



Religion in der feministischen Entwicklungspolitik

Zur Zusammenarbeit mit religiösen Akteur*innen
für Geschlechtergerechtigkeit

Prof. Dr. Heidemarie Winkel

Beitrag für die



Sektorprogramm: Religion in die Entwicklungszusammenarbeit einbinden

Bielefeld, 25. Oktober 2022

Religion in der feministischen Entwicklungspolitik

Zur Zusammenarbeit mit religiösen Akteur*innen
für Geschlechtergerechtigkeit

Prof. Dr. Heidemarie Winkel, Universität Bielefeld

Für eine nachhaltige feministische Entwicklungspolitik – im Sinne der *Sustainable Development Goals* – ist die Zusammenarbeit mit religiösen Akteur*innen elementar. Feministische Entwicklungspolitik muss sich hierzu mit der anhaltenden Bedeutung von Religion als Sinn- und Werteressource, wie sie für postsäkulare Gesellschaften charakteristisch ist, auseinandersetzen. Und sie muss anerkennen, dass religiöse Akteur*innen einen substantiellen Beitrag zur Durchsetzung geschlechtergerechter Leitvorstellungen leisten. Im Hintergrund steht die in der Geschlechterforschung wachsende Einsicht, dass die Grundhaltung säkularer Feminismen im Verhältnis zu religiösen Akteur*innen eine Schiefelage produziert, wenn Religion primär als Hindernis und als Ausdruck kultureller Differenz verstanden wird (Butler 2008; Scott 2018). In der Folge entgehen potentielle religiöse Bündnispartner*innen leicht der Aufmerksamkeit. Feministische Entwicklungspolitik muss Religion daher in ihrer Funktion als Quelle für Gerechtigkeitsvorstellungen begreifen (Mir-Hosseini 2003; Hatem 2005; Weir 2013) und als Facette mehrdimensionaler Marginalisierungserfahrungen; etwa neben ethnisch-nationaler Zugehörigkeit.

Zur Annäherung an eine Neubewertung des Verhältnisses von feministischer Entwicklungspolitik und Religion beginnt der Beitrag mit einem Rekurs auf basale Anliegen feministischer Politik in intersektionaler Perspektive (1). Von hier aus wird das Verhältnis von Gender, Feminismus, und Religion ausgelotet (2); das säkulare Selbstver-

ständnis westlicher Feminismen wird einer Revision unterzogen (2.1) und Religion als Ressource feministischer Subjektivität eingeführt (2.2). So entsteht ein vertieftes Verständnis dafür, wie feministische Entwicklungspolitik durch die Einbindung von Religion durchaus gestärkt werden und eine Begegnung zwischen feministischen Werthaltungen säkularer und religiöser Provenienz auf Augenhöhe befördern kann (3).

(1) Zur Notwendigkeit einer intersektionalen feministischen Entwicklungspolitik

Geschlechtergerechtigkeit ist eine entwicklungspolitische Querschnittsaufgabe, die auf ein gleichberechtigtes Miteinander in allen gesellschaftlichen Bereichen zielt: von ökonomischer Teilhabe, sozialer Sicherung und Gesundheit bis hin zu politischen, reproduktiven und sexuellen Rechten. Für einen nachhaltigen Wandel ist eine feministische Handlungsorientierung zentral, weil sie sich am gelebten Alltag marginalisierter Personen in prekären, das heißt durch einen Mangel an Sicherheit charakterisierten Lebensverhältnissen orientiert, und nicht an der wirtschaftlichen oder territorialen Souveränität einzelner Staaten (CFFP 2021). Hierzu zielt feministische Entwicklungspolitik nicht auf Angleichung innerhalb bestehender Verhältnisse, sondern auf eine grundlegende Transformation, inklusive des Abbaus von Geschlechterhierarchien und „für ‚natürlich‘ gehaltener Machtstrukturen“ (Zilla 2022, 3). Im Hintergrund steht eine wachsende Einsicht darin, dass trotz der erfolgreichen

Verankerung von Gleichstellungsnormen auf internationaler Ebene, allen voran die Frauenrechtskonvention CEDAW, die Beijing Platform for Action oder auch die Resolution 1325 des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen zu Frauen, Frieden und Sicherheit, substantielle Gleichheit keineswegs erreicht ist (Winkel/Roth/Scheele 2022); das hohe Ausmaß an Einkommensungleichheit und Armutgefährdung von Frauen* oder auch von sexualisierter Gewalt demonstriert dies eindrücklich (Roth/Winkel/Scheele 2022).

Durch eine feministische Grundhaltung wird auch Entwicklungspolitik als ein Handlungsfeld erkennbar, dessen Strukturen männlich dominiert sind, also „die Perspektiven, die Ideen und die Erfahrungswelt von Männern privilegieren“ (Zilla 2022, 2). Eine bewusste Hinwendung auf die jeweiligen Geschlechterverhältnisse innerhalb der Strukturen entwicklungspolitischer Kooperation verspricht daher neue Optionen für eine substantielle Transformation, und zwar im Sinne einer inklusiven, alle Akteur*innen jenseits ihres Geschlechterstatus gleichermaßen einbeziehenden Perspektive. Im Rahmen einer auf weltweite Kooperation zielenden – und angewiesenen – Entwicklungspolitik bedeutet dies, Geschlecht als vielfältige, plurale Identitätskategorie zu denken, die infolge der Verschränkung mit weiteren Zugehörigkeitskategorien wie ethnisch-nationale Zugehörigkeit oder auch Religion, auf sehr unterschiedliche Weise konturiert wird. Dies manifestiert sich auf globaler Ebene als ungleiche Teilhabechancen, und zwar auch im Verhältnis von Frauen* zueinander. Machtungleichgewichte finden sich aber nicht nur zwischen Women of Colour und *weißen* Frauen*, sondern auch im Verhältnis zu religiösen Frauen*. Eine feministisch orientierte Entwicklungspolitik setzt deshalb ausdrücklich auf dialogische Lernprozesse mit allen Akteur*innen, um Konvergenz auf der Hand-

lungsebene und der Ebene der Zielformulierung zu erreichen. Dazu müssen religiöse Organisationen und Akteur*innen aktiv in feministische Entwicklungspolitik einbezogen und die eigene – säkulare – Grundhaltung einer Revision unterzogen werden.

