

Diskursive Resonanzen zwischen Säkularen und Religiösen – Pathologisierung, Vergeschlechtlichung, Kolonialisierung

Zusammenfassung

Der Kontext des Beitrags ist die kritische Forschung zur Säkularität, in der die Binarität von Säkularität und Religiosität infrage und die postsäkulare Betrachtung der Gleichzeitigkeit und Ko-Konstitution in den Vordergrund gestellt werden. Dabei geht es auch darum, dass bei antifeministischen und antigenderistischen Perspektiven nicht Religiosität das Problem darstellt, sondern der Heterosexismus (auch in der weiteren Gesellschaft). In diesem Kontext befasst sich der Beitrag mit der Präsenz säkularistischer Diskurse in qualitativ-empirischer Forschung. Der Fokus liegt dabei darauf, wie diese von drei (feministischen) Teilnehmerinnen eines Projekts zu Erfahrungen während Covid-19 in ihre Erzählung eingewoben werden. Durch Anlehnung an diffraktives Lesen werden hier exemplarisch drei Diskursstränge herausgearbeitet: die Psychopathologisierung nichtnormativer religiöser Erfahrungen, die vermeintliche Rückwärtsgewandtheit alles Religiösen in Bezug auf Geschlecht und Sexualität sowie die kolonialistisch entwickelte Konstruktion eines rückwärtsgewandten Islam. Die Diskurse werden als strukturgebend und wirksam für Erzählpassagen erkannt und stellen somit eine ähnliche Herausforderung für den Umgang mit Machtbeziehungen in qualitativer Forschung dar, wie es sich bereits in anderen Bereichen, wie etwa der Sexualitätsforschung, gezeigt hat.

Schlüsselwörter

Feminismus, Religio-säkulare Binarität, Postsäkularität, Säkularistische Diskurse, Qualitativ-empirische Forschung

Summary

Discursive resonances between the secular and religious – pathologisation, gender, colonialization

This article is framed by critical research into secularity that calls the religious/secular binary into question and foregrounds the postsecular perspective of simultaneity and co-constitution of the secular and the religious. One aspect of this is the claim that the problem when it comes to antifeminism is not religion but heterosexism (including in the wider public). Within this context the article takes up the presence of secularist knowledge frames and discourses in qualitative empirical research. The focus is on three (feminist) participants of a project to investigate experiences during the COVID-19 pandemic. In analogy with diffractive reading, three streams of secularist discourses are defined: the psychopathologisation of non-normative religious experiences, the supposed retrogressivity of religion when it comes to gender and sexuality and the colonialist construction of a backward-looking Islam. Such discourses are recognised as giving structure to and being effective as regards narrative structures and thus pose a similar challenge when it comes to dealing with power relations, as has been shown in other areas, including sexuality research.

Keywords

feminism, religious/secular binary, postsecularity, secularist discourses, qualitative empirical research



1 Einleitung: „Postsäkulare Wende“ und feministische Forschung

Bereits seit den 1990er-Jahren werden die zunehmende Sichtbarkeit und Politisierung von Religion¹ diskutiert und die Säkularisierungsthese problematisiert (Eisenstadt 2013; Wolf/Koenig 2013; Casanova 1994). Das auf Jürgen Habermas (2003) zurückgehende „postsäkular“ als Beschreibung dieser Phänomene wurde von Rosi Braidotti (2008) aufgegriffen, um eine (potenzielle) „postsäkulare Wende“ in der feministischen Forschung zu thematisieren, die sich kritisch gegenüber der Betonung der Säkularität im Feminismus positioniert und die in Europa vor allem aus der Abgrenzung gegenüber der katholischen Kirche als patriarchale Institution entstanden ist. Der Aufruf wurde unter unterschiedlichen Vorzeichen wiederholt (Winkel/Poferl 2021; Hawthorne 2014; Scott 2012): So warf Sian Hawthorne (2014) Feministinnen z. B. vor, die Alterität religiöser Frauen trotz des Anspruchs auf Intersektionalität zu missachten und damit kolonialistisches Denken und Handeln zu reproduzieren, während Joan Scott (2012) auf den Sexismus im Säkularismus hinwies.

Bislang hat sich dieses Forschungsfeld weitgehend (nicht ausschließlich) auf Islamophobie und die Sichtbarkeit muslimischer Frauen, insbesondere jener, die Kopftuch tragen, konzentriert (z. B. van den Brandt 2019; Bracke/Fadil 2012). Diese Debatte steht im Zusammenhang mit der Alterität religiöser Frauen und der Diskussion einer intersektionalen Perspektive auf Religion (Holzleithner 2022; Weber 2015; Hawthorne 2014). Darin eingeflossen ist auch die Rekonstruktion der diskursiven Ko-Konstitution von Säkularität und Religiosität (Fitzgerald 2015; Asad 2003). Talal Asad (2003) zufolge wurde im Zuge der Säkularisierung in Europa eine Hierarchie zwischen dem Säkularen (Progressiven, Rationalen) einerseits und dem Religiösen (Rückständigen, Emotionalen) andererseits hergestellt, die sich nach wie vor ebenso in medialen wie wissenschaftlichen Diskursen über islamische Kopfbedeckungen von Frauen wie über afrikanisch geprägte freikirchliche Gemeinden in Europa finden lässt (Linaason/Lundell 2025; Knibbe 2018; Bracke/Fadil 2012). Aber auch darüber hinaus werden Religion und Säkularität derzeit als ko-konstitutiv betrachtet (z. B. Bender/Taves 2012). Zudem besteht seit den 1980er-Jahren eine feministische Religionsforschung, die sich auf christliche Frauen und Frauen in spirituellen Gruppen in Europa konzentriert (Longman 2018; Woodhead 2016; Aune 2015). Das Interesse gilt hier weniger der Alterität religiöser Frauen als ihrer sozialen Unsichtbarkeit und Marginalität, ihrer gelebten Religiosität sowie der Gleichstellung innerhalb religiöser Gemeinschaften und Organisationen. Vor dem Hintergrund der Feminisierung des Religiösen wurde die Säkularisierungsthese hier als *male biased* kritisiert (Woodhead 2017).

Was in diesen Diskussionen bisher vor allem in Bezug auf den Islam betrachtet wurde, ist die Hierarchisierung gesellschaftlich anerkannter und devianter Formen des

1 Die Begriffe „religiös“, „Religion“ und „Religiosität“ werden hier sowohl im Sinne des Konzepts „gelebter Religiosität“ (McGuire 2008) als auch für Spiritualität und andere Begriffe stehend verwendet, die ein Interesse an Transzendenz sowie religiöse Überzeugungen und Zugehörigkeiten beinhalten (vgl. Aune 2015). Mit „Säkularisierung“ wird der historische Prozess beschrieben, „Säkularität“ ist der Zustand, der durch diesen historischen Prozess erreicht wird, während „Säkularismus“ für die Ideologie steht (van den Brandt 2019: 702f.).

