

Islamischer Feminismus

Koloniales Geschlechterwissen und religiöse Sinnressourcen der Geschlechtergerechtigkeit in arabischen Lebenswelten

Heidemarie Winkel

Geschlecht ist eine zentrale strukturgebende Komponente religiöser Sinn- und Lebenswelten. Innerhalb religiöser Ordnungsvorstellungen wird der soziale Status von Personen maßgeblich über Geschlecht bestimmt, wie etwa der Zugang zur Verwaltung sakraler Güter. Männliche Dominanz ist in diesem Zusammenhang ein weit verbreitetes Merkmal religiöser Geschlechterordnungen. Beispielsweise gilt das Studium der Thora im orthodoxen Judentum als männliche, weil Selbstbeherrschung voraussetzende Tätigkeit *par excellence*, von der Frauen qua Geschlecht ausgeschlossen sind.¹ Die römisch-katholische Kirche ist ein weiterer Fall männlicher Herrschaft²; sie basiert auf dem Primat einer klerikal organisierten, männlichen Hierarchie. Die Legitimation männlicher Macht fußt hierbei auf anthropologischen Vorstellungen, die sich im 19. Jahrhundert zu einer *Sonderanthropologie der Frau* verdichtet haben.³

1 Satlow 2009; El-Or 1994.

2 Der Begriff männlicher Herrschaft und der im Folgenden verwendete Terminus männlicher Macht werden im Anschluss an Pierre Bourdieu (1997a; 1997b) verwendet.

3 Die Herausbildung dieser Sonderanthropologie setzte in den letzten Dekaden des 18. Jahrhunderts ein (Honegger 1991; Knauss 2014). In einem Beitrag zum Wandel religiöser Geschlechterkonzepte in der europäischen Moderne habe ich diesen Prozess differenzierter dargestellt als es hier möglich ist (Winkel

Wie Weiblichkeit innerhalb der religiösen Wissensordnung arabisch-islamischer Gesellschaften hierarchisiert wird, hat Fatima Mernissi am Beispiel des postkolonialen Marokko rekonstruiert.⁴ In dieser Studie setzt Mernissi die religiöse Legitimation männlicher Macht zur naturwissenschaftlich-anthropologisch begründeten Inferiorisierung von Frauen in europäischen Geschlechterideologien ins Verhältnis. So kann sie zeigen, dass die Hierarchisierung von Frauen in arabisch-islamischen Gesellschaftskontexten nur eine von vielen sozio-kulturell kontingenten Formen der Legitimation von Geschlechterungleichheit ist, ob sie nun religiös oder säkular ausbuchstabiert ist.

Fatima Mernissis Analyse postkolonialer Geschlechterverhältnisse ist eine der ersten soziologischen Arbeiten, in der religiöse Geschlechtercodes gesellschaftsgeschichtlich eingeordnet wurden. Sozio-kulturelle Codes verstehe ich als symbolisch basiertes Tragwerk sozialer Ordnung. Codes legen die grundlegenden Formen der Teilnahme an dieser Ordnung, die Modi sozialen Zusammenhalts und der In-Beziehung-Setzung, und damit auch allgemeine Prinzipien sozialer Gerechtigkeit fest.⁵ Mernissi hat diese Codes rekonstruiert und gezeigt, wie religiöse Ordnungsvorstellungen zu Geschlecht in der Phase des Übergangs vom

2012). Innerhalb der katholischen Kirche ist die theologische Auffassung von einer »besonderen Würde der Frau« zuletzt im Schreiben der Bildungskongregation des Vatikans, *Male and Female He Created Them* 2019, untermauert worden. Die Sonderanthropologie ist aber schon prominent im apostolischen Schreiben *Mulieris Dignitatem* von 1988 und in der Verlautbarung der Kongregation für die Glaubenslehre zur *Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* von 2004 artikuliert.

- 4 Fatima Mernissis Studie *Beyond the Veil* ist 1975 erschienen; eine Zusammenfassung und Einordnung dieses Schlüsselwerks der Religionssoziologie findet sich in Winkel 2019.
- 5 Mit dem Code-Begriff schließe ich an Shmuel Eisenstadt an; nach Eisenstadt (1979: 163) definieren Codes »die kulturelle und politische Identität, die Wahrnehmung der Beziehungen zwischen kosmischer, sozialer und politischer Ordnung« sowie die Teilnahme an dieser Ordnung und deren Legitimationsgrundlage. Religion verstehe ich in diesem Sinne als ein Codesystem, in dem allgemeine Prinzipien wie Gerechtigkeit oder auch herrschende Formen sozialen Zusammenhalts bestimmt werden.

Kolonialismus zur Unabhängigkeit Marokkos als Garant sozialer Stabilität fungierten, während das autoritäre politische Regime Frauenrechte instrumentalisierte.⁶ Diese Arbeit steht gleichzeitig für den Beginn einer – weltweit sichtbaren – Generation von Frauen, die religiöse Festbeschreibungen männlicher Dominanz nicht unwidersprochen lassen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich zunehmend feministisch-theologische Reformbewegungen etabliert, nicht nur in islamischen Kontexten.⁷ Anders als in christlichen oder jüdischen Frauenbewegungen konstituierte sich islamischer Feminismus von Beginn an als globale, von Marokko, Algerien über Ägypten, Sudan und Iran bis nach Südostasien reichende Bewegung. Auch wenn diese theologische Reformbewegung in den unterschiedlichen lokalen Kontexten weltweit jeweils auf eigene Weise verankert ist, und die verschiedenen Gruppen und Akteur*innen sich nicht unisono als feministisch verstehen, teilen sie das Anliegen einer geschlechtergerechten Auslegung von *Qur'an* und *Hadithen*, und damit einer Dekonstruktion männlicher Macht.⁸ Ein weiteres konstitutives Element dieser Reformbewegung ist die Abgrenzung vom politischen Islam und dessen Geschlechterorthodoxie, wie sie sich seit den 1970er Jahren entwickelt hat und in der islamischen Revolution im Iran 1979 einen ersten Kulminationspunkt hatte.

-
- 6 Marokko hat 1956, nach mehr als einhundert Jahren Kolonialherrschaft, die vollständige Unabhängigkeit von Frankreich und Spanien erlangt.
 - 7 Mit Arbeiten wie *Der politische Harem* (1989) und *Die Sultanin. Die Macht der Frauen in der Welt des Islam* (1991) hat Fatima Mernissi federführend zur Ausdifferenzierung islamisch-feministischer Theologie beigetragen. Zur Entstehung feministisch-theologischer Bewegungen im katholischen und protestantischen Kontext vergleiche etwa Meyer-Wilmes 1990 und Siegele-Wenschkewitz 1995, sowie Bagilhole 2003 für die Anglikanische Kirche; für jüdische und muslimische Kontexte vergleiche einführend Plaskow 1991, Simon; Scanlan; Nadell 1995 sowie Badran 2005 und Heschel 2015. Für Hinduismus und Buddhismus vergleiche Mukherjee 1993 und Heller 2010 sowie Tsomo 2000.
 - 8 Vergleiche einführend zu den Anliegen feministisch-islamischer Ansätze Badran 2009. Ein differenzierterer Überblick über unterschiedliche Strömungen findet sich bei Seedat 2013. Ihr Anliegen ist es zu zeigen, inwiefern Islam und Feminismus jeweils konvergieren. Wie männliche Deutungsmuster theologisch dekonstruiert werden, zeigt Ziba Mir-Hosseini 2022.

Ungeachtet der Reformbewegungen, und der in anderen Religionen und säkularen Gesellschaften nicht minder verbreiteten Inferiorisierung von Frauen, steht aber keine Religion aufgrund ihrer Geschlechterverhältnisse so sehr in der Kritik wie *der Islam*.⁹ Seit etwa zwei Jahrzehnten hat sich europaweit ein spezifischer Diskurs über islamische Religion, Geschlecht und Sexualität verfestigt¹⁰; er ist ein zentraler Anker von Grenzziehungs- und Abwertungsprozessen in politischen Debatten über Asyl, Flucht und Migration. Dies manifestiert sich beispielsweise in der Frage, ob *der Islam* zu Deutschland gehöre¹¹, der daran geknüpften Behauptung einer Unvereinbarkeit *des Islam* mit der distinkten, historisch gewachsenen jüdisch-christlichen Identität europäischer Gesellschaften¹² und nicht zuletzt auch in der Behauptung eines spezifischen arabischen Sexismus, etwa im Nachgang der Silvesternacht 2015.¹³ Dass Geschlechterverhältnisse zum Kristallisationspunkt von Debatten über Fremdheit und Migration gemacht werden, ist kein neues Phänomen.¹⁴ Die damit einhergehende Betonung der eigenen kulturellen Überlegenheit findet sich bereits zur Zeit der Entstehung

-
- 9 Edward Said hat dies bereits 1981 in *Covering Islam* auf den Punkt gebracht; für eine Einordnung der Verhältnisse in den letzten beiden Dekaden vergleiche Hafez; Richter 2007; Hafez 2009; Spielhaus 2010; Hergouth; Omlor 2017 sowie Amir-Moazami 2018.
 - 10 Dieser Diskurs manifestierte sich zu Beginn der 2000er Jahre in Frankreich und in Deutschland in den sogenannten Kopftuchdebatten (Delmas 2006; Amir-Moazami 2007).
 - 11 Ausgelöst wurde diese Debatte durch eine Rede des damaligen Bundespräsidenten Christian Wulff 2010; vgl. dazu Hafez 2013 und Frerk 2018.
 - 12 Hier wird die Geschichte des modernen Antisemitismus, die den Antijudaismus im 19. Jahrhundert ablöste und im 20. Jahrhundert in die Shoa mündete, ins Gegenteil verkehrt.
 - 13 Kersten 2016.
 - 14 Dies verbindet sich regelmäßig mit kulturalistischen Identitätszuweisungen, in deren Hintergrund komplexe Deutungs- und Typisierungsprozesse stehen. Birgit Rommelspacher (2009) hat gezeigt, wie die Problematisierung islamischer Geschlechtervorstellungen in diesem Zusammenhang als Marker der eigenen Identität und Überlegenheit in europäischen, westlichen Gesellschaften fungiert.