(2) Zum Verhältnis von Gender, Religion und säkularem Feminismus

Ein verändertes Verhältnis, sogar eine Hinwendung auf religiöse Werthaltungen einzufordern, erscheint auf den ersten Blick als Zumutung. Denn Geschlechterungleichheit und männliche Dominanz sind in diesem gesellschaftlichen Feld fest verankert, strukturell und symbolisch, und zwar religionsübergreifend (Winkel 2020). Religion erweist sich deshalb für die Verfasstheit von Geschlecht durchaus als problematisch; beispielsweise wenn sie als Quelle hegemonialer kultureller Überzeugungen instrumentalisiert wird, etwa zur Kontrolle von Sexualität und reproduktiven Rechten wie im Fall der sogenannten Lebensschutzbewegung (Sanders/Achtelik/Jentsch 2018). Religion wird daher nicht von ungefähr als repressive Werteposition wahrgenommen. Wie dezidiert anti-liberal und fundamentalistisch religiöse Werthaltungen sein können, spiegelt sich aktuell in den Auseinandersetzungen zwischen römisch-katholischer Kirche und ihren Reformbewegungen (Maria 2.0, Out in Church, Synodaler Weg); sie unterstreichen die Unabdingbarkeit grundlegender Veränderungen und Konsequenzen aus dem Missbrauchs- und Gewaltgeschehen (Wagner 2019; Kötter 2021). Deshalb überrascht es nicht, dass (säkularer) Feminismus und Religion auf den ersten Blick nur schwer miteinander vermittelbar zu sein scheinen (Woodhead 2003, 2017). Gleichzeitig ist die Existenz liberaler, anti-autoritärer Reformbewegungen, wie sie sich religionsübergreifend finden, ein Indiz dafür, dass eine schlichte Einordnung von Religion als rein repressive Instanz zu kurz greift (Winkel/

Schäfer 2010; Winkel 2016). Schon in den letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts wurde *die Frauenfrage* in verschiedenen Religionen weltweit aufgegriffen und um geschlechterinklusive Modelle gerungen. Ob in der konservativen christlichen Mission, im Rahmen der jüdischen Aufklärung, der Haskala, oder in muslimischen Reformbewegungen: Geschlechterverhältnisse und Emanzipation sind schon lange Gegenstand von Auseinandersetzungen zwischen liberalen und anti-liberalen, traditionalistischen Kräften innerhalb des religiösen Binnenraums.¹ Dies zeigt an, wohin sich der Blick feministischer Entwicklungspolitik richten kann, um religiöse Kooperationspartner*innen zu gewinnen.

Aus säkular-feministischer Perspektive erschien Religion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts allerdings immer mehr als vernachlässigbare Größe geschlechterpolitischer Kämpfe. Die Verankerung universeller Rechtsnormen auf globaler Ebene, wie etwa die UN-Frauenrechtskonvention CEDAW, signalisierte, dass Religion immer mehr zu einer Residualkategorie werden würde. Dass religiöse Akteur*innen an der Durchsetzung geschlechtergerechter Leitideen im Rahmen der UN-Frauenrechtskonferenzen, etwa in Beijing 1995, beteiligt waren und sich hierzu offen in Opposition zu traditionalistischen religiösen Organisationen wie dem Vatikan begaben, wurde im säkular-feministischen Diskurs allerdings nicht wahrgenommen (Bayes/Tohidi 2001). Es ist kaum bekannt, dass religiöse NGOs einen „konstitutiven Teil der internationalen Zivilgesellschaft“ darstellen (Lehmann o.J.) und daher auch als Partner*innen in der

Entwicklungszusammenarbeit relevant sind (BMZ 2016; Gräßl/Öhlmann 2022).² Aus religiös-feministischer Sicht ist es insgesamt sehr enttäuschend, wenn „die Geschichte der Frauenbewegung mit der ‚großen Erzählung‘ der Säkularisierung (...) parallelisiert“ (Bertschinger 2021, 108) und der Beitrag religiöser Akteur*innen zur Durchsetzung geschlechtergerechter Prinzipien nicht in Rechnung gestellt, sondern übersehen wird. Dies queer-feministische Aktivitäten in religiösen Kontexten ein.

Das säkular-feministische Selbstverständnis ist gleichwohl nach wie vor mehrheitlich irritiert, dass religiöse Werthaltungen auch in der Gegenwart politische Deutungsmacht entfalten, also trotz Säkularisierung als motivationale Handlungsressource – und als Quelle politischer Subjektivität – wirkmächtig geblieben sind (Casanova 2004, 2006; Habermas 2008). Auch aus feministischer Perspektive wird der Niedergang von Religion „als normal und fortschrittlich“ begriffen, „das heißt, als die quasi normative Implikation der Tatsache, ein moderner, aufgeklärter Europäer zu sein“ (Casanova 2004, 2). Zudem wird Religion insgesamt, also nicht nur von feministischen Akteur*innen als nur bedingt mit Demokratie und liberalen Werten vereinbar betrachtet. Obwohl populistische und fundamentalistische Haltungen kein spezifisch religiöses Phänomen darstellen (Winkel 2016), wird ihre Sichtbarkeit im öffentlichen Raum europäischer Gesellschaften massiv problematisiert (Göle 2004, 2008). Dies verweist auf zweierlei: weder ist Säkularismus eine neutrale Grundhaltung, noch ist es unproblematisch, wenn

¹ Zu feministischen Bewegungen in katholischen und protestantischen Kontexten vgl. etwa Hedwig Meyer-Wilmes (1990) und Leonore Siegele-Wenschkewitz (1995), sowie Barbara Bagilhole (2003) für die Anglikanische Kirche; für jüdische und muslimische Kontexte vgl. einleitend Judith Plaskow (1991), Rita Simon, Angela Scanlan and Pamela Nadell (1995) sowie Margot Badran (2005) und Susannah Heschel (2015.) Für Hinduismus und Buddhismus vgl. Prabhati Mukherjee (1993) und Birgit Heller (2010) sowie Karma Lekshe Tsomo (2000).

