

Säkularismus - Wie weiter? Ein Essay

Maihofer, Andrea

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Maihofer, A. (2017). Säkularismus - Wie weiter? Ein Essay. *FZG - Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien*, 23(2), 93-110. <https://doi.org/10.3224/fzg.v23i2.07>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Andrea Maihofer

Säkularismus – Wie weiter? Ein Essay

Zusammenfassung: Angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen wird inzwischen auch aus feministischer Perspektive ein wachsender Bedarf artikuliert, das Verhältnis zwischen Religion, Staat und Politik neu zu überdenken. Dabei wird eine Reihe von Kritiken am Säkularismus formuliert, unter anderem, dass er nie in ‚reiner Form‘ existiert habe, ein konstitutiver Zusammenhang zwischen Säkularismus, Kolonialismus und Rassismus bestehe und er zur Zementierung der traditionellen bürgerlichen Geschlechterordnung beigetragen habe. Diese Kritiken am Säkularismus sind zweifellos berechtigt. Problematisch erscheint mir jedoch, wenn daraus die Konsequenz einer Verabschiedung des Säkularismus gezogen und von einer postsäkularen Zeit gesprochen wird. Demgegenüber votiere ich vor dem Hintergrund der zu beobachtenden Revitalisierung von Religionen für ein Festhalten am Säkularismus. Allerdings ist dafür eine hegemonie(selbst)kritische Reformulierung des Säkularismus im Rahmen eines pluralen Universalismus nötig.

Schlagwörter: Säkularismus; Selbstaffirmierung; Veränderung; Hegemonie(selbst)kritik; pluraler Universalismus.

Secularism – And what now? An Essay

Abstract: In the light of recent social developments, a growing demand is being articulated from a feminist perspective, to rethink the relationship between religion, state and politics. A series of criticisms on secularism is being formulated, among others that it never existed in its ‚pure form‘, that there is a constitutive link between secularism, colonialism as well as racism and that it contributed to the consolidation of the traditional bourgeois gender order. These criticisms on secularism are certainly justified. What seems problematic to me, is to therefore draw the conclusion to reject secularism entirely and to speak of a post secular era. Against the background of the re-vitalization of religions I suggest to hold on to secularism. However, this would require a reformulation of secularism from the perspective of hegemonic(self)criticism in a context of plural universalism.

Keywords: Secularism; Self-Affirmation; Othering; Hegemonic(self)criticism; Plural Universalism.

Einleitung

Seit einigen Jahren wird aus feministischer Perspektive ein wachsender Bedarf artikuliert, das Verhältnis zwischen Religion, Staat und Politik neu zu überdenken oder, wie dies Anne Phillips konstatiert: „In feminist, as in mainstream thinking, there has been a reassessment of the relationship between religion and politics“ (Phillips 2009: 37). Hintergrund sind national wie international vermehrt stattfindende Interventionen insbesondere von christlicher und islamischer Seite gegen die sich vollziehenden Veränderungen in den Geschlech-

terverhältnissen. José Casanova spricht in diesem Zusammenhang von einem allgemeinen Anstieg religiöser Fundamentalismen als „a patriarchal reaction against the common global threat of gender equality, the emancipation of women and feminism“ (2009: 18). Während die Angriffe sich früher vor allem gegen den Feminismus richteten, finden sie inzwischen ganz explizit auch gegen die Geschlechterforschung statt, z.B. in Form des ‚Antigenderismus‘.¹ Hierzu gehören die spätestens seit der Vierten Weltfrauenkonferenz 1995 wiederholten Interventionen des Vatikans und zahlreicher Kirchenvertreter*innen gegen den *Gender*-Begriff und das mit ihm verbundene antiessentialistische Verständnis von Geschlecht. Dieses stellt aus ihrer Sicht eine große Gefahr dar: Damit wird nicht nur die Natürlichkeit der heterosexuellen Zweigeschlechtlichkeit infrage gestellt, sondern auch der Rechtfertigung patriarchaler Geschlechterverhältnisse als natürlich und von Gott gewollt der Boden entzogen. So zielen diese Angriffe Judith Butler zufolge darauf, die „Verbindung zwischen Weiblichkeit und Mutterschaft als natürliche und gottverordnete Notwendigkeit sicherzustellen“ (2009: 292) und die drohende ‚Homosexualisierung der Gesellschaft‘ bzw. die ‚Vervielfältigung der Geschlechter‘ zu verhindern. Erst kürzlich hat der jetzige Papst erneut die großen Gefahren beschworen, die Ehe, Familie und der gottgewollten Geschlechterordnung durch ihren „großen Feind“, die „Gender-Theorie“, drohen, die „einen weltweiten Krieg zur Zerstörung der Ehe“ führe.²

In diesem Zusammenhang muss auch die national wie international verstärkt auftretende „unholy alliance of patriarchy and altar“ (Casanova 2009: 18) gesehen werden, die sogenannte ‚unheilige Allianz‘ von christlichen und muslimischen Kräften, die beispielsweise die Umsetzung des „Übereinkommens zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau“ (CEDAW) verhindern oder die Anrufung von Gott in säkularen Verfassungen fordern.³

Angesichts dieser Entwicklungen haben insbesondere westliche Feminist*innen, aber nicht nur diese⁴, vermehrt auf der Säkularisierung von Staat, Recht und Moral insistiert (Phillips 2009) und die Legitimierung patriarchaler Geschlechterverhältnisse durch ihre Naturalisierung oder Einbettung in eine göttliche Ordnung zurückgewiesen. Aber während eine säkulare Haltung lange Zeit für selbstverständlich galt, wird diese ‚Verschwisterung‘ von westlichem Feminismus und Säkularismus inzwischen verstärkt von feministischen Aktivist*innen selbst als koloniale oder westlich imperiale Anmassung kritisiert (Braidotti 2008; Casanova 2009; Scott 2013). Anlass sind nicht zuletzt der vielfache Missbrauch westlicher Staaten Gewalt, Krieg und Terror im Namen des Säkularismus und der Gleichstellung zu rechtfertigen – so im Afghanistan- oder Irakkrieg – oder in ihrem Namen bestimmte Migrant*innen beispielsweise durch ein Schleierverbot zu diskriminieren. Diese rigide säkularistische Position stellt Anne Phillips und Joan Scott zufolge zudem eine problematische Missachtung weiblicher Handlungsfähigkeit dar (Phillips 2009; Scott 2013).

All dies macht in der Tat eine kritische Reflexion feministischer Positionen und ihrer normativen Intuitionen nötig. Außerdem rückt es nicht nur die Frage des gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen Umgangs mit religiösen Differenzen, sondern überhaupt mit kulturellen Pluralitäten und den damit

verbundenen Konfliktlagen national wie global verschärft in den Blick. Hierfür ist eine Neueinschätzung der Rolle des Säkularismus unabdingbar.

