

JUGEND IM BLICK RELATIONALER UNGLEICHHEITS- FORSCHUNG – REFLEXION DER DIFFERENZKATEGO- RIEN ETHNIE, GESCHLECHT, KLASSE UND RELIGION

Maria Keil

Justus-Liebig-Universität Gießen

E-Mail: maria.keil@uni-giessen.de

URL: <https://www.uni-giessen.de/de/fbz/fb03/institute/fb03/soziologie/personen/professoren/keil>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9763-9473>

Zitationsvorschlag:

Keil, Maria (2025): *Jugend im Blick relationaler Ungleichheitsforschung: Reflexion der Differenzkategorien Ethnie, Geschlecht, Klasse und Religion*. In: *Gesellschaft – Individuum – Sozialisation. Zeitschrift für Sozialisationsforschung*, 6 (2). DOI: <https://doi.org/10.26043/GISo.2025.2.3>

Link zum Artikel:

<https://doi.org/10.26043/GISo.2025.2.3>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

JUGEND IM BLICK RELATIONALER UNGLEICHHEITSFORSCHUNG – REFLEXION DER DIFFERENZKATEGORIEN ETHNIE, GESCHLECHT, KLASSE UND RELIGION

Maria Keil

*Der Beitrag stellt Ergebnisse einer Ethnografie- und Interviewstudie mit jungen Menschen einer deutschen Großstadt vor und diskutiert diese kritisch hinsichtlich der in der Analyse rekonstruierten und reproduzierten Differenzsetzungen. Rassistische und islamophobe Diskriminierungen sind einerseits alltägliche Erfahrungen des vorgestellten migrantisch-muslimischen Samples. Andererseits eröffnet die religiöse Lebensführung Sinnstiftung in einer prekären, kapitalistischen Welt. Wie die jungen Menschen mit sozialräumlichem Stigma, geschlechtsspezifischen Freiräumen und Rassismus von Peers und Polizei umgehen, wird anhand der Differenzkategorien Ethnie, Geschlecht, Klasse und Religion dargestellt und in gesamtgesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse (Rassismus, Patriarchat, Kapitalismus und Meritokratie, Islamophobie) eingebettet. Entlang dieser relationalen Ungleichheitsperspektive wird ein Zugang für eine machtsensible, anti-essentialistische Forschung, die die Reflexion der Forscher*innenpositionalität miteinschließt, im Schnittfeld Jugend, Migration und Religion ausgeleuchtet. Dieser zeigt, dass junge Menschen immer beides sind – Klassifizierte und Klassifizierende, Dominierte und Widerständige.*

Keywords: Jugend, Rassismus, Klasse, Religion, relationale Ungleichheitsforschung

1. EINLEITUNG

Junge Menschen sind in eine Vielzahl gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse eingebunden. Diese prägen ihr Aufwachsen und die Jugend noch bevor sie selbst den Arbeitsmarkt betreten und, arbeitssoziologisch gesprochen, eine eigene Klassenposition formieren. Doch wie wird soziale Ungleichheit für junge Menschen spürbar und wie nehmen sie selbst soziale Ungleichheit in der Gesellschaft wahr?

Dieser Frage geht das Forschungsprojekt „Transitions into Social Class“ nach, das junge Menschen einer deutschen Großstadt im Rahmen einer Ethnografie- und Interviewstudie im Übergang von der Schule in die Arbeitswelt begleitet. Entlang eines relationalen, sozialpraxeologischen Ansatzes ist es das Ziel der Studie, Ungleichheitsdimensionen im Übergang von der Schule in den Beruf herauszuarbeiten und aufzuzeigen, wie junge Menschen in ihrer alltäglichen Lebenswelt im Nexus von Schule, Jugendsozialarbeit, Familie und Peers zu *classed selves* werden. Im Rahmen des Projekts haben sich theoretisch-konzeptionelle Herausforderungen hin-

sichtlich der in Erhebung und Analyse eingalagerten Differenzsetzungen ergeben, die als machtvolle Praxis verstanden werden (vgl. Pfaff/Tervooren 2022), die in diesem Beitrag expliziert und kritisch diskutiert werden sollen. Hierzu werden die hegemonialen Ordnungen der Forscherin als auch der im Feld beteiligten Akteur*innen wie Lehrer*innen und Sozialpädagog*innen einbezogen und es wird aufgezeigt, welche sozialen Ungleichheitsverhältnisse die Lebensführung und gesellschaftliche Teilhabe der jungen Menschen strukturieren.

Zunächst wird der theoretische Zugang erläutert und die Methodik der Studie vorgestellt. Anschließend werden die mit der Analyse einhergehenden Differenzkategorien *Ethnie, Geschlecht, Klasse* und *Religion* am empirischen Material herausgearbeitet und an gesellschaftliche Ordnungen und Machtverhältnisse rückgebunden. Der Beitrag schließt mit einem Fazit.

2. THEORETISCHER UND METHODOLOGISCHER ZUGANG

Die von mir durchgeführte Ethnografie- und Interviewstudie „Transitions into Social Class“ (2021–2025) begleitete junge Menschen einer deutschen Großstadt in verschiedenen institutionellen Settings, zum Beispiel in Jugendclubs und Bildungsprogrammen während ihres Übergangs von der Schule in den Arbeitsmarkt. Angelegt als offene Grounded-Theory-Studie (Strauss/Corbin 1996; Glaser/Strauss 2010), ging es mir als Forscherin zunächst darum, innerhalb des untersuchten Übergangs etwas über die sozialen Positionierungen junger Menschen zu erfahren. Im Zuge eines relationalen und praxeologischen Ansatzes war es das Ziel, die Praktiken der jungen Menschen in ihrer klassifizierten und klassifizierenden Dimension zu beleuchten und die Wahrnehmung sozialer Ungleichheiten sowie das Gespür für ihre eigene gesellschaftliche Position herauszuarbeiten. Diesem Unterfangen liegt die Annahme zu Grunde, dass Individuen von früh auf ein Gespür dafür entwickeln, was für sie als richtig, normal und erstrebenswert gilt, und dieses klassenspezifische Gespür einen Möglichkeitshorizont für weitere Lebensschritte entfaltet (vgl. Bourdieu 1982). Ein relationaler und machtkritischer Zugang bedeutet demnach, Individuen vor dem Hintergrund der (Ungleichheits-)Verhältnisse, in die sie eingebunden sind und der Position, die sie einnehmen, aus zu betrachten. Damit stehen in der Studie sowohl Fragen von Bildungsungleichheiten als auch von Armut und Wohlstand sowie von Privilegien, Diskriminierung und symbolischer Gewalt, also verkannte und unbewusste Anerkennung von Herrschaftsverhältnissen, im Fokus (vgl. Bourdieu 2012). Zudem wird soziale Klasse aus einer intersektionalen Perspektive untersucht, d. h. entlang eines geschärften Blickes für Verstrickungen mit anderen, in der Empirie auftretenden Ungleichheitserfahrungen (Winker/Degele 2015).

2.1 Feldzugang und Sampling

Nachdem ein Zugang zu jungen Menschen über kontaktierte Schulen aufgrund der angespannten Situation im Nachgang der Covid-Pandemie nicht erfolgreich war, wandte ich mich an Ju-

gendclubs und an Gatekeeper*innen der Sozialarbeit. Der Status als „Nachbarin“ und der Kontakt zu lokalen Gatekeeper*innen eröffnete mir Zugang zu sozialen Institutionen im eigenen sowie im Nachbarbezirk, die vorrangig, aber nicht nur, von Bewohner*innen dieser Bezirke aufgesucht werden. Diese Institutionen sind zwei Jugendclubs, in denen ich junge Menschen für meine Studie akquirieren konnte, sowie ein von der Jugendhilfe gefördertes Bildungsprogramm, in dem junge Menschen ihren Schulabschluss nachholen. Eine weitere Teilnehmerin erreichte ich über meine Kontaktforderungen an Bildungsträger*innen; sie absolvierte zum Start der Erhebung ein Freiwilliges Soziales Jahr im Kulturbereich. Das entscheidende Auswahlkriterium für eine Teilnahme an meiner Studie war, dass die jungen Menschen sich im weitesten Sinne im Übergang von der Schule in Arbeit oder Ausbildung befanden, d. h. der Schulabschluss kurz bevorstand oder bereits (kürzlich) absolviert wurde und noch keine längere Ausbildung oder Anstellung bestand.

