

## Emanzipation als Konversion. Das Bild von der Muslima im christlich- säkularen Diskurs

In der Auseinandersetzung mit »dem« Islam ist in unserer Gesellschaft die Frauenfrage zu einem zentralen Prüfstein geworden. Die Gleichberechtigung der Frauen gilt als Voraussetzung für die Integrationsfähigkeit »des« Islam, denn andernfalls würde der gemeinsame Wertekonsens aufgekündigt und der Zusammenhalt bedroht. Zugleich hat sich jedoch in weiten Kreisen die Meinung festgesetzt, dass »der« Islam gar nicht modernisierungsfähig sei. Er habe nicht wie das Christentum durch Reformation und Aufklärung die Menschenrechte in sich aufgenommen. Und den Beweis dafür sehen sie nun vor allem in der Position der Frau, die im Islam generell als unterdrückt gilt.

Diese Einschätzung wird auch nicht irritiert durch die vielen selbstbewussten als Muslima apostrophierten Frauen, die in den Medien, in Politik und Wissenschaft inzwischen auch in der BRD aktiv sind und zunehmend auch öffentlich sichtbar werden; aber auch nicht durch die zahlreichen Forschungen, die den Muslima in Deutschland eine ebenso starkes Interesse an Gleichberechtigung attestieren wie ihren nicht-muslimischen Zeitgenossinnen (Herwatz-Emden 2003; Karakasoglu-Aydin 1998; Klinkhammer, 1999; Jessen/Wilamowitz-Moellendorf 2006; Nökel 1999).

Als Gegenbeispiele werden dem vielmehr gewalttätige Vorfälle aus meist sehr traditionellen, bildungsfernen Schichten gegenübergestellt, aus Familien, die vielfach wenig Ressourcen haben, um die Herausforderungen der Migration angemessen zu bewältigen – oder auch Beispiele spektakulärer Gewalttaten gegenüber Frauen in sehr unterschiedlichen Ländern und Kulturen. Diese verstellen jedoch den Blick auf die bundesrepublikanische Normalität.

---

**Birgit Rommelspacher**, 1945, Professorin (em.) für Psychologie mit dem Schwerpunkt Interkulturalität und Geschlechterstudien an der Alice Salomon Hochschule und Privatdozentin an der Technischen Universität Berlin. Ihre Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind Rechts-extremismus, Geschlechterverhältnisse und Antiislamismus, Intersektionalität sowie interkulturelle Öffnung der sozialen Dienste.

Neueste Veröffentlichung (mit Darja Zavirsek und Silvia Staub-Bernasconi): Ethical Dilemmas in Social Work. International Perspectives (2010).

---

Insofern fragt sich, was ist das Interesse, »den« Islam in einem solch ungünstigen Licht erscheinen zu lassen; beziehungsweise warum interessieren sich überhaupt so viele, auch konservative Kreise, für die Emanzipation der Frauen, sobald es um Musliminnen geht? Was macht die enorme Emotionalität der Debatte aus? Warum fühlen sich so viele unmittelbar bedroht, wenn man auf »den« Islam zu sprechen kommt?

Diese öffentliche Aufgeregtheit ist im Übrigen ein recht junges Phänomen. Von vielen wird deren Ursprung auf die Terroranschläge auf das World Trade Center in den USA 2001 zurückgeführt. Das stimmt jedoch nur teilweise. Unabhängig von dem sicherlich wichtigen Einfluss internationaler Ereignisse gab es in Deutschland bereits eine antimuslimische Stimmung schon seit den 90er Jahren (Halm 2008) und zwar seitdem deutlich wurde, dass die sogenannte »Gastarbeiter-Ära« endgültig vorbei ist und sich die Bevölkerung auf ein Miteinander von Menschen mit unterschiedlichen kulturellen und religiösen Hintergründen einzustellen hat.

Dennoch fragt sich, warum gerade die religiöse Differenzen so stark in den Vordergrund traten (1), ebenso wie sich fragt, warum dabei gerade die Frauenfrage (2) so in den Mittelpunkt gerückt wurde, und schließlich fragt sich in welchem Kontext dabei das außergewöhnlich große Interesse an den muslimischen Frauen (3) zu sehen ist.

### ⇒ 1 Der »religious turn« in der Einwanderungsdebatte

»Zuerst war ich Gastarbeiterin, dann wurde ich zur Ausländerin und jetzt bin ich Muslima«. So beschrieb mir eine Kollegin, eine Professorin an der Humboldtuniversität, die in den 70er Jahren als Studentin aus dem Iran nach Deutschland gekommen war, ihre bisherige symbolische Karriere in der BRD. Damit beschreibt sie das, was als »religious turn« in der Einwanderungsdebatte bezeichnet werden kann; d.h. dass die Tatsache der Einwanderung immer mehr in einen religiösen Kontext gestellt wird und die EinwanderInnen in erster Linie danach beurteilt werden, welcher Religion sie mutmaßlich angehören – zumindest wenn es um den Islam geht.

### ⇒ 1.1 Verschränkung von Islam- und Einwanderungsdiskurs

Es bedurfte vier Jahrzehnte der Einwanderung, bis sich die etablierte Politik der BRD durchringen konnte, die Tatsache der Einwanderung in Deutschland zu akzeptieren. Erst dann begann sie sich auch mit

Fragen des Zusammenlebens und der gesellschaftlichen Partizipation der EinwanderInnen zu befassen. Nun ging es also nicht mehr um die Frage ob Einwanderung überhaupt, sondern wie sie zu gestalten wäre.

Die EinwanderInnen hingegen, die nach Deutschland gerufen und die wesentlich am wirtschaftlichen Aufschwung der 60er und 70er Jahre beteiligt waren, sie gaben die Vorstellung von einer Rückkehr in ihr Herkunftsland zunehmend auf und begannen sich in Deutschland einzurichten und Gleichberechtigung einzufordern – nicht zuletzt auch in Bezug auf ihre Religion. D.h. es wurden nun auch repräsentative Moscheen gebaut und so die Anwesenheit von Muslimen in der Gesellschaft öffentlich sichtbar. Zur selben Zeit führten die Umstrukturierungen in der Wirtschaft dazu, dass sich die beruflichen Chancen der EinwanderInnen zunehmend verschlechterten und sie von Verarmungsprozessen deutlich stärker betroffen waren als die alteingesessene Bevölkerung. Die damit verbundenen Ausgrenzungen führten bei ihnen u.a. zu einem Rückgriff auf das ihnen verbleibende »kulturelle Kapital«. Das heißt sie zogen sich zunehmend auf die ihnen autonom zur Verfügung stehende Kultur und Religion zurück.<sup>1</sup>

Und das umso mehr, je mehr auch »der« Islam in die Kritik geriet. Dabei war die internationale Debatte von großer Bedeutung. So hatten die Terroranschläge u.a. zur Folge, dass »der« Islam immer mehr mit Sicherheitsfragen verknüpft wurde. Die Politik fühlte sich nun aufgefordert sowohl islamistischen Terror mithilfe von Militäreinsätzen im Ausland zu bekämpfen als auch sich im Inland mit gemäßigten muslimischen Gruppen zu verbünden, um mit ihnen gegen potenziell problematische Gruppen besser vorgehen zu können.

Insofern macht Dirk Halm (2008) vor allem zwei Gründe für die zunehmende Verschränkung von Integrations- und Islamdiskurs aus: Zum einen die Verbindung von Islam mit Sicherheitsfragen durch die Aufnahmegesellschaft und zum anderen die wachsende kulturelle Differenz der Muslime zur Mehrheitsgesellschaft. Diese Distanz hat ihre Ursache wiederum sowohl in der wachsenden Ablehnung des Islams durch die Mehrheit, als auch in ökonomischen Exklusionsmechanismen (S.15).

Es gibt zahlreiche Indikatoren für die Islamisierung der Einwanderungsdebatte, wie etwa der vom Land Baden-Württemberg

(1) So zeigt die vom Bundesinnenministerium in Auftrag gegebene Untersuchung »Muslime in Deutschland«, dass sich vor allem die Angehörigen der sogenannten dritten Generation der EinwanderInnen zunehmend dem Islam zuwenden und sich zu 85% als gläubig oder sehr gläubig einschätzen. Bei deutschen Jugendlichen sind das lediglich 31% (BMI: 2007).

2005/2006 entwickelte sogenannte »Muslim-Test«, ein Einbürgerungsverfahren, bei dem sich die muslimischen EinwanderInnen einer besonderen Prüfung ihrer Verfassungstreue aussetzen müssen; ebenso wie die »Deutsche Islamkonferenz«, die im September 2006 von Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble einberufen wurde und nicht zuletzt auch die Tatsache, dass die evangelische Kirche im Abstand von nur sechs Jahren (2000 und 2006) zwei Handreichungen zum Thema Dialog mit den Muslimen herausgegeben hat. Damit wurde auch der interkulturelle Dialog zunehmend auf einen interreligiösen verlagert.

