



ARGOS

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

ARGOS Volume 2 (1) 2023

Regular issue
Reguläre Ausgabe
Numéro régulier
Emissione regolare

Abstract



ARIGOS Volume 2 (1)

Regular issue / Reguläre Ausgabe / Numéro régulier / Emissione regolare

2023

Article / Artikel / Article/ Articolo

Religion als interdependente Kategorie? Intersektionalität in Bildungsbiografien
junger Musliminnen in der Schweiz..... 26 p.
Nathalie Gasser

Is Religion More than a Hobby? Social Media Debates on Germany's
Religious-Political Order during COVID..... 20 p.
Lina Rodenhausen

Book reviews / Buchbesprechungen / Recensions / Recensioni

Rezension des Sammelbandes Robert W. Kvalvaag / Geir Winje, eds. 2019.
A God of Time and Space 5 p.
Christian Förschner



Religion als interdependente Kategorie?

Intersektionalität in Bildungsbiografien junger Musliminnen in der Schweiz

Nathalie Gasser

Veröffentlicht am 14.09.2023

Zusammenfassung

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

1. Die Perspektive der Intersektionalität in der deutschsprachigen Religionswissenschaft

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

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

Korrespondierende Autorin: Nathalie Gasser, Pädagogische Hochschule Bern.

Um diesen Artikel zu zitieren: Gasser, Nathalie. 2023. „Religion als interdependente Kategorie? Intersektionalität in Bildungsbiografien junger Musliminnen in der Schweiz.“ *ARGOS* 2 (1): 1-26. DOI: 10.26034/fr.argos.2023.4232.

 Lizenz durch **ARGOS** und die Autorin. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

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

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

Eine kontroverse Diskussion in der Intersektionalitätsdebatte (hauptsächlich in der europäischen Rezeption) bildet die Auswahl und Gewichtung von Differenzkategorien (Winker/Degele 2009: 15). Traditionell wurden Crenshaw zu Folge drei Kategorien – „Race“, „Class“, „Gender“ – in der US-amerikanischen Intersektionalitätsdiskussion verwendet. Diese Triade gehört wohl – ergänzt durch ein „hilflos wirkendes etc.“ – nach wie vor zu den häufigsten Aufzählungen (Walgenbach 2012b). Neben den „big three“ (Davis 2008: 24) – werden jedoch verschiedenste Kategorien wie Alter, Sexualität, Nation und Körper diskutiert (Walgenbach 2012b). Lutz und Wenning schlagen nicht weniger als dreizehn, in späteren Veröffentlichungen gar fünfzehn bipolare Differenzlinien vor, denen jeweils ein Gegensatzpaar als zugrunde liegender Dualismus zuzuordnen ist (Lutz/Wenning 2001: 20; Lutz/Leiprecht 2003). Diese prinzipielle Unabgeschlossenheit der Kategorien und deren Ebenen stellen denn auch Probleme dar. Winker und Degele (2009: 16) betonen, dass die Entscheidung für diese oder jene Differenzkategorie grundlegend vom untersuchten Gegenstand einerseits und von der untersuchten Ebene andererseits abhängt.

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

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

„doppelte Blindheit“ noch bestehen sehen, fragt Bertschinger knapp zehn Jahre später erneut, ob Feminismus „auf dem religiösen Auge blind“ sei (2021: 139). Verschiedene Religionswissenschaftler*innen, aber auch (queer)-feministisch orientierte Theolog*innen werfen Feminist*innen die mangelnde Beachtung von Religion und religiös orientiertem Feminismus vor (z.B. King 2021; Vuola 2017; Jost/Jäger 2017; Eisen/Gerber/Standhartinger 2010). Auf der anderen Seite war bis vor Kurzem mindestens ebenso auffallend, dass in der primär an den *Gender Studies* orientierten Intersektionalitätsforschung „Religion“¹ in den meisten intersektionalen Analysemodellen fehlte² oder unter andere Kategorien – beispielsweise unter „Migrationshintergrund“ – subsummiert wurde (vgl. hierzu Gasser 2020; Vuola 2017; Singh 2015). Singh sieht den Grund in der fehlenden Beachtung der Kategorie „Religion“ in der Intersektionalitätsdebatte in erster Linie im stark umstrittenen, kontextuellen Spannungsfeld begründet, ob „Religion“ im eigentlichen Sinne eine *unterdrückte Form* von Differenz sei oder eine *unterdrückende Kraft* (2015: 658). Wie Bertschinger jedoch treffend feststellt, ist die mangelnde Berücksichtigung der Kategorie „Religion“ in der Intersektionalitätsforschung „insofern erstaunlich, als beispielsweise intersektionale Ansätze explizit für sich in Anspruch nehmen, das Zusammenwirken verschiedener Identitätskategorien zu berücksichtigen“ (2021: 108).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In gesellschaftspolitischen Diskursen ist seit dem Ende des Kalten Krieges 1989 eine Tendenz auszumachen, Differenzen vermehrt entlang religiöser Grenzen zu konstruieren (Sökefeld 2011: 271). „Religion“ löste in diesem Kontext „Kultur“ zunehmend als zentrale Interpretationskategorie für individuelle und kollektive Handlungsweisen, insbesondere derer von Migrant*innen, ab (Behloul 2010: 45). Die diskursive Abgrenzung gegen muslimisch markierte Menschen erfolgt einerseits hinsichtlich eines angeblichen Sicherheitsrisikos (Attia et al. 2021; Attia/Popal 2018), andererseits mit dem Verweis auf hierarchische Geschlechterverhältnisse, die als unveränderbares Wesensmerkmal „des Islam“ dargestellt werden (Allenbach/Müller 2017: 273; Marx 2008: 55): Gezeichnet wird das Bild einer von Zwang dominierten „armen, unterdrückten muslimischen Frau“ und ihrem Gegenstück, einem unterdrückenden, Zwang ausübenden „frauenfeindlichen muslimischen Mann“ (Kaya 2012: 120). Diese Zuschreibungslogik hat nicht nur aber insbesondere Auswirkungen auf Kopftuch tragende Frauen, die sich Rettungsansprüchen unterschiedlichster politischer Couleur³ ausgesetzt sehen (Gasser 2020). „Muslimin“ wird in diesem diskursiven Rahmen zu einer gesellschaftlichen Kategorie, über die Differenz hergestellt wird. Trotz des mit hoher Emotionalität geführten aktuellen Diskurses über Muslim*innen, wurde bisher in der Schweiz auffallend wenig zu deren bildungsbiografischen Erfahrungen geforscht. Der homogenisierende Islamdiskurs hat jedoch große Auswirkungen auf den Bildungsbereich der Schweiz und auf Bildungsbiografien, besonders auf jene junger Frauen.

In diesem Bereich ist das Forschungsprojekt angesiedelt, dessen Ergebnisse hier dargelegt werden sollen: Die zu referierenden Ergebnisse sind 2014 bis 2019 im Rahmen einer ethnographischen Studie zu Bildungsbiografien junger Secondas⁴ in der deutschsprachigen Schweiz entstanden, die sich selbst als Musliminnen verstehen (Gasser 2020, 2019a, 2019b). Im Zentrum der Untersuchung stand die Frage, ob und wie Bildungsbiografien junger, religiös

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

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

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

Kern des Zugangs zum Feld bildete die Methodik der *multi-sited Ethnography*, wie sie Marcus (1995) in Abgrenzung zur klassisch ethnographischen Vorgehensweise vorschlug. Wie bei einer ethnographischen Herangehensweise üblich, kam bei der Datenerhebung ein Methodenmix zum Zuge. Leitend war ein kombiniertes zirkuläres Verfahren von teilnehmender Beobachtung in multiplen sozialen und auch virtuellen Feldern verbunden mit themenzentrierten (bildungs-) biografischen Interviews sowie einer diskursiven Dokumentenanalyse in Bezug auf die intersektionelle Kategorie „Muslimin“. Die kontinuierliche, zirkuläre Auswertung erfolgte mit *Grounded Theory* (Strauss/Corbin 1996) und wurde durch biografische Fallrekonstruktionen ergänzt. Die Befragung der Frauen zu bildungsbiografischen Prozessen erfolgte retrospektiv. Das Sample bestand aus neunzehn Secondas, die sich selbst als Musliminnen verstehen⁵ und die in der Schweiz geboren, resp. als Kleinkinder mit ihren Eltern zugewandert sind, sowie zum Zeitpunkt der ethnographischen Datenerhebung in der Deutschschweiz wohnten und zwischen 18 und 32 Jahren alt waren.

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

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

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

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

Zentrale Erkenntnis des Projektes war, dass „Religion“ in den Bildungsbiografien der jungen Musliminnen eine doppelte Rolle einnimmt: Auf struktureller Ebene wirkt Religion im Zusammenspiel mit anderen Differenzkategorien⁶ wie bspw. „Gender“, „Klasse“, „Race“,⁷ „Migrationshintergrund“ bildungsbiografisch einschränkend. Auf der Ebene der Handlungsfähigkeit (*Agency*) hingegen konnte rekonstruiert werden, dass Religion (hier nicht markiert, da als „lived religion“ (McGuire 2008: 12-13) verstanden) eine wichtige und produktive Ressource darstellen kann, mit Hilfe derer es den jungen Frauen gelingt, eine größere Handlungsfähigkeit hinsichtlich ihrer Bildungsbiografien zu erlangen (Gasser 2020: 290-296).

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

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

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

Obwohl aufgrund der qualitativen Anlage der Studie keine generalisierten Aussagen zum Zugang von Kopftuch tragenden Frauen zu Berufslehren gemacht werden können, ist dennoch der Umstand bemerkenswert, dass keine der Frauen des Samples, für die das Kopftuchtragen unverzichtbarer Teil⁹ ihrer Selbstidentifikation war, ihr Berufsbildungsziel auf direktem Weg erreichen konnte – auch nicht jene mit den besten schulischen Qualifikationen und Eignungstests. Kamen zu den sozial konstruierten Kategorien „Gender“ und „Religion“ weitere

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zara¹¹ leitet heute die örtliche Frauengruppe einer Moschee und übt eine Funktion in einem überregionalen muslimischen Verein sowie in diversen interreligiösen Gefäßen aus. Sie verfügt über eine tertiäre Ausbildung im interkulturellen Bereich und ist in verschiedensten Integrationsprojekten engagiert, sowohl in unabhängigen, von NGOs initiierten, wie auch in staatlichen. Dieser Werdegang war nicht von Anfang an in ihrer Bildungskarriere angelegt: Zara, die laut elterlichen Vorstellungen früh heiraten sollte, erhielt stets wenig Unterstützung von ihrer Familie in Bildungsbelangen. Trotz guter Noten entschied sie sich – auf sich allein gestellt – für den Weg in die Realschule, da sie sich nicht von ihren Peers trennen wollte. Retrospektiv gesehen bereute Zara ihre Entscheidung bitter und führte sie darauf zurück, dass sie diese allein treffen musste und von niemandem gefördert wurde:

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

¹¹ Bei sämtlichen erwähnten Namen handelt es sich um Pseudonyme.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“ Ähm [...] ich trug in der Schule äh ein Kopftuch, und als ich schnuppern¹⁴ ging, hat man mir, [...] hat mir die äh Chefin gesagt ähm [...], wenn sie ihren *Hudu* ablegen, dürfen sie unterschreiben und hat mir den Vertrag so hingeschoben (halbes Lachen), ja, der *Hudu*. (Ahmeda, A 32)

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

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

¹⁴ „Schnuppern“ ist eine umgangssprachliche Umschreibung der „Schnupperlehre“.