Der Säkularismus westlicher Provenienz⁵, wie er sich im Zuge der Etablierung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften entwickelt hat, galt lange Zeit als ein bedeutsamer emanzipatorischer Schritt westlicher Gesellschaften. Obwohl keineswegs ein einheitliches Phänomen⁶, lassen sich doch einige allgemeine Merkmale festhalten. Wesentliches Kennzeichen ist die Trennung von Kirche und Staat respektive von Religion und Politik (wenn diese auch recht unterschiedlich ausgeprägt sind) sowie die Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit. Wobei Religion in den Bereich des Privaten verwiesen wird. Begleitet werden diese Prozesse von einer Trennung von Glauben und Wissen respektive Offenbarung und Vernunft. Eng damit verbunden ist ein weiteres zentrales Moment: die Säkularisierung des Staates (Casanova 2009; Phillips 2009; Brown 2013). Dies impliziert eine folgenreiche Verschiebung in der Rechtfertigung gesellschaftlicher Herrschaft: Während zuvor Herrschaft und die jeweilige Gesellschafts- und Geschlechterordnung primär in einer natürlichen göttlichen Ordnung begründet wurden, gründen diese und ihre Legitimität nun im Menschen. Sie werden damit als kontingent sowie kritisier- und veränderbar verstanden. Zudem werden mit dem „Bruch mit sakralen Formen der Herrschaftslegitimation“ (Habermas 2013: 295) die Gesellschaftsverhältnisse nur mehr als durch Vernunftgründe sowie durch die demokratische Selbstgesetzgebung der Menschen legitimierbar angesehen. „Demokratie und Menschenrechte“ bilden ab dann in westlichen Gesellschaften (zumindest im Prinzip) „die beiden miteinander verschränkten Legitimationssäulen politischer Herrschaft“ (ebd.: 288). Und genau hierin lag und liegt – bei aller „Paradoxie“ (Scott 2013) dieser historischen Entwicklungen aus der Sicht von Frauen – eine zentrale Chance für die Geschlechterpolitik. Ermöglicht(e) dies doch sowohl die Zurückweisung der Legitimierung patriarchaler Geschlechterverhältnisse in einer natürlichen oder göttlichen Ordnung als auch die Forderung nach gleichen politischen und sozialen Rechten für Frauen im Namen der Menschenrechte. Allerdings hat die schrittweise Umsetzung dieser Möglichkeit bekanntlich unendlich viel Anstrengungen und Kämpfe erfordert und erfordert sie noch immer.

Daher ist es aus meiner Sicht irritierend, wenn aktuell aus feministischer Perspektive der Säkularismus nicht nur zunehmend infrage gestellt, sondern von manchen gar verabschiedet und bereits von einer *postsäkularen Zeit* gesprochen wird (Braidotti 2008; Casanova 2009; Butler 2010). Damit geht meines Erachtens eine sich verändernde Haltung gegenüber Religion(en) einher, teilweise gar eine wachsende Sehnsucht nach ihrer gesellschaftlichen ‚Rehabilitation‘. In diesem „Bewusstseinswandel“ (Habermas 2008: 36) stellen sich westliche Gesellschaften nicht nur verstärkt auf die zunehmende gesellschaftliche und vor allem *politische* Bedeutung von Religionen und Religionsgemeinschaften ein, sondern diese erhalten überdies eine neue Wertschätzung, insbesondere als sinn- und gemeinschaftsstiftend.

Mein Problem ist dabei nicht die These, es ließe sich global ein Trend hin zu postsäkularen Gesellschaften beobachten (Casanova 2009: 7). Einiges spricht dafür. Ebenso sind ohne Zweifel eine Neujustierung des Verhältnisses von Reli-

gion, Politik und Geschlechterverhältnissen und damit eine kritische Reflexion über die gesellschaftliche Bedeutung des Säkularismus notwendig. Beunruhigend ist, dass diese Entwicklungen von manchen nicht lediglich festgestellt, sondern mitgetragen und verstärkt werden. Das scheint mir erklärungsbedürftig. Warum wird der Säkularismus eher in Frage gestellt oder gar verabschiedet, statt einer grundlegenden Kritik mit dem Ziel seiner ‚Weiterentwicklung‘ und Neukonzeptionalisierung unterzogen? Und was bedeutet das für feministische Politik?

In einer näheren Betrachtung einiger zentraler Kritikpunkte am Säkularismus, wie sie in der aktuellen Debatte formuliert werden, werde ich diesen Fragen im Folgenden genauer nachgehen. Anschließend werde ich, statt für einen „postsecular turn“ (Braidotti 2008: 1), für eine ‚hegemonie(selbst)kritische Weiterentwicklung‘⁷ des Säkularismus plädieren und damit verbunden Ansätze zur Idee eines pluralen Universalismus skizzieren.

Kritiken am Säkularismus

Säkularismus existiert(e) nie in ‚reiner Form‘

Eine regelmäßige Kritik ist die Feststellung, der Säkularismus sei – entgegen seinem Anspruch – nie in ‚reiner Form‘ verwirklicht worden:

If one looks at the reality of actual European democracies rather than at the official secularist discourse, it becomes obvious that most European states are by no means strictly secular, nor do they tend to live up to the myth of secular neutrality. (Casanova 2009: 14)

In diesem Sinne ist Casanovas Frage: „how ‚secular‘ the european states really are“ (Casanova 2009: 14) nur zu berechtigt. In der Tat waren Staat, Politik und Gesellschaft nie strikt säkular noch bestand je eine säkulare Neutralität staatlicher Institutionen wie dem Bildungssystem, auch in Frankreich nicht. Stets war und ist in westlichen Gesellschaften die christliche Religion gegenüber anderen Religionen hegemonial und bis in den Staat und die Verfassung hinein prägend.

Bei dieser Kritik scheint in Vergessenheit geraten, dass der Säkularismus vor dem Hintergrund jahrhunderterlanger Konflikte zwischen Religionsgemeinschaften und deren Sanktionierung anderer Denk- und Lebensweisen entstanden ist. Seinem Selbstverständnis nach basierte er also keineswegs auf der Vorstellung eines Schwindens der Bedeutung von Kirche und Religion. Im Gegenteil, Ziel der Etablierung säkularer Staaten war es, Macht und Einfluss der Kirche in Staat und Gesellschaft zurückzudrängen und die Religionskriege zu beenden.

Es sei nur an Lessings Drama „Nathan der Weise“ (1799) erinnert, das als Paradebeispiel der Herausbildung des westlichen säkularen Denkens gilt und in dem es um die Beendigung der zerstörerischen Kämpfe zwischen den

Weltreligionen Christentum, Islam und Judentum geht. Gelingen kann dies Lessing zufolge nur durch die gemeinsame Einsicht, dass *keine* der drei Religionen berechtigterweise den hegemonialen Anspruch erheben kann, die einzig *wahre* zu sein – also durch die Zurückweisung des universalen Wahrheitsanspruchs *jeder* Religion. Auch können ihre Mitglieder als gleichberechtigte Staatsbürger*innen nur Anerkennung finden, wenn sie die Trennung von Staat und Religion akzeptieren und sich wechselseitig – in *Absehung* von ihren (eventuellen) religiösen Unterschieden als Jude*Jüdin, Christ*in oder Muslim*in – in ihrem gleichen Menschsein anerkennen. Auf die mit diesem säkularen Anspruch einhergehende Problematik hat schon Karl Marx in „Zur Judenfrage“ (Marx 1978b) hingewiesen. Auf diese Weise findet lediglich eine wechselseitige Anerkennung der Menschen in ihrem gleichen abstrakten Menschsein statt, nicht aber in ihrer jeweiligen historisch konkreten (religiösen, klassenspezifischen und/oder geschlechtlichen) Individualität und Verschiedenheit (Maihofer 2006: 44ff.). Denn aufgrund der dem herrschenden Gleichheitsverständnis inhärenten Dialektik basiert die Anerkennung gleicher Rechte auf der Er/Anerkennung als Gleiche: gleich an Vernunft, Glauben, Lebensweisen. Findet sich diese Gleichheit/Identität nicht, schlägt diskriminieren (im Sinne von unterscheiden) in Diskriminierung um (ebd.: 46f.).