Allerdings ist diese Entwicklung nicht allein auf Deutschland beschränkt. Vielmehr verlaufen die Diskurse ähnlich, wenn auch in unterschiedlicher Schärfe, in fast allen westeuropäischen Ländern und zunehmend auch in den USA. Dazu haben, wie gesagt, die Terroranschläge sicherlich einen Gutteil beigetragen. Allerdings hat sich auch die internationale Debatte bereits vor 9/11 in diese Richtung entwickelt. So hatte schon Mitte der 90er Jahre der einflussreiche Harvard-Professor Samuel Huntington vor einem »clash of civilizations« (1996) gewarnt und dabei vor allem den Gegensatz zwischen »dem« christlichen Westen und »dem« Islam ins Visier genommen. Er ging davon aus, dass nach dem Zusammenbruch des Ostblocks sich nun die Kulturen beziehungsweise Zivilisationen bekämpfen und sie so gewissermaßen die Nachfolge des politisch begründeten Ost-West-Konflikts antreten würden. Auch wenn er in seinen empirischen Aussagen immer wieder widerlegt wurde (siehe etwa Halliday 1996), so schienen ihm vor allem die Anschläge auf das World Trade Center recht zu geben.

Damit wird jedoch das Grundproblem einer solchen Kulturalisierung, nämlich die Reduktion von politischen, ökonomischen und sozialen Faktoren auf die der Kultur nicht wahrgenommen. Im »Kampf der Kulturen« wird die Fremdheit, das Anderssein zum Problem, nicht unterschiedliche Interessen. Ebenso werden in der Betonung der Verschiedenheit die Gemeinsamkeiten ausgeblendet. Die Wahrnehmung wird auf scheinbar unauflösbare Differenzen konzentriert, was die Auseinandersetzung erheblich verschärft. Und dieses Problem zeigt sich auch in der Einwanderungsdebatte in Deutschland etwa darin, dass nicht schwierige Lebenslagen oder ökonomische Benachteiligungen, sondern »der« Islam von vielen IslamkritikerInnen für die unzureichende gesellschaftliche Partizipation der EinwanderInnen verantwortlich gemacht wird.

Allerdings sollte man die kulturelle Dimension dennoch nicht außer Acht lassen, auch sie spielt eine wichtige, wenn auch nicht die einzige

und oft nicht die entscheidende Rolle. So sollte, etwa in Bezug auf die derzeit soviel beklagte mangelnde Integration muslimischer Kinder in das deutsche Schulsystem, dies nicht allein auf ein soziales Problem reduziert und lediglich ökonomische Benachteiligungen dafür verantwortlich gemacht werden. Denn bei allen Gemeinsamkeiten, die sich dabei auch mit deutschen unterprivilegierten Schichten ergeben, unterscheidet sich die Situation von Einwandererkindern dennoch dadurch, dass sie auf ein Schulsystem treffen, das ihre Lebensrealität kaum reflektiert und auf gesellschaftliche Diskurse, die sie vielfach zu Fremden machen.

Insofern ist die kulturelle Dimension von erheblichem Gewicht, auch wenn sie wiederum stark von politischen, sozialen und ökonomischen Prozessen bestimmt ist. Deshalb ist es auch notwendig, sich genauer mit der kulturellen Debatte zu befassen und dabei spielen, wie bereits angedeutet, die Positionen der christlichen Kirchen eine zunehmend wichtigere Rolle.

## ⇒ 1.2 Christliche Positionen

Der Islam stellt für die christlichen Kirchen in Deutschland eine zwiespältige Herausforderung dar: Zum einen kann er ein Verbündeter sein in einer Welt, die sich weitgehend von der Religion abgewandt hat; zum anderen aber ist er Konkurrent auf dem höchst prekären Markt der religiösen Bekenntnisse. Diese Konkurrenz wird durch die Tatsache verschärft, dass der Islam, wie wir sahen, anscheinend deutlich erfolgreicher agiert: Die Moscheen sind meist voll, während die Kirchen vielfach leer sind.

Die christlichen Kirchen können in dieser Konkurrenz vor allem ihre etablierte Position in der Gesellschaft in Anschlag bringen. Je weniger sie auf Erfolge im religiösen Bereich verweisen können, desto mehr werden sie auf ihre Unersetzbarkeit als kulturelle Instanz in dieser Gesellschaft pochen. Das jedenfalls ist der Eindruck, den man von der zunehmend schärferen Abgrenzung gegenüber »dem« Islam, etwa anhand der Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) »Klarheit und gute Nachbarschaft« (2006) oder der Papstrede in Regensburg im selben Jahr, gewinnen kann. Der Papst bekräftigte in seiner Rede vor allem das bekannte Argument, »der« Islam sei modernisierungsunfähig, da er nicht durch eine Aufklärung geläutert worden sei (siehe Wenzel 2007), während die EKD vor allem ihre besondere Verantwortung für diese Gesellschaft herausstreicht. Sie präsentiert sich selbst als allein modernisierungsfähig und als eine Religion, die nicht nur mit den Menschenrechten

vereinbar sei, sondern sogar selbst die Grundlage dafür geschaffen habe. Sie streicht also ihre besondere Qualifikation zur Bewältigung der Probleme der modernen westlichen Welt heraus, die sie gleichzeitig dem Islam abspricht. Dieses Dokument der EKD von 2006 ist ein markantes Beispiel für den massiven Selbstbehauptungswillen der evangelischen Kirche und ihren Anspruch, die Definitionshoheit über Religion in der Gesellschaft für sich zu reservieren. Allein sie glaubt beurteilen zu können, was notwendig sei, damit »der« Islam sich modernisiere und fordere einen Islam nach christlichen Vorgaben. Indem die »fremde Religion« zum entscheidenden Integrationshindernis erklärt wird, bekommen die christlichen Kirchen als gesellschaftlicher Platzanweiser selbst wieder mehr Gewicht. Sie sichern sich damit eine zentrale Position als Integrationsvermittler und beanspruchen dabei zugleich für die Gesellschaft als Ganzes sprechen zu können. Aber es gibt auch andere Stimmen, wie die breite Kritik an dieser Handreichung, auch im christlichen Spektrum (vgl. dazu Micksch 2007), und die vielen christlichen Gemeinden zeigen, die im Zusammenhang mit dem Bau von Moscheen eine vermittelnde und konstruktive Rolle spielen (vgl. Leggewie 2009).

Dabei verschiebt sich die Debatte jedoch deutlich von einem interkulturellen zu einem interreligiösen Dialog. Je mehr im Zusammenhang mit Einwanderung der Islam in den Mittelpunkt rückt, desto mehr wird auch die deutsche Gesellschaft als eine christliche begriffen: Nie zuvor wurde so sehr an das christliche Erbe Europas und Deutschlands erinnert wie in dieser Diskussion. Genau das erlaubt auch den christlichen Kirchen, sich als die eigentlichen Hüterinnen der bestehenden Gesellschaftsordnung zu empfehlen.

Dieser forcierte Rekurs auf die Christlichkeit der Gesellschaft ist insofern erstaunlich, als die christlichen Religionen gleichzeitig einen kontinuierlichen Bedeutungsverlust erleben: So gehören zwar heute immer noch knapp ein Drittel der BundesbürgerInnen der evangelischen Kirche und ein weiteres Drittel der katholischen Kirche an (Statistisches Bundesamt 2006), jedoch nur eine kleine Minderheit, nämlich 16% der Katholiken und 4% der Protestanten gehen regelmäßig zur Kirche (Frerk 2006).

Zudem schien lange Zeit Moderne und Religion unvereinbar zu sein. Denn man ging davon aus, dass mit wachsendem technischen und wissenschaftlichem Fortschritt, mit Industrialisierung und Urbanisierung sowie mit dem zunehmenden Wohlstand, die Religionen immer mehr entzaubert, und sich diese schließlich selbst abschaffen würden (Ziemann 2009, 33). Diese *Modernisierungstheorie* entwickelte sich als Leitunterscheidung zwischen traditional und modern.

Dabei »erscheint Religion als ein traditionales Relikt, das trotz aller Widerstände langfristig zum völligen Bedeutungsverlust durch Säkularisierung verurteilt ist« (ebd., 21).

Es stellt sich also die Frage, warum im Gegensatz dazu heute immer stärker die Christlichkeit der Gesellschaft betont wird. Vielfach wird von einer »postsäkularen Gesellschaft« gesprochen, wie dies etwa Habermas tut (2001/2010). Dies könnte einmal darauf verweisen, dass wir wieder einen Anstieg von Religiosität beobachten können und die »Götter wiederkehren« (vgl. Pollack 2009 und Graf 2007), oder aber dass heute sehr viel mehr als früher bewusst wird, dass »das Religiöse« nie verschwunden ist, und dass zwar möglicherweise eine kirchlich gebundene Christlichkeit in der Gesellschaft zurückgegangen, die Christlichkeit in der europäischen Kultur jedoch nie aufgehoben worden ist.

Trotz einer möglichen »Rückkehr des Religiösen« hat der Glaube an die Unvereinbarkeit von Moderne und Religion weiterhin eine starke Überzeugungskraft. Der erhebliche Rückgang kirchlich gestützter Gläubigkeit und die modernitätsfeindliche Haltung, vor allem der katholischen Kirche, scheinen dieser These recht zu geben. Ein Problem dieser Position ist jedoch, dass sie Christlichkeit mit Religiosität identifiziert und nicht den Anteil der Christlichkeit an der Kultur in der Gesellschaft sieht. Es herrscht vielfach ein Selbstverständnis vor, säkular, d.h. in dem Fall nicht- oder antireligiös zu sein, ohne ein Bewusstsein dafür zu haben, dass man gleichzeitig von der christlichen Kultur geprägt ist. Das aber bedeutet für das Verständnis der Moderne heute, dass sie einerseits christliche Traditionen wie auch deren Gegenbewegung weiter führt.