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

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

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

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

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

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

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

3. Religion als interdependente Kategorie?

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Literaturverzeichnis

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

- Allenbach, Brigit / Monika Müller. 2017. „Doing gender in religiösen Organisationen von Zugewanderten in der Schweiz: Inkorporation und vielfältige Zugehörigkeit.“ In *Religion und Geschlechterordnungen*, hg. von Kornelia Sammet / Friederike Benthaus-Apel / Christel Gärtner. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 273-292.
- Altay, Tunay / Gökçe Yurdakul / Anna C. Korteweg. 2021. „Crossing borders: the intersectional marginalisation of Bulgarian Muslim trans*immigrant sex workers in Berlin.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 47 (9), 1922-1939.
- Attia, Iman / Mariam Popal. 2018. *BeDeutungen dekolonisieren. Spuren von (antimuslimischem) Rassismus*. Münster: Unrast.
- Attia, Iman / Ozan Zakariya Keskinkılıç / Büşra Okcu. 2021. *Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario*. Bielefeld: transcript.
- Bauer, Benedikt K. / Kristina Göthling-Zimpel / Anna-Katharina Höpflinger, Hg. 2020. *Opening Pandora's Box. Gender, Macht und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bauer, Benedikt K. / Kristina Göthling-Zimpel. 2020. „Jede_r nur ein Kreuz!? Intersektionalität, Gender und Religion.“ In *Opening Pandora's Box. Gender, Macht und Religion*, hg. von Benedikt K. Bauer / Kristina Göthling-Zimpel / Anna-Katharina Höpflinger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 173-235.
- Bauer, Benedikt. ²2021. „ ‚Where heaven and hell collide.‘ Intersektionen, Religion, Diskriminierungen und Potenziale.“ In *Handbuch Gender und Religion*, hg. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 139-146.
- Becker, Rolf / Michael Beck / Franziska Jäpel. 2013. „Geschlechterunterschiede im Bildungserfolg. Eine empirische Analyse für Schulkinder im Deutschschweizer Schulsystem unter besonderer Berücksichtigung ihres Migrationshintergrundes.“ In *Geschlecht, Migrationshintergrund und Bildungserfolg*, hg. von Andreas Hadjar / Sandra Hupka-Brunner. Weinheim: Beltz Juventa, 77-101.
- Behloul, Samuel M. 2010. „Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis. Islam und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz.“ In *Muslime in der Schweiz*, hg. von Brigit Allenbach / Martin Sökefeld. Zürich: Seismo Verlag, 43-65.
- Bertschinger, Dolores Z. ²2021. „Feminismus. Auf dem ‚religiösen Auge‘ blind?“. In *Handbuch Gender und Religion*, hg. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 105-114.
- Bourdieu, Pierre / Jean-Claude Passeron. 1971. *Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs*. Stuttgart: Klett.

- Combet, Benita / Daniel Oesch, Hg. 2020. *The Social Origin Gap in University Completion among Youth with Comparable School Abilities in Switzerland*. Bern: Universität Bern.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. „Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics.“ *The University of Chicago Legal Forum* 139, 139-167.
- D’Amato, Gianni. 2010. „Die Secondos. Von ‚tickenden Zeitbomben‘ zu ‚Overperformern‘.“ In *Magische Ambivalenz. Visualität und Identität im transkulturellen Raum*, hg. von Christian Ritter. Zürich: Diaphanes, 177-185.
- Davis, Kathy. 2008. „Intersectionality in Transatlantic Perspektive.“ In *Überkreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, hg. von Cornelia Klinger / Gudrun-Axeli Knapp. Münster: Westfälisches Dampfboot, 19-35.
- De Certeau, Michel, Hg. 1988. *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.
- Dirim, İnci / Paul Mecheril. 2010. „Die Schlechterstellung Migrationsanderer. Schule in der Migrationsgesellschaft.“ In *Migrationspädagogik*, hg. von Paul Mecheril / María do Mar Castro Varela / İnci Dirim / Annita Kalpaka / Claus Melter. Weinheim: Beltz, 121-138.
- Eberhardt, Verena M. ²2021. „Geschlechterrollen, Religion und Identität in der Kinderliteratur. Intersektionelle Perspektiven auf Ingrid Kötters Roman Die Kopftuchklasse.“ In *Handbuch Gender und Religion*, hg. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 475-489.
- Eisen, Ute E. / Christine Gerber / Angela Standhartinger, Hg. 2013. *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Felouzis, Georges / Samuel Charmillot. 2017. „Schulische Ungleichheit in der Schweiz.“ *Social Change in Switzerland* 8, 1-12.
- Gasser, Nathalie. 2019a. „‚Frau Ibrahim, was sagt der Islam dazu?‘ Die Differenzkategorie ‚Muslimin‘ als soziale Deutungspraxis im pädagogischen Kontext.“ *Zeitschrift für Religionskunde* 7, 7-17.
- Gasser, Nathalie. 2019b. *Einen Weg finden. Bildungsbiografien junger Musliminnen in der Deutschschweiz im Kontext des gegenwärtigen Islamdiskurses*. Dissertation. Universität Luzern.
- Gasser, Nathalie. 2020. *Islam, Gender, Intersektionalität. Bildungswege junger Frauen in der Schweiz*. Bielefeld: transcript.
- Ghabra, Haneen S. 2018. *Muslim Women and White Femininity. Reenactment and Resistance*. New York: Lang.
- Gomolla, Mechtild / Frank-Olaf Radtke. ³2009. *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*. Wiesbaden: Springer VS.

- Göthling-Zimpel, Kristina. ²2021. „Schuld ist nur der Feminismus.“ Antifeminismus und Antigenderismus in der gegenwärtigen Debatte.“ In *Handbuch Gender und Religion*, hg. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 67-82.
- Günther, Marita / Verena Maske. 2019. „Religionswissenschaft: Macht – Religion – Geschlecht. Perspektiven der Geschlechterforschung.“ In *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, hg. von Beate Kortendiek / Birgit Riegraf / Katja Sabisch. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 551-561.
- Hadjar, Andreas / Sandra Hupka-Brunner, Hg. 2013. *Geschlecht, Migrationshintergrund und Bildungserfolg*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Hirschauer, Stefan. 2014. „Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten / Un/doing Differences. The Contingency of Social Belonging.“ In *Zeitschrift für Soziologie* 43 (3), 170-191.
- Höpflinger, Anna-Katharina / Anne Lavanchy / Janine Dahinden. 2012. „Introduction. Linking Gender and Religion.“ *Women’s Studies* 41 (6), 615-638.
- Höpflinger, Anna-Katharina / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati, Hg. ²2021. *Handbuch Gender und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hummrich, Merle, Hg. ²2009. *Bildungserfolg und Migration. Biografien junger Frauen in der Einwanderungsgesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS.
- Imdorf, Christian. ²2011. „Wie Ausbildungsbetriebe soziale Ungleichheit reproduzieren: Der Ausschluss von Migrant*innen Jugendlichen bei der Lehrlingsselektion.“ In *Bildungsungleichheit revisited. Bildung und soziale Ungleichheit vom Kindergarten bis zur Hochschule*, hg. von Heinz-Hermann Krüger. Wiesbaden: Springer VS, 261-276.
- Jost, Renate / Sarah Jäger, Hg. 2017. *Vielfalt und Differenz. Intersektionale Perspektiven auf Feminismus und Religion*. Berlin: Lit.
- Juhasz, Anne / Eva Mey, Hg. 2003. *Die zweite Generation: Etablierte oder Aussenseiter? Biographien von Jugendlichen ausländischer Herkunft*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Kaiser, Alice. 2020. „„Der homo religiosus ist männlich.“ Feminismus in der Religionswissenschaft.“ In *Opening Pandora’s Box. Gender, Macht und Religion*, hg. von Benedikt K. Bauer / Kristina Göthling-Zimpel / Anna-Katharina Höpflinger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 147-156.
- Karaman, Nuray / Michelle Christian. 2020. „My Hijab Is Like My Skin Color: Muslim Women Students, Racialization, and Intersectionality.“ *Sociology of Race and Ethnicity* 6 (4), 517-532.

- Kaya, Meral. ²2012. „Geschlecht im Schweizer Migrationsdiskurs. Die postkoloniale Konstruktion der ‚unterdrückten Muslimin‘ und die rassistische Verwendung des Schleiers.“ In *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*, hg. von Patricia Purtschert / Francesca Falk / Barbara Lüthi. Bielefeld: transcript, 117-132.
- Kaya, Meral. 2021. „Rassismus am Frauen*streik.“ In *Neue Wege – Beiträge zu Religion und Sozialismus* 115. Zürich: Diaphanes, 268-270.
- Khazaei, Faten. 2022. „Antimuslimischer Rassismus in der Schweiz“. In *Un/doing Race. Rassifizierung in der Schweiz*, hg. von Jovita dos Santos Pinto / Pamela Ohene-Nyako / Mélanie-Evely Pétrémont / Anne Lavanchy / Barbara Lüthi / Patricia Purtschert / Damir Skenderovic. Zürich: Seismo, 123-138.
- King, Ursula / Tina Beattie, Hg. 2004. *Gender, religion and diversity. Cross-cultural perspectives*. London: Continuum.
- King, Ursula. ²2021. „Gender-kritische (Ver-)Wandlungen in der Religionswissenschaft. Ein radikaler Paradigmenwechsel.“ In *Handbuch Gender und Religion*, hg. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 41-52.
- King, Vera. 2004. *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*. Opladen: Leske + Budrich.
- King, Vera / Hans-Christoph Koller. ²2009. „Adoleszenz als Möglichkeitsraum für Bildungsprozesse unter Migrationsbedingungen. Eine Einführung.“ In *Adoleszenz – Migration – Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund*, hg. von Vera King / Hans-Christoph Koller. Wiesbaden: Springer VS, 9-26.
- Knappik, Magdalena / Paul Mecheril. 2018. „Migrationshintergrund oder die Kulturalisierung von Ausschlüssen.“ In *Heterogenität, Sprache(n) und Bildung. Eine differenz- und diskriminierungstheoretische Einführung*, hg. von İnci Dirim / Paul Mecheril. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 159-177.
- Knauss, Stefanie. 2020. „Wenn Pandoras Büchse erst einmal offen ist ... : Geschlecht und Religion, Macht und Wissen.“ In *Opening Pandora's Box. Gender, Macht und Religion*, hg. von Benedikt K. Bauer / Kristina Göthling-Zimpel / Anna-Katharina Höpflinger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 273-282.
- Knauss, Stefanie. ²2021. „Überall und nirgends. Geschlecht und Religion.“ In *Handbuch Gender und Religion*, hg. von Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 455-473.