² Zum Beitrag von Religionen zur „Global Civil Society“ (Bush 2013) vgl. etwa Pippa Norris (2013) und Mark Juergensmeyer (2006, 2010) oder auch Hans Kippenberg (2008). Die Spannweite reicht von antiautoritären bis zu fundamentalistischen Bewegungen. Zum zivilgesellschaftlichen Engagement von Religionen in Europa vgl. Joep de Hart, Paul Dekker und Loek Halman (2013); zur Bundesrepublik Maria Sinnemann (2022).

sich dies mit einem Habitus der Überlegenheit gegenüber Religion verbindet. Dann wird aus dem ursprünglich universellen Prinzip der Säkularisierung eine exklusive, partikularistische Werthaltung. Von hier aus ist der Schritt zu einer ethnozentrischen, kulturalistischen Repräsentation religiöser Akteur*innen als ‚kulturelle Andere‘, wie sie die öffentliche Sphäre in den letzten drei Dekaden immer mehr dominiert, nicht weit (Amir-Moazami 2018; Attia 2009).

Aus feministischer Sicht gilt es daher mittlerweile als dringend geboten, sich zum Othering religiöser Subjekte klar zu verhalten (Scott 2018; Dietze 2019; Hark/Villa 2017); nicht zuletzt, weil ‚die religiöse Geschlechterordnung‘ immer wieder im Zentrum kulturalistischer Identitätszuweisungen steht. Sie gilt als Inbegriff von Differenz und ist Kristallisationspunkt vielfältiger Diskurse über kulturelle Inkompatibilität von Religion.³ Vor allem sind es muslimische Subjekte, die hiernach „die säkulare Ordnung der liberalen Demokratie angeblich (...) auf die Probe stellen“ (Doughan/Tzuberi 2018, 269). Besonders problematisch ist dabei aus feministischer Sicht, dass die Kulturalisierung religiöser Geschlechterverhältnisse zu einer Ressource für rechte Bewegungen geworden ist. Um sich als fortschrittlich darzustellen, werden ‚religiöse Andere‘ abgewertet, während Gleichstellungspolitiken und Feminismus gleichzeitig massiv bekämpft werden. Alarmierend ist, wie Gleichstellungsanliegen mobilisiert und zur Rechtfertigung rassistischer Politiken instrumentalisiert werden (Shooman 2010; Dietze/Roth 2020).

Parallel haben sich auch auf globaler Ebene als Effekt geopolitischer Reaktionen auf 9/11/2001 und den darin gründenden ‚Krieg gegen den Terror‘ kulturalistische Grenzziehungen verstärkt; in ihrem

Zentrum steht ebenfalls die symbolische Ordnung religiöser Geschlechterverhältnisse, und vor allem muslimische Frauen (Hunt 2006; Kandiyoti 2007). Die Kulturanthropologin Lila Abu-Lughod (2002, 784; Übers. HW) hat dies folgendermaßen problematisiert:

„Eine solche kulturelle Einordnung, so scheint es mir, verhindert eine ernsthafte Erforschung der Ursachen und der Natur menschlichen Leidens [...]. Statt politischer und historischer Erklärungen werden Expertinnen gebeten, religiös-kulturelle Erklärungen zu geben. [... wir] wurden [...] mit Fragen konfrontiert, die die Welt künstlich in verschiedene Sphären unterteilen – eine imaginäre Geografie des Westens gegen den Osten, und gegen Muslime.“

Feministische Entwicklungspolitik kann unmittelbar hieran ansetzen, und die imaginären Sphären und damit verbundenen Grenzziehungen zwischen kritisch befragen, weil Frauen* hierdurch unnötigerweise in einen Gegensatz zueinander gebracht werden. Dabei sollte die Einsicht aus der postkolonial-feministischen Forschung bedacht werden, dass auch säkularer Feminismus nicht von Kulturalisierungen frei ist (Spivak 1988; Mohanty 1988). Leila Ahmed (1992) hat hierfür den Begriff des *colonial feminism* geprägt. Infolge der Mehrfachdiskriminierung religiöser Akteur*innen – qua Religion, ethnischer Kategorisierung/Rassifizierung und Geschlecht – müssen säkulare Akteur*innen ihren Standort und ihre Weltsicht also überprüfen, um einer Entzweiung mit religiösen Aktivist*innen als potentiellen Bündnispartner*innen entgegenzuwirken.

(2.1) Das säkulare Selbstverständnis westlicher Feminismen und der *post-secular turn*

Um zu verhindern, dass über rassistische Anrufungen von Religion Machtungleich-

³ Dies setzte zu Beginn der 2000er Jahre mit den sogenannten Kopftuchdebatten in Frankreich und der Bundes-

republik ein (Delmas 2006; Amir Moazami 2007; Attia 2009; Amir Moazami 2018).

gewichte zwischen religiös-feministischen und säkular-feministischen Akteur*innen reproduziert werden, sollte Religion als intersektionale Struktur- und Differenzkategorie betrachtet werden. In dieser Perspektive wird deutlich, dass Religion keine schlichte Zugehörigkeits- und Identitätskategorie ist, sondern als Medium sozialer Grenzziehung, Abwertung und Marginalisierung wirksam wird. In der Folge wird erkennbar, dass eine säkulare Haltung kein machtfreies Sprechen über religiöse Geschlechterverhältnisse garantiert.

Eine Revision feministisch-säkularer Werthaltungen sollte weiterhin in Rechnung stellen, dass sie ideengeschichtlich – wenn auch aus guten Gründen – mit der sich als aufklärerisch verstehenden Religionskritik und mit Säkularismus als normativer Basis politischer Werthaltungen verwoben ist (Casanova 2007). Säkularisierung gilt hiernach aus feministischer Sicht als Garant der Wahrung menschenrechtlicher Grundlagen und der Verwirklichung geschlechtergerechter Verhältnisse. Dass Frauen auch innerhalb des säkularen Geschlechterskripts lange Zeit von politischen Rechten ausgeschlossen wurden, und sich die Durchsetzung rechtlicher Gleichstellung (nicht nur im Bereich reproduktiver Rechte) nach wie vor als außerordentlich brüchig erweist, blieb dabei lange Zeit unbeobachtet (Scott 2018).