Die Datenerhebung erstreckte sich vom Frühjahr 2022 bis zum Sommer 2024 und umfasste insgesamt 19 Personen im Alter von 15 bis 29 Jahren, wobei nur eine Person 29 Jahre alt ist und die Mehrheit zwischen 17 und 19 Jahren. Mit diesen Personen wurden Beobachtungen, Gespräche und (sich im Feld ergebende) Gruppendiskussionen bzw. -gespräche geführt sowie mit 13 von ihnen leitfadengestützte Interviews. Darüber hinaus wurden Beobachtungen von Interaktionen zwischen den jungen Menschen und Sozialarbeiter*innen angefertigt und Gespräche mit den Sozialarbeiter*innen geführt. Gespräche und Interviews wurden überwiegend aufgenommen und nach Dausien (1996) transkribiert; Beobachtungen und nicht aufgezeichnete Gespräche wurden in Protokollen festgehalten.

Die Einteilung des Samples anhand von Differenzkategorien, die forschungsrelevant sind, fand entsprechend im Verlauf der Erhebung induktiv statt. Das heißt, dass sich Praktiken des Differenzierens und Kategorisierens an den Selbstadressierungen der Teilnehmer*innen orientierten und somit zum einen stärker Selbst- als Fremdzuschreibungen darstellen, zum anderen das Ergebnis wissenschaftlicher Vergleichs- und

Abstraktionsprozesse sind, die aber in den alltäglichen Praktiken der untersuchten Personen *grounded* sind (vgl. Glaser/Strauss 2010, 23). Hierbei wurden im Forschungsprozess die im Forschungssetting hergestellten Zugehörigkeiten und Ausschlüsse bzw. Befremdungen fortwährend in Interpretationsgruppen reflektiert und in Notizen festgehalten, da sie einerseits etwas über das Selbstbild der Beforschten aussagen, andererseits darüber, welche Fremdschreibungen kritisch angeeignet oder auch verinnerlicht werden.

Der zugrundeliegende Ungleichheitstheoretische Blickwinkel lenkte den Fokus der Untersuchung auf Erfahrungen und Wahrnehmungen der jungen Menschen, die sich im weitesten Sinne auf soziale Ungleichheit beziehen. Die *soziale Herkunft* wurde immer wieder im Verlauf der Erhebung thematisiert und entlang des theoretischen Zugangs zu alltäglichen Praktiken und Distinktionen und nicht nur über die Bildungs- und Berufsabschlüsse der Eltern festgemacht. Im Sample zeigt sich schließlich eine Konzentration von Personen aus den unteren und mittleren Mittelklassen und ein kleiner Anteil an Personen, die aus der gehobenen Mittelklasse kommen. Das *Geschlecht* wurde über Eigenadressierungen und die Nachfrage, welchem Geschlecht sie sich zuordnen, erhoben. Trotz der Möglichkeit, sich so als nichtbinär zu identifizieren, gaben elf Personen eine männliche Geschlechtsidentität und acht Personen eine weibliche Geschlechtsidentität an. Zudem haben im Sample zwölf Personen einen *Migrationshintergrund*, wobei das Label „Migrationshintergrund“ aus der Forschung stammt und damit junge Menschen im Sample beschreibt, die eine familiäre Migrationsgeschichte aufweisen.

In den Erhebungssituationen selbst wurde durch offene und interessierte Gesprächsführung sowie die Herstellung von Bezügen zum gemeinsamen Erfahrungsraum versucht, ein *othering*, d. h. eine Adressierung der jungen Menschen als Andere seitens der weißen Forscherin als Mitglied der Mehrheitsgesellschaft und damit eine Reproduktion machtvoller Differenzordnungen (vgl. Künstler/Massóchua 2022), so gering wie möglich zu halten. Nichtsdestotrotz ist ein Forschungssetting eine asymmetrische Situation, in der neben Ethnie, Religionszugehörigkeit, Klasse

und Geschlecht auch Alter und die damit korrespondierenden unterschiedlichen Lebenslaufpositionen die Interaktion maßgeblich beeinflussen. Differenzsetzungen in der Interaktion zwischen mir und den Teilnehmer*innen sind dann zum Tragen gekommen, wenn es um das Explizieren persönlicher und auch heikler Themen ging, zum Beispiel in Bezug auf religiöse Routinen, Großfamilienstrukturen sowie Gewalt- und Diskriminierungserfahrungen. Es wurde deutlich, dass sowohl das weibliche Geschlecht, aber auch die helle Haut- und Haarfarbe sowie die Konfessionslosigkeit der Interviewerin für die Interaktionen eine Rolle spielten. Differenzsetzungen sind damit sowohl bereits in der Untersuchung angelegt, werden aber auch im Forschungssetting gesetzt und von beiden Seiten verhandelt.

2.2 Auswertung und Fokussierung

Die vergleichende und entlang induktiver, deduktiver und abduktiver Kodierschritte (vgl. Strauss/Corbin 1996, 39 ff.) durchgeführte Datenanalyse hebt auf der Ebene der alltäglichen Lebensführung Differenzen hervor. Ausgehend von einem relationalen und auf die Praxis gerichteten Blickwinkel, orientierte sich das Kodieren an Praktiken der alltäglichen Lebensführung, an Klassifikationsmustern und an Haltungen und Deutungen der jungen Menschen. Die Analyse und Interpretation von Unterschieden auf der Praxis- und Deutungsebene korrespondieren mit Binaritäten von migrantisch/nichtmigrantisch, männlich/weiblich und religiös/nichtreligiös und dies, obwohl diese Binaritäten nicht im Sampling selbst angelegt waren. So ging es zunächst nicht darum, migrantische junge Menschen mit nichtmigrantischen zu vergleichen oder die Rolle von Religiosität herauszuarbeiten, sondern schlicht darum, junge Menschen im Übergang von der Schule in den Beruf zu akquirieren. Die Interpretation einzelner Kategorien und ihre Relationierung zueinander fand fallübergreifend und vor dem Hintergrund der in der Ethnografie erhobenen kontextualisierenden Informationen über die eingebundenen Institutionen, den Bezirk und das Umfeld der jungen Menschen statt. Im Folgenden werden die Differenzkategorien reflektiert, die sich auf das Subsample junger Menschen mit familiärer Migrationsgeschichte und einer islamischen Lebensführung beziehen, die in zwei stigmatisierten Großstadtbezirken leben.

3. DIFFERENZKATEGORIEN UND IHRE GESELLSCHAFTLICHEN ORDNUNGEN

Gerade aus einer Ungleichheitstheoretischen Perspektive sind die Klassifikationen und Differenzsetzungen von Forscher*innen machtvoll. Hierbei spielen die Positionalität der Forscher*in und die wissenschaftlich etablierten Kategorien und Konzepte ineinander – das gilt sowohl bei der Erforschung eines unbekanntes als auch des „eigenen“ Feldes (vgl. Keil 2020, 111 f.).