- Kronig, Winfried. 2007. *Die systematische Zufälligkeit des Bildungserfolgs. Theoretische Erklärungen und empirische Untersuchungen zur Lernentwicklung und zur Leistungsbewertung in unterschiedlichen Schulklassen*. Bern: Haupt.
- Kulaçatan, Meltem / Harry Harun Behr, Hg. 2020. *Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität*. Bielefeld: Transcript.
- Lanwerd, Susanne / Márcia E. Moser, Hg. 2010. *Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Le Breton, Maritza / Martin Böhnel. 2019. „Bildungs(un)gleichheit: Tradierte Ordnungen durchdenken!“ *SozialAktuell. Die Fachzeitschrift für Soziale Arbeit* 51 (3), 30-32.
- Lingen-Ali, Ulrike / Paul Mecheril. 2016. „Religion als soziale Deutungspraxis.“ *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 24 (2), 17-24.
- Lutz, Helma / Norbert Wenning. 2001. „Differenzen über Differenz – Eine Einführung in die Debatten.“ In *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*, hg. von Helma Lutz / Norbert Wenning. Opladen: Leske und Budrich, 11-24.
- Lutz, Helma / Rudolf Leiprecht. 2003. „Heterogenität als Normalfall. Eine Herausforderung für die Lehrerbildung.“ In *Pluralismus unausweichlich? Blickwechsel zwischen vergleichender und interkultureller Pädagogik*, hg. von Ingrid Gogolin / Jürgen Helmchen / Helma Lutz / Gerlind Schmidt. Münster: Waxmann, 115-128.
- Marx, Daniela. 2008. „Mission: impossible? Die Suche nach der ‚idealen Muslimin‘. Feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden.“ *FEMINA POLITICA – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 17 (1), 55-67.
- Marcus, Georg E. 1995. „Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography.“ *Annual Review of Anthropology* 24, 95-117.
- McCall, Leslie. 2005. „The complexity of intersectionality.“ *Signs: Journal of Women Culture and Society* 3, 1771-1800.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived religion. Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mescoli, Elsa. 2022. „Chapter 18: Intersectionality and Muslim Woman in Belgium.“ In *Gendered Lives. Global Issues*, hg. von Nadine T. Fernandez / Cary Nelson. Albany: State University of New York Press, 355-373.
- Oester, Kathrin / Bernadette Brunner. 2015. *Von Kings und Losern. Eine Performance-Ethnografie mit Schülerinnen und Schülern im transnationalisierten Stadtteil Bern West*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Paz, Ayala / Rebecca Kook. 2021. „ ‚It reminds me that I still exist.‘ Critical thoughts on intersectionality; refugee Muslim women in Berlin and the meanings of the hijab.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 47 (13), 2979-2996.

- Riegel, Christine. 2016. *Bildung – Intersektionalität – Othering Pädagogisches Handeln in widersprüchlichen Verhältnissen*. Bielefeld: transcript.
- Sammet, Kornelia / Friederike Benthous-Apel / Christel Gärtner, Hg. 2017. *Religion und Geschlechterordnungen*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Scherr, Albert / Caroline Janz / Stefan Müller. 2015. „,Ich würde dann die Frau nehmen ohne Kopftuch.‘ Das muslimische Kopftuch als Projektionsfläche für Fremdheitszuschreibungen.“ In *Diskriminierung in der beruflichen Bildung*, hg. von Albert Scherr / Caroline Janz / Stefan Müller. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 149-160.
- Singh, Jakeet. 2015. „Religious Agency and the Limits of Intersectionality.“ *Hypatia* 30 (4), 657-674.
- Sökefeld, Martin. 2011. „Religion, Grenzen, Identitäten.“ In *Jugend, Migration und Religion*, hg. von Brigit Allenbach / Urmila Goel / Merle Hummrich / Cordula Weisköppel. Baden-Baden: Nomos, 270-286.
- Strauss, Anselm L. / Juliet M. Corbin. 1996. *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz.
- Van den Bogert, Kathrine. 2018. „Religious superdiversity and intersectionality on the field.“ *Tijdschrift voor Genderstudies* 21 (1), 27-44.
- Vuola, Elina. 2017. „Religion, Intersectionality, and Epistemic Habits of Academic Feminism. Perspectives from Global Feminist Theology.“ *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics* 1 (1), 1-15.
- Walgenbach, Katharina. 2012a. „Intersektionalität als Analyseperspektive heterogener Stadträume.“ In *Die intersektionelle Stadt. Geschlechterforschung und Medienkunst an den Achsen der Ungleichheit*, hg. von Elli Scambor / Fränk Zimmer. Bielefeld: transcript, 81-92.
- Walgenbach, Katharina. 2012b. *Intersektionalität – eine Einführung*. Bergische Universität Wuppertal: Portal Intersektionalität (<http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/walgenbach-einfuehrung/>) (18.01.2023).
- Walgenbach, Katharina. 2012c. „Gender als interdependente Kategorie.“ In *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, hg. von Katharina Walgenbach / Gabriele Dietze / Antje Hornscheidt / Kerstin Palm. Opladen: Leske + Budrich, 23-64.
- Walgenbach, Katharina. ³2017. „Doing Difference.“ In *Lehrer-Schüler-Interaktion. Inhaltsfelder, Forschungsperspektiven und methodische Zugänge*, hg. von Martin K. W. Schweer. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 587-605.

- Walgenbach, Katharina. 2022. „Gender als interdependente Kategorie.“ In *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, hg. von Astrid Biele Mefebue / Andrea D. Bührmann / Sabine Grenz. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 161-175.
- Wälty, Carla S. 2018. *Verbot zum Tragen von Kopftuch oder Piercing durch den Arbeitgeber*. Zürich: Dike.
- Wellgraf, Stefan. 2015. „Der Boxerstil: Zu Ungleichheitsdimensionen alltagsästhetischer Praktiken“. In *Intersektionalität und Forschungspraxis – wechselseitige Herausforderungen*, hg. von Mechthild Bereswill / Folkert Degenring / Sabine Stange. Münster: Westfälisches Dampfboot, 154-171.
- Wilcox, Melissa M. 2021. *Queer religiosities. An introduction to queer and transgender studies in religion*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Winker, Gabriele / Nina Degele. 2009. *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript.
- Yuval-Davis, Nira. ²2013. „Jenseits der Dichotomie von Anerkennung und Umverteilung: Intersektionalität und soziale Schichtung.“ In *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*, hg. von Helma Lutz / Maria T. Herrera Vivar / Linda Supik. Wiesbaden: Springer VS, 203-221.

Abstract in English

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

Über die Autorin

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

E-Mail: nathalie.gasser@phbern.ch



Is Religion More than a Hobby? Social Media Debates on Germany's Religious- Political Order during COVID

Lina Rodenhausen

Published on 12/07/2023

Abstract

This study uses social media comments on news reports about the exemption of religious communities in Germany from COVID-19 restrictions as empirical data for researching a contemporary, everyday understanding of religion as suggested by Michael Bergunder (2014). To analyse the discourse on religion, a qualitative content analysis is applied, which pre-structures the corpus. This allows for diverse attitudes towards policies on religion, as well as their correlations to understandings of religion to be identified. The results show that the contested role of religion in society and its relationship to the state is linked to the struggle over the filling of the concept of religion. Finally, a critical assessment following Bergunder's approach is applied, emphasizing the need to research the current understanding of religion as a contested concept.

1. Introduction

The COVID-19 pandemic highlighted already existing grievances in society. It has not created entirely new conflicts, inequalities, or crises, but has made existing problems visible and more acute. The pandemic also surfaced social order and social values as subjects to be discussed in fundamental terms (Miller/Ludwig/Voss 2020). In this pandemic period, each type of social activity was scrutinized. How essential was it to be able to go to the gym, attend a concert, eat at a restaurant, etc., given the risk of spreading the virus among the population? This question was applied to attending church services and other gatherings for religious worship.

This research examines the debate that arose in response to allowing in-person religious gatherings during the COVID-19 pandemic in Germany. The study implements Michael Bergunder's suggestion to take the contemporary, everyday understanding of religion as the explicit subject matter in the study of religion (2014). In order to research this understanding of religion, the study applies approaches from poststructuralist discourse theory.

To analyse the contemporary, everyday understanding of religion, social media comments on news stories about religion are taken as empirical natural data on the discourse on religion. Qualitative content analysis is used to pre-structure the corpus; this analysis is embedded in a discourse analysis to trace the construction of religion.

Corresponding author: Lina Rodenhausen, Ruhr University Bochum (Germany).

To quote this article: Rodenhausen, Lina. 2023. "Is Religion More than a Hobby? Social Media Debates on Germany's Religious-Political Order during COVID." *ARGOS* 2 (1), 1–20. DOI: 10.26034/fr.argos.2023.4124.



Licence by [ARGOS](https://www.journal-argos.org) and the author. Visit <https://www.journal-argos.org>.

The news of the political decision to allow religious gatherings during the pandemic was initially met with overwhelming disapproval and negative attitudes toward religion. These negative comments are also countered with replies in support of religion and religious practice. By focusing on the discourse around religion during the pandemic, we can identify specific (re)productions of religion; this allows us to find correlations between the latter and attitudes on religion and the religious-political order.

The analysis and its results lead to a critical reflection on this attempt to implement Bergunder's approach. This study shows that there is in fact no public consensus on what constitutes a contemporary, everyday understanding of religion. The paper also highlights the importance of researching the current understanding of religion. Bergunder's remark, that historical research does not necessarily mean it is related to the past, is taken seriously in this study. If one has insights into the current understanding of religion, these can be taken as the foundation to trace its genesis. This will be briefly exemplified.

2. Researching Religion 2

This study implements Michael Bergunder's approach to research in the study of religion as laid out in his 2014 article "What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies." Trying to tackle the discipline's issue of defining religion, Bergunder concluded that all approaches dealing with research on religion are based on the same subject matter, which is a contemporary, everyday understanding of religion that remains largely unexplained, but is still capable of consensus. He names this "Religion 2" (Bergunder 2014: 252; 255). He asserts that if one tries to come up with an explicit definition of religion—which would be called "Religion 1"—it remains bound to Religion 2 to be plausible. Also, approaches that deny that an explicit definition is necessary and even those that reject the concept of religion completely remain attached to Religion 2. Therefore, the logical step is to make this unexplained Religion 2 the explicit subject matter of religious studies (Bergunder 2014: 255).

Bergunder also suggests how to conceptualize this unexplained religion so it can be properly researched. He refers to Ernesto Laclau's and Chantal Mouffe's concept of the "empty signifier" and understands religion as such. Along with Jacques Derrida, Laclau and Mouffe reject any external determination of the discourse that could complete it. While the fixing of meaning is still necessary and not arbitrary, limits of the discourse are always temporary and contingent (Bergunder 2014: 260–263). An empty signifier can temporarily set different elements equivalent and hold them together as a unity by demarcating them against other signifiers (Bergunder 2014: 262–263; Laclau 2007: 30). The signifier can be filled with multiple, even contradictory meanings and it is exactly this inclusion and exclusion of elements that need to be studied to understand the discursive constitution of religion.