bürgerlicher Geschlechterverhältnisse, wie sie sich ab 1750 im Kontext der industriekapitalistischen Gesellschaft ausdifferenziert haben.¹⁵ Kern dieser – in Abgrenzung zu den Kolonien – als aufgeklärt und modern¹⁶ deklarierten Geschlechterordnung war jener bürgerlich-säkulare Geschlechtercode, wonach Frauen in rechtlicher, ökonomischer und sozialer Hinsicht auf ganz neue Weise eingeschränkt und ihre soziale Existenz an die ebenfalls historisch neue Hausarbeit gebunden wurde.¹⁷ Dass es um 1900 gelungen ist, eine Frauen aus allen Feldern öffentlichen Lebens exkludierende und rechtlich marginalisierende Geschlechterordnung zu etablieren, ist einer zweifachen Herrschaftslegitimation geschuldet. Zum einen der Durchsetzung des bis heute tragenden Narrativs, wonach die – tatsächlich erst aus der Industrialisierung resultierende – Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern vermeintlich traditionell gewachsen, also schon immer existent gewesen und insofern *natürlich* sei.¹⁸ Die Legitimation der bürgerlichen Geschlechterordnung speiste sich zum anderen über den Vergleich mit als unzivilisiert und unkultiviert apostrophierten Gesellschaften außerhalb Europas. Dies manifestiert sich bis heute in Form eines antithetischen Typisierens von Gesellschaften in Gegensätzen von *wir* und *die Anderen* entlang des bürgerlich-säkularen Geschlechtercodes.

In der jüngeren historischen Geschlechterforschung wurde untermuert, dass das Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft in Kolonialismus und Imperialismus einen wichtigen Bezugspunkt hatte. Die Kolonien fungierten nicht nur als Negativfolie des Ideals bürgerlicher Häuslichkeit und Weiblichkeit; koloniale Eroberung und Ausbeutung wurden auch unter Verweis auf europäische Ordnungsvorstellungen zum Geschlechterverhältnis legitimiert. Die Durchsetzung

15 Hausen 1976; Honegger 1991.

16 Zur Problematik des Begriffs und der Selbstbeschreibung als *modern* vergleiche Winkel 2018.

17 Zum Begriff des Geschlechtervertrags und dem strukturellen, aber auch soziokulturellen Umbau europäischer Gesellschaften als Folge der politischen Revolutionen um 1800 und der Industrialisierung vergleiche Bock; Duden 1977 sowie Pateman 1988.

18 Zur Entstehung des Topos der natürlichen Arbeitsteilung vergleiche Scott 1994.

der bürgerlichen Geschlechterordnung war damit ein wichtiger Hebel kolonialer Herrschaftspraktiken, den deutschen Kolonialismus eingeschlossen.¹⁹ Dieser Beitrag geht von der Annahme aus, dass sich in aktuellen Debatten über Migration, islamische Religion und Geschlecht jene koloniale Wissensstruktur spiegelt; ihr symbolischer Kern besteht in der Abgrenzung gegen *koloniale Andere* als *religiöse Andere*. Die Selbstauffassung westlicher, europäischer Gesellschaften als Abbild freiheitlicher, emanzipierter Geschlechterverhältnisse gründet auf dem kolonialen Wahrnehmungsmuster einer fundamentalen Differenz – und Überlegenheit – qua islamkritischer Haltung als Kern der eigenen Identität.²⁰ Im Anschluss an die phänomenologische Wissenssoziologie²¹ verstehe ich die Rede von *dem Islam* in diesem Zusammenhang als *symbolische Sinnfigur*; sie enthält einen Wissensvorrat sozialer Kategorisierungen und Repräsentationen *der religiösen Anderen*, der aus Markern wie *dem Kopftuch* oder dem Hinweis auf die – im Vergleich zu europäischen Frauen – als problematisch geltende Situation muslimischer Frauen besteht.

Aus der Perspektive phänomenologischer Wissenssoziologie geht es also um die Repräsentation *islamischer Geschlechterverhältnisse* als grundlegend anders und fremd; es geht darum, wie Wahrnehmung und Wissen über die sogenannten Anderen gebaut sind, und woraus dieses Wissen seine Überzeugungskraft bezieht. Dieser Beitrag fokussiert im Folgenden aber nicht allein darauf, inwiefern die Diskursivierung religiöser Geschlechterverhältnisse einen Kulminationspunkt symbolischer Grenzziehungen und Fremdheitszuschreibungen bildet. Mein Untersuchungsinteresse gilt auch der Frage, inwiefern Religion – trotz patriarchaler und kolonialer Vereinnahmung – für muslimische Frauen* und religiöse Feminist*innen gleichwohl ein wichtiger symbolischer Referenzrahmen für Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen sein kann. Dies verbinde ich mit der Annahme, dass Religion als eine maßgebliche lebensweltliche Sinnressource durchaus kontiniert, während

19 Planert 2000; Dietrich 2007; Habermas 2017.

20 Hall 1994; Mbembe 2014.

21 Schütz 1974; Schütz; Luckmann 1975.

der Frauen inferiorisierende religiöse Geschlechtercode in islamisch-feministischen Ansätzen dekonstruiert wird. Anders formuliert: Religion ist und bleibt ein grundlegender, sinnstiftender Referenzpunkt, inklusive des feministisch-politischen Engagements muslimischer Frauen. Im Hintergrund dieser Überlegungen steht jene in den 1990er Jahren global sichtbar gewordene Bewegung islamischer Feminismen.²² Islamische Feminist*innen greifen hierbei – ebenso wie christliche oder jüdische Feminist*innen – auf den Sinnhorizont ihrer religiösen Lebenswelten und der hierin eingewobenen Geschlechtercodes zurück; innerhalb dieses Handlungsrahmens, der Erleben und Orientierung in der Welt sinnhaft strukturiert, treten sie für Geschlechtergleichheit »from within the tradition« und für eine Entmystifizierung patriarchaler Interpretationen der *Shari'a* ein.²³

Bevor ich diskutiere, inwiefern Religion als Ressource von Gerechtigkeits- und Gleichheitsvorstellungen fungiert (Abschnitt 3), skizziere ich in einem ersten Schritt die religiöse Symbolisierung von Geschlecht als sozialem Mechanismus der Sinn- und Wissensproduktion und als Kern des religiösen Geschlechtercodes; so lässt sich die lebensweltliche Relevanz von Religion als Handlungs- und Sinnhorizont wissenstheoretisch verorten (Abschnitt 1). Anschließend gehe ich darauf ein, inwiefern sich in aktuellen Debatten über islamische Religion eine koloniale Wissensstruktur manifestiert (Abschnitt 2); dies schließt eine Reflexion auf den Beitrag wissenschaftlicher Wissensproduktion ein. Diese Überlegungen werden durch einen Exkurs über Religion als koloniales Wissenskonzept (Abschnitt 2.1) und Geschlecht als koloniale Wissenskategorie (Abschnitt 2.2) ergänzt. Abschließend gehe ich der Frage nach, inwiefern islamischer Feminismus als symbolischer Referenzrahmen von Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen fungiert (Abschnitt 3). Der Beitrag zeigt damit insgesamt, dass ein vertieftes Verständnis für islamisch-feministisches Handeln bzw. für politisches Handeln muslimischer Frauen nur jenseits kontrastiver Denkschemata wie *religiös gleich konservativ* versus *säkular gleich progressiv* erschlossen werden kann.

22 Badran 2009: 3.

23 Mir-Hosseini 2009: 44.

1. Die Symbolisierung von Geschlecht in religiös basierten Lebenswelten²⁴

Wie eingangs festgestellt, ist Geschlecht eine zentrale, strukturgebende Komponente religiöser Sinn- und Ordnungsvorstellungen. Auch wenn männliche Dominanz in diesem Zusammenhang eine ubiquitäre Erscheinung religiöser Geschlechtercodes ist, variieren die sozialen Vorstellungen und Formen, in denen sich männliche Macht und Geschlechterungleichheit – jenseits der gemeinsam geteilten Differenzannahme – entfalten, doch deutlich; dies zeigt sich im historischen Vergleich ebenso wie in Abhängigkeit vom sozio-kulturellen Kontext. Der soziale Mechanismus, innerhalb dessen Ungleichheit sozio-kulturell gefasst ist und legitimiert wird, ist Religionen aber gemeinsam. Er basiert auf der religiösen Symbolisierung von Geschlecht und Sexualität. Kern dieser Symbolisierung ist eine Verschiebung von Erfahrung und Erleben ins Metaphysische; die immanente Lebenswelt wird hierbei unter Verweis auf die Existenz einer transzendenten, *a priori* als gegeben gedachten, außeralltäglichen Sinnwelt überschritten und im Modus des Glaubens als eigener Wissensform adressiert. Der Verweis auf Außeralltäglichkeit hebt Erleben und Handeln aus dem Erfahrungsraum immanenter Realität heraus und verschiebt sie in den Bereich des Sakralen; etwa wenn die Geschlechterordnung als Ergebnis eines göttlichen Schöpfungsaktes gedeutet wird. Dies erklärt auch ihre Persistenz gegenüber sozialem Wandel: »religious symbols are eternal symbols – they are symbols of the very order of Heaven and Earth, and thus intrinsically difficult to change«.²⁵

24 Der Begriff der Lebenswelt entstammt der Mundanphänomenologie von Alfred Schütz (1974); er fokussiert auf den Prozess des sinnhaften Aufbaus lebensweltlicher Strukturen, die auf dem als selbstverständlich gegeben geltenden, unhinterfragten Common Sense-Wissen aufrufen. Anne Honer (1993) hat den Begriff empirisch relevant gemacht und den sinnhaften Aufbau der Strukturen der Lebenswelt exemplarisch anhand ausgewählter lebensweltlicher Bereiche rekonstruiert.