Säkularität, verstanden als Werthaltung und als kulturelle Verortung, wie sie sich in der europäischen Moderne mentalitätsgeschichtlich ausdifferenziert hat, garantiert also keineswegs *per se* Gleichheit und Freiheit (Braidotti 2008; Bracke 2008; Butler 2008; Braidotti et al. 2014). Vor allem aber verbindet sich mit Säkularität eine spezifische Qualität der Wahrnehmung sozialer

Wirklichkeit als *natiürlich* verstandener, *immanenter* Realität, zu der Religion als *transzendente* Wirklichkeit im klaren Kontrast steht (Taylor 2007, 539-542). Die säkulare Weltansicht strukturiert Erleben und Handeln hierbei in einer Weise, die ein antithetisches Typisieren religiöser und nicht-religiöser, säkularer Subjekte und Haltungen befördert (Asad 1993; Calhoun 2010); inklusive einer weitreichenden Geschichte von Kulturkämpfen im Verhältnis von Staat und Religion (Matthes 1967; Tyrell 2008). Auf der weltpolitischen Bühne wurde diese ‚kulturelle Differenz‘ in den 1990er Jahren schließlich als Kern eines neuen ‚Clash of Civilizations‘ identifiziert (Huntington 1993), für den 9/11/2001 wie eine *self-fulfilling prophecy* fungierte.

Die Konstellation der postmigrantischen Gesellschaft (Foroutan 2019) hat Feminist*innen mittlerweile deutlich vor Augen geführt, wie hieraus eine symbolische Hegemonie gegenüber religiösen Frauen* erwachsen ist (Winkel 2022a). Es erscheint als zunehmend problematisch, dass in der liberal-feministischen Weltsicht Werthaltungen generiert werden, die die Deutungsmacht der euro-atlantischen Weltsicht spiegeln (Butler 2013, 109). Mit dem Begriff des Postsäkularen⁴ machen religiöse Feminist*innen weltweit auf diese Hegemonie säkularer, eigentlich partikularistischer Werthaltungen aufmerksam (Deo 2018). Durch die Art und Weise, in der Religion diskursiv in Anspruch genommen wird, werden tiefgreifende Machtasymmetrien zwischen Subjekten, die als religiös gelesen werden, und jenen, die sich als säkular verstehen, reproduziert. Der *post-secular turn* verbindet sich weiterhin mit der Einsicht, dass religiöse Akteur*innen – entgegen simplifizierender Annahmen über einen ausschließlich

⁴ Der *post-secular turn* entwickelte sich mit den religions-theoretischen Arbeiten von Talal Asad (1993, 2003) und Saba Mahmood (2005). Dies verbindet sich mit der Einsicht, dass unsere Denkweisen ideengeschichtlich eingebettet sind und durch die darin eingelagerten politischen

Erfahrungen geformt werden. Dies bedeutet auch, dass säkulare Gesellschaften sich auf den Fortbestand religiöser Werthaltungen einstellen und lernen müssen, mit ihren Irritationen im Verhältnis zu religiösen Weltsichten umzugehen (Habermas 2001, 2008).

repressiven Charakter von Religion – durchaus über Handlungsmacht verfügen und institutionalisierte Religion um Formen religiöser Praxis mit emanzipatorischem Gehalt erweitert haben (Mahmood 2005; Woodhead 2017). Dies schließt ein religiöses Repertoire ein, das sich als Widerstand gegen autoritäre Formen religiöser und politischer Herrschaft versteht. Feministische Befreiungstheologie, wie sie beispielsweise in Lateinamerika in Form der *Mujerista*-Theologie⁵ im Kampf gegen postkoloniale Unterdrückung, männliche Herrschaft und für Geschlechtergerechtigkeit entwickelt wurde (Wootton 2021), steht für den Widerstand gegen die mehrdimensionalen, intersektionalen Formen der Repression. Die Vorstellung von Säkularismus als neutralem Konzept und als unabdingbarer Voraussetzung der Realisierung von Freiheits- und Gleichheitsrechten erscheint in einem anderen Licht, weil Säkularismus als postkoloniale Machtstrategie erkennbar ist (Brown/Butler/Mahmood 2013). Für feministische Entwicklungspolitik bedeutet dies nicht, den eigenen Standpunkt aufgeben zu müssen. Aber es bedeutet, die eigene hegemoniale Position zu gegenwärtigen, und sich der Bedeutung von Religion als Ressource für Geschlechtergerechtigkeit und feministischer Subjektivität zu öffnen.

(2.2) Religion als Ressource feministischer Subjektivität

Schon die afro-amerikanische Literaturwissenschaftlerin bell hooks (1984, 240) verstand Feminismus als Kampf zur Beendigung sexistischer Dominanzverhältnisse, die auf der Verflechtung von Geschlecht mit anderen Kategorien sozialer Diskriminierung beruhen. Politische Subjektivität ist hiernach durch Widerständigkeit und einen darin verankerten Eigensinn charakterisiert, der der systematischen Erfahrung von Ohnmacht – als Folge der Negation politischer