To explain how a signifier like religion can seem objectively given, and how its contingency can be concealed, Bergunder finds Judith Butler's concept of performativity helpful. The repetition of certain closures of discourse leads to a sedimentation, so that alternatives are no longer

conceivable. This also enables the materialization of social reality, that is, the notion of a real outside that the signifier refers to. At the same time, however, this process also allows for subversion since no final closure can take place. Therefore, meaning and identity remain unstable (Bergunder 2014: 267–269; Butler 1997: 311).

If one understands religion according to this conceptualization, researching religion must mean retracing its particular repetitions. This can be achieved by genealogy as developed by Michel Foucault. Genealogy rejects the search for an origin or the attempt to find the essence of things (Bergunder 2014: 269; Foucault 1977b: 142–144). Instead, the approach allows for a “naming history,” which is what Bergunder demands from religious studies research. The entry point of such research is the contemporary, everyday understanding of religion whose concrete articulations can be traced back to and examined in their own context (Bergunder 2014: 270). Following this approach, the present study takes a certain discourse and traces the specific articulations of a contemporary, everyday understanding of religion.

3. Policies and laws on religion

To understand the ongoing political controversy surrounding religion in Germany, as well as the political decision to exempt religious communities from COVID-19 restrictions and the consequent public reaction, a brief summary of German policy and legislation on religion needs to be given.

The relationship between the state and religion in Germany is an amalgam of models used in other countries. Germany thus has similarities to a pluralist model but also characteristics of a state church (Willems 2001: 138). This specific organizational form is called the “cooperation model” or “hinkende Trennung” (a “limping separation”). Formally and legally, the state and religious communities are separate, although they share certain responsibilities and resources (Großbölting 2018: 74). This policy is rooted in a specific historical context and its implementation creates a “religious-Christian-mainline-churches privilege,” leading to discrimination against religious minorities and non-religious members of society (Willems 2018: 52).¹

This means, for example, that representatives of the churches are on government ethics boards, that social services run by religious communities are equal to state-run ones, and denominational religious education is a subject at state-run schools, which is however very restricted for non-Christian religious communities. There is also a church tax in Germany, which churches can collect through state tax authorities (Großbölting 2018: 87–88).

¹ The vast majority of German Christians are members of the Catholic Church or the Evangelical Church in Germany (Evangelische Kirche in Deutschland, EKD). These institutions are more established than so-called free churches (Freikirchen) and cooperate more closely with the state.

4. COVID-19 restrictions for religious communities

A new political challenge in the field of religion arose in March 2020 with the emergence of the COVID-19 pandemic. The state and federated states (Bundesländer) had to make lockdown rules in accordance with the aforementioned policies and laws on religion.² The initial COVID-19 lockdown measures published by the state on the 16th of March prohibited gatherings of religious communities (Bundesregierung 2020a). While the Federal Constitutional Court (Bundesverfassungsgericht) initially agreed with this decision (Janisch 2020), at the end of April 2020, when it became clear that long-term regulations had to be established, the court overruled the prohibition of religious gatherings (LTO-Redaktion 2020). Religious freedom, including public religious practice, is well protected in Germany. As a consequence, in-person religious gatherings were only prohibited for a very short period whereas other social activity, like eating out in restaurants and attending sports events, continued to be restricted. Another special treatment was that religious institutions were allowed to come up with and adhere to their own regulations. That said, these had to broadly follow the government's guidelines (see for example in North-Rhine Westphalia the Coronaschutzverordnung (CoronaSchVO) (Corona Protection Ordinance), as amended 30 October 2020, § 1, para. 3).

The exemption of religious communities from COVID-19 regulations is a good example of the special relationship between the state and religion in Germany. As soon as the federal government realized that longer term solutions had to be found, they organized a meeting with representatives of the so-called "big" religious communities—Christians, Jews, and Muslims—to work together on regulations for religious gatherings. The resolution the government published as a result highlights the cooperative relationship and the extent to which the religious communities are appreciated as partners of the state (Bundesregierung 2020c).

5. Data: Social media comments

Public communication on social media can provide valuable insight into society's attitudes and opinions, in this case toward religion. Due to their fast global spread:

“ Social media have become a major part of the fabric of contemporary human society. [...] Social media today thus comprise a complex social system that reflects and reveals human society and is also, itself, a unique social phenomenon. (Kozinets 2020: 4–5)

A major industry and important information platform, social media provides more than just services for friendly human interaction. Politicians and public institutions use social media to communicate with the public. Meanwhile news outlets rely on platforms such as Twitter, Instagram, and others. News items that are published on social media differ to those in print publications or broadcast programmes as they offer readers and viewers the ability to instantly

² Germany being a federal state, COVID-19 regulations, as well as decisions about religion are the explicit responsibility of the individual federated states.

react and participate in discussions. This has been a major change in journalism as recipients can now participate in the production of news. Individual contributions and those of news services stand side by side (Maier 2016: 65; 74).

Social media comments are therefore an important source for research as they contribute to the knowledge production of society on the one hand and are publicly visible expressions of personal opinions on the other. However, social media communication presents certain challenges too. First, social media profiles cannot necessarily be tied to individuals' identities, which is why "the comments themselves rather than the individuals serve as the unit of analysis for this study" (Keller/Honea/Ollivant 2021: 6). Further, social media data is also not necessarily representative of general public opinion. For one, not every demographic group is represented equally on social media platforms, and some news items do not get as much attention as others. People who are undecided on or do not feel strongly about a topic will seldom comment on a news item related to it. As Karin Kirk's findings about comments on climate change stories suggest, negative and disapproving comments might be overrepresented on social media so that society appears more polarized and contrary (Kirk 2017). Additionally, the posts that are shown on social media platforms do not make up the totality of those that have actually been submitted. There is usually some kind of moderation by the platforms themselves or by specific users who might remove posts that violate community rules.

Social media communication is also highly contextual. Messages might be coloured by irony, sarcasm, and vague insinuations, which require cultural understanding. Commentary might also refer to other posts or previous comments, as well as specific societal and political events. This is particularly pertinent in this study's research data, which cannot be fully understood without considering the wider context of the pandemic and the specific decision to exempt religious gatherings from COVID-19 restrictions. Close reading and a qualitative method are therefore necessary for the analysis in this study.

To make sure that data focused exclusively on individual, private opinions—as opposed to content from official actors such as politicians, government institutions, and so on—this study collected posts in reaction to news stories on the political decision to exempt religious gatherings from pandemic rules as the relevant corpus data for analysis.

Facebook and Instagram were chosen as the platforms from which to gather this data; they have a suitable structure of public posts and news items posted on these platforms tend to receive a considerable number of comments. From both platforms, the profiles of seven news outlets were selected. This included Tagesschau and ZDF heute, the two main news programmes of German public TV, as well as Bild, n-tv, Spiegel, Focus and Welt, which were the most visited news websites at the time of the study (IVW 2021). On the Facebook and Instagram pages of each news service, a search was performed to locate posts about the permission of religious gatherings in Germany. The study found seven Facebook posts from four news outlet profiles and five Instagram posts from three news outlet profiles. The selected news items were all posted at the

end of April and beginning of May 2020.³ The comments under each of these twelve news items make up the final corpus. They were collected through web scraping— “a procedure whereby a computer program automatically saves [...] data from a website and puts it into a particular format” (Kozinets 2020: 239). Instagram posts were scraped with the opensource tool Instaloader (version 4.7.6) and for Facebook comments, a programme to scrape comments was written for this study. The final corpus consists of the text of 2,203 Facebook and 688 Instagram comments.

6. Method: Qualitative content analysis and discourse analysis

Even though Michael Bergunder tried to conceptualize the unexplained Religion 2 in order to make it a researchable object, “naming history” is not a method in a narrow sense. He mentions “that genealogy is a theory and not a method” (Bergunder 2014: 271). Bergunder’s approach is based on poststructuralist discourse theories. Discourse analysis, albeit empirical and concerned with the text, is strictly speaking not a method; instead, it makes use of a vast interdisciplinary field of methods (Angermuller 2014: 21–25).

When selecting methods within the framework of poststructuralist discourse theory, it may be useful to choose interpretative approaches in a broad sense because of the emphasis on language and discourse (Nonhoff 2011: 99). Coding techniques have been developed in the context of interpretative-hermeneutic theories, but they can also be usefully applied in discourse analysis. As part of discourse-analytical studies, these coding techniques can be helpful to uncover rules of discourse and thus rules of the constitution of meaning and hence of the production of social reality (Glasze/Husseini/Mose 2009: 294). They can be employed as a sub-step of discourse analysis, as long as it is noted that the conceptual status of coding is different from that of interpretative-hermeneutic epistemologies and that they are adapted accordingly to the theoretical presuppositions (Glasze/Husseini/Mose 2009: 293–299).

An example of this method of interpretative coding, which also has a strong focus on comprehensibility and transparency, is the qualitative content analysis by Philipp Mayring. Compensating for the lack of instruments and techniques in discourse analysis with content analysis can be fruitful due to the similarities between the two. Both tend to examine communication fixed in signs, which is frequently found in text, have similar research interests, and apply qualitative as well as quantitative methods (Wedl/Herschinger/Gasteiger 2014: 537).

Nevertheless, discourse analysis and content analysis have decisive differences that should also be taken into consideration. These lie in the respective degree of theoretical foundation and methodological systematization. In contrast to discourse analysis, which is not a method, content analysis focuses primarily on a strongly regulated procedure with precise rules. The issue of truth, on the other hand, is not reflected upon very much in content analysis, which suggests the assumption of a reality that exists outside of the communication, which can be unambiguously understood and captured by the analysis (Wedl/Herschinger/Gasteiger 2014: 539–543). While

³ See section 11 (list of social media sources).

content analyses must be measured against general quality criteria and must strive for objectivity, for discourse analysis, above all, comprehensibility and plausibility must hold true. Both attempt to describe, but content analysis looks for meaning, while discourse analysis is interested in the structure of discourse and the rules of knowledge production. Content analysis tools can be useful for discourse analyses if they are used for specific questions and subject to adaptation and translation (Wedl/Herschinger/Gasteiger 2014: 552–557).

Even though the method is known as qualitative content analysis, Mayring does not consider this to be the best term to describe it (Mayring/Fenzl 2019: 634). The method focuses on more than the content of communication and works with categorization (Mayring 2015: 13). Furthermore, the so-called qualitative content analysis can actually be considered a mixed-method approach. It assigns categories to text as a qualitative step but oftentimes also analyses frequencies of categories as a quantitative step (Mayring 2014: 10). A crucial principle of qualitative content analysis is its systematic and rule-bound procedure, for which a concrete procedural model of analysis is defined, which, however, must be fitted to suit the particular object or material (Mayring 2014: 39).

As an aid to analysis in this study and to ensure correct adherence to the procedural model, software was developed specifically for qualitative content analysis according to Mayring. QCAMap is an open access interactive web application that was used for this study's analysis (Mayring 2014: 117–122).

The first step was to decide on a concrete research question, which was the following: "What attitudes toward religion and the importance of religious practice can be found in responses to allowing in-person religious practice during the COVID-19 pandemic?" Next, a content analysis technique was chosen, in this case, inductive category formation. As a coding unit, it was suitable for this analysis to assign codes to complete comments. According to this selection criterion, only comments that clearly referred to religion, religious communities, or religious gatherings were coded, which excluded comments whose meaning could be interpreted ambiguously and general opinions on COVID-19 measures. The level of abstraction determined that a category should specify a positive or negative attitude toward religion or religious practice. Categories could be added, deleted, or changed during the coding process. Comments could receive several codes if they expressed opinions related to multiple categories (Mayring 2014: 79–83).