Dieser Widerspruch lässt sich sehr gut an der Frauenfrage exemplifizieren, da »die« emanzipierte Frau zum Symbol von Moderne geworden ist. Ihre Emanzipation wurde vielfach zum Gradmesser der Fortschrittlichkeit einer Gesellschaft, da sie angeblich beweist, wie sehr die Frauen Rückschrittlichkeit und Unterdrückung überwunden und damit ein zentrales Versprechen der Aufklärung eingelöst haben. Dementsprechend versteht sich auch der liberale westliche Feminismus überwiegend als säkular. Er glaubt religiöse Bindungen überwunden zu haben und nun ein universales Modell für die Befreiung der Frauen in aller Welt darstellen zu können. Wie sehr jedoch auch der westliche liberale Feminismus von seinen kulturellen und religiösen Traditionen geprägt ist, das zeigt sich oft erst in der Auseinandersetzung mit anderen Kulturen und Religionen.

Im Folgenden soll also das Selbstverständnis der westlichen Moderne genauer betrachtet werden, indem gefragt wird, wie der liberale

Feminismus das Verhältnis zur christlichen Religion widersprüchlich in sich aufgenommen hat.

## ⇒ 2 Die Frauenemanzipation als Symbol der Moderne

Historisch betrachtet ist es erstaunlich, dass ausgerechnet die Position der Frauen zum Prüfstein der Moderne geworden ist, denn die Frauen standen zur Zeit der bürgerlichen Revolutionen keineswegs für Aufgeklärtheit und Fortschrittlichkeit. Im Gegenteil: Irrationalität und Traditionalität wurden den Frauen zugeschrieben, wohingegen die Männer das Allgemeine der Vernunft und Menschlichkeit für sich reserviert hatten. Die Französische Revolution hatte mit der Losung »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« die Schwestern nicht eingeschlossen, und in der Aufklärung, der Kernideologie der westlichen Moderne, wurde den Frauen eine mindere Natur zugeschrieben. Andererseits hatte dieselbe Aufklärung auch die Gleichheit aller Menschen behauptet, und dieses universale Versprechen war es auch, das die Hoffnungen der Frauen beflügelte und Ansatzpunkte für ihren politischen Kampf um Gleichberechtigung bot. Gleichwohl traten sie damit ein recht zwiespältiges Erbe an. Heute scheint dies vergessen und Modernität und Frauenemanzipation so gut wie Synonyme zu sein.

### ⇒ 2.1 Aufklärung als ambivalentes Erbe

Die Spaltung in einen öffentlichen und privaten Bereich, im Zuge der Etablierung einer bürgerlichen Gesellschaftsordnung in Europa, ist eng mit dem Geschlechterverhältnis verbunden. Frauen, denen im Mittelalter die meisten Berufe offen standen, wurden nun aus ihnen vertrieben. Sie wurden aus den Heilberufen, aus politischen Ämtern und auch aus den meisten Zünften verdrängt (Kroemer 1986). Zudem wurde die häusliche Tätigkeit aufgrund der industriellen Fertigung von Nahrungsmitteln vielfach ihrer produktiven Komponente entleert, so dass die bürgerlichen Frauen am Ende dieses Prozesses eines Gutteils ihrer ökonomischen und politischen Macht beraubt waren. Ihr Anteil an bezahlter Arbeit ging zum Beispiel in England zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert kontinuierlich zurück, so dass diese Frauen vielfach ihre ökonomische Unabhängigkeit verloren (Brennan/Pateman 2003, 108). Ihren eigenen Unterhalt konnten sie kaum mehr selbst bestreiten, denn die bürgerlichen Frauen wurden zu Hausfrauen und damit von ihren Männern abhängig gemacht, und die



Frauen der unterprivilegierten Schichten wurden in so schlecht bezahlte Arbeitsverhältnisse gezwungen, dass auch sie von ihrem Verdienst kaum mehr leben konnten.

Diese Entwicklung wurde begleitet und gerechtfertigt von einer Philosophie, die der Frau eine dem Manne grundlegend unterschiedliche Natur zuschrieb, die sich im Sinne einer Komplementarität gegenseitig ergänzen sollten (Herzog 1993, 82). Der Entmachtung im politischen und ökonomischen Bereich entsprach eine anthropologische Entwertung, die die Frauen zu abhängigen, passiven und vor allem emotional unreifen und unvernünftigen Personen machte. Die Frauen traten mit der Aufklärung also ein höchst *zwiespältiges Erbe* an, denn trotz des universalen Anspruchs auf die Gleichheit aller Menschen waren sie von dem Allgemeinen des Menschseins ausgeschlossen. Dies war nun im männlichen Geschlecht verkörpert, während für die Frauen eine »Sonderanthropologie« (Honegger 1991) entwickelt worden war. Insofern ist diese Ungleichbehandlung von Frauen ein konstitutiver Bestandteil des Aufklärungsdenkens und nicht ein bedauernswerter Überrest vormoderner Traditionen.

Mit der Konstitution einer privaten gegenüber einer öffentlichen Sphäre wurde dem Öffentlichen Männlichkeit und eine generalisierte Vernunft zugeschrieben, so dass das Allgemeine vom Besonderen, das Universale vom Partikularen getrennt wurde. Dieser Prozess war jedoch nicht nur gegen die Frauen gerichtet, sondern auch vom Kampf gegen die Vormachtstellung der *christlichen Kirchen* getragen. Die Kirchen sollten von unmittelbarer politischer Einflussnahme ausgeschlossen werden und ihr Monopol auf Welterklärung an die Wissenschaften abtreten. Diese sollten nun das Menschen- und Gesellschaftsbild bestimmen.

Dieser mit Säkularisierung bezeichnete gesellschaftliche Prozess ist eng mit der Positionierung der Frauen in der Gesellschaft verknüpft. Die Verbannung der Religion in den Privatbereich machte sie zunehmend zu einer Sache der Frauen. Im Zuge dessen wurden die Frauen zum moralischen Geschlecht erklärt, das die Tugend verkörpernd, die Nachkommen nach christlichen Grundsätzen zu erziehen hatte. Und tatsächlich nahmen die Frauen diese Rolle an. Die Religion wurde immer mehr von der gelebten Religiosität der Frauen geprägt, so dass man im 19. Jahrhundert von einer *Feminisierung der Religion* (Ziemann 2009) sprechen kann. Diese zeigte sich in einer geradezu explosionsartig anwachsenden Gründung von Nonnenklöstern; aber auch in einer zunehmenden Diskrepanz der Religiosität von Frauen und Männern. Die Religionsausübung veränderte sich dadurch insofern, als nun verstärkt

»emotionale und romantische Frömmigkeitsformen« praktiziert wurden, zum Beispiel in Form von intensiver Marienverehrung.

Mit der Säkularisierung ging also die »Verweiblichung« der Religion Hand in Hand und insofern fragt sich auch hier, inwiefern die Moderne den Frauen Fortschritt gebracht haben soll. Vielmehr scheint es so zu sein, dass je mehr die Frauen aufgrund der Prinzipien universaler Menschenrechte auch für sich Gleichheit hätten einfordern können, desto mehr wurde ihre Andersartigkeit, ihre Unvernunft und Religiosität betont. Die Moderne trieb gewissermaßen die Frauen in die Tradition und versprach zugleich, sie daraus zu erlösen.

Diese »Erlösung« war nur zu erreichen, wenn die Frauen zu *modernen* Frauen wurden, Tradition und Religion hinter sich ließen und sich zur Moderne bekannten. Denn die Säkularisierung war zum Prüfstein der Moderne geworden: Man war überzeugt davon, dass mit der weiteren Entwicklung der Wissenschaften, das Leben insgesamt immer weiter der Rationalisierung unterworfen werde, und sich die Religion damit immer mehr selbst überflüssig machen würde. Diese Modernisierungstheorie geht also davon aus, dass Religion etwas mit der Moderne zu überwindendes sei, oder zumindest dass der Religion etwas Vormoderne anhafte, etwas Unzeitgemäßes, das abgesehen von eng umschriebenen Anlässen zunehmend verschwinde.

Aber die Religionen sind, entgegen dieser Annahmen der Modernisierungstheorie, nicht verschwunden. Im Gegenteil, zumindest global betrachtet gewinnen Religionen immer mehr an Einfluss (Norris/Inglehard 2004). Was Europa anbetrifft, so war das 19. Jahrhundert, also das Jahrhundert der Industriellen Revolution und umfassender gesellschaftlicher Modernisierungen, stärker religiös als alle Jahrhunderte zuvor und danach (Smith 2008). Das heißt, dass die Vorstellung eines generellen Bedeutungsverlusts der Religionen auf einem falschen Vergleich basiert – nämlich dem mit einem sehr religiös eingeschätzten Mittelalter und der Gegenwart. Tatsächlich ist es so, dass eine massive Entkirchlichung, im Sinne der Dekonfessionalisierung, erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts eintrat. Zwar haben die Formen der Religiosität sich gewandelt, aber die Moderne, und mehr noch die Postmoderne, scheint so viel Unübersichtlichkeit mit sich zu bringen, dass trotz des Rückgangs kirchlicher Religiosität eine Hinwendung zu einer individuellen Spiritualität durchaus üblich ist. Man sollte nach Smith also insofern vom *Mythos der Säkularisierung* sprechen, wenn man die Entwicklungen der Moderne automatisch mit einem Rückgang von Religiosität verbindet.