3.1 Ethnie und Rassismus

Eine auffällige Form der Differenzsetzung, die ich im Zuge der Erhebung auch mit den jungen Menschen thematisiert habe, ist die Selbstzuschreibung als „Ausländer*in“. Obwohl alle Teilnehmenden in Deutschland geboren sind und die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen, nehmen sich vor allem diejenigen mit arabischem Migrationshintergrund als „Ausländer*innen“ wahr, d. h. die Zuschreibung als „Ausländer*innen“ seitens Anderer (*othering*; vgl. Künstler/Massóchua 2022) wird übernommen.

Maham, eine 17-jährige Muslima mit arabischem Migrationshintergrund, hat eine Berufsschule in einem, wie sie es benennt, rassistischen Bezirk besucht. Sie erfährt dort nicht nur Einschränkungen bezüglich der Durchführung ihrer Gebete während des Berufsschulalltags, sondern auch physische und psychische Gewalt, die sie auf ihr Äußeres und ihren spezifischen Migrationshintergrund zurückführt. Der folgende Gesprächsauszug bringt diese Selbstetikettierung sowie die Erfahrung rassistischer Diskriminierung und Gewalt mit Dynamiken der Differenzsetzung und -vermeidung zwischen der Interviewten (M) und mir, der Interviewerin (I), zusammen.

M: Und dann ähm -- wurd ich sogar geschlagen auf der Schule - und äh ja -- und ich dachte mir so "woran hat's gelegen?" /I: Ja/ Aber das war wirklich so ich dachte so --- vielleicht hat's nichts damit zu tun aber doch.

I: Das klingt ja furchtbar.

M: Ich war ja ich war theoretisch gesehen die einzige Ausländerin in meiner Klasse.

I: Ja aber äh Au_ bist du Ausländerin?

M: Also die sagen zu mir "Ausländerin".

I: Ja aber du bist wahrscheinlich hier geboren ne? Ja.

M: Und ich bin hier geboren - und hier aufgewachsen - aber ich hab ne andere Hautfarbe als die /I: Ja/ Meine Haare sind anders - die waren alle blond.

I: Es gab da -- es gab niemanden mit Migrationshintergrund und keine Muslime?

M: Nein - ja. Ja - nein - gar keine also und ähm. Halt ((Jemand ruft etwas im Hintergrund)) ja - wegen meiner Hautfarbe /I: Ja/ - wegen meinen Haaren. /I: Ja/ So obwohl ich bin ja jetzt nicht zum Beispiel äh schwarz oder ähm so was aber meine Hautfarbe war halt nicht so wie die. Und das war so -- ah ich war einfach ich bin einfach braun und so /I: Mhm/ Einfach man merkt so ich bin auch -- wie heißt das? Nein so ich hab dieses orientalische. ((unverst.)) Nein wie heißt das wenn man dieses ausländische Gesicht hat?

I: Ja aL --- es gibt nicht DAS ausländische Gesicht ((leicht lachend)) - aber

M: Nicht nein es gibt doch ein Wort dass man so dings aussieht. Wie soll ich das sagen?

I: Exotisch?

M: Exotisch ja so exotisch.

I: Okay - du hast dich exotisch gefühlt dort?

M: Ja exotisch -- hab ich mich gefühlt /I: Mhm/ Weil ich hab niemand gesehen der genauso das gleiche Haar hat wie ich die Haarfarbe --

I: Ja. Und das in City A - das ist schon

M: Die Haarfarbe war alle hatten blond zum Beispiel und ich braun. /I: Ja/ Alle hatten glatte Haare ich hatte Locken. /I: Hm/ Alle waren zum Beispiel ähm --- hatten bisschen also waren halt so zum Beispiel wir jetzt ich bin doch etwas bräuner und die nicht. /I: Ja. Ja/ Und alle hatten blaue Augen ich hatte halt braune Augen. Und ja und meine und vielleicht war etwas meine Sprache and_ also was heißt anders meine so Akzent - Dialekt bisschen so.

I: Ja. Ja. Ja auch Jugendsprache ist ja je nach Gruppe auch n bisschen anders ne?

M: Ja Jugendsprache. Ja zum Beispiel ich hab ja nicht dieses "ich" - sondern dieses "isch" /I: Ja. Mhm/ Wie man gerade so zum Beispiel merkt

Die Essentialisierung als „anders“ verhandelt Maham nicht nur vor dem Hintergrund der dortigen Schüler*innen und Lehrer*innen, von denen sie nicht die Hilfe bekommt, die sie erwartet, sondern auch in direkter Interaktion mit mir – einer Forscherin, die alle äußerlichen Merkmale trägt,

mit denen sie „die Anderen“ beschreibt und die sie zum Vergleich heranzieht: „also zum Beispiel wir jetzt(,) ich bin doch etwas bräuner“. Erst durch diese Explikation, die sich im Transkript nur andeutet, wird auf die affektive Aufladung der Gesprächssituation verwiesen, die sich auch im Ringen der Interviewerin zeigt, das Wort „exotisch“ auszusprechen, um es sodann auf Mahams subjektiven Gefühlszustand zu beziehen („Du hast dich exotisch gefühlt dort?“), statt es als Seinszustand zu essentialisieren („Du warst exotisch.“). Während Maham sich von dem Kollektiv der anderen Schüler*innen abgrenzt, ihre eigene über Ethnie hergestellte Andersartigkeit betont und damit Singularität kreiert, versucht die Interviewerin genau diese vereindeutigende, essentialisierende Abgrenzung entlang eines „ausländischen Gesichts“ behrend einzudämmen. Maham macht sich hingegen in dieser Situation eine Fremdzuschreibung zu eigen, verweist damit wiederum auf ihre Zugehörigkeit zu einem Kollektiv – Ausländer*innen – und beschreibt Kollektiverfahrungen, die über bestimmte nationale Zugehörigkeiten (hier arabischer Migrationshintergrund) hinausgehen. Die Umwandlung der Fremdzuschreibung in eine Selbstzuschreibung gewinnt hier vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Machtverhältnisse etwas Ermächtigendes.

Die Übernahme der Adressierung als Ausländer*in seitens der jungen Menschen ist zum einen Ausdruck einer alltäglichen und normalisierten Diskriminierung. Das Etikett „Ausländer*in“ ist dabei offenbar aussagekräftiger als „Migrationshintergrund“, eine Kategorie, die von Jugendlichen selbst nicht gebraucht wird, und vor allem im öffentlichen Diskurs und in der Forschung Menschen zu Migrationsanderen macht (vgl. Ivanova 2017). Zudem sehen sie keine Gemeinsamkeiten zu anderen „weißen“ Migrant*innen, so wird Maham auch von zwei Schüler*innen schikaniert, die einen russischen und polnischen Migrationshintergrund haben. Das, vor allem für Jugendliche mit arabischem Migrationshintergrund, rassistische (und islamophobe) *othering* ist derart wirkmächtig, dass diese trotz ihrer deutschen Staatsbürgerschaft und dem Fehlen unmittelbarer eigener Migrationserfahrungen eine Etikettierung annehmen, die sie theoretisch nicht von geflüchteten Migrant*innen aus ande-

ren Ländern mit rechtlich prekärem Status unterscheidet. Zum anderen verweist die Selbstetikettierung als Ausländer*in auf Widerständigkeit und ein Erkennen der symbolischen Machtverhältnisse. Statt sich zu Bemühen, ihre Sprache anzupassen, erkennt Maham ihre ethnisch markierte Differenz an und macht sie, ebenso wie ihr Aussehen, zu einem Zugehörigkeitsmerkmal.

