

Menschenrechte auf dem Prüfstand: Frauenrechte zwischen Religion, Kultur und Politik



Dokumentation

**Tagung vom 3. und 4. März 2017
im RomeroHaus Luzern**

Herausgeberinnen der Dokumentation

Interreligiöser Think-Tank (www.interrelthinktank.ch)

Interessengemeinschaft Feministische Theologinnen Deutschschweiz und Liechtenstein (www.feministische-theologinnen.ch)

FAMA - feministisch-theologische Zeitschrift (www.fama.ch)

RomeroHaus Luzern (www.comundo.org)

Transkription von Panel und Schluss-Gespräch sowie Redaktion der Texte:
Doris Strahm

Das Copyright der Texte liegt bei den Herausgeberinnen und Autorinnen.
Panel und Schluss-Gespräch sind Abschriften und keine zitierfähige Texte.

Organisatorinnen der Tagung

Doris Strahm, Theologin und Publizistin; Interreligiöser Think-Tank, IG Feministische Theologinnen

Li Hangartner, Theologin und Bildungsbeauftragte, RomeroHaus Luzern – Bildungszentrum von COMUNDO

Amira Hafner-Al Jabaji, Islamwissenschaftlerin und Publizistin; Interreligiöser Think-Tank

Jeannette Behringer, Politologin und Ethikerin; Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich

Béatrice Bowald, Theologin und Ethikerin; FAMA - feministisch-theologische Zeitschrift

Referentinnen

Ulrike E. Auga, evangelische Theologin, Professur für Gender, Diversity und Kulturwissenschaft, Humboldt-Universität zu Berlin; Vizepräsidentin der International Association for the Study of Religion and Gender (IARG)

Maya Graf, Nationalrätin Grüne BL, Co-Präsidentin alliance F

Meltem Kulaçatan, Politologin und Religionspädagogin (Islam), Gastprofessorin an der Universität Zürich bis 14. Februar 2017, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Goethe-Universität Frankfurt

Monika Salzbrunn, Anthropologin und Soziologin, Professorin für „Religionen, Migration, Diasporas“ Universität Lausanne, Institute for Social Sciences of Contemporary Religions

Moderation:

Amira Hafner-Al Jabaji, Publizistin und Moderatorin „Sternstunde Religion“ SRF

Inhalt der Dokumentation

Vorwort 4

Öffentliche Abendveranstaltung: Freitag, 3. März 2017

Frauenrechte: (k)ein Thema in der Politik? 5

Eröffnungsrede von Maya Graf, Nationalrätin BL, Co-Präsidentin alliance F

Menschenrechte und Geschlecht. Zum religiösen, kulturellen, politischen und sozialen Diskurs in nationalstaatlicher und globaler Perspektive 9

Vortrag von Ulrike Auga, Religions- und Kulturwissenschaftlerin

Tagung: Samstag, 4. März 2017, 9.30 – 16.30 Uhr

Religion, Kultur, Politik und Frauenrechte: ein spannungsvolles Verhältnis 35

Panel mit Ulrike Auga, Meltem Kulaçatan und Monika Salzbrunn

Frauenrechte stärken: Konzepte und Strategien 54

Schluss-Gespräch mit Ulrike Auga, Meltem Kulaçatan, Monika Salzbrunn

Anhang: Tagungs-Programm

Vorwort

Die Verflechtungen von Religion, Kultur, Politik und Frauenrechten sind kompliziert, egal, um welche Religion es sich handelt. Religion hat in weiten Teilen der Welt erheblichen Einfluss auf die Wertvorstellungen, das Selbstverständnis, das Empfinden und Verhalten vieler Menschen. Sie legitimiert und prägt kulturelle Normen und Praktiken.

Wenn Kultur, Religion und Gleichberechtigung aufeinanderstossen, ist dies häufig eine konfliktreiche und gewaltförmige Realität, besonders für Frauen. Und wo Religion und autoritäre Politik sich verbinden, wo Religion politisch instrumentalisiert wird, steht es meist schlecht um die Rechte von Frauen. Häufig mobilisieren religiöse und politische Eliten religiöse Glaubenslehren, um Frauenrechte einzuschränken. Täglich werden Frauen im Namen von Religion und kultureller Tradition zu Opfern von Gewalt.

Auf der anderen Seite spielen Religionen eine wichtige Rolle im Leben vieler Menschen. Frauen eröffnen sie Räume gesellschaftlicher Teilhabe. Religiös begründete Ansprüche auf die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen haben viele emanzipatorische Bewegungen, zum Beispiel für Geschlechtergerechtigkeit, Demokratie und Menschenrechte, inspiriert. Religionen haben etwas Ambivalentes an sich. Sie beinhalten frauenfeindliche, aber ebenso emanzipatorische Aspekte. Dies verdeutlichen die zahlreichen Aufbrüche von Frauen weltweit, die sich aktiv dafür einsetzen, religiöse Gemeinschaften und religiös geprägte Gesellschaften von innen heraus zu demokratisieren und geschlechtergerecht zu gestalten.

Die vom Interreligiösen Think-Tank, der Interessengemeinschaft Feministische Theologinnen, der feministisch-theologischen Zeitschrift FAMA und dem Romero Haus Luzern organisierte Tagung hatte zum Ziel, die komplexen Verflechtungen zwischen Religion, Kultur, Politik und Frauenrechten global und lokal besser zu verstehen. Die Referentinnen und Panelteilnehmerinnen diskutierten und zeigten auf, unter welchen Bedingungen Religionen neue Räume gesellschaftlicher Teilhabe für Frauen und Männer öffnen und unter welchen Bedingungen sie diese einschränken. Daraus wurden sowohl in den Workshops wie auch im Schluss-Gespräch Strategien entwickelt, um Menschen- und Frauenrechte zu stärken.

Wir danken den Referentinnen und Panelteilnehmerinnen Ulrike Auga, Maya Graf, Meltem Kulaçatan und Monika Salzbrunn, dass sie uns ihre Vorträge und Gesprächsbeiträge für diese Tagungs-Dokumentation zur Verfügung gestellt haben.

Basel, Ende September 2017

Doris Strahm

Frauenrechte: (k)ein Thema in der Politik?

Eröffnungsrede von Maya Graf, Nationalrätin BL und Co-Präsidentin allianceF

Geschätzte Damen und Herren

Noch vor zwei Jahren hätte ich die Frage meiner Eröffnungsrede "Frauenrechte – ein Thema in der Politik?" ganz klar mit einem Nein beantwortet: Frauen sind kein Thema mehr in der Politik. Kein Thema mehr in der Gesellschaft, auch bei jungen Frauen und Männern. Die Frauenorganisationen kämpfen mit Nachwuchsproblemen. Das Thema Gleichstellung löst Gähnen aus – auf gesetzlicher Ebene ist die Gleichstellung doch vollzogen! Von Feminisierung im Schulzimmer wird gar geredet und darüber, wie man sich endlich mal auch um die Männer kümmern müsse. Was ich allerdings wichtig fände ...

Nun meine Damen und Herren, bis vor kurzem hätten wir es auch nicht für möglich gehalten, dass die grösste Demokratie der Welt einen Milliardär zum höchsten Beschützer der wirtschaftlich und sozial Benachteiligten wählt. Und dass dieser bereits als Kandidat respektlos und demütigend über Frauen redet – und trotzdem gewählt wird. Da fragt man sich als Feministin schon, ob es denn in Wirklichkeit nicht etwa darum ging, dass selbst das fortschrittliche Amerika noch keine Frau im höchsten Amt haben wollte. Im Gegensatz zu Herrn Trump hätte sie immerhin einen Leistungsausweis, Anstand und Respekt gehabt und sich an die Gesetze gehalten.

Doch das wäre ungerecht gegenüber den vielen, vielen Frauen und Männern, die für Hillary Clinton gekämpft haben und die nun gegen die Trump-Politik auf den Strassen sind. Ausserdem löst diese Präsidentschaft und der Vormarsch der Rechtsnationalen, leider auch in Europa, eine eigentliche Re-Politisierung bei den jungen Frauen und Männern aus: Sie werden sich plötzlich bewusst, dass sicher geglaubte Rechte für Teilhabe und Gleichberechtigung wieder zur Disposition gestellt werden.

Die Realität wird plötzlich wieder von Mauern bestimmt, aber auch schon seit vielen Jahren von gläsernen Decken. Denn wenn es um das Thema Frauen geht, gibt es zwei Ebenen. Die eine ist die "Schnellbleiche-Gleichberechtigung", die einen Gegensatz bildet zur wirklichen Emanzipation. Letztere ist gerade deshalb nicht vor Rückschlägen gefeit, weil man sich immer wieder mit der Schnellbleiche-Emanzipation rechtfertigen kann. Die Gleichberechtigung steht zwar im Gesetz, ist aber zum Beispiel nach wie vor kein Kriterium bei der Besetzung des Bundesrates noch anderer Kaderpositionen in unserem Land. Aber die gesetzliche Gleichberechtigung wird gern zum Ausbremsen benutzt, wenn es um ernsthafte Veränderungen in der Wirtschaft und in der Gesellschaft zugunsten der Frauen geht. Und ganz besonders, wenn es um Macht und Besitz geht.

Oftmals erreichen diese Ausbremsmanöver aber genau das Gegenteil: Gleichstellung ist zum Glück wieder zurück auf der politischen Agenda. Diese Woche wurde sie in der Session sogar schon fast zum Dauerbrenner. Am Montag hat der Ständerat die

Istanbul-Konvention, also die Botschaft zum Übereinkommen des Europarats genehmigt, Frauen vor allen Formen von Gewalt zu schützen und Gewalt gegen Frauen und häusliche Gewalt zu verhüten, zu verfolgen und zu beseitigen. Diese sog Istanbul-Konvention ist – so bizarr es angesichts der aktuellsten Ereignisse in der Türkei klingen mag – ein völkerrechtlicher Vertrag. Er schafft verbindliche Rechtsnormen gegen Gewalt an Frauen und häusliche Gewalt. Er trat am 1. August 2014 in Kraft und die Schweiz sollte diese Konvention nun ratifizieren und umsetzen! Der Ständerat hat am 27. Februar 2017 "Ja" gesagt. Im Nationalrat wird es schwieriger werden.

Am Dienstag dieser Woche diskutierte der Nationalrat die Altersreform 2020. Es ging unter anderem auch um die bessere Absicherung von Frauen im Alter. Eine schwierige Sache, denn wenn Frauen bereits beim Berufseinstieg 7-8% weniger Lohn als gleichaltrige Männer bekommen, zementiert dies nicht nur die traditionellen Geschlechterrollen. Sondern es fehlen den Frauen jährlich 7.7 Milliarden Franken, die wiederum in den Sozialversicherungen fehlen. Teilzeit arbeitende Frauen sind deshalb oftmals unterversichert und erreichen keine ausreichende Altersvorsorge für sich selbst. Die Altersarmut ist heute weiblich, das ist unhaltbar. Die Frauen leisten noch immer 2/3 der unbezahlten Betreuungsarbeit.

Die Altersreform muss also Lösungen finden für die heutigen Generationen von Frauen, die mit Teilzeitarbeit und Betreuung in der 2. Säule nichts ansparen konnten, nun aber ein Jahr länger arbeiten müssen. Und sie muss gleichzeitig den Systemfehler für die junge Generation im BVG lösen, damit gleiche Leistungen, ob Teilzeit oder Vollzeit, gleich gut versichert sind. Dies ist genau eine der Krux, in denen wir in den Beratungen der Altersreform 2020 zwischen National- und Ständerat in dieser Sessions-Woche stecken. Wir müssen vorwärts machen. Das Ernährermodell, dem wir gerade in der Schweiz noch immer tief verhaftet sind, muss weg. Dann nämlich reden wir von einem emanzipatorischen Fortschritt. Alles andere ist nur ein erneuter Fall von Scheingleichberechtigung.

Mit der tatsächlichen Gleichstellung hapert es enorm. Wir sind ein zutiefst patriarchalisches Land und vor allem die gleiche Teilhabe in der Arbeitswelt wird laut World Economic Forum auch in mehr als 80 Jahren für die Schweiz noch immer nicht erreicht sein. Aus der Genderperspektive ist die Schweiz mitten in Europa stehen geblieben. So hält sogar das World Economic Forum in seinem Gender Gap Report 2016 fest, dass die Schweiz keine Fortschritte zu verzeichnen hat. Im internationalen Ranking von 144 Ländern hat sie ihren Platz in den Top 10 an Nicaragua abgeben müssen. Das können wir uns gesellschaftlich und ökonomisch nicht leisten: Schliesslich vergeuden wir knapp über 50 Prozent unserer Ressourcen und unseres Erfahrungsschatzes.

Doch wie gesagt: Es kommt seit einem Jahr tatsächlich wieder Fahrt in die Gleichstellungspolitik der Schweiz. Wir müssen nun hartnäckig auf allen Ebenen dranbleiben und gemeinsam kämpfen.

Folgende Geschäfte sind in der politischen Pipeline. Ich stelle sie Ihnen gerne kurz vor:

1. Zur Lohngleichheit hat der Bundesrat im Oktober 2016 beschlossen, eine Vorlage auszuarbeiten, die endlich den Verfassungsauftrag umsetzt, in Unternehmen mit mindestens 50 Mitarbeitern alle vier Jahre Lohnanalysen durchzuführen. Die Botschaft wird vom Bundesrat im Sommer 2017 hoffentlich beschlossen und ans Parlament überwiesen. Die Widerstandsmaschinerie von Wirtschaftsseite, allen voran Economiesuisse, ist bereits angelaufen.
2. Die Botschaft zur Aktienrechtsrevision mit Richtwerten für eine Geschlechterquote in Verwaltungsrat von 30% (5 Jahre) und in GL mit 20% (10 Jahre) nach dem sog. Comply or Explain Ansatz – wurde im November 2016 verabschiedet. Sie kommt im Juni 2017 in die Rechtskommission des Nationalrates.
3. Schliesslich kommen die Finanzhilfen für familienergänzende Kinderbetreuung, rund 100 Mio. CHF befristet auf 5 Jahre, am 14. März in den Ständerat.

Alle Vorlagen sind umstritten. Die Mehrheiten werden knapp sein, denn die Rechtsbürgerlichen und Konservativen haben im Schweizer Parlament leider die Mehrheit.

Dem Vaterschaftsurlaub ist es bereits so ergangen. Die moderate parlamentarische Initiative Candinas für 2 (!) Wochen Vaterschaftsurlaub wurde durch das Nein der bürgerlichen Parlamentsmehrheit gebodigt. Deshalb hat alliance F zusammen mit Travail Suisse, männer.ch und Pro Familia den ausserparlamentarischen Weg gewählt und die Volksinitiative "Papi-Zeit" für 20 Tage Vaterschaftsurlaub lanciert. Wir können diese breit abgestützte Initiative, bei der wir einen Rekordstart in der Unterschriftensammlung realisieren konnten, im Sommer 2017 einreichen.

Die Bilanz respektive die Diskrepanz zwischen gesetzlicher und tatsächlicher Gleichstellung sind noch viel umfangreicher. Ein grosses Problem ist nach wie vor die Untervertretung der Frauen in der Politik und in den Medien sowie die noch immer stereotypischen Zuweisungen. So heisst es immer, Frauen sollen in der Politik gefördert werden, doch in der SRF-Arena hatten sie beispielsweise im ersten Halbjahr 2016 gerade mal 17% der Redezeit. Die Medien thematisieren zwar die geringe Anzahl der Kandidatinnen für den Nationalrat und fordern Frauenförderung. Wenn es aber hart auf hart geht, heisst es in der Arena oft: Männer im Ring, Frauen auf der Ersatzbank. Die Männer im Ring haben etwa 4x mehr Redezeit. Addiert man die Zeiten der Frauen und Männer, so kommen wir bei der Arena auf einen sagenhaften Frauenanteil von 16.7%, halb so gross wie deren Vertretung im Parlament.

Dieser demokratisch höchst problematische Wandel korreliert negativ mit der Frauenvertretung in der Politik. Je mehr geschlechtsspezifische Zuschreibungen im Vordergrund stehen, desto weniger werden Frauen in Machtpositionen zu finden sein. Wie real diese Verhältnisse sind, dokumentiert die Medienkonferenz der abtretenden Bundesrätin Evelyne Widmer-Schlumpf im Dezember 2016 exemplarisch: Sie bat die anwesenden Journalisten und die chronische Minderheit an Journalistinnen, nun doch wenigstens rückblickend über ihre erfolgreichen politischen Geschäfte im Bundesrat zu berichten. Über ihre Kleider und ihre Frisur sei ja in ihrer achtjährigen Amtszeit genug geschrieben worden.

Glauben Sie mir, viele Politikerinnen finden sich in dieser Aussage wieder. Wissenschaftliche Studien belegen: Während die Männer immer zuerst als Politiker behandelt werden, wird bei Frauen zunächst die Frau und erst danach die Politikerin betrachtet.

Fakt ist: Eine solche Diskriminierung entmutigt junge Frauen in die Politik einzusteigen und demotiviert sie, Karriere zu machen. Als kleines Land mit einem grossen Bedarf an Fach- und Führungskräften können wir uns das nicht leisten. Wir sind eine moderne Gesellschaft des 21. Jahrhunderts. Mann und Frau sollten davon ausgehen können, dass Führungspersonen nach ihren Leistungen, ihren Fähigkeiten und ihrem Talent und nicht nach Vorurteilen und Stereotypen beurteilt werden.

Trotz gesetzlicher Gleichberechtigung besetzen Männer mehr als zwei Drittel der Parlamentssitze. Auch 45 Jahre nach der Einführung des Frauenstimm- und Wahlrechts beträgt der Frauenanteil in den Eidgenössischen Räten aktuell: 15 Prozent im Ständerat (7 von 46 Sitzen, vor den Wahlen 2015: 9 Sitze) und 32 Prozent im Nationalrat (64 von 200 Sitzen, vor den Wahlen 2015: 62 Sitze). Damit hat der Frauenanteil im Nationalrat leicht zugenommen. Im Ständerat hat er abgenommen. Wirkliche Emanzipation – meine Damen und Herren – sieht anders aus.

Sie sehen also, Frauen und vor allem Frauenrechte bleiben ein Thema in der Politik. Dieser Tage konnten wir als alliance F die Premiere des Films "Die Göttliche Ordnung" in Bern feiern. Die Regisseurin Petra Volpe drückte es im Interview mit 10vor10 etwa so aus: "Es ist ein bisschen beschämend für so ein reiches, gebildetes, fortschrittliches Land, dass man das Thema Frauen immer wieder so ein wenig unter den Teppich gewischt hat." Was sie meint ist: Frauenrechte sind Menschenrechte. Wir müssen an den strukturellen Unterschieden arbeiten, um dieses Land zurück aus der Zone der Entwicklungsländer in Sachen Gleichberechtigung zu holen. Es geht konkret darum, die 80 Jahre Aufholzeit zu verkürzen, die uns das WEF attestiert hat.

Deshalb geht der friedliche Kampf um die tatsächliche Gleichstellung in allen Lebensbereichen weiter. Er wird von all den fortschrittlichen Männern unterstützt. Wir alle wissen, dass wir nur gemeinsam für die ganze Gesellschaft gute Lösungen finden. Und diese werden besser, stärker und nachhaltiger sein, wenn beide Hälften der Bevölkerung ihre Erfahrungen, ihr Wissen und ihr Können einbringen.

Dass der Schwung da ist, auch von vielen jungen Frauen und Männern, zeigen die von der Zivilgesellschaft aufgelegten Aktionen wie am 8. März, wo es heisst "We can't keep quiet". Und am 18. März wird es einen hoffentlich überwältigenden und grossen Women's March in Zürich geben. Die Hauptdarstellerin im Film "Die Göttliche Ordnung", Marie Leuenberger, drückt es so aus: "Wir sind wir. Wir müssen aufhören, uns über die Männer zu definieren." Tun wir das und gehen wir vorwärts.

Herzlichen Dank fürs Zuhören.

Menschenrechte und Geschlecht: Zum religiösen, kulturellen, politischen und sozialen Diskurs in nationalstaatlicher und globaler Perspektive

Vortrag von Prof. Dr. Ulrike E. Auga

1. Einleitung: Bikini versus Burkini

Ende Juli 2016 war Cannes (Nizza folgte Mitte August) der erste von rund 30 französischen Küstenorten am Mittelmeer, an denen das Baden in Kleidung, die dem „Säkularismus widerspreche“, dem Burkini, bis zum 31. August verboten wurde. Symbolträchtig heizt ein Vorfall in Nizza die Kontroverse an, als eine Frau, die schlafend am Strand liegt und ganz in Schwarz gekleidet ist sowie eine langärmelige, hellblaue Tunika und ein Kopftuch trägt, von vier bewaffneten Polizisten veranlasst wird, die Tunika auszuziehen. Dies führte vor allem zu Empörung in den sozialen Medien und schneller Weiterverbreitung der Fotografien. In der Folge drohte Christian Estrosi, Bürgermeister von Nizza, sogar an, die Weiterverbreitung der Aufnahmen in den sozialen Medien rechtlich verfolgen zu lassen.¹

Das Verwaltungsgericht von Nizza hatte das Burkini-Verbot von Villeneuve-Loubet in erster Instanz für rechtmässig erklärt. Ende August (26.08.2016) erklärt das Oberste Verwaltungsgericht in Paris dann erstmals eines der Burkini-Verbote für unrechtmässig. Verbote seien unhaltbare und gravierende Beschneidung der Freiheit und eine Störung der öffentlichen Ordnung durch Ganzkörperbekleidung am Strand sei nicht gegeben.² Trotz des abweisenden Gerichtsurteils gab es keinen diskursiven Umschwung in der Öffentlichkeit. Nach dem Grundsatzurteil forderten Konservative (Republikaner) und Rechtsextreme (Front National) „jetzt erst recht“ ein gesetzliches Verbot des Burkinis. In der Folge wurden von kommunaler Polizei sogar Frauen beeinträchtigt, die „nur“ ein Kopftuch trugen.³

Der französische Premierminister jener Zeit, Manuel Valls (*Parti Socialiste*), steht stellvertretend für ein verbreitetes Vorurteil, dass der Islam grundsätzlich frauenfeindlich sei: „Der Burkini ist nicht ein neues Modell von Badeanzügen, eine Mode. Er ist die Übersetzung eines politischen Projekts, einer Gegengesellschaft, die unter anderem auf der Unterjochung der Frau fusst.“⁴ Die Vorsitzende von *Front National*, Marine Le Pen, verbindet auf ihrem Blog den Burkini offen mit kulturalistischen Erfindungen, nationalistischen und religiösisierten Vorbehalten und Ausschlüssen: „Bien sûr le burkini doit être proscrit des plages françaises, où il n’a strictement rien à faire. C’est une question de laïcité républicaine, d’ordre public, assurément; mais bien au-delà, c’est de l’âme de la France dont il est question [...] La France n’enferme pas le corps de la femme, la France ne cache pas la moitié de sa population, sous le prétexte fallacieux et odieux que l’autre moitié craindrait la tentation [...] les plages françaises sont celles de Bardot et Vadim, pas celles de lugubres belphégors“, hetzt sie auf ihrem Blog.⁵

Befürwortende des Burkini-Verbots operieren mit diskursiven Strategien, die sich u.a. sowohl durch die Aneignung feministischer Argumente als auch rechts-konservativer Aussagen wie eine Gleichsetzung des Burkinis mit dem Islamismus, durch essentiali-

sierende Vorstellungen über die „eigene“ Nation und Geschlecht sowie durch eine Dichotomisierung des als „modern“ und „fortschrittlich“ konnotierten „Westens“ gegenüber dem Islam auszeichnen, der mit Werten wie „tyranny, religion, authority, and violence“ konnotiert wird.⁶ Solche Argumente finden sich gegenwärtig weltweit und zeigen die Komplexität der Diskurse um Religion, Geschlecht und Recht. Sie besitzen Vorläufer in einer Reihe von Debatten um Konstruktionen von Nationalismus und Geschlecht, die die Regulierung der Kleidung geschlechtlicher Subjekte einschließen.⁷ Interessant ist, dass sich in kurzer historischer Zeit das, was für gesellschaftlich angemessen, „normal“ sowie „wahr“ gehalten wird, verändern und diametral umkehren kann. So war der Bikini bei seiner Einführung ein Skandal und eine Verhüllung der Körper die Norm. Im Jahr 2016 wird von einem „mainstream“ im „Westen“ körperliche Enthüllung in der öffentlichen Sphäre als vermeintliche Freiheit deklariert ohne die relative „Zwangsfreiheit“ diskursiver Wahrheitsherstellung zur Kenntnis zu nehmen.

Die Analyse in meinem Vortrag soll folgendermassen erfolgen: Nach der Einleitung wird in die wissenstheoretischen Grundlagen eingeführt, auf denen die Untersuchung basiert. Es wird sodann Wesentliches zum Konzept der Menschenrechte erörtert. Es folgen Untersuchungen der Diskurse um Nation und Menschenrechte, der Diskurse um Geschlecht und Menschenrechte und der Diskurse um Religion und Menschenrechte. Ein Resümee, welches auch Strategien aufzeigt, rundet den Vortrag ab.