This step of the analysis looked at the comments on the exemption of religious gatherings from COVID-19 restrictions and produced categories of attitudes for the posters, as well as their underlying understandings of religion. The discourse was structured to make it possible to see its regularities, partaking parties, and the distribution of attitudes.

By categorizing the comments according to commentators' opinions on the news, it became clear that the discourse focused on general attitudes on religion and the relationship between state and religion, rather than the specific exemption for religious gatherings. These general opinions also reveal how the public seems to understand religion. Therefore, this corpus can be analysed

as an excerpt of the discourse on religion. The end goal of the analysis was to trace the specific articulations of religion and the commentators' underlying interests.

7. Results

Qualitative content analysis

The following table (table 1) summarizes the results of the qualitative content analysis, which identified 13 categories of attitudes on the exemption for religious communities. The total count indicates how many times each category was assigned to a comment. The table also shows in what percentage of the corpus a category occurred. The last two columns indicate in how many of the comment sections of the twelve posts a category was found – in total numbers and percentages.

Category	Total count	% of corpus	No. of posts	% of posts
Religion is irrelevant / useless / stupid	389	25	12	100
Higher/equal relevance of other social activities	235	15	12	100
Criticism of the churches	141	9	11	91
In-person religious practice is unnecessary	139	9	12	100
Critical of / hostile to Islam	106	7	10	83
In-person attendance is fine as hygiene measures can easily be observed	104	6	11	91
Religion is relevant	91	6	11	91
In-person religious practice is necessary	72	4	11	91
Defence against hostility toward religion	66	4	8	66
Religious practice is a constitutional right	56	3	10	83
Benefits of religious institutions	47	3	8	66
Religion is dangerous	34	2	9	75
Criticism of lack of separation of state and religion	34	2	6	50

Table 1. Distribution of categories

The categories on attitudes toward religion and religious practice provide a good overview of public opinion on religion, and by extension, on state support of religious institutions. Even in a rather small corpus, all categories are stable discourse positions found in a majority of posts, often in all of them.

The importance of religious beliefs and practices to individuals and society is consistently undermined. The category “Religion is irrelevant / useless / stupid” makes up a quarter of all assigned codes. Comments in this category make fun of or insult religion and those who are religious. For example: “This bullshit religion is completely dispensable and unimportant in the 21st century” and “Which semi-intelligent person still believes in such crap?”⁴

In some cases, religion is not only considered to be useless and stupid but also dangerous:

“ Then I suppose the IS is doing some good for everyone? The Crusaders were playing Red Cross? Al Qaeda were people of honour on 9/11. The cults are doing a good job with their manipulations. The church is not harming anyone with their mass meetings despite Corona. How deluded are you exactly?

In other categories, the commentators may not be disparaging religion, however, in the face of the particular risks that the pandemic presents, they express that religious practice should not be given special treatment. Specifically, in the second most common category, comparisons are made between religious gatherings and other common social practices, with the conclusion that the former are not more important than the latter. Religion is interpreted as a personal interest or an individual hobby in these cases. For example: “Why is one allowed to practice their religion but not their hobbies?” and “Isn't the practice of religion also a personal matter, like watching football matches or concerts, and should therefore also take a back seat in public?”

Another popular category is more specifically about how religious practice does not necessarily have to take the form of in-person gatherings: “Why don't they pray at home? Doesn't that still count, or does it help less? Religion is a private matter.”

Another significant part of negative comments about religion consists of criticism of the church, which is often used synonymously with the Catholic Church, even when this is not further specified. The criticism is attributed to factors such as the church's assumed greed, cases of sexual abuse, and intolerant doctrines. Critics do not necessarily take issue with religion itself, but with its institutions, leading them to similar conclusions as prior groups who feel religious institutions should not receive special treatment around COVID-19 restrictions. These comments imply discontent with the current relationship between the state and religious communities; in another category, comments were collected that explicitly criticize a too-close connection between those two actors.

Finally, another significant part of the negative comments towards religion consists of criticism and hateful comments toward Islam and Muslims, who are accused of not following COVID-19 restrictions or having too much influence on German politicians. Some theorized that the government allowed religious gatherings because it was around the beginning of Ramadan.

⁴ All quotes are my own translations of German comments. To protect the privacy of the commentators, no references are cited.

Not all positions were negative and disapproving toward religion and the decision to allow religious gatherings. As a counterpart to the categories that consider religion to be irrelevant, one category emphasized the importance of religion in people's lives: "The economy is important, but it's not everything. And for many people, including myself, faith in God also plays an important role."

There is also a category of comments that explain the importance of in-person religious gatherings by correlating it to the value of community and rituals. These commentators reject the notion that religion is exclusively an individual and private matter: "But your form of faith should not be imposed on others, for many the sacraments are very important... The forms of worship are also extremely limited 😊." Additionally, other comments come to the defence of religious institutions, by expressing that not all institutions are bad and that churches contribute positively to society.

Other categories defend the decision around the exemption of religious gatherings from lockdown rules, without necessarily expressing a positive attitude towards religion or religious institutions. They justify their position by asserting that preventative measures against the spread of the virus can easily be implemented in church services, rendering the practice safe. In another important category, people refer to the Constitution and the right to practice one's religion publicly. Finally, a category of comments can be identified that counters offensive comments toward religious people by asking for tolerance and respect regardless of one's own faith.

As with all social media comments and especially given their quantitative distribution, these comments are not necessarily representative of wider society's attitude. However, the discourse is at least a partial reflection of society and since each articulation is (re)producing religion, these quantitative results cannot be disregarded.

Discourse on religion

Starting from these formed categories, some common understandings of religion and their correlation with the categories can be presented. The content analysis focused on attitudes towards the exemption of religious gatherings from lockdown rules. Looking at this discourse on religion, it becomes clear that sides for and against this decision exhibit different understandings of religion. The social media comments include quite different characteristics in each of the categories.

The news items discussing the exemption present religion, including (public) religious practice, as worth protecting, more so than other social practices. As a primary reaction, most commentators seem to reject this specific construction of religion. Those who approve of the exemption, in turn, provide a secondary tide of reaction, this time to the disapproving comments.

With a focus on the discursive constitution of religion, this structure can also be understood in the sense that certain understandings of religion are expressed first, and then attempts are made to correct or add to them, as those understandings are considered wrong or insufficient. An

example of this negotiation process is the following three comments. One person raises the question: “And you are not allowed to pray at home, huh?” Another person answers: “Prayer at home is important. Nevertheless, the most important thing is the reception of Holy Communion in the Divine Liturgy!” Whereupon the first-person comments: “I thought the most important thing was faith.”

Many negative comments, meaning those that express disapproval towards the decision to loosen the restrictions for religious communities, focus on God, supernatural beings, and people’s belief in the former: “And what will you pray for then? That he should take that crap away again? Ask the figment of your imagination why he sent it?” And “God does not exist. Therefore, one should really stop pretending that religion is something legitimate in any way and rather put the resources on the active solution of the problems.” According to these commentators, religious communities should not be granted influence and privileges because God does not exist. Thus, they see no elements of religion other than God or similar concepts, that would legitimize its influence.

These commentators also explicitly negate material aspects as defining elements of religiosity: “So you need a church to access God? I thought the Bible says that God is everywhere. So why do you need a church and church services?” and “A true believer does not need idols and buildings to live out their faith.”

Common fillings of religion or primary associations with the concept in categories that express negative attitudes about the decision to allow religious gatherings or about religion more generally are Religion is a personal, individual, and private matter comparable to a hobby. Faith and prayer are key elements of religion. In modernity, religion is increasingly disappearing. It is backward, unscientific, and equivalent to superstition. The primary association with the topic of religion is the institution of the church (meaning mostly German mainline churches, especially the Catholic Church), which in turn is associated with greed, intolerance, and abuse.

These comments can be contrasted with comments favourable towards the exemption, which mention the positives of religion and religious institutions. Such comments focus on the benefits that religious institutions offer to individuals and society. Likewise, some comments mention the functions of religion to address issues of existential nature. These emphasize that religions—religious faith, religious practice, or religious communities—have value in distressing situations. For example: “It is not about God but about people who get support from their community,” “Part of my faith in Jesus Christ is the connection with others who also take it seriously. That is why I am looking forward to worshipping together again,” and “No, the church doesn’t feed you. However, our society is going through a traumatic experience and for many churches or mosques are places where you find peace and stability.”

Comments in favour of religion in general or of religious gatherings during the pandemic often characterize religion as a collective matter and perceive material aspects and rituals as crucial

elements of religion. For them, religion is still relevant in modernity. It provides a sense of security and gives meaning to life and satisfies spiritual needs.

In most of the identified categories, contrasting counterparts can be found. For example, comments in the categories that stress the irrelevance or even danger of religion and support their argument with statements like God is fictional, can be contrasted with the category that stresses the importance of religion and highlights functions of religion. Another important pair of categories are those that deal specifically with the role of in-person religious gatherings. One side excludes this aspect from what constitutes religion, the other includes it as a constituting factor.

The only two categories that do not have direct counterparts are those that speak explicitly of the religious-political law in Germany. One of the approving arguments is the constitutional right to freedom of religion and one disapproving argument criticizes the lack of separation of state and religion. There are however no categories with comments that do not want freedom of religion or the separation of state and religion. The debate is instead about what constitutes religion and what should therefore be protected by the state. This shows how those who are against the exemption on religious gatherings are not primarily aiming to restrict religious freedom; their understanding of religion determines what should fall under the protection of the right to religious freedom. One comment says: "You're still allowed to believe in these invented gods at any time. The freedom of religion is still given."

Different attempts to consolidate the meaning of religion thus have different consequences for political attitudes. Or put differently, the enforcement of certain political interests is carried out via certain fixations of religion. Thus, religious-political conflicts are also characterized by negotiation processes about religion.

8. Critical reflection on researching Religion 2

This study follows Michael Bergunder's suggestion for research in the study of religion. The object of such a study is Religion 2, a consensus-capable, contemporary, everyday understanding of religion. The findings from this extract of the contemporary, everyday discourse on religion, however, do not indicate a consensus on the concept of religion, at least not in every dimension. The discourse on religion, articulations about religion, does not occur neutrally or in a vacuum. In this case, discourse has arisen in reaction to a political decision that grants rights to certain people and not others. Commentators expressed their understandings of religion in that specific context. In researching natural, everyday articulations on religion, it soon becomes clear that these are always embedded in a context of specific interests, so that different, sometimes conflicting and competing elements of religion are uttered, depending on those interests.

Reflecting on Bergunder's article, which this study is based on, its context must be taken into account, as well. Bergunder's approach has developed into a project of "global religious history" (see, e.g., Bergunder 2020; 2021), which was initially called for in the 2014 article. Focusing on this project makes sense since it was the growing awareness of the historical genesis of religion

and the difficulty of applying the concept to global, non-European contexts that brought a fundamental crisis to the discipline (Krüger 2022: 80–81). The establishment of Religion 2 is supposed to be a way out of the failing attempts to define religion. Moreover, to “increase our understanding of Religion 2, more research in the global religious history of the 19th and 20th centuries is urgently required” (Bergunder 2014: 280). As this religious history is supposed to be a genealogy, its starting point and context is always the contemporary understanding of religion (Bergunder 2014: 270).