Das heißt, solange Religionen im Rahmen der herrschenden gesellschaftlichen und normativen Logik gesellschaftliche Relevanz besitzen, ist der Säkularismus stets ein fragiles Ergebnis gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse, in denen fortwährend um das Maß des Einflusses bzw. Nichteinflusses von Religionsgemeinschaften in Staat und Gesellschaft gerungen wird – auch zwischen den jeweiligen Religionsgemeinschaften. Er ist folglich nie neutral, vielmehr stets Resultat gesellschaftlicher Auseinandersetzungen um Hegemonie, – auch darum, welche Religion die hegemoniale ist.

Der konstitutive Zusammenhang von Säkularismus, Kolonialismus und Rassismus

Eine ebenfalls vielfach geäußerte Kritik ist der konstitutive Zusammenhang des Säkularismus mit Kolonialismus und Rassismus bzw. Orientalismus, also mit Macht- und Herrschaftsmechanismen, die bis heute substantiell sind für die Reproduktion der (post)kolonialen und imperialen Hegemonie westlicher Gesellschaften. Auffallend ist, dass diese Kritik zwar wiederholt aufgerufen, aber kaum ausgeführt wird (Casanova 2009: 12ff.; Phillips 2009; Scott 2013: 31ff.). Wie konstitutiv der Rassismus und insbesondere der Orientalismus für die Etablierung des „hegemonialen Macht- und Herrschaftsverhältnisses“ (Said 2010: 14) zwischen Europa und dem Orient waren, zeigt Edward Said. So entsteht mit der Herausbildung der „Idee Europas“ (ebd.: 16) als einer allen anderen Kulturen überlegenen modernen Kultur zugleich die Konstruktion der rückständigen *Anderen*. Das heißt, nicht nur der Anspruch auf imperiale Hegemonie ist konstitutiv für die Selbststilisierung und -affirmierung Europas, sondern auch die Veränderung als eine spezifische Form, in der diese stattfindet. Said konzentriert sich dabei jedoch vor allem auf die Prozesse der Verände-

zung, der „Orientalisierung des Orients“ (ebd.: 14) als kulturell unterlegen und rückständig, auf deren Grundlage rückwirkend die Selbstaffirmierung Europas als überlegen und modern stattfindet. Die Selbstaffirmierung kommt bei ihm folglich nur als *Effekt* – als Rückwirkung der Veränderung – in den Blick.

Demgegenüber fasse ich im Anschluss an Stuart Hall die Bestimmung des Verhältnisses von Selbstaffirmierung und Veränderung einen Schritt komplexer als eine „dialektische Beziehung“ (2000: 15). Danach setzt sich das Selbst nicht wie bei Said rückwirkend durch und in der Konstruktion des Anderen; vielmehr ist die Selbststilisierung der Identität des Westens als überlegen und modern Ausgangspunkt und Bedingung dafür, dass – gewissermaßen in einem ‚zweiten‘ hegemonialen Akt – die ‚Anderen‘ als unterlegen und rückständig verändert werden. Der hegemoniale Akt der Selbstaffirmierung, sich als Gesellschaft oder gesellschaftliche Gruppe als vorherrschend zu setzen, wird also als *vorgängiger* Akt gedacht, der die Veränderung erst in Gang setzt. Wobei sich die Selbststilisierung nicht völlig unabhängig, sprich „authentisch von innen“ (ebd.) her vollziehen kann. Die inhaltliche Bestimmung dessen, was mit ‚überlegen‘ und ‚modern‘ gemeint ist, hängt auch davon ab, wie ‚unterlegen‘ und ‚rückständig‘ gefasst werden, also *welche* Gruppe oder Kultur verändert wird, ob ‚die‘ Schwarzen oder ‚die‘ Muslime (Casanova 2009:12).⁸

Warum ist dies zu betonen wichtig? *Erstens*: Bei der Kritik des konstitutiven Zusammenhangs von Säkularismus, Kolonialismus und Rassismus liegt der Fokus wie bei Said meist vor allem auf der Veränderung ‚äußerer Anderer‘ (‚der‘ Schwarzen oder ‚der‘ Muslime), die gemäß dieser Logik von *außen* in das ‚eigenen‘ Land einzudringen drohen oder eingedrungen sind und die als nicht zur ‚eigenen‘ Kultur gehörend markiert werden. Aus dem Blick gerät, dass sich die Etablierung der westlichen bürgerlich kapitalistischen Gesellschaften in einer komplexen, sich mehrfach überlagernden, überdeterminierten Verbindung von Hegemoniebildungen vollzogen hat. In der Konstituierung Europas ging es keineswegs ausschließlich um die Herausbildung und Absicherung der Hegemonie der westlichen Kultur gegenüber den ‚äußeren (inneren) Anderen‘; vielmehr ging es zugleich oder gar ‚zunächst‘ um einen Prozess der hegemonialen Selbstaffirmierung der weißen bürgerlichen Klasse und deren Kultur und Lebensweise und damit einhergehend um eine Veränderung nach *innen*, des Adels respektive der Bauern- und Arbeiter*innenschaft. Das heißt, meist bleibt unberücksichtigt, wie konstitutiv in der Etablierung der westlichen Gesellschaften die Prozesse der Selbstaffirmierung und Veränderung als zentrale Mechanismen der Selbstfindung und -bindung der bürgerlichen Klasse sowie der Hegemoniebildung nach *innen* waren – und noch immer sind. Diese Prozesse und ihre Logik greifen also auch im Rahmen der innergesellschaftlichen Hegemoniebildungen und nicht lediglich im imperialen Kontext nach ‚außen‘.

In diesen innergesellschaftlichen Auseinandersetzungen um eine neue gesellschaftliche Hegemonie beruft sich das Bürger*innen-tum in seiner Selbstaffirmierung auf die Ideen der Aufklärung: Vernunft, Naturrecht, säkulare Trennung von Staat und Kirche. Begleitet ist dies von einer scharfen Abgrenzung gegenüber dem Adel und einer grundlegenden Kritik an der feudalen Gesellschaftsordnung: an der Willkür des absolutistischen Staates, der vernunftwid-

rigen Herrschaft der Kirchen, ihrem religiösen Fanatismus sowie an den ewigen Religionskriegen und nicht zuletzt an den als dekadent empfundenen Geschlechterverhältnissen (Maihofer 2014). Dafür war die Durchsetzung der bürgerlichen heteronormativen Zweigeschlechterordnung zentral. Hiermit eng verwoben ist die Selbststilisierung Europas als Ort des Fortschritts gegenüber dem statischen Orient und dessen Veränderung als rückschrittlich, despotisch und unfrei. Die bis heute andauernde „Orientalisierung des Orients“ (Said 2010: 14) erweist sich also als wesentliches Moment der Selbstaffirmierung Europas. Zugleich aber folgt sie dem Muster der Selbststilisierung des Bürger*innentums und der Veränderung des Adels sowie der Bauern- und Arbeiter*innenschaft im Ringen um die bürgerliche Hegemonie. So waren die modernen Rassentheorien zu Beginn meist zugleich mit Klassentheorien verbunden (Mosse 1996) sowie mit der Entstehung des bürgerlichen Geschlechterdiskurses (Maihofer 2001). Kurz: In der meist fast ausschließlichen Fokussierung auf die rassisierende Veränderung des ‚äußeren (inneren) ‚Anderen‘ bleibt außen vor, dass die hegemoniale Selbstaffirmierung des Bürger*innentums ‚zunächst‘ klassisierende Veränderungen nach *innen*, der ‚inneren Anderen‘ wie Adel und Arbeiter*innenklasse implizieren.