Auch Ahmad, ein 17-jähriger Muslim, dessen Familie aus Palästina in den Libanon geflüchtet ist, bevor seine Großeltern und Eltern nach Deutschland gekommen sind, verweist auf rassistische Diskriminierung als eine kollektive Erfahrung. Als Angeklagter in einem Jugendgerichtsprozess hat er bereits erfahren, dass sein Wort weniger wert ist als das eines Polizisten (diese Erfahrung machen andere Jugendliche auch), und akzeptiert zur Strafvermeidung ein Urteil, das seiner Wahrnehmung der Geschehnisse widerspricht – eine Situation, die mit Melter (2007) auch als institutionalisierter Alltagsrassismus bezeichnet werden kann. Gefragt nach Hilfeleistungen der Polizei, verweigert er sich der Anerkennung der Polizei als „Freund und Helfer“ und verweist stattdessen auf die potenzielle Gefahr, die von Polizist*innen für ihn ausgeht:

I: Mhm. --- Ok. --- Hattest du auch schonmal also ist dir irgendwann auch schonmal die Polizei zur Hilfe gekommen oder so oder andere Leute?

A: Nein - ich wurde a_ ich kann sagen ich wurd oft äh --- äh -- untersucht. /I: Mhm/ -- Äh und äh --- also von den Polizisten als sozusagen Tatverdächtiger -- und das kam auch oft -- mal dazu dass auch -- der Polizist äh -- Gewalt an mich ausgewendet. /I: Ok/ -- Aber --- ich ((lachend)) ich bin das schon gewohnt so.

I: Aber was sind das typischerweise -- für Situationen also oder bist du

A: Also ja also in dieser -- äh als mir das erste Mal passiert äh -- is dacht ich mir ok --- vielleicht se_ weil ich halt so ausseh wie ich halt -- ausseh /I: Mhm/ --- dann irgendwann dacht ich ja ham die mich vielleicht aufn Kieker --- und dann

I: Dich ganz persönlich meinst?

A: Ja mich ganz persönlich /I: Ok/ und dann dacht ich mir nein d_ be_ dann hab ich auch gehört das passiert viel --- und dann wusst ich ok dann --- weil wahrscheinlich weil wir so aussehn /I: Mhm/ wie wir aussehn.

I: Aber was sind das s_ wo seid ihr gerade wo wo

--- komm die auf euch zu um euch zu durchsuchen?

A: Ma_ manchmal hier im Spielplatz wenn ich zum Beispiel zum [Ort] äh – zum äh -- zu den [Einkaufszentrum] gehe -- dort auch oft ähm -- also so -- m_ ei_ manchmal auch wenn ich nur unterwegs bin zur Schule --- äh oder auf dem Rückweg komm die kurz her sagen die ja mh Personenkontrolle. -- Ich sag "Warum?" -- Ja -- hinreichender Verdacht -- ok. --

I: Einfach wenn du so auf der Straße gehst/A: Ja/ am helllichten Tag?

A: Genau so. --- Dann zeig ich denen hier ich hab nix dabei -- ich hab nix -- äh sehn dass ich kooperativ bin -- äh --- und dann entlassen die mich auch no_ -- /I: Mhm/ nehmen nur kurz die Personalien aha ok nix. -- Ja.

Ahmads „kooperativer“, d. h. pragmatischer Umgang mit den regelmäßigen Polizeikontrollen im öffentlichen Raum kann auf der Ebene der Praxis als ein Fügen einer rassistische Ordnung gelesen werden. Gleichzeitig hinterfragt er die polizeilichen Personenkontrollen bzw. erkennt, dass diese auf seiner ethnischen Zugehörigkeit fußen und delegitimiert sie damit. Die Ambivalenz, die sich aus einer pragmatischen Praktik des Fügens und einer delegitimierenden Deutung ergibt, drückt das spannungsreiche Verhältnis von Anpassung und Ablehnung aus, mit dem sich diese jungen Menschen durch Prozesse des *othering* konfrontiert sehen. Gleichzeitig wird auch hier deutlich, wie Diskriminierung verstanden als kollektive Erfahrung eine individualisierende Zuschreibung abwehren kann.

3.2 Geschlecht und Patriarchat

Eine weitere Dimension, die sich aus Forscher*innenperspektive als Herausforderung für die Interpretation der Daten stellt, sind die traditionellen Geschlechterunterschiede und die Rolle des Patriarchats als strukturierende Ungleichheitsfolie. Zwar verweist die bisherige Forschung auf traditionelle Rollenbilder und Erziehungsstile in konservativen und benachteiligten arabisch- und türkeistämmigen Familien (El-Mafalaani/Toprak 2011), reproduziert dabei aber essentialisierende Zuschreibungen.

In der vorliegenden Untersuchung zeigen sich deutliche Geschlechterdifferenzen zunächst in

Bezug auf Aspirationen und Berufswünsche. Die Teilnehmer*innen meiner Studie wollen alle einen Beruf erlernen, idealerweise einen, der ihnen erlaubt in Elternzeit zu gehen und anschließend wieder in die Arbeit einzusteigen. Im Wesentlichen dienen Mütter, Tanten, Cousinen und Schwestern als Rollenvorbilder und die Berufswünsche orientieren sich am Sozial- (Sozialassistentin, Familienhelferin, Soziale Arbeit, Erzieherin etc.) oder Dienstleistungsbereich (Kosmetik, Fachabitur Wirtschaft). Die jungen Frauen formieren ihre Berufswünsche und Ausbildungsoptionen weitgehend interessengeleitet und entlang ihrer Vorstellungen über konkrete Berufe sowie ihrer schulischen Leistungen und persönlichen Fähigkeiten. Die Berufswünsche der jungen Männer orientieren sich hingegen vorrangig daran, wie sich die beruflichen Aufstiegsmöglichkeiten gestalten, wobei das Einkommen wichtiger ist als der Berufsstatus. Sie sehen sich in der Rolle der Versorger, die ihrer zukünftigen Frau ermöglichen möchten, nicht arbeiten gehen zu müssen. Die Ausbildung zur Sozialassistentin, zum Erzieher oder zum Barber sind zwar ebenfalls Optionen, werden aber nur nachgelagert in Betracht gezogen. Ausbildungs- und Studienwünsche sind vorrangig Kfz-Mechatroniker, Anwaltsgehilfe, Wirtschaftsingenieur und Vorarbeiter. Diese können aber nicht immer umgesetzt werden, sodass die Ausbildungssuche auch in der Aufnahme un- oder angelernter Tätigkeiten mündet, zum Beispiel in einem Sicherheitsdienst, bei der Post, in einem Automobilkonzern. Bei den jungen Menschen des Subsamples zeigt sich zudem ein hohes Interesse an beruflicher Selbstständigkeit und einige haben bereits eigene Geschäftstätigkeiten aufgenommen (Verkauf von Corona-Tests, Kosmetik, Versicherungsberatung etc.). Gerade die ethnografische Perspektive ermöglicht es, das Spannungsverhältnis aus Aspirationen und einer Bildungs- und Ausbildungsbenachteiligung von Migrant*innen (vgl. Scherr 2023) prozessual im Übergang zu beleuchten, und wird im nächsten Abschnitt unter dem Blickwinkel von Klasse noch einmal aufgegriffen.