2. Wissenstheoretische Grundlagen

Der Französische Historiker und Philosoph des Poststrukturalismus Michel Foucault (1926-1984) definiert Diskurse als regulierte Aussagenformationen, die ein bestimmtes Wissen über einen Gegenstand herstellen. Diskurse sind Denksysteme, die aus Ideen, Aussagen, Einstellungen, Überzeugungen und auch Wissen, das in Institutionen wie Krankenhäusern, Gefängnissen, Universitäten, Kirchen, etc. erzeugt wird, bestehen. Sie stehen nicht ausserhalb dessen, worüber sie sprechen, sondern die Subjekte und Zusammenhänge, über die sie Aussagen treffen, werden systematisch auch konstruiert. Diskurse stehen immer in Beziehung zur Macht. Es lässt sich unterscheiden zwischen dominanten und widerständigen (dissidentischen) Diskursen. Die dominanten Diskurse unterdrücken andere Wissensformationen und rufen jedoch zugleich widerständige Diskurse hervor. ‚Diskursive Formationen‘ sind Produkte von Diskursen und deren Formation von Objekten, Subjekt-Positionen, Konzepten und Strategien. Diskurse geben vor, was über einen bestimmten Gegenstand zu einer bestimmten Zeit gesagt und gedacht werden darf und für wahr gehalten wird. Die Episteme (unbewusste Wissensordnung) ist die Bedingung der Möglichkeit, in der zu einer bestimmten Zeit neues Wissen hergestellt werden kann. Ein Dispositif bezeichnet eine heterogene Wissens-Macht Formation von Diskursen, Gesetzen, wissenschaftlichen Aussagen. Das Dispositiv ist das, was sie zusammenbindet und die Art bestimmt wie sie interagieren.⁸

Macht geht nach Foucault nicht von einem Souverän aus, sondern durchzieht alle Lebensbereiche. Es existiert ein Zusammenhang zwischen Macht und Wahrheitsproduktion in Form der Diskursformationen. Es gibt kein ‚machtneutrales‘ Wissen – jedes Wissen wird diskursiv hergestellt und ist ein Macht-Wissen. Innerhalb eines diskursiven Systems ergibt sich eine gegenseitige Beeinflussung von diskursiven und

nicht diskursiven Praktiken und Objekten. Die „Regime der Wahrheit“ sind somit immer zeit- und gesellschaftsspezifisch und werden durch eine Organisation der Machtverhältnisse in der Gesellschaft mittels eines Diskurses hergestellt.⁹ Es wird der Widerstreit der Diskurse in Bezug auf die Konstruktion von ‚wahrem‘ Wissen über ‚Geschlecht‘, ‚(Homo)Sexualität‘ und ‚Religion‘ gezeigt, um damit den Absolutheitsanspruch selbst zu entlarven.¹⁰

Entsprechend meiner eigenen Forschungsergebnisse müssen nicht nur Geschlecht, Sexualität, sondern auch Religion als Kategorien des Wissens aufgefasst werden, die sich mit Konstruktionen von Klasse, Rasse, Nation, körperlicher Befähigung, Spezies (intersektional) überkreuzen und historisch veränderlich sind. Der vorgegebene wesenhafte, quasi vorgeordnete, vermeintlich natürliche Charakter von Geschlecht, (Homo)Sexualität wird als erst nachgeordnet naturalisiert (essentialisiert, ontologisiert) verstanden, wie die poststrukturalistische Geschlechterforschung aufzeigte. Das gilt in ähnlicher Weise für Religion.¹¹

Für die gegenwärtige philosophische, politische, Geschlechter- und Wissenskritik (Epistemologie) ist es besonders wichtig, im Fokus zu behalten, dass sowohl die gegenwärtigen binären, heteronormativen Geschlechtervorstellungen als auch die ausschliessenden Religionsvorstellungen ein Produkt der Art der Wissensproduktion am Ende des 18. Jahrhunderts in Westeuropa sind.¹² Sowohl die Kategorien Geschlecht, Nation als auch Religion und Säkularität erscheinen nicht zufällig als essentialisierte Kategorien im gleichen historischen Abschnitt.

3. Das Konzept der Menschenrechte

3.1 Begründungen der Menschenrechte

Als Menschenrechte werden subjektive Rechte bezeichnet, die jedem Menschen gleichermaßen zustehen. Das Konzept der Menschenrechte unterstellt, dass alle Menschen allein aufgrund ihres Menschseins mit gleichen Rechten versehen sind. Es bestehen religiöse wie säkulare Menschenrechtskonzeptionen nebeneinander. Einige verstehen Gott als Quelle der Menschenrechte. Andere sehen insbesondere seit Immanuel Kant (1724-1804) die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen als Grund.¹³ In der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 heisst es: „Die Vertreter des französischen Volkes [...] beschlossen, in einer feierlichen Erklärung die natürlichen, und geheiligten Menschenrechte darzulegen [...]. [D]ie Nationalversammlung [erklärt] in Gegenwart und unter dem Schutze des allerhöchsten Wesens folgende Menschen- und Bürgerrechte: Artikel 1: Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede dürfen nur im gemeinsamen Nutzen begründet sein.“¹⁴

In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 heisst es, dass „die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräusserlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet [...]“.¹⁵

Bis in die Gegenwart hinein ist eine Begründung der Menschenrechte in der Tradition der Natur- und Vernunftrechtslehre einflussreich. „Die politische Aufklärung entwickelte sich aus der ‚ideellen‘ Naturrechtslehre. Ihr Dreh- und Angelpunkt war die Menschenwürde. Diese ist nämlich der Grund dafür, dass es überhaupt eine Ver-

pflichtung gegenüber dem Menschen gibt [...]. Er sei stets als Subjekt zu achten. Politisch ergab sich daraus die Forderung nach Freiheit als Bedingung der Möglichkeit, dass jeder Mensch gleichermassen seine jeweils besten Fähigkeiten entwickeln kann. Der oberste Grundsatz der politischen Aufklärung lautete deshalb: Jeder Mensch hat Anspruch auf Freiheit und Menschenwürde.“¹⁶

3.2 Definition und Merkmale

Menschenrechtsdefinitionen sind umstritten und veränderlich. Die Entwicklung der Menschenrechte verläuft international sehr ungleichmässig. Einige Staaten haben keinen angemessenen Grundrechtsschutz, während andere darüber diskutieren, welche neuen Rechte als Menschenrechte anerkannt werden sollen. Die Anerkennung eines Rechts als fundamental und die Aufnahme eines neuen Rechts als Menschenrecht ist ein konfliktreicher politischer Prozess. Hierfür haben sich anerkannte Verfahren in ausdifferenzierten Institutionen, z. B. die Menschenrechtskommission, herausgebildet.¹⁷ Gleichzeitig erstarken nationale und rassistische, fundamentalistische Bewegungen, die die proklamierte gleiche Menschenwürde ablehnen. Ereignisse wie in Folge des 11. September 2001 stehen der Gestaltung der Menschenrechte im Wege.¹⁸

Menschenrechte sind ein Mittel, um die Würde des Menschen zu schützen. Sie werden mit bestimmten Merkmalen beschrieben, wobei diese nicht als unveränderliche Eigenschaften, sondern als Ergebnisse von Einsichten und Entscheidungen gelten, um die Menschenrechte angemessen umzusetzen. K. Peter Fritzsche beschreibt elf Merkmale von Menschenrechten: 1. Angeboren und unverlierbar, 2. Vorstaatlich/überstaatlich, 3. Individuell, 4. Egalitär, 5. Moralisch, 6. Rechtlich, 7. Politisch, 8. Universell, 9. Fundamental, 10. Unteilbar und interdependent, 11. Kritisch.¹⁹

Egalität ist der Begriff für Gleichheit. Es sind Rechte, die allen Menschen zustehen, ohne Ansehen von „Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“ (Artikel 2). Die Unteilbarkeit besagt, dass Menschenrechte immer in ihrer Gesamtheit verwirklicht werden müssen. Besonderer Aufmerksamkeit bedarf das Merkmal der Universalität. Universalität im Menschenrecht bezeichnet seine behauptete Allgemeingültigkeit, welches beansprucht, dass Menschenrechte überall für alle Menschen gültig seien. Gegen den universellen Anspruch, insbesondere in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, dass Menschenrechte allgemeingültig sind, meldet sich Kritik. Einige veranschlagen, dass die Menschenrechte in einem westlichen historischen Kontext entstanden sind, der die Besonderheiten anderer kultureller Erfahrungen missachte. Der Universalitätsanspruch würde unterstellen, dass es einen traditions- und kulturunabhängigen Kern schutzwürdiger Werte gäbe. Dagegen stehen die Stimmen der Partikularist_innen, die die Menschenrechte lediglich als Konzept westlicher Werte ansehen, welches mit anderen Moralvorstellungen und kollektivistischen Anschauungen nicht vereinbar wäre. Es scheint ein Dilemma zwischen der beanspruchten Universalität der Menschenrechte und dem Recht auf kulturelle Differenz zu geben.²⁰

3.3 Staatliche Einbindung

Menschenrechte werden häufig gegliedert in Abwehrrechte der Bürger_innen gegen den Staat zum Schutz ihrer Freiheitssphäre (1. Generation), in soziale Anspruchsrechte auf einen menschenwürdigen Standard (2. Generation) und in typische kollektive Menschenrechte (3. Generation).

Die Menschenrechte basieren auf dem Rechtsverständnis des traditionellen demokratischen Verfassungsstaats. Es basiert auf der Vorstellung von individuellen Rechten des Einzelnen. Dieses liberale Rechtsverständnis verteidigt das Subjekt gegen den Staat. Es unterstellt, dass mittels des Rechtes Gerechtigkeit für alle Rechtssubjekte geschaffen werden kann, eine gleichsam „universale Emanzipation“. Das Subjekt wird in dieser Vorstellung als autonom und vernünftig angesehen und ist mit Grundrechten ausgestattet, die universal gültig sind. Diese Vorstellung impliziert eine vor-etablierte, a-historische, a-kontextuelle Universalität, von der angenommen wird, dass sie zum rationalen Merkmal des Menschen gehört. Die Annahme ist, dass das Universale dem Partikulären vorgeordnet ist und dass zwischen beiden eine logische Unvereinbarkeit herrscht.²¹

Kritik formuliert sich an verschiedenen Punkten des Menschenrechtsdiskurses. In diesem Vortrag sollen besonders die Konzepte der Nation, von Geschlecht und Religion beleuchtet werden.

4. Diskurse um Nation und Menschenrechte

4.1 Die Bindung der Menschenrechte an das Konzept der Nation

In der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte heisst es in Artikel 3 „Der Ursprung aller Souveränität liegt wesentlich in der Nation“.²² In der Präambel der Allgemeinen Erklärung wird beschrieben, dass „[...] es notwendig ist, die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Nationen zu fördern, da die Völker der Vereinten Nationen in der Charta ihren Glauben an die Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau erneut [...] beschlossen haben [...], den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen in grösserer Freiheit zu fördern, da die Mitgliedsstaaten sich verpflichtet haben, in Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen auf die [...] Einhaltung der Menschenrechte und Grundfreiheiten hinzuwirken.“²³

Bereits bei der jüdischen deutsch-amerikanischen politischen Theoretikerin und Publizistin Hannah Arendt (1906-1975) meldet sich Kritik an der Bindung der Menschenrechte an das Konzept der Nation. Sie nennt dieses einen ‚Geburtsfehler‘ der Menschenrechte, denn dadurch, dass Nationalstaaten für das Umsetzen der Menschenrechte verantwortlich seien, kämen staatenlose, in Lagern lebende, flüchtende und migrantische Menschen nicht unter den Schutz der Menschenrechte. Sie fordert daher „das Recht, Rechte zu haben“. Andererseits geht sie nicht davon aus, dass mit Recht allein Gerechtigkeit hergestellt werden kann.

4.2 Antikoloniale Kritik am Nationalismus

Viele Autor_innen antikolonialer Kritik beklagen ein hierarchisches Verhältnis des ‚Westens‘ und Europas gegenüber anderen Regionen und betrachten den Menschenrechtsdiskurs vor dem Hintergrund einer kolonialen Geschichte und post- und neokolonialen Gegenwart. So hätte die Philosophie der politischen Aufklärung nicht

nur emanzipatorische Projekte verfolgt, sondern auch rassifizierende und essentialisierende Konzepte verwissenschaftlicht, mit denen kolonialistische Politiken auch in rechtsphilosophischer Hinsicht legitimiert wurden. Frantz Fanon, Psychiater und Vordenker des antikolonialen Widerstandes aus Martinique (1925-61), warnte seine Mitstreiterinnen vor dem Nationalismus. Auch die postkolonialen Kritiker_innen Homi K. Bhabha und Gayatri Chakravorty Spivak unterstreichen den gewaltvollen Charakter der Nation. Spivak hatte im Anschluss an Edward Said (und dieser an Michel Foucault) den Begriff der epistemischen Gewalt herausgearbeitet, der sich besonders im essentialisierenden Othering äussere.²⁴

4.3. Die imaginierte Gemeinschaft

Das moderne Konzept der Nation wurde mit der Französischen Revolution (1789) aus der Taufe gehoben. Es beruht auf der Vorstellung, dass alle Bürger_innen eines nationalen Staatsgebietes sich gegenseitig gleiche Rechte garantieren. Der Nationalismus sorgt dafür, dass die eigene Nation als natürlich, ewig, heilig, überlegen angesehen wird. Die Annahme der Heiligkeit der eigenen Nation erfolgte durch die Übertragung christlicher Vorstellungen auf die Souveränitätsvorstellungen des Staates. Die Einbildung einer natürlichen Gemeinsamkeit des nationalen Volkes nennt der französische Philosoph Etienne Balibar „fiktive Ethnizität“. In der gegenwärtigen Nationenforschung spricht man bei dem Konzept der Nation von einer imaginierten Gemeinschaft (Benedict Anderson) mit erfundenen (nationalen) Traditionen (Eric Hobsbawm/Terence Ranger).²⁵ Diese vorgestellte Gemeinschaft wird rückwärtsschauend homogenisiert und essentialisiert. Die eigene Nation entwirft sich durch Abgrenzung der jeweils „Anderen“. Diese werden als „Andere“ naturalisiert und ausgeschlossen. Nach dem zweiten Weltkrieg wird die Nationenform die zentrale Grösse für die Anerkennung einer Gemeinschaft, die Zugang zu Rechten und Ressourcen ermöglicht. Damit wurde die Nationenvorstellung auch als Transfernationalismus in die nationalen Unabhängigkeitskämpfe exportiert. Auch die sozialistischen Staaten verstehen sich als Nationalstaaten. Die ‚westliche‘ Welt band ihr Konzept von Demokratie an die Verbindung von Nationalstaatlichkeit mit Marktwirtschaft. Daher lässt sich von einer Verbindung von ökonomischer, souveräner und epistemischer Gewalt sprechen, in der die Menschenrechte agieren (müssen).

Heute kommen vielfältige Formen der politischen Instrumentalisierung des Anspruchs auf Menschenrechte zur Sprache. Am stärksten äussert sich dort die Kritik, wo der Menschenrechtsdiskurs militärische Einsätze rechtfertigt. Gefragt wird hier, ob die Menschenrechte dabei als Rechtfertigung für andere Interessen der Politik dienen.

5. Diskurse um Geschlecht und Menschenrechte

5.1 Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte auch für Frauen

Menschenrechte und Geschlecht waren seit Beginn des Menschenrechtsdiskurses miteinander verbunden. Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 und die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 schlossen Frauen aus, da sie als nicht gleichwertige, das bedeutet mit gleichen Rechten ausgestattete Menschen, verstanden wurden. Die Menschen- und Bürgerrechte galten nur für Männer, bis 1794 auch nur für ‚weisse‘ Männer. Personen ‚of Color‘ (POC) und

die indigene Bevölkerung in den Kolonien waren ebenso von den Menschen- und Bürgerrechten ausgeschlossen.²⁶ Die Benachteiligung zeigt sich darin, dass Frauen nicht in die Menschenrechtserklärung 1789 integriert und in der zwei Jahre später verabschiedeten Verfassung lediglich als sogenannte „Passivbürger“, ohne politische Gestaltungsrechte, deklariert wurden. Die französische Frauenrechtlerin Olympe de Gouges (1748-1793) stellte daher schon 1791 der französischen Erklärung eine „Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne“ gegenüber. Mit der Gegenüberstellung der Menschen- und Bürgerrechte und der Erklärung der „Rechte der Frau und Bürgerin“ erhob de Gouges den Vorwurf, dass der „bürgerlich-revolutionäre Mann [...] weiterhin ‚despotisch über ein Geschlecht befehlen‘ [wolle].²⁷ Die Hoffnung auf Gleichberechtigung im Verlaufe der Revolution wurde nicht erfüllt und de Gouges sogar guillotiniert. Die sogenannte erste Frauenbewegung im 19. Jahrhundert errang die Gleichheit der Geschlechter als zentrales menschenrechtliches Anliegen. Dieses zeigte sich in der rechtlichen und verfassungsrechtlichen Niederschreibung der Geschlechtergleichheit in zahlreichen Staaten und in der Charta der Vereinten Nationen im Jahr 1945. Es wird die „Gleichberechtigung von Mann und Frau“ in der Präambel definiert und weiterhin eine Achtung der Menschenrechte für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion“.²⁸ In den meisten okzidentalen Staaten wurde das Frauenwahlrecht erst im Laufe des 20. Jahrhunderts eingeführt.²⁹

5.2 Vermeintliche Geschlechtsneutralität der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Das Grundlagendokument des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes ist die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1948. Als Entschliessung der UN-Generalversammlung ist sie völkerrechtlich unverbindlich, wurde aber als Verkörperung eines gemeinsamen Massstabs verstanden und prägt bis heute die Kodifizierung von Menschenrechten auf internationaler Ebene. Artikel 1 stellt Freiheit und Gleichheit in einen unauflöslichen Zusammenhang und bezieht sie auf alle Menschen, unabhängig vom Geschlecht: „All human beings are born free and equal in dignity and rights.“ Durch eine geschlechtsneutrale Formulierung von Menschenrechten zusammen mit einem Verbot von Diskriminierung aufgrund des Geschlechts sollten die Menschenrechte auch für Frauen umgesetzt werden.

Problematisch blieb, dass der AEMR die Instrumente fehlen, um zu verhindern, dass sozial konstruierte Unterschiede zwischen Männern und Frauen als Rechtfertigungsgründe für eine Ungleichbehandlung anerkannt werden.³⁰ Ausserdem zeigte sich, dass nach der Annahme der völkerrechtlich unverbindlichen AEMR das Verbot der Diskriminierung aufgrund von Geschlecht nicht vollständig griff. Sogenannte verhältnismässige Ungleichbehandlungen wurden gerechtfertigt.³¹ Genderstereotype Rollenzuweisungen werden nicht überwunden, wenn zum Beispiel Nachtarbeit für Frauen verboten wird und dahinter das Bild einer in der Nacht bedrohten schwachen Frau steckt.

5.3 Das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form der Diskriminierung der Frau CEDAW (1979)

Die Vertragsstaaten dieses Übereinkommens zeigen sich im Vorwort „[...] besorgt darüber, dass die Frau trotz dieser verschiedenen Urkunden noch immer weitgehend

diskriminiert wird“.³² Es wird nun verstanden, dass die vorfindlichen politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und Machtwissens Bedingungen einer substantiellen Verwirklichung der Rechte für alle Menschen entgegenstehen. Die sogenannte zweite Frauenbewegung seit den 1960er Jahren gab neue Anstöße für die Belange von Frauen, die sich auf internationaler Ebene auswirkten. Das Jahr der Frau, das die Vereinten Nationen für 1975 ausriefen, die UN-Dekade der Frau und die damit verbundenen Weltfrauenkonferenzen unterstreichen dies. Es beginnt ein neuer Abschnitt der Forderung nach einem eigenen Menschenrechtsvertrag für Frauen. Dieser sollte die Lebenswirklichkeit von Frauen aufnehmen, staatliche Pflichten verdeutlichen und wirkliche Gleichheit herbeiführen.

Im Jahr 1979 wurde das Übereinkommen über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW) verabschiedet. Diese Frauenrechtskonvention ist das bedeutendste Menschenrechtsdokument für Frauenrechte. Das Übereinkommen hat substantielle Diskriminierungsverbote, die annähernd die gesamte Lebenswirklichkeit von Frauen betreffen. Es verbietet direkte und indirekte Diskriminierungen. Dieses Verbot richtet sich nicht nur gegen den Vertragsstaat und seine Einrichtungen, sondern der Staat soll mittels aller geeigneten Massnahmen dafür Sorge tragen, dass Diskriminierungen durch Personen oder Unternehmen verhindert werden. Artikel 4 schlägt „[...] zeitweilige Sondermassnahmen der Vertragsstaaten zur beschleunigten Herbeiführung der De-facto-Gleichberechtigung von Mann und Frau“ vor.³³ Artikel 5: „Die Vertragsstaaten treffen alle geeigneten Massnahmen, a) um einen Wandel in den sozialen und kulturellen Verhaltensmustern von Mann und Frau zu bewirken, um so zur Beseitigung von Vorurteilen sowie von herkömmlichen [...] Vorstellungen von der Unterlegenheit oder Überlegenheit des einen oder anderen Geschlechts oder der stereotypen Rollenverteilung von Mann und Frau beruhenden Praktiken zu gelangen“.³⁴ Insofern wird in Artikel 5b auch Elternschaft als geteilte Aufgabe aufgefasst.

CEDAW ist ein asymmetrisches Diskriminierungsverbot, denn es untersagt nur die Diskriminierung von Frauen. Das Konzept der substantiellen Gleichheit bietet CEDAW die Möglichkeit, die Grenze zwischen privat und öffentlich einzureissen. Beate Rudolf, die Direktorin des Deutschen Instituts für Menschenrechte, das die nationale Menschenrechtsinstitution Deutschlands ist, fasst zusammen: „Für die Entwicklung der völkerrechtlich garantierten Menschenrechte ist CEDAW ein Meilenstein, weil die Konvention die Unrechtserfahrung von Frauen in einer menschenrechtlichen Sprache formuliert und auf dieser Grundlage die menschenrechtlichen Pflichten der Staaten konkretisiert. Sie stellt den von männlichen Erfahrungen geprägten Menschenrechtskodifikationen ein weibliches Gegenstück an die Seite. Diese Errungenschaft hat aber einen Preis: Wegen ihres Blickes allein auf Diskriminierungserfahrungen von Frauen und ihres asymmetrischen Diskriminierungsverbots wird CEDAW – ob absichtlich oder unabsichtlich – dahingehend missdeutet, dass sie Sonderrechte für Frauen schaffe.“³⁵

Die Konvention ist jedoch nur eine Konkretisierung der in den beiden Weltpakten enthaltenen geltenden Menschenrechte. Menschenrechte für besonders gefährdete Gruppen sind keine Sonderrechte. Aus dieser Fehldeutung resultierte eine Trennung der Frauenrechtskonvention von anderen anerkannten Menschenrechten. Zahlreiche Staaten brachten Vorbehalte ein, sodass CEDAW zum UN-Menschenrechtsvertrag

mit der höchsten Anzahl von Vorbehalten avancierte. Es liegen insbesondere Vorbehalte islamisch geprägter Staaten vor, die die Geltung insgesamt oder den Artikel 16 (Ehe- und Familienrecht) unter Bedingungen der Scharia kritisieren. Die Vorbehalte zu CEDAW sind ein Beispiel für den Diskurs um Universalität und kulturelle Relativität von Menschenrechten. Vor allem skandinavische Staaten erhoben Einspruch gegen solche Vorbehalte. Der CEDAW Ausschuss führte lange Verhandlungen. Er bereitete die Wiener Weltkonferenz über Menschenrechte vor, die eine Rücknahme der Vorbehalte forderte. Der Ausschuss verabschiedete 1998 eine Stellungnahme, in der er religiös oder kulturell begründete Vorbehalte gegenüber Artikel 2 und Artikel 16 CEDAW als den Kernnormen des Übereinkommens für unzulässig erklärte.

5.4 Die Wiener Weltkonferenz für Menschenrechte: Verurteilung der sexuellen Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsverletzung (1993)

Die Abschlusserklärung der Wiener Menschenrechtskonferenz 1993 enthält erstmals in der Geschichte der Vereinten Nationen die ausdrückliche Verurteilung von Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsverletzung. Sexualisierte Gewalt wird in allen privaten und öffentlichen Lebensbereichen thematisiert:

- a) Körperliche, sexuelle und psychologische Gewalt in der Familie, Vergewaltigung in der Ehe, Genitalverstümmelung, Gewalt ausserhalb der Ehe, Ausbeutung;
- b) Körperliche, sexuelle und psychologische Gewalt im Umfeld der Gemeinschaft, sexuelle Gewalt am Arbeitsplatz und in Bildungseinrichtungen, Frauenhandel, Zwangsprostitution;
- c) Staatliche oder staatlich geduldete körperliche, sexuelle und psychologische Gewalt.³⁶

Es handelt sich um eine bedeutende Erneuerung, dass Gewalt im privaten Bereich auch als Menschenrechtsverletzung bezeichnet wird und in eine Reihe mit Rassismus, Folter oder religiöser Intoleranz gestellt wird. In der Folge schlägt das Wiener Aktionsprogramm die Verpflichtung der Staaten und der UN zum Gender-Mainstreaming vor, mit dem Ziel von Aktivitäten, die zur gleichen Teilhabe von Frauen führen. Die UN Generalversammlung kritisiert die vorfindlichen patriarchalischen Verhältnisse noch 1993 folgendermassen: Gewalt gegen Frauen speise sich aus „historisch ungleichen Machtverhältnissen zwischen Männern und Frauen, die zur Herrschaft über und Diskriminierung von Frauen durch Männer geführt hat [...] [und sei] ein zentraler sozialer Mechanismus, durch den Frauen in eine im Vergleich zu Männern untergeordnete Position gezwungen“ würden.³⁷

Die Weltkonferenz von Wien war des Weiteren wichtig, weil zuvor keines der relevanten Menschenrechtsabkommen sexuelle Rechte bzw. Sexualität erwähnt hatte.

5.5 Sexuelle Rechte als sexuelle Gesundheit und Sexualität³⁸

Die Wiener Dokumente bildeten die Grundlage für die Internationale Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung in Kairo von 1994. Dort wurden erstmals Sexualität und sexuelle Gesundheit nicht mehr nur in Bezug auf ihre Verletzung, sondern positiv gefasst. Sie übernimmt die Definition der Weltgesundheitsorganisation von sexueller Gesundheit als Teil der reproduktiven Gesundheit. Das Aktionsprogramm der Kairo Konferenz war das erste internationale Dokument, das „reproduktive Rechte“

und „sexuelle Gesundheit“ aufnahm, welche von Hilfsprogrammen geschützt werden sollten. Sexuelle Gesundheit konnte in ein internationales Dokument aufgenommen werden, weil die Konsequenzen von HIV/AIDS besonders in Sub-Sahara Afrika unübersehbar geworden waren. Diskriminierung auf der Basis sexueller Orientierung wird zwar nicht erwähnt, aber die Formulierungen richten sich auch nicht ausschliesslich, explizit an heterosexuelle Eheleute. Insgesamt erreichte das Kairo Dokument eine erstaunliche Anerkennung von bejahender Sexualität.³⁹

In Vorbereitung auf die Vierte Weltfrauenkonferenz, die 1995 in Peking stattfand, initiierte der Vatikan, unterstützt von einer fundamentalistischen multi-religiösen Basis, eine Kampagne. In dieser wurde die Forderung „reproduktiver und sexueller Rechte“ durch eine Verbindung zu Pädophilie, Prostitution sowie Inzest und Ehebruch diskreditiert.⁴⁰ Die vierte Weltfrauenkonferenz in Peking 1995 unterstreicht in ihrer Abschlusserklärung die Aussagen der Wiener Konferenz. Erschreckend war jedoch, wie stark etliche Staaten versuchten das durch CEDAW und die Wiener Konferenz Erreichte zurück zu drängen. Trotz sozialer, religiöser und kultureller Vorbehalte gegen „sexuelle Orientierung“ konnte der Begriff in Peking zentral werden, weil viele nicht-europäische Gruppen die Sprachregelung unterstützten.