Zweitens: Zudem wird bislang kaum auf die Prozesse der hegemonialen Selbstaffirmierung *selbst* fokussiert. Geschieht dies, wird deutlich, wie sehr die Tendenz des Säkularismus, in *Säkularismus* umzuschlagen und sich als der einzig wahre Garant von Freiheit und Gleichheit zu setzen, dieser Form der Selbstaffirmierung inhärent ist. Die Überwindung des bislang mit dem Säkularismus einhergehenden Kolonialismus und Rassismus kann folglich nur durch Überwindung dieser Form der Selbstaffirmierung selbst und damit der gegenwärtig vorherrschenden Subjektivierungsweise gelingen. Das heißt, es bedarf einer Hegemonie(selbst)kritik der vorherrschenden Subjektivierungsweise selbst, nicht nur der ihr inhärenten Veränderungslogik.

Zementierung der traditionellen bürgerlichen Geschlechterordnung

Insbesondere Joan Scott (2013: 26) wendet sich gegen die häufige These, wonach der Säkularismus für die Entwicklung der Geschlechtergleichheit bedeutsam gewesen sei. Im Gegenteil war ihr zufolge bei der säkularen Trennung von Kirche und Staat die Geschlechtergleichheit keineswegs „a primary concern“ (ebd.). Schließlich sei damit die Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit verbunden gewesen, die zu einer Intensivierung der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern beigetragen habe (ebd.: 30). Die (bürgerlichen) Frauen wurden nun in die Privatsphäre ein- und aus der öffentlichen Sphäre ausgeschlossen und die Familie dem staatlichen und politischen Zugriff, aber auch deren Schutz entzogen, gerade in vielen Frauen (und Kinder) betreffenden Belangen. Außerdem basiert, wie Scott zu Recht betont, diese „public/private demarcation so crucial to the secular/religious divide [...] on a vision of sexual difference that legitimizes the political and social inequality of women and men“ (ebd.: 27). Mit dem säkularen Denken wird zwar die Rechtfertigung traditioneller Geschlech-

terverhältnisse mit dem Verweis auf religiöse Dogmen zurückgewiesen. Zugleich aber werden nun die angeblich *natürlichen* Geschlechterunterschiede zur Legitimationsinstanz für die gesellschaftliche Ungleichheit der Geschlechter. Die Herausbildung des westlichen Säkularismus und der bürgerlich patriarchalen heteronormativen Zweigeschlechterordnung hängen in der Tat auf das Engste zusammen.

Allerdings bleibt in Scotts Kritik die von ihr selbst konstatierte Paradoxie der historischen Prozesse unberücksichtigt. Mit der Trennung von Staat und Kirche/Religion entsteht eine säkulare Denkweise, in der Staat und Gesellschaft nicht mehr als etwas durch die göttliche Ordnung Legitimiertes verstanden werden. So entwickelt sich gerade mit dem Säkularismus die Möglichkeit, die Gesellschaftsordnung – und damit auch die Geschlechterverhältnisse – im Namen der allgemeinen Menschen- und Bürger*innenrechte als Unrecht zu kritisieren und die Naturalisierung der Geschlechterdifferenzen zurückzuweisen. Eine Chance, die bekanntlich viele Frauen (und Männer) von Beginn an genutzt haben. An diesem normativen Argumentarium gilt es – trotz seiner dialektischen Struktur – festzuhalten und es durch eine Hegemonie(selbst)kritik hindurch weiterzuentwickeln.

Außerdem ist hier ebenfalls – auch zum Verständnis der heutigen Entwicklungen – eine Perspektivverschiebung nötig: Die mit der Entwicklung der bürgerlich patriarchalen Geschlechterordnung verbundene Konstruktion von Weiblichkeit wurde lange Zeit vornehmlich als hegemonialer Akt der Männer gegenüber Frauen angesehen. Simone de Beauvoirs (2005) Thesen sind dafür ein plastisches Beispiel, ebenso Karin Hausens apodiktische Feststellung: die „Polarisierung der Geschlechtercharaktere“ diene „zur ideologischen Absicherung patriarchale[r] Herrschaft“ (1976: 377). Inzwischen werden diese Prozesse vermehrt als multidimensional begriffen und dahingehend präzisiert, dass es sich bei der Etablierung der bürgerlichen Geschlechterordnung um die Konstruktion weißer, westlicher, heterosexueller bürgerlicher Männlichkeit und Weiblichkeit handelt. Allerdings wurden diese Prozesse bislang erst in Ansätzen als miteinander zusammenhängende Hegemoniebildungsprozesse nach *innen* ausgearbeitet: als Herausbildung der bürgerlichen Hegemonie gegenüber Männern und Frauen anderer Klassen und Schichten, anderer ethnischer oder kultureller Gruppen sowie anderer sexueller Orientierungen (Maihofer 1995, 2014; Mosse 1996).

Dies bedeutet *erstens*, die Entstehung bürgerlicher Männlichkeit im 18. und 19. Jahrhundert als gesellschaftliche Auseinandersetzung zwischen *Männern* zu begreifen, und zwar zwischen Männern der um die gesellschaftliche Hegemonie ringenden bürgerlichen Klasse, des noch herrschenden Adels und der aufkommenden Arbeiter*innenklasse. Dabei wird die Selbststilisierung bürgerlicher Männlichkeit auch als ein hegemonialer Prozess der Selbstfindung und Selbstbindung gegenüber und innerhalb der *eigenen* Klasse sichtbar. So haben bürgerliche Männer mit der Etablierung der kapitalistischen Gesellschaftsformation und der mit ihr einhergehenden ökonomischen, politischen und kulturellen Veränderungen neue Denk-, Gefühls- und Handlungsweisen, neue Körperpraxen und Subjektivierungsweisen entwickelt und entwickeln

müssen. Die Konstruktion bürgerlicher Männlichkeit hatte folglich zunächst mit diesen neuen gesellschaftlichen Bedingungen, Lebensweisen und Praktiken sowie neuen Anforderungen an bürgerliche Männer zu tun und impliziert eine entsprechende Zurichtung, Disziplinierung und Normalisierung gegenüber sich selbst.⁹ Diese Neudefinition von Männlichkeit war jedoch zugleich ein hegemonialer Akt der Selbstaffirmierung bürgerlicher Männlichkeit gegenüber feudaler und proletarischer Männlichkeit und setzte deren Veränderung in Gang.

Zweitens wurde auch die Konstruktion bürgerlicher *Weiblichkeit* in expliziter Abgrenzung zur feudalen, proletarischen und bäuerlichen Weiblichkeit entwickelt. Auf diese Prozesse der Selbststilisierung und -affirmierung bürgerlicher Frauen und ihrer damit verbundenen Konstruktion von Weiblichkeit wird jedoch kaum fokussiert. Hier lediglich von „Komplizinnen“ (Connell 1999) oder „Mittäterinnen“ (Thürmer-Rohr 1983) zu sprechen, wird ihrer Rolle in der Hegemoniebildung der bürgerlichen Klasse nicht gerecht, ebenso wenig ihrer Bedeutung für die Entstehung der traditionellen Kleinfamilie oder des säkularen Denkens. Ein detailliertes Wissen über hegemoniale Weiblichkeit respektive über die Rolle von Frauen in der gesellschaftlichen Hegemoniebildung wäre aber für ein genaueres Verständnis historischer und vor allem gegenwärtiger gesellschaftlicher Prozesse dringend nötig (Maihofer 1995; Schippers 2007; Scholz 2010).