Die Freiheit der jungen Muslimas in der Ausbildungs- und Berufswahl wird konterkariert von Einschränkungen in der Freizeitgestaltung durch räumliche und zeitliche Ausgehbeschränkungen

sowie durch die Übernahme von Care Arbeit innerhalb der Familie. Demgegenüber können sich die jungen muslimischen Männer vergleichsweise frei in der Stadt bzw. Nachbarschaft bewegen und Orte aufsuchen, an denen muslimische Frauen* nicht erlaubt sind. Der Jugendclub ist einer dieser umkämpften Orte. Während in dem einen Jugendclub Mädchen und junge Frauen Zugang haben und die Teilnehmerinnen meiner Studie über die elterliche Erlaubnis verfügten, sich dort aufzuhalten, wird der andere Jugendclub ausschließlich von männlichen Besuchern aufgesucht. (In beiden Jugendclubs arbeiten männliche wie weibliche Sozialarbeiter*innen und die Jugendclubs stehen allen Jugendlichen der Nachbarschaft offen.) Besonders im Vergleich mit den jungen Frauen des anderen Subsamples wird deutlich, dass der Alltag der jungen Muslimas wesentlich durch die Gebote des Vaters gestaltet ist. Aus einer westlich-feministischen Lesart wird hier der Blick auf Freiheitsentzug und patriarchale Unterordnung gelenkt. Diese Form der männlichen Herrschaft (Bourdieu 2012) wird von den jungen Frauen jedoch nicht als solche thematisiert oder gar kritisiert, stattdessen betonen sie ihre relative Freiheit im Vergleich zu anderen jungen Muslimas, wie hier von Ferhat (17 Jahre):

F: samstags hätt's ja auch geklappt /!:/ Ja/ eigentlich - aber --- ich sag mal jetzt so des sind so also wenn man f_ -- bei dem Freundeskreis bei dem ich (bin) ausländische Eltern und des heißt dann wenn du (unten in) der Woche raus gehst kannst du Samstag zuhau_ sonntags zuhause bleiben. - -- Das reicht.

I: Also musst du? Oder?

F: Ja -- nicht ich also ich ich sag dann immer so

I: Ja - aber deine Freunde?

E: Ja - genau /!:/ Ok/ wann war des Sam- was soll ich alleine dort? -- /!:/ Ja/ Ja.

Tatsächlich können diese jungen Frauen nur an meiner Studie teilnehmen, weil sie den Jugendclub aufsuchen. Das ist nicht selbstverständlich und viele andere dürfen dies nicht, oder aber die männliche Omnipräsenz in Jugendclubs hält sie davon ab.¹ Allerdings sind die jungen Frauen

auch in den Jugendclubs nicht frei von patriarchalen Strukturen, so fühlen sich einige von älteren Brüdern, Cousins oder Freunden von Brüdern beobachtet und bewacht. Ausweichstrategien liegen darin, andere Orte aufzusuchen, in denen sie unter sich sein können, zum Beispiel Cafés oder Bistros oder während gemeinsamen Unternehmungen. Diese Optionen sind allerdings an finanzielle Ausgaben gebunden, wie eine junge Frau selbst feststellt. Auch Partnerschaften werden von diesen jungen Frauen gegenüber der Familie geheim gehalten bzw. nur weiblichen Familienmitgliedern anvertraut.

Aus einer subjektorientierten Lesart ließe sich argumentieren, dass diese jungen Frauen sich als vergleichsweise frei wahrnehmen und es deshalb sind. Eine strukturelle Lesart würde hingegen ihre relative Unfreiheit durch patriarchale Strukturen betonen. Eine relationale Lesart, wie sie hier angeboten wird, die die verschiedenen Ordnungen berücksichtigt, in die diese jungen Frauen eingebunden sind, versteht sie hingegen als freier als andere junge Frauen mit religiöser Lebensführung, die verpflichtend in Hausarbeit integriert werden und nur begrenzt Freizeit außerhalb des Zuhauses nachgehen dürfen. Sie versteht sie als unfrei in Relation zu anderen jungen Frauen, die entlang des eigenen Ermessens Freizeit außerhalb des Zuhauses verbringen dürfen und im Vergleich zu männlichen Geschwistern, die selbstbestimmt ihre Freizeit und ihre sozialen Kontakte gestalten. Gleichzeitig erkennt diese Lesart die Widerständigkeit und Emanzipation dieser jungen Frauen an, indem sie versuchen sich familiär-männlicher Kontrolle zu entziehen oder Kontakte zu jungen Männern verheimlichen. Zum anderen muss festgehalten werden, dass die Positionalität der Forscherin und eine westlich-feministische Perspektive auf den Untersuchungsgegenstand diese jungen Frauen als frei bzw. unfrei kategorisiert und damit diese Lesart von Geschlecht legitimiert.

3.3 Klasse, Kapitalismus und Meritokratie

Soziale Klasse erhielt zwar in den letzten Jahren einen Aufwind als Forschungsgegenstand, wird

wäre vor dem Hintergrund einer geschlechterfokussierten und machtkritischen Analyse aber ein interessanter Vergleich.

¹ Es konnte kein Zugang zu einem Jugendclub nur für Mädchen und junge Frauen hergestellt werden. Dies

in der Jugendforschung allerdings in aller Regel an der elterlichen Bildungs- und Berufsposition festgemacht. Daraus folgt, dass die familiäre soziale Position – begründetermaßen – auf junge Menschen übertragen und daraus eine sozial ungleiche Verteilung von Lebenschancen abgelesen wird. Entlang dieser strukturellen Lesart weisen auf statistischen Daten aufbauende Untersuchungen zum Beispiel ein höheres Armutsrisiko und eine Bildungsbenachteiligung für Kinder aus Migrant*innenfamilien nach (vgl. Reißlandt 2007). Die Jugendforschung fragt darauf aufbauend nach einer ungleichen Bedeutung und Funktion der Jugendphase sowie nach sozialstrukturell unterschiedlichen Mentalitätsunterschieden und Lebensstildifferenzen im Rahmen von Jugendmilieus (vgl. Scherr/Bauer 2024).

Aus einer relationalen und praxeologischen Perspektive stellt sich allerdings nicht nur die Frage, wie die familiäre Position das Erwachsenwerden strukturiert und welche Möglichkeitsräume sich daraus eröffnen, sondern auch wie junge Menschen selbst zu *classed selves* werden, d. h. Klassenmarker erkennen und entlang klassifizierten Praktiken vollziehen. Deshalb richtete sich meine Untersuchung zum einen darauf, welche Rolle Arbeit und Ausbildung für die jungen Menschen spielen, und zum anderen darauf, welchen Ein- und Ausschlüssen sie in ihrer Lebenswelt begegnen und wie sie selbst diese deuten. Da es sich hierbei, wie sich in der Datenerhebung zeigte, anders als bei Ethnie und Religion um schwer explizierbare Differenzsetzungen handelt, hilft vor allem ein intersektionaler und ein praxeologischer Blick auf zum Beispiel sozialräumliche Dimensionen von Klasse.

Der Wert von Arbeit innerhalb dieser Fraktion der unteren Mittelklasse bemisst sich vorrangig an der Ermöglichung eines komfortablen Lebens. Die Orientierung am traditionellen Familienernährermodell sowie die Kopplung von Auszug und Familiengründung priorisieren den schnellen Aufbau ökonomischer Ressourcen gegenüber Interessen, Selbstverwirklichung und ausbildungsintensiven Optionen (z. B. Studium) vor allem bei den jungen Muslimen. Weitere Kennzeichen eines komfortablen Lebens sind ausreichend Wohnraum, regelmäßige Urlaube, überschaubarer Konsum („sich etwas leisten

können“) und finanzielle Sicherheit. Diese Vorstellungen verweisen auf die Vermeidung von Statusverlust, eventuell sogar eine Fortsetzung von sozialer Aufwärtsmobilität, und erscheinen insgesamt an die soziale Position angepasst. Jedoch zeigen sich in der Verwirklichung Friktionen: Ausbildungsplätze werden nicht erlangt, Ausbildungen abgebrochen oder Gehälter sind geringer als erwartet. Die Enttäuschung und Frustration darüber, dass man „heute“ mit einem mittleren Schulabschluss und einer Ausbildung nicht weit kommt, trotz anstrengender Vollzeitarbeit keine Arbeitsplatzsicherheit hat und zudem auf dem Arbeitsmarkt diskriminiert wird (in dem z. B. von Bekannten oder Berufsberater*innen von Bewerbungen bei Polizei und Zoll abgeraten wird oder der Lehrerinnenberuf aufgrund des Kopftuchverbots ausscheidet), wird in den Gesprächen überaus deutlich. Gleichzeitig wiegen diese Erfahrungen für die jungen Männer ungleich schwerer, da sie ihre Rolle als Versorger angreifen und in dieser Logik auch die Heiratsaussichten schmälern. Die Klassenposition und die marginalisierte Position im Rahmen rassistischer und islamophober Ordnungen vor dem Hintergrund einer sozialstrukturellen und ethnischen Segregation des Großstadtviertels greifen zudem ineinander und schaffen Spielräume für einen sozialen Abstieg in die Kriminalität (vgl. Ottersbach 2009). Gleichermäßen ist es genau dieses Stigma, mit dem sowohl die männlichen als auch die weiblichen jungen Menschen zu kämpfen haben: Vorurteile aufgrund ihres Wohnortes, ihres Aussehens, ihres Nachnamens begegnen ihnen allen. Dieses Stigma wird zwar in einzelnen Fällen reproduziert, aber in allen Fällen wird sich anhand eigener Diskriminierungserfahrungen daran abgearbeitet.