These statements and the specific focus and context of this approach can give the impression that the starting point of a contemporary, everyday understanding of religion is very well known—even though it remains unexplained and not reflected upon. They also give the impression that religion was a contested concept up until the 20th century, when it was conclusively sedimented and there are currently no more alternative understandings available. This would, of course, contradict the applied poststructuralist theories that deny the possibility of fixed and closed meaning. Bergunder clarifies that he “in no way meant to establish the 19th century as a historical watershed that essentially defined religion once and for all” (Bergunder 2014: 272). He also emphasizes that “ ‘historical’ is understood here as concerning a concrete and unique phenomenon in space and time, and not simply in the general sense of ‘pertaining to an event in the past’ ” (Bergunder 2014: 255). The present study has taken this seriously and applies the idea of a “naming history” of religion to a current discourse.

The title of the article is “What is religion?”. However, the question that can be raised from a postcolonial perspective is “Who is religion?”. One example of attempts to define religion, which implicitly take Religion 2 as a reference point, is Benson Saler who declares Judaism, Christianity, and Islam to be prototypes of religion, although the claim is not further substantiated. Another example is the assertion by William James, who deemed Buddhism to be a religion because it has all the characteristics people usually understand to belong to a religion (Bergunder 2014: 250–251). In the studied data, however, questions of inclusion and exclusion of certain groups under the category of religion did not occur. This is not to say that “Who is religion?” is not relevant in religious-political conflict in the contemporary global North. In the context of the news items and the specific political decision, however, people did seem to share a consensus of who belongs under the category of religion. Implicitly or explicitly, the comments referred mostly to Christian church services or Islamic prayer and no alternatives were debated.

As already mentioned, an uncontested consensus could also be identified about the right to religious freedom and (at least in principle) the separation of state and religion. But debates about the understanding of religion also appeared and this extract of the discourse on religion did not present an uncontested consensus. Instead, conflicting answers to the question “What is religion?” were given. When tracing the contemporary, everyday understanding of religion, researchers will come across different inclusions and exclusions and therefore different constitutions of religion. Those who spoke of religion as an inner faith were in the majority and usually the primary comments, but alternative understandings were presented as well.

9. Tracing past contributions to the discourse on religion

The focus on the present discourse on religion, which is emphasized in this study, does not deny the necessity of historical—meaning related to past events—research. Knowledge about the current discourse on religion can act as the foundation for analysing past articulations to understand how the current meaning came to be. The following section briefly sketches how findings from such historical research could complement the present contemporary study.

Discourses are shaped by power structures and also (re)produce them at the same time. Power and knowledge are intertwined insofar as power can make knowledge true and power is exercised through knowledge (Angermüller 2014: 23). Power, as Michel Foucault understood it, “produces; it produces reality; it produces domains of objects and rituals of truth” (Foucault 1977a: 194). Therefore, in addition to the question “What is religion?”, it is relevant for this kind of analysis to answer the question “Who said so?”. For some of the elements in the present discourse on religion, actors who presented religion in such a way will be mentioned briefly so that the definitions of religion that were most often repeated can be traced.

The first actors to mention are the scholars whose contributions shaped the concept of religion. As many of the commentators in this study pointed out, religion is no longer relevant because it is supposedly backward and not compatible with modernity— an assumption that has been the dominant paradigm in the sociology of religion for more than the first half of the 20th century. The hypothesis that modernization inevitably leads to the decline of religion was widely accepted among scholars up until the 1980s (Berger 2014: IX; Pollack 2014: 1). José Casanova argues that this is one of the main reasons for the actual decline of religion in Europe. He asserts that, in the style of a self-fulfilling prophecy, secularization theories became the accepted description of the development of religion in modern societies for the majority of the population and led to real consequences for the religiosity of people (Casanova 2007: 338).

Another actor emerges in light of the analysed data, which is the media. The comments were written in the context of news articles. Mass media can be seen as a hegemonic setting for the production and distribution of discourses (Meier/Wedl 2014: 411). Judith Stander-Dulisch analysed the media coverage of religion in the German popular magazines *Stern* and *Spiegel* from 1960 to 2014. One of her findings is the frequent criticism of Christian churches, specifically the Catholic Church (as opposed to the Protestant Church in Germany, which is hardly mentioned). Reports of scandals and ethical violations in the Catholic Church dominate the articles (Stander-Dulisch 2019: 203). This correlates very well with the findings of this study. Religion and Christianity are often associated with the church institutions and the problems surrounding them. Generally, these refer to the Catholic Church even when not explicitly stated. It is one of the strategies of people who support religious communities to mention that not every church representative behaves unethically, that these institutions can have benefits for society, and that other places and institutions of worship exist in Germany. They try to present religion and churches in a different way than the mass media has done for decades.

One argument critics of the exemption of religious gatherings made frequently is that religion is supposed to be an individual, private matter and should thus be strictly separated from matters of the public sphere. Meanwhile proponents of religious communities also seemed to support the separation of state and religion. The separation of religion and politics as it is known today originated in the late 17th century with John Locke, who was one of the most influential theorists in this arena (Fitzgerald 2007: 214). “By privatizing religion as the individual’s relationship with a transcendent God it became possible to think of it as a distinct domain separate from the public arena” (Fitzgerald 2007: 15). The privatization of religion made possible the emergence of a public sphere with its laws and markets that, unlike private ideologies and traditions, seem to follow objective and natural rules. The separation of religion and state was fundamental for new forms of economy and society and the liberal-capitalist idea of the West (Fitzgerald 2007: 235; Führding 2019: 347–49).

Another source to trace the genesis of the current understanding of religion also features in Bergunder’s article. Ernst Feil wrote a four-volume work about the history of the concept of religion. While Bergunder found many faults in this work, he also praised it for its significant expansion of the state of research on the history of religion (Bergunder 2011: 21). It is being mentioned briefly in this paper because Feil identifies a modern understanding of religion that is characterized by inwardness. He assumes that this was born out of Protestant ideals, mainly attributed to Schleiermacher (Feil 1986: 24–25; Feil 2007: 880–881). This study’s data analysis showed that a lot of people expressed such an understanding of religion. Since the topic of the discussion was collective religious practice, those disapproving of its permission named personal, inner faith as the central element of religion.

Lastly, the legal and regulatory actors in Germany should also be mentioned, specifically in their favourable treatment of religion. During the pandemic, the government explicitly mentioned the beneficial aspects of religion for individuals, such as giving strength in times of crisis (Bundesregierung 2020b). The practice of religion, which includes in-person religious gatherings, is part of what is protected by the right to religious freedom, as was also ruled by the Federal Constitutional Court. The specific construction of religion by German legislation can be found in some of the comments, albeit in a minority of the corpus.

10. Conclusion

As in other areas, the COVID-19 pandemic, and a specific political decision in it led to the raising and discussion of fundamental questions about the religious-political order. This was also reflected in online discourse, specifically, social media comments. In an analysis of this data, existing conflicts and diverging interests and strategies were made visible. The commentary was taken as an extract of the discourse on religion to analyse the contemporary, everyday understanding of religion. The comments showed how the struggle over the role of religion in society and its relationship to the state is related to the struggle over defining the very concept of religion.

This shows that debates about the definition of religion are not exclusive to the study of religion but happen in society all the time. Additionally, these have serious consequences for political discourse, especially conflicts about the relationship between religion and state. The study demonstrates the value of researching Religion 2 and ongoing discourse to reveal insights on current conflicts about policies related to religion.

The study also showed that the discourse on religion has its place in current political discussions. Due to their respective sets of interests, people do not express a consensual, uncontested contemporary, everyday understanding of religion. For this approach of researching Religion 2, it is crucial to emphasize that each articulation of the concept of religion is a new creation and only attempts of temporary fixation of meaning can happen. It is therefore also a task within the study of religion to keep an eye on the constant new creations of religion.

11. List of social media sources

Bild. 2020. Instagram, 29/04/2020.

https://www.instagram.com/p/B_jWaqNocan/ (06/09/2021).

Der Spiegel. 2020. Facebook, 24/04/2020.

<https://www.facebook.com/derspiegel/posts/10158840025819869> (06/09.2021).

Focus Online. 2020. Facebook, 24/04/2020.

<https://www.facebook.com/focus.de/posts/10158723107209410> (06/09/2021).

Focus Online. 2020. Facebook, 30/04/2020.

<https://www.facebook.com/focus.de/posts/10158748433244410> (06/09/2021).

Focus Online. 2020. Facebook, 30/04/2020.

<https://www.facebook.com/focus.de/posts/10158748039884410> (06/09/2021).

Tagesschau. 2020. Facebook, 17/04/2020.

<https://www.facebook.com/tagesschau/posts/10158512638899407> (06/09/2021).

Tagesschau. 2020. Facebook, 3/05/2020.

<https://www.facebook.com/tagesschau/posts/10158577831969407> (06/09/2021).

Tagesschau. 2020. Instagram, 3/05/2020.

https://www.instagram.com/p/B_vITJHiupn/ (06/09/2021).

ZDF heute. 2020. Instagram, 23/04/2020.

https://www.instagram.com/p/B_VNKwRqwVD/ (06/09/2021).

ZDF heute. 2020. Facebook, 27/04/2020.

<https://www.facebook.com/ZDFheute/posts/10158497789780680> (06/09/2021).

ZDF heute. 2020. Instagram, 27/04/2020.

https://www.instagram.com/p/B_fypPLKRsx/ (06/09/2021).

ZDF heute. 2020. Instagram, 3/05/2020.

https://www.instagram.com/p/B_u2tQFppWd/ (06/09/2021).