In diesem Zusammenhang erscheint zudem die heutige Selbststilisierung der ‚eigenen‘ Geschlechterverhältnisse als fortschrittlich und modern gegenüber dem rückschrittlichen ‚Orient‘ in der Hegemoniebildung Europas in einem neuen Licht. Es wird deutlich, dass die große Bedeutung, die den Geschlechterverhältnissen in der derzeitigen Debatte um ‚den‘ Islam und den mit ihm verknüpften ‚Bedrohungsszenarien‘ zukommt, eine lange Tradition hat. Sie sind von Beginn an ein entscheidender Eckpfeiler in der Rechtfertigung des Anspruchs auf *lokale* wie *globale* Hegemonie des Westens, und zwar sowohl gegenüber *innen* wie *ausßen*. Bezogen auf heute wird diese Selbststilisierung damit *zum einen* als Teil der *innergesellschaftlichen* Auseinandersetzungen um die Gesellschafts- und Geschlechterverhältnisse erkennbar. Mit ihr finden sowohl eine Selbstbindung an die eigenen ‚fortschrittlichen‘ Normen bezogen auf geschlechtliche und sexuelle Existenzweisen statt, als auch hegemoniale Abgrenzungs- und Veränderungsprozesse gegenüber den ‚äußeren (inneren) Anderen‘ (‚den‘ homophoben Muslim*innen, ‚den‘ sexistischen Flüchtlingen) und den ‚inneren Anderen‘ (‚den‘ rigiden Feminist*innen, ‚den‘ fanatischen Rechtspopulist*innen). Mit der Folge, dass bestehende (Geschlechter-)Ungleichheiten und Diskriminierungen bagatelisiert, wenn nicht unsichtbar gemacht werden (Dietze 2009; Scott 2013).

Zum anderen ist genau diese Selbstaffirmierung Europas gegenüber dem ‚äußeren Anderen‘ dem ‚Orient‘ bzw. ‚Islam‘ als Garant der Menschen- und Frauenrechte eine dem Säkularismus bislang inhärente Logik, mit der Kolonialismus, Folter und Kriege gerechtfertigt wurden und noch heute werden. Eine Logik, die sich in der Legitimierung des Afghanistankrieges (Scott 2013:33) oder der Folter in Abu Ghraib als eine Art „Modernisierungstechnik“ (Butler 2010: 123) erneut gezeigt hat. Nicht zuletzt diese Selbststilisierung und -affirmierung westlicher Gesellschaften und die mit ihr verbundenen Veränderungen nach

‚innen‘ wie nach ‚außen‘ machen explizit, was im Anschluss an Habermas (2008) als „Dialektik der Säkularisierung“ benannt werden kann: ihr Umkippen in Säkularismus. Genau hierin bündeln sich gleichsam die in den verschiedenen Kritiken aufgezeigten problematischen Aspekte des Säkularismus. – Doch was ist die Konsequenz?

Problematik einer De-Säkularisierung angesichts der Revitalisierung von Religion(en)

Meiner Ansicht nach sind all diese Kritiken am Säkularismus kein Grund, für eine De-Säkularisierung oder einen „postsecular turn“ (Braidotti 2008: 1) zu votieren. Schon gar nicht angesichts der allseits konstatierten lokalen wie globalen Revitalisierung von Religionen. Dadurch werden, wie sich bereits abzeichnet, die religiösen Auseinandersetzungen künftig eher zu- als abnehmen. Zudem werden einige der Religionsgemeinschaften verstärkt versuchen, ihren Einfluss im öffentlichen, aber vor allem im staatlichen Bereich gezielt auszubauen. Zumal manche Religionsgemeinschaften den Anspruch einer säkularen Trennung von Staat bzw. Politik und Religion explizit nicht teilen. So bezweifelt Casanova möglicherweise zu Recht, ob die säkulare Trennung von Staat und Religion in Zukunft überhaupt noch eine universalisierbare Norm sein kann (2009: 3).

Aber was genau irritiert mich an einer Revitalisierung der Religion oder am Proklamieren einer postsäkularen Zeit? Worin besteht das Problem, wenn wir es tatsächlich mit einer „de-privatization of religion as a relatively global trend“ (ebd.: 7) zu tun haben und Religionsgemeinschaften damit global über den öffentlichen Kontext hinaus auch im Bereich des Staates und der Politik vermehrt Einfluss gewinnen? Was wäre daran neu? Religion und Kirche waren, wie gesagt, in den westlichen Gesellschaften nie auf das Private begrenzt. Stets waren sie im politischen Bereich (Staat, Parteien, Verfassung) und gar in der Öffentlichkeit präsent. Allerdings wird in einer erklärt säkularen Gesellschaft ihr politischer Einfluss und ihre Macht stets kritisch beobachtet und kann jederzeit legitimerweise zurückgewiesen werden – zumindest potentiell. So sah sich die katholische Kirche beim Zweiten Vatikanischen Konzil im Jahre 1960 doch endlich dazu gezwungen, die Trennung von Staat und Kirche sowie die Religionsfreiheit und die Menschenrechte anzuerkennen. Eine Begrenzung von Religion und Kirche auf die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit oder nur bestimmte Bereiche des Staatlichen bzw. Politischen wäre aber im Rahmen postsäkularer Gesellschaften nur mehr schwer durchsetzbar und vielleicht mehrheitlich auch gar nicht mehr gewünscht.

Außerdem verstehe ich die zu beobachtende Wiederbelebung von Religion(en) als einen neuen Schub der „Dialektik der Aufklärung“ (Adorno/Horkheimer 2009) im Zuge der sich in den letzten Jahren vollziehenden neoliberalen Transformationsprozesse. Meiner Ansicht nach ist das Bedürfnis nach Religion keineswegs ein menschliches Grundbedürfnis, vielmehr ein gesellschaftlich-kulturelles Phänomen (Maihofer 2013; Brown 2013). Religion lässt sich im Anschluss an Marx sowohl als „Ausdruck des wirklichen Elendes“ begreifen als

auch als „Protestation“ (Marx 1978a: 378) gegen dieses und sie wird entsprechend solange existieren, wie die Verhältnisse sich nicht grundlegend ändern. Auch werden die Menschen solange an eine ‚mythische‘ Macht glauben, wie die Gesellschaftsverhältnisse die „Form von sachlichen Mächten, ja von übermächtigen Sachen“ (Marx 1974: 545) annehmen, denen sie sich ausgeliefert fühlen. In diesem Sinne ist die gegenwärtige Revitalisierung der Religion Zeichen eines „Mangels“ (1978b: 352) und fällt als Kritik an den Gesellschaftsverhältnissen auf diese zurück. Sie ist Effekt der wachsenden Dynamik der lokalen wie globalen neoliberalen Transformationsprozesse, die die gesellschaftlichen Ungleichheiten sichtlich verschärfen. Zudem entzieht sich ihre innere Logik nicht nur immer mehr dem Verständnis der Menschen, sondern auch der demokratischen Einflussnahme. Diese wachsende Schwierigkeit und teilweise gar Unmöglichkeit, die gesellschaftlichen Prozesse zu begreifen sowie die erfahrene Enteignung demokratischer Gestaltung und nicht zuletzt das global wachsende Gefühl zunehmender Prekarisierung der Lebensverhältnisse sind die gegenwärtige Basis dafür, was Adorno und Horkheimer als Rückfall in mythisches Denken verstehen: in den Mythos der einfachen Erklärungen durch den Rückgriff auf Gott, die Natur, ‚Rasse‘ oder heute die ontologisierte Kultur (Adorno/Horkheimer 2009). Dies verstellt einmal mehr die grundlegende und gerade jetzt vermehrt wichtige Einsicht, dass die Gesellschaftsverhältnisse von den Menschen gemacht und daher kritisierbar und vor allem veränderbar sind und nicht Gott, sondern allein die Menschen für sie verantwortlich sind sowie der Massstab ihrer Legitimität.