Religiösen. Durch die Entwicklung der Psychologie als säkulare Wissenschaft hat sich historisch zudem eine Pathologisierung devianter Ausdrucks- und Erlebensformen entwickelt, die ebenso wie Islamfeindlichkeit nach wie vor Teil des alltäglich reproduzierten kulturellen Archivs (vgl. Said 1993) der Säkularität ist, indem Religion immer das Andere repräsentiert (Gripentrog 2017; Fitzgerald 2015; White 2012). Kim Knibbe problematisiert daher „secularist knowledge frames“ in der sozialwissenschaftlichen Forschung „which conjure[d] up a ‘religious’ and backward ‘other’“ (Knibbe 2024: 114). Diese säkularistischen Rahmungen von Wissen – die auf produktiven Macht-Diskursen aufrufen und diese reproduzieren (Foucault 1994), die Religiöse zu ‚Anderen‘ erklären, verzerren nicht nur den Blick auf das Religiöse als nicht gleichzeitig säkular und in verschiedener Hinsicht fortschrittsorientiert (Knibbe 2024), sie verstellen auch den Blick darauf, dass nicht Religion/en das Problem sind, sondern normative Geschlechterkonstruktionen, also Heterosexismus und Rassismus in der breiteren Gesellschaft – religiös wie säkular (Liinason/Lundell 2025). Das ist gerade in Zeiten erstarkender Allianzen zwischen säkularen und religiösen extremen Rechten, in denen Antifeminismus und Anti-„Genderismus“ zur Blüte getrieben werden, eine notwendige Erkenntnis für Feminist*innen (Liinason/Lundell 2025; Grenz 2023; Vaggione 2020; Kuhar/Paternotte 2017). Daher ist es notwendig, in der Forschung eine „postsecular sensibility“ (Arat 2017: 28) zu entwickeln, die die Gleichzeitigkeit des Religiösen und Säkularen zu erkennen vermag (u. a. Knibbe 2024).

2 Zielsetzung und Methode der qualitativen Studie

In diesem Beitrag² möchte ich die „secularist knowledge frames“ (Knibbe 2024) aus der Perspektive der Teilnehmenden behandeln. Denn säkularistische Diskurse werden von Teilnehmenden u. U. in ihre Erzählungen eingeflochten, um sich davon abzugrenzen (Knibbe 2018), auch wenn ein*e Forscher*in gar nicht darauf abzielt, dieses Wissen zu reproduzieren. Dies kann eine Verteidigung des eigenen religiösen Handelns, ein Verschweigen religiöser Erfahrungen oder aber auch Abgrenzungen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften beinhalten. Diskurse der Differenzierung und Hierarchisierung zwischen dem Säkularen und dem Religiösen sind also in der Forschungssituation präsent und müssen als solche erkannt werden. In diesem Beitrag möchte ich daher exemplarisch auf entsprechende Stellen in Interviews eingehen.

Die Interviews entstammen einer Studie zu religiösen Praktiken, Erkenntnissen und Erfahrungen während und durch die Covid-19-Pandemie, für die insgesamt 28 Interviews mit Personen geführt wurden, die sich verschiedenen Weltansichten zugeordnet haben – von Yoga über den Islam, Katholizismus und Buddhismus bis zum Fellowship of Isis oder humanistischem Atheismus.³ Auch weil es mir in diesem Beitrag u. a. darum geht, auf noch nicht ganz entwickelte Allianzen zwischen säkularen und reli-

2 Eine frühere Version des Beitrags ist 2025 in der Zeitschrift „Religion and Gender“ erschienen (Grenz 2025a). Er ist hier grundlegend überarbeitet und weiterentwickelt worden.

3 Ich habe mich an das interreligiöse Netzwerk „Forum der Religionen“ gewandt. Von dort wurde mein Aufruf weitergeleitet. Ich habe so 25 Interviews geführt und meine Studienassistentin Alexandra Mittermüller drei weitere, deren Kontakt über soziale Medien zustande kam.

giösen Feminist*innen aufmerksam zu machen, habe ich drei Interviews mit Frauen ausgewählt, die sich entweder explizit als Feministin identifiziert oder feministische und antirassistische Ideale aufgegriffen bzw. Diskriminierung und Ungleichheit thematisiert haben. Für die Auswahl war weiterhin entscheidend, dass „secularist knowledge frames“ (Knibbe 2024) strukturgebend für den jeweiligen Erzählmoment waren. Dies war bei einer Fellow of Isis der Fall, der ich den Alias *Sigrid* gegeben habe, bei einer Alt-Katholikin, die hier den Alias *Waltraud* trägt, und einer Sufi, der ich den Alias *Zeynep* gegeben habe. Aus diesen Interviews konnte ich Resonanzen historischer und zeitgenössischer psycho-pathologisierender Diskurse, Diskurse sexueller Rechte und/oder Geschlechtergerechtigkeit im Christentum und Islam heraushören.

Im Folgenden werde ich zunächst meine interpretative Vorgehensweise beschreiben, bei der ich mich an das diffraktive Lesen anlehne, da es mir um Resonanzen (Wellen) geht. Anschließend werde ich exemplarisch ausgewählte Passagen interpretieren, anhand derer die Wirkungen der „secularist knowledge frames“ (Knibbe 2024) behandelt werden.

Religionsethnolog*innen verbringen in der Regel viel Zeit mit Gruppen, zu denen sie forschen (vgl. Knibbe 2018; Longman 2018; Utriainen 2014). Eben dies war mir nicht möglich, da auch zwischen den Lockdowns weder Gottesdienste noch andere Zusammenkünfte gestattet waren. Zudem war mein Interesse nicht auf eine einzelne Gruppierung ausgerichtet, sondern darauf, Erfahrungen, Erkenntnisse und Praktiken verschiedener Weltansichten einzufangen, auch in Bezug auf Nachrichten über religiöse „Superspreader-Ereignisse“ und Verschwörungsmäthen, die im Frühling/Sommer 2020 im Umlauf waren.⁴ Stattdessen habe ich mich mit den Teilnehmer*innen einzeln zumeist entweder unter freiem Himmel oder online getroffen, und – aufgrund der Situation – auch nur einmal. Es war also nicht möglich, durch miteinander verbrachte Zeit oder gemeinsames religiöses Praktizieren Vertrauen zu gewinnen, das Grundlage empirischer Forschung ist, bei der es um persönliche Erlebnisse und Einstellungen geht. In manchen Interviews gelang es trotzdem, nämlich dann, wenn ich nicht als ‚anders‘ wahrgenommen wurde oder wenn ein grundsätzliches Vertrauen in wissenschaftliches Arbeiten bestand. In anderen Interviews erwies es sich als schwieriger oder es wechselte bzw. entwickelte sich erst.

Die (Selbst-)Reflexion einer Forscher*in, die in der Forschungssituation wirksam werdenden gesellschaftlichen Machtbeziehungen bezüglich sozialer Herkunft, Ethnizität bzw. ‚Rasse‘, Geschlecht und Sexualität sowie die daraus resultierenden Verantwortlichkeiten sind seit Langem Gegenstand feministischer methodologischer Diskussionen (Ryan-Flood 2010; Hemmings 2011). Sie beinhaltet eine introspektive Interpretation der Forschungssituation und -interaktion, die sich als produktives Werkzeug erwiesen hat. Als optische Metapher ist Reflexion jedoch kritisiert worden (Haraway 1997; Barad 2007). Haraway sieht die Gefahr, dass „reflexivity, like reflection, only replaces the same elsewhere“ (Haraway 1997: 16). Statt der Widerspiegelung schlägt sie die Diffraktion als Metapher vor. Diffraktion „gives us the opportunity to become more attuned to how differences are being created in the world, and what particular effects they have on subjects and their bodies“ (Geerts/van der Tuin 2016: 174f.).