12. Bibliography

- Angermuller, Johannes. 2014. "Einleitung. Diskursforschung als Theorie und Analyse. Umriss eines interdisziplinären und internationalen Feldes." In *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, ed. by Johannes Angermuller / Martin Nonhoff / Eva Herschinger / Felicitas MacGilchrist / Martin Reisigl / Juliette Wedl / Daniel Wrana / Alexander Ziem. Bielefeld: transcript, 16–36.
- Berger, Peter L. 2014. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston: De Gruyter.
- Bergunder, Michael. 2011. "Was Ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft." *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (1/2): 3–55. <https://doi.org/10.1515/zfr-2011-0001>.
- Bergunder, Michael. 2014. "What Is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies." *Method and Theory in the Study of Religion* 26: 246–286.
- Bergunder, Michael. 2020. "Umkämpfte Historisierung." In *Wissen um Religion. Erkenntnis – Interesse*, ed. by Klaus Hock. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 47–131.
- Bergunder, Michael. 2021. "Global Religious History in Theory and Practice." *Method and Theory in the Study of Religion* 33: 441–462.
- Butler, Judith. 1997. *Körper von Gewicht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Casanova, José. 2007. "Die Religiöse Lage in Europa." In *Säkularisierung und die Weltreligionen*, ed. by Hans Joas / Klaus Wiegandt, transl. by Hans Joas. Frankfurt a. M.: Fischer, 322–357.
- Bundesregierung. 2020a. "Leitlinien zum Kampf gegen die Corona-Epidemie vom 16/03/2020." <https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/coronavirus/leitlinien-zum-kampf-gegen-die-corona-epidemie-vom-16-03-2020-1730942> (06/14/2022).
- Bundesregierung. 2020b. "Telefonschaltkonferenz der Bundeskanzlerin mit den Regierungschefinnen und Regierungschefs der Länder am 15/04/2020." <https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/coronavirus/bund-laender-beschluss-1744224> (13/01/2023).
- Bundesregierung. 2020c. "Telefonschaltkonferenz der Bundeskanzlerin mit den Regierungschefinnen und Regierungschefs der Länder am 30/04/2020." <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/telefonschaltkonferenz-der-bundeskanzlerin-mit-den-regierungschefinnen-und-regierungschefs-der-laender-am-30-april-2020-1749798> (06/14/2022).
- Feil, Ernst. 1986. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst. 2007. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Fitzgerald, Timothy. 2007. "Encompassing Religion, Privatized Religions and the Invention of Modern Politics." In *Religion and the Secular. Historical and Colonial Formations*, ed. by Timothy Fitzgerald. London / Oakville: Equinox, 211–240.
- Foucault, Michel. 1977a. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, transl. by Alan Sheridan. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. 1977b. "Nietzsche, Genealogy, History." In *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. by Donald F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 139–164.
- Führding, Steffen. 2019. "Tänze, Eigentum und 'Religion'. Überlegungen zur politischen Funktion von Klassifikation." In *Das Spannungsfeld von Religion und Politik*, ed. by Kai-Ole Eberhardt / Ingo Bultmann. Baden-Baden: Nomos, 333–353.
- Glasze, Georg / Shadia Hussein / Jörg Mose. 2009. "Kodierende Verfahren in der Diskursforschung." In *Handbuch Diskurs und Raum. Theorien und Methoden für die Humangeographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raumforschung*, ed. by Georg Glasze / Annika Mattisek. Bielefeld: transcript, 293–314.
- Großbölting, Thomas. 2018. "'Abendland', 'Rechristianisierung' und 'hinkende Trennung'. Entstehung und Entwicklung der religionspolitischen Ordnung in der frühen Bundesrepublik." In *Religionspolitik heute: Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, ed. by Daniel Gerster / Viola van Melis / Ulrich Willems. Freiburg: Herder, 73–95.
- IVW 2021. "Online-Nutzungsdaten." [http://ausweisung.ivw-online.de/index.php?i=10&mz_szm=202106&pis=0&az_filter=0&kat1=0&kat2=0&kat3=0&kat4=0&kat5=0&kat6=0&kat7=0&kat8=0&sort=vgd&suche=\(09/06/2021\)](http://ausweisung.ivw-online.de/index.php?i=10&mz_szm=202106&pis=0&az_filter=0&kat1=0&kat2=0&kat3=0&kat4=0&kat5=0&kat6=0&kat7=0&kat8=0&sort=vgd&suche=(09/06/2021)).
- Janisch, Wolfgang. 2020. "Bundesverfassungsgericht bestätigt Verbot von Gottesdiensten." *Süddeutsche.de*, 10.04.2020, <https://www.sueddeutsche.de/politik/coronavirus-kirche-bundesverfassungsgericht-1.4874406> (10/04/2020).
- Keller, Sarah N. / Joy C. Honea / Rachel Ollivant. 2021. "How Social Media Comments Inform the Promotion of Mask-Wearing and Other COVID-19 Prevention Strategies." *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18 (11): 5624. <https://doi.org/10.3390/ijerph18115624>.
- Kirk, Karin. 2017. "Facebook Comments Skew Public Discourse" *Yale Climate Connections*, 15/02/2017. <http://yaleclimatemediaforum.org/2017/02/facebook-comments-skew-public-discourse/> (09/02/2021).
- Kozinets, Robert V. ³2020 [2009]. *Netnography. The Essential Guide to Qualitative Social Media Research*. Los Angeles: SAGE.

- Krüger, Oliver. 2022. "From an Aristotelian Ordo Essendi to Relation: Shifting Paradigms in the Study of Religions in the Light of the Sociology of Knowledge." *Numen* 69 (1): 61–96. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341633>.
- Laclau, Ernesto. 2007. "Ideologie und Post-Marxismus." In *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie: Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, ed. by Martin Nonhoff. Bielefeld: transcript, 25–39. <http://d-nb.info/984273344/04>.
- LTO-Redaktion. 2020. "BVerfG kippt niedersächsisches Gottesdienstverbot." *Legal Tribune Online*, 30/04/2020. <https://www.lto.de/recht/nachrichten/n/bverfg-1bvq4420-gottesdienst-verbot-corona-ausnahmen-ramadan/> (06/14/2022).
- Maier, Sarah. 2016. *Analyse von Facebook-Kommentaren zu politischen Themen*. Hamburg: Dr. Kovač.
- Mayring, Philipp. 2014. *Qualitative Content Analysis: Theoretical Foundation, Basic Procedures and Software Solution*. Klagenfurt: Springer.
- Mayring, Philipp. ¹²2015 [1983]. *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim / Basel: Beltz.
- Mayring, Philipp / Thomas Fenzl. 2019. "Qualitative Inhaltsanalyse." In *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, ed. by Nina Baur / Jörg Blasius. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 633–648. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21308-4_42.
- Meier, Stefan / Juliette Wedl. 2014. "Von der Medienvergessenheit der Diskursanalyse. Reflexionen zum Zusammenhang von Dispositiv, Medien und Gouvernementalität." In *Diskursforschung: Ein interdisziplinäres Handbuch*, ed. by Johannes Angermüller / Martin Nonhoff / Johannes Angermüller. Bielefeld: transcript, 411–435.
- Miller, Simone / Gundula Ludwig / Martin Voss. 2020. "Theorie in Coronazeiten – Brennglas für gesellschaftliche Missstände." *Deutschlandfunk Kultur*, 05/07/2020. https://www.deutschlandfunkkultur.de/theorie-in-coronazeiten-brennglas-fuer-gesellschaftliche.2162.de.html?dram:article_id=479895 (06/14/2022).
- Nonhoff, Marin. 2011. "Konstruktivistisch-pragmatische Methodik. Ein Plädoyer für die Diskursanalyse." *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 18 (2), 91–107.
- Pollack, Detlef. 2014. *Säkularisierung – eine Bibliographie*. Münster: Center for Religion and Modernity.
- Stander-Dulisch, Judith. 2019. *Glaubenskrisen, Neue Religionen und der Papst: Religion in "Stern" und "Spiegel" von 1960 bis 2014*. Bielefeld: transcript.

Wedl, Juliette / Eva Herschinger / Ludwig Gasteiger. 2014. "Diskursforschung oder Inhaltsanalyse? Ähnlichkeiten, Differenzen und In-/Kompatibilitäten." In *Diskursforschung: Ein interdisziplinäres Handbuch*, ed. by Johannes Angermüller / Martin Nonhoff / Eva Herschinger / Felicitas MacGilchrist / Martin Reisigl / Juliette Wedl / Daniel Wrana / Alexander Ziem. Bielefeld: transcript, 537–563.

Willems, Ulrich. 2001. *Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949-1999*. Opladen: Leske + Budrich.

Willems, Ulrich. 2018. "Religionspolitik vor neuen Herausforderungen." In *Religionspolitik heute Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, ed. by Daniel Gerster / Viola van Melis / Ulrich Willems. Freiburg: Herder, 38–69.

About the author

Lina Rodenhausen is a research associate and PhD student in religious studies in the CRC 1475 "Metaphors of Religion" at the Center for Religious Studies at the Ruhr University Bochum (Germany) where she works on religious communication in online forums. Her research focuses on digital religious communication and discourse analysis of contemporary religious communication as well as discourses on religion.

Mail: lina.rodenhausen@rub.de

Acknowledgement

The author thanks the reviewers and editors, especially Oliver Krüger and Ricarda Stegmann, for their feedback on a previous draft of the article and for their continuous support during the publication process.



Rezension des Sammelbandes
Robert W. Kvalvaag / Geir Winje, eds. 2019.
A God of Time and Space

Christian Förschner

Veröffentlicht am 18.04.2023

Kvalvaag, Robert W. / Geir Winje, eds. 2019. *A God of Time and Space: New Perspectives on Bob Dylan and Religion*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 233 p.

Print edition: 325,- NOK (978-82-02-66011-6)

Open access: <https://doi.org/10.23865/noasp.74> (ISBN 978-82-02-61654-0)

„I just don't have any religion or philosophy. I can't say much about any of them.“ (zit. nach Kvalvaag/Geir 2019: 9). So äußerte sich Bob Dylan in einem Interview im Jahre 1965 zur Frage nach seiner Religiosität. Ausgehend von solchen Äußerungen Dylans zum Thema Religion in Interviews und Liedtexten zielen die Herausgeber von *A God of Time and Space* darauf ab, einen Begriff davon zu gewinnen, wie der Musiker mit dem Begriff ‚Religion‘ umgeht. Auf dieser Grundlage entwickeln die Autoren des vorliegenden Sammelbandes unterschiedliche Perspektiven auf Elemente vor allem christlicher Religiosität in Dylans Œuvre von den frühen 1960er-Jahren bis in die Gegenwart. Beide Herausgeber forschen und unterrichten im Fach Religionswissenschaft an den aus norwegischen Hochschulen hervorgegangenen Universitäten Oslomet bzw. Universitetet i Sørøst-Norge und haben bereits mehrere Veröffentlichungen zu den Themenbereichen Religion und Kunst sowie Religion und populäre Musik vorgelegt. In diesem Band versammeln sie mehrere sowohl in inhaltlicher als auch in methodischer Hinsicht unterschiedliche Beiträge. Insgesamt steht das Buch im Kontext religionsästhetischer Fragestellungen, die multiperspektivisch untersucht werden.

Reidar Aasgaard, Professor für Ideengeschichte an der Universität Oslo, untersucht in seinem Beitrag „ ‚Señor (Tales of Yankee Power)‘: A Window into Bob Dylan's Existential and Religious World“ beispielhaft die religiösen Facetten des Songs *Señor (Tales of Yankee Power)* aus dem Jahr 1978. Dabei kommen neben einer ausführlichen Textanalyse sowohl die verschiedenen Kontexte des Liedes auf dem Album *Street Legal* in Dylans Schaffen und Konzertprogrammen zur Sprache als auch seine Selbstzeugnisse in Zusammenhang mit diesem Lied. Musikalische Aspekte werden zwar kurz angerissen, eine entsprechende Analyse unterbleibt jedoch. Trotzdem sticht meiner Ansicht nach gerade die Vielfaltigkeit der Zugänge zu einem einzelnen Lied in diesem Beitrag positiv hervor.

Korrespondierender Autor: Christian Förschner, Hochschule für Musik und Theater München.

Um diesen Artikel zu zitieren: Förschner, Christian. 2023. „Robert W. Kvalvaag / Geir Winje, eds. 2019. *A God of Time and Space. New Perspectives of Bob Dylan and Religion.*“ *ARGOS* 2 (1): 1-5. DOI: 10.26034/fr.argos.2023.3833.