Weshalb vor diesem Hintergrund gerade eine De-Säkularisierung als geeignete normative und politische Lösung angesehen wird, von manchen gar gewünscht wird, ist daher für mich wenig plausibel. Mir scheint sich hier in der Tat eine Art Sehnsucht nach einer Rehabilitation von Religion, allemal eine neue Wertschätzung von religiöser Sinnstiftung und Eindeutigkeit zu zeigen. Angesichts der sich gegenwärtig immer mehr verschärfenden gesellschaftlichen Polarisierungen, in der die Religion, aber auch das mythische (kontrafaktische) Denken keine unbedeutende Rolle spielen, halte ich eine solche Verschiebung der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse nicht nur bezogen auf die Geschlechterverhältnisse, sondern überhaupt für eine emanzipatorische Gesellschaftsentwicklung für ausgesprochen problematisch. Stattdessen gilt es gerade jetzt, am Säkularismus als einer gesellschaftlichen und normativen Errungenschaft festzuhalten, – allerdings an einem hegemonie(selbst)kritisch reflektierten Säkularismus. Wie bereits aufgezeigt, macht ein Festhalten am Säkularismus eine grundlegende Kritik der mit ihm bislang einhergehenden Herrschafts- und Diskriminierungsmechanismen, normativen Praxen und Subjektivierungsweisen sowie der hegemonialen Selbstaffirmierungs- und Veränderungsprozesse unabdingbar. Dabei dürfen diese nicht lediglich als Fauxpas der Geschichte, „as temporary lags in secularism“ (Scott 2013: 26) verstanden werden. Als dem jetzigen Säkularismus inhärent wird sich ihre Überwindung nicht einfach von selbst ergeben. Der Säkularismus wird vielmehr durch eine Hegemonie(selbst)kritik *hindurch* ‚weiterentwickelt‘ bzw. reformuliert werden müssen.

Schluss: Ein hegemonie(selbst)kritisch reflektierter Säkularismus – Plädoyer für einen pluralen Universalismus

Im Anschluss an Said entwickelt Gabriele Dietze zwei Strategien, wie sich Prozesse der Orientalisierung untersuchen lassen: In der einen liegt der Fokus auf der Analyse der „Logik des ‚Othering‘“, in der anderen „auf dem Benefit“, „den solche ‚Othering‘-Prozeduren für ein okzidental hegemoniales Selbst erbringen“ (Dietze 2009: 26). Dietze verschiebt hier den Blick auf die Effekte, den Gewinn, den die Veränderung auf das hegemoniale *Selbst* haben, z.B. das Gefühl kultureller Überlegenheit oder die Stärkung westlicher Hegemonie. Obwohl die Selbstaffirmierung und -stilisierung von ihr, wie obige Formulierung zeigt, weiterhin vor allem als *Rückwirkung* der Veränderung gedacht wird, nimmt Dietze damit eine folgenreiche *Perspektiverweiterung* vor. Sie eröffnet den Raum für das, was sie als „Hegemonie(selbst)kritik“ (ebd.) bezeichnet. Das ist ein Verständnis von Kritik, eine Haltung und Praxis, die ich – weiter elaboriert – für die emanzipatorische Perspektive eines pluralen Universalismus für zentral halte. Dabei gilt es, eine Praxis von Kritik zu entwickeln, die *erstens* kritisch ist nicht nur gegenüber herrschenden Autoritäten wie Staat und Kirche oder den bestehenden Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnissen, sondern auch gegenüber der herrschenden Subjektivierungsweise, mit ihren spezifischen Denk-, Gefühls- und Handlungsweisen. So ist der Säkularismus nicht lediglich eine derzeit in westlichen Gesellschaften hegemoniale gesellschaftliche Form, vielmehr auch eine spezifische hegemoniale Subjektivierungsweise, die mit bestimmten Denk-, Gefühls- und Handlungsweisen einhergeht. *Zweitens* impliziert diese Praxis von Kritik, dass Kritik nur dann ihr Geschäft tut, wenn sie sich nicht nur *hegemoniekritisch* gegen gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse und Subjektivierungsweisen wendet, sondern auch *hegemonieselbstkritisch* gegen sich selbst und die eigenen Denk- und Existenzweisen. Nur so wird erkennbar, wie sehr diese Teil gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsmechanismen sind und „worin wir dazu tendieren, mitzuspielen“ (Adorno 2010: 249), mehr noch, wir *selbst* das Spiel spielen.

Dies erfordert jedoch die Einnahme einer fundamental anderen Haltung westlicher Gesellschaften zu sich selbst und ihrer Geschichte, als sie derzeit vorherrscht; eben einer Haltung der Hegemonie(selbst)kritik, in der bezogen auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen (z.B. um die Frage des Verhältnisses von Staat und Religion/Kirche) *sowohl* die ‚eigenen‘ Selbstaffirmierungsprozesse *als auch* die mit ihnen verbundenen ‚eigenen‘ *innergesellschaftlichen* Veränderungsprozesse als Hegemoniebildungen nach innen wie nach außen kritisch in den Blick genommen werden. Die derzeit lokal wie global sich zunehmend polarisierenden Auseinandersetzungen um die gesellschaftlichen Entwicklungen müssen dabei auch als ein mehrfach überlagertes, überdeterminiertes *innergesellschaftliches* Ringen verschiedener Gruppen um die Entwicklung der Geschlechterordnung, um deren Restabilisierung oder emanzipatorische Veränderung verstanden werden. Und in diesem Ringen nehmen die verschiedenen Religionsgemeinschaften eine wachsende Bedeutung ein.

Für die, die in diesem Ringen an einer emanzipatorischen Perspektive festhalten, heißt das allerdings, dass sie sich in einer unlösbaren aporetischen Situation befinden und eine Praxis ausbilden müssen, dies auszuhalten. Einerseits muss man, um es mit Adorno zu formulieren, „an dem Normativen, an der Selbstkritik, an den Fragen nach dem Richtigen oder Falschen“ und andererseits „gleichzeitig an der Kritik der Fehlbarkeit der Instanz festhalten, die eine solche Art der Selbstkritik sich zutraut“ (ebd.: 250). Es gilt, ein „Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit“ (ebd.: 251) oder, wie ich es nenne, ein „Ethos der Ungewissheit“ (Maihofer 2013: 184) zu entwickeln, ein Misstrauen gegenüber sich selbst als Basis von Hegemonie(selbst)kritik. Zugleich ist es in einer Kritik im Namen eines ‚besseren menschlicheren Lebens‘ notwendig, dass wir urteilen, Denkweisen, Handeln, Verhältnisse, als richtig oder falsch erklären. Dazu braucht es *einerseits* Begriffe, Vorstellungen von einem ‚besseren, menschlicheren Leben‘, eine Idee von Humanität also, allerdings Adorno zufolge, „eine in sich reflektierte Humanität [...], dass man sich nicht abbringen lässt, ein Moment von Unbeirrbarkeit also, von Festhalten an dem, was man nun einmal glaubt, erfahren zu haben, wie *andererseits* eben jenes Moment [...] der Selbstkritik“ (Adorno 2010: 251; Hervorhebung AM).