25 Sered 1998: 195.

Die religiöse Symbolisierung von Weiblichkeit hat oftmals zusätzlich den Effekt, dass Frauen weniger als Handelnde wahrgenommen, sondern mit religiösen Repräsentationen von Weiblichkeit assoziiert werden, etwa in Form von Frauengestalten heiliger Schriften; sie sind Bestandteil des Repertoires religiöser Geschlechtercodes. Wissenssoziologisch betrachtet sind religiöse Symbolisierungen von Geschlecht aber nur ein Fall der allgemeinen sozio-kulturellen, symbolisch basierten Codierung von Geschlecht. Unabhängig davon, dass im religiösen Codesystem mit dem Verweis auf Außeralltäglichkeit operiert wird, ist auch die religiöse Symbolisierung von Geschlecht ein *sozialer* Mechanismus der Sinn- und Wissensproduktion. Soziologisch gesehen ist jegliches Handeln symbolisch basiert; physische Objekte, Zeichen und Gesten werden hierbei mit Sinn verbunden. Dies sind interpretative, performative Akte, in denen sinnlich erfahrbare Zeichen und Gesten mit Bedeutung verknüpft werden; so etwa mit Außeralltäglichkeit. Diese Bedeutungsgehalte knüpfen an Erfahrungen aus früheren Interaktionen an; sie haben sich im individuellen wie auch im gesellschaftlichen Wissensvorrat abgelagert, und können im weiteren Erleben wieder aufgerufen werden. So begründen sie eine gemeinsam geteilte Sinn- und Vorstellungswelt, die im Fall von Religion den alltäglichen Handlungshorizont transzendiert. Erleben und Handeln in der Welt werden dabei entlang der im Wissensvorrat verankerten Typisierungen gedeutet und verstanden.²⁶

Ein zentrales Muster religiöser Typisierung von Sinn folgt zunächst der basalen Unterscheidung sakral/profan, wobei auf thematischer Ebene unterschiedlichste Knotenpunkte der Sinnorientierung in Form der zu Beginn bereits eingeführten sozio-kulturellen Codes existieren. Geschlecht stellt einen solchen – durch religiöse Codierung spezifizierten – Knotenpunkt der Orientierung dar; er fungiert als Klassifikationsmatrix von Handeln und Erleben. Diese Matrix lässt sich auch als sozial geteiltes Wissen darüber verstehen, was typischerweise für Frauen und Männer als charakteristisch angenommen wird, und wie Frauen und Männer seien. Dabei wird Geschlecht in Abhängigkeit vom Kontext auf je eigene Weise symbolisch codiert; im christlichen Fall erfolgt dies wie

26 Soeffner 1988.

eingangs ausgeführt maßgeblich über den Code theologischer Anthropologie, während Weiblichkeit in islamisch-theologischer Perspektive im Anschluss an *Qur'an* und *Shari'a* beispielsweise über den Verweis auf Sexualität als soziale Ordnung bedrohendes, Chaos (*fitna*) stiftendes Merkmal charakterisiert wird, das zum Zweck der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung einzuhegen sei.²⁷ Die Bedeutung religiöser Symbolisierung von Weiblichkeit liegt in beiden Fällen in der Legitimation von Geschlechterungleichheit und männlicher Dominanz, nicht anders als im Fall des säkularen Codes der als natürlich geltenden Arbeitsteilung.

Die Überzeugungskraft religiöser Symbolisierung erwächst nun daraus, dass sie – in Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Kontext – jeweils auf eigene Weise im (typologisch angelegten) gesellschaftlichen Wissensvorrat verankert ist. Im Anschluss an Peter Berger lässt sich dies als eine als sakral erlebte Ebene des Bewusstseins verstehen, als eine Facette der Realität, die jenseits säkularer Anteile lebensweltlichen Agierens selbstverständlich gegeben und im Handeln und Erleben *en passant* adressierbar ist.²⁸ In arabisch-islamischen Gesellschaften erweist sich Religion vielfach als eine maßgebliche Sinnressource, die den gesellschaftlichen Wissens- und Erfahrungshorizont in Zeiten sozialer Umbrüche zwecks Abgrenzung von westlich-europäischer Dominanz nachhaltig strukturiert und abgefedert hat; auch und gerade im Zusammenhang von Kolonialismus und postkolonialem Imperialismus.²⁹ Auf der Ebene alltäglichen Handelns, also im subjektiven Wissensvorrat, ist religiöses Wissen dabei wie jede andere Wissensform unmittelbar in der Erfahrung mitgegeben; sie ist ebenso Teil des impliziten, beiläufigen

27 Refika Sariönder (1999: 191) weist darauf hin, dass Fragen weiblicher Sexualität nicht in allen islamischen Kontexten eine gleich hohe Bedeutung zuzukommen scheint; in Indonesien und den Philippinen findet sie eine »entspanntere Einstellung zum weiblichen Körper«.

28 Peter Berger (2014) spricht eigentlich von multiplen Realitäten, *multiple realities*, zwischen denen das Sinnerleben *en passant* wechselt.

29 Wie Elizabeth Kassab (2009) in ihrer grandiosen Arbeit zu *Contemporary Arab Thought* gezeigt hat, ist das Nebeneinander unterschiedlicher nationalistisch-säkularer, marxistischer oder eben auch religiöser intellektueller Bezüge durchaus konflikthaft.

Routinewissens wie des expliziten Wissens, »das in der Regel eben auch *als Wissen gewußt*« und angewendet werden kann³⁰, etwa im Fall der Einforderung als geschlechtertypisch verstandener Handlungsweisen als Kernelement gesellschaftlicher Ordnung. Religiöses Geschlechterwissen ist insofern, ob es nun als unhinterfragte Selbstverständlichkeit prozessiert oder als ärgerliche, weil Ungleichheit legitimierende Gegebenheit erlebt wird, eine subjektive Bewusstseinsgegebenheit.³¹ Als solches konstituiert religiöses Wissen nachhaltig soziale Wirklichkeit in arabisch-muslimischen Gesellschaften, und zwar als ein Modus sozialer Realität, der entsprechend mehr oder weniger selbstverständlich in den profanen Alltag eingewoben ist. Dies schließt nicht aus, sondern ein, dass religiöses Wissen umstritten sein kann, ob in Form islamistischer, neo-konservativer oder sich als liberal verstehender Reformbewegungen. Dies erklärt aber nicht, wie religiöse Geschlechterverhältnisse in arabisch-islamischen Kontexten in europäischen Gesellschaftszusammenhängen zum Kulminationspunkt von Fremdheitszuschreibungen und Grenzziehungen werden können. Um sich dem anzunähern, wird der gesellschaftliche Ort islamischer Religion im europäischen Selbstverständnis im nächsten Schritt aus postkolonialer Perspektive bedacht.

2. Islamische Religion als koloniales Wissensfeld

Um zu verstehen, wie islamische Religion immer wieder zum Kristallisationspunkt von Abwertungs- und Hierarchisierungsprozessen werden kann, sei zunächst an den sozialen Ort religiösen Lebens in Europa erinnert: europäische Gesellschaftsgeschichte, und damit auch europäisches Selbstverständnis, ist durch Säkularisierung charakterisiert. Handeln und Orientierung in der Welt sind folglich primär durch Immanenz bzw. Säkularität strukturiert.³² Für José Casanova ist Säkularität in diesem Zusammenhang keine neutrale Position im sozialen

30 Honer 1993: 17.

31 Zum Begriff der Bewusstseinsgegebenheit vergleiche Honer 1993: 17.

32 Taylor 2007.

Gefüge, sondern ein weitgehend normatives Projekt, das schließlich zu einer Anforderung für alle Gesellschaften auf globaler Ebene geworden sei: »a normative project or global requirement for all ›modern‹ societies«³³; dies schließt die Bereiche wissenschaftlicher und alltäglicher Wissensproduktion ein. Postkoloniale Theorien setzen aufgrund der sozio-kulturellen Situiertheit europäischer Wissensproduktion, und dies heißt aufgrund ihrer Verwobenheit mit europäischer, im Kern säkularer Ideen- und Kulturgeschichte, unmittelbar an den epistemologischen Fallstricken dieser aus westlichen Erfahrungs- und Wissensformen entwickelten Theoriebildung an. Die Bedeutung akademischer Wissensproduktion als Konstrukteurin sozialer Wirklichkeit war in diesem Zusammenhang von Beginn an ein zentraler Referenzpunkt postkolonialer Theorien. Solchermaßen öffnen postkoloniale Ansätze den Blick für die Mechanismen der Marginalisierung von außereuropäischem Erfahrungswissen; sie zeichnen nach, wie die Hierarchisierung verschiedener Wissensformen in westliche Wissensproduktion eingewoben ist und die Stabilisierung globaler Machtasymmetrien – jenseits materieller Abhängigkeiten und Ausbeutung – befördert. Frantz Fanon war einer der ersten, der die Kolonisierung individueller Erfahrung wie auch des kollektiven Wissens und der daran geknüpften Wirklichkeitsauffassung als Kern kolonialer Unterwerfung identifizierte.³⁴

Im Begriff der *Kolonialität der Macht* greift Anibal Quijano diesen Aspekt auf; er fokussiert aber stärker darauf, dass die Abwertung von Erfahrungswissen nicht der Vergangenheit angehört, sondern die Kolonialität des Denkens in Differenzen³⁵ auch in unseren Gegenwartsgesellschaften auf vielfältige Weise prozessiert: und zwar durch die andauernde »re-construction and [...] restitution of silenced histories, repressed subjectivities, subalternized knowledges and languages«, wie sich mit Walter D. Mignolo ergänzen lässt.³⁶ Gayatri Chakravorty Spivak

33 Casanova 2006: 10.

34 Fanon 1969: 226.

35 Zum Begriff der Kolonialität der Macht vergleiche Quijano 2000; zum Begriff der Kolonialität der Differenz vergleiche Mignolo 2012; Samann 2010.