Der Gebrauch des Begriffes der „sexuellen Rechte“ entfachte aber auch unter den pro-Rechts-Einführungs-Gruppen Auseinandersetzungen. Zugrunde lag eine unterschiedliche Auffassung des Gegenstandes der Sexualität: Ging es im „westlichen“ Kontext um Fragen der sexuellen Orientierung, erschienen in der so genannten „Dritten Welt“ Gesundheitsprobleme (HIV/AIDS, Genitalverstümmelung, Virginal Tests) relevanter.⁴¹ Entsprechend konnte sich der Begriff der sexuellen Rechte nicht durchsetzen.⁴² Die Vierte Weltfrauenkonferenz stimmte lediglich darin überein, dass Menschenrechte das Recht der Frau einschliessen, über ihre eigene Sexualität zu bestimmen. In § 96 heisst es: „The human rights of women include their right to have control over and decide freely and responsibly on matters related to their sexuality, including sexual and reproductive health [...]“⁴³

5.6 Yogyakarta: Sexuelle Orientierung und Geschlechtszugehörigkeit

Die Erfahrungen von schwulen, lesbischen, bisexuellen, Trans*- und Inter*- und queer lebenden Personen (LGBTIQ*) zeigen, dass sie zwar Trägerinnen allgemeiner Menschenrechte sind, jedoch aufgrund ihrer sexuellen Orientierung und geschlechtlichen Zugehörigkeit spezifische Gewalt erleiden. Diese reicht von der Geschlechtszuweisung an Personen, die bei der Geburt nicht eindeutig als männlich oder weiblich identifiziert werden können, über die Feststellung, dass bei operativen Eingriffen bei Intermenschen überwiegend eine weibliche Person hergestellt wird. Diskriminierungen und tödliche Hassverbrechen können alle betreffen, die sich nicht nach einem eindeutigen weiblichen und männliche Stereotyp und heterosexuellen Normen verhalten. Dabei gehen heute humanwissenschaftliche wie lebenswissenschaftliche Forschungsergebnisse von einer unendlichen Vielzahl von geschlechtlichen Konstellationen aus.⁴⁴

Anders als Geschlecht sind sexuelle Orientierung (so genannte sexuelle Ausrichtung) und geschlechtliche Subjektivität (so genannte Geschlechtsidentität) bisher kaum ausdrücklich menschenrechtlich geschützt. Die sexuelle Orientierung ist nur in der Europäischen Union als eigenes Diskriminierungsmerkmal angegeben.

Die Yogyakarta-Prinzipien zur Anwendung der Menschenrechte in Bezug auf die sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität – benannt nach ihrem Entstehungsort – sind ein Vorschlag von Menschenrechtsexpert_innen, völkerrechtlich verbindliche Vereinbarungen LGBTIQ*-einschliessend umzusetzen.⁴⁵ Sie unterstreichen die Universalität der Menschenrechte und konkretisieren sie für LGBTIQ* in Form von internationalen Rechtsgrundsätzen. 29 Prinzipien beschreiben die Verpflichtungen der Vertragsstaaten. Dazu zählen Rechte auf universellen Genuss der Menschenrechte, Gleichheit und Nichtdiskriminierung, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit sowie das Recht auf Leben. Die Yogyakarta-Prinzipien sind nicht verbindlich, aber besitzen das Potential zu einer Vereinheitlichung von sexueller Orientierung und geschlechtlicher Subjektivität im Recht.⁴⁶ Beispielsweise ist die Republik Südafrika Unterzeichnerin der Yogyakarta-Prinzipien.⁴⁷

Fazit: Es wird deutlich, dass die Kategorie Geschlecht im Recht nicht ohne eine angemessene Berücksichtigung der Dimensionen sexuelle Orientierung und geschlechtliche Subjektivität betrachtet werden kann – und umgekehrt.

6. Diskurse um Religion und Menschenrechte

6.1 *Der Weg zur Anerkennung der Menschenrechte durch die katholische und evangelische Kirche*

Ogleich die Entstehung und Verbreitung der Menschenrechte nicht mit einer grundsätzlichen Ablehnung von Kirche und Religion begleitet wurde, stand die Kirche ihnen zunächst kritisch gegenüber.⁴⁸ Vor allem die Ereignisse während des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges führten letztlich zu einem Umdenken innerhalb beider Kirchen und zu einer Hinwendung zu den Menschenrechten.⁴⁹ Das Entsetzen über die Massenverfolgung und -vernichtung dieser Zeit kann als Antrieb für die Abfassung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 gesehen werden. Die Öffnung innerhalb dieser christlichen Konfessionen zeigt sich auch darin, dass neben verschiedenen kulturellen und traditionellen Kontexten auch Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen, der sich im gleichen Jahr erst gegründet hatte, an der Verfassung der Menschenrechte mitwirkten.⁵⁰ Innerhalb der katholischen Kirche wurden die Menschenrechte 1963 in der Enzyklika *Pacem in terris* in die sogenannte katholische Soziallehre übernommen.⁵¹ Zu dem umstrittenen Recht auf Religionsfreiheit wurde am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils 1965 zusätzlich die Erklärung *Dignitatis humanae* verfasst. Darin erklärt das Konzil nicht nur explizit, dass „die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat“, sondern darüber hinaus, dass diese Freiheit „in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet“ sei.⁵²

Seitdem die katholische und evangelische Kirche die Menschenrechte Mitte des 20. Jahrhunderts anerkannt hatten, wurde ein Engagement der Kirche für die Menschenrechte gefordert und häufig mit dem Hinweis auf die Menschenwürde verbunden. Die Menschenrechtskommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und die Schweizerische Nationalkommission *Justitia et Pax*, eine Laiinnen- und Laienkommission der katholischen Kirche, verfassten im Jahr 1985 eine Schrift, die sich explizit mit den Menschenrechten und dem „Auftrag der Christen für ihre Verwirklichung“ befasste.⁵³ Darin verweisen die Verfassenden auf die Bibel, die zwar nicht di-

rekt die Menschenrechte begründe, aber an vielen Stellen unterstreiche, dass Menschen „nie schweigen dürfen, wo die Würde eines Menschen verletzt wird“. Alle Menschen sind gleichermaßen Ebenbilder Gottes und verfügen daher über dieselben Rechte. Eine Diskriminierung einzelner oder Gruppen von Menschen würde diesem Gedanken widersprechen. Mit diesem Wissen sind gerade christliche Menschen dazu aufgefordert, gegen „jede Diskriminierung von Ebenbildern Gottes“ einzutreten. Neben dem theologisch begründeten Auftrag zum Schutz der Menschenwürde führen die Kommissionen auch praktische Gründe für eine besondere Verantwortung der Kirche an. Kirchen gäbe es weltweit und ihre Beschäftigten könnten durch seelsorgerische und Fürsorgetätigkeiten Zugang zu den Problemen der Menschen vor Ort erlangen. Daher sollten sie sich vernetzen, um Menschenrechtsverletzungen schneller bekannt zu machen und so einen internationalen Protest gegen diese voranzubringen.⁵⁴

Obgleich die Menschenrechte spätestens im Laufe des 20. Jahrhunderts innerhalb der katholischen wie evangelischen Kirche mehrheitlich anerkannt wurden, werden sie von einigen christlichen Gemeinschaften weiterhin kritisch gesehen. Speziell sind es Positionen der Priesterbruderschaft Pius X., der evangelikalen, reformierten Deutschen Evangelischen Allianz⁵⁵ und von Teilen der Russisch-Orthodoxen Kirche, die sich den Menschenrechten gegenüber ablehnend verhalten. In den Veröffentlichungen und Stellungnahmen fällt auf, dass die Menschenrechte als solche nur selten explizit abgelehnt werden, so zum Beispiel in der Piusbruderschaft und der Russisch-Orthodoxen Kirche. Vielmehr richtet sich die Kritik vor allem zum einen gegen das Recht auf Religionsfreiheit und zum anderen gegen als verwerflich angesehene Handlungs- und Lebensweisen wie Abtreibung und Homosexualität, deren Ausbreitung und gesellschaftliche Anerkennung häufig als Folgen der Menschenrechte gedeutet werden, wie zum Beispiel bei der Deutschen Evangelischen Allianz.⁵⁶

6.2 Religion, Geschlecht und Menschenrechte

Die Religionsfreiheit gehört zum Kern der Menschenrechte. Das Human Rights Committee (HRC) erklärte, dass Religionsfreiheit u.a. beinhalte: Religionswechsel, Religionslosigkeit, geschützte Ausübung der Religion wie Rituale, Zeremonien, sakrale Bauten, Speise- und Kleidungsvorschriften, Symbole, Feiertage, Auswahl religiöser Lehrer, religiöse Bildungsstätten sowie die Verbreitung von Schriften.⁵⁷ Einschränkungen können nur zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Moral, Sittlichkeit und der Grundrechte- und Freiheiten Anderer erfolgen – laut Artikel 18 Absatz 3, Artikel 12 Absatz 3 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte (IPbPR), der Amerikanischen Menschenrechtskonvention (AMRK) – Artikel 14 Absatz 3, der Kinderrechtskonvention (KRK) und Artikel 9 Absatz 2 der Europäischen Menschenrechtskommission (EMRK).

Zusammenstöße zwischen Geschlechter- und Religionsvorstellungen betrafen den Menschenrechtsdiskurs von Beginn an, wie bereits gezeigt wurde, vgl. die Debatte zu den Vorbehalten zu CEDAW. Dieses führte zu einer berechtigten Kritik feministischer Rechtswissenschaft. Ulrike Lembke formuliert: „Hegemoniale Geschlechterbilder wie ‚natürliche‘ Zweigeschlechtlichkeit, feststehende komplementäre Geschlechterrollen oder Heteronormativität sind in religiösen Überzeugungen weit verbreitet. Umso traditioneller und strikter an der Überlieferung orientiert der Glaube ist,

umso bedeutsamer sind restriktive Geschlechter- und Sexualnormen. Patriarchalismus kann als [...] Definitionsmerkmal des Fundamentalismus und verwandter Bewegungen bezeichnet werden. Im Zentrum steht die patriarchale Familie als geschlechterdifferenziert organisierte Keimzelle der Gemeinschaft sowie einziger Ort legitimer Sexualität [...].⁵⁸

In der Analyse der theoretischen, theologischen und religionswissenschaftlichen Zusammenhänge von Religion, Geschlecht und Sexualität kam es – wie in diesem Beispiel – zu starken Verkürzungen. Es gibt keine deutliche Unterscheidung des Diskurses zwischen religiös fundamentalistischen Strömungen, etablierten religiösen Theorien und Praxen sowie ihren widerständigen Gegendiskursen, Theorien und Praxen. Es wird übersehen, dass säkulare Gemeinschaftskonzeptionen auch Geschlechter- und Sexualnormen aufweisen.

Wie oben erwähnt, sind sowohl die gegenwärtigen binären, heteronormativen Geschlechtervorstellungen als auch die ausschliessenden Religionsvorstellungen insbesondere erst ein Produkt der Art der Wissensproduktion des Endes des 18. Jahrhunderts.⁵⁹ Bei genauerer Recherche fällt auf, dass in allen drei sogenannten „Weltreligionen“ – Judentum, Christentum und Islam – die Frage der Homosexualität viel offener diskutiert wird als in der öffentlichen Debatte unterstellt. Die Textbasis für eine kritische Betrachtung von Homosexualität in den kanonischen Schriften ist geringer als landläufig angenommen. Es gibt jeweils auch gegenläufige Quellen, die eine Vielzahl von homoerotischen Liebesbeziehungen herausarbeiten. Vormoderne Gesellschaften und ihre religiösen Gruppierungen besaßen häufig eine fluidere Vorstellung von Liebesbeziehungen, Geschlecht und Sexualitäten als die Verengungen westlichen dominanten Denkens des späten 18. und 19. Jahrhunderts es herstellten und in die (neo-)kolonisierte Welt exportierten. Das wird besonders auch in der jeweiligen (religiösen) Literatur und Poesie des Kontextes deutlich. In der Gegenwart bestehen in allen Religionsgemeinschaften zwar neofundamentalistische Strömungen, die jedoch die grössere Verbreitung liberaler Auslegungsmethodik mit einer breiteren Tolerierung queerer Lebensweisen – auch im Zuge neuer Medien – nicht unterbinden können.

Es entwickelten sich zahlreiche genderbewusste bis queere Basisansätze und Theologien in den verschiedenen „Weltreligionen“, die Geschlechter- und queere Theorie und emanzipatorische theologische Ansätze zusammenbringen.⁶⁰

6.3 Die Selbstversicherung des Westens durch Ausgrenzung der muslimischen Anderen

Kulturalistische Diskurse des ‚Westens‘, die den Islam diffamieren, waren spätestens seit den Debatten um die dänischen Mohammedkarikaturen einer breiten Öffentlichkeit bekannt geworden. Gelehrte wie Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler und Saba Mahmood wandten sich gegen eine Darstellung des säkularen ‚Westens‘ als aufgeklärter als alle Religion, des Christentums als ‚vernünftiger‘ als der Islam, und gegen eine Diffamierung allen Islams wegen des islamischen Fundamentalismus als per se Terror verdächtig und frauenfeindlich.⁶¹ Geschlecht und Islam werden in den Debatten der Gegenwart auch im Menschenrechtsdiskurs instrumentalisiert. Vermeintlich erreichte Gleichberechtigung der Geschlechter und eine vermeintlich nicht-homophobe Perspektive werden zu Merkmalen des ‚aufgeklärten Westens‘ erklärt.

Frauenrechte werden gegenwärtig verstärkt zum Feld eines religiös konnotierten Kulturkampfes, der islamophobe und rassistische Züge trägt. Diskurse und Rechtsdiskurse um Ehrenmorde diskutieren die vermeintliche „fremdkulturelle Prägung des Täters“. Bei der Debatte um die Bekämpfung von Zwangsheiraten wird dieses als spezifisches Problem des Islam dargestellt. In einigen Ländern im Geltungsbereich der Europäischen Menschenrechtskommission (EMRK) wurde diskutiert, Burka und Niqab als auch das Gesicht bedeckende religiöse Kleidung für Frauen im öffentlichen Raum zu verbieten. Verhüllungsverbote gelten seit 2011 in ganz Belgien und Teilen Italiens sowie auf Grund einer Volksinitiative im Kanton Tessin. In Frankreich ist 2011 ein Verbot gesichtsbedeckender Kleidung in Kraft getreten, welches die Trägerinnen mit Geldbussen und Pflichtbesuch von Staatsbürgerkundeunterricht sanktioniert. Gegen dieses Verbot legte eine muslimische Französin Beschwerde beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) ein, wegen Diskriminierung von Geschlecht und Religion. Am 1. Juli 2014 befand der EGMR, dass das französische Verhüllungsverbot nicht gegen die EMKR verstösst. Der EGMR begründet das Urteil mit einer neu entdeckten strafbewehrten Kommunikationsbereitschaftspflicht zum Menschenrechte übertrumpfenden Minimalstandard gesellschaftlichen Zusammenlebens und senkt so den Standard des europäischen Diskriminierungsschutzes stark ab. Das Verbot wurde vielfach als Geschlechterdiskriminierung kritisiert.

Die Diskurse um das muslimische Kopftuch sind hinlänglich bekannt. Zusammenfassend wird aus juristischer Perspektive von Ulrike Lembke in Anlehnung an die deutsche Verfassungsrichterin Susanne Baer festgehalten: „Die faktische Diskriminierung muslimischer Frauen mit Kopftuch ist [...] als eine intersektionale Diskriminierung auf Grund des Geschlechts, der Religion und rassistischer Zuschreibung zu behandeln“.⁶²

6.4 Die neuen Rollen der Religionen in den öffentlichen Sphären

Weltweit wird nun von einer Rückkehr der Religionen gesprochen. In allen Religionen lassen sich fundamentalistische Strömungen beobachten. Diese Fundamentalismen überdecken das Erscheinen von verschiedensten neuen Formationen, Bewegungen und Verständnissen, in denen Religion emanzipatorisch oder ermöglichend wirkt. Diese sollen hier unterstrichen werden, denn sie befördern es, zu einem neuen, gewaltfreien Verständnis von Religion zu gelangen.

Die veraltete Säkularisierungsthese war davon ausgegangen, dass Religion sich zwangsläufig auslaufen würde, da sie ‚unvernünftig‘ sei. Die alte These im Lichte des Philosophen Immanuel Kants, etablierte eine unberechtigte Binarität zwischen Vernunft und Religion. Vernunft wurde als wissenschaftlich, progressiv, neues Wissen herstellend, westlich verstanden. Religion hingegen wurde als unvernünftig, unwissenschaftlich, rückschrittlich, nicht-westlich dargestellt. In der Folge entstand auch eine Hierarchie, die die christliche Religion als ‚vernünftige Religion‘ und den anderen Religionen überlegen zeichnete. Daneben wurde ‚atheistisch‘ als liberal, emanzipiert, friedlich und ‚religiös‘ als per se homophob und (sexuell) gewaltvoll hingestellt. Dieser atheistische Fundamentalismus wird als Säkularismus bezeichnet.

Sowohl die alte Säkularisierungsthese als auch der Säkularismus werden von der Mehrheit der wissenschaftlichen Ansätze revidiert. Spätestens seit Philosophen wie Charles Taylor, Jürgen Habermas u.a. öffentlichkeitswirksam der Religion eine grosse Bedeutung in der öffentlichen Sphäre in der globalisierten Welt beimessen

und Habermas sich selbst revidierte, änderte sich auch die informierte Debatte. In der uninformierten Diskussion gelten noch die alten Vorurteile, was die Notwendigkeit der Beschäftigung mit diesem Thema unterstreicht.⁶³

In den diversen neuen Aktivismen, die sich gegen neoliberale Auswüchse der Globalisierung formierten, finden sich zahlreiche Allianzen von religiösen und säkularen Motivationen – mit den geteilten Zielen einer solidarischen Gesellschaft. Religion muss auch als ein Ort von individueller und gemeinsamer Handlungsmacht (Agency) verstanden werden.

7. Resümee und Strategien

7.1 Nationalstaat und Menschenrechte

Globale ökonomische, souveräne und epistemische Gewalt weisen darauf hin, dass Ziele früherer emanzipatorischer – inklusive feministischer – Bewegungen nicht erreicht wurden. Angesichts neuer populistischer, gewaltvoller nationalistischer und fundamentalistischer Aneignungen des religiösen wie säkularen Aktivismus sind Alternativen zum Nationalismus erforderlich. Dies ist notwendig, weil die Geschlechterordnung die Domäne ist, in welcher Konflikte ausgetragen werden, wenn eine Gesellschaft eine Transformation durchläuft. Die Geschlechterordnung ist die Sphäre, in welcher Macht zentral ausgehandelt wird. Sowohl Nationalismen als auch religiöse Fundamentalismen markieren ihre Gemeinschaft, ihre Ein- und Ausschlüsse im Zusammenhang von Geschlechtervorstellungen und Sexualitätsregulierungen, wie wir in unserem Buch *Fundamentalism and Gender. Scripture – Body – Community* (2013) zeigten.⁶⁴

Menschenrechte und damit Frauenrechte werden als vermeintlich vorstaatlich beschrieben, sind jedoch als nationale Grundrechte von Staatsbürgerschaft umgesetzt. Auch innerhalb eines global agierenden Marktes und international zu lösenden Konflikten tritt der Nationalstaat als gewährleistende Instanz der Menschenrechte auf. Indem die allgemeine Erklärung der Menschenrechte einerseits auf eine internationale Ordnung abzielt, gleichzeitig aber an einer Anerkennung territorialer staatlicher Souveränität festhält, unterliegt die Idee der Umsetzung der Menschenrechte dem Paradox des Ein- und Ausschlusses zu politischer nationaler Zugehörigkeit.⁶⁵

Strategie: Als Strategie lässt sich empfehlen, dass im Zuge des Globalisierungsprozesses das menschenrechtliche Modell Individuum-Nationalstaat stärker auf Verhältnisse zwischen Individuum und neuen Gemeinschaften oder Bewegungen und der Subjekte untereinander reagieren muss.

7.2 Das Paradox des Rechts

Das Konzept des Rechts bedarf einer Auswertung: 1. Ein erster Vorbehalt bezieht sich auf den Kontext, die Erfahrungen und Perspektive, in denen die Menschenrechte entstanden. Menschenrechte seien auf einer Basis eurozentrischer, androzentrischer, heteronormativer und rassistischer Konstellationen entwickelt worden.⁶⁶

2. Die internationale Rechtsargumentation auch von sexuellen Minderheiten und Bewegungen basiert in weiten Teilen auf einem „vertrauensvollen“ Menschenrechtsdiskurs. Man nimmt an, gesellschaftliche Zugehörigkeit, körperliche und sexuelle Gren-

zen sowie Autonomie und generative Unabhängigkeit rechtlich verhandeln zu können. Der uneingeschränkte Glaube an die Kraft des liberalen Rechts wird jedoch als unrealistisch kritisiert.⁶⁷

3. Wendy Brown setzt sich mit dem zentralen Paradox des Rechts auseinander: Die Frage der emanzipierenden Kraft des Rechts sei immer historisch und kulturell beschrieben. Rechte hätten keine inhärente Fähigkeit, radikale, demokratische Ideale zu befördern oder zu verhindern.⁶⁸ Andererseits weist sie darauf hin, dass in nicht-egalitären Ordnungen Rechte unterschiedliche soziale Gruppen verschieden unterstützten. Rechte, die neutral und universal erscheinen, heben die Macht der Machthabenden an.⁶⁹ Brown zeigt darüber hinaus, dass der Rechtsdiskurs die sozialen Verbindungen von Klasse, Sexualität, Rasse und Geschlecht individualisiert und entpolitisiert. Er nimmt sie nicht als soziale Wirkung wahr, sondern schreibt sie gewaltvoll Personen als Attribute zu.⁷⁰

Rechte fungieren, um einen Bedarf auszudrücken, der jedoch mit ihrer Hilfe nicht völlig verändert oder überwunden werden kann. Rechte, die von politisierten Gruppen gefordert werden, wirken mehrfach. Sie naturalisieren Identität, selbst wenn sie Elemente des Stigmas reduzieren. Sie entpolitisieren, selbst wenn sie soeben produzierte politische Subjekte schützen.⁷¹ „Rechte dürfen nicht mit Gleichheit verwechselt werden und rechtliche Anerkennung nicht mit Emanzipation.“⁷² Hat der Rechtsdiskurs also gar keinen Wert für ein globales, radikal demokratisches Projekt? Brown beobachtet, dass Rechtskämpfe Momente radikaler Demokratie bergen, wenn Marginalisierte ihr Subjektsein erklären. Der Rechtsdiskurs enthalte die Fähigkeit, das Ideal einer Gleichheit zwischen Personen qua Subjektsein vorzustellen. Die politische Potenz der Menschen(-Rechte) liege aber *nicht* in ihrer Konkretheit, sondern in ihrer idealisierten Vorstellungsmöglichkeit einer egalitären politischen Gemeinschaft. Das Recht ist nur ein vorläufiger Baustein für eine solidarische Gesellschaft. Eine radikal demokratische Verständigung bedarf eines radikalen gesellschaftlichen Imaginären, das sich über den Rechtsdiskurs hinaus ausmachen lässt.

7.3 Das Problem der „Identität“ und ihr „Des-identifizieren“

Ein weiterer Vorbehalt betrifft die gefährliche Anwendung des Begriffes der Identität. Frühe aktivistische Standpunkt-Bewegungen und ihre (feministisch-)theologischen Pendanten bezogen sich auf augenscheinliche Gruppenidentitäten. Weite Teile der Frauenrechtsbewegung und der damit verbundenen feministischen Befreiungstheologien, die schwarze Bürgerrechtsbewegung, die damit verbundenen Black und Womanistische Theologien, die Kirche und Religionen beziehen sich auf eine vermeintliche Identität. Auch die Diskurse um Menschenrechte und Frauen und selbst die Yogyakarta-Prinzipien für sexuelle Orientierung sprechen unbekümmert von „geschlechtlicher Identität“. Dabei ist nachgewiesen, dass Gruppenidentitäten die Marginalisierung, gegen die sie sich zur Wehr setzen, verfestigen, weil wer als Subjekt in der Marginalisierung angerufen, darauf reduziert wird.⁷³

Das Konzept der „Identität“ ist begleitet von Prozessen der Essentialisierung. Essentialisierung (Ontologisierung) ist eine Wesenhaftigkeitsverleihung – die Zuschreibung von als ‚natürlich‘ und ‚wesenhaft‘ geltenden Merkmalen an Mitglieder einer spezifischen kulturell definierten Gruppe (z. B. ‚Geschlecht‘, ‚Sexualität‘, ‚Nation‘, ‚Alter‘, ‚Ethnie‘, ‚Race‘, ‚Klasse‘). Die Essentialisierung geht von der Annahme aus, dass individuelle Unterschiede durch inhärente, biologische, ‚natürliche‘ Merkmale erklärt

werden können, die von Mitgliedern einer konstruierten Gruppe geteilt werden. Postkoloniale Ansätze beschreiben diesen Prozess als epistemische Gewalt und als „Othering“.74 Das essentialistische Denken ist in dualistischen Denkweisen verankert und geht davon aus, dass es für jede spezifische Entität eine Reihe von Attributen gibt, die für ihre vermeintliche „Identität“ und Funktion notwendig sind.

Strategien: „Identität“ begrenzt und verleiht nur scheinbar Emanzipation und Handlungsfähigkeit. Diese „Fake Agency“ konstituiert sich durch Ausschluss der „Anderen“. Der kubanisch-US-amerikanische Kulturtheoretiker José Esteban Muñoz (1967-2013) entwickelt den Begriff der Desidentifizierung (Disidentification), um den Prozess der Verhandlung der dominanten „Mehrheitskultur“ durch Subjekte, die sich in Bezug auf ‚Rasse‘ und ‚Sexualität‘ ausserhalb des Mainstreams befinden – Queers of Color – zu beschreiben.75 Die Desidentifizierung bezeichnet nicht nur die Auseinandersetzung mit den Ausschlussmechanismen, sondern die Umwandlung dieser Ausschlüsse für ihre eigenen kulturellen Zwecke. Muñoz beschreibt die Strategie der Desidentifizierung, um das Konzept der „Identität“ zu überwinden. Desidentifizierungspraktiken hängen von den Diskursen ab, in denen sie arbeiten. In unserem Zusammenhang sollten Nation, Geschlecht und Religion desidentifiziert werden. Das Konzept des Desidentifizierens entwickelt neue Perspektiven auf die widerständigen Performanzen, das Überleben und den Aktivismus der marginalisierten, als Minderheit konstruierten Subjekte. Der Blick fällt auf Subjektformation und Handlungsmacht – zunächst der Subjekte und dann der Gemeinschaft. Der Begriff der Identität kann durch Subjektivität ersetzt werden.