4 Vgl. z.B.: <https://www.deutschlandfunk.de/corona-ausbruch-bei-baptisten-in-frankfurt-main-dlf-91fad516-100.html> (Zugriff: 04.06.2025) und <https://www.tagesschau.de/faktenfinder/corona-schwindel-101.html> (Zugriff: 14.06.2025).

Die Selbstreflexion feministischer Wissenschaftlerinnen schätze ich anders ein, da sie in einer komplexeren und weniger wörtlichen Weise praktiziert wird, als hier nahegelegt ist (vgl. Hemmings 2011). Zugleich beinhaltet Diffraktion einen expliziten Umgang mit Differenz, was einer der Gründe dafür ist, dass diffraktives Lesen oder Analysieren in der empirischen Sozialforschung als Methodik eingesetzt wird (Nagele/Hough 2024; Schadler 2019; Davies 2014; Mazzei 2014). Betont werden dabei die Offenheit des Prozesses, die Möglichkeit assoziativen Vorgehens sowie unterschiedliche Formen von Materialien bzw. empirisches Material und theoretische Texte miteinander zum Klingen zu bringen.

3 Diffraktives Lesen: Differenzierungen zwischen Säkularen und Religiösen

In diesem Sinne habe ich ein diffraktives Lesen der Interviews praktiziert, indem ich mich zwischen historischen wie zeitgenössischen säkularistischen Diskursen und der Geschichte der Säkularität hin und her bewegt habe. Auf diese Weise habe ich ausgewählte Interviewpassagen assoziativ durch das Prisma historischer Diskurse der Säkularisierung/Säkularität gelesen, um die Resonanzen (oder Lichtwellen) säkularistischen Wissens zu beugen und damit sichtbar zu machen. Hier wird dies jedoch eher zusammenfassend dargestellt. Dass auch historische Diskurse in zeitgenössischer qualitativ-empirischer Forschung von Bedeutung sind, heißt nicht, dass sie in ungebrochener Kontinuität bestehen. Es bedeutet aber, dass sie ähnlich wie historisch gewachsene Geschlechterkonstruktionen immer wieder aufgerufen und zitiert und so in neuen Kontexten verarbeitet werden (Lenz 2010).

Durch das diffraktive Lesen sind vor allem drei Stränge säkularistischen Wissens sichtbar geworden: Pathologisierung des Religiösen, Vergeschlechtlichung und Kolonialisierung. Alle drei sind in die Geschichte der Säkularität eingewoben und zugleich miteinander verwoben.

3.1 Diskursive Resonanzen der Pathologisierung des Religiösen

Foucault (1994) zufolge kommt der Wille zur Wahrheit nicht ohne sein Gegenteil, den Wahnsinn, aus. Diskurse des Wahnsinns greifen, wenn Kenntnisse nicht rational erfassbar sind, was auch auf religiöse Erfahrungen und Erkenntnisse zutrifft (Greisiger/Schüler/van den Haven 2017; Taves 2016). Dieses Moment kam in verschiedenen Interviews zum Tragen, z. B. wenn es um ein Leben nach dem Tod ging. Das stärkste Erlebnis hatte ich im zweiten Interview mit Sigrid. Es war die Initialzündung für die Überlegungen, die mich zu diesem Beitrag geführt haben. Sigrid gehörte zum Fellowship of Isis, einer kleinen Gruppe, deren Theologie an antike ägyptische Inhalte anknüpft. In ihrem Interview haben wir über den Tod gesprochen, der während und nach dem ersten Lockdown sehr präsent war. In diesem Zusammenhang begann sie, mir zwei verschiedene Selbste zu erklären. Das erste, „das Ego“, das sterben werde, hat sie kurz als Teil unseres alltäglichen Erlebens und Wahrnehmens erläutert. Daneben gab es aber noch ein anderes:

Sigrid: „Es geht nicht//um's Ego.“

I: „Ja, aber worum geht's dann?“

Sigrid: „Um den andern Teil, den man in der Meditation recht deutlich erfahren kann, weiß ich nicht, ob Sie Meditationserfahrung haben?“

An dieser Stelle hielt sie inne und richtete eine Frage an mich: Offensichtlich wollte sie ein Bekenntnis von mir. Da ich nicht meditiere, musste ich die Frage verneinen, um nicht unehrlich zu sein. Zugleich spürte ich ihr Bedürfnis, mehr über mich zu erfahren. Daher entschied ich mich, über meine eigenen spirituellen Interessen zu sprechen. Da sie ähnlich ausgerichtete Personen kannte, reagierte sie positiv: Plötzlich veränderte sich das Interview. Sigrid wechselte von einem säkularen Diskurs, in dem die Wahrnehmung zweier Selbstes auch als Schizophrenie betrachtet werden könnte, in einen spirituellen, in dem dies akzeptiert ist, und sprach über dieses andere Selbst, das ihrer Lehre zufolge über den Tod hinaus bestehen würde. Beim Abhören der Aufnahmen konnte ich sogar deutlich eine Veränderung ihrer Stimme erkennen.

Diese Erfahrung des Zögerns und dann plötzlich sehr offenen Sprechens ließ eine Vermutung in mir aufkommen, die ich weiter ausführen möchte, denn gerade hieran zeigt sich, wie das diffraktive Lesen und das Wechseln zwischen sehr unterschiedlichen Bereichen von mir eingesetzt wurden. Ihre Frage weckte Assoziationen zu meiner früheren Forschung über Freier (Grenz 2007), durch die mir Parallelen zwischen Religiosität und Sexualität bewusst wurden. Diese Parallelen beinhalten, dass die Sexualforschung sich auf ‚sexuelle Devianzen‘ fokussierte, was einerseits zur Pathologisierung beigetragen hat und andererseits dazu, dass Sexualität zur inneren Wahrheit und Identität wurde (Foucault 1997; Plummer 1995). In Bezug auf Religiosität fanden ähnliche Entwicklungen statt: Sie wurde im 19. Jahrhundert in Europa im Zuge der Säkularisierung privatisiert, emotionalisiert und individualisiert und so zu einem Teil des inneren Selbst (Knibbe/Bartelink 2019; Fitzgerald 2015; Asad 2003), sodass Religiosität in einer säkularen Welt an sich bereits eine Differenz darstellt (Fitzgerald 2015). Das Sprechen über Religiosität ist ebenso schambehaftet wie die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft (Latour 2016). Bruno Latour (2016) zufolge ist kein Sprechen („Jubilieren“) über religiöse Inhalte möglich, ohne dass es zu Verzerrungen führt. Zudem wurde auch hier pathologisiert, was eng mit der Geschichte der Psychologie als Wissenschaft und dem Eindringen psychologischen Wissens in alltägliche Wissensbestände verbunden ist, die dann zu „secularist knowledge frames“ (Knibbe 2024) beitragen. So hat z. B. Christopher White (2012) untersucht, wie in der amerikanischen populärwissenschaftlichen Psychologie um die Jahrhundertwende vom 19. ins 20. Jahrhundert eine Differenz zwischen dem Vernünftigen und dem Religiösen konstituiert wurde. Diese entsteht vermeintlich durch „unconscious suggestion“ (Jastrow 1990 zit. n. White 2012: 67), die religiöse Gefühle hervorruft. White führt hier den Psychologen Hugo Munsterberg an:

„He chided modern Americans who like savages in ‘darkest Africa’ or Siberian shamans – ‘excitable persons with epileptic tendencies’ – were tempted to ascribe divine origins to amazing healings.“ (White 2012: 68)

Der Aufruf geht mit einem Vergleich mit „Wilden“ einher und schließt damit an koloniale Diskurse an. Zeitgleich haben zeitgenössische US-amerikanische progressive und liberale religiöse Akteur*innen das Konzept der „suggestion“ entwickelt, die „illegitimate forms of religiousness“ (White 2012: 71) markiert, wodurch eine Hierarchie zwischen vernünftiger, aufgeklärter und emotionaler Religiosität hergestellt wurde. Erstere war eine moralische Form der Religiosität, die dazu bewog, Werteentscheidungen zu treffen. Letztere hingegen führte vermeintlich zu emotionalisierten Gemütsverfassungen. Dabei wurden in erster Linie Frauen, Kinder, aus dem Süden stammende Schwarze Amerikaner*innen und Evangelikale als „particularly suggestible groups“ (White 2012: 71) angesehen. Solche Zuschreibungen finden sich auch in Texten über Sámi, deren Rituale als „arctic hysteria“ (Van den Brandt et al. 2024: 147) bezeichnet wurden. In beiden Fällen wird die Verbindung sowohl zur Vergeschlechtlichung als auch zur Kolonialisierung von Religiosität und damit die Komplexität und Machtwirksamkeit säkularistischer Diskurse deutlich.

Im deutschsprachigen Raum wurde sich im 19. Jahrhundert ebenfalls der Erforschung ‚pathologischer‘ Formen von Religiosität zugewandt. Stephanie Gripentrog analysiert z. B. Fallstudien religiöser Seher*innen, bei denen u. a. versucht wurde, „gesunde von krankhaften Formen von Religion eindeutig unterscheidbar“ (Gripentrog 2017: 49) zu machen. So wurde u. a. vermutet, dass intensive Frömmigkeit sich zu einer Krankheit entwickeln und ansteckend sein könnte (Gripentrog 2017: 49). Gripentrog erkennt hier einen „institutionalisierten Macht-Wissen-Komplex“ (Gripentrog 2017: 52): Psychiater klassifizierten religiöse Erfahrungen und führten einen Anormalitätsdiskurs. In psychologischen und religionswissenschaftlichen Untersuchungen und Texten des 19. Jahrhunderts wurde also ebenso wie in der Sexualwissenschaft ‚Devianz‘ untersucht, nur dass es hier um mentale und nicht um sexuelle ‚Devianz‘ ging – um den Wahnsinn, der dem Emotionalen und Irrationalen nahe ist, mit Weiblichkeit und dem kolonialisierten ‚Anderen‘ assoziiert wurde und dem rationalen säkularen Denken gegenübersteht. Diese Form der Unterscheidung und daran anküpfende Ausgrenzung gehört nicht nur der Vergangenheit an, sondern ist nach wie vor präsent (Taves 2016). Peter Kaiser (2017) zufolge

„[erfüllen] religiöse Überzeugungen [...] regelmäßig die Kriterien eines Wahns: Die außergewöhnliche Überzeugung, mit der an ihr festgehalten wird, die unvergleichliche subjektive Gewissheit, die Unbeeinflussbarkeit durch Erfahrung und durch zwingende Schlüsse sowie die Unmöglichkeit des Urteils“ (Kaiser 2017: 33f.).

Doch

„[n]ur bei massiven Abweichungen von allgemein akzeptierten Glaubensinhalten und sozialer Desintegration wird religiösen Überzeugungen Wahncharakter zugesprochen.“ (Kaiser 2017: 34)

Es geht also darum, welche religiösen Inhalte sozial akzeptiert sind und welche nicht, wodurch die Hierarchie unterschiedlicher religiöser Ausdrucksformen relevant wird. Während im deutschsprachigen Raum die katholische und evangelische Kirche nach wie vor mächtige Akteure sind, deren Inhalte in Universitäten gelehrt werden, sind andere Religionsgemeinschaften wie insbesondere der Islam oder auch kleinere Gruppen eher marginalisiert – auch, wenn es interreligiöse Netzwerke wie das „Berliner Forum

für Religion“ gibt, werden sie gesamtgesellschaftlich betrachtet eher infrage gestellt.⁵ Das kann im beruflichen Alltag oder im sozialen Umfeld zum Verschweigen der eigenen Religiosität führen, wie es bei Sigrid auch der Fall war. Letztlich bleibt meine Interpretation ihres Zögerns und ihrer plötzlichen Auskunftsfreudigkeit eine Vermutung.⁶ Sie scheint mir jedoch plausibel, weil auch andere Teilnehmende beim Thema Leben nach dem Tod verunsichert waren. Hier scheint noch eine sehr klare Grenze zum aussprechbaren säkularen Wissen zu bestehen, sodass Psychopathologisierung oder die Befürchtung, pathologisiert zu werden, eine Rolle spielen können. Zum anderen eröffnete mir diese Vermutung den Blick darauf, wie säkularistische Rahmungen von Wissen auch bei anderen Themen einfließen.

3.2 Diskursive Spuren der Vergeschlechtlichung des Religiösen

Meine erste Teilnehmerin war Alt-Katholikin und ich begann das Gespräch mit der Bitte, mir zu erklären, was Alt-Katholizismus sei:⁷

Waltraud: „Also, alt-katholisch hört sich viel konservativer an, als es eigentlich ist. Viele denken, dass die Lefébvre-Gruppe noch schlimmer ist. Das ist aber nicht der Fall, wir sind eigentlich die liberaleren Katholiken. Und zwar, also, wir haben keinen Papst. Wir haben einen Bischof an – an – oberster Stelle und der wird gewählt von der Synode. Ja. Unsre Priester dürfen heiraten. Wir haben auch Frauenordinationen. Und wie gesagt wir sind synodal verfasst. Das ist also eigentlich – eigentlich – das Wichtigste mit.“

Auffällig ist, dass Waltraud nicht mit theologischen Inhalten antwortete, sondern mit einer Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche. Es ist weiter auffällig, dass dies – also die Differenz zur römisch-katholischen Kirche – „eigentlich das Wichtigste“ sei. Diese Differenz zeichnet sich durch die synodale Verfasstheit, das Fehlen des Zölibats und die Frauenordination aus. Damit geht sie auf das Thema der Vergeschlechtlichung religiösen Lebens ein, das hier so organisiert ist, dass Frauen auch auf professioneller Ebene Männern gleichgestellt sind, also ordiniert werden können. Das war in den evangelischen Kirchen, zu denen der Alt-Katholizismus gehört, nicht immer der Fall.