Das bedeutet, dass man Säkularisierung als einen gesellschaftlichen Prozess verstehen muss, der erhebliche Veränderungen im Verhältnis

von Staat und Kirche, sowie von institutionalisierter Religion und individueller Religiosität mit sich gebracht hat: So ist die christliche Religion aus ihren politischen Machtpositionen und vielen weltlichen Institutionen verdrängt worden, sie wurde von einer öffentlichen Angelegenheit zu einer Frage persönlicher und privater Überzeugung und es ging mit der Moderne auch ein Bedeutungsverlust der traditionellen Religiosität einher (vgl. etwa v. Braun u.a. 2007). Allerdings ging dieser Prozess nicht mit einer »Überwindung« des Religiösen einher, sondern die Form der Religiosität wie auch die Rolle der Kirchen in der Gesellschaft haben sich deutlich verändert: Die Kirchen zogen sich auch im Zusammenhang mit der fortschreitenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft auf die ihnen nun zustehenden Bereiche zurück, während sich die Gläubigen immer mehr von einer konventionellen und kirchlich geprägten Religiosität lösten und eine individuelle, oft auch eklektizistische Spiritualität entwickelten. Die Modernisierungstheorie, die wohl eine kirchlich gebundene Religiosität im Auge hatte, unterschätzte also nicht nur den Formwandel persönlicher Religiosität sondern auch das Modernisierungspotenzial der christlichen Kirchen und zudem auch die anhaltende Wirksamkeit der christlichen Kultur.

## ⇒ 2.2 Feminismus und Religion

Dem Mythos der Säkularisierung sitzt auch der Feminismus auf. In der feministischen Theorie spielt, mit Ausnahme der feministischen Theologie, Religion so gut wie keine Rolle. Ja, Religion – gleichgültig welche – wird vor allem in Europa<sup>2</sup> vielfach als eine antifeministische Weltanschauung betrachtet (Taylor Allen 2008). Dazu gibt es sicherlich auch viele gute Gründe. Gleichwohl zeigt die Geschichte, dass frau mit einer solchen Einschätzung weit an der Realität der Frauenbewegung vorbeigeht. Fast alle engagierten Frauen der ersten Frauenbewegung in Europa, von wenigen Ausnahmen im radikalen Flügel abgesehen, verstanden sich als religiös, und auch die religiösen Frauenverbände haben in der damaligen Zeit einen erheblichen Beitrag zur Gleichstellung der Frauen geleistet.

(2) In den USA sieht die Situation anders aus: Dort wird auch in der feministischen Literatur die Bedeutung des Christentums für die Emanzipation der Frauen wie auch für andere diskriminierte Gruppen benannt. Das verweist u.a. auf die sehr viel wichtigere Rolle, die die christlichen Denominationen nicht nur bei der Religiosität der US-AmerikanerInnen spielen, sondern auch in den verschiedenen politischen Bewegungen (vgl. dazu etwa Liedheger 2006).

Ogleich die christliche Religion in ihrem Weiblichkeitsbild repressiv ist, enthält sie doch auch ein gewisses emanzipatorisches Potenzial. So gab es mit der Moderne, wie oben bereits erwähnt, einen Schub in Richtung »Feminisierung der Religion«, indem die Religionsgemeinschaften eine erhöhte Aktivität von Frauen verzeichneten, z.B. in Form von Klostergründungen für Frauen oder in Form von weiblicher Missionstätigkeit, die den Frauen die Möglichkeit bot in die ganze Welt hinauszuziehen. Ebenso konnten sie sich etwa als Diakonissen beruflich engagieren. Diese Feminisierung entwickelte sich vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – also genau in jener Zeit, in der die Frauenbewegung erhebliche Fortschritte machte (Taylor Allen 2008, 203).

Diese Feminisierung basiert auf dem Versprechen des Christentums, dass beide Geschlechter bei all ihrer Verschiedenheit vor Gott gleich seien. Den Frauen wurde also spirituelle *Gleichheit* versprochen. Eine solche spirituelle Gleichheit gilt nicht nur für das Christentum, sondern auch für andere große Religionen wie Islam und Buddhismus. Insofern bezeichnet Peter Stearns (2008) diese Religionen als »spiritual equalizer«, indem sie den Frauen eine transzendente Kraft und vor allem auch eine moralische Autorität verleihen, die es ihnen unter bestimmten Bedingungen erlaubt, sich einen gewissen Freiraum zu erobern.

Das soll jedoch nicht über die Frauenfeindlichkeit innerhalb dieser Religionen hinwegtäuschen. So geht das Christentum von einem Geschlechterkonzept aus, bei dem die Frau es ist, die das Unheil in Form der Sünde in die Welt brachte. Nur absolute »Reinheit« wie bei dem irrealen Vorbild der Jungfräulichkeit der Mutter Maria könne diesen elementaren Makel löschen. Unbefleckt entging sie der Schuld, die Adam und Eva auf sich geladen hatten. Aber selbst in der jungfräulichen Position wurde sie auf den Dienst am Mann verpflichtet. So sehr aufgrund dieser antifeministischen Positionen eine Ablehnung des Christentums von Seiten der Frauen nachvollziehbar wäre, so wenig entspricht dies jedoch der historischen und vermutlich auch der aktuellen Realität frauenbewegter Frauen. Auch heute verstehen sich viele Frauen als religiös und feministisch zugleich. Das heißt, dass die Bedeutung von Religion nicht so eindeutig festgeschrieben werden kann, wie es durch eine säkularistische Position geschieht. Diese geht davon aus, dass Feminismus und Religion unvereinbar und Säkularisierung und Emanzipation lediglich zwei Seiten derselben Medaille seien. Moderne wird damit jedoch am Verhalten der Männer gemessen, die sich tatsächlich mit der Säkularisierung immer mehr von Kirche und Religion abwandten,

während ihnen die Frauen bei dieser Kirchenflucht, zumindest bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts nicht folgten, sondern im Gegenteil in der Kirche einen Raum sahen, der ihnen eine Möglichkeit bot aus der Enge des familialen Raumes zu entfliehen und zumindest teilweise öffentlich aktiv zu werden.

Mit der Ausblendung dieser religiösen Vergangenheit bekennen sich die Feministinnen zu einer Moderne, die mit Religion nichts zu tun haben will oder Moderne und Religion für unvereinbar hält. Insofern ist dieser Feminismus ein anschauliches Beispiel, ja geradezu der Prototyp einer säkularistischen Ideologie, bei der die Realität des eigenen Religionsbezugs nicht wahrgenommen und zugleich die Irrelevanz oder gar Schädlichkeit von Religion behauptet wird. Das hat nicht zuletzt auch erhebliche Konsequenzen für die Beziehung des Feminismus zu den nichtchristlichen Religionen.

Bevor wir auf diese Beziehung zu den anderen Religionen eingehen, soll zunächst ein genauere Blick auf das Phänomen des Säkularismus und seine Kernelemente geworfen werden.

### ⇒ 2.3 Exkurs: Was ist Säkularismus?

Säkularismus ist nach Talal Asad (2007), einem aus Saudi-Arabien stammenden und in New York lehrenden Anthropologen, ein Komplex von Denk- und Handlungssystemen und von spezifischen Ethiken, der sich in der Folge des westlichen Säkularisierungsprozesses entwickelt hat. Dabei ist das Spezifische der westlichen Säkularisierung nicht die Trennung von Kirche und Staat, denn die hat es auch in anderen Epochen und anderen Gesellschaften – so auch in den muslimischen – gegeben. Der westliche Säkularismus lebt seiner Meinung nach vielmehr davon, dass er aus der christlichen Religion und zugleich im Kampf gegen sie entstanden ist. Das bedeutet zum einen, dass Säkularismus einen Transfer von religiösen Denkmustern in säkulare umfasst, wie dies eben auch mit dem Begriff der »Sakralisierung des Profanen« beschrieben wird; zum anderen meint er die Entgegensetzung, den Kampf gegen dieses religiöse Erbe. Säkularismus könnte man also als eine radikalisierte Form der Modernisierungstheorie bezeichnen, die vom eigenen christlichen Erbe nichts wissen will, aber zugleich christliche Deutungsmuster fortführt. Im Unterschied zur Modernisierungstheorie jedoch verweist der Säkularismus auf einen spezifischen politischen Kontext.

Das christliche Erbe zeigt sich nach Asad etwa in einem säkularistischen *Fortschrittsmythos*, der von der christlichen Idee der Erlösung getragen ist, denn es geht dabei nicht einfach nur um den

technischen, sondern immer auch um einen moralischen Fortschritt. Es geht darum, das Böse in der Welt zu überwinden. Die Menschen zu Besseren zu machen und Gewalt und Unterdrückung im Notfall auch mit Gewalt zu bekämpfen. Dieser Fortschrittsmythos hat zudem auch den Absolutheitsanspruch des Christentums übernommen, so dass mit dem Glauben an seine alleinige Wahrheit die moralische Pflicht verbunden ist, diese auch anderen mitzuteilen, um ihnen die Chance der Erlösung zu gewähren; ja, die eigene Erlösung ist untrennbar mit der aller anderen verknüpft. Der Glaube, im Besitz einer »transzendentalen Wahrheit« zu sein, macht ihn zu einer »totalisierenden« Ideologie, die die Welt in der binären Perspektive von »wahr« und »falsch« wahrnimmt und dementsprechend auch eine Politik des Entweder-Oder verfolgt (ebd., 15). Diese kann aber nach Meinung Asads nicht der komplexen Wirklichkeit, sich ständig überschneidender, fragmentierter Kulturen, hybrider Selbstverständnisse und sich ständig auflösender und neu bildender sozialer Formationen, gerecht werden.