7.4 Subjektformation, Handlungsmacht und „menschliches Blühen“ auch mittels religiöser Praxen

Gerade Ansätze aus antikolonialen Kontexten heben die Bedeutung der Kategorie „Religion“ für die Frauen- und Geschlechterforschung hervor. Mit Saba Mahmoods *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2005, 2012) wird ein Paradigmenwechsel im Verständnis der feministischen und Geschlechterforschung in Bezug auf Religion erreicht. Mahmood führte eine Studie bei einer islamischen Graswurzel-Frauenfrömmigkeitsbewegung in Kairo durch. Sie überarbeitet Foucaults Widerstandsdiskurs und Butlers Begriff der Performativität: Handlungsmacht findet sich auch im Aufnehmen und Einwohnen von Normen, nicht nur in widerständigen Diskursen. Es werden säkular-liberale Prinzipien des Widerstands in Frage gestellt und Subjektformation, Handlungsfähigkeit (Agency) und „menschliches Blühen“ (Human Flourishing) jenseits ‚westlicher‘ (feministischer) Vorstellungen von Freiheit und Autonomie (vgl. die Schleierdebatte) gezeigt. Sie erweitert den Begriff des „guten Lebens“ zu „menschlichem Blühen“. Handlungsmacht finde sich auch im Ausleben von religiösen Normen. Darüber hinaus ermöglichen auch religiöse (Körper-)Praxen Handlungsmacht und „menschliches Blühen“. Diese müssen unbedingt in ihrem jeweiligen historischen Kontext verstanden werden. Bei Mahmood liegt der Fokus auf Mechanismen der individuellen Gewinnung von Handlungsfähigkeit bzw. Handlungsmacht und subjektivem menschlichem Blühen. Darüber hinaus müssen diese meines Erachtens jedoch auch verbunden werden mit Fragen nach kollektiver Zugehörigkeit, nachhaltiger solidarischer gesellschaftlicher Veränderungen und Futurität für die Welt und das Universum.

7.5 Das radikale soziale Imaginäre und Religion

Der griechisch-französische politische Philosoph, Aktivist und Psychoanalytiker Cornelius Castoriadis (1922-1997) revolutionierte den Begriff des Imaginären für die Kulturtheorie. Er tat dies, indem er ihn als „gesellschaftliches Imaginäres“ entwickelte. Er benutzt das Konzept des radikalen Imaginären und bezieht es auf die Gesellschaft. Menschen besitzen die Fähigkeit der radikalen Einbildungskraft, mit der sie etwas radikal Neues erdenken können. Er beschreibt die Wirkweise des radikalen sozialen instituierenden Imaginären (radical social instituting imaginary), um eine Kollektivität jenseits von essentialisierter Identität zu beschreiben. Er schlägt nicht vor, wie eine Gesellschaft aussehen sollte, sondern legt den Fokus auf die ständige Re-Imagination durch die radikale Einbildungskraft.⁷⁶ Die Gesellschaft imaginiert und instituiert sich beständig: „Society is creation, and creation of itself: self-creation [...]. Thus society is always selfinstitution [...]“.⁷⁷ Das bedeutet, dass jedes Subjekt an der Imagination und Institution der jeweiligen Gesellschaft teilhaben kann. Das heisst, dass auch aktivistisches Wissen zum radikalen sozialen Imaginären beiträgt.

Wenn ich annehme, dass subjektive Kontexte und Erfahrungen bestimmte Perspektiven und neues Wissen ermöglichen, lässt sich zudem veranschlagen, dass auch das Verhältnis des radikalen Imaginären und Religion überdacht werden müsste. Noch bei Castoriadis selbst war Religion „das Andere“ und ausgeschlossen. In meiner Forschung zeigte ich, dass Religion als gleichberechtigte intersektionale Kategorie des Wissens (und nicht nur als soziale Kategorie) zu verstehen ist. Darüber hinaus schlage ich vor, subjektive deessentialisierte religiöse Erfahrungen und Perspektiven als Beitrag zum radikalen sozialen Imaginären und zur Instituierung einer solidarischen Gesellschaft zu würdigen.⁷⁸

¹ Vgl. Breeden, Aurelien; Blaiseaug, Lilia, „Cannes, Citing Security Risks, Bans Full-Body ‚Burkinis‘ From Its Beaches“ (12.08.2016). <https://www.nytimes.com/2016/08/13/world/europe/cannes-muslims-burkini-ban.html> Zugriff: 12.02.2017. Vgl. O.V., „Le maire de Cannes interdit le port du burkini sur les plages“ (11.08.2016). <http://www.nicematin.com/faits-de-societe/le-maire-de-cannes-interdit-le-port-du-burkini-sur-les-plages-70612> Zugriff: 12.02.2017. Vgl. O.V., „Cannes verbietet Frauen im Burkini den Strand“ (12.08.2016). <https://www.welt.de/politik/ausland/article157633055/Cannes-verbietet-Frauen-im-Burkini-den-Strand.html> Zugriff: 12.02.2017.

² Vgl. Rubinaug, Alissa J., „From Bikinis to Burkinis, Regulating What Women Wear“ (27.08.2016). <https://www.nytimes.com/2016/08/28/world/europe/france-burkini-bikini-ban.html> Zugriff: 12.02.2017.

³ Vgl. Chabal, Emile, „From the banlieue to the burkini: the many lives of French republicanism“, in: Modern and Contemporary France, 25(1)/2017, 68-74. <http://dx.doi.org/10.1080/09639489.2016.1246164> Zugriff: 12.02.2017.

⁴ O.V., „Valls lehnt landesweites Burkini-Verbot ab“ (17.08.2016). <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-08/frankreich-burkini-verbot-buergermeister-manuel-valls-leucate-le-touquet> Zugriff: 12.02.2017.

⁵ In der Übersetzung: „Natürlich muss der Burkini an französischen Stränden verboten werden, wo er absolut nichts zu suchen hat. Das ist eine Frage der republikanischen Laizität, gewiss der öffentlichen Ordnung; aber abgesehen davon ist es die Seele Frankreichs, die hier in Frage steht [...] Frankreich schliesst den Körper der Frau nicht ein, Frankreich versteckt nicht die Hälfte seiner Bevölkerung unter dem falschen und schändlichen Vorwand, dass die andere Hälfte sich vor der Versuchung fürchtet. Die französischen Strände sind diejenigen Bardots und Vadims, nicht diejenigen düsterer Belphegoren“. O.V., „Burkini: pour Marine Le Pen, ‚c'est de l'âme de la France dont il est question“ (17.08.2016). <http://www.francesoir.fr/politique-france/burkini-pour-marine-le-pen-cest-de-lame-de-la-france-dont-il-est-question> Zugriff: 21.08.2017.

⁶ Vgl. Asad, Talal, „Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism“, in: Asad, Talal; Brown, Wendy; Butler, Judith; Mahmood, Saba, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, University of California Press: Berkeley 2009, 20-63, hier 21.

⁷ Vgl. zur Einführung Braun, Christina von; Mathes, Bettina, *Verschleierte Wirklichkeit: Die Frau, der Islam und der Westen*, Aufbau: Berlin 2007. Vgl. Selby, Jennifer A., „Un/veiling Women's Bodies: Secularism and Sexuality in Full-face Veil Prohibitions in France and Québec“, in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, Vol. 43(3) 2014, 439-466. Piatti-Crocker, Adriana; Tasch, Laman, „Veil Bans in Western Europe: Interpreting Policy Diffusion“, in: *Journal of International Women's Studies*, 16(2)/2015, 15-29. <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol16/iss2/2> Zugriff: 12.02.2017. Young, Cindy, „Criminalization of the Burkini“, in: *Havard University Review*. Vol. XXXVIII, 1/2016, 6-17.

- ⁸ Vgl. Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1981 [1973].
- ⁹ Vgl. Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Band 1, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1992 [1977].
- ¹⁰ Vgl. Foucault, Michel, *Die Regierung der Lebenden. Vorlesungen am Collège de France 1979-1980*, Suhrkamp: Berlin 2014 [2012].
- ¹¹ Vgl. Auga, Ulrike, „Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens. Dekonstruktion, Diskursanalyse und Intersektionalitätsdebatte und die Kritik antiker Texte“, in: Eisen, Ute E.; Gerber, Christine; Standhartinger, Angela (Hgs.), *Doing Gender - Doing Religion. Zur Wechselwirkung von Geschlechterkonzepten und religiöser Identitätsbildung in Antike und frühem Islam*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Mohr Siebeck: Tübingen 2013, 37-74. Der Aufsatz plädiert für ein deessentialisiertes Intersektionalitätskonzept.
- ¹² Hier erweitere ich Michel Foucaults Epistemologie für den Kontext der Religions- und Geschlechterkritik. Vgl. Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2004 [1974]. Vgl. Honnegger, Claudia, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850*, Campus: Frankfurt a. M./ New York 1991. Laqueur, Thomas, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Campus: Frankfurt a. M. 1992. Laqueur, Thomas, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press: Cambridge/ London 1990.
- ¹³ Vgl. Kirchschräger, Peter G., *Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeption anschlussfähiger Ansatz*, LIT: Berlin 2013.
- ¹⁴ Die Präambel der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789. Zitiert nach: Fritsche, Peter K., *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*, UTB/ Ferdinand Schöningh: Paderborn 2016 [2004], 225.
- ¹⁵ Die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948. Zitiert nach: Fritsche, Peter K., *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*, UTB/Ferdinand Schöningh: Paderborn 2016 [2004], 236.
- ¹⁶ Kriele, Martin, *Befreiung und politische Aufklärung. Plädoyer für die Würde des Menschen*, Herder: Freiburg 1980, 49.
- ¹⁷ Vgl. Forsythe, David P. (Hg.), *The Internationalization of Human Rights*, Lexington Books: Lexington 1991.
- ¹⁸ Vgl. Fritsche, Peter K., *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*, UTB/ Ferdinand Schöningh: Paderborn 2016 [2004], 40-43. Die Anerkennung eines Rechts als fundamental und die Aufnahme eines neuen Rechts als Menschenrecht ist ein konfliktreicher politischer Prozess. Hierfür haben sich anerkannte Verfahren in ausdifferenzierten Institutionen, z. B. die Menschenrechtskommission herausgebildet. Vgl. Forsythe, David P. (Hg.), *The Internationalization of Human Rights*, Lexington Books: Lexington 1991, 1.
- ¹⁹ Vgl. Fritsche, Peter K., *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*, UTB/ Ferdinand Schöningh: Paderborn 2016 [2004], 18-23.
- ²⁰ Vgl. Salecl, Renata, „Universalismus und kulturelle Differenz“, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 234.1 (2000), 33-38.
- ²¹ Vgl. Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne* Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1996 [1985].
- ²² Zitiert nach: Fritsche, Peter K., *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*, UTB/ Ferdinand Schöningh: Paderborn 2016 [2004], 225.
- ²³ Zitiert nach: Fritsche, Peter K., *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*, UTB/ Ferdinand Schöningh: Paderborn 2016 [2004], 236.
- ²⁴ Vgl. Auga, Ulrike, „Decolonizing Public Space: A Challenge of Dietrich Bonhoeffer's and Gayatri Ch. Spivak's Concepts of Resistance, 'Religion' and 'Gender'“, in: *Feminist Theology*, (SAGE Publ.) 2015, Vol. 24(1), 49-68.
- ²⁵ Vgl. Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Campus: Frankfurt a. M. 1996. Hobsbawm, Eric; Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press: Cambridge 1983.
- ²⁶ Vgl. Lipinsky, Astrid, *Den Buchstaben Wirklichkeit werden lassen*, in: Lenz, Ilse (Hg.), *Die neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied*, VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden 2010 [2009], 946-947.
- ²⁷ Kruse, Wolfgang, *Die Französische Revolution*, UTB/Ferdinand Schöningh: Paderborn 2005, 134.
- ²⁸ Artikel 1., Absatz 3. der Charta der Vereinten Nationen. Zitiert nach: Fritsche, Peter K., *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*, UTB/ Ferdinand Schöningh: Paderborn 2016 [2004], 236.
- ²⁹ Vgl. Lachenicht, Susanne, *Die Französische Revolution*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2012, 40-42.
- ³⁰ Vgl. Rudolf, Beate, *Menschenrechte und Geschlecht – eine Diskursgeschichte*, in: Lembke, Ulrike (Hg.), *Menschenrechte und Geschlecht, Nomos: Baden-Baden 2014, 24-50, hier 29.*
- ³¹ Vgl. ebd., hier 31.
- ³² Zitiert nach: Fritsche, Peter K., *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*, UTB/Ferdinand Schöningh: Paderborn 2016 [2004], 297.
- ³³ Ebd., 299.
- ³⁴ Ebd., 299-300.
- ³⁵ Rudolf, Beate, *Menschenrechte und Geschlecht – eine Diskursgeschichte*, in: Lembke, Ulrike (Hg.), *Menschenrechte und Geschlecht, Nomos: Baden-Baden 2014, 24-50, hier 38.*
- ³⁶ Vgl. Fritsche, Peter K., *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*, UTB/Ferdinand Schöningh: Paderborn 2016 [2004], 128-129.
- ³⁷ Resolution 48/104 vom 20.12.1993, 6. Hier bes. „Erwägungsgrund“.
- ³⁸ Vgl. zum gesamten Diskurs um Menschenrechte und sexuelle Rechte Auga, Ulrike, „Sexuelle Rechte und Menschenrechte. Probleme der interkulturellen Debatte“, in: *Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge*, Bern, XVII - 2 (2008), 357-369.
- ³⁹ Vgl. Tambiah, Yasmin, „Sexuality and Human Rights“, in: Schuler, Margaret A. (Hg.), *From Basic Needs to Basic Rights. Women's Claim to Human Rights, Women, Law, and Development International: Washington DC 1995, 369-90.* Vgl. Kapitel 7, Die Deklaration beschreibt Sexual Health: „[...] the enhancement of life and personal relations, and not merely counselling and care related to reproduction and sexually transmitted diseases.“ (§ 7.1). Vgl. Copelon, Rhonda; Petchesky, Rosalind, „Toward an Interdependent Approach to Reproductive and Sexual Rights as Human Rights. Reflections on the ICPD and Beyond“, in: Schuler, Margaret A. (Hg.), *From Basic Needs to Basic Rights. Women's Claim to Human Rights, Women, Law, and Development International: Washington, DC 1995, 43-67.*

- ⁴⁰ Vgl. O.V., Catholics for a Free Choice. The Vatican and the Fourth World Conference on Women. Washington, DC, Catholics for a Free Choice: Vatikan 1995. O.V., „Evangelium Vitae. Pope's Letter. A Sinister World Has Led to 'Crimes against Life'“, in: New York Times, 31-3/1995, A12-A13. Gegen diese Entwicklung wendete sich eine Petition, die von tausenden Frauen aus über 60 Ländern unterzeichnet wurde. Sie forderte: „the right to determine one's sexual identity; the right to control one's own body [...] and the right to choose if, when, and with whom to bear or raise children as fundamental components of the human rights of all women regardless of sexual orientation.“ März 1995. Die Aktionsplattform der Vierten Weltfrauenkonferenz in Peking konnte sich nach langwierigen Auseinandersetzungen nicht auf die Übernahme des Inhaltes der Petition einigen. Trotz sozialer, religiöser und kultureller Vorbehalte gegen „sexuelle Orientierung“ konnte der Begriff in Peking zentral werden, weil viele nicht-europäische Gruppen die Sprachregelung unterstützten.
- ⁴¹ Klugmann, Barbara, "Sexual Rights in Southern Africa. A Beijing Discourse or a Strategic Necessity", in: Health and Human Rights 4, 2/2000, 144-173, hier 6. Bei der Frage von „reproduktiven Rechten“ bildete Europa mit Afrika eine Allianz gegen den Vatikan und einige radikal muslimische und katholische Länder.
- ⁴² Frauen wurden als sexuelle Personen anerkannt, sexuelle Rechte am Anfang wurde durch Menschenrechte ersetzt. Vgl. Gupta, Geeta Rao, „Strengthening Alliances for Sexual Health and Rights“, in: Health and Human Rights 12.3/1997, 55-63. United Nations, „Platform for Action of the Fourth World Conference on Women“, Beijing September 1995, UN Doc. A/CONF.177/20 (October 17, 1995), 1995.
- ⁴³ Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union von 2000 verbietet die Diskriminierung wegen der „sexuellen Ausrichtung.“ (§21.1) Susanne Baer weist nach, dass die EU Charta trotz ihres emanzipatorischen Anspruchs Gender durch die Gesetzgebung konstruiert. Vgl. Baer, Susanne, „Citizenship in Europe and the Construction of Gender by Law“, in: Knop, Karen (Hg.), Gender and Human Rights, Oxford University Press: Oxford 2004, 83-112.
- ⁴⁴ Vgl. Voß, Heinz-Jürgen, Geschlecht. Wider die Natürlichkeit, Schmetterling Verlag: Stuttgart 2011. Voß, Heinz-Jürgen, Biologie und Homosexualität. Theorie und Anwendung im gesellschaftlichen Kontext, Unrast Verlag: Münster 2013.
- ⁴⁵ Vgl. Hirschfeld-Eddy-Stiftung (Hg.), Die Yogyakarta-Prinzipien. Prinzipien zur Anwendung der Menschenrechte in Bezug auf die sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität, Schriftenreihe der Hirschfeld-Eddy-Stiftung: Berlin 2008.
- ⁴⁶ Lucy Chebout untersucht ausführlich die Relevanz von Geschlecht in verschiedenen LGBTIQ* Menschenrechtskontexten: Personenstand, Ehe, Familie, Kommunikationsrechte, Meinungsfreiheit, Versammlungs- u. Meinungsfreiheit, Recht auf körperliche Unversehrtheit, inklusive Todesstrafe, Gesundheitsschutz inklusive Zwangsbehandlungen. Vgl. Chebout, Lucy, „Queering International Law. Geschlechtsidentität und sexuelle Orientierung als Dimension von Geschlecht“, in: Lembke, Ulrike (Hg.), Menschenrechte und Geschlecht, Nomos: Baden-Baden 2014, 132-159.
- ⁴⁷ Klapeer, Christine M., „LGBTIQ Rechte als Indikatoren von 'Entwicklung'? Postkolonial-queere Perspektiven auf entwicklungspolitische Debatten um sexuelle Menschenrechte“, in: Leicht, Imke (Hg.), Feministische Kritiken und Menschenrechte, Barbara Budrich: Opladen 2016, 95-112.
- ⁴⁸ Vgl. zum christlichen Diskurs: Frost, Marie-Luise, Die Menschenrechte. Ausdruck der von Gott gegebenen Menschenwürde oder atheistisch motivierter Selbstbestimmung. Christliche Positionen in den Menschenrechten, Masterarbeit, Humboldt-Universität zu Berlin: Berlin 2015.
- ⁴⁹ Joas, Hans, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Suhrkamp: Berlin 2011.
- ⁵⁰ Moltmann, Jürgen, „Christlicher Glaube und Menschenrechte“, in: Lorenz, E. (Hg.): „... erkämpft das Menschenrecht“. Wie christlich sind Menschenrechte? Heft 22, Kirchliche Aspekte heute, Lutherisches Verlagshaus: Hamburg, 1981, 15-35, hier 15.
- ⁵¹ Enzyklika Pacem in Terris, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html Zugriff: 12.02.2017. Kapitel I.
- ⁵² Enzyklika Pacem in Terris, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html Zugriff: 12.02.2017. Absatz 2.
- ⁵³ https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_unvisit.html
- ⁵⁴ Vgl. ebd.
- ⁵⁵ Die DEA wurde von Mitgliedern unterschiedlicher christlicher Kirchen ins Leben gerufen. Sie will die Bibel literalistisch also wörtlich lesen und versteht sich bis heute als „ein Bund von Christusgläubigen, die verschiedenen christlichen Kirchen Gemeinden oder Gruppen angehören“. Ihr Anliegen ist es, „die geistliche Einheit aller, die von Herzen an Jesus Christus glauben, bewusst [zu] machen“. Nach eigenen Angaben steht die DEA mit ca. 350 überregionalen Werken und Verbänden in Kontakt und ihre Glaubensgrundlagen werden in ca. 1.100 Orten in Deutschland verwirklicht. Vgl. <http://www.ead.de/> Pius X. ist eine international vertretene Priesterbruderschaft, in der katholische Priester ausgebildet werden. Sie stellen die grösste und bedeutendste Gruppe fundamentalistischer Katholikinnen und Katholiken dar, die sich von der Kirche Roms trennen. Nach eigenen Angaben zählt die Priesterbruderschaft weltweit ca. 600 Priester und etwa eine halbe Million Gläubige.
- ⁵⁶ Die Priesterbruderschaft St. Pius X. oder FSSPX. Das entspricht ihrem lateinischen Namen *Fraternitas Sacerdotalis Sancti*.
- ⁵⁷ HRC, General Comment No. 22 of 30 July 1993, CCPR/C/21Rev.1/Add.4. Vgl. Ungern-Sternberg, Antje von, Religionsfreiheit in Europa. Die Freiheit individueller Religionsausübung in Grossbritannien, Frankreich und Deutschland. Ein Vergleich, Mohr Siebeck: Tübingen 2008, 43-45.
- ⁵⁸ Lembke, Ulrike, Religionsfreiheit und Gleichberechtigung der Geschlechter, in: Lembke, Ulrike (Hg.), Menschenrechte und Geschlecht, Nomos: Baden-Baden 2014, 188-217, hier 189-190.
- ⁵⁹ Vgl. Anmerkung 12.
- ⁶⁰ Vgl. International Association for the study of Religion and Gender (IARG) <https://associationreligionandgender.org>
- ⁶¹ Vgl. Asad, Talal; Brown, Wendy; Butler, Judith; Mahmood, Saba, Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech, University of California Press: Berkeley 2009.
- ⁶² Lembke, Ulrike, Religionsfreiheit und Gleichberechtigung der Geschlechter, in: Lembke, Ulrike, Menschenrechte und Geschlecht, Nomos: Baden-Baden 2014, 188-217, hier 215.
- ⁶³ Die ‚säkulare‘ - unterstellt nicht homophobe - ‚Toleranz‘ galt als Ausweis für den Demokratisierungsgrad in der internationalen Debatte (Jasbir Puar) bzw. im Kontext der bundesdeutschen Debatte um Migration und Islam (vgl. Einwanderungstest in Baden-Württemberg).

-
- ⁶⁴ Vgl. Auga, Ulrike et al. (Hgs.), *Fundamentalism and Gender: Scripture - Body - Community*, Wipf and Stock: Eugene 2013.
- ⁶⁵ Darüber hinaus, in dem Mass wie der Raum des Universalen durch euro- und androzentristische partikuläre Perspektiven konkretisiert ist, scheint ein dynamischer transkultureller und kosmopolitischer Normdialog, welcher der Idee der Menschenrechtserklärung gerecht wäre, unerreicht.
- ⁶⁶ Vgl. ebd., 133, 141.
- ⁶⁷ Vgl. Beger, Nico J., *Que(e)rying Political Practices in Europe. Tensions in the Struggles for Sexual Minority Rights*, Universität Amsterdam: Amsterdam 2001. La Violette, Nicole; Whitworth, Sandra, „No Safe Haven. Sexuality as a Universal Human Right and Gay and Lesbian Activism in International Politics“, in: *Journal of International Politics*, 23/3, 1994, 563-688. Morgan, Wayne, „Still in the Closet. The Heterosexism of Equal Opportunity Law“, in: *Critical InQueeries*, 1-2/1996, 119-146. Morgan, Wayne, „Queer Law. Identity, Culture, Diversity, Law“, in: *Australian Gay and Lesbian Law Journal*, 5/1995, 1-41.
- ⁶⁸ Während ihre politische Wirksamkeit ein hohes Mass an historischer und sozialer Spezialisierung erfordere, operierten Rechte in einem Diskurs des Allgemeinen, Generischen und Universalen. Vgl. Brown, Wendy, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press: Princeton 1995, 97.
- ⁶⁹ Vgl. ebd. 98.
- ⁷⁰ Ebd. 115.
- ⁷¹ Ebd. 121.
- ⁷² Ebd. 133. Der Begriff der Gleichheit bleibt problematisch.
- ⁷³ Vgl. Anmerkung 65.
- ⁷⁴ Im „westlichen“ Denken beruht das Konzept auf der Arbeit von Platon und Aristoteles. Der platonische Idealismus ist die früheste Theorie, in der allen bekannten Gegenständen und Konzepten eine ‚wesentliche‘ Wirklichkeit zu Grunde liegt (eine „Idee“ oder „Form“). Aristotelische Kategorien schlagen vor, dass alle Objekte durch die Tugend ihrer Substanz konstituiert sind.
- ⁷⁵ Vgl. Muñoz, José Esteban, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, University of Minnesota Press: Minneapolis 2007.
- ⁷⁶ Castoriadis, Cornelius, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1984 [1975].
- ⁷⁷ Castoriadis, Cornelius, „Radical imagination and the social instituting imaginary“ [1994], in: Curtis, David Ames, *The Castoriadis Reader*, Blackwell: Oxford/Malden 1997, 319-337, hier 319.
- ⁷⁸ Vgl. Auga, Ulrike, „Resistance and the Radical Social Imaginary: A Genealogy from ‚Eastern European‘ Dissidence to New Social Movements: Connecting the Debates between Activism and Postcolonial, Post-secular and Queer Epistemology and Theology“, in: Auga, Ulrike et al. (Hgs.), *New Perspectives in Resistance and Vision: The Challenge of Postcolonial, Postsecular and Queer Theory*, *Journal of the ESWTR*, 22 (2014), 5-30. Auga, Ulrike, „No Other Means? Fundamentalisms, Religion, Survival, and Biopolitical Counterdiscourses“, in: Auga, Ulrike et al. (Hgs.), *Fundamentalism and Gender: Scripture - Body - Community*, Wipf and Stock: Eugene 2013, 264-288. Auga, Ulrike et al., „Fundamentalism and Gender. Introduction“, in: Auga, Ulrike et al. (Hgs.), *Fundamentalism and Gender: Scripture - Body - Community*, Wipf and Stock: Eugene 2013, 1-30. Auga, Ulrike, „Imagine the Future! A Critical Transreligious Bio-Theology of ‚the 99 Percent‘“, in: *Feminist Theology*, (SAGE Publ.) 2013, Vol. 22(1), 20-37. Auga, Ulrike, „Religion, Biomacht und Human Flourishing. Formen der Solidarität und die gesellschaftliche Imagination einer transreligiösen kritischen Biotheologie“, in: Blohm, Uta; Forcano, Neus; Guðmarsdóttir, Sigríður; Knauss, Stefanie; Papacek, Ruth (Hgs.), *Feminist Theology: Listening to, Understanding, and Responding to a Secular and Plural world*. *Journal of the ESWTR*, 20 (2012), 87-112.

Literaturverzeichnis

Aufsätze, Monographien, Sammelbände

Anderson, Benedict, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Campus: Frankfurt am Main 1996.

Asad, Talal; Brown, Wendy; Butler, Judith; Mahmood, Saba, Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech, University of California Press: Berkeley 2009.