Im Zuge der Säkularisierung im 19. Jahrhundert wurden sowohl Weiblichkeit als auch Religiosität mit Emotionalität und zunehmend mit der Privatsphäre assoziiert (Scott 2017; Asad 2003). Ethische wie religiöse Werte und Reinheit aufrechtzuerhalten war Aufgabe der Frauen (Sammet 2017). Bürgerliche Frauen waren im 19. Jahrhundert weitgehend von höherer Bildung ausgeschlossen, es war ihnen aber gestattet, sich in der Kirche zu engagieren (Kessel 2001). Eben dies bedeutete für sie eine willkommene Abwechslung und auch intellektuelle Stimulation (Kessel 2001). Daraus resultierte,

5 Dies wurde mir von einer Teilnehmerin bestätigt, die als Ärztin ausgebildet wurde und tätig war, aber inzwischen als Lektorin für vor allem wissenschaftliche Literatur selbstständig tätig ist (Birgit). Ich bat sie um Feedback für einen Beitrag, in dem ihr Interview im Vordergrund steht (Grenz 2025b). Sie schrieb mir zu spirituellen Erfahrungen: „In der (westlichen) akademischen Wissenschaft werden derartige außerkörperliche Erfahrungen jedoch bestenfalls als Epiphänomene der Gehirnaktivität oder psychologisch interpretiert und ihnen in der Regel dann ein eher subjektiv-illusionärer oder gar pathologischer Charakter zugewiesen“ (10.06.2025).

6 Da ich die Teilnehmerin nicht mehr erreichen konnte, nachdem dieser Beitrag geschrieben war, konnte ich die Vermutung leider nicht verifizieren.

7 Alt-Katholizismus ist eine eigenständige Religionsgemeinschaft, die sich im 19. Jahrhundert entwickelt hat und zu den evangelischen Kirchen gehört.

dass „religion was depicted as an increasingly feminized affair“ (Scott 2017: 34). Das kirchliche Patriarchat vollzog eine Wandlung, indem Religion im Bereich der Laien-Religion feminisiert wurde. Diese Feminisierung des Religiösen hält gewissermaßen bis heute an, ebenso wie der Streit um die Ämter noch nicht in allen Religionsgemeinschaften gelöst ist. Obwohl auch die Religiosität von Frauen durch den Zugang zu Bildung und Erwerbstätigkeit im Abnehmen begriffen ist, ist Weiblichkeit nach wie vor stärker mit dem Religiösen verbunden. Das trifft auch auf Umfrageergebnisse zu: Die Wahrscheinlichkeit bei Frauen, sich als religiös zu definieren, ist höher als bei Männern (Voas/Mcandrew/Storm 2013).⁸ Das muss nicht bedeuten, dass Frauen in der Gemeinschaft bleiben, in der sie aufwuchsen. Wie auch diese Teilnehmerin, die sich von der römisch-katholischen Kirche abgewandt hat, verlassen Frauen Gemeinschaften und sind religiös selbstbestimmt (Woodhead 2016).

Mit der Abgrenzung ihrer Religionsgemeinschaft von der katholischen Kirche begnet die Teilnehmerin auch der säkularistischen Annahme, dass religiöse Frauen sich quasi immer einer patriarchalen Ordnung unterordnen (Dubisch 2016; Woodhead 2016; Hawthorne 2014). Die Abgrenzung verstärkt sie noch, indem sie am Ende des Interviews thematisiert, dass ihre Religionsgemeinschaft auch in sexueller Hinsicht einer gesellschaftlich progressiven Normalität folgt:

Waltraud: „Bei – bei – uns in – in – meiner Kirche, wir segnen auch gleichgeschlechtliche Paare auch, ja. Und also bei uns ist auch zum Beispiel, wenn jemand geschieden ist, darf er auch zum Abendmahl und wird auch nochmal kirchlich auch nochmal getraut.“

Auch Waltraud erzählte von ihrem Umgang mit ihrer Religiosität am Arbeitsplatz. Sie stand dazu, „aktiv Christin“ zu sein, und berichtete, dass die, die „freundlich waren“, sie „milde belächelten“, während andere „spitze Bemerkungen“ machten. Dies zeigt deutlich, dass Säkularismus und das entsprechende Alltagswissen eine alltägliche Erfahrung sind.

3.3 Diskursive Resonanzen der Kolonialisierung des Religiösen

Geschlecht und säkularistische Betrachtungsweisen wurden auch von Zeynep, einer Sufi, thematisiert. Allerdings ist durch den Sufismus zusätzlich der Kontext kolonial geprägter Machtverhältnisse, der Fremdheit und des Rassismus aufgerufen. Diesen berührt Zeynep an verschiedenen Stellen, wenn sie von Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen während des Lockdowns berichtet. Auch sie ist ihrer Religionsgemeinschaft – gemeinsam mit ihrem Bruder und ihrem Ehemann – als Erwachsene beigetreten. Ihre Eltern beschreibt sie als „ottonormal praktizierende Muslime“, die versuchen, zu „80 Prozent zu praktizieren, was Pflicht ist“. Über ihre Herkunftsfamilie insgesamt sagt sie: „Wir sind gläubige, praktizierende, aber gleichzeitig auch sehr moderne, auch im Erscheinungsbild nicht wirklich als Muslime erkennbare Menschen gewesen.“ Die Familie hatte sich eingefügt in die Unsichtbarkeit des Religiösen und war „modern“. Damit weist auch sie von sich, rückwärtsgewandt zu sein.

8 Die strikte Zweigeschlechtlichkeit ist zum einen den quantitativen Befragungen und andererseits dem Setting der Studien geschuldet. Wie die Wahrscheinlichkeit bei Personen verteilt ist, die sich nichtbinär geschlechtlich identifizieren, scheint weder historisch noch quantitativ erforscht worden zu sein.

Ich möchte hier eine Passage näher ausführen, in der sie über ihre Kopfbedeckung spricht. Diese Passage steht im Kontext ihrer Konversion zum Sufismus, in der sie auch darüber berichtet, sich früher nicht bedeckt und Minirock getragen zu haben. Daher habe ich sie gefragt, was „innerlich passiert“ sei, wie also die Transformation stattgefunden habe.

Zeynep: „wenn man mit Licht sich ernährt, also mit Spiritualität, dann zieht man auch viele Motten an, [...] dann muss man sich schützen, [...] Und [...] ich habe das immer mehr und stärker gefühlt und Scheich Nazim hat gesagt: ‚Also dieses Jahr kommt großes Unheil. Passt auf, immer bedeckt zu sein und auch wenn ihr zu Hause seid. Ja, auch die Frauen, [...], bedeckt euch.‘ – Und dann habe ich gesagt: ‚Also ich trage auch immer mehr Kopftuch zu Hause‘, ja, nach dem Gebet und so weiter/früher immer gleich weggeworfen, [...] und dann habe ich gesagt: ‚Also irgendwie ist es lästig immer wieder sich an- und auszuziehen – ich werde Kopftuch tragen. Also ich entscheide mich jetzt einfach mal‘, so“.