Diese Spannung zwischen der Unbeirrbarkeit *einerseits* im Insistieren auf der möglichen universalen bzw. universalisierbaren Gültigkeit der eigenen normativen Intuitionen, auf den eigenen Vorstellungen von einem ‚besseren, menschlicheren Leben‘, in dem es *jede* Form von Diskriminierung, Ausbeutung und Missachtung zu überwinden gilt, und dem Ethos der Ungewissheit *andererseits*, der ständigen Hegemonie(selbst)kritik im Wissen von der Historizität und Gesellschaftlichkeit und damit Begrenztheit und Partikularität der eigenen normativen Perspektive, das ist die Grundlage dessen, was ich mit der Idee eines *pluralen Universalismus* meine.

Das Aushalten dieser aporetischen Situation bedarf jedoch Adorno zufolge – und hier wird deutlich, wie eng diese Überlegungen mit der Frage der hegemonialen Selbstaffirmierungs- und Veränderungsprozesse und damit mit der herrschenden Subjektivierungsweise zu tun haben – die Aufmerksamkeit darauf zu richten, nicht „sich selber und die Gruppe, zu der man gehört, als Positives [zu setzen] und das, was anders ist“, zu negieren (ebd.: 251). Es gilt vielmehr, durch die Reflexion auf die eigene Kontingenz und Begrenztheit zu lernen,

auch dem sein Recht zu geben, was anders ist, und zu fühlen, dass das wahre Unrecht eigentlich immer genau an der Stelle sitzt, an der man sich selber blind ins Rechte und das andere ins Unrecht setzt. Dieses Nicht-sich-selber-Setzen [...], das scheint mir eigentlich das Zentrale, was heute überhaupt von dem einzelnen Menschen zu verlangen ist. (Ebd.)

Mit anderen Worten: Es besteht die Notwendigkeit, eine *neue* Form der Subjektivierung auszubilden, in der das Sich-selber-Setzen nicht mehr der hierarchisierenden und verändernden Abgrenzung gegenüber dem/den ‚Anderen‘ bedarf. Vielmehr muss die neue Subjektivierungsweise diese Logik der Selbstaffirmierung durchbrechen und eine Praxis der nicht-hierarchisierenden Anerkennung

verschiedener und doch gleichberechtigter Subjektivitäten, Existenzweisen oder kultureller Praktiken ermöglichen. Ein Selbst, ein Subjekt, ein ‚Wir‘, das nicht sich selbst und das Eigene als das Universale setzt, oder genauer, im Sinne des universalen Pluralismus nicht als das *einzig* mögliche Universale. Das von einer Vielfalt ausgeht, aber nicht von Verschiedenheiten, von denen leicht abgesehen werden kann, sondern von eventuell unaufhebbaaren Verschiedenheiten, von Anderssein, das vielleicht nicht vermittelbar ist, vielmehr unhintergebar, nicht intelligibel. Denn erst an diesem Punkt, wenn Lebensweisen und die mit ihnen verbundenen Normen möglicherweise einander zutiefst fremd, unverständlich und gar bedrohlich für die je eigene Lebensweise erscheinen oder es vielleicht auch sind, fängt eigentlich die gegenwärtig normative und gesellschaftspolitische Herausforderung im Umgang mit kulturellen Pluralitäten an. Von kulturellen Pluralitäten statt verschiedenen Kulturen zu sprechen, soll dabei präsent halten, dass die Vorstellung von homogenen, unveränderbaren Kulturen ein hegemoniales Konstrukt ist. Neben den gesellschaftlich vorherrschenden existieren, wie mehrfach angesprochen, stets andere Vorstellungen, Lebensweisen und Praxen. Derzeit lässt sich gar global eine zunehmende Polarisierung, wenn nicht Spaltung, in den Gesellschaften beobachten.

Des Weiteren impliziert die Idee eines universalen Pluralismus nicht Zusprache von gleichen Rechten lediglich auf der Basis der Er-/Anerkennung von Gleichheit/Identität, wie dies gegenwärtig vorherrschend ist. Im Gegenteil, gilt es ein Verständnis von Gleichheit zu entwickeln, das die Dialektik des gegenwärtigen Gleichheitsverständnisses überwindet, in dem die Wahrnehmung unhintergebarer Verschiedenheiten, also diskriminieren (im Sinne von unterscheiden) immer wieder in Diskriminierung umschlägt (ausführlich hierzu Maihofer 2006). Eine Logik, die sich im Übrigen auch in der Forderung nach Integration von Migrant*innen findet. Geht sie doch von einer Entgegensetzung von ‚Wir‘ und den ‚Anderen‘ aus und der Anforderung, dass sich diese ‚äußeren (inneren) Anderen‘ in ‚unsere‘ Kultur, Denk- und Lebensweise integrieren, sich möglichst weitgehend an sie anpassen/angleichen und ihre ‚eigenen‘ Lebensweisen sekundär werden lassen. Das heißt, ‚die‘ Anderen müssen ihren Anspruch auf normative (universale) Gültigkeit ihrer eigenen Lebensweisen zugunsten der gesellschaftlich hegemonialen Lebensweise aufgeben, weil die Anerkennung gleicher Rechte gemäss dem herrschendem Gleichheitsverständnis nur auf der Basis von Gleichheit bzw. Angleichung gewährt wird.

Demgegenüber gilt es, eine gesellschaftliche Praxis der nicht-hierarchisierenden Anerkennung von Verschiedenheit, von Anderssein zu entwickeln, eines pluralen Universalismus also. In ihm besteht das jeweils gleiche Recht, unbeirrbar auf der Unhintergebarkeit der eigenen Kultur, Religion, (geschlechtlichen und sexuellen) Lebensweise zu insistieren. Damit wird ein Möglichkeitsraum eröffnet, in dem im Ethos der Ungewissheit, dem Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit zu klären sein wird, wo Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten und wo möglicherweise nicht vermittelbare oder übersetzbare Differenzen bestehen. Und das mit dem Ziel einer wechselseitigen nicht hierarchisierenden Anerkennung nicht nur in der Gleichheit, sondern auch in der Verschiedenheit. Dass dies gelingt, dazu muss jedoch stets die Einsicht präsent gehalten werden, dass jedes

auch noch so emanzipatorisch verstandene Setzen eines ‚Wir‘, jedes Insistieren auf der eigenen normativen Vorstellung von Humanität, von einem menschenwürdigen und gerechten Leben, sich unweigerlich in hegemoniale Veränderungsprozesse verstrickt, in dem die, die die eigenen Vorstellungen von einem menschlichen Leben nicht teilen, zu den ‚äußeren (inneren) Anderen‘ (z.B. den homophoben Muslim*innen) oder den ‚inneren Anderen‘ (z.B. den rassistischen, sexistischen Rechtspopulist*innen) werden.

Um diese Logik nachhaltig zu durchbrechen, braucht es vieles mehr an gesellschaftlichen Entwicklungen als hier jetzt benannt und elaboriert werden kann, aber sicherlich braucht es eine neue Form der Subjektivierung, in der Selbstaffirmierung nicht unweigerlich mit Veränderung verbunden ist – vielmehr eine Subjekt-Subjekt-Beziehung erlaubt – und der ebendiese kritische Haltung der Hegemonie(selbst)kritik inhärent ist. Damit wäre eine entscheidende Grundlage geschaffen für einen hegemonie(selbst)kritisch reflektierten Säkularismus sowie ein zentraler Schritt getan hin zu einem pluralen Universalismus.