Asad, Talal, „Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism“, in: Asad, Talal; Brown, Wendy; Butler, Judith; Mahmood, Saba, Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech, University of California Press: Berkeley 2009, 20-63.

Auga, Ulrike, „Decolonizing Public Space: A Challenge of Dietrich Bonhoeffer's and Gayatri Ch. Spivak's Concepts of Resistance, ‚Religion‘ and ‚Gender‘“, in: Feminist Theology, (SAGE Publ.) 2015, Vol. 24(1), 49–68.

Auga, Ulrike, „Resistance and the Radical Social Imaginary: A Genealogy from ‚Eastern European‘ Dissidence to New Social Movements: Connecting the Debates between Activism and Postcolonial, Post-secular and Queer Epistemology and Theology“, in: Auga, Ulrike et al. (Hgs.), New Perspectives in Resistance and Vision: The Challenge of Postcolonial, Postsecular and Queer Theory, Journal of the ESWTR, 22 (2014), 5-30.

Auga, Ulrike, „Erfindungen von Sünde und Geschlecht“, in: Aus Politik und Zeitgeschehen APuZ, Sünde und Laster, 52/2014, 13-20.

Auga, Ulrike, „No Other Means? Fundamentalisms, Religion, Survival, and Biopolitical Counterdiscourses“, in: Auga, Ulrike et al. (Hgs.), Fundamentalism and Gender: Scripture – Body – Community, Wipf and Stock: Eugene 2013, 264-288.

Auga, Ulrike et al., „Fundamentalism and Gender. Introduction“, in: Auga, Ulrike et al. (Hgs.), Fundamentalism and Gender: Scripture – Body – Community, Wipf and Stock: Eugene 2013, 1-30.

Auga, Ulrike; Braun, Christina von; Bruns, Claudia et al. (Hgs.), Fundamentalism and Gender: Scripture – Body – Community, Wipf and Stock: Eugene 2013.

Auga, Ulrike, „Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens. Dekonstruktion, Diskursanalyse und Intersektionalitätsdebatte und die Kritik antiker Texte“, in: Eisen, Ute E.; Gerber, Christine; Standhartinger, Angela (Hgs.), Doing Gender - Doing Religion. Zur Wechselwirkung von Geschlechterkonzepten und religiöser Identitätsbildung in Antike und frühem Islam, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Mohr Siebeck: Tübingen 2013, 37-74.

Auga, Ulrike, „Imagine the Future! A Critical Transreligious Bio-Theology of ‚the 99 Percent‘“, in: *Feminist Theology*, (SAGE Publ.) 2013, Vol. 22(1), 20-37.

Auga, Ulrike, „Religion, Biomacht und Human Flourishing. Formen der Solidarität und die gesellschaftliche Imagination einer transreligiösen kritischen Biotheologie“, in: Blohm, Uta; Forcano, Neus; Guðmarsdóttir, Sigríður; Knauss, Stefanie; Papacek, Ruth (Hgs.), *Feminist Theology: Listening to, Understanding, and Responding to a Secular and Plural world*. Journal of the ESWTR, 20 (2012), 87-112.

Auga, Ulrike, „Sexuelle Rechte und Menschenrechte. Probleme der interkulturellen Debatte“, in: Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge, Bern, XVII - 2 (2008), 357-369.

Auga, Ulrike; Braun, Christina von (Hgs.), *Gender in Conflicts: Palestine – Israel – Germany*, LIT Verlag: Berlin 2006.

Baer, Susanne, „Citizenship in Europe and the Construction of Gender by Law“, in: Knop, Karen (Hg.), *Gender and Human Rights*, Oxford University Press: Oxford 2004, 83-112.

- Balibar, Étienne; Wallerstein, Immanuel, Race, Nation, Class: Ambiguous Identities, Verso: London/ New York 2011.
- Beger, Nico J., Que(e)rying Political Practices in Europe. Tensions in the Struggles for Sexual Minority Rights, Universität Amsterdam: Amsterdam 2001.
- Bhabha, Homi K., Die Verortung der Kultur, Stauffenburg: Tübingen 2000.
- Braun, Christina von; Mathes, Bettina, Verschleierte Wirklichkeit: Die Frau, der Islam und der Westen, Aufbau: Berlin 2007.
- Braun, Christina von; Stephan, Inge (Hgs.), Gender@Wissen: Ein Handbuch der Gender-Theorien, Böhlau: Köln/Weimar/Wien 2005.
- Brown, Wendy, „Introduction“, in: Asad, Talal; Brown, Wendy; Butler, Judith; Mahmood, Saba, Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech, University of California Press: Berkeley 2009, 7-19.
- Brown, Wendy, States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity, Princeton University Press: Princeton 1995.
- Butler, Judith; Habermas, Jürgen; Taylor, Charles; West, Cornel, The Power of Religion in the Public Sphere, Columbia University Press: New York 2011.
- Butler, Judith; Spivak, Gayatri Chakravorty, Sprache, Politik, Zugehörigkeit, Diaphanes: Berlin 2007.
- Butler, Judith, Hass spricht: Zur Politik des Performativen, Berlin: Suhrkamp 2006 [1998].
- Castoriadis, Cornelius, „Radical imagination and the social instituting imaginary“ [1994], in: Curtis, David Ames, The Castoriadis Reader, Blackwell: Oxford/ Malden 1997, 319-37.
- Castoriadis, Cornelius, Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1984 [1975].
- Chebout, Lucy, Queering International Law. Geschlechtsidentität und sexuelle Orientierung als Dimension von Geschlecht, in: Lembke, Ulrike (Hg.), Menschenrechte und Geschlecht, Nomos: Baden-Baden 2014, 132-159.
- Copelon, Rhonda; Petchesky, Rosalind, „Toward an Interdependent Approach to Reproductive and Sexual Rights as Human Rights. Reflections on the ICPD and Beyond“, in: Schuler, Margaret A. (Hg.), From Basic Needs to Basic Rights. Women's Claim to Human Rights, Women, Law, and Development International: Washington, DC 1995, 43-67.
- Fanon, Frantz, The Wretched of the Earth, Grove Press: New York 2005.
- Fanon, Frantz, A Dying Colonialism, Grove Press: New York 1965.
- Forsythe, David P. (Hg.), The Internationalization of Human Rights, Lexington Books: Lexington 1991.
- Foucault, Michel, Die Regierung der Lebenden. Vorlesungen am Collège de France 1979-1980, Suhrkamp: Berlin 2014 [2012].
- Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2004 [1974].
- Foucault, Michel, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Band 1, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1992 [1977].
- Foucault, Michel, Archäologie des Wissens, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1981 [1973].
- Fritsche, Peter K., Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten, UTB/ Ferdinand Schöningh: Paderborn 2016 [2004].
- Frost, Marie-Luise, Die Menschenrechte. Ausdruck der von Gott gegebenen Menschenwürde oder atheistisch motivierter Selbstbestimmung. Christliche Positionen in den Menschenrechten, Masterarbeit, Humboldt-Universität zu Berlin: Berlin 2015.

- Geertz, Clifford, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1987.
- Gupta, Geeta Rao, „Strengthening Alliances for Sexual Health and Rights“, in: Health and Human Rights 12.3/1997, 55-63.
- Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1996 [1985].
- Hall, Stuart, Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Argument: Hamburg 2002.
- Hirschfeld-Eddy-Stiftung (Hg.), Die Yogyakarta-Prinzipien. Prinzipien zur Anwendung der Menschenrechte in Bezug auf die sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität, Schriftenreihe der Hirschfeld-Eddy-Stiftung: Berlin 2008.
- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence, The Invention of Tradition, Cambridge University Press: Cambridge 1983.
- Holliday, Adrian; Hyde, Martin; Kullmann, John (Hgs.), Intercultural Communication: An Advanced Resource Book for Students, Routledge: London/ New York 2010.
- Honegger, Claudia, Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850, Campus: Frankfurt a. M./ New York 1991.
- Joas, Hans, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Suhrkamp: Berlin 2011.
- Kirchschläger, Peter G., Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für eine religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeption anschlussfähiger Ansatz, LIT: Berlin 2013.
- Klapeer, Christine M., LGBTIQ Rechte als Indikatoren von ‚Entwicklung‘? Postkoloniale queere Perspektiven auf entwicklungspolitische Debatten um sexuelle Menschenrechte, in: Leicht, Imke (Hg.), Feministische Kritiken und Menschenrechte, Barbara Budrich: Opladen 2016, 95-112.
- Klugmann, Barbara, „Sexual Rights in Southern Africa. A Beijing Discourse or a Strategic Necessity“, in: Health and Human Rights 4, 2/2000, 144-173.
- Kriele, Martin, Befreiung und politische Aufklärung. Plädoyer für die Würde des Menschen, Herder: Freiburg 1980.
- Kruse, Wolfgang, Die Französische Revolution, UTB/ Ferdinand Schöningh: Paderborn 2005.
- La Violette, Nicole; Whitworth, Sandra, „No Safe Haven. Sexuality as a Universal Human Right and Gay and Lesbian Activism in International Politics“, in: Journal of International Politics, 23/3, 1994, 563-688.
- Lachenicht, Susanne, Die Französische Revolution, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2012.
- Laqueur, Thomas, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Campus: Frankfurt a. M. 1992.
- Laqueur, Thomas, Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud, Harvard University Press: Cambridge/ London 1990.
- Leicht, Imke (Hg.), Feministische Kritiken und Menschenrechte, Barbara Budrich: Opladen 2016.
- Leiprecht, Rudolf; Lutz, Helma, „Intersektionalität im Klassenzimmer: Zur sozialen Konstruktion und Bedeutung von Ethnie, Klasse, Geschlecht und ihren Verbindungen“, in: Leiprecht, Rudolf; Steinbach, Anja (Hgs.), Schule in der Migrationsgesellschaft: Ein Handbuch, Bd. 2, Debus Pädagogik: Schwalbach am Taunus 2015, 283-304.

- Lembke, Ulrike (Hg.), Menschenrechte und Geschlecht, Nomos: Baden-Baden 2014.
- Lembke, Ulrike, Religionsfreiheit und Gleichberechtigung der Geschlechter, in: Lembke, Ulrike, Menschenrechte und Geschlecht, Nomos: Baden-Baden 2014, 188-217.
- Lipinsky, Astrid, Den Buchstaben Wirklichkeit werden lassen, in: Lenz, Ilse (Hg.), Die neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied, VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden 2010 [2009], 946-947.
- Mahmood, Saba, Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton University Press: Princeton 2012 [2005].
- Mahmood, Saba, „Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?“, in: Asad, Talal; Brown, Wendy; Butler, Judith; Mahmood, Saba, Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech, University of California Press: Berkeley 2009, 64-100.
- Moltmann, Jürgen, „Christlicher Glaube und Menschenrechte“, in: Lorenz, E. (Hg.): „... erkämpft das Menschenrecht“. Wie christlich sind Menschenrechte? Heft 22, Kirchliche Aspekte heute, Lutherisches Verlagshaus: Hamburg, 1981, 15-35.
- Morgan, Wayne, „Still in the Closet. The Heterosexism of Equal Opportunity Law“, in: Critical InQueeries, 1-2/1996, 119-146.
- Morgan, Wayne, „Queer Law. Identity, Culture, Diversity, Law“, in: Australian Gay and Lesbian Law Journal, 5/1995, 1-41.
- Muñoz, José Esteban, Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics, University of Minnesota Press: Minneapolis 2007.
- O.V., Catholics for a Free Choice. The Vatican and the Fourth World Conference on Women, Washington DC, Catholics for a Free Choice: Vatikan 1995.
- O.V., „Evangelium Vitae. Pope's Letter. A Sinister World Has Led to ‚Crimes against Life‘“, in: New York Times, 31-3/1995, A12-A13.
- Rudolf, Beate, Menschenrechte und Geschlecht – eine Diskursgeschichte, in: Lembke, Ulrike (Hg.), Menschenrechte und Geschlecht, Nomos: Baden-Baden 2014, 24-50.
- Salecl, Renata, „Universalismus und kulturelle Differenz“, in: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 234.1/2000, 33-38.
- Selby, Jennifer A., „Un/veiling Women's Bodies: Secularism and Sexuality in Full-face Veil Prohibitions in France and Québec“, in: Studies in Religion/Sciences Religieuses, Vol. 43(3) 2014, 439-466.
- Tambiah, Yasmin, „Sexuality and Human Rights“, in: Schuler, Margaret A. (Hg.), From Basic Needs to Basic Rights. Women's Claim to Human Rights, Women, Law, and Development International: Washington DC 1995, 369-90.
- Ungern-Sternberg, Antje von, Religionsfreiheit in Europa. Die Freiheit individueller Religionsausübung in Großbritannien, Frankreich und Deutschland. Ein Vergleich, Mohr Siebeck: Tübingen 2008.
- United Nations, „Platform for Action of the Fourth World Conference on Women“, Beijing September 1995, UN Doc. A/CONF.177/20 (October 17, 1995), 1995.
- Voß, Heinz-Jürgen, Biologie und Homosexualität. Theorie und Anwendung im gesellschaftlichen Kontext, Unrast Verlag: Münster 2013.
- Voß, Heinz-Jürgen, Geschlecht. Wider die Natürlichkeit, Schmetterling Verlag: Stuttgart 2011.
- Young, Cindy, „Criminalization of the Burkini“, in: Harvard University Review. Vol. XXXVIII, 1/2016, 6-17.

Internetquellen

Breeden, Aurelien; Blaiseaug, Lilia, „Cannes, Citing Security Risks, Bans Full-Body ‚Burkinis‘ From Its Beaches“ (12.08.2016). <https://www.nytimes.com/2016/08/13/world/europe/cannes-muslims-burkini-ban.html> Zugriff: 12.02.2017.

Crosby, Emily, „Faux Feminism: France’s Veil Ban as Orientalism“, in: Journal of International Women’s Studies, 15(2)/2014, 46-60. <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol15/iss2/4> Zugriff: 12.02.2017.

Chabal, Emile, „From the banlieue to the burkini: the many lives of French republicanism“, in: Modern and Contemporary France, 25(1)/2017, 68-74. <http://dx.doi.org/10.1080/09639489.2016.1246164> Zugriff: 12.02.2017.

Deutsche Evangelische Allianz, <http://www.ead.de/> Zugriff: 12.02.2017.

Enzyklika Pacem in Terris, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html Zugriff: 12.02.2017.

International Association for the study of Religion and Gender (IARG) <https://associationreligionandgender.org> Zugriff: 12.02.2017.

Piatti-Crocker, Adriana; Tasch, Laman, „Veil Bans in Western Europe: Interpreting Policy Diffusion“, in: Journal of International Women’s Studies, 16(2)/2015, 15-29. <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol16/iss2/2> Zugriff: 12.02.2017.

Rubinaug, Alissa J., „From Bikinis to Burkinis, Regulating What Women Wear“ (27.08.2016). <https://www.nytimes.com/2016/08/28/world/europe/france-burkini-bikini-ban.html> Zugriff: 12.02.2017.

O.V., „Le maire de Cannes interdit le port du burkini sur les plages“ (11.08.2016). <http://www.nicematin.com/faits-de-societe/le-maire-de-cannes-interdit-le-port-du-burkini-sur-les-plages-70612> Zugriff: 12.02.2017.

O.V., „Cannes verbietet Frauen im Burkini den Strand“ (12.08.2016). <https://www.welt.de/politik/ausland/article157633055/Cannes-verbietet-Frauen-im-Burkini-den-Strand.html> Zugriff: 12.02.2017.

O.V., „Valls lehnt landesweites Burkini-Verbot ab“ (17.08.2016). <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-08/frankreich-burkini-verbot-buergermeister-manuel-valls-leu-cate-le-touquet> Zugriff: 12.02.2017.

O.V., „Burkini: pour Marine Le Pen, ‚c’est de l’âme de la France dont il est question“ (17.08.2016). <http://www.francesoir.fr/politique-france/burkini-pour-marine-le-pen-cest-de-lame-de-la-france-dont-il-est-question> Zugriff: 21.08.2017.

Samstagmorgen, 4. März 2017

Hinweis: Der nachfolgende Text ist die Abschrift eines Panel-Gesprächs. Die Aussagen sind deshalb nicht zitierfähig.

Religion, Kultur, Politik und Frauenrechte: ein spannungsvolles Verhältnis

Panel mit Ulrike Auga, Meltem Kulaçatan und Monika Salzbrunn

Moderation: Amira Hafner-Al Jabaji

Amira Hafner-Al Jabaji: Ich freue mich, Sie zu dieser Tagung zu begrüßen. Ich muss leider mit einer bedauerlichen Nachricht beginnen. Sie wundern sich vielleicht, dass hier nicht vier Frauen auf dem Podium sitzen. Anne Jenichen musste sich kurzfristig abmelden, weil sie erkrankt ist, und in der Kürze der Zeit war es uns natürlich nicht möglich, sie durch eine andere Fachfrau zu ersetzen. So wird leider die Perspektive der Politologin nicht vertreten sein und wir werden heute Morgen dieses Panel mit drei Frauen bestreiten. Wir wünschen Frau Jenichen aber von hier aus gute Besserung und hoffen auf eine andere Gelegenheit, sie und ihr Wissen für uns zugänglich zu machen. Eine erste Möglichkeit dazu sind die beiden Artikel von Anne Jenichen zum Thema "Frauenrechte und Religion", die wir auf unserer Literaturliste zur Tagung aufgeführt haben.¹

Li Hangartner hat bei der Begrüßung zu Beginn gesagt, worum es an diesem heutigen Panel gehen soll: nämlich um das Verhältnis von Politik, Religion, Menschenrechten/Frauenrechten, also um ein äusserst komplexes Thema. Es geht uns darum, die Komplexität dieser Bereiche, wie sie aufeinander einwirken, welches ihre Einflussfaktoren sind, also die Komplexität für uns zugänglich zu machen und ein tieferes Verständnis dafür zu erlangen. Wir möchten auch gerne an Sensibilität gewinnen für Fragestellungen, wie diese Bereiche ineinandergreifen und wie wir insbesondere als Frauen, aber auch als Männer, Menschenrechte und Frauenrechte wieder vermehrt stärken können. Wir möchten auch Strategien entwickeln und neue Impulse gewinnen, wie wir denn in Zeiten, in denen wir alle spüren, dass Frauenrechte und Menschenrechte bedroht sind, und Errungenschaften, für die sich Frauen wie wir und vor allem auch Frauen aus früheren Generationen vehement eingesetzt haben, wieder in Gefahr sind, wir also sozusagen einen Backlash erleben – wie wir da Strategien finden können, um eine gewisse Gegenwehr zu entwickeln. Wir fragen uns, wie gut zwanzig Jahre nach der Weltfrauenkonferenz von Peking der Stand der Dinge bezüglich Frauenrechte ist, wie sehr die Errungenschaften und das, was man sich damals vorgenommen hat, umgesetzt wurden. Wir fragen uns natürlich auch, wohin mit der Wahl eines Präsidenten Trump, der sich nicht nur, aber vor allem auch durch sexistische Äusserungen und durch eine rückwärtsgewandte Haltung z.B. bezüglich der Frage der Abtreibung auszeichnet, die Entwicklung punkto Frauenrechte gehen

¹ Anne Jenichen: Frauenrechte und Religionsfreiheit in Europa: ein Plädoyer für Versöhnung statt Hierarchisierung, in: GENDER: Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, 6. Jg./2014, Heft 3, S. 139-146. Kann als PDF heruntergeladen werden! Dies: Ist Religion schlecht für Frauen? Empirische Erkenntnisse zum Zusammenhang zwischen öffentlichen Religionen und den Menschenrechten der Frau, in: Zeitschrift für Menschenrechte, Vol. 5/2011, Nr. 1: Menschenrechte und Religion, S. 6-20. (Heft ist vergriffen.) online unter: www.zeitschriftfuermenschenrechte.de/open-access/zfmr_1_2011.pdf

wird. Dies ist ja sozusagen nur ein letzter Punkt in der gegenwärtigen Geschichte, wo wir merken, Frauenrechte und Menschenrechte sind wieder bedroht. Was wir nicht wollen, und das sage ich explizit, weil die Gefahr einfach da ist, wir wollen nicht einseitig nur eine explizite Islamdebatte führen. Wenn wir über Religion sprechen, dann sprechen wir über Religion in einem allgemeineren Sinn. Natürlich werden wir auch spezifische Fragen erörtern, wie sie sich für den islamischen Kontext oder bezüglich der aktuellen Debatten in unserer Gesellschaft zum Thema "Frauenrechte und Islam" ergeben, aber es soll nicht dazu führen, wie das so oft der Fall ist, dass wir am Ende in einer Debatte pro oder contra Islam enden.

Sie alle haben wahrscheinlich mitbekommen, dass wir kurz vor dem offiziellen Start des Filmes mit dem Titel "Die göttliche Ordnung" stehen. In diesem Film geht es darum, das Engagement von Frauen in der Schweiz für die Erlangung des Frauenstimmrechts wieder in Erinnerung zu rufen. Das Stimmrecht für Frauen wurde in der Schweiz 1971 eingeführt – also sehr, sehr spät. Der Titel "Die göttliche Ordnung" zeigt aber auch, dass es eben auch um quasi religiöse Fragen geht, wenn Frauen für ihre Rechte kämpfen. Denn die Einführung des Frauenstimmrechts und das Engagement der Frauen für ihre demokratische Teilhabe wurden auch so verstanden, dass dies ein Eingriff in eine Gott-gegebene Ordnung sei. Und genau diese Dinge wollen wir auch miteinander diskutieren.

Ich darf nun die Panelteilnehmerinnen vorstellen:

Meltem Kulaçatan studierte Politikwissenschaften mit Schwerpunkt Moderner Vorderer Orient an der Universität in Erlangen. Sie promovierte zu Geschlechterbeziehungen im Pressediskurs von "Hürriyet" und "Zaman", den beiden grossen türkischen Tageszeitung. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Geschlechterdiskurse in transnationalen Öffentlichkeiten, Gender und Feminismus, Religion, Politik und Bildung in der Türkei sowie Migration und Integration in Deutschland und Europa. Im Wintersemester 2016 war sie Gastprofessorin für "Islamische Theologie und Bildung" an der Universität Zürich. Aktuell arbeitet und forscht sie an der Universität Frankfurt im Fachbereich Erziehungswissenschaft, Pädagogik der Sekundarstufe mit Schwerpunkt Islam, wo sie auch an ihrer Habilitation arbeitet. Ganz herzlich willkommen Meltem Kulaçatan.

Monika Salzbrunn hat in Sozialanthropologie und Soziologie promoviert. Seit 2010 lehrt sie an der Universität Lausanne zu "Religionen, Migration, Diasporas". 2011 bis 2015 war sie die erste weibliche Direktorin des "Institut de sciences sociales des religions contemporaines" (ISSRC) und 2015 war sie die erste Frau, die ein zwei Millionen Euro Forschungsstipendium des European Research Council erhielt. Aktuell forscht sie zum Thema Kunst und Aktivismus sowie auch für mehrere Nationalfondsprojekte, wo es um Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit des Islam im städtischen Umfeld geht. Ganz herzlich willkommen Monika Salzbrunn.

Ulrike Auga ist Professorin am Zentrum für transdisziplinäre Genderforschung an der Humboldt-Universität in Berlin. Sie hat evangelische Theologie studiert, sowie Kultur- und Religionswissenschaften. Geboren wurde sie in Ostberlin und so wie ich

es aus den Unterlagen, die mir zugänglich waren, verstanden habe, war der Widerstand gegen das DDR Regime auch etwas, das sie zu ihrem Interesse an Feminismus, gerade auch im Kontext von Theologie geführt hat. Sie lebte und arbeitete mehrere Jahre in Südafrika, Mali, Israel und den palästinensischen Autonomiegebieten. Seit 2008 lehrt sie Theologie und Geschlechterstudien an der Humboldt Universität in Berlin. 2013-2015 war sie zu Studien und Forschungsarbeiten in den USA und arbeitete an den Universitäten Columbia und Princeton. Sie ist Mitbegründerin und amtierende Vize-Präsidentin der "International Association for the Study of Religion and Gender" (IARG). Ganz herzlich willkommen Ulrike Auga.

Amira Hafner-Al Jabaji: Ulrike Auga, ich würde gerne mit Ihnen beginnen. Als ich Ihre Vita und Ihre Forschungsarbeiten durchgesehen habe, stiess ich auf ein Projekt, für das Sie gearbeitet hatten, das von der NASA organisiert und mitfinanziert wurde. Und ich habe mich natürlich gefragt: Was hat die US-amerikanische Weltraumorganisation für ein Interesse an Theologie und Gender?

Ulrike Auga: Vielen Dank für diese Frage, die mit Entdeckungen der jüngsten Weltraumforschung und Astrobiologie zu tun haben und mit Ereignissen, wie sie sich auch kurz vor Beginn unserer Tagung, Anfang März 2017, zugetragen haben. Sie lasen vielleicht in den Zeitungen, dass man sieben Planeten fand, die um den Stern "Trappist 1a" kreisen. Es wird vermutet, dass auf drei dieser sieben Planeten möglicherweise Leben gefunden werden könnte. Die NASA geht davon aus, dass *anderes* Leben, also nicht Leben, wie wir es kennen, gefunden werden könnte. Der Begriff anderes Leben umfasst intelligentes und nicht-intelligentes Leben. Man spricht sogar von einer zweiten Genesis, einer zweiten Schöpfung. Es wird sogar vermutet, dass anderes Leben schon gefunden wurde und wir es nur noch nicht wissen, weil es noch geheim gehalten wird, bis die Weltbewohner_innen soweit sind, damit umzugehen, d.h. damit sie diesem "Anderen" nicht gewaltvoll begegnen. Es gibt nur eine ganz kleine Zahl von Wissenschaftler_innen, die sagen, dass die Erde ein Einzelfall sei. Alle anderen meinen, dass irgendwann anderes Leben gefunden werden wird. Das hat gravierende Auswirkungen auf unser Denken über uns selbst, weil natürlich die Idee, dass der Mensch die Krone der Schöpfung ist und der Mann der Gipfel dieser Schöpfung, dadurch fundamental in Frage gestellt wird. Was aber machen wir, wenn wir neues Leben finden? Sind wir nicht in der Gefahr, es sofort wieder umzubringen, weil wir Angst vor diesem "Anderen" haben?