Die säkularistische Erlösungsidee ist zum einen ein optimistisches Projekt in der Gewissheit universeller Ermächtigung, auf der anderen Seite geht sie von einem pessimistischen Menschenbild aus, in der Annahme, die Menschen seien verblendet und moralisch verkommen. Der dunkle Ort Welt brauche die Erlösung. »Der Aufgeklärte muss ständig gegen die Dunkelheit der Welt draußen kämpfen, die den ›zivilisierten Raum bedroht‹« (ebd., 59) – wie ein Garten, der ständig Gefahr läuft von einem Dschungel überwuchert zu werden. Das führt dazu, dass im Namen der Freiheit Gewalt ausgeübt wird und Freiheit Unterdrückung rechtfertigt.

Der Säkularismus ist jedoch nicht nur von der Internalisierung christlicher Motivstrukturen und Denktraditionen getragen, sondern transportiert ebenso auch antireligiöse Impulse weiter. Diese haben sich vor allem in der Idee der *Autonomie des Menschen* niedergeschlagen. Demnach ist der Mensch frei von Abhängigkeit und frei von »höheren« Mächten. Der Triumph des autonomen Subjekts liegt in der Fähigkeit, sich selbst aus dem Nichts zu erschaffen (ebd., 73). Das gilt nicht nur für den Menschen als solchen, sondern auch für das moderne Europa, das sich aus sich selbst heraus erfunden zu haben glaubt. Unberücksichtigt bleiben in seiner Historiografie vor allem die Geschichten der unterschiedlichen gegenseitigen Beeinflussungen, Abgrenzung gegenüber anderen und asymmetrischen Beziehungen, allen voran die Kolonialgeschichte, die wesentliche Voraussetzung für die Modernisierung Europas war und sein Selbstverständnis nachhaltig geprägt hat. Europa ist Produkt von »entangled histories«

(Conrad/Randiera 2002, 17) und nicht ein Solitär in der Globalgeschichte.

Der *Mythos der Selbsterschaffung* ist beseelt von einer positiven Selbstdarstellung, die die Geschichte der Gewalt und Inhumanität des Kolonialismus ebenso abspaltet – wie auch die innerhalb Europas, die das 20. Jahrhundert nach Eric Hobsbawm (2009) zu dem »gewalttätigsten, blutigsten und genozidalsten der Menschheitsgeschichte« machte. Schließlich werden im europäischen Selbstbild auch all die Regionen abgespalten, die angeblich nicht richtig zu Europa gehören, wie der ganze Bereich des orthodoxen Christentums, und »Randregionen« wie der Balkan, so dass etwa die bosnischen Muslime zwar in Europa leben, aber nicht eigentlich als europäisch gelten. Europa wird so zu einem Verdrängungsbegriff.

In dieser Selbst-Erschaffung Europas kommt wiederum sein *christliches Erbe* zum Vorschein, nämlich das römische Christentum, das sich ebenso im Gegensatz zum oströmischen wie im Gegensatz zum Islam versteht. In diesem Erbe wird die uralte Idee des Anti-Christen tradiert, der spätestens seit der Zeit der Kreuzzüge die westliche Christenheit zu bedrohen schien. Dies christliche Misstrauen gegenüber dem Islam wie auch das gegenüber dem Judentum, in Form des Antijudaismus, wurde mit der Moderne in den biologisch argumentierenden Antisemitismus und den antimuslimischen Rassismus transferiert. Dennoch sieht die Ideologie des Säkularismus sich allein in der Tradition des Liberalismus, als Geschichte der allmählichen Befreiung aller Menschen, bis hin zur universalen Emanzipation.

Diese Verankerung in der christlichen Religion, ebenso wie die widersprüchliche Geschichte von Befreiung und Unterdrückung, wird im Säkularismus in eine eindimensionale Geschichte der Moderne gepresst, die allein von ihrer Opposition gegenüber Kirche und Tradition wie auch von zunehmender Zivilisierung und Befreiung erzählt. Charakteristisch für diese Narration ist das Abspalten negativer Aspekte vor allem mit Hilfe eines *eindimensionalen Zeitverständnisses*: Die Zeit bewegt sich aus einer finsternen Vergangenheit linear in eine fortschrittliche Zukunft und hat dann auch keinen Platz mehr für die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« (Kosselek).

Auch die Frauenbewegung hat, wie wir sahen, ihre eigene Geschichte vereindeutigt und sie auf die Schiene kontinuierlichen Fortschritts gesetzt. Sie hat weder ihre Zurücksetzungen durch die Moderne, noch ihre Traditionalisierung und Religiosifizierung ernsthaft zur

Kenntnis genommen. So hat sie sich eine säkularistische Ideologie angeeignet und sich damit als »modern« bewiesen.

#### ⇒ 2.4 Feminismus als Säkularismus

Die Eindimensionalität einer säkularistischen Position verführt dazu, all das abzuspalten, was der Vorstellung von *Linearität* von Geschichte widerspricht. Dazu gehört, dass im liberalen Feminismus die Positionen religiöser Frauen selten zur Kenntnis genommen werden. Damit wird er aber weder den einzelnen Frauen noch der Geschichte der Frauenbewegung gerecht. So kann der liberale europäische Feminismus nicht sehen, wie sehr der Feminismus selbst in der Religion gründet und sich zugleich gegen sie stellt. Säkularismus bedeutet ja, wie wir sahen, Fortsetzung *und* Gegnerschaft zum Christentum.

Dabei zeigt sich die Tradierung des Christentums unter anderem auch in der Gegnerschaft zu anderen Religionen. Ein Beispiel dafür ist die antisemitische Debatte in den 80er Jahren, als der deutsche Feminismus den Ursprung des Patriarchats vor allem in der jüdischen Religion ausmachte. Damit wurde das Christentum als die eigentlich emanzipatorische Religion hingestellt. Franz Alt<sup>3</sup> (1989) machte diese Idee mit seinem Buch »Jesus, der neue Mann« so populär, dass Micha Brumlik (1991) es als den ersten antisemitischen Bestseller in Deutschland seit 1945 bezeichnete.

Heute erleben wir eine ähnliche Debatte im Zusammenhang mit *antimuslimischen* Positionen, die auch sehr stark von liberalen Feministinnen mitgetragen werden (ausführlicher dazu siehe Rommelspacher 2009). Säkularistisch daran ist, dass die christliche Religion meist als stillschweigend mit der Moderne vereinbar angenommen wird, der Islam wird hingegen zu ihrem Gegenbild gemacht. Denn es ist eben typisch für einen säkularistischen Standpunkt, dass er die eigenen christlichen Bezüge nicht wahrnimmt. Er setzt sie in der Regel als selbstverständlich voraus. Selten nur werden sie thematisiert oder gar problematisiert. Dafür bringt er sich jedoch umso kritischer gegenüber anderen Religionen in Stellung. Säkularismus in diesem Kontext heißt, sich auf unbestimmte, meist auch unbegriffene Weise dem Christentum verbunden zu fühlen und gleichzeitig den

(3) Interessant ist, dass auch hier konservative Männer plötzlich den Feminismus für sich entdeckt haben, wie dies heute vielfach auch in Bezug auf den antimuslimischen Rassismus geschieht.



anderen Religionen gegenüber höchst kritisch, wenn nicht gar aggressiv ablehnend zu sein.

Säkularismus ist also nicht per se areligiös, sondern schließt die Religion mit ein, die als modernisierungsfähig gilt und das ist angeblich nur das Christentum – je nach Kontext auch das Judentum. Sie wendet sich aber gegen jene, die all das zu verkörpern scheinen, was im antireligiösen Affekt weiter mitgetragen wird. Es wird also nicht nur das christliche Erbe des Anti-Islamismus weiter getragen, sondern zudem wird der Affekt, der sich gegen das Christentum wendet auf die anderen Religionen übertragen. Dem Islam gegenüber wird strikte Säkularität eingefordert und an ihm die Behauptung der Unmöglichkeit von Emanzipation und Religion durchexerziert – während der christliche Antifeminismus stillschweigend akzeptiert wird. So verwundert es dann nicht, dass im muslimischen Kontext »säkular« seit den 90er Jahren zu einem Kampfbegriff geworden ist. Er gilt hier als ein Synonym für »westlich« und »unauthentisch« (Badran 2001).

#### ⇒ Zwischen-Fazit

Der liberale Feminismus westlicher Provenienz ist Sprachrohr einer säkularistischen Ideologie geworden, die sich mit dem Glauben an die Moderne als einen linearen Weg, hin zur Befreiung aller Menschen, ein Monopol auf Weiterklärung zuschreibt. Die Gewissheit, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein verleiht ihm nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht diese »erlösende« Wahrheit allen anderen mitzuteilen.

Dieser Monopolanspruch verengt jedoch nicht nur den Blick auf die Anderen, sondern auch den Blick auf die eigene Geschichte, die nicht als eine widersprüchliche erkannt wird, nämlich eine, die Emanzipation und Unterdrückung ebenso umfasst wie Traditionalität und Moderne oder auch Religiosität und antireligiösen Kampf zugleich. Die Religion etwa hatte für die Frauen durchaus ambivalente Funktionen: Sie bot spirituelle Egalität bei institutioneller Diskriminierung. Sie bot Raum für die gesellschaftliche Aktivierung von Frauen und propagierte zugleich ihre Zweitrangigkeit in Politik und Öffentlichkeit.