Subjektivität, beispielsweise als schwarze Frau – entgegengestellt wird. Dies ist eine Form feministischer Subjektivität, wie sie auch von Frauen* in unterschiedlichsten Religionen weltweit gelebt wird. Es ist die gemeinsam geteilte Erfahrung männlicher Dominanz, systematischen Machtmissbrauchs und einer hiermit verknüpften traditionalistisch-orthodoxen Religionsinterpretation, der feministische Theologien und Praxen entgegengestellt werden. Dies verbindet sich nicht überall mit einer expliziten Positionierung als feministisch; nicht zuletzt deshalb, weil dies unter postkolonialen Bedingungen leicht als kultureller Imperialismus diskreditiert werden kann. Aber überall dort, wo sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts autoritäre, fundamentalistische religiöse Bewegungen erneuert haben, finden sich auch liberal-emanzipatorische Gegenbewegungen; etwa feministische Theologien der Befreiung und der Frauenrechte (Grey 2007), und lokale religiöse Basisbewegungen wie etwa im buddhistischen Thailand (Khuan-kaew 2020). Das Engagement vollzieht sich in Form emanzipatorisch-feministischer Aneignung programmatischer theologischer Schriften, und nicht zuletzt auch unter Verknüpfung mit globalen Rechtsnormen. Ein Beispiel ist der 1989 gegründete ökumenische *Circle of Concerned African Women Theologians*, der theologisches und aktivistisches Engagement miteinander verbindet. Ein weiteres Beispiel einer transnationalen feministischen Bewegung ist die 2009 gegründete muslimische Organisation *Musawah* (Gleichheit); sie richtet sich gegen islamischen Fundamentalismus und verknüpft ihre feministische Programmatik hierzu mit menschenrechtlichen Prinzipien (Mir-Hosseini 2022). Konkret arbeitet *Musawah* an der Verankerung von Frauenrechten auf der Ebene des religiösen Rechts.

⁵ Mujer: Spanisch, Frau.

Ein anderes Feld findet sich im Ökofeminismus, der ebenfalls mit feministisch-befreiungstheologischen Ansätzen verknüpft ist. Ökologisch nachhaltige, kapitalismus- und herrschaftskritische ökofeministische Perspektiven finden sich in unterschiedlichsten Kontexten und Religionen weltweit; im Hinduismus ebenso wie etwa im Christentum oder auch im Islam und in indigenen Religionen. Die gesellschaftlichen Herausforderungen, die im Zentrum ökofeministischer Praxen stehen, hängen von den jeweiligen lokalen Problemlagen ab. Exemplarisch kann auf Wangari Maathai, Trägerin des alternativen Nobelpreises, und die von ihr gegründete *Green Belt-Bewegung* in Kenia verwiesen werden; sie widmet sich der Wiederaufforstung von Land, um die Nahrungsmittelversorgung zu sichern.

Insgesamt deutet sich an, dass religiöse Akteur*innen auf verschiedenen Ebenen einen zentralen Beitrag zur Erreichung der *Sustainable Development Goals* leisten. Die Bekämpfung von Geschlechterungleichheit reicht von der Bekämpfung von Hunger und klimaschädlichen Agrar-, Wasser- und Wirtschaftspolitiken bis hin zum Wandel von Rechtsnormen. In ähnlicher Weise sind religiöse Akteur*innen schon lange friedenspolitisch involviert; in vielen afrikanischen Kontexten wie etwa in Uganda oder auch in der MENA-Region wie Palästina ist friedenspolitisches Engagement durch die Einbeziehung religiöser Akteur*innen auf lokaler und regionaler Ebene erfolgreich gewesen. Die unmittelbare Nähe religiöser Organisationen zur Ebene der Gemeindestrukturen schafft Handlungsräume für frauenpolitische Anliegen und lässt religiöse Organisationen zu relevanten entwicklungspolitischen Akteuren werden. Sie erweisen sich als effektiv, wenn es darum geht, Menschen auf lokaler Ebene für gewaltfreie Mittel und eine geschlechterinklusive Transformation zu sensibilisieren, inklusive der häuslichen Sphäre (Raheb 2020; Nguedjeu 2018).

Religiöse Akteur*innen tragen auf diese Weise seit jeher weltweit zu einer geschlechtergerechten Gesellschaftstransformation bei; die *Sustainable Development Goals* können daher nicht ohne religiöse Akteur*innen durchgesetzt werden.

(3) Religiöse und säkulare Feminismen zusammenführen

Religion ist insgesamt in hohem Maße für eine wertorientierte, den Menschenrechten verpflichtete Entwicklungspolitik anschlussfähig (Stierle 2020). Ein Blick über den Tellerrand der europäisch-atlantischen *mental map* macht deutlich, dass säkulare und religiöse Feminismen sehr viel miteinander verbindet. Auch wenn säkularer Feminismus nicht mit Transzendenz rechnet, handelt es sich doch um zwei füreinander hochgradig anschlussfähige feministische Werthaltungen. Für feministische Entwicklungspolitik bedeutet dies, den eigenen Horizont entsprechend erweitern und plurale Positionen unter einem Dach miteinander verbinden zu können.

Dies lässt sich als Koexistenz säkularer und religiöser Feminismen verstehen (Winkel 2022b), in deren Zusammenhang sich Religion als zentrale Ressource von Emanzipations- und Freiheitsvorstellungen erweist (Winkel/Schäfer 2010; Weir 2013; Schulz 2014). Dies spricht dafür, Säkularismus nicht *a priori* als notwendige Prämisse einer geschlechtersensiblen gesellschaftlichen Transformation vorauszusetzen, sondern Religion als Quelle geschlechtergerechter Werthaltungen gerade auch aus einer feministischen Haltung heraus zu berücksichtigen; nicht zuletzt dort, wo religiöses Recht maßgeblich ist. Es spricht weiterhin dafür, beide Modi feministischen Denkens insbesondere dort miteinander ins Gespräch zu bringen, wo säkulare und religiöse Frauenbewegungen innerhalb eines Kontextes bereits neben- oder auch schon miteinander aktiv sind, beispielsweise im Kampf gegen