Zeynep beschreibt eine graduelle Entwicklung bis zu ihrer Entscheidung, sich immer zu bedecken. Auffällig ist, dass sie es nicht mit Respekt gegenüber einer Gottheit erklärt, sondern zum einen mit Schutz, der notwendig wird, weil sie sich spirituell ausrichtet, und zum anderen mit Bequemlichkeit. Sie sagt, dass „auch die Frauen“ sich zu Hause bedecken sollen. Das „auch“ deutet darauf hin, dass im Sufismus auch Männer eine Kopfbedeckung tragen, worauf sie mich an anderer Stelle explizit hinweist. Damit grenzt sie sich von dem Vorurteil ab, dass Frauen sich durch die Kopfbedeckung einer patriarchalen Logik unterordnen, worauf sie dann noch weiter eingeht:

Zeynep: „Und die ganze Gemeinde [...] alle waren schockiert, [...] weil ich mich auf einmal / also ich kam dann auch [...] ganz verumumt, und mein Mann so: ‚Oh Gott, kannst du nicht wenigstens hier ein bisschen offen machen. Ich habe das Gefühl du erstickst ja.‘ [...] Und mein Bruder [...] der hat dann so geguckt und gesagt: ‚Bist du erkältet oder so?‘ [...] Also, ja, es war ein Kulturschock für die eigene Familie, mich auf einmal so zu sehen.“

Hier spricht sie über jene Familienmitglieder, ihren Mann und ihren Bruder, von denen in einer patriarchalen Ordnung angenommen werden könnte, dass sie sie unter Druck setzen. Indem sie die Überraschung der beiden darstellt, unterstreicht sie die Selbstständigkeit ihrer Entscheidung und grenzt sich deutlich von Vorurteilen gegenüber muslimischen Frauen mit Kopfbedeckung ab, die sie in einem Interview mit einer Journalistin erfahren hat:

Zeynep: „Und ich hatte meinen Sohn bei meiner Mutter gelassen, [...] und komm dann, um [ihn] abzuholen und sie sagt: ‚Was hast du denn gemacht heute?‘ Und ich so: ‚Ja, ich wurde gefragt, seit wann ich Kopftuch trage und wieso und weshalb. Und es ist immer typisch, na, man fragt immer: ‚Hat Ihr Mann damit zu tun oder hat Ihre Familie etwas damit zu tun.‘ Und sie sagt: ‚Wieso, war das denn nicht so?‘ [...] ‚Na, ich dachte auch, dein Mann hat gesagt, du sollst deinen Kopf bedecken, oder dein Bruder.‘ Sage ich: ‚Ne, beide waren schockiert. Ja, also ich habe mich selbst dazu entschlossen und ich bin jetzt schockiert, dass du so denkst über mich. Du müsstest sowieso wissen, dass ich mir von niemandem etwas einfach einreden lasse, ja?“

Auch ihre Mutter hegte diese Vorurteile gegenüber ihrer Tochter. Die Mutter ist ebenfalls Muslimin, aber eben „ottonormal“, was im Kontext dieses Interviews bedeutet, dass sie selber keine Kopfbedeckung trägt. Indem Zeynep dies thematisiert, macht sie deutlich, dass sie nicht aus einer religiös konservativen Herkunftsfamilie kommt. Bemerkenswert für den hier betrachteten Zusammenhang ist, dass ihre Transformationsgeschichte von

säkularistischen Diskursen durchdrungen ist. Sie weist wiederholt auf ihre Modernität hin, direkt und indirekt, und darauf, dass sie sich keinesfalls einer männlichen Ordnung unterordnet, sondern aus einem eigenen Entschluss heraus handelt.

Dass Frauen, die aus religiösen Gründen ein Kopftuch tragen, dem Vorurteil begeben, dass sie das nicht aufgrund ihrer eigenen Entscheidung tun, ist bereits gut belegt (Brandt 2019). In einschlägigen Studien geht es regelmäßig auch um Erzählungen über die Rückständigkeit des Islam, die seit dem Kolonialismus immer wieder mit Bezug auf das Kopftuch aufgerufen wurden (Ahmed 2011). Dabei geht es um die Ko-Konstitution des Säkularen und des Religiösen, bei der aus einer westlichen Perspektive alles Rückständige, Emotionale und Irrationale auf den Islam projiziert wurde, um das Progressive und Rationale für sich selbst zu beanspruchen und so eine Hierarchie zwischen beiden zu etablieren (Asad 2003). Lediglich „properly tamed, religion could become an aspect of the national patrimony and instrument of colonial rule“ (Scott 2017: 33) – in katholischen Ländern wie Frankreich. In überwiegend protestantisch geprägten Regionen und Ländern

„secularism was presented as an aspect of the Christian tradition, defined as the liberal alternative (the right of individual conscience), not only to Catholicism but to oppressive religions of ‘the Orient’“ (Scott 2017: 33f.).

Diese Ko-Konstruktion von Säkularität und Religiosität, durch die letztere zum ‚Anderen‘ wird, klingt in der gesamten Erzählung über das Kopftuch nach. Indem Zeynep sich davon distanziert, macht sie mir (als nicht bedeckter Wissenschaftlerin) und den Adressat*innen meiner Forschung gegenüber deutlich, dass die Annahme, sie müsse sich als Frau unterordnen, nicht zutrifft. Ihre Sufi-Gemeinde präsentiert sie so zugleich als offen für selbstbestimmte Frauen.

4 Schluss: Forschungsrelevanz säkularistischer Diskurse

Ausgangspunkt waren Überlegungen zu „secularist knowledge frames“, die die Forschung zu religiösen Gemeinschaften und Individuen prägen kann. Damit ordnet sich dieser Beitrag in säkularismuskritische postsäkulare Forschung ein. In diesem Beitrag wollte ich aufzeigen, dass säkularistisches Wissen und seine Rahmungen auch von Teilnehmenden eingebracht wird – nicht nur von Forschenden. Säkularistische Diskurse werden aufgegriffen und die eigene Position wird dagegen verteidigt, manchmal auch so, dass vor allem positive Dinge berichtet werden („politics of mirages“, Knibbe 2018: 657). Oder aber diese Diskurse führen dazu, dass über religiöse Erfahrungen und Inhalte geschwiegen wird. Dafür habe ich drei Beispiele angeführt, in denen drei verschiedene Diskursstränge im Vordergrund standen: die Pathologisierung von nicht sozial anerkannten religiösen Ausdrucksformen, die Rückständigkeit des Religiösen in Bezug auf Geschlecht und Sexualität sowie die Rückständigkeit des Islam.

Methodisch habe ich mich an das diffraktive Lesen angelehnt, indem ich mich zwischen Theorien und kulturgeschichtlichen Aspekten der Säkularitätsgeschichte hin und her bewegt und so die entsprechenden Resonanzen herausgehört habe. Insbesondere im Falle der Ausführungen zu Pathologisierung bin ich assoziativ vorgegangen, da Schwei-

gen und anschließende Bereitschaft des Sprechens eben keine Hinweise auf konkrete Inhalte geben können. Ich habe mich von meiner Erinnerung an meine Sexualitätsforschung leiten lassen und entsprechende Assoziationen zugelassen, die sich dann mithilfe der Literatur zur Geschichte der Psychologie als säkularer Wissenschaft (auch im Gegensatz zur Seelsorge) zu einem Bild verdichteten, in dem säkularistischem Wissen eine machtvolle Wirkung zukam. Eben dies zeigte sich dann auch in anderen Interviews. Dafür habe ich zwei weitere Beispiele angeführt, in denen andere säkularistische Diskursstränge im Vordergrund standen.

Was aus dieser Untersuchung deutlich wird, ist der Umstand, dass säkularistisches Wissen auf unterschiedliche Weise in empirische Forschung einwirken kann. Feministische Wissenschaftler*innen haben in vielfältiger Weise (in Bezug auf Geschlecht, Sexualität, Ethnizität, soziale Herkunft, Dis_ability etc.) lange daran gearbeitet, Hierarchisierungen in Forschungssettings zu nivellieren bzw. als Mechanismen zu erkennen, mit denen in der Forschung wie im Alltag Differenzierungen und Hierarchisierungen reproduziert werden, indem die entsprechenden Wissensbestände zitiert und in unterschiedliche Kontexte eingebunden werden. Als Forscher*innen können wir die entsprechenden Diskurse sichtbar machen und in die Erkenntnisse über die untersuchten sozialen Beziehungen – in diesem Fall die Gleichzeitigkeit und das Ineinanderverwobensein von Säkularität und Religiosität – mit einbeziehen (Phoenix 1994).