Das sozialräumliche Stigma wird nicht zuletzt von Akteur*innen der pädagogischen Praxis und von Forscher*innen stabilisiert, wenn auch in vielen Fällen ungewollt. Vorurteile operieren auf bewusster wie auf unbewusster Ebene und können das Handeln auch dort beeinflussen, wo auf das Gegenteil gezielt wird (vgl. Zillig 2024). Folgende Beobachtungssequenz verweist auf das machtvolle Werten und Urteilen, das von pädagogischen Expert*innen in ihrem Berufsalltag vollzogen wird:

Während ich im Jugendclub bin, kommt es zu einem Konflikt: Ich bekomme es nicht direkt mit, obwohl ich im Büro bei der Tür mit Blick auf den Boxsack sitze, aber offenbar hat einer der anwesenden Jugendlichen, Khalid (Besucher des Jugendclubs), einen der Billardqueues gegen den Boxsack geschlagen, woraufhin der Queue in der Mitte zerbricht. Ich werde durch Rafis (Sozialarbeiter und Leiter) Reaktion auf die Situation aufmerksam, der, obwohl er weiter hinten im Raum am Schreibtisch hinter dem PC-Bildschirm sitzt, die Situation offenbar genau mitbekommt, sehr ernst und sauer wird und sich Khalid ins Büro holt. Rafi sagt zu Khalid, dass er sprachlos sei, dass er so etwas mache. Dieser fragt zwar nach, was Rafi meine, gibt sich aber keine große Mühe sich zu verteidigen und gibt eher klein bei. Lara (Besucherin des Jugendclubs) kommt ins Büro dazu und verteidigt Khalid damit, dass jeder mal ganz kurz austicken würde. Khalid selbst aber entschuldigt sich und sagt, dass er einsehe, dass es ein Fehler war. Rafi ist nachhaltig geschockt von der Situation und seine Enttäuschung bezieht sich scheinbar auf Khalid ganz persönlich. Er sagt sinngemäß: „Wenn Hassan das gemacht hätte, hätte ich es nachvollziehen können, aber bei dir, jemand der Lehrer werden will, kann ich das nicht verstehen.“ Auch Lotte, die jüngere, ebenfalls anwesende Sozialarbeiterin, stimmt ein und unterstreicht, wie Khalid wenige Minuten zuvor selbst noch behauptet hätte „Ich als angehender Lehrer würde nie ...“, und mir fällt auf, dass sowohl seine Persönlichkeit als auch sein Studium die entscheidenden Größen sind, an denen diese Tat bemessen wird.

Deutlich wird an dieser Sequenz wie das sozialarbeiterische Bestreben, junge Männer „von der Straße“ fernzuhalten und in den offiziellen Arbeits- und Ausbildungsmarkt zu integrieren, gleichermaßen durch Statushierarchien strukturiert ist. Bildungs- und Ausbildungsoptionen, die mit Klassenordnungen korrespondieren, werden ganz im Sinne einer klassifizierten und klassifizierenden Praxis (Bourdieu 1982) als Wertmaßstäbe auf Personen angelegt. So stellt mir Rafi auch zu Beginn der Erhebung Ahmad als „einen der Guten“ vor, da er das Abitur absolviert. Darüber wird die wirkmächtige moralische Grenzziehung zwischen „guten“ vs. „schlechten“ Jugendlichen bedient und reproduziert, die diejenigen wertschätzt, die – entgegen aller entmutigenden

Erfahrungen, die im Übergang gesammelt werden – an der meritokratischen Leitidee festhalten. Dass hierbei strukturelle Ursachen und Benachteiligungen von den jungen Menschen selbst übersehen und Scheitern am Individuum festgemacht wird, zeigt sich auch in anderen Studien (Zillig 2024). Die Einteilung in „gute“ und „schlechte“ Jugendliche wird umso wirkmächtiger, wenn sie in ihrer Interrelation mit rassistischen Ordnungen betrachtet wird: Wie bereits im vorangegangenen Abschnitt veranschaulicht, übernehmen die jungen Menschen nicht nur die Etikettierung als „Ausländer*in“, sondern arbeiten sich zudem daran ab, ob sie zu den „guten“, den „integrierten“, „angepassten“ und „strebsamen“ oder den „schlechten“, den „abweichenden“, „Regeln brechenden“ und „demotivierten“ „Ausländer*innen“ gehören. Dem hinzu stellt sich noch die religiöse Ordnung, die entlang der religiösen Lebensführung, also von Fragen der Reinheit, des Konsums, des Erwerbs „gute“ von „schlechten“ Muslim*innen unterscheidet.

3.4 Religion und Islamophobie

Wie auch andere Forschungsarbeiten im Schnittfeld von Jugend und Migration (u. a. Ottersbach 2017; Juschkat/Lehmann 2020) arbeitet die vorliegende Studie Religiosität, genauer den Islam, als Differenz heraus und reproduziert diese damit als machtvollere Differenzkategorie. Dies gründet auf der praxeologischen Analyse des Datenmaterials, die religiöse Praktiken wie Beten, Fasten und Kopftuch tragen sowie eine sinnstiftende und strukturierende Bedeutung von Religion im Alltag des Subsamples herausarbeitet (vgl. Weber 1920/1988; Bourdieu 2023). Für die Explikation der religiösen Lebensführung spielte die Fremdwahrnehmung der Forscherin als Nichtmuslima, was ich auf Nachfrage bestätigt habe, eine ambivalente Rolle: Einerseits haben sich die Befragten potenziell als *geothered* wahrgenommen durch meine Fragen, andererseits konnten sie mir in ihren eigenen Worten mitteilen, was Religion für sie bedeutet, ohne dass ich bestimmte Aspekte oder überhaupt die Konfession fokussiert habe. Die Differenzlinie Islam muss damit einerseits in ein theoretisches Verhältnis gesetzt werden zu atheistischer Lebensführung, d. h. in erster Linie als religiöse Lebensführung und nicht als islamische Lebensführung betrach-

tet werden. Zudem stellt religiöse Lebensführung genauso ein Kontinuum dar, wie andere Lebensführungsmodelle, die sich im Spannungsfeld von kulturellem Eigensinn und sozialer Strukturierung sowie zwischen den Polen Selbstführung und Fremdführung bewegen (vgl. Keil et al. 2019).