religiösen Fundamentalismus. Dies beinhaltet keine naive Haltung gegenüber religiösen Fundamentalismen; es bedeutet aber, radikale Haltungen nicht ursächlich auf Religion zu reduzieren.⁶ Zwischen religiösen, glaubensbasierten und menschen-rechtlichen Werthaltungen existiert – inklusive feministischer Anliegen ein – *overlapping consensus* (Bielefeldt 1998), den feministische Entwicklungspolitik sich zu eigen machen kann. Die Vorstellung, dass es einen unüberwindbaren Konflikt zwischen Glauben und Menschenrechten im Allgemeinen und feministischen Vorstellungen im Besonderen gäbe, spielt dagegen vor allem fundamentalistisch-traditionalistischen Haltungen in die Hand. Eine nachhaltige, an Geschlechtergerechtigkeit orientierte Entwicklungspolitik wird maßgeblich an Überzeugung gewinnen, wenn sie religiöse Stimmen einbezieht und insbesondere mit religiösen Feminist*innen in Dialog tritt.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila, 2002: Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. In: *American Anthropologist* 104 (3), Ethics Forum: September 11 and Ethnographic Responsibility, S. 783-790.
- Ahmed, Leila, 1992: *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale Univ.Press.
- Amir-Moazami, Schirin, 2007: *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld: transcript.
- Amir-Moazami, Schirin, 2018: *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Bielefeld: transcript.
- Attia, Iman, 2009: *Die ‚westliche Kultur‘ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Asad, Talal, 1993: *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press.
- Asad, Talal, 2003: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Badran, Margot, 2002: Islamic feminism: what’s in a name. In: *Al-Ahram Weekly Online* 17.-23.1.2002, No. 569.
- Bagilhole, Barbara, 2003: 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, S. 361–377.
- Baumann, Zygmunt, 2015: *The Charlie Hebdo Attack and What It Reveals About Society*. In: *Social Europe*, [www.socialeurope.eu /2015/01/charlie-hebdo/](http://www.socialeurope.eu/2015/01/charlie-hebdo/) (Zugriff: 02.08.2022).
- Bayes, Jane/Tohidi, Nayerch (Hrsg.), 2001: *Globalization, Gender, and Religion. The Politics of Women’s Rights in Catholic and Muslim Contexts*. New York: Palgrave.
- Berger, Peter L., 2015: *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus.
- Bertschinger, Dolores Zoé, 2021: *Feminismus. Auf dem ‚religiösen Auge‘ blind*. In: Höpflinger, Anna-Katharina/Jeffers, Ann/Pezzoli-Olgiati, Daria (Hrsg.), *Handbuch Gender und Religion*. 2. überarb. und erw. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, S. 105-115.
- Bielefeldt, Heiner, 1989: *Philosophie der Menschenrechte*. Darmstadt. Wiss. Buchgesellschaft, S. 115-149.
- BMZ, Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (Hrsg.), 2016: *Religionen als Partner in der Entwicklungszusammenarbeit*. Berlin/Bonn.
- Bracke, Sarah, 2008: *Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a ‘Post-Secular’ Conjuncture*. In: *Theory, Culture & Society* 25 (6), S. 51-67.
- Braidotti, Rosi, 2008: *In Spite of the Times. The Postsecular Turn in Feminism*. In: *Theory, Culture & Society* 25/6, S. 1-24.
- Braidotti, Rosi/Blaagaard, Bolette/De Graauw, Tobijn/Midden, Eva (Hrsg.), 2014: *Transformations of Religion and the Public Sphere. Postsecular Publics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Brown, Wendy/Butler, Judith/Mahmood, Saba, 2013: *Preface*. In: Asad, Talal/Brown, Wendy/Butler, Judith/Mahmood, Saba (Hrsg.): *Is Critic-*

⁶ Zygmunt Baumann (2015) verweist an dieser Stelle u.a. auf die komplexen Zusammenhänge von sozio-ökono-

mischer Deprivation weltweit und ökonomischer und militärischer Machtlogik ‚westlicher‘ Staaten.

- que Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech. New York: Fordham University Press, vii–xx.
- Bush, Evelyn L., 2013: Measuring Religion in Global Civil Society. In: *Social Forces* 85 (4), S. 1645-1665.
- Butler, Judith, 2008: Sexual Politics, Torture, and Secular time. In: *British Journal of Sociology* 59/1, S. 1-23.
- Butler, Judith, 2013: The Sensibility of Critique. Response to Asad and Mahmood. In: Asad, Talal/ Brown, Wendy/Butler, Judith/Mahmood, Saba (Hrsg.): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. New York: Fordham University Press, S. 95-129.
- Calhoun, Craig, 2010: Rethinking Secularism. In: *Hedgehog Review* 12 (3), S. 35-48.
- Casanova, José, 2004: Der Ort der Religion im säkularen Europa. In: *Eurozine*; www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-de.html (Zugriff: 02.08.2022).
- Casanova, José, 2006: Rethinking Secularisation. A global comparative perspective. In: *The Hedgehog Review* 8 (1-2), S. 7-22.
- Casanova, José, 2007: Die religiöse Lage in Europa. In: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hrsg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Fischer, S. 322-357.
- CFFP, The Centre for Feminist Foreign Policy, 2021: *Make Foreign Policy Feminist. Eine feministische Außenpolitik für Deutschland*. Berlin: CFFP.
- Delmas, Clémence, 2006: *Das Kopftuchverbot in Frankreich. Ein Streit um die Definition von Laizität, Republik und Frauenemanzipation*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Deo, Nandini (Hrsg.), 2018: *Postsecular Feminisms. Religion and Gender in Transnational Context*. London: Bloomsbury Academic.
- Dietze, Gabriele, 2019: *Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus*. Bielefeld: transcript.
- Dietze, Gabriele/Roth, Julia (Hrsg.), 2020: *Right-Wing Populism and Gender. European Perspectives and Beyond*. Bielefeld: transcript.
- Doughan, Sultan/Tzuberi, Hannah, 2018: *Säkularismus als Praxis und Herrschaft: Zur Kategorisierung von Juden und Muslimen im Kontext säkularer Wissensproduktion*. In: Amir Moazami, Schirin (Hrsg.): *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Bielefeld: transcript, S. 269-308.
- Foroutan, Naika, 2019: *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*. Bielefeld: transcript.
- Göle, Nilüfer, 2004: *Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit*. In: Göle, Nilüfer/Ammann, Ludwig (Hrsg.): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript, S. 11-44.
- Göle, Nilüfer, 2008: *Anverwandlungen. Der Islam in Europa zwischen Kopftuchverbot und Extremismus*. Berlin: Klaus Wagenbach.
- Gräb, Wilhelm/Öhlmann, Philipp, 2022: *Religion und Entwicklung. Die Herausforderungen staatlicher Entwicklungspolitik in der Zusammenarbeit mit religiösen Gemeinschaften*. In: Eurich, Johannes/Schweizer, Dorothea (Hrsg.): *Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre 2020/2021. DWI Jahrbuch 47*, Heidelberg.
- Grey, Mary, 2007: *Feminist Theology: A critical theology of liberation*. In: Rowland, Christopher (Hrsg.): *The Cambridge Companion of Liberation Theology*. Oxford: Oxford Univ.Press, S. 105-122.
- Habermas, Jürgen, 2001: *Dankesrede. Glauben und Wissen*. In: Börsenverein des Deutschen Buchhandels (Hrsg.): *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Börsenverein, S. 9-15.
- Habermas, Jürgen 2008: *Die Dialektik der Säkularisierung*. In: *Eurozine*, www.eurozine.com/articles/2008-04-15-habermas-de.html (Zugriff: 02.08.2022).
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene, 2017: *Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*. Bielefeld: transcript.
- Hart, Joep de/Dekker, Paul/Loek, Halman (Hrsg.), 2013: *Religion and Civil Society in Europe*. Wiesbaden: Springer.
- Hatem, Mervat F., 2005: *Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State*. In: Moghissi, Haideh (Hrsg.): *Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol I*, S. 263-285.
- Heller, Birgit, 2010: *Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation*. In: Winkel, Heidemarie/Schäfer, Sabine (Hrsg.): *Geschlechterverhältnisse in den Religionen der Welt. Special Issue von Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft 2/1 (2010)*, S. 28–46.
- Heschel, Susannah, 2015: *Jewish and Muslim Feminist Theologies in Dialogue: Discourses of Difference*. In: Kashani-Sabeth, Firoozeh/ Weni-