36 Mignolo 2007: 451.

(1988) hat das Zum-Verstummen-Bringen subalternen Stimmen am Beispiel indischer Frauen rekonstruiert; ähnlich wie Spivak führt Boaventura de Sousa Santos (2012) das Nicht-zur-Kennntnis-Nehmen und Nicht-Verstehen subalternen Stimmen darauf zurück, dass westliche Konzepte außer-westliche Wirklichkeit – aufgrund ihrer ontologischen Distanz – nicht identifizieren und verstehen (können); westliche Wissensproduktion bringe auf diese Weise die Un-Intelligibilität, und damit auch die Irrelevanz außerwestlichen Wissens systematisch hervor.³⁷

Die sozio-politische und wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion verstehe ich als einen paradigmatischen Fall einer solchen asymmetrischen, von kolonialen Denkkategorien und Auffassungsperspektiven strukturierten Wissensproduktion. Innerhalb der säkularistischen Weltsicht ist Religion sinnbildlich gesprochen das *paradigmatische Andere*, und islamische Religion ein, wenn nicht das zentrale Beispiel einer nicht-intelligiblen Wissensform. Als Effekt der *hierarchy of the senses*³⁸, der unausgesprochenen Hierarchie der Sinn- und Wissensformen, stellt islamische Religion in der immanenten, säkularen Sinnwelt eine nicht (mehr) lesbare Wissensform dar. Dies spiegelt sich beispielsweise in der Art und Weise, wie die Sichtbarkeit und Öffentlichkeit religiöser Praxis von Muslim*innen skandalisiert wird; nicht zuletzt, weil diese Öffentlichkeit der gesellschaftlichen Auffassung von Religiosität als Privatsache diametral entgegensteht. Nilüfer Göle zeichnet nach, wie sich Muslim*innen über religiöse Praktiken eigene Räume, und damit eine Sichtbarkeit verschaffen, die sich nicht nur »oberflächlich« in Form von Bekleidungsweisen oder Essvorschriften vollzieht, sondern umfassend als muslimische Lebensweise konstituiert.³⁹ Hierbei gehe es um Identitätsarbeit, aber auch um gesellschaftliche Partizipation im öffentlichen Leben, und zwar als Muslime. Nach Göle berührt dies in der Wahrnehmung europäischer Gesellschaften nachhaltig die Grenze zwischen privater und öffentlicher Sphäre. In der Entgegensetzung von privater Religiosität und säkularer, durch den Imperativ instrumenteller Vernunft

37 Spivak 1988; Sousa Santos 2012.

38 Asad 1993.

39 Göle 2004: 11.

charakterisierter Öffentlichkeit liegt der Kern einer kolonialen Haltung und Wissensweise. Anders formuliert, die Repräsentation *der Anderen* als *religiöse Andere* ist Ausdruck einer Wissens- und Sinnordnung, die auf der antithetischen Typisierung sozialer Gruppen aus einer säkularistischen Haltung und Weltwahrnehmung resultiert. Dies verbindet sich mit kulturalistischen Identitätszuweisungen; in diesem Zusammenhang werden jene Kategorien der *muslimischen Anderen* erst hervorgebracht, etwa die Figur der *muslimischen Frau*, des *Kopftuchs* und der *islamischen Geschlechterordnung*. So erweist sich islamische Religion als koloniales Wissensfeld.

2.1 Koloniale Kontinuitäten

Bislang könnte der Eindruck entstanden sein, dass koloniale Denkkategorien und Wissensformen vor allem ein Effekt des gegenwärtigen Wandels europäischer Migrationsgesellschaften und der damit einhergehenden Veränderung des öffentlichen Raums sind. Tatsächlich kann die Bedeutung von Religion als koloniale Wissenskategorie historisch weit zurückverfolgt werden. Wie Ramon Grosfoguel und Eric Mielants⁴⁰ argumentieren, war Religion bereits im kolonialen Weltsystem des 15. Jahrhunderts ein zentraler Marker von Differenz und Abwertung. Dies manifestiert sich in der Vertreibung von Muslim*innen – und Jüd*innen – von der iberischen Halbinsel, der sogenannten Reconquista; sie geht den kolonialen Eroberungszügen in Lateinamerika historisch voraus. Beide Religionsgruppen, Islam und Judentum, seien zunächst als Subjekte mit der »falschen Religion«, also als »interne Andere« kategorisiert worden, wie Grosfoguel und Mielants erläutern, während die Kolonisierten in den Amerikas als »externe Andere« ohne Religion, und das heißt ohne jegliche Humanität herabgesetzt wurden.⁴¹ Im Verlauf der Geschichte, die durch zunehmende Konflikte zwischen europäischen Mächten und dem osmanischen Reich gekennzeichnet war, wurden in der europäischen Wahrnehmung aus den Subjekten mit der »falschen

40 Grosfoguel; Mielants 2006.

41 Grosfoguel; Mielants 2006: 2.

Religion« nach und nach ebenfalls *religionslose Wilde*. Nach Grosfoguel und Mielants verstärkte sich diese Sicht im 19. Jahrhundert im Zusammenspiel mit Rassentheorien und dem wachsenden wissenschaftlichen Orientalismus.⁴²

Die Bedeutung des wissenschaftlichen Orientalismus für den Zeitgeist dieser Epoche lässt sich exemplarisch anhand der Kontroverse zwischen dem französischen Historiker und Orientalisten Ernest Renan und dem persischen Gelehrten Jamal al-Din al-Afghani aufzeigen. Renan löste 1883 mit einer Rede an der Sorbonne einen Disput aus, in der er die Minderwertigkeit islamischen Denkens postulierte.⁴³ Dies fand nicht nur europaweit Beachtung, sondern hallte auch auf politischer Ebene nach. Wie verbreitet die Inferiorisierung islamischer Religion zu dieser Zeit war, zeigt Ozan Zakariya Keskinkiliç⁴⁴ in seiner Studie zu den diskursiven Bezügen zwischen rechtspopulistischen Islamdebatten der AfD und den Debatten zum Umgang mit Muslim*innen in deutschen Kolonien in Afrika anhand der Verhandlungen der Deutschen Kolonialkongresse 1905 und 1910 im Berliner Reichstag. Missionsgesellschaften, Vertreter*innen aus Politik, Wissenschaft und Wirtschaft, die Druck auf die deutsche Kolonialagenda ausüben wollten, waren hieran beteiligt. Die Kongresse von 1905 und 1910 machten die sogenannte *Gefahr der Islamisierung deutscher Kolonien*, etwa in Togo, explizit zum Thema. Keskinkiliç kann zeigen, dass Islamdiskurse der AfD sich semantisch auf einer Linie mit hegemonialen Islamdebatten des Kaiserreichs bewegen. Hierin manifestiert sich eine Kontinuität islamischer Religion als koloniales Wissensfeld. Dabei wird Inferiorität auch in kulturellrassistischen Diskursen der Gegenwart in den Praktiken und Überzeugungen der sogenannten *religiösen, islamischen Anderen* lokalisiert. Da der Geschlechterthematik in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zukommt, wird ihre Relevanz als koloniale Wissenskategorie im nächsten Schritt vertieft.

42 Grosfoguel; Mielants 2006: 4.

43 Schäbler 2016.

44 Keskinkiliç 2019.

2.2 Geschlecht als koloniale Wissenskategorie

Geschlecht ist eine Dimension, innerhalb derer sich die Wirkungsweise postkolonialer Macht und Wirklichkeitsauffassung symbolisch verdichtet. *Weiße* Frauen haben dabei aktiv an der Konstruktion europäischer Superiorität in Kolonialdiskursen mitgewirkt, beispielsweise in eigenen Kolonialvereinen; hinsichtlich ihrer Stellung als bürgerliche Subjekte in den jungen europäischen Nationalstaaten haben sie zudem von der Abwertung nicht-*weißer* Frauen und Männer in den Kolonien profitiert.⁴⁵ Im Hintergrund dieser Vorgänge steht die politische, ökonomische und kulturelle Neuordnung europäischer Gesellschaften. Innerhalb des nationalistischen Projekts fiel Frauen die Zuständigkeit für die biologische und die kulturelle Reproduktion der Nation zu. Die Zuordnung von Frauen zum häuslichen Bereich wurde durch die Zuschreibung einer für den Erhalt der Nation in moralischer und kultureller Hinsicht tragenden Funktion aufgewertet. Dies spiegelt sich im Kolonialismus auf eigene Weise, indem die Kolonien als Kontrastfolie des Ideals *weißer*, bürgerlicher Geschlechterverhältnisse skizziert wurden. Kolonisation richtete sich dazu unmittelbar auf die Kontrolle von Geschlechterverhältnissen in den Kolonien; die Durchsetzung von Ordnungsvorstellungen zu Häuslichkeit, Kindererziehung, Weiblichkeit und bürgerlicher Sexualmoral waren auch ein elementarer Bestandteil der Zivilisierungsmission in muslimischen Kontexten, wie die Historikerin Ellen Fleischmann u.a. am Beispiel christlicher Mission im Libanon gezeigt hat.⁴⁶ Die bürgerlich-christliche Geschlechterordnung war also ein Fundament des *weißen* Hegemonieprojekts; es schöpfte seine Superiorität maßgeblich aus der Abgrenzung zum Gegenbild der unzivilisierten, nicht-christlichen Anderen.

Während *weiße*, christliche Frauen als Vorbild exemplarischer Weiblichkeit galten, wurden nicht-*weiße* Frauen dehumanisiert; dies schließt

45 Dietrich 2007: 217. Der Begriff des *Weißseins* markiert eine Machtbeziehung und bezeichnet ein Privileg, das aus der Machtposition folgt.