Als Lebensführungsmacht ist Religion das, was das Leben zusammenhält, wie der 20-jährige Firat es für sich auf den Punkt bringt:

F: [...] meine Religion -- die mir äh Halt und --- gibt - die mir Prinzipien gibt im /!: Ok/Leben -- die mich äh --- halt ähm --- irgendwo scho_ noch en Sinn gibt irgendwie noch. /!: Mhm/ --- Zu leben so weil sonst --- was isn das fürn kapitalistisches System so man geht ä=äh macht irgendwie -- Abitur irgendein --- Studium oder=r irgend ne Ausbildung und arbeitet dann --- im Zahnrad -- ähm /!: Mhm/ für was? (P/3) So. /!: Mhm/ -- Das is halt einfach --- um sich en Auto en Haus leisten zu könn was du dir eigentlich nich leisten kannst - dich dann abschuftest dafür und äh --- ja. /!: Ja/ --- Wozu? ---

Firats gesellschaftskritischer Blick kommt in diesem Zitat zum Ausdruck, indem er das „Elend“ des Alltäglichen mit gesellschaftlichen Verhältnissen verknüpft (vgl. Bourdieu et al. 1997). Für Firat ist der Übergang in den Ausbildungs- und Arbeitsmarkt mit vielen Enttäuschungen verbunden. Zunächst münzt sich sein Schulabschluss entgegen des meritokratischen Versprechens nicht in eine Angebotsvielfalt an Ausbildungsberufen um, zum anderen sind die Ausbildungsinhalte nicht so interessant wie erwartet. Als jemand, der mit semi-legalen Geschäftsideen bereits eigenes Geld erwirtschaftet hat, aktuell aber ungelernt bei der Post arbeitet und in einer Bedarfsgemeinschaft mit seiner Mutter lebt, ist er mit den Freuden und den Fängen des Konsums vertraut. Seine Religion bietet ihm Sinnstiftung und eine Antwort auf die gefühlte Sinnlosigkeit des kapitalistischen Hamsterrads. Hierzu gehört auch die enge Familienbindung, die er an anderer Stelle und wie viele andere jungen Menschen des Samples betont. Darüber hinaus gibt sie ihm Prinzipien an die Hand, die sein Handeln im aktuellen Wirtschaftssystem lenken und auch begrenzen, wenn es zum Beispiel um Profitmaximierung geht.

Die Differenzkategorie Religion bzw. Islam kann aus dem Blickwinkel der sinnstiftenden Lebensführung, aber auch aus der Perspektive einer diskreditierten Religion (vgl. Juschkat/Lehmann 2020) betrachtet werden. So ist der Glaube der jungen Menschen ein Aspekt, der ihr gesellschaftliches Bewusstsein und ihre politische Einstellungen prägt, sofern darüber Ungleichheitserfahrungen gemacht werden. Auch in meinen Daten zeigt sich, dass das *othering* muslimischer Menschen und die diskursive Verknüpfung von islamischer Religion mit Radikalisierung, Fundamentalismus und Terrorismus dazu führt, dass junge Menschen erfahrene Diskriminierung in erster Linie den Differenzkategorien Ethnie (bzw. „Ausländer*in“) und Religion (Islam) zuschreiben. Die Komplexität symbolischer Gewalt, in der neben Ethnie und Religiosität auch soziale Klasse wie am Beispiel der Zugehörigkeit zu einem stigmatisierten Bezirk oder aber Geschlecht, Ethnie und Religiosität wie am Beispiel der jungen Muslimas zusammenkommen, wird dabei sowohl diskursiv und medial als auch von den Betroffenen selbst verkannt. Religion als wichtigen und lebensführenden Bestandteil in der empirischen Analyse anzuerkennen, sollte demzufolge mit einer relationalen und anti-essentialistischen Perspektive auf die Differenzkategorie Religion einhergehen, d. h. religiöse Lebensführung zum einen als alltägliche Praktiken zu verstehen, die mit anderen Praktiken in Verbindung stehen, und zum anderen als eingebettet in andere Differenzlinien wie Region, Klasse, Geschlecht und Ethnie.

4. FAZIT

In den dargestellten Ergebnissen wurde deutlich, wie verschiedene Ungleichheitskategorien bzw. Zugehörigkeiten in ihrem Zusammenspiel und ihrer Überlagerung das Leben junger Menschen prägen, strukturieren und von diesen verinnerlicht wie veräußerlicht werden. Einzelne Ungleichheitskategorien stehen dabei nicht nur miteinander in Verbindung, sondern sind auch rückgebunden an gesellschaftliche Machtverhältnisse und Aushandlungsdynamiken: Während die generationale Ordnung innerhalb der Gesellschaft die Jugendphase und den Übergang ins Erwachsensein grundlegend strukturiert, aber in den Daten nur implizit zum Ausdruck kommt, werden rassistische und islamophobe

Ordnungen als entscheidende Wahrnehmungsbri-llen des alltäglichen Erlebens beschrieben. Wieder andere Ordnungen, wie die Geschlechter- und die Klassenordnung, deuten sich als im Lebensverlauf zunehmend wichtige gesellschaftliche Interpretationsfolien von Ungleichheitserfahrungen und -verhältnissen an. Gerade die Wirkmächtigkeit der sozialstrukturellen Position vor dem Hintergrund eines meritokratischen und kapitalistischen Gesellschaftssystems wird im vorliegenden Sample von den meisten jungen Menschen, mit der Ausnahme von Firat, verkannt – eine klassenspezifische Benachteiligung wird kaum zur Sprache gebracht. Dass aber zum Beispiel die Stigmatisierung über die Bezirksherkunft nicht nur ein Ausdruck von Rassismus und Islamophobie, sondern auch von Klassismus ist, bleibt so von den Teilnehmer*innen selbst unerkannt. Dieses Ergebnis kann zum einen auf die Position im Lebenslauf, d. h. auf ihr junges Alter und den noch stattfindenden Übergang in den Arbeitsmarkt, zurückgeführt werden. Zum anderen ist deutlich geworden, dass Rassismus und Islamophobie eine derartige Deutungshoheit in ihrer Alltagswahrnehmung einnehmen, dass für weitere Formen der Diskriminierung und Benachteiligung, obwohl sie ebenfalls Erfahrungen in der Alltagswelt strukturieren, schlicht kein Raum ist und diese damit nicht Teil der Brille werden, mit der die Welt gelesen wird. Innerhalb dieses Zusammenspiels werden wirkmächtige Binaritäten wie migrantisch/nicht-migrantisch, Deutsche*/Ausländer*in, weiblich/männlich und muslimisch/nichtmuslimisch durch klassifizierte und klassifizierende Praktiken und moralische Grenzziehungen zwischen einer „guten“ und einer „schlechten“ Performanz verstärkt. Gleichzeitig konnte aufgezeigt werden, wie auch junge Menschen immer beides sind – Klassifizierte und Klassifizierende, Dominierte und Widerständige (vgl. Bourdieu 1982; Bourdieu et al. 1997).

Der hier angewendete relationale, intersektionale und praxeologische Zugang erlaubte es, eine Verknüpfung zwischen lebensweltlichen Erfahrungen und Begegnungen und gesellschaftlichen Machtverhältnissen herzustellen, indem er Individuen in ihrer relationalen Position betrachtet, d. h. innerhalb der ihnen zur Verfügung stehenden Spielräume bzw. strukturellen

Zwängen und den daran gekoppelten Deutungshoheiten (vgl. Bourdieu 1982). Damit wird sowohl auf den Aufruf nach Ungleichheitstheoretischen und intersektionalen Ansätzen in der Jugendforschung geantwortet als auch eine Unterteilung in Makro-, Meso- und Mikroebenen (vgl. Eulenbach/Ecarius 2012) überwunden. Eine relationale Analyse von sozialer Ungleichheit in der Jugendphase eröffnet den Blick auf Praktiken der Unterordnung wie der Widerständigkeit vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Gerade die axialen Kodierschritte der Grounded Theory (vgl. Strauss/Corbin 1996) und der intersektionale Zugang ermöglichen die Relationierung und Dimensionierung einzelner Kategorien und damit die Erfahrung sozialer Ungleichheit in ihrer Komplexität, nämlich der Überlagerung verschiedener struktureller Benachteiligungen und Differenzenerfahrungen und verkannter Diskriminierungs- und Ausgrenzungsprozesse, abzubilden. Dieser Zugang argumentiert gegen essentialistische Rückschlüsse, die gerade am Schnittpunkt Jugend – Migration – Religion, insbesondere bei Fragen zu Gewalt und Kriminalität, allzu oft in kulturalistischen Erklärungsmustern resultieren und eine sozialstrukturelle Betrachtung vermissen lassen (vgl. Ivanova 2017; Ottersbach 2017).