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Leila (2011). *A quiet revolution: the veil's resurgence, from the Middle East to America*. New Haven: Yale University Press.
- Arat, Alp (2017). Postsecularism. In Luke Doggett & Alp Arat (Hrsg.), *Foundations and Futures in the Sociology of Religion* (S. 27–38). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315107547-3>
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Aune, Kristin (2015). Feminist Spirituality as Lived Religion: How UK feminist forge religio-spiritual lives. *Gender and Society*, 29(1), 122–145. <https://doi.org/10.1177/0891243214545681>
- Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv12101zq>
- Bender, Courtney & Taves, Ann (Hrsg.). (2012). *What Matters? Ethnographies of Value in a Not So Secular Age*. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/bend15684>
- Braidotti, Rosi (2008). In Spite of the Times. The Postsecular Turn in Feminism. *Theory, Culture & Society*, 25(6), 1–24. <https://doi.org/10.1177/0263276408095542>
- Bracke, Sarah & Fadil, Nadia (2012). “Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory?” Field Notes from the “Multicultural Debate”. *Religion and Gender*, 2(1), 36–56. <https://doi.org/10.1163/18785417-00201003>
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davies, Bronwyn (2014). Reading anger in early childhood intra-actions: a diffractive analysis. *Qualitative Inquiry*, 20(6), 734–741. <https://doi.org/10.1177/1077800414530256>
- Dubisch, Jill (2016). Can There Be Religion Without Gender? In Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinänen & Avril Maddrell (Hrsg.), *Contemporary Encounters in Gender and Religion*

- (S. 31–51). Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-42598-6_2
- Eisenstadt, Shmuel N. (2013). Die neuen religiösen Konstellationen im Rahmen gegenwärtiger Globalisierung und kultureller Transformation. In Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann & Ulrike Spohn (Hrsg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung* (S. 355–377). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839419663.355>
- Fitzgerald, Timothy (2015). Critical religion and critical research on religion: Religion and politics as modern fictions. *Critical Research on Religion*, 3(3), 303–319. <https://doi.org/10.1177/2050303215613123>
- Fitzgerald, Timothy (2017). “Postcolonial remains”: Critical religion, postcolonial theory, and deconstructing the secular-religious binary. In Jyotsna G. Singh & David D. Kim (Hrsg.), *The postcolonial world* (S. 169–183). London: Routledge.
- Foucault, Michel (1994). *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1997). *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Geerts, Evelien & Van der Tuin, Iris (2016). The Feminist Futures of Reading Diffractively. How Barad’s Methodology Replaces Conflict-Based Readings of Beauvoir and Irigaray. *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 30. <https://doi.org/10.20415/rhiz/030.e02>
- Greisiger, Lutz; Schüler, Sebastian & van der Haven, Alexander (Hrsg.). (2017). *Religion und Wahnsinn um 1900. Zwischen Pathologisierung und Selbstermächtigung*. Baden-Baden: Ergon. <http://doi.org/10.5771/9783956503610-41>
- Grenz, Sabine (2007). *(Un)heimliche Lust. Über den Konsum sexueller Dienstleistungen*. (2. Aufl.) Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Grenz, Sabine (2023). Post-secular Feminist Research: The Concept of “lived” religion and double critique. *Interdisciplinary Journal Religion and Transformation in Contemporary European Society*, 1–15. https://doi.org/10.30965/9783657790258_007
- Grenz, Sabine (2025a). “I Don’t Know If You Have Experience with Meditation?” *Religion & Gender*, 15(1), 36–57. <https://doi.org/10.1163/18785417-01501001>
- Grenz, Sabine (2025b). Post-Secular Emancipatory Knowledge: Connectedness of Spiritual Experiences with Academic Knowledge in Feminists’ Lived Religion. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (Online), 1–23. <https://doi.org/10.30965/23642807-bja10140>
- Gripentrog, Stephanie (2017). Der Psychologe und die Seherin. Religionswissenschaftliche Analysen zur Interferenz von Psychologie- und Religionsgeschichte am Beispiel der Seherin von Genf. In Lutz Greisiger, Sebastian Schüler & Alexander van der Haven (Hrsg.), *Religion und Wahnsinn um 1900. Zwischen Pathologisierung und Selbstermächtigung* (S. 41–68). Baden-Baden: Ergon. <http://doi.org/10.5771/9783956503610-41>
- Habermas, Jürgen (2003). *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press.
- Haraway, Donna (1997). *Modest Witness@Second Millenium. FemaleMan@_Meets_Oncomouse™. Feminism and Technoscience*. New York, London: Routledge.
- Hawthorne, Sian (2014). Entangled Subjects. Feminisms, Religion and the Obligation to Alterity. In Mary Evans, Clare Hemmings, Marsha Henry, Hazel Johnstone, Sumi Madhok, Ania Plomien & Sadie Wearing (Hrsg.), *The SAGE Handbook of Feminist Theory* (S. 114–130). London: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781473909502>
- Hemmings, Clare (2011). *Why Stories Matter. The Political Grammar of Feminist Theory*. Durham/NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822393702>
- Holzleithner, Elisabeth (2022). Islamische Bedeckung in rechtlicher Perspektive. In Astrid Biele Mefebue, Andrea Bührmann & Sabine Grenz (Hrsg.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung* (S. 413–428). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-26292-1_23