Diese Angst vor dem Anderen führt auch zu Auseinandersetzungen hier auf unserer Erde, weil wir die, die uns nicht gleichen, als so *anders* ansehen, dass wir sie vorsichtshalber erst mal aus der Welt schaffen, bevor wir überhaupt versucht haben, ihnen zu begegnen. Damit dies nicht passiert, haben diejenigen in der NASA, die möchten, dass wir diesem anderen Leben friedlich begegnen und es nicht kolonialisieren, sich gefragt, wie werden die Religionen reagieren? Denn die Religionen sind sehr einflussreich bei der Herstellung von neuem Wissen. Sie können die Bedingungen der Möglichkeit der Herstellung neuen Wissens wirkmächtig fördern oder ablehnen. Wissen wird diskursiv hergestellt. Wissen, Macht und Wahrheitsherstellung sind miteinander verwoben. Die symbolischen Ordnungen der dominanten Diskurse der

Religionen beeinflussen Gesellschaft und Politik. Die Wissensordnung der Gegenwart ist gekennzeichnet von essentialisierenden Ausschlüssen. Damit dies nicht passiert, wurde ein internationales, interdisziplinäres, lebenswissenschaftliches und geisteswissenschaftliches Forschungsteam von 12 Personen aus der ganzen Welt gebildet, zu dem auch ich eingeladen wurde und wo wir während zwei Semestern am CTI Princeton geforscht haben zur Fragestellung: Was könnte man tun, um auf der Erde und im Universum weniger gewaltvoll zu sein? Es ging unter anderem darum, Handlungsanweisungen zu entwickeln für die NASA. Dazu muss man aber zuerst einmal erforschen, wie denn bei uns auf der Erde die Vorstellung von Religion, von Geschlecht, von Rasse, von Klasse, von Nation und Spezies hergestellt wird, aber auch wie Nationalismus, Rassismus, Sexismus, Homophobie, Transphobie, Fundamentalismus, Klassismus, Rassismus usw. formiert werden – also das, was uns leider weltweit täglich umgibt. Das Denken der Gegenwart wird ja von solchen Mechanismen bestimmt. Aufgabe war es, darüber nachzudenken, wie diesem Denken, diesen Ausschlüssen, ein Wissen entgegengesetzt werden kann, das ermöglicht, Kollektivität solidarisch zu denken, also ein Gegenargument zu bilden zu dem Gerücht, wie es zur Blütezeit des Kapitalismus gestreut wurde, dass der Mensch dem anderen Menschen ein Wolf wäre. Nein, das sind wir nicht! Menschen sind liebesbedürftige Wesen, Menschen sind der Sorge bedürftig und an Kooperation interessiert und möchten auch so handeln. Das in den Vordergrund zu stellen und zu schauen, wie werden Bilder, wie wird Wissen hergestellt über das, was angeblich wahr ist, ist mein Interesse. Absolute Wahrheit gibt es nicht, sondern Wahrheit wird immer hergestellt. Wie kommt es also, dass sich ein bestimmtes Wissen zu einer bestimmten Zeit durchsetzt? Was sind die dahinterliegenden ökonomischen, politischen oder medialen Interessen?

Mein Anliegen ist es, dies aufzuzeigen und in einem zweiten Schritt über die Widerstände nachzudenken, die wir formen können. Diese können ganz verschieden sein: Sie können sich in der Theorie abspielen, sie können sich ganz stark in der Praxis abspielen oder in der Kunst. Es gibt also verschiedenste Möglichkeiten, Gegenwissen zu formieren und zu verbreiten – gegen die dominanten Diskurse, die unsere Welt bestimmen und letztendlich ausschliessend wirken, weil sie bestimmte Gruppierungen immer mit bestimmten Attributen belegen, sei es *der* Islam, *die* Frau oder *der* Schwarze oder *die* Rollstuhlfahrerin. Es ist wichtig zu zeigen, dass dies nur Attribute sind, die eine bestimmte Wahrheit herstellen wollen über diese Gruppierung und deswegen gewaltvoll sind. Das nennen wir epistemische Gewalt.

Amira Hafner-Al Jabaji: Wenn ich gleich an einen dieser Aspekte, dem der Gewalt, anknüpfen darf. Meltem Kulaçatan, in einem Ihrer Seminare, die Sie im Wintersemester an der Universität Zürich angeboten hatten, ging es um die Frage der Radikalisierung bei jungen muslimischen Frauen. Und Sie sagten in einem Vorgespräch, dass es Ihnen ein Anliegen ist aufzuzeigen, wie diese Frauen selbst dies als einen emanzipatorischen, ja feministischen Aspekt ihres Lebens betrachten. Können Sie das etwas ausführen?

Meltem Kulaçatan: Ich hatte dazu eine kleine Dritt-Mittel-Studie gemacht im Jahr 2015. Diese Studie nannte sich "Woman and Jihad". Herausgefunden werden sollte

auf der einen Seite anhand einer Medienanalyse, wie im deutschsprachigen Raum über Frauen und Mädchen berichtet wird, die sich dem sogenannten Jihad anschließen – wenn sie denn überhaupt Thema sind. Und das waren sie bis Mai 2015 nicht. Denn der Fokus lag bis zu diesem Zeitpunkt auf jungen Männern, ohne dass man allerdings die sozialen Aspekte beispielsweise in eine kritische Männlichkeitsforschung eingebettet hätte, die sehr vieles psychologisch erklären kann, sehr viele Analysekat­egorien besitzt, mit denen wir in den Erziehungswissenschaften umgehen. Das andere, das in dieser Studie herausgefunden werden sollte, war, wo die innere Motivation der betroffenen Mädchen und jungen Frauen liegt, sich radikalisierten Netzwerken anzuschließen. Es war eine neutral formulierte Frage in der Form, dass sie sich eben nicht explizit an muslimische weibliche Jugendliche richtete, d.h. davon betroffen sind auch Herkunfts-Österreicherinnen, Herkunfts-Schweizerinnen usw. Und die Frage war jetzt, inwiefern hier der Aspekt der Gewalt eine Rolle spielt und mit emanzipatorischen Faktoren oder sogar feministischen Faktoren verknüpft wird. Sprich: Wann und wo findet das emanzipative Moment statt? Weshalb empfinden junge Mädchen in der Adoleszenz, junge erwachsene Frauen diese Form der Radikalisierung als emanzipativ?

Ein Ergebnis unserer Analyse ist: Gar nicht! Die Gewalt spielt für junge Frauen und Mädchen in diesem Kontext eine untergeordnete Rolle, weil sie nicht präsent ist bei der Anwerbung, übrigens auch nicht für Jungen und junge Männer. Gewalt ist kein Faktor, mit dem angeworben wird. Der Gewaltaspekt kommt erst sehr viel später ins Spiel, wenn bereits eine Verbindung da ist zwischen den betroffenen Jugendlichen und den Akteur_innen aus den entsprechenden Netzwerken. Gewalt ist etwas, das in der Anwerbephase und der Anwerbeposition keine Rolle spielt, da es viel zu abschreckend wirkt. Ich habe dann mit Expertinnen und Experten Interviews durchgeführt, auch mit ehemals Betroffenen. Wichtig war für uns, was passiert danach und davor, das sind die Dinge, die uns interessiert haben.

Interessant war hier, wenn wir den emanzipatorischen Effekt ansprechen, dass sich vor allem junge Mädchen und Frauen zu diesen Netzwerken hingezogen gefühlt haben, die aus primär traditionell orientierten Familien stammen und nicht religiös sind. Das sind Familien, in denen religiöse Praktiken eine völlig untergeordnete oder eine marginalisierte Rolle spielen, wenn es sich um muslimische Mädchen und junge Frauen handelt. Das heisst: Was macht Religion in dem Moment in dieser Form so sexy, indem eben nicht unterschieden wird zwischen klassischem Salafismus und jihadistisch orientiertem Neosalafismus, was ja zwei paar Stiefel sind? Der Salafismus im 18. und 19. Jahrhundert richtete sich vor allem gegen die Vorherrschaft des Imperialismus und gegen das Osmanische Reich. Der jihadistisch orientierte Neosalafismus ist ein Hybrid aus der Sehnsucht nach den sogenannten Altvorderen, also den Gläubigen und Wissensträgern im 7. und 8. Jahrhundert, sowie die selbstverständliche Gewalt- und Kriegsorientierung. Hier findet keine Unterscheidung statt. Was aber stattfindet, ist, dass sich beide Strömungen – und ich beschäftige mich mit der letzteren – auf Narrative aus der Geschichte des Islams beziehen. Also z.B. auf Fremdheitsgefühle, und hier Assoziationen herstellen zwischen dem Propheten Mohammed und den betroffenen Jugendlichen, die ebenfalls Fremdheitserfahrungen machen. Der emanzipatorische Charakter ist deshalb so spannend, weil hier, in diesen Netzwerken, sehr pietistisch formulierte Geschlechterrollen und Aspekte sowohl

für Männer als auch für Frauen gelten. Ihr Habitus wird daran gemessen und es wird hier kein Unterschied gemacht zwischen Männern und Frauen. Tugendhaftigkeit, Sittsamkeit gelten für Männer und Frauen und beide Geschlechter werden an den gleichen Werten gemessen: Wie oft betest du? Wie kleidest du dich? Wie gehst du mit Sexualität um, mit Lust, mit Sinnlichkeit? In dem Moment haben die Mädchen ein Mittel in der Hand, sich in ihrer Familie stark zu fühlen, sich zurückzuziehen, sich anders zu kleiden, anders zu verhalten. Oftmals wird dies von den Eltern als etwas Positives beobachtet, da es unmittelbare Auswirkungen hat – z.B. auf die Lesefreude. Die Kinder – denn es sind Kinder, sie sind fünfzehn, sechzehn Jahre alt – lesen plötzlich, ziehen sich zurück, wollen nicht mehr ausgehen, streiten nicht mehr. Das ist das Paradoxe in dieser Konstellation, in dieser Zeit der Adoleszenz, wo man laute Rebellion erwarten würde. Die Rebellion ist plötzlich sehr leise. Das ist der Moment, den sehr viele Eltern verpassen und auch sehr viele Pädagoginnen und Pädagogen verpassen und dann keinen Zugang zu den Mädchen mehr bekommen. Die durchgegenderte Welt der Neosalafisten, wo Männer und Frauen klare Aufgaben haben, also die Geschlechterrollen klar verteilt sind, ist plötzlich sehr attraktiv für diese Mädchen. – Übrigens eine Situation, die in Europa auf traumatische Erlebnisse Anfang der Neunzigerjahre auf dem Balkan zurückgeht. Die Aufgaben selbst werden von der bipolaren Geschlechterordnung abgeleitet, wobei die Mutter- und Ehefrauenrolle die einzigen legitimierte Rollen sind, die Frauen und Mädchen innehaben sollten. Nach dem Balkankrieg haben sich sehr viele junge Frauen den Salafisten angeschlossen und diese Aktionen als emanzipatorisch begriffen. Also Frauen, die vorher extrem laizistisch oder säkular orientiert waren, oder Frauen und junge Mädchen, die überhaupt nichts mit Religion zu tun hatten bis zu diesem Zeitpunkt. Das sind Phänomene, die wir in Europa bereits hatten und haben. Das ist das eine. Das andere ist, dass die betroffenen Mädchen – und das ist etwas, das auch für Mädchen und junge Frauen gilt, die nichtmuslimischer Herkunft sind – konfrontiert werden mit ambivalenten Geschlechterrollen. Also auf der einen Seite heisst es: Macht eure Abschlüsse, geht in den Arbeitsmarkt hinein, arbeitet so viel wie möglich, seid frei. Und andererseits, wenn sie sich dafür entscheiden, eine Familie zu gründen, sind sie eben dann doch damit konfrontiert, dass ein sehr grosser Teil ihres Einkommens für Betreuungskosten draufgeht, dass also die institutionellen Rahmenbedingungen für eine Geschlechtergerechtigkeit eben nicht gegeben sind – auch nicht in den europäischen Gesellschaften. Oder sie werden mit Statistiken konfrontiert, wonach jede dritte Frau in Europa Opfer von häuslicher Gewalt ist, wie eine Studie des Bundesfamilienministeriums zeigt, die 2015 herausgegeben wurde. Und an diesen Zahlen hat sich nichts geändert. Und da gibt es dann diese Rückzugsmöglichkeit in neosalafistische Netzwerke, in denen diese Mädchen und Frauen eine Aufwertung per se erhalten, nämlich über ihre Rolle als angehende Ehefrau oder Mütter, und dies scheint für sie einen sehr grossen Aspekt des neu erlangten Selbstbewusstseins auszumachen. Damit komme ich zum Punkt: Gepaart mit einem religiösen Heilsversprechen, in einer Sache tätig sein und aktiv werden zu können, die in einem viel höheren spirituellen Kontext steht – dieser spirituelle Aspekt, sich für das Wohl der Gemeinde einzusetzen, für eine höhere Ordnung tätig und aktiv zu sein, hier eine Rolle zu spielen, diese Berufung zu etwas "Höherem", das ist vielfach ausschlaggebend für den Verbleib in diesen Netzwerken.

Amira Hafner-Al Jabaji: Wenn ich dem zuhöre, was Meltem Kulaçatan gesagt hat, dann kommt mir ein etwas ketzerischer Gedanke, nämlich der, dass letztlich die Anwürfe von rechtsbürgerlicher oder sehr konservativer Seite nicht ganz falsch sind, dass die Sichtbarkeit des Islam und zwar jetzt bezogen auf Personen, wenn es um Kleidung, wenn es um Habitus geht, eben doch Ausdruck ist einer neosalafistischen Haltung und damit problematisch für die Gesellschaft? Oder ist das eine falsche Schlussfolgerung?

Monika Salzbrunn: Es ist eine von vielen, die empirisch nachweisbar ist. Und genau diese Frage stand am Beginn unserer Überlegungen, als wir in Lausanne das Nationalfondsprojekt gestartet haben zur "Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit des Islam im urbanen Raum". Und eines möchte ich noch vorab erwähnen, was Sie in der Einleitung angesprochen haben, nämlich dass unsere Tagung bzw. unser Thema islam-lastig werden könnte. Diese Erfahrung habe ich gemacht, als ich berufen wurde in Lausanne. Der Lehrstuhl wurde ausgeschrieben: "Religionen, Migration, Diasporas", aber die implizite Erwartung betraf den Ausbau der Forschung zum Islam. Ja, es gibt hier eine grosse politische Nachfrage nach *dem* Islam. Ich habe mich über zwanzig Jahre mit westafrikanischen Sufi-Bruderschaften und deren politischen Aktivitäten und geschlechtsspezifischen Aspekten beschäftigt. Das ist eine der vielen Ausprägungen von islamischer Praxis und islamischen Diskursen, aber *den* Islam kann ich wirklich nicht als solchen erkennen. In der islamischen Ideengeschichte gibt es eine Pluralität von Denk- und Lebensformen.

Natürlich habe ich mich auch mit den Studien beschäftigt, die die Kolleg_innen vor mir über den Islam in der Schweiz publiziert haben, und dort ist es eben leider so, dass oft der Zugang zu *dem* Islam über die Institutionen erfolgt. Das heisst, der erste Anruf erfolgt beim Imam. Dies ist so, wie wenn wir eine Studie machen über den Katholizismus in der Schweiz und der erste Anruf ist in der Pfarrei bei einem Pfarrer und wir beziehen uns z.B. auf den Korintherbrief. D.h. wir lesen sozusagen den Katholizismus über den Korintherbrief. Egal, ob Sie ihn kennen oder nicht, oder was Sie dazu denken, oder ob Sie sich damit auseinandersetzen oder nicht. Das vatikanische Konzil vergessen wir erst mal und nehmen den Korintherbrief – und zwar eine bestimmte Interpretation des Briefes. Und Ähnliches geschieht leider in manchen Studien über den Islam. Entweder wir gehen in *die* Moschee und fragen den Imam oder den Präsidenten der Moschee, was da gerade passiert. Oder wir gehen zu einem islamischen Verein, aber wir interessieren uns nicht für die 85% der kulturell geprägten Muslime, die noch nie an diesen Orten waren. 85% der Muslime in der Schweiz gehen nicht in die Moschee. Was machen wir denn da? Wir müssen also andere Wege finden.

Wir haben zwei Zugänge gewählt im Rahmen unseres Projektes. Wir haben das Kind nicht mit dem Bade ausschütten wollen, d.h. wir sind also auch in Vereine und Moscheen gegangen. Wir haben aber hauptsächlich bestimmte urbane Räume aufgesucht und haben uns angeguckt, wie in bestimmten Territorien religiöse Referenzen eine Rolle spielen oder auch nicht. Was oft vergessen wird und ein wichtiges Ergebnis ist von unserer Forschung, ist die Abwesenheit von religiösen Zeichen. Der zweite Zugang waren Ereignisse: festliche Ereignisse, politische Ereignisse im urbanen Raum, die wir angeschaut haben – die entweder religiös geprägt waren oder

auch nicht, wo Religion eine Rolle spielte oder auch nicht. Sie merken an der Tatsache, dass ich ständig sage "oder auch nicht", dass eben genau dieses Ergebnis einen Teil der Forschung geprägt hat: nämlich die Tatsache, dass religiöse Referenzen im urbanen Raum eine sehr, sehr untergeordnete Rolle spielen, aber medial völlig überhöht werden. Und das ist ein grosses Problem, weil natürlich mit dieser medialen Überhöhung und mit der Interpretation von religiösen Zeichen der Zugehörigkeit bestimmte Stereotypen kultiviert werden. Wir haben dann die "Ausserirdischen", um das Beispiel von Ulrike Auga aufzugreifen, zu Hause. Wir haben sozusagen die Exotik vor der Tür und können dann die "Ausserirdischen" in irgendeiner Form als rückständig, als vormodern, als traditional stigmatisieren, um uns selber zu erhöhen als modern: mit dem Stimmrecht für Frauen von 1971 (!) oder mit anderen fortschrittlichen Ergebnissen wie der Gleichberechtigung oder der Lohngleichheit (wobei Frauen immer noch 20% weniger verdienen als Männer!) und so weiter. Wir können dann alles vergessen, was bei uns rückschrittlich ist, indem wir die anderen stigmatisieren aufgrund eines Kleidungsstücks. Und wir fragen aber auch nicht nach, was die andere Person damit meint, wenn sie dieses Kleidungsstück trägt. Die "Anderen" werden einfach nicht gefragt! Oder es wird eine Person eingeladen, die ständig in den Medien ist, wie z.B. eine Konvertitin, und diese wird als *die* Muslima präsentiert. Es gibt auf der einen Seite also eine bestimmte Art der Überhöhung einer bestimmten Form der Sichtbarkeit. Und wir wissen aus der Medienwissenschaft, wieviel Arbeit dahinter steckt, ein Stereotyp zu widerlegen. Es braucht 20 Gegenbeispiele, damit das *eine* Beispiel, das ständig sichtbar ist, in den Hintergrund gerät. Und deswegen ist es so wichtig, die Personen einfach zu befragen. Ein wichtiges Ergebnis unserer Studie war, dass die meisten Muslim_innen sich in der Schweiz eine Unsichtbarkeit wünschen, damit sie eben nicht auf Religion reduziert werden. Dass also nicht alles durch die Brille der Religion oder einer bestimmten Interpretation der Religion gesehen wird.

Der Begriff der "multiplen Zugehörigkeiten", der vor zehn Jahren von Nira Yuval-Davis, Ulrike Vieten, Kalpana Kannabiran und Floya Anthias geprägt wurde, ist hier hilfreich. Er will zeigen, wie jeder Mensch in einer bestimmten Situation bestimmte Zeichen der Zugehörigkeit inszeniert und nicht auf eine einzige reduziert werden kann bzw. darf. Das heisst: Niemand von uns würde akzeptieren, reduziert zu werden auf den Korintherbrief. Denn ich müsste ständig darüber nachdenken, welches Geschlechterbild dadurch tradiert wird und wie ich mich unter Umständen damit überhaupt nicht identifiziere. Aber die Muslim_innen werden ständig auf irgendwelche Koranverse, die von irgendwoher herbeigezogen werden, reduziert, ohne dass die Personen, die dies tun, überhaupt wissen, in welchem Kontext die Verse geschrieben worden sind, wie sie interpretiert worden sind, welche Rechtsschulen es gibt usw. Diese Reduktion ist sehr belastend. Und die Ausschlussbotschaften, die seit 1989, seit muslimische Mädchen in Creil in der Normandie aus der Schule ausgeschlossen wurden, weil sie das Kopftuch nicht ablegen wollten – diese Ausschlussbotschaften beziehen sich auf *alle* Muslim_innen. Egal, ob sie in irgendeiner Form eine Beziehung dazu haben oder ob es ein familiäres Erbe ist oder ein kulturelles oder was auch immer. Es ist eine Ausschlussbotschaft, mit der das Neue als das Andere konstruiert wird.

Und dies ist Teil einer kulturellen Wendung, auch in unserer akademischen Migrationsforschung, wo auf einmal eine Wende vom Gastarbeiter, also einer Klassenwahrnehmung, gerade in Frankreich auch, hin zum kulturell Anderen geschah. Die Gastarbeiter wurden auf einmal entdeckt als Muslime! Wenn man sich Arbeiten aus den 1960er und 1970er Jahren zu Migration anschaut, war Religion überhaupt kein Thema. Und auf einmal werden alle nur noch durch die Brille der Religion wahrgenommen. Das ist sehr problematisch. Und erzeugt auch Strategien der Abgrenzung von muslimischer Seite. Auf der einen Seite: "Bloss nicht wahrgenommen werden als Muslime!", und auf der anderen Seite das Gegenteil: Trotzstrategien, um zu zeigen, dass ich Muslima sein kann und gleichzeitig gute Staatsbürgerin. Meine Assistentin Eva Marzi, die in drei Wochen ihre Dissertation verteidigen wird über politisch engagierte Muslim_innen im Kanton Genf, hat genau das gezeigt, dass eben diese Stigmatisierung sowohl zu einer Unsichtbarkeit führen kann als auch zu einer verstärkten Sichtbarkeit. So gibt es z.B. eine engagierte Gruppe von Frauen in *Meyrin*, die sich extra im öffentlichen Raum als solche zeigen, damit durch die Aushebelung von Stereotypen etwas verändert werden kann in Bezug auf die Wahrnehmung von Musliminnen. So hat eine der Frauen vor einem Einkaufszentrum in Genf die Nationalhymne gesungen – mit Schleier. Eine Frau hatte sie gefragt, ob sie denn französisch spreche. Auch dies ist eine Form der Strategie: Sich die Stereotype anzueignen und diese spielerisch zu widerlegen versuchen. Aber es zeigt auch, dass die muslimischen Menschen reagieren *müssen*, dass sie gezwungen werden, ironisch oder spielerisch oder in irgendeiner anderen Form zu reagieren, dass sie umgehen müssen mit dieser Wahrnehmung, die Jugendliche, die in den 1960er Jahren aufgewachsen sind, in dieser Form nicht erfahren haben.

Besonders interessant ist auch, wie dieses "Othering", die Konstruktion des Anderen, innerhalb der muslimischen Gruppen in der Schweiz im Moment funktioniert. Ich habe mich lange mit den Sufi-Bruderschaften beschäftigt, einer mystischen geheimnisvollen Praxis, einer Übertragung von Wissen innerhalb von spirituellen Ketten. Das heisst: Sufis sind per se eher unsichtbar, sowohl innerhalb der Muslime, aber auch innerhalb der Forschung, weil sie weniger gut zu greifen sind. Aber was ich beobachtet habe in den letzten Jahren ist, dass sich seit den Anschlägen in Paris westafrikanische Sufis in der Westschweiz verstärkt gegen die Araber abgrenzen. Titel von Veranstaltungen sind dann etwa "Der friedliche Jihad", oder "Der pazifistische Islam". Das heisst: Da wird massiv gegen die Vorstellung, was denn das Arabische sei, argumentiert. Hier wird das Stereotyp von gewissen muslimischen Gruppen selber reproduziert, um nicht unter das Vorurteil zu fallen, alle Muslime seien potentiell gewalttätig. Da ist also zu beobachten, dass der massive äussere Druck gegen eine bestimmte Sichtbarkeit des Islam dazu führt, dass sich Abgrenzungsprozesse innerhalb verschiedener Gruppen noch verfestigen.

Amira Hafner-Al Jabaji: Sie haben eben gesagt, dass es die Tendenz gibt, Muslime stärker durch die religiöse Brille wahrzunehmen. Das ist sicher eine Dynamik. Die andere Dynamik ist, dass wir gerade heute in der öffentlichen politischen Debatte, aber vermehrt auch von christlicher Seite eine Verstärkung gerade dieses religiösen Aspektes sehen. Plötzlich schreiben sich viele Politiker, die eigentlich gänzlich unreligiös sind, mit Religion, Theologie und Frömmigkeit wenig zu tun haben, den Aspekt

der Religion, der "christlichen" Kultur, wieder ganz oben auf ihre Fahnen. Wir haben gestern Abend im Referat von Ulrike Aura gehört, dass die Fundamentalismen in allen Religionen auf dem Vormarsch sind. Gleichzeitig stellen wir doch auch die gegenteilige Entwicklung fest: die zunehmende Säkularisierung. Ist das wirklich eine Gegenströmung oder ist das nicht eigentlich eine sich gegenseitig befruchtende und verstärkende Tendenz?

Ulrike Auga: Also historisch ist es so, dass Prozesse der Säkularisierung, der Trennung zwischen Staat und Religion und die fortschreitende Nicht-Bedeutung von Religion in der Öffentlichkeit, dazu geführt haben, dass bestimmte religiöse Kreise sich ausgeschlossen fühlten. Und andererseits hat sich der vermeintlich aufgeklärte säkulare Westen als überlegen gegenüber dem Rest der Welt konstruiert. Angesichts dieses Phänomens, dass sich der Westen als aufgeklärter, entwickelter und progressiver verstanden hat im Sinne von "Wir haben die Technik und das Geld", ist eine Neokolonisierung der ganzen Welt vonstatten gegangen. Man ist davon ausgegangen, dass alle anderen weniger entwickelt sind. Gegen dieses Überlegenheitspathos des Westens gab es eine Abwehrreaktion: Es entstanden fundamentalistische Strömungen. Das heisst, diese Fundamentalismen sind nicht primär aus einem religiösen Selbstverständnis heraus entstanden, sondern sind zunächst provoziert durch die Überlegenheitsgesten, die Anmassung des Westens. Das ist das eine.

Das andere ist, dass sie eine Reaktion sind auf die Globalisierung, den Neoliberalismus und die ökonomische Unsicherheit und prekäre Situation, in der grosse Teile der Weltbevölkerung sich befinden. Sie wissen, wie enorm die Schere zwischen Arm und Reich sich verbreitert. Es ist ja kaum zu glauben, was die Armutsberichte, zum Beispiel die Oxfam-Berichte, ans Licht bringen. Es ist noch schlimmer als befürchtet. Durch diese grosse Armut ist es so, dass ein grosser Teil der Fürsorge auch von religiösen Organisationen gemacht wird, zum Beispiel in den Flüchtlingslagern in den Palästinensischen Autonomiegebieten. Es ist die Hamas, die häufig als einzige für die Menschen sorgt, ihnen Essen gibt und die Möglichkeit zur Arbeit. Das ist sozusagen das eine traurige Phänomen.