Mit dem Säkularismus übernimmt der Feminismus jedoch eine Erzählung, bei der Befreiung mit Modernisierung – und diese wiederum mit Religionsüberwindung, verknüpft wird. Damit werden wichtige Anteile der eigenen Geschichte ausgeblendet und die eigene christliche Verankerung – und ihre Auswirkungen – unbewusst gemacht. Je eindimensionaler diese Erzählung sich dem Fortschritts-

diktum unterstellt, desto weniger wird sie jedoch der widersprüchlichen Geschichte der Frauenbefreiung gerecht. Sie kann dann weder die Situation all der Frauen erfassen, die früher den Weg für die Gleichstellung der Frau ebneten, noch sieht sie die eigene Verankerung in einer christlichen Gesellschaft, die sich zugleich auch gegen das Christentum stellt.

Die Verankerung in einer christlichen Tradition zeigt sich nicht nur in der Geschichte der Frauenbewegung, in der christliche Spiritualität und christliche Organisationen auch einen Teil zur Verselbstständigung der Frauen beigetragen haben, sondern sie zeigt sich auch im Bezug zu den anderen Religionen und zwar vor allem zu denen, die in der christlichen Tradition über lange Zeitperioden hinweg als Gegner betrachtet wurden. Insofern trägt das säkularistische Selbstverständnis, das eine Äquidistanz zu allen Religionen gleichermaßen behauptet, denn die Ressentiments gegenüber den nicht-christlichen Religionen haben eine ganz andere emotionale Wucht, als die mehr oder weniger deutlichen Distanzierungen gegenüber dem Christentum.

Eine weitere Verankerung in der christlichen Tradition zeigt sich im missionarischen Eifer der »zivilisatorischen« Mission, die allen Menschen das Licht der Aufklärung bringen und alle Frauen der Welt befreien möchte. In Bezug auf die Muslima hat dieser Impetus inzwischen selbst schon eine lange Tradition, da sich bereits in den Kreuzzügen die christlichen Ritter aufgerufen fühlten, die Sarazenenprinzessin zu entführen, und später es ein zentrales Anliegen der KolonisorInnen und MissionarInnen war, muslimische Frauen aus dem Harem zu befreien.

### ⇒ 3 Frauenbefreiung als säkularistische Mission

Die meisten Feministinnen sind davon überzeugt, dass die westliche Zivilisation die Frauen der ganzen Welt in die Befreiung führt. Spektakuläre und viel referierte Beispiele hierfür sind etwa der Kampf gegen die Witwenverbrennung (Sati) in Indien oder auch das Verbot des Fußseeinbindens in China oder heute das Verbot der Genitalverstümmelung. So sehr diese Kampagnen ihre Berechtigung hatten und haben, sowenig sagen sie darüber aus, welche Wirkungen sie tatsächlich auf die Lebenssituation der jeweiligen Frauen hatten. Und sie überspielen zugleich auch all die Fälle, in denen Frauen durch die westliche »Zivilisierung« in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt oder aus angestammten Machtpositionen verwiesen wurden. Das gilt namentlich für die vielen Frauen in afrikanischen Ländern und in dem

von den Europäern eroberten späteren Amerika, die es gewohnt waren an politischen Entscheidungen in ihrem Gemeinwesen teilzunehmen, sich öffentlich zu artikulieren und die verschiedensten, von den westlichen Missionaren als männlich apostrophierten, Tätigkeiten auszuführen.

### ⇒ 3.1 Emanzipation und Unterwerfung

Für die kolonisierten Frauen galt, dass sie sich die christlichen Vorstellungen von der Rolle der Frau zu eigen machen mussten und sich einer besonderen Verpflichtung zu einem »moralischen« Lebenswandel zu unterwerfen hatten. Der Kampf gegen die »sittliche Verrohung« der kolonisierten Frauen und die Erziehung zur »Häuslichkeit« und zu »Familientugenden« standen an erster Stelle. Nicht die Befreiung der Frauen war das eigentliche Thema, sondern ihre Christianisierung und säkulare Verwestlichung (Stearns 2008). Oder anders formuliert: Die Christianisierung hatte nach Stearns eine doppelte Funktion, nämlich einmal die der religiösen Bekehrung und zum anderen die der Konversion zur Moderne.

Aber ebenso wie die Moderne die westlichen Frauen zunächst in die Zweitrangigkeit verbannte, so versetzte die westliche Moderne im Zuge des Imperialismus außereuropäische Länder, Religionen und Kulturen in das Dunkel der »Unzivilisiertheit«. Denn im Glauben an die soziale Evolution, an das Fortschreiten der Zivilisation von ihrem »primitiven« Ursprüngen, hin zu ihrer vollen Entfaltung in Freiheit und Gleichheit, wurden die anderen Kulturen auf die niedrigeren Stufen dieser Skala platziert. Insofern war für diese Kulturen die westliche Moderne mit mindestens ebenso starken Ambivalenzen behaftet wie dies für die westlichen Frauen der Fall war. Zwar brachte der Westen die Ideen von Demokratie und Menschenrechten mit sich, die sollten aber für die anderen Zivilisationen erst dann gelten, wenn sie sich dem westlichen Vorbild angeglichen hatten.

Auch die westlichen Frauen beteiligten sich an der Durchsetzung dieser globalen Hierarchisierung. Für sie war es auch eine Chance, ihre eigene Modernität unter Beweis zu stellen und Teilhabe an der Dominanzkultur einzufordern. Ja, umso mehr sich die westlichen Frauen als Missionarinnen, als Pädagoginnen oder Ärztinnen der Befreiung der anderen Frau widmeten, desto mehr konnte sie ihren Status als die »Neue Frau« beweisen. Dies galt vor allem für die

anglophonen Länder, die den höchsten Anteil an weiblichen Missionaren stellten<sup>4</sup>.

Aber auch im deutschen Kolonialismus spielten Frauen eine wichtige Rolle, da sie in besonderer Weise die Zivilisation zu verkörpern schienen. Zivilisierung schien nur durch die Mitarbeit der »deutschen Frau« gelingen zu können, da sie sehr viel eher als der Mann geeignet schien, die als typisch »deutsch« verstandenen Tugenden wie Fleiß, Reinlichkeit und Ordnung anhand von Esskultur, Haushaltsführung sowie Fest- und Feiertagsbräuchen vermitteln zu können. Sie symbolisierte damit auch die Abgrenzung zu den als »primitiv« betrachteten Kulturen. So wurde die Stellung der Frauen auch zum Indikator für den gesellschaftlichen Entwicklungsstand und markierte den Abstand zu den kolonisierten Gesellschaften (Kundrus 2008, 141).

Damit wurden auch die kolonisierten Frauen zum Spiegel der Vergangenheit der europäischen Frauen. Sie selbst schienen all das überwunden zu haben, was sie an der Anderen bekämpften: Ungebildetheit, Rückschrittlichkeit und Aberglaube. Zugleich konstituierten sie eine pädagogische Beziehung zwischen sich, den »Wissenden« und den Anderen, noch zu Erlösenden. D.h. je mehr sie sich von den Anderen absetzten, desto mehr konnten sie sich Hoffnung darauf machen, in den Kreis der Etablierten aufgenommen zu werden. Die missionarische Tätigkeit gegenüber den muslimischen Frauen hatte in diesem Zusammenhang insofern eine besondere Bedeutung, als hier Frauen geltend machten, dass allein sie in das Innere der Frauenräume vordringen konnten. Sie wurden zu Expertinnen für ihre unterdrückten »Schwestern«.

Die Transformation der christlichen antimuslimischen Ressentiments in den modernen antimuslimischen Rassismus wurde vor allem mithilfe eines Orientalismus (Said 1981) geleistet, der den Orient als Vorläufer und Gegenbild der westlichen Moderne wahrnimmt. Der Islam wurde – obwohl über das gesamte Mittelalter hinweg teils ebenbürtiger, teils überlegener Rivale sowie zeitweise auch politischer Verbündeter – mit der Moderne nicht nur militärisch und politisch, sondern auch ideologisch unterworfen. Er galt nun nicht mehr als zeitgemäß. Es war vor allem Max Weber (1920/1963), der diese These in seiner Religionssoziologie ausgeführt und begründet hat. Für ihn war bekanntlich die Entstehung der *protestantischen Ethik* in

(4) Die Mission war zunächst in erster Linie eine Sache der Männer. Aber Ende des 19. Jahrhunderts überstieg die Zahl der weiblichen Missionare, die der männlichen ganz erheblich (Naghibi: 2007, 5).

Westeuropa ausschlaggebend dafür, dass sich hier die Entwicklung des Kapitalismus und der Industrialisierung beschleunigte, wenn sie sie nicht gar überhaupt hervorbrachte. Zentral dabei ist für ihn die Orientierung am Jenseits, indem das ganze Leben unter dem Aspekt der Gottwohlgefälligkeit gestellt wird. Arbeit, Fleiß und Erfolg sind sichtbare Zeichen der Auserwähltheit Gottes. Entscheidend war also die Verinnerlichung der Religion, die sie jedem und jeder zur Aufgabe ihrer Lebensführung machte, so dass sie alle Lebensbereiche durchdrang.

Die Voraussetzung dieser Verinnerlichung der Religion war im Grunde genommen die Säkularisierung, die die Religion zur Privatsache erklärt hatte. Jeder musste sich nun mit seinem Gott auseinandersetzen und sich ihm gegenüber bewähren. Insofern bedeutet Säkularisierung auch in diesem Zusammenhang nicht Religionsferne oder gar Religionslosigkeit, sondern die Internalisierung der Religion gegenüber einer eher äußerlich institutionell, rituell abgesicherten öffentlichen Religionspraxis. In diesem Sinn war für Weber nur das Christentum modernisierungsfähig, wohingegen der Islam die Menschen dazu veranlasst, fatalistisch an ihr Schicksal zu glauben. Insofern wurde damit Modernisierung gleichbedeutend mit der Ablösung des unaufgeklärten Islam durch das aufgeklärte Christentum (Stauth 1993).