- ge, Beth S. (Hrsg.): *Gender in Judaism and Islam: Common Lives, Uncommon Heritage*. New York: New York University Press, S. 17–45.
- hooks, bell (1984) *Feminist Theory from Margin to Center*, Cambridge: South End Press.
- Hunt, Krista, 2006: ‘,Embedded Feminism’ and the War on Terror. In: Hunt, Krista/Rygiel, K. (Hrsg.): (En)Gendering the War on Terror. War Stories and Camouflaged Politics. Aldershot: Ashgate, S. 51-72.
- Huntington, Samuel P., 1993: Clash of Civilizations. In: *Foreign Affairs* 72/3, S. 22-49.
- Juergensmeyer, Mark (Hrsg.), 2006: *Religion in Global Civil Society*. New York: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, Mark (2010): Civil Society and Religion. In: Anheier, Helmut/Toepler, Stefan (Hrsg.): *International Encyclopedia of Civil Society*. New York: Springer, S. 209-213.
- Kandiyoti, Deniz, 2007: Old Dilemmas or New Challenges? The Politics of Gender and Reconstruction in Afghanistan. In: *Development and Change*, 38 (2), S. 169-199.
- Khuankaew, Ouyporn, 2020: Grassroots Women Transforming Patriarchy with Spiritual Activism. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 36/2, S. 113-121.
- Kippenberg, Hans G., 2008: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: C.H.Beck.
- Koenig, Matthias/Willaime, Jean-Paul (Hrsg.), 2008: *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Kötter, Lisa, 2021: *Schweigen war gestern. Maria 2.0 – der Aufstand der Frauen in der katholischen Kirche*. München: bene!
- Lehmann, Karsten, o.J.: Religiöse NGOs im Kontext der Vereinten Nationen. In: Heinrich-Böll-Stiftung. *Heimatkunde. Migrationspolitisches Portal*. <https://heimatkunde.boell.de/de/2009/06/18/religioese-ngos-im-kontext-der-vereinten-nationen> (Zugriff: 20.9.2022).
- Mahmood, Saba, 2005: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Matthes, Joachim (1967): Zur Geschichte des Begriffs Säkularisierung. Die Säkularisierungstheorie als zeitgeschichtliches Interpretament. In: Matthes, Joachim: *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*. Reinbek: Rowohlt, S. 75-88.
- Meyer-Wilmes, Hedwig, 1990: *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg: Herder.
- Mir-Hosseini, Ziba, 2003: Neue Überlegungen zum Geschlechterverhältnis im Islam. Perspektiven der Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild (Hrsg.): *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*. Bielefeld: transcript, S. 53-81.
- Mir-Hosseini, Ziba, 2022: Global Contestations over Gender Equality in Islam. On Legal Interpretation and Muslim Feminist Scholars’ Activism in a Human Rights Frame. In: Scheele, Alexandra/Roth, Julia/Winkel, Heidemarie (Hrsg.): *Global Contestations of Gender Rights*. BiUP, Bielefeld: transcript, S. 327-343.
- Mohanty, Chandra Talpade, 1988: Aus westlicher Sicht: Feministische Theorie und koloniale Diskurse. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis: Modernisierung der Ungleichheit-weltweit* 23, S. 149-162.
- Nguedjeu, Angeline Nkwenkam, 2018: Gender responsive peacebuilding and the inclusion of faith-based organisations. A reflection. In: Issue Brief no. 9. Practices from the Peace and Development Community. Cohort 3: Gender Responsive Peacebuilding, hrsg. von: PDA Fellowship Series, co-hosted by UNDP Oslo Governance Centre.
- Norris, Pippa, 2013: Religion and Civil Society in Global Perspective. In: Hart, Joep de/Dekker, Paul/Halman, Loek (Hrsg.): *Religion and Civil Society in Europe*. Wiesbaden: Springer.
- Plaskow, Judith, 1991: *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: Harper.
- Raheb, Mitri (Hrsg.), 2020: *Middle Eastern Women. The Intersection of Law, Culture and Religion*. Bethlehem: Diyar.
- Roth, Julia/Winkel, Heidemarie/Scheele, Alexandra, 2022: Geschlecht – Gewalt – Global. Gewalt im Zentrum weltweiter Angriffe auf Frauen- und Geschlechterrechte. Einleitung. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* Heft 2/2022. Im Druck.
- Sanders, Eike/Achtelik, Kirsten/Jentsch, Ulli, 2018: *Kulturkampf und Gewissen. Medizinethische Strategien der ‚Lebensschutz‘-Bewegung*. Berlin: Verbrecher-Verlag.