46 Fleischmann 1998.

unterschiedliche Formen der Erotisierung und Exotisierung ein. Rassifizierung ging also regelmäßig mit Sexualisierung einher. Im Vergleich zu *weißen* Frauen wurden Women of Colour dabei auch *als Frauen* marginalisiert: »only bourgeois white Europeans were gendered, and so civilized and fully human«, während die Kolonisierten als »excessively sexual and improperly gendered« galten.⁴⁷ So wurden arabische Frauen beispielsweise in der Reiseliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts als Antipode westlicher, europäischer Frauen und als *femme orientale* stilisiert.⁴⁸ Geschlecht war damit von Beginn an ein zentrales Medium und Austragungsort kolonialer Grenzziehungen. Der Verweis auf Geschlechterverhältnisse war – und ist auch heute noch – ein probates Mittel der Stilisierung des eigenen Selbstbildes als aufgeklärte und überlegene Gesellschaft. Geschlecht ist daher ein elementarer Bestandteil *weißen* Ordnungsdenkens und eine koloniale Wissensfigur.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Entstehung feministisch-islamischer Bewegungen in einem anderen Licht. Islamischer Feminismus ist zwar eine Reaktion auf den global erstarkenden politischen Islam der 1970er Jahre und dessen Geschlechtervorstellungen, ebenso wie er eine Reaktion auf autoritäre (postkoloniale) Regime darstellt, die Frauenrechte gegen islamistische Positionen instrumentalisieren, etwa in Form eines Staatsfeminismus ohne wirkliche Gleichstellungsinteressen.⁴⁹ Islamisch-feministische Bewegungen sind aber nicht minder eine Form der Selbstvergewisserung und sozialer Kritik – und damit eine Ressource von Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen – im Verhältnis zu postkolonialer Bevormundung und Hierarchisierung, wie im nächsten Abschnitt vertiefend diskutiert wird.

47 Patil 2017: 144.

48 Lewis 2004.

49 Moghadam 1993.

3. Islam als Ressource von Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen

Ein vertieftes Verständnis von Religion als emanzipatorischer Handlungs- und Sinnressource versteht sich nicht von selbst. Weniger, weil religiöse Symbolisierungen von Geschlecht, wie im ersten Kapitel skizziert, durch den Verweis auf die Außeralltäglichkeit und Heiligkeit der vorgestellten Ordnung symbolisch besonders gegen Wandel immunisiert sind. An dieser Stelle geht es vielmehr darum, dass sozialwissenschaftliche Analysen religiöser Symbolisierungen von Geschlecht blinde Flecken produzieren können, wenn sie durch ein universalistisches Verständnis von Freiheitsrechten und Handlungsautonomie gerahmt sind und die sozio-kulturelle Einbettung dieser Beobachtungsparameter im Sinnhorizont westlicher, säkular-liberaler Vorstellungen von Handlungsmacht/*agency* unreflektiert bleibt. Wie Saba Mahmood in ihrer herausragenden Studie zum religiösen Alltag frommer islamistischer Frauen in Kairoer Moscheen argumentiert, verbindet sich mit dieser Herangehensweise oftmals eine Haltung der Bewertung und Bevormundung, die das Beobachtete aus der Perspektive einer Differenz von progressiv versus rückwärtsgewandt, »superior and inferior« einordnet, und religiöse Frauen auf diese Weise *per se* zu Subalternen macht.⁵⁰ Mahmood gibt zu bedenken, dass sie religiösen Akteur*innen nicht gerecht werden kann, wenn sie sich ihnen aus einer liberal-feministischen Werten verpflichteten Haltung nähert. Sie schlägt daher einen Modus der Begegnung vor, in dem die eigene Weltsicht grundlegend irritiert werden kann: »a mode of encountering the Other which does not assume that in the process of culturally translating other lifeworlds one's own certainty about how the world should proceed can remain stable«. ⁵¹ Aus dieser Perspektive werden die an spezifischen ethischen Vorgaben wie Demut und Bescheidenheit orientierten Praxen frommer, islamistischer Frauen in Mahmoods Sample dann als Modalitäten

50 Mahmood 2005: 198. Mahmood problematisiert in diesem Zusammenhang explizit den Begriff der *agency*/Handlungsmacht.

51 Mahmood 2005: 199.

einer sinnstiftenden Erfahrungswirklichkeit verstehbar, die sich jenseits des Gegensatzes von religiöser versus liberal-säkularer Sinnwelt konstituiert.

Auch die Historikerin Margot Badran problematisiert die Kontrastierung religiöser und säkularer Frauenbewegungen; beide Feminismen, religiöse und säkulare, »have never been hermetic entities«⁵², sondern waren auch historisch eng miteinander verknüpft. Badran erläutert die Verbindung zwischen beiden Programmatiken exemplarisch anhand säkularer, politischer Frauenbewegungen wie sie Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts etwa in Ägypten im Kontext der nationalen, antikolonialen Befreiungsbewegungen entstanden sind; weder hätten diese säkularen Bewegungen im Widerspruch zu religiösen Frauenbewegungen gestanden noch seien sie ein westliches Derivat gewesen: »Religion from the very start has been integral to the feminisms that Muslim women have constructed, both explicitly and implicitly, whether they have been called ›secular feminism‹ or ›Islamic feminism‹.«⁵³ Es wäre also ein Missverständnis, säkulare Frauenbewegungen in der MENA-Region als schlichte Kopie *westlicher*, säkularer Vorbilder zu verstehen. Dies bedeutet nicht, dass *westlicher*, kolonialer Einfluss keine Rolle spielte; aber frauenpolitisches Engagement in arabisch-islamischen Gesellschaften war immer in hohem Maße mit dem symbolischen Tragwerk religiöser Provenienz und der darin eingelagerten Codes verknüpft.

So haben sich die politischen Frauenbewegungen der ersten Generation um 1900 selbstverständlich auf islamische Reformdiskurse ihrer Zeit bezogen, weil religiöses Wissen Teil des impliziten Routinewissens wie auch des expliziten Wissens ist.⁵⁴ Exemplarisch kann

52 Badran 2009: 2; 309f.

53 Badran 2009: 2. Im Anschluss an Fatima Sadiqi (2014: 128) kann ergänzt werden: »the notion of secularism as envisioned and lived in the country [of Morocco] necessarily includes a dose of religion. [...] From this perspective the Moroccan secular feminist discourse seeks to improve, not to replace, Shari'a law«.

54 Die islamisch-modernistische Reformbewegung hatte in den letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts eine Hochzeit. Über die Grenzen Ägyptens hinaus war

auf die Publizistin und Frauenrechtlerin Malak Hifni Nasif (1886–1918) verwiesen werden.⁵⁵ Sie ist unter anderem für ihre Eingabe an den ersten ägyptischen Nationalkongress 1911 in Kairo bekannt; diese auch als erste Proklamation der Frauenrechte bezeichnete Erklärung forderte neben sozio-politischer Teilhabe in Bildung und Politik auch Geschlechtergerechtigkeit im religiösen Bereich ein, allen voran die Möglichkeit des gemeinsamen Gebets von Frauen und Männern in der Moschee sowie einen gleichberechtigten Zugang zu religiöser Bildung. Der religiöse Sinnhorizont ist hier selbstverständlicher Referenzpunkt für die Forderung nach sozio-politischem Wandel, wie Margot Badran ausführt: »Secular feminists used Islamic modernist arguments to demand equal access for women to the public sphere in the domains of secular education and work, and political rights, as well as to call for women's ability to participate in congregational worship in the mosque«.⁵⁶ Analog existieren auch in der Gegenwart entsprechende Sinnbezüge sozio-politischen Handelns im religiösen Feld; säkulare und religiöse Feministinnen grenzen sich seit den 1980er Jahren gleichermaßen kritisch von der patriarchalen Weltsicht des neuen politischen Islam und dessen Geschlechterorthodoxie ab, ohne den religiösen Sinnhorizont damit gänzlich infrage zu stellen oder *ad acta* zu legen. Dies heißt nicht, dass grundsätzlich von einer großen Nähe oder Zusammenarbeit säkularer und religiöser Bewegungen auszugehen ist, etwa im Sinne gemeinsam geteilter sozio-politischer Ziele; aber beide Strömungen bewegen sich und agieren in einem gemeinsam geteilten gesellschaftlichen Sinnhorizont mit religiösen Sinnreferenzen.

Religiöse Ethik fungiert also als basaler Sinn- und Handlungshorizont, ohne in einem grundsätzlichen Kontrast mit säkularen Vorstellungen zu stehen, wie Saba Mahmood unterstreicht.⁵⁷ Mahmood will

sie prominent vertreten und angeführt durch den ägyptischen Groß-Mufti Muhammad 'Abduh; er war ein Schüler al-Afghanis und trat für die selbständige Auslegung von *Qur'an* und *Hadithen* ein (*ijtihad*).

55 Badran 1995: 69; 74f.

56 Badran 2009: 4.

57 Mahmood 2005: 192.

in diesem Zusammenhang auch eine analytische Engführung auf die Dichotomie von Subordination versus Befreiung hinter sich lassen, und stattdessen diejenigen sozio-kulturellen, symbolischen Codes entziffern, die Handeln und Orientierung jeweils in unterschiedlichen lokalen Kontexten strukturieren.⁵⁸ Im Anschluss an die phänomenologische Wissenssoziologie lässt sich dies mit Blick auf den hier interessierenden Gegenstandsbereich als Frage nach dem sinnhaften Aufbau der Strukturen einer Lebenswelt übersetzen, deren subjektiver Wissensvorrat selbstverständlich, und das heißt als unmittelbar in der Erfahrung mitgegebenes Wissen durch religiöse Codes und Sinnschemata mitstrukturiert ist. Dieser subjektive religiöse Wissensvorrat ist dann auch der *lebensweltliche* Ausgangspunkt dafür, religiöse Repräsentationen männlicher Dominanz zu dechiffrieren und Geschlechtergerechtigkeit auf der Ebene religiösen Wissens einzufordern und neu zu denken. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass einige islamische Theolog*innen der ersten Generation wie Amina Wadud und Asma Barlas das *Etikett* feministisch ausdrücklich zurückweisen und sich stattdessen primär als Theolog*innen positionieren; sie distanzieren sich und ihr Anliegen von dem kontrastiven Denkmuster progressiv, liberal-feministisch und säkular versus konservativ, orthodox und religiös. Ebenso wenig wollen sie aber von islamistischen Aktivisten als Statthalter*innen *westlicher*, anti-islamischer Positionen zurückgewiesen werden. Kern islamisch-feministischer Projekte ist *Ijtihad*, die selbständige theologische Reinterpretation des *Qur'an*, der *Hadithen* und der *Shari'a* in einer geschlechtergerechten Perspektive.