Damit wird der Weg geebnet, um die Religionskritik vom Christentum auf die anderen Religionen hin zu verlagern, denn für Weber waren auch alle anderen Weltreligionen letztlich nicht der neuen Zeit gewachsen. Für das Christentum wird hier im Namen der Moderne Partei ergriffen und es gegenüber allen anderen als zeitgemäß ausgezeichnet. Das kommt einer modernen Nobilitierung gleich. Indem nun die westlichen Frauen den säkularistischen Missionsauftrag auch zu ihrem Anliegen machten, konnten sie sich als Zeugen moderner Aufgeklärtheit präsentieren. Sie waren nun auch Teil des Universalen und hatten Anteil an dem Allgemeinen der Vernunft und des Fortschritts. Auch heute finden Frauen, die sonst in der öffentlichen Meinung schnell als Feministinnen diskreditiert werden, zwanglos Anschluss an den Mainstream, wenn sie sich über die Rückschrittlichkeit der anderen Frau empören. In der Betonung der gemeinsamen Kultur, der gemeinsamen Verbundenheit durch die Moderne oder auch durch die »Rasse«, wie dies etwa im Nationalsozialismus geschah, werden – um in der marxistischen Terminologie zu sprechen – die Widersprüche zwischen Männern und Frauen in der Dominanzgesellschaft zu Nebenwidersprüchen im Vergleich zum Hauptwiderspruch der Kultur.

Wenn jedoch europäische Feministinnen sich an der Kulturalisierung und Diskreditierung der anderen Frauen beteiligen, gleichzeitig jedoch Gleichheit für alle Frauen fordern, dann fragt sich, inwiefern man diese Position überhaupt als *Feminismus* bezeichnen kann.

### ⇒ 3.1 Feminismus und Dominanz

Der Universalismus des Feminismus unterstellt, dass die Lebenslage als Frau alle Frauen der Welt miteinander verbindet. Nun haben die Frauen nicht nur die Erfahrung geschlechtsspezifischer Gewalt und Diskriminierung gemeinsam, sondern sie gehören zugleich auch unterschiedlichen sozialen Klassen, Ethnien, Regionen, Religionen, Nationen etc. an. Sie haben also auch einen sehr unterschiedlichen Zugang zu Ressourcen und Macht. So können sich auch unter Frauen elementare Interessensgegensätze auf tun. Diese werden in der Vision globaler Weiblichkeit in den Hintergrund gedrängt oder gar ganz negiert und zwar meist gerade von den Frauen, die relativ zu den anderen Frauen Machtpositionen einnehmen.

Diese Frage stellt sich heute innerhalb der westlichen Gesellschaften vor allem dann, wenn Frauen mit Hilfe von Rassismus, Antisemitismus oder auch sozialem Elitarismus (Klassismus) Barrieren zwischen sich und den »anderen« Frauen errichten. Ein besonders extremes und damit auch besonders anschauliches Beispiel finden wir im »rechten Feminismus«. Für ihn bedeutet Emanzipation, dass nur die »besten« und »rassereinen« Frauen wiederum mit den »besten« Männern gleichziehen sollten. Gleichheit gilt immer nur im Bezugsrahmen von gleichem »Stand« und gleicher »Rasse«.

Eine solche Position vertraten zum Beispiel eine Reihe radikaler Nationalistinnen in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus. Allen voran Sophie Rogge-Börner, die Herausgeberin der Zeitschrift »Deutsche Kämpferin« (1933-1937), die für die »Ebenbürtigkeit der Geschlechter« als besonderes Spezifikum der »nordischen Rasse« eintrat. Sie begründete ihre Forderungen mit der Gleichstellung von Männern und Frauen im Germanentum. Erst durch die jüdisch-christliche Dogmenlehre seien die Frauen entmündigt worden. Deshalb gelte es, gegen die orientalistisch-jüdische Konzeption einer patriarchalen Gesellschaft, das germanische Artgesetz durchzusetzen, was die Führung der Besten verlange, der »edelsten Frauen und Männer« in »absoluter Gleichheit aller, die gleichen Blutes sind«. Sie formulierte für die Gleichberechtigung der Frauen also zwei Voraussetzungen: Sie müssten der »arischen Rasse« angehören und sie müssten besonders »tüchtige« und erlesene

Menschen sein; denn es sollten nur die Besten führen und Macht übernehmen (Streubel 2006).

Diese Forderungen nach *Gleichheit im Kontext von Ungleichheit* können insofern auch eine reale Basis haben, als der materielle und symbolische Gewinn, der aus der Unterdrückung anderer gezogen wird, dann auch zwischen den Geschlechtern neu aufgeteilt werden kann. Dabei muss das Geschlechterverhältnis nicht unbedingt selbst angetastet werden – etwa wenn die Frauen der etablierten Kreise für ihre Emanzipation die Frauen der diskriminierten Gruppen in Dienst nehmen und damit das bestehende Geschlechterverhältnis eher festigen. Das lässt sich bei uns derzeit vor allem an der *sozialen Unterschichtung* durch die EinwanderInnen beobachten, bei der diese meist die unteren gesellschaftlichen Positionen übernehmen und damit den alteingesessenen deutschen Frauen einen sozialen Aufstieg ermöglichen. Die Arbeit der EinwanderInnen ist oft auch zur Voraussetzung für die Vereinbarkeit von Beruf und Familie für die mittelständischen einheimischen Frauen geworden. Sie können aus der Privatsphäre in die Öffentlichkeit des Erwerbsbereichs treten, denn an ihre Stelle rücken Migrantinnen und Frauen ohne Papiere nach – im Sinne eines »role replacements«. Damit verdankt sich die Emanzipation der Frauen nicht so sehr der Umverteilung im Geschlechterverhältnis als vielmehr einer ethnischen Privilegierung.

Nun steht für die Mehrheitsfrauen nicht mehr in erster Linie das Geschlechterverhältnis im Vordergrund, sondern sie arbeiten sich stärker an der Kontrastierung zwischen sich und der unterdrückten »Anderen Frau« ab. Sie bemessen ihre Emanzipation nicht mehr so sehr an ihrer Position bezüglich der Männer, sondern vielmehr an ihrem Abstand zu den »Anderen Frauen« (vgl. ausführlicher dazu Rommelspacher 2007). Es scheint, als ob die Geschlechterhierarchie durch eine ethnische Hierarchie kompensiert würde. So wird das Geschlechterverhältnis vom Veränderungsdruck entlastet und der Konfliktstoff gewissermaßen externalisiert. Entsprechend engagiert sind auch plötzlich viele Männer der Mehrheitsgesellschaft in Sachen Gleichberechtigung, geht es doch nun vor allem um die Selbstbestätigung aufgrund der eigenen »fortschrittlichen« Verhältnisse.

Wollte sich demgegenüber jedoch der Feminismus – anstatt der Affirmation kultureller Hierarchien – stärker auf seine egalitären Traditionen beziehen, müsste er alle Formen von Herrschaft in Frage stellen und mit der Ungleichheit der Geschlechter auch die Hierarchie zwischen den sozialen Klassen, den Ethnien und Religionen hinterfragen. Das war jedoch in der europäischen Frauenbewegung selten der Fall, denn der universalen Solidarität aller Frauen stand immer

auch die Loyalität gegenüber der eigenen Klasse, Nation, »Rasse« oder Religion gegenüber. Insofern gilt es, den Begriff des Feminismus zu kontextualisieren und ihn jeweils kritisch auf seine jeweilige Positionierung zu hinterfragen. Es wäre zu fragen, wer welche Forderungen für wen stellt, beziehungsweise wer jeweils daran beteiligt ist. Denn diese Forderungen sind immer an die Position der Sprechenden gebunden. In ihren Visionen vom guten Leben spiegeln sich die eigenen Lebensverhältnisse.

Ohne sich auf die »Anderen Frauen« einzulassen und sich mit ihrer Geschichte der Modernisierung, ihren Kämpfen um Anerkennung und Macht zu befassen und ohne sich ihre widersprüchlichen Loyalitäten vor Augen zu führen – ohne ein solches Sich-Einlassen auf die Andere kann wohl kaum davon gesprochen werden, dass man/frau an ihrer Emanzipation interessiert wäre. Und wenn wir den muslimischen Frauen in Deutschland heute zuhören, so ist auf alle Fälle klar, dass ihr Kampf um Anerkennung immer auch die Frage ihrer kulturellen und religiösen Diskriminierung mit umfasst. Sie können die Frage der Frauenbefreiung nicht abgelöst von ihrem kulturellen Kontext sehen – anders als die meisten ihrer christlich-säkularen »Schwestern«, die glauben die Frage von kultureller Dominanz aus der Debatte heraushalten zu können, weil sie ihnen so selbstverständlich und damit meist nicht bewusst ist.

Auffallend ist jedenfalls, dass trotz des enormen Interesses an der Emanzipation der muslimischen Frauen sich kaum jemand für die Frauenbewegungen in muslimischen Ländern interessiert. Zumindest in Deutschland wird die Literatur zu muslimischen Emanzipationsbewegungen nicht zur Kenntnis genommen. Wichtige Bücher, wie etwa das grundlegende Werk von Leila Ahmed (1997) oder die verschiedenen Arbeiten von Margot Badran (zuf. 2010) werden gar nicht übersetzt (siehe auch Naghibi 2007).