Und andererseits gibt es aber auch hier vor Ort, im Westen, diese Unsicherheit, die mit der Globalisierung einhergeht. Globalisierung verstanden als ein *politischer Prozess*, weil der Nationalstaat nicht mehr über sein Gebiet herrscht und weil transnationale, globale Grosskonzerne die nationale Politik aushebeln. Globalisierung aber auch verstanden als ein *sozialer Prozess*, in dem Sinne, dass Lohnarbeit nicht mehr ausreicht für das tägliche Leben, selbst dann, wenn man einen Job hat. Und Globalisierung verstanden als ein *kultureller Prozess*: Die nationale Kultur ist nicht mehr das, was die Menschen zusammenhält, sondern Menschen müssen sich nach etwas Anderem richten, um sich zu orientieren. Was ja auch eine Chance wäre; aber wonach sich die meisten Menschen richten, ist erstmal das Eindeutige, sind eindeutige Erklärungen und einfache Lösungen. Und sie wünschen sich, aufgewertet zu werden. Ich spreche in diesem Zusammenhang von *falscher Handlungsfähigkeit*. Menschen denken, sie werden ermächtigt, in dem sie sich simplen Lösungen zuwenden: radikalen politischen Gruppen oder fundamentalistischen Strömungen in verschiedenen Religionen. Man könnte sagen, Globalisierung geht einher mit Ausbeutungsprozessen, die durch

den verstärkten Kapitalismus passieren. Und das Problem ist, dass weder internationale Organisationen wie die Vereinten Nationen noch die Gewerkschaften bisher Antworten darauf gefunden haben. Menschen leben derzeit in Unsicherheitssystemen: Sie sind ökonomisch im Unsicheren, sie sind sozial im Unsicheren, weil ihnen suggeriert wird, du musst dich der einen oder anderen Gruppe anschliessen. In Offenheit zusammenzuleben, als Subjekt einer offenen Gesellschaft, dazu wurden viele Menschen nicht erzogen. Es wurden immer wieder nationale Identitäten oder andere Identitäten wie z.B. katholische oder evangelische Identitäten vorgegeben. Und wenn man sich daran orientierte, dann wurde man dafür gewürdigt.

Diese essentialisierten Identitäten aufzubrechen, wäre eine ganz grosse Gelegenheit; diese Verunsicherung, die mit der nicht funktionierenden Gesellschaft einhergeht, die nicht funktioniert wegen des Kapitalismus und wegen der begrenzten Nationalstaatlichkeit, die dazu führt, dass das, was Demokratie genannt wird, eigentlich eine *fake democracy* ist oder eine limitierte Demokratie. Was wir anstreben müssten, ist eine wirkliche Demokratie, eine radikale Demokratie, eine wirklich solidarische Gesellschaft. Wir haben nicht gelernt, daraufhin zu arbeiten. Es wird immer suggeriert, du musst das haben oder das haben. Die Gesellschaft ist durchsetzt mit solchen Pull- und Push-Effekten aus der Wirtschaft: Blau für Boys und rosa für Girls, Schokoladeneier für Mädchen und Schokoladeneier für Jungs und alle anderen Produkte auch. Die Welt wird eingeteilt in binäre Kategorien: entweder in männlich oder weiblich oder in drei Weltreligionen. Das sind alles aber auch nur Zuschreibungen und Konstrukte: Weder gibt es die Weltreligionen noch die Frauen und die Männer. Es gibt Menschen und es gibt Spiritualität – und alles andere sind sozusagen erdachte Abgrenzungen, die immer irgendwelchen Menschen nützen. Und die Zuwendung zu den Fundamentalismen geschieht im Zuge dieser Suche nach Eindeutigkeit, dieses vermeintlich besseren Lebens, wenn ich mich irgendwo eindeutig zugehörig fühle. Aber das ist sozusagen nur "fake", hat keine Nachhaltigkeit. Um wirkliche Handlungsfähigkeit und "menschliches Blühen" zu erreichen, brauchen wir eine offene Gesellschaft, in der niemand arm ist und in der Menschen ihren verschiedenen Fähigkeiten nachgehen können. Nicht alle Menschen haben die gleichen Bedürfnisse, aber alle müssen die Möglichkeit haben, in einer Gesellschaft zu leben, wo die Erfahrungen aller und die daraus erwachsenden unterschiedlichen Perspektiven gewürdigt werden.

Amira Hafner-Al Jabaji: Wir müssen uns noch etwas grundsätzlicher dem Verhältnis von Religion, Politik und Menschenrechten zuwenden. Mein Eindruck ist, dass in den letzten Jahren eine Hierarchisierung stattgefunden hat, dass man ganz klar sagt, die Religion habe sich unter die Menschenrechte unterzuordnen, dass man sagt, die Menschenrechte seien universell und für alle gültig und für alle verbindlich. Und daher tangiert es immer auch die Diskussion um Religionsfreiheit. Meine Frage mal ganz grundsätzlich: Sind Religion und Menschenrechte wirklich zwei Systeme, die wir so mir nichts dir nichts vergleichen können? Oder haben sie eher Überlappungen oder sind sie getrennt entstanden? Und wie können wir diese Systeme begreifen, damit wir die Hierarchisierung, die meines Erachtens hier stattfindet, besser verstehen können?

Meltem Kulaçatan: Um das besser verstehen zu können, möchte ich auf ein ganz konkretes Beispiel, an dem ich gearbeitet habe, eingehen; um plastischer zu machen, mit welchen Schwierigkeiten wir auch sprachlich konfrontiert sind, wenn wir über die Universalität von Menschenrechten sprechen – völlig unabhängig von Religion. Ich würde noch einen Schritt weiter zurückgehen. Ihnen wird mittlerweile der Begriff der Kölner Silvesternacht auch ins kollektive Bewusstsein eingegangen sein. Egal, wie jetzt die Ergebnisse der Untersuchung sind, darüber möchte ich momentan gar nicht sprechen, oder wie die Täterprofile aussehen und so weiter. Darum geht es nicht. Aber zu jenem Zeitpunkt, am 1. Januar 2016, hat ein Sprecher der Polizeigewerkschaft in der Zeitung "Die Welt" die Begriffe "taharrush jamai" und "taharrush jinsi" eingebracht und erklärt, für die Situation in Köln und in Kairo auf dem Tahrir-Platz sei dieser Begriff anzuwenden. Es sind arabische Begriffe, die sexuelle Belästigung und Übergriffe in der Gruppe bezeichnen sollen, also eine gemeinschaftlich getätigte sexuelle Belästigung und eine einzelne, einzeln getätigte sexuelle Belästigung. Diese zwei Begriffe wurden in den medialen Diskurs mit eingebracht, ohne dass man sich angeguckt hat, woher stammen denn die Begriffe, aus welchen Kontexten und in welchem universellen oder universalen Zusammenhang stehen diese Begriffe überhaupt. Arabischsprachige Feministinnen, Juristinnen, Ärztinnen und vor allem ägyptische Feministinnen sind danach auf die Barrikaden gegangen, nachdem diese zwei Begriffe in den medialen Diskurs eingebracht worden sind. Sie sahen ihre frauenrechtlichen Anliegen und ihre Arbeit gegen sexualisierte Gewalt instrumentalisiert gegen die Einwanderung von Geflüchteten nach Deutschland und Europa und gegen die Aussetzung der Genfer Flüchtlingskonvention.

Und jetzt komme ich zum Anfang meiner Argumentation zurück – und zwar deshalb, weil diese zwei Begriffe auf den Menschenrechtsdiskurs zurückgehen. Sie sind, wir würden sagen, ein Neologismus in der deutschen Sprache; sie sind eine Zusammensetzung von Phänomenen sexueller Gewalt an Frauen, die passieren, unabhängig ihres geographischen Kontextes. Da es aber in der politischen und wissenschaftlichen Arbeit dieser Frauen und Männer keine adäquaten Begriffe gab in ihrer Muttersprache, sind diese Begriffe zirkuliert, um überhaupt über die Tabuisierung von sexueller Gewalt an Frauen sprechen zu können. Das ist der Kontext dieser zwei Begriffe, die im deutschsprachigen Raum über die Polizei, ausgehend von der Kölner Silvesternacht, für Europa eingeführt worden sind. Und was ich mich seither frage – und ich habe keine Antwort darauf –, weshalb die sprachliche Hierarchisierung oder die Hierarchisierung über Sprache scheinbar überhaupt gar keine Rolle spielt und wir alles auf Religion fokussieren. Wir sind ja absolut libidinös, was Religion betrifft. Alles wird darauf projiziert: ob wir zu wenig essen, zu wenig knutschen usw. Das ist jetzt sehr salopp formuliert von mir. Weil diese Obsession extrem libidinös formuliert wird und auch in Praxis umgesetzt wird.

Amira Hafner-Al Jabaji: Lassen Sie mich dazwischen fragen: Wer ist das "Wir", wenn Sie sagen, "wir" haben diese Obsession", "wir" fokussieren auf Religion?

Meltem Kulaçatan: Ich sehe uns als Wissenschaftlerinnen auch als Teil dieses "Wir", dieses Systems. Wir produzieren es mit. Wir bekommen ja auch Gelder dafür. Ich würde jetzt ja nicht hier sitzen, wenn ich mich mit Biologie beschäftigen würde.

Sie hätten kein Interesse an mir. Das ist ja auch normal. Aber ich meine, dass es eine kritische Reflexion braucht: Was produzieren wir als Akteur_innen, Wissenschaftler_innen, als Medienschaffende, also in welcher Form gehen wir hier in die Wissensproduktion, in die Markierung hinein und in eine Betrachtung von Hierarchisierung, die meines Erachtens viel später eine Rolle spielt, wie jetzt beispielsweise die Frage nach Religion und Menschenrechten? Islamische Feministinnen erklären beispielsweise, dass aus dem Islam heraus Menschenrechte abzuleiten sind. Wo beginnen wir eigentlich, wo stehen wir und warum beschäftigen wir uns damit in dieser Form? Warum tun wir das?

Monika Salzbrunn: Ja vielleicht, um uns unserer geistigen, kulturellen und wirtschaftlichen Überhöhung zu vergewissern. Dieser Anspruch der *mission civilisatrice*, dieser Mission, die westliche Zivilisation anderen Völkern zu bringen, die ja auch von der Kirche mitgetragen wurde, im 19. Jahrhundert oder auch schon früher während der Conquista. Diese Mission wurde mit dem Anspruch von Universalität durchgeführt. Und damit komme ich zu Ihrer Frage der Menschenrechte. Diese ist immer eine situierte Frage. Menschenrechte sind eben immer aus einer bestimmten Perspektive heraus formuliert worden, und diese Perspektive, auch wenn sie säkular ist, ist auch eine Form der Domination, mit guten Absichten selbstverständlich. Es ist zu fragen, welche Konsequenzen diese guten Absichten in Bezug auf die Universalität der Menschenrechte denn hatten. Kulturrelativismus ist aber genauso problematisch. Denn mit kulturrelativistischen Argumenten werden patriarchale Strukturen zementiert und damit werden Frauenrechte auch beschnitten, wenn beispielsweise eine deutsche Richterin, wie das passiert ist, auf einmal mit der Scharia argumentiert. Wo sind wir denn?

Amira Hafner-Al Jabaji: Es gibt auch andere Beispiele, wie die Diskussion um den Schwimmunterricht.

Monika Salzbrunn: Ja, genau. Wir sind hier, wenn es um Fragen der Menschenrechte und Religionen geht, wirklich im Spannungsfeld zwischen Universalismus auf der einen Seite und Kulturrelativismus auf der anderen Seite – und mit beiden Argumenten werden Frauenrechte beschnitten. Und das genau ist das Problem. Gerade die Frage des Burkinis, also die sexistischen Argumente für oder gegen den Burkini, wie eben Fragen der Kleidung überhaupt, werden mit kulturrelativistischen Argumenten diskutiert, auch Fragen des Zugangs zu bestimmten Räumen werden damit verteidigt oder diesen widersprochen. Und die Frage, auf die ich keine universelle Antwort habe, leider – und keine von uns wird das universell beantworten können, man muss es von Fall zu Fall analysieren – ist diese: Was sind die Konsequenzen für Frauenrechte? Schauen wir uns die Frage der Kleidung an. Wie reagiert die staatliche Macht, wenn die Kleidung nicht dem Gesetz des Tages entspricht? Sie kennen vielleicht das Beispiel des Bikinis, der anfänglich in vielen Ländern verboten war. Ich weiss nicht, ob Sie aber auch wissen, dass wir vier hier vorne uns alle strafbar machen würden, wenn wir so in Paris auf die Strasse gehen, weil das Tragen von Hosen per Gesetz verboten ist. Die Präfektur von Paris hat das Gesetz, dass Frauen in

Paris keine Hosen tragen dürfen, bis heute nicht abgeschafft; es wird nur nicht angewendet. Es ist wirklich wahr, kein Witz: Frauen dürfen keine Hosen tragen in Paris! Nur weiss niemand mehr von diesem Gesetz. Das ist Realsatire. Es zeigt aber leider, dass die Beschneidung von Rechten immer nur auf Frauen fokussiert. Das heisst: Frauen unterliegen immer wieder dieser sozialen, moralischen und rechtlichen Kontrolle. Mit dem Argument des Universalismus oder des Relativismus werden ihre Rechte beschnitten. Ein grosses Problem ist, wenn es um Dinge geht wie körperliche Verstümmelung. Es gibt Leute, die weibliche Genitalverstümmelung rechtfertigen mit kulturellrelativistischen Argumenten, weil das etwa in Mali oder Senegal angeblich wichtig sei für die Integration in die Gemeinschaft. Körperliche Verstümmelung wird gerechtfertigt damit, dass angeblich Frauen sonst keinen Ehemann finden, wenn sie nicht verstümmelt sind. Hier wird mit falsch verstandenem gutem Willen ein Verständnis vorgeschoben für die anderen, die ja so sein dürfen mit ihrer Frauenfeindlichkeit. Und das ist natürlich hoch problematisch.

Amira Hafner-Al Jabaji: Wie finden wir aus diesem Dilemma heraus?

Monika Salzbrunn: Ich komme noch darauf. Doch ich möchte zuerst einmal die Probleme fertig aufrollen, und nach dieser etwas deprimierenden Zustandsbeschreibung suchen wir dann nach Wegen, da herauszufinden. Ich verspreche, dass ich da ein paar Vorschläge habe am Schluss. Also: Das andere Problem ist das universalistische Denken. Das kulturellrelativistische Problem ist am Beispiel der Verstümmelung offensichtlich. Der Universalismus führte auch zum Ausschluss von Frauen aus dem öffentlichen Raum, heute aus der Universität. Hier wird zwar mit der „mission civilisatrice“ argumentiert, Menschenrechte seien universell. Aber nur Männer definieren im 18. Jahrhundert diese Rechte und sie gelten nur für weisse Männer. Ich erinnere daran, dass auch in Frankreich das Frauenwahlrecht erst 1945 eingeführt worden ist, also auch nicht viel früher als in der Schweiz – und viel später als in vielen muslimischen Ländern, muss man dazu sagen. Die universellen Rechte wurden immer nur auf bestimmte Gruppen angewandt: auf Männer, auf Menschen, die aus bestimmten Gegenden kamen, einen bestimmten Bildungsgrad hatten und so weiter. Mit diesem Universalismus werden auch heute Frauen Rechte verweigert, wird z.B. Frauen Bildung verwehrt in Frankreich; denn Frauen, die aus welchen Gründen auch immer den Kopf bedecken möchten, haben keinen Zugang zu Schulbildung, mit dem Argument des Universalismus. Das muss man sich mal vergegenwärtigen: Mit dem Argument der Menschenrechte, das aber laizistisch definiert ist, wird wieder eine Gruppe ausgeschlossen. Frauen, die ihren ganzen Körper bekleiden, dürfen in bestimmten Gegenden Frankreichs nicht an den Strand. Genauso wie Frauen im Bikini früher nicht an den Strand durften. Das heisst, es gibt immer wieder die Beschneidung von Frauenrechten, entweder aus universeller oder aber aus kulturellrelativistischer Perspektive.

Unsere Aufgabe, und damit komme ich nun zum positiven Teil meiner Ausführungen, unsere Aufgabe ist es, erstens darauf aufmerksam zu machen, also im politischen Diskurs zu zeigen, welche negativen Konsequenzen die guten Absichten denn nach sich ziehen würden, sodass man darüber nochmals nachdenkt, vielleicht danach die Argumentation in Frage stellt und dann nach den Konsequenzen schaut: Es kann

doch nicht unser Wille sein, dass wir Frauen von Bildung ausschliessen, das kann doch nicht unser Wille sein! Deswegen wäre es einfach notwendig, sich in diesem Fall zu überlegen, welche Konsequenzen sind negativer: Wenn wir Frauen ausschliessen aus dem Bildungssystem und diese dann unter Umständen noch anfälliger werden für bestimmte Netzwerke, weil ihnen die Anerkennung verwehrt wird als Subjekte, oder wenn wir selber nachdenken über unsere historisch gewachsene Haltung in Bezug auf Kleidung, die ja hoch paradox ist bei uns, und wir entsprechend eine Liberalität an den Tag legen. Das heisst, dass wir die Fixierung auf das Kopftuch infrage stellen und uns von dieser Hysterie verabschieden, um uns ganz pragmatisch überlegen: Was ist unser politisches Ziel? Und Bildung ist ein wichtiges Ziel. Und alles andere, was dahinter kommt in Bezug auf die partikularisierende, reduzierende und essentialisierende Wahrnehmung, das stellen wir hinten an. Priorität sollte der möglichst breite Zugang zu Schul- und Hochschulbildung sein. Eine offene Bildungseinrichtung, die ein breites Spektrum an Kleidung duldet, kann dazu beitragen.

Amira Hafner-Al Jabaji: Gut, und nun zu den Gegenstrategien.

Monika Salzbrunn: Das ist eine der Gegenstrategien: Wir diskriminieren Menschen nicht wegen ihrer Kleidung. Und wir schaffen kein falsches Problem. Ich bin in letzter Zeit sehr oft eingeladen worden, um über das Burkaverbot zu sprechen. Und das erste, was ich immer sage, ist: Es gibt kein Burkaproblem in der Schweiz! Also, es gibt ein paar Touristinnen aus den Golfstaaten, die den Nikab tragen (die Burka ist ja in Afghanistan verbreitet) und die hier Urlaub machen. Müssen wir darüber eine Volksabstimmung organisieren und damit ablenken von den eigentlichen Problemen: der sozialen Exklusion, der sozialen Ungleichheit, auch der räumlichen Ungleichheit in Bezug auf Zugang zu Wohnraum etwa oder zu Bildung? Müssen wir diese ganzen politisch wirklich wichtigen Probleme einfach aus der Welt schaffen, um uns mit irgendeinem konstruierten Problem zu befassen? Nein!

Amira Hafner-Al Jabaji: Damit sind wir bei einem nächsten Punkt. Inwiefern geht von der Politik auch eine Instrumentalisierung der Religion aus, um ihre eigene Agenda zu führen?

Ulrike Auga: Ja. Aber dieses Abheben auf Religion ist relativ neu. Wir haben nur vergessen, dass vor einigen Jahren die Kultur der zentrale Begriff war. Deswegen kam Religion in den frühen Debatten über Migration und Arbeitsmigration in die Bundesrepublik Deutschland nicht vor. Man muss auch an historische Ereignisse erinnern. Es war zum Beispiel so, dass Arbeiterinnen aus der Türkei und Arbeiter aus Griechenland eingeladen wurden, damit die westdeutsche Hausfrau zuhause am Herd bleibt – was mit dem patriarchalen Bild der Familie nach dem Zweiten Weltkrieg zu tun hat. Frauen hatten im Zweiten Weltkrieg, als die Männer nicht da waren, alle möglichen Rollen eingenommen und haben eigentlich alles gemacht und wirtschaftliche, soziale und politische Verantwortung für Familien und Gesellschaft übernommen. Und dann wurde sozusagen Schritt für Schritt die Gesellschaft repatriarchalisiert. Wenn wir die goldenen Zwanzigerjahre des 20. Jahrhunderts ansehen, da gab es in Europa ein wirklich aufgeklärtes Leben – aufgeklärter, als es jetzt häufig der Fall ist. Dann kam der Nationalsozialismus,

und auch nach dem Ende des Nationalsozialismus hörte es nicht auf, sondern es gab eben diese Repatriarchalisierung über konservative Familienbilder. Und die dominanten Diskurse der Kirchen sind mit daran schuld, dies befördert zu haben. Das sollte man immer mit im Blick haben, wenn man den anderen vorwirft, wie vermeintlich patriarchal sie denn seien. Und die Folgen dieser Repatriarchalisierung sind ja nicht völlig weg. Es gibt ja nicht nur dieses Verbot von Hosen in Frankreich bzw. Paris. Es ist auch nachgewiesen, dass Frauen immer noch schlechtere Einstellungschancen haben, wenn sie nicht im Rock zum Bewerbungsgespräch erscheinen. Man muss sich das mal vorstellen, heute, im Jahr 2017!

Es ist wichtig zu sehen, dass es nicht nur das "Othering" gibt. Genauso schlimm ist das "Self-Othering", d.h. dass ich mich selbst vermeintlichen Rollenzuschreibungen unterwerfe: Was wird von mir erwartet und inwiefern teile ich das, damit ich irgendwie zurechtkomme? Natürlich müssen wir alle irgendwie in den Kontexten, in die wir geworfen sind, zurechtkommen. Aber wir müssen sozusagen überprüfen, wie gewaltvoll diese sind und welche Bilder dahinterstecken. Wir müssen uns dann damit auseinandersetzen und unsere eigenen Strategien entwickeln. Das ist sehr wichtig hier: Es gibt nicht die *eine* Strategie, die *eine* Form des Widerstands. Die Eine ist Revolutionärin und geht auf die Demo, die andere schreibt Gedichte, die dritte macht eine Performance und die andere lehrt an der Universität und wieder eine andere steigt auf die Kanzel oder gründet eine queere Moschee. Es gibt einfach verschiedene Möglichkeiten des Widerstands. Und wir sollten das einander nicht vorwerfen und sagen, "Du gehst ja nicht auf die Demo!" Es gibt auch andere Möglichkeiten, Widerstand zu leisten und über den Widerstand hinaus auch Entwürfe für ein solidarisches Zusammenleben aufzuzeigen. Und dazu gehört zuerst, über das eigene Self-Othering nachzudenken: Wie bin ich korrumpiert von diesen Vorstellungen, inwiefern denke ich in identitären Kategorien auch über mich selbst, inwiefern ahme ich das nach, was alle von mir erwarten?

Amira Hafner-Al Jabaji: Machen wir da mal einen Punkt. Die Frage nach den Konzepten und Strategien, die wir entwickeln könnten, um Frauenrechte zu schützen, und die hier nun bereits angeschnitten wurde, wird ja auch Thema des Abschlussgesprächs am Nachmittag sein. Jetzt ist die Gelegenheit da, dass Sie als Publikum Ihre Fragen zum Gehörten einbringen können.

Fragen aus dem Publikum

Amira Hafner-Al Jabaji: Es sind etliche spannende Fragen, Vertiefungsfragen, Verständnisfragen bei mir eingegangen. Eine Frage lautet: Wie kann man die eigenen Erfahrungen einbringen, wenn wir im Diskurs nicht mehr auf Kategorien wie Identität zurückgreifen sollen, wie Ulrike Auga postuliert hat? Heisst dies, dass wir sprachlich mehr Verben verwenden sollten statt Substantive, im Sinne von: Ich mache, ich tue, anstatt: Ich bin?

Ulrike Auga: Das ist bereits eine sehr gute Formulierung. Es gibt von Gilles Deleuze einen Aufsatz, der heisst "Was kann ein Körper tun?" und nicht "Was ist ein Körper?" Das "ist" ist verkürzend, weil wir immer mehr sind als wir zu sein scheinen, weil wir

immer im Werden sind. Dies ist auch ein Begriff von Gilles Deleuze: das "Werden" – *becoming* im Englischen. Das Verwenden von Verben ist auch ein Des-identifizieren, ein Vorgang, um das Othering und das Self-Othering umzudrehen. Den Begriff "Identität" streiche ich immer gross durch, wenn ich ein Semester beginne und benutze stattdessen "Subjektivität" und Subjektformation, Handlungsfähigkeit und "menschliches Blühen". Menschliches Blühen ist das, was für alle angestrebt wird, Handlungsfähigkeit ist das, was ein Individuum erreichen möchte, aber auch eine Gesellschaft, und das Subjekt wird formiert in Diskursen und in der Auseinandersetzung mit diesen Diskursen. Deswegen heisst dies Subjektformation, und ein Mensch ist ein Subjekt oder ein Mensch, und nicht eine Frau oder ein Mann. Diese sind spezielle Erfahrungen, die als Erfahrungen gewürdigt werden müssen. Es sind spezielle körperliche, materiale Erfahrungen, aber es sind *Erfahrungsperspektiven* und keine Identitäten und machen einen Menschen nicht alleine aus.

Amira Hafner-Al Jabaji: Eine weitere Frage ist jene nach den religiösen Werten – ein Begriff, der weder im Referat am Freitagabend noch auf dem Panel vorkam. Woraan soll man sich orientieren, wenn man sich nicht an religiösen Werten orientieren will? Ist zum Beispiel ein Weltethos im Sinne des Welt-Ethos-Projekts von Hans Küng eine Möglichkeit?

Monika Salzbrunn: Was sind religiöse Werte? Was sind Werte überhaupt? Als Wissenschaftlerin ist es zunächst meine Aufgabe zu hinterfragen, wie Werte konstruiert werden und mit welchen Argumenten sie verkauft werden. Und es ist immer dann besonders gefährlich, wenn Werte als "religiös" verkauft werden; wenn man vom jüdisch-christlichen Abendland spricht und unverrückbare, bestimmte Werte auf alle übertragen werden – und dabei z.B. die Hunderte von Jahren andauernde muslimische Präsenz auf der iberischen Halbinsel und im Balkan negiert wird. Mit vermeintlich "religiösen" Werten werden bestimmte Menschen und Gruppen ausgesperrt. Ich persönlich bin nicht auf die Idee gekommen, den Begriff "religiöse Werte" hier zu gebrauchen, weil er zu stark instrumentalisiert wird. Aber vielleicht kann die ausgebildete Theologin Ulrike Auga den Begriff auf eine andere Weise gebrauchen und mit neuem Leben füllen.