Der islamisch-feministische Rückgriff auf basale religiöse Geschlechtercodes und deren Recodierung lässt sich aus einer wissenschaftlichen, lebensweltlich basierten Analyseperspektive als Wiederaaneignung eines gemeinsam mit Islamist*innen geteilten Sinn- und Wissensvorrats verstehen, der Handeln, Erleben und Orientierung in der Welt quer über unterschiedliche Positionierungen hinweg für

58 Dies schließt Sichtweisen ein, wonach das Kopftuch schlicht als »product of women's ›free choice‹ and evidence of their ›liberation‹ from the hegemony of Western cultural codes« gedeutet wird (Mahmood 2005: 196).

alle mehr oder weniger sinnhaft strukturieren kann. Aus dieser wis-
 sens-theoretischen Perspektive zeichnet sich nun ab, wie die eingangs
 eingeführte Frage danach, inwiefern Religion trotz patriarchaler Ver-
 einnahme als symbolischer Referenzrahmen für Gleichheits- und
 Gerechtigkeitsvorstellungen fungieren kann, zu verstehen ist: und zwar
 als Modus einer expliziten Hinwendung auf Geschlechtertypisierun-
 gen der religiösen Lebenswelt, in der die religiöse Geordnetheit des
 Daseins nicht grundsätzlich infrage gestellt wird, das Geschlechter-
 wissen aber sehr wohl einer Überprüfung unterzogen werden und eine
 neue Deutung erfahren kann. Ausgangspunkt ist dabei ein Code, der
 Geschlechterungleichheit und männliche Dominanz lange Zeit ver-
 deckt hat; er besteht in der Auffassung, dass der Status von Frauen in
 muslimischen Gesellschaften im Verhältnis zu vorislamischen Zeiten
 (und zu westlichen Gesellschaften) grundlegend progressiv sei, und
 der Islam für Frauen daher grundsätzlich eine Quelle der Befreiung
 darstelle.⁵⁹ In den 1990er Jahren wurde diese Sichtweise zunehmend in-
 frage gestellt. Die Historikerin Leila Ahmed trug mit ihrer Arbeit *Women
 and Gender in Islam* (1992) maßgeblich zu der Einsicht bei, dass schon
 die frühe islamische Gesellschaft in Medina auf patriarchalen sozio-
 kulturellen Normen basierte.⁶⁰ Der patriarchalen Auslegung der *Shari'a*
 stellt Ahmed das im Koran verankerte ethische Konzept spiritueller
 Egalität von Frauen und Männern entgegen. Hiermit war ein zentra-
 ler symbolischer Code des islamischen Feminismus eingeführt, auch
 wenn *islamisch-feministische Ansätze, wie sie sich seit den 1990ern* entwickelt
 haben, insgesamt kein kohärentes religiöses Lehrsystem darstellen.
 Das *qur'anische* Konzept spiritueller Gleichheit ist bereits in den schon
 benannten modernistischen Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts
 thematisiert worden; sie verbinden sich mit dem Namen des Persers
 Jamal al-Din al-Afghani (1838–1897) und des ägyptischen Großmuftis
 Muhammad 'Abduh (1899–1905). Über 'Abduh hat Barbara Stowasser
 geäußert, dass er leidenschaftliche Fatwas gegen Geschlechterungleich-

59 Seedat 2013: 405.

60 Ahmed 1992.

heit formuliert habe.⁶¹ Das heißt nicht, dass er für Gleichheit im Sinne *individueller Gleichheit* eintrat, die das Recht Einzelner im Verhältnis zur Gruppe hervorhebt, aber für Gleichheit (*al-musawa*) aller Menschen im Verhältnis zueinander, und damit für Komplementarität und Gegenseitigkeit.⁶² Im Hintergrund steht die *qur'anische* Auffassung, dass alle Menschen ein und derselben Quelle, der einen Seele (*nafs*) entstammen. Da *nafs* als neutral gilt, leiten islamische Feminist*innen hieraus heute den Grundgedanken der Gleichheit aller Menschen ab, und treten für Geschlechtergleichheit in allen gesellschaftlichen Bereichen ein.⁶³

Diese Reinterpretation des religiösen Geschlechtercodes spiritueller Gleichheit hat im sozio-kulturellen Kerncode der Geschlechterkomplementarität eine Entsprechung. Hiernach werden Frauen und Männer in moralischer Hinsicht zwar als gleichgestellte Mitglieder der Gesellschaft gedacht, allerdings ohne hinsichtlich ihrer Position in der gesellschaftlichen Hierarchie tatsächlich gleichgestellt zu sein, und über Chancengleichheit zu verfügen. Die Reinterpretation des religiösen Geschlechtercodes zielt an dieser Stelle deshalb auch auf die Einforderung von Geschlechtergleichheit in Staat und Gesellschaft, inklusive familialer, verwandtschaftlicher Zusammenhänge. Die *qur'anische* Ethik spiritueller Gleichheit wird hierbei mit dem allgemeinen, sozio-kulturellen Code der Geschlechterkomplementarität verknüpft. Während der Fokus in westlichen, europäischen Gesellschaften auf individueller Autonomie im Verhältnis zur Gruppe liegt, wie die Anthropologin Suad Joseph⁶⁴ ausführt, ist sozialer Zusammenhalt, eine damit einhergehende Loyalität gegenüber der Gruppe und der als komplementär geltende

61 Stowasser (1994: 121): »in impassioned language about male tyranny (.), female exploitation and oppression, [...], all features of the nineteenth century reality of polygamy gone wrong«.

62 Dies ist auf paradigmatische Weise im globalen Netzwerk *Musawah* sichtbar. Ziba Mir-Hosseini, eine der Gründerinnen dieses Netzwerks, hat die theologische und bildungspolitische Agenda dieser 2009 gegründeten Organisation in einem Beitrag zur geschlechtergerechten Neu-Interpretation der Shari'a in menschenrechtlicher Perspektive auf den Punkt gebracht (Mir-Hosseini 2022).

63 Badran 2005.

64 Joseph 1999.

Beitrag aller ihrer Angehörigen zum Zusammenhalt dieser Gruppe ein zentraler, handlungsleitender Code in arabischen Kontexten. Joseph bezeichnet das zugrunde liegende Handlungsprinzip als »relational connectivity«⁶⁵; es betont die Verbundenheit innerhalb der Gruppe und deren Vorrang vor Einzelinteressen, ob es sich um die Verwandtschafts- oder die Religionsgruppe handelt. Geschlechterkomplementarität ist in diesem Zusammenhang eine zentrale Facette sozialen Zusammenhalts; sie konsolidiert den Konnex der erweiterten Familie in Abgrenzung zu anderen Primärgruppen zusätzlich, indem sie ihn geschlechtlich spezifiziert, so dass Frauen als Töchter, Schwestern, Cousins, Nichten und Mütter immer im Verhältnis zu Vätern, Brüdern, Cousins, Onkeln und Ehemännern verortet sind. Dass Komplementarität das zentrale Organisationsprinzip familialer Bande im allgemeinen und familialer Geschlechterbeziehungen im Besonderen ist, schließt eine spezifische Gleichheitsvorstellung nicht aus; nur hat sie ihren Bezugspunkt nicht in individuellen Rechten bzw. in individueller Gleichheit, sondern im Gemeinwohl der Gruppe, zu dem alle in gleichgewichtiger Weise beitragen (sollen). Dies beinhaltet die Grundidee gleicher Rechte und Verpflichtungen, und zwar insofern, als Rechte und Verpflichtungen auf der Basis von Gegenseitigkeit und Komplementarität in einem Gleichgewicht zueinander stehen; und zwar auch, wenn die Beteiligten – hier Frauen und Männer – auf der Sachebene als Mütter und Väter oder als Töchter und Söhne Unterschiedliches dazu beitragen.

Allerdings ist Komplementarität in der Folge auch Quelle von männlicher Macht und patriarchalen Strukturen.⁶⁶ Hieran knüpft *Fatima Mernissi* an; sie dekonstruierte den Neo-Patriarchalismus der postkolonialen marokkanischen Gesellschaft der 1970er Jahre, indem sie zeigte,

65 Joseph 1999.

66 Im Anschluss an Max Weber wird Patriarchalismus hier als ein Typus traditionaler Herrschaft verstanden; traditionale Herrschaft speist ihre Legitimation aus der Vorstellung respektive aus dem Glauben »an die Unverbrüchlichkeit des immer so Gewesenen« (Weber 1980: 580). Max Webers historisch-soziologische Typologie der Herrschaftsformen bestimmt Patriarchalismus als Typus traditionaler Herrschaft.

wie konservative Geschlechterinstitutionen wie etwa die religiös legitimierte Geschlechterseklusion als ein Kernelement von Marokkos Identität (als arabisches und muslimisches Land) nach der wiedererlangten Unabhängigkeit verteidigt wurden. Als Effekt der Kolonisation – und der Enttäuschung über die autoritäre Entwicklung der jungen arabischen Nationalstaaten – war es zu einer Bekräftigung traditionell islamischer Leitvorstellungen gekommen, die patriarchale Verhältnisse legitimierten. Frauenbefreiung war in dieser historischen Situation zwar eingefordert worden; die Lösung bzw. die Antwort wurde aber auf religiöser Ebene gesucht. In der Folge wurden religiöse Sinnmuster zum Garanten sozialer Ungleichheit. Fatima Mernissi ist eine der ersten, die diesen Rückgriff auf islamisch basierte Geschlechtercodes im postkolonialen Marokko als Ergebnis und Ausdruck einer spezifischen sozio-politischen Konstellation gedeutet hat. Im Transformationsprozess von der kolonialen zur postkolonialen Gesellschaft bildete der Islam – im Verhältnis zur ehemaligen Kolonialmacht – eine symbolische Kontinuität, Identifikation und Handlungsorientierung sichernden Referenzrahmen. Mernissi nahm diesen postkolonialen, religiös gefärbten Neo-Patriarchalismus der marokkanischen Gesellschaft kritisch in den Blick. Dies schloss neben der Analyse islamischer Religion als Ressource sozio-politischen Handelns Forderungen nach einer Reform religiös begründeter Rechte ein, ohne sich hierbei grundsätzlich vom Islam zu lösen.