In dieses Bild passt auch die bemerkenswerte Tatsache, dass nahezu alle Forderungen, die im Zusammenhang mit der Befreiung der muslimischen Frauen in Deutschland gestellt werden, einen repressiven Charakter haben. Ob es um das Kopftuchverbot geht, um den sogenannten Muslimtest, um die Verschärfung von Einwanderungsanforderungen wie Sprachauflagen und Einreisebeschränkungen. Selten wird davon gesprochen, dass diese Frauen in ihrer Selbstbestimmung unterstützt werden sollten, um eigenständig ihren Weg gehen zu können.

Demgegenüber wird durch die ständige Beschwörung der Unterdrückung dieser Frauen diese diskursiv reproduziert. Das heißt diese Diskurse laufen Gefahr das herbeizureden, was sie zu bekämpfen



vorgeben. In einem aufklärerischen Gestus wird immer wieder auf die Unmöglichkeit der Emanzipation der Muslima hingewiesen und ihnen damit eine eigene Subjekt-Position abgesprochen. Allein das christlich-säkulare Modell der Emanzipation scheint den Weg zur »Erlösung« zu weisen. Es werden Reformen nach christlich/säkularem Muster gefordert und das öffentliche Bekenntnis zur islamischen Religiosität mit Misstrauen verfolgt oder gar gleich verboten. So sollen die Muslima unter Druck gesetzt werden, zur westlichen Emanzipation zu konvertieren.

## Literatur

Ahmed, Leila (1992) *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven und London: Yale University Press.

Alt, Franz (1989): *Jesus, der neue Mann*, München: Piper.

Asad, Talal (2007): *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*, Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.

Badran, Margot (2001): Zur Verortung von Feminismen: Die Vermischung von säkularen und religiösen Diskursen im Masriqh, der Türkei und dem Iran. In: Pusch, Barbara (Hg.): *Die neue muslimische Frau. Standpunkte und Analysen*, Würzburg: Ergon, 213-232.

Braun, Christina von; Gräb, Wilhelm; Zachhuber, Johannes (Hg.) (2007): *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin: Lit.

Brennan, Teresa and Patemann, Carole (2003): «Mere Auxiliaries to the Commonwealth»: *Women and the Origins of Liberalism*. In: Phillips, Anne (Hg.): *Feminism and politics*, Reprinted, Oxford: Oxford Univ. Press, 93-115.

Brumlik, Micha (1991): *Der Anti-Alt. Wider die furchtbare Friedfertigkeit*, Frankfurt a.M.: Eichborn.

Bundesministerium des Inneren (Hg.) (2007): *Muslimen in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*. Unter Mitarbeit von Brettfeld, Katrin und Wetzels, Peter, Hamburg: Universität Hamburg.

Conrad, Sebastian und Randeria, Shalini (Hg.) (2002): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Campus.

Frerk, Carsten (2005): *Caritas und Diakonie in Deutschland*, Aschaffenburg: Alibri.

Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard; Große Kracht, Hermann-Josef (Hg.) (2010): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, Paderborn: Schöningh.

Habermas, Jürgen (2009): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hagemann, Karen; Quataert, Jean H. (Hg.) (2008): Geschichte und Geschlechter. Revisionen der neueren deutschen Geschichte, Frankfurt a.M.: Campus.

Halliday, Fred (1996) *Islam & The Myth of confrontation. Religion and politics in the middle east*, London und New York: I.B. Tauris.

Halm, Dirk (2009): Das gesellschaftliche Bild des Islams in Deutschland und der Diskurs über seine gesellschaftliche Integration, Essen: Zentrum für Türkeistudien.

Herwatz-Emden, Leoni (Hg.) (2003): Einwandererfamilien: Geschlechterverhältnisse, Erziehung und Akkulturation, Göttingen: G&V unipress.

Herzog, Dagmar (1993): Wo liegt der Unterschied? Aufklärung und Frauenrechte in Deutschland. In: Schissler, Hanna (Hg.): Geschlechterverhältnisse im historischen Wandel, Frankfurt a.M.: Campus, 80-96.

Hobsbawm, Eric J (2009): Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, 9. Auflage, München: Dt. Taschenbuch-Verlag.

Huntington, Samuel P. (1996) Kampf der Kulturen. The clash of civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München und Wien: Europa Verlag.

Honegger, Claudia (1991): Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib, Frankfurt a.M.: Campus.

Jessen, Frank; Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): Das Kopftuch – Die Entschleierung eines Symbols?, Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.

Leggewie, Claus (2009): Warum es Moscheebaukonflikte gibt und wie man sie bearbeiten kann. In: Beinhauer-Köhler, Bärbel; Leggewie, Claus; Jasarevic, Alen; Krizanovic, Mirko (Hg.): Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung, München: Beck, 117-219.

Liedhegener, Antonius (2006): Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960. Univ., Habil.-Schr., Jena, 2005, 1. Auflage, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft (Jenaer Beiträge zur Politikwissenschaft, 11).

Karakasoglu-Aydin, Yasemin (1998): »Kopftuch-Studentinnen« türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen. In: Bielefeld, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Politisierte Religion Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 450-473.

Klinkhammer, Gritt M. (1999): Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: Zwei Türkinnen in Deutschland. In: Gerdien Jonker (Hrsg.): Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland, Berlin: Das Arabische Buch, 221-236.

Kroemer, Barbara (1986): Von Kauffrauen, Beamtinnen, Ärztinnen – Erwerbstätige Frauen in deutschen mittelalterlichen Städten. In: Kuhn, Annette; Rüsen, Jörn (Hg.): Frauen in der Geschichte, Düsseldorf: Patmos, 73-96.

Kundrus, Birthe (2008): Das Deutsche Reich und seine Kolonien in geschlechtergeschichtlicher Perspektive. In: Hagemann, Karen; Quataert, Jean H. (Hg.): Geschichte und Geschlechter. Revisionen der neueren deutschen Geschichte, Frankfurt a.M.: Campus, 130-154.

Micksch, Jürgen (Hg.) (2007): Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert, Frankfurt a.M.: Lembeck.

Norris, Pippa; Inglehart, Ronald (2007): Sacred and secular. Religion and politics worldwide, Reprinted, Cambridge: Cambridge Univ. Press (Cambridge studies in social theory, religion and politics).

Nökel, Sigrid (1999): Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland. In: Klein-Hesseling, Ruth u.a. (Hg.): Der neue Islam der Frauen: weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne; Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, 124-146, Bielefeld: transcript.

Pollack, Detlef (2010): Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt. Bevölkerungsumfrage des Exzellenzclusters »Religion und Politik«, Münster: Universität Münster.

Rommelspacher, Birgit (2007): Geschlecht und Migration in einer globalisierten Welt. Zum Bedeutungswandel des Emanzipationsbegriffs. In: Marion Gemende, Chantal Munsch, Steffi Weber-Unger-Rotino (Hrsg): Eva ist emanzipiert, Mehmet ist ein Macho. Zuschreibung, Ausgrenzung, Lebensbewältigung und Handlungsansätze im Kontext von Migration und Geschlecht, Weinheim und München: Juventa. 49-61.

Rommelspacher, Birgit (2009): Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau. In: Berghahn, Sabine; Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Bielefeld: transcript, 395-412.

Said, Edward W. (1981): *Orientalismus*, Frankfurt a.M., Berlin und Wien.

Smith, Graeme (2008): A short History of Secularism, London: I.B.Tauris.

Statistisches Bundesamt (Hg.): Datenreport 2006. Bundeszentrale für politische Bildung, Berlin.

Stauth, Georg (1993): Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie, Frankfurt a.M.: Campus.

Stearns, Peter N. (2008): Gender in world history, New York: Routledge.

Taylor Allen, Ann (2008): Religion und Geschlecht. Ein historiographischer Überblick zur neueren Geschichte. In: Hagemann, Karen; Quataert, Jean H. (Hg.): Geschichte und Geschlechter. Revisionen der neueren deutschen Geschichte, Frankfurt a.M.: Campus, 205-226.

Weber, Max (1920/1963) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Wenzel, Knut (Hg.) (2007): Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg im Breisgau: Herder.

Ziemann, Benjamin (2009): Sozialgeschichte der Religion, Frankfurt a.M.: Campus.

---

**Zitationsvorschlag:**

Rommelspacher, Birgit (2010): Emanzipation als Konversion. Das Bild von der Muslima im christlich-säkularen Diskurs (Ethik und Gesellschaft 2/2010: Der ganz alltägliche Rassismus). Download unter: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2010\\_Rommelspacher.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2010_Rommelspacher.pdf) (Zugriff am [Datum]).

---



## **ethikundgesellschaft** ökumenische zeitschrift für sozialetik

Der ganz alltägliche Rassismus

Beate Küpper

Zum Zusammenhang von Religiosität und Vorurteilen.  
Eine empirische Analyse.

Birgit Rommelspacher

Emanzipation als Konversion. Das Bild von der Muslima  
im christlich-säkularen Diskurs.

Yoko Arisaka

Paradox of Dignity: Everyday Racism  
and the Failure of Multiculturalism

M. Shawn Copeland

»Who Is My Neighbor?« The Challenge of Everyday Racism

Matthias Proske

Das moralpädagogische Projekt »Aus der Geschichte lernen«  
und der schulische Geschichtsunterricht über den National-  
sozialismus und den Holocaust