- Huygens, Eline & van den Brandt, Nella (2024). Catholic Women as Subjects of Debate: Thinking through a Gendered Religio-Racialised Location in Flanders. *Religion and Gender*, 15(1), 13–35. <https://doi.org/10.1163/18785417-tat00012>
- Kaiser, Peter (2017). Gesunder oder kranker Wahnsinn – kulturübergreifende Perspektiven und psychiatrische/psychotherapeutische Positionen im 21. Jahrhundert. In Lutz Greisiger, Sebastian Schüler & Alexander van der Haven (Hrsg.), *Religion und Wahnsinn um 1900: Zwischen Pathologisierung und Selbstermächtigung* (S. 19–42). Baden-Baden: Ergon. <https://doi.org/10.5771/9783956503610-17>
- Kessel, Martina (2001). *Langeweile. Zum Umgang mit Zeit und Gefühlen in Deutschland vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert*. Göttingen: Wallstein.
- Knibbe, Kim (2018). Secularist Understandings of Pentecostal Healing Practices in Amsterdam: Developing an Intersectional and Post-Secularist Sociology of Religion. *Social Compass*, 65(5), 650–666. <https://doi.org/10.1177/0037768618800418>
- Knibbe, Kim (2024). The Challenge of Religion and Spirituality. From Secularist to Post-Secular Knowledge Production. In Sabine Grenz, Doris Guth, Boka En & Fatma Uysal (Hrsg.), *Gender and Postsecularity in Knowledge Production and Visual Culture* (S. 96–119). London: Sternberg Press.
- Knibbe, Kim & Bartelink, Brenda (2019). Gender, Religion, Secularism and Women's Empowerment. In Benjamin Schewel & Erin K. Wilson (Hrsg.), *Religion and European Society* (S. 125–141). Bognor: John Wiley & Sons Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781119162766.ch8>
- Kuhar, Roman & Paternotte, David (Hrsg.). (2017). *Anti-gender campaigns in Europe. Mobilizing against equality*. London, New York: Rowman & Littlefield International. <https://doi.org/10.5040/9798881809683>
- Latour, Bruno (2016). *Jubilieren. Über religiöse Rede*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lenz, Claudia (2010). Geschlechterforschung. In Christian Gudehus, Ariane Eichenberg & Harald Welzer (Hrsg.), *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch* (S. 319–327). Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-00344-7_35
- Liinason, Mia & Lundell, Elin (2025). Problematizing the secular/religion divide: religion as the Other in contemporary discourses on LGBTQIA+ rights in Sweden. *Journal of Gender Studies*. <https://doi.org/10.1080/09589236.2025.2493262>
- Longman, Chia (2018). Women's Circles and the Rise of the New Feminine. Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing. *Religions*, 9(9), 1–17. <https://doi.org/10.3390/rel9010009>
- Mazzei, Lisa A. (2014). Beyond an easy sense: a diffractive analysis. *Qualitative Inquiry*, 20(6), 742–746. <https://doi.org/10.1177/1077800414530257>
- McGuire, Meredith B. (2008). *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001>
- Nagele, Anna N. & Hough, Julian (2024). “The sleep data looks way better than I feel.” An autoethnographic account and diffractive reading of sleep-tracking. *Frontiers in Computer Science*, 6, 1–28. <https://doi.org/10.3389/fcomp.2024.1258289>
- Phoenix, Ann (1994). Practising Feminist Research: The Intersection of Gender and ‘Race’ in the Research Process. In Mary Maynard & June Purvis (Hrsg.), *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective* (S. 49–71). London: Taylor and Francis. <https://doi.org/10.4324/9781315041025>
- Plummer, Ken (1995). *Telling Sexual Stories. Power, Change and Social Worlds*. London: Routledge.
- Ryan-Flood, Róisín (2010). Keeping Mum. Secrecy and Silence in Research on Lesbian Parenthood. In Róisín Ryan-Flood & Rosalind Gill (Hrsg.), *Secrecy and Silence in the Research Process* (S. 204–215). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203927045>
- Said, Edward W. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

- Sammet, Kornelia (2017). Religion, Geschlechterordnungen und Generativität. In Kornelia Sammet, Friederike Benthous-Apel & Christel Gärtner (Hrsg.), *Religion und Geschlechterordnungen* (S. 49–78). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-17391-3_3
- Schadler, Cornelia (2019). Enactments of a New Materialist Ethnography. Methodological Framework and Research Processes. *Qualitative Research*, 19(2), 215–230. <https://doi.org/10.1177/1468794117748877>
- Scott, Joan Wallach (2012). *The Fantasy of Feminist History*. New York: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822394730>
- Scott, Joan Wallach (2017). *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc7792k>
- Taves, Ann (2016). *Revelatory Events: Three Case Studies of the Emergence of New Spiritual Paths*. Princeton University Press.
- Utriainen, Terhi (2014). Angels, Agency, and Emotions. Global Religion for Women in Finland. In Terhi Utriainen & Päivi Salmesvuori (Hrsg.), *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels* (S. 237–254). New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137383471_13
- Vaggione, Juan Marco (2020). The conservative uses of law: The Catholic mobilization against gender ideology. *Social Compass*, 67(2), 252–266. <https://doi.org/10.1177/0037768620907561>
- Van den Brandt, Nella (2014). *Religion, Secularity and Feminism in a West-European context. A Qualitative Study of Organisations and Activism in Flanders* (PhD Dissertation). Gent: Universiteit Gent.
- Van den Brandt, Nella (2019). Secularity, Gender, and Emancipation. Thinking through Feminist Activism and Feminist Approaches to the Secular. *Religion*, 49, 691–716. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1642261>
- Van den Brandt, Nella; Grenz, Sabine; Hanitzsch, Konstanze; Huygens, Eline; Kimura, Maki; Liinason, Mia & Sasunkevich, Olga (2024). Religion, Spirituality and Gender beyond Dichotomies. In Sabine Grenz, Doris Guth, Boka En & Fatma Uysal (Hrsg.), *Gender and Post-secularity in Visual Culture and Knowledge Production* (S. 120–156). London: Stemberg Press. <https://doi.org/10.21937/9781915609434.7>
- Van der Tuin, Iris & Verhoeff, Nanna (2022). *Critical Concepts for the Creative Humanities*. Lanham: Rowman & Littlefield. <https://doi.org/10.5771/9781538147757>
- Voas, David; McAndrew, Siobhan & Storm, Ingrid (2013). Modernization and the Gender Gap in Religiosity: Evidence from Cross-National European Surveys. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 65, 259–283. <http://doi.org/10.1007/s11577-013-0226-5>
- Walby, Kevin (2010). Interviews as Encounters. Issues of Sexuality and Reflexivity when Men Interview Men about Commercial Same Sex Relations. *Qualitative Research*, 10(6), 639–657. <https://doi.org/10.1177/1468794110380525>
- Weber, Beverly (2015). Gender, Race, Religion, Faith? Rethinking Intersectionality in German Feminisms. *European Journal of Women's Studies*, 22(1), 22–36. <https://doi.org/10.1177/1350506814552084>
- White, Christopher (2012). Conquering Religious Contagions and Crowds. Nineteenth-Century Psychologists and the Unfinished Subjugation of Superstition and Irrationality. In Courtney Bender & Ann Taves (Hrsg.), *What Matters? Ethnographies of Value in a Not So Secular Age* (S. 61–85). New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/columbia/9780231156851.003.0003>
- Winkel, Heidemarie & Pöferl, Angelika (2021). Einleitung: Eine Neubestimmung des Verhältnisses von Feminismus, Säkularismus und Religion. *Feministische Studien*, 39(1), 3–16. <https://doi.org/10.1515/fs-2021-0001>

- Wohlrab-Sahr, Monika & Burchardt, Marian (2012). Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities. *Comparative Sociology*, 11(6), 875–909. <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>
- Wolf, Christof & Koenig, Matthias (2013). *Religion und Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Woodhead, Linda (2016). Afterword. In Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinänen & Avril Maddrell (Hrsg.), *Contemporary Encounters in Gender and Religion. European Perspectives* (S. 335–352). Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-42598-6_15
- Woodhead, Linda (2017). Wie der Feminismus die Religionsforschung revolutioniert hat. In Kornelia Sammet, Friederike Benthaus-Apel & Christel Gärtner (Hrsg.), *Religion und Geschlechterordnungen* (S. 37–48). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-17391-3_2

Zur Person

Sabine Grenz, Assoz.-Prof. Dr., Professur für Gender Studies, Leitung Referat Genderforschung, Institut für Bildungswissenschaft, Universität Wien. Arbeitsschwerpunkte: feministische Post-säkularität, Methodologie und Epistemologie der Genderforschung, Tagebuchforschung, Sexualität (Sexarbeit), Institutionalisierung der Gender Studies.

Kontakt: Universität Wien, Institut für Bildungswissenschaft, Sensengasse 3a, 1090 Wien, Österreich

E-Mail: sabine.grenz@univie.ac.at