In ihren weiteren Arbeiten hat sich Fatima Mernissi in Abgrenzung zum Islamismus der 1970er und 1980er Jahre immer intensiver mit einer geschlechtergerechten Auslegung des Islam beschäftigt, und sich schließlich zu einer Pionierin feministischer Studien zu *fiqh*, der islamischen Rechtswissenschaft, entwickelt. Mernissi hat sich dabei in ihrer Arbeit immer wieder in einer Perspektive doppelter Kritik am Neopatriarchalismus postkolonialer arabischer Gesellschaften und der paternalistischen Haltung westlicher Kolonisatoren bewegt.⁶⁷ Islamischer Feminismus ist so gesehen auch als Antwort auf die Wissensproduktion über *die koloniale Andere* und *die muslimische Geschlechterordnung* zu

67 Rhouni 2010: 47ff.

verstehen, und damit als Wiederaneignung und Recodierung der religiösen Lebenswelt. Gleichgültig ob die einzelnen Akteur*innen und Theolog*innen sich als liberal, feministisch oder progressiv bezeichnen, oder aber jegliches Etikett dieser Art ablehnen, der gemeinsame Nenner ist eine Demystifizierung patriarchaler Interpretationen islamischer Quellen und deren Re-Interpretation in Richtung einer gleichberechtigten Gesellschaft.⁶⁸ Aus gesellschaftstheoretischer Perspektive erklärt sich dieser Rückgriff auf religiöse Leitideen dadurch, dass Religion als eine maßgebliche lebensweltliche Sinnressource anschlussfähig und damit sozio-kulturell hochgradig plausibel ist. Deshalb fungiert Religion *selbstverständlich* als grundlegende Sinndimension feministischen Engagements; religiöses Wissen ist Teil des allgemeinen sozio-kulturellen Wissensrepertoires, das Handeln und Orientierung in der Welt rahmt und die Beziehungen zwischen Menschen auf allen Ebenen gesellschaftlichen Miteinanders sinnhaft strukturiert, und zwar trotz kolonialer und patriarchaler Vereinnahmung.

4. Abschluss: Religion als geschlechtergerechte Sinnressource

Aus einer säkularen Weltsicht, innerhalb derer Transzendenz kein allgemein geteilter ontologischer Erfahrungshorizont und in der Folge nur bedingt kommunizierbar ist, mag religiöser Feminismus als *contradictio in adiecto* erscheinen. Innerhalb einer gesellschaftlichen Sinnwelt dagegen, innerhalb derer religiöse Wissenscodes Handeln, Erleben und Orientierung nachhaltig strukturieren, also im gesellschaftlichen Wissensvorrat als eigene Ebene sozialer Realität verankert und damit *en passant* adressierbar sind, stellen sie eine relevante und intelligible Sinnressource dar. Dies schließt religiöse Geschlechtercodes und Gerechtigkeitsvorstellungen ein. Der Beitrag setzt an dieser lebensweltlichen, im *common*

68 Hierzu gehört etwa die Aufdeckung männlicher religiöser Deutungsschemata und Begriffe, die die komplementäre Ordnung als Ungleichheitsordnung konstituieren (Mir-Hosseini 2022).

sense verankerten Relevanz religiösen Wissens als Handlungs- und Erfahrungshorizont an. Es wurde argumentiert, dass Religion trotz patriarchaler und kolonialer Vereinnahmung für muslimische Frauen* und religiöse Feminist*innen ein überzeugender symbolischer Referenzrahmen für Gleichheitsvorstellungen ist. Dies schließt nicht aus, sondern ein, dass um den Kern symbolischer Codierungen von Geschlecht, Weiblichkeit und männlicher Dominanz gerungen wird. Als ein zentraler Bezugspunkt islamisch-feministischer Recodierungen wurde das *qur'anische* Prinzip spiritueller Gleichheit ausgemacht.

Die leitende Fragestellung, inwiefern Religion für muslimische Frauen* und religiöse Feminist*innen in der MENA-Region ein bedeutsamer Wissensvorrat für Gerechtigkeitsvorstellungen ist, zielte einerseits darauf, die lebensweltliche Relevanz von Religion als unhinterfragter Handlungs- und Sinnhorizont aus einer wissenstheoretischen Perspektive zu markieren. Religion wurde aber nicht nur als eine maßgebliche, Handlungslegitimation stiftende Sinnressource eingeführt. Es wurde auch deutlich, dass die Überzeugungskraft religiöser Symbolisierung daraus erwächst, wie sie in einem spezifischen gesellschaftlichen Kontext im (typologisch angelegten) gesellschaftlichen Wissensvorrat verankert ist und die Beziehungen zwischen Menschen auf unterschiedlichen Ebenen gesellschaftlichen Lebens ordnet. In der postkolonialen gesellschaftlichen Konstellation, in der sich alle arabischen Staaten der MENA-Region in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts befanden, war die religiöse Symbolisierung von Geschlecht aufs Engste mit patriarchalen Ordnungsvorstellungen in Form der islamistischen Geschlechterorthodoxie verbunden. Damit verband sich nicht nur eine explizite Identitätsbehauptung gegenüber postkolonialer, europäischer Einflussnahme. Religion war und ist vielmehr eine grundlegende lebensweltliche Sinnressource und ein Wissenshorizont, auf den muslimische Frauen* als Ausdruck eines feministisch-theologischen und/oder feministisch-politischen Engagements zurückgreifen, um inferiorisierende religiöse – oder auch säkulare – Geschlechtercodes zu identifizieren und zu dekonstruieren.

Insofern ist die Leitidee spiritueller Gleichheit Resultat einer geschlechtergerechten Lesart des *Qur'an*; wie sie aber theologisch inter-

pretiert und gesellschaftlich gefüllt wird, ist kontextuell kontingent. Der Beitrag zeigt in diesem Zusammenhang, dass die geschlechtergerechte Interpretation in ausgewählten arabischen Kontexten gelingen kann, weil die Leitidee spiritueller Gleichheit auf den spezifischen sozio-historischen Kontext und darin verankerte Geschlechtercodes bezogen wird. Hierzu gehört nicht nur, dass islamische Feminist*innen den Neopatriarchalismus autoritärer arabischer Regime hinterfragen und die Herstellung von Geschlechtergerechtigkeit als notwendige Voraussetzung für die Realisierung sozialer Solidarität, Reziprozität und Komplementarität einfordern; ebenso unabdingbar ist die Zurückweisung postkolonialer Macht-, Abwertungs- und Einmischungsverhältnisse. Aus gesellschaftstheoretischer Perspektive bedeutet dies, wie in diesem Beitrag diskutiert, koloniale Wissensstrukturen über Geschlecht und Religion zur Kenntnis zu nehmen, also weißes Geschlechterwissen zu dekonstruieren und sich des Rassismus gegenwärtiger Alltagsdiskurse, aber auch wissenschaftlicher Wissensproduktion über Muslim*innen zu vergewissern. Dann wird deutlich, dass islamischer Feminismus vor allem aus der Perspektive kontrastierender Denkschemata wie *religiös gleich antifeministisch* versus *säkular gleich progressiv und geschlechtergerecht* als *das ganz Andere* erscheint; jenseits dieser Denkmuster wird islamischer Feminismus aber als eine Form der Kritik patriarchaler und postkolonialer, rassistischer Verhältnisse erkennbar. Dies demonstriert, dass Kritik keineswegs *per se* säkular sein muss.⁶⁹

Literatur

- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press 1992.
- Amir-Moazami, Schirin: *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld: transcript 2007.
- Amir-Moazami, Schirin (Hg.): *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, Bielefeld: transcript 2018.

69 Asad; Brown u.a. 2013. Vergleiche auch Winkel; Pofert 2021.

- Asad, Talal: *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore – London: The John Hopkins University Press 1993.
- Asad, Talal; Brown, Wendy u.a.: *Is critique secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, New York: Fordham University Press 2013.
- Avishai, Orit; Jafar, Afshan u.a.: »A Gender Lens on Religion«, in: *Gender and Society* 29/1 (2015), 5–25.
- Badran, Margot: *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton: Princeton University Press 1995.
- Badran, Margot: »Between Secular and Islamic Feminism/s. Reflections on the Middle East and Beyond«, in: *Journal of Middle East Women's Studies* 1/1 (2005), 6–28.
- Badran, Margot: *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld Publications 2009.
- Bagilhole, Barbara: »Prospects for Change? Structural, Cultural, and Action Dimensions of the Careers of Pioneer Women Priests in the Church of England«, in: *Gender, Work and Organization* 10 (2003), 361–377.
- Berger, Peter: *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston: De Gruyter 2014.
- Bock, Gisela; Duden, Barbara: »Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus«, in: Gruppe Berliner Dozentinnen (Hg.), *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommer-Universität*, Berlin: Courage Verlag 1977, 118–199.
- Bourdieu, Pierre: »Die männliche Herrschaft«, in: Irene Dölling; Beate Krais (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, 1. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997a, 153–217.
- Bourdieu, Pierre: »Männliche Herrschaft revisited«, in: *Feministische Studien – Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung* 15/2 (1997b), 88–99.
- Casanova, José: »Rethinking Secularization: A global comparative perspective«, in: *The Hedgehog Review* 8/1-2 (2006), 7–22.
- Delmas, Clémence: *Das Kopftuchverbot in Frankreich. Ein Streit um die Definition von Laizität, Republik und Frauenemanzipation*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 2006.