 Lizenz durch **ARGOS** und den Autor. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

In seinem Beitrag „ ‚The Titanic sails at dawn’: Bob Dylan, ‚Tempest’, and the Apocalyptic Imagination“ zu Dylans zweitlängstem Song *Tempest*, der den Untergang der Titanic thematisiert, erläutert der Autor Robert Kvalvaag die christlich-religiöse Bildersprache des Textes, die weit über die Erzählung vom Untergang des Schiffes hinausreicht. Daneben werden auch die reiche Tradition von Liedern über dieses Schiffsunglück in der US-amerikanischen Folk-Tradition, wie sie sich vor allem in Dylans direkter Vorlage in einem Lied der Carter-Family manifestiert, und in diesem Zusammenhang zumindest sehr kurz auch die Melodik von Dylans Song und seine Stimmgebung angesprochen. Als zentrales Element erscheint hier die vom Autor aufgearbeitete Ablösung Dylans von seinen Vorlagen bzw. deren Neugestaltung. Offen bleibt hingegen, ob nicht eine Analyse der repetitiven musikalischen Struktur des Songs, gerade auch in Bezug auf dessen beinahe groteske Länge von 13:54 min., diesem Beitrag noch interessante Aspekte hätte hinzufügen können.

Erling Aadland, emeritierter Professor für Literaturwissenschaft an der Universität Bergen, geht in seinem Beitrag „Against Liberals: Multi-layered and Multi-directed Invocation in Dylan’s Christian Songs“ vor allem von der Ambiguität der Sprecher und Adressaten in Dylans Songtexten aus. Auf dieser Basis verfolgt er christlich geprägte Grundhaltungen, wie beispielsweise die prophetische Rede, nicht nur im Kernrepertoire der drei ausdrücklich evangelikal geprägten Alben des Künstlers, sondern auch über dessen gesamte Schaffensperiode hinweg und stellt so Vereinnahmungen Dylans von politisch links-liberaler Seite infrage. Der Autor bezieht in diesem Standpunkt sehr klar Stellung, hier wäre zu fragen, ob nicht die von ihm selbst zuvor dargestellte Ambiguität Dylans eher polyvalente Deutungsmöglichkeiten zuließe.

Von gänzlich anderer Art ist der folgende Aufsatz von Pål Ketil Botvar, der an der Universität Agder eine Professur für Religionssoziologie innehat. In seinem Beitrag „When the Wind is the Answer: The Use of Bob Dylan Songs in Worship Services in Protestant Churches“ fasst er die Ergebnisse einer größeren empirischen Studie zusammen, die das Phänomen der sogenannten „Dylan-Messe“ erforscht, d.h. von Gottesdiensten, in denen Ordinarius- und Propriumsteile durch Songs von Bob Dylan repräsentiert werden. Dazu analysiert der Autor Gottesdienstabläufe von Kirchengemeinden aus unterschiedlichen lutherischen Denominationen in Norwegen und Schweden und führt Interviews mit deren Geistlichen und Kirchenmusikern durch. Auch wenn mir die „Dylan-Messe“ als solche als sehr spezifisch für die kirchenmusikalische Kultur der lutherischen Kirchen Skandinaviens erscheint, liefert dieses Kapitel den internationalen Leserinnen und Lesern einerseits einen interessanten Einblick in eben diese Kultur, während andererseits grundlegende Fragen zum Umgang der christlichen Kirchen mit populärer Musik verhandelt werden.

Einen erneuten Perspektivenwechsel liefert der reich bebilderte Beitrag von Geir Winje „The Visual Dylan: Religious Art, Social Semiotics and Album Covers“. Sein Forschungsgegenstand sind Dylans Coverbilder, auf denen der Künstler selbst abgebildet ist. Diese werden einer semiotischen Analyse unterzogen und mit traditioneller christlich-religiöser Bildkunst verglichen. Der Autor stellt klar heraus, dass für die Untersuchung von Dylans Schaffen nur ein multimodaler

Forschungsansatz infrage kommt. Er ist sich der Beschränkung bewusst, dass die von der Musik losgelöste Bildanalyse nur einen Aspekt dieser Multimodalität abdecken kann. Im Zusammenhang des vorliegenden Sammelbandes besticht gerade dieser Beitrag, ebenso wie der vorherige, durch seine Differenz zu den sonst eher textorientierten Zugangsweisen.

Gisle Selnes Aufsatz „Bob Dylan’s Conversions: The ‚Gospel Years‘ as Symptom and Transition“ folgt einer literaturwissenschaftlichen Arbeitsweise. Er stellt Dylans dezidiert christliche Schaffensphase der Jahre 1979 bis 1981 in den Mittelpunkt und verfolgt von ihr ausgehend christlich-religiöse Motive, vor allem das der Konversion, in Dylans Liedtexten und über diesen Zeitabschnitt hinausgehenden Selbstzeugnissen.

Einer ähnlichen Argumentation wie zuvor Erling Aadland folgt Anders Thyrring Andersen, Literaturhistoriker und Pfarrer in Aarhus. Auch er stellt in seinem Beitrag „Hard Rain: The End of Times and Christian Modernism in the Work of Bob Dylan“ eine einseitige Wahrnehmung Dylans als politisch linken Protestsänger infrage. Indem er die Verwendung christlicher Motive wie u.a. Flut und Gericht in Dylans Songtexten untersucht, rekonstruiert er den Künstler zwar wirklich als Protestsänger, jedoch als einen, der auf Grundlage einer christlich-konservativen Einstellung sein Unbehagen an der Moderne ausdrückt. In diesem Zusammenhang geht der Autor auch auf entsprechende Parallelen bei Søren Kierkegaard ein. Die Relevanz dieser Kierkegaard-Bezüge, die zudem nur auf geringem Raum entwickelt werden, erschließt sich im Hinblick auf die Hauptthesen des Beitrags kaum.

Mit dem Beitrag von Petter Fiskum Myhr zum Thema „Bob Dylan’s Ten Commandments – a Method for Personal Transformation“ schließt der Band. Myhr ist Literaturwissenschaftler und Journalist, war in der Vergangenheit Direktor des Trondheimer Populärmusikmuseums Rockheim und ist derzeitiger Direktor der Olavsfesttage in Trondheim und hat mehrere Sachbücher über Dylan veröffentlicht. In seinem formal freier aufgebauten Beitrag, der sich auf Interviewstudien von Philip Salim Francis mit evangelikalen Christen stützt, schreibt Myhr Kunst im allgemeinen eine eher disruptive Wirkung auf Religion zu und entwickelt dann „Zehn Gebote“, die er in Dylans Biographie wiedererkennt. Diese hätten es dem Künstler ermöglicht, sich über Jahrzehnte hinweg immer wieder neu zu erfinden, wobei er zwar einerseits offen für die verschiedenen Einflüsse auch religiöser Natur sein könne, darin andererseits aber stets seine künstlerische und persönliche Unabhängigkeit und Integrität wahrt. Zwar erweckt dieser Aufsatz den Eindruck, er solle lediglich den mit einem leichten Augenzwinkern versehenen Abschluss des Bandes bilden, jedoch gelingt es dem Autor, durch die Betonung von Dylans sowohl kohärenter als auch wandelbarer künstlerischer Persönlichkeit nochmals eine neues Licht auf den Musiker und seine in manchen der vorherigen Beiträgen möglicherweise etwas einseitig verhandelte christliche Grundhaltung zu werfen.

Insgesamt ist die Auswahl der unterschiedlichen Beiträge gelungen. Alle Autoren strukturieren ihre Aufsätze sehr übersichtlich und geben deutlich über ihre unterschiedlichen methodischen Grundlagen Auskunft. Inhaltlich bietet die Fülle an Material über Bob Dylans Verhältnis zur

Religion einen guten Einstieg in das Werk dieses Künstlers, kann aber auch dem versierten Dylan-Kenner noch neue Einsichten vermitteln.

Bedeutsam ist der Sammelband jedoch vor allem als Beispiel für multimodale bzw. multiperspektivische religionsästhetische Forschung, die ihren Forschungsgegenstand aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln und mit den unterschiedlichsten Werkzeugen zu beleuchten versucht. Prinzipiell ließe sich das Vorgehen der Herausgeber gut auf verschiedene religionsästhetische Fragestellungen übertragen.

Leider offenbaren sich gerade hier auch einige Lücken der Sammlung. Die überwiegende Mehrheit der Beiträge verfolgt literaturwissenschaftliche Ansätze und betreibt Textexegese von Liedtexten und teilweise auch von Äußerungen Dylans. Dies wird möglicherweise dem Poeten Bob Dylan gerecht, nicht aber dem Musiker und Künstler und erfüllt nicht die grundsätzliche Forderung nach methodischer Multimodalität. Gerade die in einigen Aufsätzen bewusst vorgenommene, in anderen überhaupt nicht reflektierte Auslassung klanglicher und musikalischer Aspekte fällt hier auf. Neben der direkten musikalischen Analyse wären beispielsweise aufführungsästhetische und rezeptionsästhetische Fragestellungen wünschenswert.

Eine weitere Lücke weist schon der Titel des Buches auf. Wenn dort von „Bob Dylan and Religion“ die Rede ist, wäre zu spezifizieren, dass beinahe ausschließlich christliche Religiosität thematisiert wird. Freilich gelingt es den einzelnen Verfassern überzeugend, deren Relevanz für das Verständnis von Dylans Musik zu zeigen. Zudem implizieren einige der Autoren, dass sie hier einen bisher eher vernachlässigten Aspekt des Künstlers sehen, dessen Werk sonst mehr im Zusammenhang mit der *Beat Generation* und links-liberalen Strömungen der US-Bürgerrechtsbewegung gedeutet wird. Dennoch lässt diese Beschränkung auf das Christentum einiges offen. So werden Momente jüdischer Religiosität nur punktuell und am Rande der als christlich gelesenen Motivkomplexe angesprochen. Nicht zuletzt betont Dylan im eingangs zitierten Interview, welches auch die Herausgeber in der Einleitung ihrer Sammlung zitieren, er habe zwar keine Religion, halte aber das I Ging für die einzige Wahrheit. Schon hier wäre klar, dass auch die Beschäftigung mit realen oder imaginierten Praktiken fernöstlicher Religionen zu untersuchen wäre und weiterhin Perspektiven der Esoterikforschung eine wertvolle Ergänzung liefern könnten. Daher könnte eine Erweiterung des prinzipiell gelungenen Bandes um zusätzliche Beiträge und damit neue Sichtweisen ein wünschenswertes Projekt für eine zukünftige Neuauflage sein.

Über den Autor

Christian Förschner studierte Schulmusik, Kirchenmusik und Musikwissenschaft an der Hochschule für Musik und Theater München, außerdem Religionswissenschaft, Kirchengeschichte und Judaistik an der Ludwig-Maximilians-Universität München und der Universität Helsinki. Momentan arbeitet er an einer Dissertation zur musikalischen Memorialkultur der Renaissance und ist als Gymnasiallehrer für die Fächer Musik und Ethik am Leonard-Wagner-Gymnasium in Schwabmünchen in Deutschland tätig.

E-Mail: christian.foerschner@web.de