Zudem kann eine relationale Perspektive Licht werfen auf Dimensionen, in denen sich soziale Ungleichheit ausdrückt – wie hier verdeutlicht im sozialräumlichen Zusammenspiel von Segregation und Stigmatisierung; fruchtbar wäre es aber sicher auch, Materialitäten, Temporalität und Affektivität als Dimensionen sozialer Ungleichheit zu beleuchten.

Ein Bemühen um eine reflexive Analyse zeigte sich zudem im – nicht immer expliziten – Einbeziehen meiner Forschungsperson in die Datenanalyse und -interpretation. Hierbei sind Differenzsetzungen auch das Ergebnis der Normativitätsvorstellungen der forschenden Person. Dass zum Beispiel polizeiliche Personenkontrollen junger Menschen auf ihrem Schulweg oder auf dem Weg zum Einkaufszentrum als Diskriminierungserfahrung verstanden und ungleichheitstheoretisch beleuchtet werden, ist aus dem Verständnis, dass dies nicht die Norm sein sollte, ableitbar. In der Analyse wurde also zum

einen deutlich, wie Forscher*innen zum Abarbeiten an Erfahrungen herangezogen werden. Zum anderen stellt der Beitrag den Versuch dar, die im Forschungsprozess reproduzierten und stabilisierten Differenzkategorien und Ungleichheitsverhältnisse zu explizieren und kritisch zu diskutieren (vgl. Pfaff/Tervooren 2022).

LITERATUR

Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2012): Die männliche Herrschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2023): Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. In: Bourdieu, Pierre: Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5. Konstanz: UVK, 7–29.

Bourdieu, Pierre et al. (1997): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz: UVK.

Dausien, Bettina (1996): Biographie und Geschlecht. Zur biographischen Konstruktion sozialer Wirklichkeit in Frauenlebensgeschichten. Bremen: Donat.

El-Mafaalani, Aladin/Toprak, Ahmet (2011): Muslimische Kinder Und Jugendliche in Deutschland. Lebenswelten, Denkmuster, Herausforderungen. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e. V.

Eulenbach, Marcel/Ecarius, Jutta (2012): Zum Systematisierungsdefizit in aktuellen Debatten der Jugendforschung. In: Ecarius, Jutta/Eulenbach, Marcel (Hrsg.): Jugend und Differenz. Aktuelle Debatten der Jugendforschung. Wiesbaden: Springer VS, 7–23.

Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (2010): Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. 3., unveränderte Auflage, Bern: Huber.

Ivanova, Michela (2017): Umgang der Migrationsanderen mit rassistischen Zugehörigkeitsordnungen. Strategien, Wirkungsweisen und Implikationen für die Bildungsarbeit. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.

Jukschat, Nadine /Lehmann, Lena (2020): „die sagen wirklich dass das radikal ist ein Kopftuch zu tragen. Ich bin jetzt schon für die Extremistin“ – Zum Umgang praktizierender Musliminnen mit

stigmatisierenden Fremd(heits)zuschreibungen und Terrorismusverdacht. In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik, 4, 289–313.

Keil, Maria (2020): Die Ordnung des Feldes. Reproduktionsmechanismen sozialer Ungleichheit in der Wissenschaft. Weinheim: Beltz Juventa.

Keil, Maria/Röcke, Anja/Alleweldt, Erika (2019): Zur sozialen Ungleichheit der Lebensführung. Einleitende und konzeptionelle Überlegungen. In: Keil, Maria/Röcke, Anja/Alleweldt, Erika (Hrsg.): Soziale Ungleichheit der Lebensführung. Weinheim: Beltz Juventa, 7–16.

Künstler, Phries Sophie/Massóchua, Jessica (2022): Othering. In: Feldmann, Milena/Rieger-Ladich, Markus/Voß, Carlotta/Wortmann, Kai (Hrsg.): Schlüsselbegriffe der Allgemeinen Erziehungswissenschaft. Pädagogisches Vokabular in Bewegung. Weinheim: Beltz Juventa, 319–326.

Melter, Claus (2007): Sekundärer Rassismus in der Sozialen Arbeit. In: Geisen, Thomas/Riegel, Christine (Hrsg.): Jugend, Partizipation und Migration. Orientierungen im Kontext von Integration und Ausgrenzung. Wiesbaden: Springer VS, 107–128.

Ottersbach, Markus (2009): Jugendliche in marginalisierten Quartieren Deutschlands. In: Ottersbach, Markus/Zitzmann, Thomas (Hrsg.): Jugendliche im Abseits. Zur Situation in französischen und deutschen marginalisierten Stadtquartieren. Wiesbaden: Springer VS, 51–74.

Ottersbach, Markus (2017): Muslimische Jugendkulturen in Deutschland. In: Antes, Peter/Ceylan, Rauf (Hrsg.): Muslime in Deutschland. Islam in der Gesellschaft. Wiesbaden: Springer VS, 279–292.

Pfaff, Nicolle/Tervooren, Anja (2022): Differenztheoretische Ansätze. In: Krüger, Heinz-Hermann/Grunert, Cathleen/Ludwig, Katja (Hrsg.): Handbuch Kindheits- und Jugendforschung. Wiesbaden: Springer VS, 217–248.

Reißlandt, Carolin (2007): Armut bei Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund. In: Geisen, Thomas/Riegel, Christine (Hrsg.): Jugend, Partizipation und Migration. Orientierungen im Kontext von Integration und Ausgrenzung. Wiesbaden: Springer VS, 89–106.

Scherr, Albert (2023): Strukturelle Benachteiligung und Diskriminierung von Migrant/innen in Schulen. In: Bauer, Ullrich/Bittlingmayer, Uwe H./Scherr, Albert (Hrsg.): Handbuch Bildungs- und Erziehungssoziologie. 2. Auflage, Wiesbaden: Springer VS, 1185–1207.

Scherr, Albert/Bauer, Ullrich (2024): Jugendsoziologie. Eine Einführung in Theorien, Konzepte und ausgewählte Forschungsergebnisse. 10. Auflage, Wiesbaden: Springer VS.

Strauss, Anselm L./Corbin, Juliet (1996): Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz.

Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr Siebeck. (Original 1920 erschienen)

Winker, Gabriele/Degele, Nina: (2015): Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten. Bielefeld: transcript.

Zillig, Sabrina (2024): Jugendliche Lebenswelten in einer Klassengesellschaft. In: Middendorf, Tim/Parchow, Alexander (Hrsg.): Junge Menschen in prekären Lebenslagen Theorien und Praxisfelder der Sozialen Arbeit. Weinheim: Beltz Juventa, 54–75.

Zur Autorin

Dr. Maria Keil vertritt die Professur Sozialisation und Bildung an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Ihre Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte sind Soziale Ungleichheiten in Bildungs- und akademischen Kontexten sowie in der alltäglichen Lebensführung, z. B. von Jugend und in der Übergangsforschung.

Kontakt

Dr. Maria Keil

Justus-Liebig-Universität Gießen

FB 03 Sozial- und Kulturwissenschaften

Institut für Soziologie

Professur Sozialisation und Bildung

Karl-Glöckner-Straße 21E

D-35394 Gießen

E-Mail: maria.keil@uni-giessen.de

URL: <https://www.uni-giessen.de/de/fbz/fb03/institutefb03/soziologie/personen/professoren/keil>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9763-9473>