- Scheele, Alexandra/Roth, Julia/Winkel, Heidemarie (Hrsg.), 2022: *Global Contestations of Gender Rights*. BiUP, Bielefeld: transcript.
- Schulz, Dorothea E., 2014: *Gender-Entwürfe und islamische Erneuerungsbewegungen im Kontext translokaler institutioneller Vernetzungen. Beispiele aus Afrika*. In: Mae, Michiko/Saal, Britta (Hrsg.): *Transkulturelle Genderforschung. Ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und Geschlecht*. 2. Aufl., Wiesbaden: VS Springer, S. 155-183.
- Scott, Joan, 2018: *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Sered, Susan Starr, 1998: *Woman as Symbol and Women as Agents. Gendered Religious Discourses and Practices*. In: Ferree, Myra Marx/Lorber, Judith (Hrsg.): *Revisioning Gender*. California: Sage, S. 193-222.
- Shooman, Yasemin, 2010: *(Anti-)Sexismus und Instrumentalisierung feministischer Diskurse im antimuslimischen Rassismus*. In: MBR/Apabiz e.V. (Hrsg.): *Berliner Zustände 2010. Ein Schattenbericht über Rechtsextremismus, Rassismus und Antifeminismus*. Berlin: Ohne Verlag, S. 32-37.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore, 1995: *Die Rezeption und Diskussion der Genus-Kategorie in der theologischen Wissenschaft*. In: Bußmann, Hadumod/Hof Renate (Hrsg.): *Genus – Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart: Kröner, S. 60–89.
- Simon, Rita J./Scanlan, Angela/Nadell, Pamela, 1994: *Rabbis and Ministers: Women of the Book and the Cloth*. In: Swatos, William H. (Hrsg.): *Gender and Religion*, New Brunswick/London: Transaction, S. 5–52.
- Sinnemann, Maria, 2022: *Kirche, Religion und Engagement in der Zivilgesellschaft. Sonderauswertung des 5. Freiwilligensurveys*. Baden-Baden: Nomos.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988: *Can the Subaltern Speak?* In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hrsg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: Univ. of Illinois Press, S. 271-313.
- Stierle, Wolfram, 2020. *Über Leben in planetarischen Grenzen. Plädoyer für eine nachhaltige Entwicklungspolitik*. München: Oekom.
- Taylor, Charles, 2007. *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press.
- Tsomo, Karma Lekshe (Hrsg.), 2000: *Innovative Buddhist Women. Swimming Against the Stream*. Richmond: Curzon.
- Tyrell, Hartmann, 2008: *Kulturkämpfe in Frankreich und Deutschland und die Anfänge der Religionssoziologie*. In: Koenig, Matthias/Williame, J.-P. (Hrsg.), *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*. Hamburg: Hamburger Edition, S. 97-181.
- Wagner, Doris, 2019: *Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche*. Freiburg/Brsg.: Herder.
- Weir, Allison, 2013: *Feminism and the Islamic Revival: Freedom as a Practice of Belonging*, in: *Hypatia* 28 (2), S. 323-340.
- Winkel, Heidemarie/Schäfer, Sabine (Hrsg.), 2010: *Geschlechterverhältnisse in den Religionen der Welt*. In: *Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 2 (1). Special Issue.
- Winkel, Heidemarie, 2016: *Religion gehört zur pluralen Demokratie dazu. Rassismus und Rechtsextremismus aber nicht*. In: *Außerschulische Bildung. Zeitschrift der politischen Jugend- und Erwachsenenbildung* 1, S. 4-11.
- Winkel, Heidemarie, 2020: *Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht*. In: Rendtorff, Barbara/Mahs, Claudia/Warmuth, A.-D. (Hrsg.): *Geschlechterverwirrungen. Was wir wissen, was wir glauben und was nicht stimmt*. Frankfurt am Main: Campus, S. 39-46.
- Winkel, Heidemarie/Poferl, Angelika, 2021: *Eine Neubestimmung des Verhältnisses von Feminismus, Säkularismus und Religion. Zur Einleitung*. In: *Feministische Studien* 39 (1), S. 3-16.
- Winkel, Heidemarie/Roth, Julia/Scheele, Alexandra, 2022. *Analytical Framing. Three Paradigmatic Arenas of Global Contestations of Gender Rights*. In: Scheele, Alexandra/Roth, Julia/Winkel, Heidemarie (Hrsg.): *Global Contestations of Gender Rights*. Bielefeld: transcript, S. 23-44.
- Winkel, Heidemarie, 2022a: *Feminismus in postsäkularen Zeiten*, in: *blog interdisziplinäre geschlechterforschung*, www.gender-blog.de/beitrag/feminismus-in-postsaekularen-zeiten/, DOI: <https://doi.org/10.17185/gender/20220607> (Zugriff: 07.06.2022).
- Winkel, Heidemarie, 2022b (im Druck): *The Many Altars of Feminism. The Secular/Religious Divide in European Feminist Thought and its Impact on the Relation to Islamic Feminism*. In: *Journal of African Gender Studies*, hg. von Fatima Sadiqi.

Woodhead, Linda, 2003: Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference. In: Fenn, Richard (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden: Blackwell, S. 67-84.

Woodhead, Linda, 2017: Wie der Feminismus die Religionsforschung revolutioniert hat. In: Sammet, Kornelia/Benthaus-Apel, Friederike /Gärtner, Christel (Hrsg.): *Religion und Geschlechterordnung*. Wiesbaden: Springer, S. 37-48.

Wootton, Janet, 2021: Frauenbewegungen in globalen Kontexten. Kritische Auseinandersetzungen mit ‚Feminismen‘. In: Höpflinger, Anna-Katharina/Jeffers, Ann/Pezzoli-Olgati, Daria (Hrsg.), *Handbuch Gender und Religion*. 2. überarb. und erw. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, S. 127-138.

Zilla, Claudia, 2022: Feministische Außenpolitik. Konzepte, Kernelemente und Kontroversen. In: *Stiftung Wissenschaft und Politik Aktuell* 40, S. 2-8. DOI: 10.18449/2022A50.
