaysia. *Law & Social Inquiry*, *38*(1), 168–188.

Nökel, Sigrid (2002). *Die Töchter der Gastarbeiter. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspraktiken. Eine Fallstudie.* Bielefeld: transcript.

Noor, Noraini M. & Mahudin, Nor D. M. (2016). Work, Family and Women's Well-Being in Malaysia. In Mary L. Connerley & Jiyun Wu (Hrsg.), *Handbook in Well-Being of Working Women* (S. 717–734). Wiesbaden: Springer VS.

Patton, Michael Q. (2002). *Qualitative Evaluation and Research Methods* (3. Aufl.). London: Sage.

Reinders, Heinz (2012). *Qualitative Interviews mit Jugendlichen führen. Ein Leitfaden.* München: R. Oldenbourg.

Rossenkhan, Zubeida; Au, Wee C. & Ahmed, Pervaiz K. (2016). Complexities of Muslim Women Managers' Careers: an Identity Perspective. In Centre for Research on Women and Gender (KANITA) (Hrsg.), *Deconstructing and Reconstructing Sustainable Development: Implications for Gender Studies in this Challenging Time* (S. 78–87). Penang: KANITA.

Said, Edward (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.

Salih, Ruba (2004). The backward and the new. National, transnational and post-national Islam in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, *30*(5), 995–1011.

Schneider, Nadja-Christina (2011). Neue Mobilitäten muslimischer Frauen in Indien: (Trans-) lokale Dynamiken des „islamischen Feminismus". *Südasien-Chronik, 1*, 111–134. Zugriff am 20. August 2021 unter https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/18597/111.pdf?sequence=1.

Shavarini, Mitra K. (2011 [2005]). The feminisation of Iranien higher education. In Tahir Abbas (Hrsg.), *Islam and Education. Major Themes in Education. Volume II: Education in Eastern Europe, Central Eurasia, South Asia and South East Asia* (S. 126–143). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Spivak, Gayatri C. (1988). Can the Subaltern Speak? In Cary Nelson & Lawrence Grossberg (Hrsg.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (S. 66–111). Chicago: University of Illinois Press.

Trautner, Bernhard J. (2003). Zum „peripheren Islam" in Südostasien. *Aus Politik und Zeitgeschichte, 37*, 32–40. Zugriff am 20. August 2021 unter https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/27410/der-islam.

Ufen, Andreas (2013). *Land am Wendepunkt.* Zugriff am 11. Februar 2020 unter www.gate-germany.de/fileadmin/bilder/Expertenwissen/Laenderprofile/Laenderprofil_Malaysia.pdf.

Ufen, Andreas (2017). *Malaysia*. Zugriff am 30. August 2020 unter www.liportal.de/malaysia/gesellschaft/.

Valkonen, Sanna & Wallenius-Korkalo, Sandra (2016). Practising postcolonial intersectionality: Gender, religion and indigeneity in Sámi social work. *International Social Work, 59*(5), 614–626.

Walgenbach, Katharina (2014). *Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft*. Opladen, Toronto: Verlag Barbara Budrich.

Zainal, Humairah (2018). Intersectional Identities: Influences of Religion, Race, and Gender on the Intimate Relationships of Single Singaporean Malay-Muslim Women. *Marriage & Family Review*, *54*(4), 351–373.

Zur Person

Simon Moses Schleimer, Dr. phil., Projektmanager im Bereich Programmentwicklung in der Deutschen Schulakademie. Arbeitsschwerpunkte: migrations- und transmigrationsbedingte Diversität in Schule, Schulentwicklung in der Migrationsgesellschaft.
Kontakt: Die Deutsche Schulakademie, Lindenstraße 34, 10965 Berlin
E-Mail: simon.schleimer@deutsche-schulakademie.de