Korrespondenzadresse/correspondence address

Andrea Maihofer
Zentrum Gender Studies
Rheinsprung 21, 4051 Basel, Schweiz
andrea.maihofer@unibas.ch

Anmerkungen

- 1 Zur Verschiebung vom Antifeminismus zum Antigenderismus siehe Maihofer/Schutzbach 2015.
- 2 Siehe <<http://www.sueddeutsche.de/panorama/papst-franziskus-papst-franziskus-verurteilt-gendertheorie-1.3188498>> (Zugriff am 3.10.2016).
- 3 Eine solche Initiative wurde z.B. im September 2017 vom Landesparlament in Kiel zurückgewiesen; siehe <<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/schleswig-holstein-keine-gottesformel-fuer-landesverfassung-a-1104318.html>> (Zugriff 22.7.2016).
- 4 Siehe z.B. zu Feminist*innen in arabischen Ländern Fatima Sadiqi 2016.
- 5 Zu anderen Formen siehe Amartya Sen 2012. Säkularismus steht im Folgenden als Oberbegriff für die gesellschaftlichen und mentalen/ideologischen Prozesse der Säkularisierung einschließlich seines dialektischen Umkippens in Säkularismus.
- 6 Siehe zu spezifischen Entwicklungen in den USA und Europa Joas 2007: 358ff. und Casanova 2009: 9ff.
- 7 Zum Begriff der „Hegemonie(selbst)kritik“ im Anschluss an Dietze (2008) siehe Maihofer 2014.
- 8 Entsprechend existieren verschiedene Rassismen: der Antisemitismus funktioniert nach einer teilweise anderen inneren Logik als der Orientalismus oder der Rassismus gegenüber Schwarzen.
- 9 Vgl. Foucaults (2003: 320ff.) Untersuchungen zur Bekämpfung der Onanie als (Selbst)Disziplinierung bürgerlicher Männlichkeit und als Kontext der Entstehung der bürgerlichen Familie.

Literatur

- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (2009): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2010): *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beauvoir, Simone de (2005): *Das andere Geschlecht*. Hamburg: Rowohlt.
- Braidotti, Rosi (2008): In Spite of the Times. The Postsecular Turn in Feminism. In: *Theory, Culture & Society* 25, 6, S. 1-24. <https://doi.org/10.1177/0263276408095542>.
- Brown, Wendy (2013): Wie säkular ist Marx' „Kapital“? In: Jaeggi, R./Loick, D. (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp, S. 255-270.
- Butler, Judith (2009): *Die Macht der Geschlechternormen. Und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt/M.: Campus.
- Casanova, José (2009): Religion, Politics and Gender Equality: Public Religions Revisited. In: *A Debate on the Public Role of Religion and its Social and Gender Implications. Gender and Development Programme. Paper Number 5. United Nations Research Institute for Social Development*, S. 2-33.
- Connell, Robert W. (1999): *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Wiesbaden: VS.
- Dietze, Gabriele (2008): Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik. In: Gippert, W. (Hrsg.): *Transkulturalität. Gender und bildungshistorische Perspektiven*. Bielefeld: Transcript, S. 27-45. <https://doi.org/10.14361/9783839409794-001>.
- Dietze, Gabriele (2009): Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung. In: Dietze, G./Brunner, Cl./Wenzel, E. (Hrsg.): *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld: Transcript, S. 23-54.
- Foucault, Michel (2003): *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974-1975)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2013): Politik und Religion. In: Graf, F. W./Meier, H. (Hrsg.): *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*. München: Beck, S. 287-300.
- Habermas, Jürgen (2008): Die Dialektik der Säkularisierung. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4, S. 33-46.
- Hall, Stuart (2000): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Rätzkel, N. (Hrsg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument, S. 7-16.
- Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, W. (Hrsg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Band 21. Stuttgart: Ernst Klett, S. 363-393.
- Joas, Hans (2007): Die religiöse Lage in den USA. In: Ders./Wiegandt, K. (Hrsg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt/M.: Fischer, S. 358-375.
- Lessing, Gotthold E. (1979): *Nathan der Weise*. Stuttgart: Reclam.
- Maihofer, Andrea (1995): *Geschlecht als Existenzweise: Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*. Frankfurt/M.: Ulrike Helmer.
- Maihofer, Andrea (2001): Dialektik der Aufklärung – Die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rastentheorie im 18. Jahrhundert. In: Hobuss, S./Schües, C./Zinnik, N./Hartmann, B./Patrut, I. (Hrsg.): *Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht*. Frankfurt/M.: Campus, S. 113-132.

- Maihofer, Andrea (2006): Dialektik der religiösen Toleranz: Nathan der Weise und die Folgen. In: Pfeleiderer, G./Stegemann, E. W. (Hrsg.): Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis. Zürich: Theologischer Verlag, S. 39-41.
- Maihofer, Andrea (2014): Hegemoniale Selbstaffirmierung und Veränderung. In: Hostettler, K./Vögele, S. (Hrsg.): Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post)koloniale Reflexionen über den Westen. Bielefeld: Transcript, S. 305-318.
- Maihofer, Andrea (2013): Überlegungen zu einem materialistisch (de)konstruktivistischen Verständnis von Normativität. In: Jaeggi, R./Loick, D. (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Berlin: Suhrkamp, S. 164-191.
- Maihofer, Andrea/Schutzbach, Franziska (2015): Vom Antifeminismus zum ‚Anti-Genderismus‘. Eine zeitdiagnostische Betrachtung am Beispiel Schweiz. In: Hark, S./Villa, P. (Hrsg.): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen. Bielefeld: Transcript, S. 201-217.
- Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin: Dietze.
- Marx, Karl (1978a): Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie. Einleitung. Marx-Engels-Werke Bd. 1. Berlin: Dietze, S. 378-391.
- Marx, Karl (1978b): Zur Judenfrage. Marx-Engels-Werke Bd. 1. Berlin: Dietze, S. 347-375.
- Mosse, Georg L. (1996): Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit. Frankfurt/M.: Fischer.
- Phillips, Anne (2009): Religion: Ally, Threat or Just Religion? In: A Debate on the Public Role of Religion and its Social and Gender Implications. Gender and Development Programme, Paper Number 5. United Nations Research Institute for Social Development. Berlin: Heinrich Böll Stiftung, S. 36-58.
- Sadiqi, Fatima (2016): The Center: A Post-Revolution Space for Women’s Movements in North Africa. Morocco as an Example. In: Dies. (Hrsg.): Women’s Movements in the Post-„Arab Spring“ North Africa. New York: Palgrave Macmillan.
- Said, Edward W. (2010): Orientalismus, Frankfurt/M.: Fischer.
- Schippers, Mimi (2007): Recovering the Feminine Other: Masculinity, Femininity, and Gender Hegemony. In: Theory and Society 36, S. 85-102. <https://doi.org/10.1007/s11186-007-9022-4>.
- Scholz, Sylka (2010): Hegemoniale Weiblichkeit? Hegemoniale Weiblichkeit!. In: Erwägen, Wissen, Ethik 21, 3, S. 396-398.
- Scott, Joan (2013): Secularism and Gender Equality. In: Cady, L. E./Fessenden, T. (Hrsg.): Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference. New York and Chichester: Columbia UP, S. 25-45.
- Sen, Amartya (2012): Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Thürmer-Rohr, Christina (1983): Aus der Täuschung in die Ent-täuschung – zur Mittäterschaft von Frauen. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 6, 8, S. 11-25.