- Dietrich, Anette: *Weißße Weiblichkeiten. Konstruktionen von »Rasse« und Geschlecht im deutschen Kolonialismus*, Bielefeld: transcript 2007.
- Eisenstadt, Shmuel: *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.
- El-Or, Tamar: *Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and Their World*, Boulder, CO: Lynne Rienner 1994.
- Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Reinbek: Rowohlt 1969.
- Fleischmann, Ellen: »Our Moslem Sisters. Women of Greater Syria in the Eyes of American Protestant Missionary Women«, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 9/3 (1998), 307–323.
- Frerk, Carsten: »Der Islam passt in die deutsche Gesellschaft!« in: Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid) 2018.
URL: <https://fowid.de/meldung/islam-passt-in-deutsche-gesellschaft> (letzter Zugriff am 2. Januar 2020)
- Göle, Nilüfer: »Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit«, in: Nilüfer Göle; Ludwig Ammann (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld: transcript 2004, 11–44.
- Grosfoguel, Ramon; Mielants, Eric: »The Long-durée Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System: An Introduction«, in: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 5/1 (2006), 1–12.
- Habermas, Rebekka: *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2017.
- Hafez, Kai; Richter, Carola: »Das Islambild von ARD und ZDF«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26–27 (2007), 40–46.
- Hafez, Kai: »Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien«, in: Thorsten G. Schneiders (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden: Springer VS 2009.
- Hafez, Kai: *Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas*, Bielefeld: transcript 2013.
- Hall, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften* 2, Hamburg: Argument 1994.

- Hausen, Karin: »Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«, in: Werner Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart: Klett 1976, 363–393.
- Heller, Birgit: »Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation«, in: Sabine Schäfer; Heidemarie Winkel (Hg.), *Geschlechterverhältnisse in den Religionen der Welt. GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 2/1 (2010), 28–46.
- Heschel, Susannah: »Jewish and Muslim Feminist Theologies in Dialogue: Discourses of Difference«, in: Firoozeh Kashani-Sabet; Beth S. Wenige (Hg.), *Gender in Judaism and Islam: Common Lives, Uncommon Heritage*, New York: New York University Press 2015, 17–45.
- Hergouth, Rosemarie; Omlor, Christina: »Islamdiskurse im Schatten von Charlie Hebdo. Ein Dreiländervergleich von ›Bild‹, ›Kronen Zeitung‹ und ›Blick‹«, in: *Medien-Journal* 39/4 (2017), 19–36.
- Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, Frankfurt a.M.: Campus 1991.
- Honer, Anne: *Lebensweltliche Ethnographie: ein explorativ-interpretativer Forschungsansatz am Beispiel von Heimwerker-Wissen*, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag 1993. URL: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ss0ar-10712> (letzter Zugriff am 4. Januar 2020)
- Joseph, Suad (Hg.): *Intimate Selving in Arab Families. Gender, Self, and Identity*, Syracuse: Syracuse University Press 1999.
- Kassab, Elizabeth Suzanne: *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York: Columbia University Press 2009.
- Kersten, Joachim: »Flüchtlingskrise, Männergewalt und ›Stranger Danger‹. Anmerkungen zur Köln-Debatte«, in: *Neue Kriminalpolitik* 28/4 (2016), 367–377.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya: *Die Islamdebatte gehört zu Deutschland*, Berlin: Aphorisma 2019.
- Knauss, Stefanie: »A Sacramental Medium. Reflections on a Christian Theological Anthropology of the Sexual Human Being«, in: Anna-Katharina Höpflinger; Stefanie Knauss u.a. (Hg.), *Commun(ica)ting*

- Bodies. The Body as Medium in Religious Communication Systems*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag 2014, 33–60.
- Lewis, Reina: *Rethinking Orientalism. Women, Travel and the Ottoman Harem*, London: Tauris 2004.
- Mahmood, Saba: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press 2005.
- Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Mernissi, Fatima: *Beyond the veil. Male-female dynamics in a modern Muslim society*, Bloomington: Indiana University Press 1975.
- Mernissi, Fatima: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Frankfurt a.M.: Dağyeli 1989.
- Mernissi, Fatima: *Die Sultanin. Die Macht der Frauen in der Welt des Islam*, Frankfurt a.M.: Luchterhand 1991.
- Meyer-Wilmes, Hedwig: *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg: Herder 1990.
- Mignolo, Walter D.: »De-Linking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality«, in: *Cultural Studies* 21/2 (2007), 449–514.
- Mignolo, Walter D.: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien: Turia und Kant 2012.
- Mir-Hosseini, Ziba: »Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah«, in: Zainah Anwar (Hg.), *Wanted. Equality and Justice in the Muslim Family*, Perputakaan Negara Malaysia: Sisters of Islam 2009, 23–62.
- Mir-Hosseini, Ziba: »Global Contestations over Gender Equality in Islam. On Legal Interpretation and Muslim Feminist Scholars' Activism in a Human Rights Frame«, in: Julia Roth; Alexandra Scheele; Heidemarie Winkel (Hg.), *Global Contestations of Gender Rights*, Bielefeld: transcript 2022, 327–343.
- Moghadam, Valentine: *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder – London: Lynne Rienner 1993.
- Mukherjee, Prabhati: *Hindu Women Normative Models*, London: Sangam Books 1993.

- Pateman, Carol: *The Sexual Contract*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Patil, Vrushali: »Sex, Gender, and Sexuality in Colonial Modernity. Towards a Sociology of Webbed Connectivity«, in: Julian Go; George Lawson (Hg.), *Global Historical Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press 2017, 142–159.
- Planert, Ute (Hg.): *Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne*, Frankfurt a.M.: Campus 2000.
- Plaskow, Judith: *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco: Harper 1991.
- Quijano, Anibal: »Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America«, in: *Nepentla: Views from the South* 1/3 (2000), 533–580.
- Rhouni, Raja: *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, Leiden: Brill 2010.
- Rommelspacher, Birgit: »Feminismus und kulturelle Dominanz«, in: Sabine Berghahn; Petra Rostock (Hg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Bielefeld: transcript 2009, 395–412.
- Sadiqi, Fatima: *Moroccan feminist discourses*, New York: Palgrave McMillan 2014.
- Said, Edward: *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*, New York: Pantheon Books 1981.
- Samann, Khaldoun: »Die eurozentrische Sozialtheorie kaputtdenken«, in: Manuela Boatcă; Willfried Spohn (Hg.), *Globale, multiple und postkoloniale Modernen*, München: R. Hampp 2010, 285–308.
- Sariönder, Refika: »Frauen und Re-Islamisierung in der Türkei und in Indonesien – Ein Vergleich«, in: Ruth Klein-Hessling; Sigrid Nökel u.a. (Hg.), *Der neue Islam der Frauen Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript 1999, 175–199.
- Satlow, Michael L.: »Try to be a Man: The Rabbinic Construction of Masculinity«, in: Björn Krondorfer (Hg.), *Men and masculinities in Christianity and Judaism. A critical reader*, London: SCM Press 2009, 261–276.

- Schäbler, Birgit: *Moderne Muslime. Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*, Paderborn: Schöningh 2016.
- Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.
- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied: Luchterhand 1975.
- Scott, Joan W.: »Die Arbeiterin«, in: Geneviève Fraisse; Michelle Perrot (Hg.), *Geschichte der Frauen*. Band 4. 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M.: Campus 1994, 451–479.
- Seedat, Fatima: »When Islam and Feminism Converge«, in: *The Muslim World* 103/3 (2013), 404–420.
- Sered, Susan Starr: »Woman as Symbol and Women as Agents. Gendered Religious Dis-courses and Practices«, in: Myra Marx Ferree; Judith Lorber (Hg.), *Revisioning Gender*, California: Sage 1998, 193–222.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore: »Die Rezeption und Diskussion der Genus-Kategorie in der theologischen Wissenschaft«, in: Hadumod Bußmann; Renate Hof (Hg.), *Genus – Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart: Kröner 1995, 60–89.
- Simon, Rita J., Scanlan, Angela u.a.: »Rabbis and Ministers: Women of the Book and the Cloth«, in: William H. Swatos (Hg.), *Gender and Religion*, New Brunswick – London: Transaction 1994, 5–52.
- Soeffner, Hans-Georg: *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Sousa Santos, Boaventura de: »Public Sphere and Epistemologies of the South«, in: *Africa Development* 37/1 (2012), 43–67.
- Spielhaus, Riem: »Media making Muslims. The construction of a Muslim community in Germany through media debate«, in: *Contemporary Islam* 4 (2010), 11–27.
- Spivak, Gayatri Chakravorti: *Can the Subaltern Speak?*, Basingstoke: Macmillan 1988.
- Stowasser, Barbara: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*, Oxford: Oxford University Press 1994.
- Taylor, Charles: *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007.

- Tsomo, Karma Lekshe (Hg.): *Innovative Buddhist Women. Swimming Against the Stream*, Richmond: Curzon 2000.
- Voß-Frick, Andrea: »Kirche Schritt für Schritt von unten verändern«, in: Bundeszentrale für politische Bildung 2019. URL: <https://www.bpb.de/geschichte/deutsche-einheit/mauerfall/294858/kirche-schritt-fuer-schritt-von-unten-veraendern> (letzter Zugriff am 2. Januar 2020).
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. erw. Aufl., Tübingen: Mohr 1980.
- Winkel, Heidemarie: »Geschlechter(un)gleichheit im theologischen Wissenssystem. Pluralisierung religiöser Geschlechterkonzepte in der europäischen Moderne«, in: Christoph Bultmann; Jörg Rüpke u.a. (Hg.), *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte*, Aschendorff: Münster 2012, 165–187.
- Winkel, Heidemarie: »Tradition – Moderne. Ein ethnozentrischer Dualismus in der westlich-europäischen Geschlechterforschung«, in: Beate Kortendiek; Birgit Riegraf u.a. (Hg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Geschlecht und Gesellschaft*. Vol. 65, Wiesbaden: Springer VS 2017, 105–114.
- Winkel, Heidemarie: »Fatima Mernissi: Die (post)koloniale, marokkanische Gesellschaft als Fatima Mernissis Lebenswelt und als Untersuchungsgegenstand«, in: Christel Gärtner; Gert Pickel (Hg.), *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*, Wiesbaden: Springer VS 2019, 315–322.
- Winkel, Heidemarie; Pöferl, Angelika: »Eine Neubestimmung des Verhältnisses von Feminismus, Säkularismus und Religion. Zur Einleitung«, in: *Feministische Studien* 29/1 (2021), 3–16.
- Wulff, Christian: Vielfalt schätzen – Zusammenhalt fördern. Rede von Bundespräsident Christian Wulff zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit. Bremen: 3. Oktober 2010. URL: https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede.html (letzter Zugriff am 2. Januar 2020).