Ulrike Auga: Also, die kritische Theologin und poststrukturalistisch informierte Forscherin, die auch den Kritikbegriff würdigt, geht immer davon aus, was ich schon gestern Abend in meinem Vortrag zu zeigen versucht habe, dass Wissen über einen Gegenstand immer erst hergestellt wird und auch Werte immer erst hergestellt werden. Eine bestimmte Gemeinschaft verabredet, was sie für gut hält, wie menschliches Blühen gewährleistet werden kann in der Gemeinschaft, in der ich mich gerade befinde. Nun ist es aber so, dass wir in einer korrumpierten Welt leben. Das heisst: Die Werte, die uns vorgeben sind, sind von dominanten patriarchalen und westlichen Diskursen zurechtgezimmert worden. Und wir müssen davon ausgehen, dass das, was da als Wert gesetzt ist, nicht allen zu Gute kommt. Wir müssten aber von einem Ziel ausgehen, welches menschliches Blühen für *alle* ermöglicht. Und wie wir aus postkolonialen Kontexten und auch aus früheren Bewegungen wie den feministischen und anderen Widerstandsbewegungen gelernt haben, müssen wir von

menschlichen Bedürfnissen ausgehen, um eine solidarische Gesellschaft zu formen. Wir müssen von individuellen Erfahrungen und von individuellen Bedürfnissen ausgehen für ein gelingendes Leben oder ein gutes Leben. Es reicht aber nicht aus, dies nur individuell und aus der eigenen Erfahrung heraus zu verstehen, sondern wir müssen über die Gemeinschaft nachdenken und darüber, woran wir uns orientieren wollen. Und das müssen wir aushandeln. Aus diesem Aushandlungsprozess darf aber niemand ausgeschlossen sein – weder durch Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation oder Schicht oder Klasse oder Rasse. Das Ziel ist eine solidarische Gesellschaft – und es ist wichtig, dass alle, die dazu beitragen wollen, sich einbringen können. Dafür müssen wir auch neue Allianzen schliessen, um das zu ermöglichen.

Meltem Kulaçatan: Ich möchte dazu aus meinem Fachbereich noch etwas ergänzen. Meine Studierenden, die Schüler_innen mit muslimischem Background, finden sehr wohl viel Halt und Beheimatung in den von ihnen erlebten und durch die Erziehung vermittelten Werten. Zum Beispiel das, was wir im Christentum Nächstenliebe nennen, den "Dienst" in der Gemeinschaft, Hilfeleistung gegenüber Menschen, die ausgeschlossen werden aufgrund von körperlichen Einschränkungen oder fehlenden Zugängen zu Ressourcen. Als Wissenschaftlerin ist es mir aus der feministischen Theorie oder der Politikwissenschaft natürlich wichtig und auch meine Aufgabe in der Lehre, Werte dann in Frage zu stellen, wenn sie Normativität ableiten und exkludierend wirken. Wenn also Menschen gezeichnet werden, also nicht nur bezeichnet, sondern "gezeichnet" und aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden. Was bedeutet es, benachteiligt zu sein, aus Gründen der sozialen Ungleichheit nicht partizipieren zu können, nicht Selbstwirksamkeit erleben zu können in einer Gesellschaft? Und das ist etwas, das mich in der Erziehungswissenschaft und der Pädagogik extrem beschäftigt, da es zum Beispiel zu Selbstwirksamkeit in radikalisierten Netzwerken führen kann.

Monika Salzbrunn: Ein anderer Aspekt, den ich ergänzen möchte bezüglich Werte: Die Geschichte der Werte ist äusserst komplex. So wurden z.B. die westlichen Werte in der Kolonialgeschichte und dem viktorianischen Zeitalter ja wieder eingegrenzt bezüglich der Geschlechterrollen oder der sexuellen Normen. Diese konservativen Werte und konservativen Sichtweisen von Geschlechterverhältnissen wurden dann an die Kolonisierten herangetragen bzw. ihnen aufgezwungen. Und heute werden diese Werte uns sozusagen gespiegelt, wenn die ehemals Kolonisierten zu uns kommen in unsere vermeintliche Liberalität, die wir uns zuschreiben, den anderen aber abschreiben, die zu uns kommen möchten. So wird in den Staatsbürgerschaft-Tests in den Niederlanden und in Deutschland beispielweise gefragt: "Wie stehen sie zur Sexualität?" Man spricht also den Menschen, die die Staatsbürgerschaft erlangen möchten, potentiell ab, liberal zu sein bzw. es muss getestet werden, ob die Menschen in Bezug auf Sexualität so liberal denken wie wir. Und wir vergessen dabei, dass wir nicht immer so liberal waren; im Gegenteil, dass wir restriktiver waren als die Menschen aus jenen Kulturkreisen, die wir ja erstmal mit unseren westlichen Werten kolonisiert haben. Also diese Widersprüche, wie mit Werten umgegangen wird, sind ein Beispiel dafür, wie sich durch die Definition von Werten ständig Überhöhungsprozesse abspielen. Es ist interessant zu sehen, wie sich eine Asymmetrie

in den Machtverhältnissen zeigt durch die Definitionsmacht, die wir über andere haben. Und es ist ja nicht so, dass bei uns alle diese sogenannten liberalen Wertvorstellungen teilen, wie gewisse Geschehnisse zum Beispiel im Bistum Chur zeigen, wo die Segnung eines lesbischen Paares im Herbst 2014 zu heftigen Reaktionen von Seiten des Bischofs führte, der den Pfarrer, der die Segnung vorgenommen hatte, zur Demission aufforderte – während die Gemeinde geschlossen hinter dem Pfarrer stand.

Samstagnachmittag, 4. März 2017

Hinweis: Der nachfolgende Text ist die Abschrift eines Gesprächs. Die Aussagen sind deshalb nicht zitierfähig.

Frauenrechte stärken: Konzepte und Strategien

Schluss-Gespräch mit Ulrike Auga, Meltem Kulaçatan und Monika Salzbrunn

Moderation: Amira Hafner-Al Jabaji

Amira Hafner-Al Jabaji: Wir wollen nun zum Schluss unserer Tagung fragen, was denn mögliche Konzepte und Strategien sein könnten, um Frauenrechte zu stärken. Viele der teilnehmenden Frauen und Männer sind in religiösen Organisationen, als Religionspädagoginnen oder in Frauenrechtsinstitutionen tätig. Und die ganz konkrete Frage ist: Welche positive und konstruktive Rolle kann Religion spielen bei der Stärkung von Frauenrechten?

Meltem Kulaçatan: Diese Frage wurde auch in meinem Workshop gestellt. Ich kann aus meiner Forschung und auch aus der Lehre sagen, dass Religion als Ressource dienen kann, indem Jugendliche, vor allem auch junge Mädchen und junge Frauen, in ihrem Bedürfnis nach Spiritualität oder Religion sprech- und sprachfähig gemacht werden: mit Wissen zu und über Religionen und vor allem auch mit dem Wissen über Wissensträgerinnen in den Religionen. Bei mir ist es der Islam, aber das kann man auch auf andere Religionen übertragen – und auch nicht nur auf die monotheistischen Religionen. Hier den Studierenden oder auch den Jugendlichen eine Form der intellektuellen, der emotionalen und der spirituellen Beheimatung anzubieten, in der Sprache, die sie verstehen, und auch in einem Kontext, in dem sie es verstehen, also nicht abstrakt und weg von ihrer Lebenswirklichkeit, sondern innerhalb ihrer eigenen Lebenswirklichkeit und ihrem Alltag – das ist etwas, das ganz wichtig ist, und ebenso, dass wir auch Religionen als Ressourcen verstehen. Man spricht pädagogisch von Empowerment, von Selbstwirksamkeit, von der Fähigkeit, sich als selbstwirksam zu erleben, sich als partizipierend und als Teil der Gesellschaft zu erfahren, Anerkennung vermittelt zu bekommen – das sind Aspekte, die mit einer Rolle spielen. Diese religiöse Beheimatung darf also nicht nur auf ein Glaubensbekenntnis reduziert werden und sollte es auch nicht. Ausschlaggebend ist das Setting, wo eine Beheimatung stattfindet und wo nicht primär das Glaubensbekenntnis verlangt oder in Frage gestellt werden sollte.

Amira Hafner-Al Jabaji: Welche Formen bieten sich dafür an? Denken Sie an schulischen Unterricht oder an ausserinstitutionelle Angebote?

Meltem Kulaçatan: Als Erziehungswissenschaftlerin, Pädagogik der Sekundarstufe mit Schwerpunkt Islam, kann ich hier für den islamischen Religionsunterricht sprechen. Die Gestaltung und das Curriculum dieses Unterrichts werden mit den jeweiligen Kultusministerien entwickelt. Dieser Unterricht hat aber nichts mit einem Glaubensbekenntnis zu tun oder einem bekenntnisorientierten Ansatz, wie ich bereits gesagt habe. Es geht zuerst einmal um Wissensvermittlung und Wissensangebote. Das

zieht selbstverständlich über Mentorinnen und Mentoren Kreise in weitere pädagogische Handlungsfelder und Räume hinein, die nicht nur auf die Schule als Raum des Wissenserwerbs konzentriert sind, sondern beispielweise auch in der jungen Erwachsenenbildung eine Rolle spielen, in der politischen Bildung oder der Demokratiebildung. Was ich damit ausdrücken möchte ist, dass eine Separierung der einzelnen Grundlagen und auch Fächer nicht anvisiert werden sollte, sondern eher eine Verschränkung und Ergänzung, um bewusst zu machen, was Bildung bzw. Bildungskanon bedeuten kann, unabhängig von Bologna, unabhängig von einer extrem neoliberal ausgerichteten Bildungspolitik und einem Leistungsverständnis, das im Grunde genommen fast keine/r erreichen kann. Meine Kritik richtet sich gegen den sogenannten Kompetenzerwerb, den ich in einem Widerspruch zum eigentlichen Wissenserwerb und vor allem zum reflektierten Denken verstehe, welches ich vermitteln möchte. Das alles benötigt Zeit. Kinder, Jugendliche und junge Menschen benötigen Zeit dafür, die ihnen durch die Ökonomisierung von Lernen und Lehren nicht mehr zugestanden wird. Im Prinzip wird eine illusorische Form des Erfolgs und Erfolgserwerbes vermittelt, die rein selektiv orientiert ist und sich als gerecht präsentiert. Denn diese Form der Leistung können nur die Wenigsten erzielen, weil vielen die Voraussetzungen fehlen oder die Verbindungen oder weil die Startbahn ungleich ist, auf der sie antreten. Einige sitzen ganz vorne an der Startbahn, aber viele, viele andere sitzen hinten. Und doch wird das Leistungsprinzip als vermeintlich objektiv dargestellt. Das ist es aber nicht.

Amira Hafner-Al Jabaji: Gibt es bereits Projekte in Deutschland, die vielleicht dieses Empowerment und sogar das Selbstempowerment stützen und stärken?

Meltem Kulaçatan: Wir arbeiten sehr eng mit Mentorinnen und Mentoren der Organisation "Hessische Muslime für Demokratie und Vielfalt" zusammen. Wir haben auch ein Projekt bei uns im Fachbereich angesiedelt, da geht es um Deradikalisierung in pädagogischen Handlungsfeldern. Die genannte Organisation ist eine junge Organisation, in der Schüler_innen und Studierende zusammenarbeiten und hier Formen des Selbstempowerments entwickeln und sich gegenseitig unterstützen, Tagungen organisieren oder Freizeitangebote für Kinder und Jugendliche. Letzten Sommer z.B. haben diese Studierenden für geflüchtete Kinder und Jugendliche ein Sommerfest auf dem Campus organisiert. Das wurde sehr gut aufgenommen. Solche Dinge werden gemacht. Das bedeutet aber nicht, dass dies etwas wirklich Neues ist. Diese Form des Empowerments und der Selbstorganisation gibt es seit den 1970er Jahren in Deutschland. Das waren Nischen, in denen sich ehemalige muslimische Gastarbeiter_innen damals sprech- und sprachfähig gemacht haben, mit Anbindung in ihre Heimatländer. Sie wurden aber nicht als Teil der Gesamtgesellschaft betrachtet, sondern folkloristisch definiert: "Ihr macht die Sache bunt!" Als ob die Menschen als "Konfetti" einen Beitrag leisteten. Es waren Menschen, die partizipieren, die mitarbeiten in der Gesellschaft, die ihren Lebensmittelpunkt in diesem Land haben. Unsere Perspektive darauf hat sich heute geändert und vermutlich auch sensibilisiert, nicht zuletzt deshalb, weil wir Entwicklungen haben, wo bestimmte demokratische Aspekte tatsächlich erodieren oder am Erodieren sind. Was wir vormittags diskutiert haben über die Verwundbarkeit von Menschen, dass Menschen eigentlich die gleichen Grundbedürfnisse besitzen und der Sorge und

Hilfe bedürftig sind, unabhängig ihrer Herkunft, ihres Geschlechts, ihrer Eigendefinition, ihrer Selbstverortung usw. – dies alles spielt mit eine Rolle in allen pädagogischen Handlungsfeldern, und hier könnten wir ansetzen.

Amira Hafner-Al Jabaji: Monika Salzbrunn, eine Frage an Sie als Soziologin. Können die neuen sozialen Medien beitragen zu Formen von Selbstempowerment oder auch der Selbstdarstellung?

Monika Salzbrunn: In der Tat tragen die sozialen Medien sehr stark zur Pluralisierung der Meinungsbildung bei, der Zugang wird demokratisiert, so können Akteur_innen und Denkschulen sichtbar werden, die vorher wenig wahrgenommen wurden oder in die Meinungsbildung vorher nicht so involviert waren. Ich denke z.B. an feministische Denkströmungen in verschiedenen Religionen, wo starke Entdeckungsprozesse laufen – dank der neuen Medien. Bei allen Risiken, die diese Medien natürlich auch mit sich bringen. Aber ich denke, dass auf jeden Fall ein Selbstbestimmungsprozess in Gang ist bezüglich spiritueller Referenzen und Autoritäten, weil die Hierarchien der Wissensvermittlung dadurch auch ins Schwimmen gebracht werden. Trotzdem bin ich immer wieder schockiert, wie begrenzt manchmal die Wahrnehmung von bestimmten Sachverhalten oder auch Denkschulen ist. Dazu ein Beispiel: Ich habe Journalist_innen des Schweizer Fernsehens während eines Drehtermins zu vermitteln versucht, wie komplex die Beziehungen sind zu religiösen Ausdrucksmitteln, wie insbesondere zum 60 cm breiten und langen Stück Stoff, um das es so häufig in den Medien geht. Obwohl ich betont hatte, dass Burka oder Niqab sehr marginale Phänomene sind, war das Ergebnis, dass an den Anfang der Sendung, die sie über den Islam produziert haben, als Repräsentantin des Islam eine konvertierte Deutschschweizerin mit Burka gesetzt wurde!

Wir haben also auf der einen Seite eine grosse Pluralisierung in der Meinungsbildung. So weiss ich z.B. aus der Dissertation von Eva Marzi, dass Muslim_innen im Kanton Genf sich selbst organisieren und auch Bezug nehmen auf feministische Diskurse – dank des Netzes, also auf Diskurse, die sie in den Moscheeverbänden nicht hören. Das ist das eine. Auf der anderen Seite ist vielleicht aufgrund der Pluralisierung der Meinungen aber auch das Bedürfnis nach der "Wahrheit" grösser geworden. Und dann tendieren Journalist_innen leider auch dazu, nicht diese Pluralität, die die Sache komplizierter und komplexer macht und auch mehr Sendezeit beanspruchen würde, darzustellen und berichten statt dessen dann wieder wie gehabt zum Niqab oder zur salafistischen Koran-Verteilaktion "Lies!". Also, ich würde sagen, es gibt beide Tendenzen. Was mir bei dieser Sendung mit den Journalist_innen anhand der Fragen, die mir gestellt worden sind, auffiel, ist, dass es einen grossen Aufklärungsbedarf gibt, was es eigentlich an feministischen Denkbeiträgen gibt, gerade aus dem Nahen Osten oder aus Indonesien oder aus Indien. Das zeigt: Viele der muslimischen Denkerinnen sind bei uns einfach nicht bekannt. Es wäre aber sehr wichtig, diese zu übersetzen und bei uns stärker zu rezipieren oder sie zu befragen in Radio und Fernsehen, damit ein Bewusstsein dafür entsteht, was es alles gibt an progressiven Denkschulen, mit denen wir uns dann vernetzen können.

Amira Hafner-Al Jabaji: Würde das heissen, wenn ich das weiterdenke, dass wir uns alle weiterhin und noch besser vernetzen müssen, dass wir Informationen, die wir haben, in Umlauf bringen sollten?

Monika Salzbrunn: Genau. Und ich denke, jede von uns kann auch einen Beitrag leisten in der Art und Weise, wie sie Fragen stellt oder Fragen zurückgibt. Ich habe gestern zu Meltem Kulaçatan gesagt, es wäre doch mal interessant in den Diskussionen, in denen es um den Zugang von Frauen zu Führungspositionen an den Universitäten geht, wo wir in der Schweiz seit Jahren bei 15% Voll-Professorinnen steckenbleiben, zu sagen: Lasst uns doch mal schauen, wie wir auf türkisches Niveau kommen könnten! Weil die Türkei das Land mit dem höchsten Anteil an Voll-Professorinnen ist, nämlich einem Drittel, und dies schon seit 15 Jahren. Oder schauen wir mal, wie lange die Tradition von politischer Repräsentation von Frauen in Indonesien oder Senegal ist, da können wir auch was lernen auf verschiedenen Ebenen. Oder die nicht intendierten Folgen von geschlechtersegregationistischer Politik, etwa im Iran, so dass es inzwischen im Iran mehr Ärztinnen gibt als Ärzte (und nun über eine Männer-Quote diskutiert wird), während es in der Schweiz immer noch sehr viele Fälle von sexueller Belästigung und Nötigung gibt unter dem medizinischen Personal im Krankenhaus. Oder man könnte auch mal sagen: Was brauchen wir denn, wenn wir Kinder gekriegt haben, an Arbeitszeitmodellen und Arbeitsstrukturen, und wie ist das im Iran geregelt? Es wäre einfach interessant, mal einen Spiegel vorgesetzt zu bekommen, um diese Selbsterhöhungen etwas ins Wanken zu bringen und gemeinsam zu überlegen, wovon können wir lernen oder profitieren? Es wäre eine überraschende Wendung, wenn wir mal die Sache umdrehen, statt immer nur zu sagen, wir westlichen Menschen müssen diese armen Frauen bzw. Menschen im Süden befreien. Es würde die westliche Hegemonie in Frage stellen: Wir sind jetzt diejenigen, die etwas lernen.

Amira Hafner-Al Jabaji: Wenn wir nicht mehr den gewohnten Blick auf das Andere haben wollen, das angeblich noch nicht so weit entwickelt ist wie wir selbst: Was müssen wir tun, damit dieser Blick verändert wird?

Monika Salzbrunn: Das, was wir hier gerade tun: Wissensvermittlung, Dialog auf gleicher Ebene, nicht von oben nach unten, gemeinsam nachdenken, sich begegnen auf Wegen, die erst noch gefunden werden müssen, neue Formen des demokratischen Prozesses suchen, sich inspirieren lassen von Beispielen aus anderen Kontinenten, sich wieder der Utopie hingeben, wieder Utopie wagen, auch in der Form des künstlerischen Ausdrucks, des poetischen Ausdrucks, gemeinsam neue Formen des Widerstands entwickeln, weil offensichtlich die schein-demokratischen Methoden nicht funktionierten und dazu geführt haben, dass Politiker wie Trump an die Macht kamen oder Frauke Petry oder Marine Le Pen. Da müssen wir überlegen, wie wir mit neuen Mitteln vorgehen können, weil die althergebrachten Mittel, wie das amerikanische Beispiel zeigt, versagt haben.

Amira Hafner-Al Jabaji: Ich möchte auf das Beispiel mit dem Iran zurückkommen. Ich mache, wenn ich die Zahl der Studentinnen und Professorinnen z.B. im Iran anführe, meist die Erfahrung, dass ich zu hören bekomme: Ja, ja, das mag ja sein, aber schau mal im Alltag, da dürfen Frauen nicht reisen, kein Bankkonto eröffnen usw. Letztlich ist das Gefühl der Frauen, was ihre Freiheit betrifft, doch eher in ihrem Alltag abzulesen als an der numerischen Zahl von Professorinnen.

Monika Salzbrunn: Auch da muss man relativieren, denn auch im Iran wird der Alltag je nach Kontext unterschiedlich gelebt. Und wir müssen fragen: Was bedeutet eigentlich "Freiheit"? Denn Freiheit bedeutet für unterschiedliche Menschen in unterschiedlichen Kontexten und unterschiedlichen Epochen unterschiedliche Dinge. Es gibt keinen universellen Freiheitsbegriff. Wir müssen als erstes schauen, was diese Frauen in diesem bestimmten Kontext unter Freiheit bzw. unter Emanzipation verstehen. Oder gibt es vielleicht einen anderen Begriff, den sie benutzen würden und wo wir auch etwas lernen könnten? Also, dass wir uns einlassen auf unterschiedliche Kontexte, wäre ein ganz wichtiger Schritt. Und natürlich, dass wir intersektionell denken, dass wir nicht nur Geschlecht und politische Macht denken, sondern auch Klassenzugehörigkeit mitdenken, denn das Klassenproblem ist ja keineswegs erledigt, sondern im Moment wieder wichtiger denn je. So ist zum Beispiel an Universitäten der soziale Aufstieg viel schwieriger geworden, d.h. der Zugang von Menschen aus bildungsfernen Schichten ist viel schwieriger als der Zugang von Frauen an die Universitäten. Und wenn es sich dann noch multipliziert: also sozial benachteiligt, bildungsfernes Elternhaus und Gender, und dann möglicherweise noch jener oder dieser diskriminierende Hintergrund dazukommt, da müssten wir lernen, Kategorien anders zu denken, aber auch neue zu erfinden. Ich schliesse mich da gerne Ulrike Augas Vorschlägen an. Ich denke, wir sind nicht radikal genug! Wir dürfen ruhig noch radikaler und noch kreativer denken!

Amira Hafner-Al Jabaji: Ulrike Auga, wo würden Sie die Schwerpunkte setzen in Bezug auf Strategien zur Stärkung von Frauenrechten?

Ulrike Auga: Viele Dinge wurden schon gesagt. Ich denke, Menschen, die sich religionszugehörig fühlen, sollten sich nicht dafür genieren, wenn sie dies auf emanzipatorische Weise zum Ausdruck bringen. Denn alle Werte, die wir bereits genannt haben – zum Beispiel, in die Zukunft zu schauen, solidarisch zu sein, zärtlich zu sein, also Weisheit, Vision und Solidarität –, sind zentrale Werte in allen Religionen. Das wurde nur vergessen und durch die konservativen bis fundamentalistischen Strömungen, die es in allen Religionen auch gibt, überdeckt. Solche anderen Formen des Denkens und des Zusammenlebens zu aktualisieren, das könnte, glaube ich, auch helfen, Religion wieder anschlussfähig zu machen. Ich habe es schon mehrfach gesagt: Für mich wäre es wichtig, Mensch zu denken und auch jetzt am Schluss nicht über Frauen zu sprechen, sondern dass es um alle Menschen geht und dass es darum geht, die Binarität zu überwinden. Denn nur dann, wenn wir binäres und heteronormatives Denken nicht nur in Bezug auf Geschlecht und Sexualität, sondern auch in Bezug auf andere Kategorien des Wissens wie Rasse oder Klasse oder Religion aufgeben, können wir essentialisierende und naturalisierende Konzepte überwinden. Wenn uns das gelingen würde, könnten wir einen Grossteil der Gewalt vermeiden. Und wenn wir "Frauen und Recht" denken, würden wir stattdessen dann "Menschen und Recht" meinen. Gleichzeitig sollten wir auch beachten, dass Recht alleine keine Gerechtigkeit herbeiführt, wie ich gestern Abend in meinem Vortrag ausführlich darlegte. Das heisst: Es ist wichtig, aufzuklären über das Paradox des Rechts. Natürlich ist es wichtig, dass es das Recht gibt. Aber das Recht schliesst immer einige aus. Deswegen ist Recht nur ein erster Schritt, und auch Gendermainstreaming kann nur ein erster Schritt sein und keine Lösung, um eine solidarische Zukunft zu erreichen.

Wir benötigen das Nachdenken über eine radikal solidarische Zukünftigkeit, und dafür brauchen wir Visionen von Solidarität und Fürsorge, die an verschiedenen Orten vorkommen und sich gerade auch in Form von Religiosität oder Spiritualität äussern können. Denn Spiritualität ist immer auch eine Möglichkeit, über das Menschsein hinauszudenken. Dies kann uns einmal darauf hinweisen, dass wir uns in einem viel grösseren Zusammenhang befinden, und andererseits kann es aber auch die Verfasstheit der Menschen als Hilfsbedürftige und als Einander-sich-Zuwendende wieder bewusstmachen. Das ist etwas, das in den Religionen eigentlich sehr stark da war. Solche vergessenen Ressourcen des Wissens und der Weisheit sollten wir wieder stärken. Und wie du eben erwähnt hast, Meltem, ist diese Gesellschaft von einem extremen Leistungsprinzip geprägt, und gegen die Auswirkungen von Globalisierungsprozessen mit ihren neoliberalen Entartungen von Raubtierkapitalismus, da kann man einfach nur einschreiten, das kann man nicht ein klein bisschen verbessern, dieses System gehört abgeschafft. Wir brauchen ein Wirtschaftssystem, das für den Menschen da ist. Der Mensch ist nicht für die Wirtschaft da. Das wurde vergessen und dies ist etwas, worauf Menschen, die religiöse Bezüge haben, hinweisen können.

Eine Sache würde ich gerne noch aufgreifen. Der Begriff der "Heimat" bzw. "Beheimatung" ist vorhin gefallen. Vielleicht können wir aus den Religionen lernen, einen flexibleren Begriff von Heimat wieder zu entfalten – jenseits nationaler oder ethnischer Kategorien. So gab und gibt es ja immer auch die Situation der religiösen Zugehörigkeit in der Diaspora. So ist z.B. in manchen Ländern die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nicht gleichbedeutend mit der ethnischen oder nationalen Zugehörigkeit. Wir könnten lernen, Heimatgefühl als eine kollektive Zugehörigkeit zu denken, als ein Sich-Wohlfühlen mit denjenigen, zu denen ich gehöre, für die ich Sorge, um die ich mich Sorge und die mit mir sorgen. Heimat als ein Geflecht von Beziehungen und Bezügen zu denken, könnte helfen, dass die Radikalisierung eines Heimatbegriffs, der ausschliessend ist, überwunden wird. Denn in den heutigen gesellschaftlichen Debatten wird Heimat immer als etwas sehr Wichtiges für die Menschen bezeichnet.

Und zum Schluss nochmals zur Frage nach den Strategien. Wichtig scheint mir hier zu fragen: Wo finden wir mit anderen Menschen gemeinsame Werte, gemeinsame Ziele, für die wir uns einsetzen wollen? Es geht darum, dass wir neue Allianzen bilden, dass wir auch Allianzen bilden mit jenen, mit denen wir früher vielleicht keine gebildet hätten – wenn sie sich denn für eine radikal solidarische Gemeinschaft einsetzen. Wir müssen nicht in allem übereinstimmen, deswegen die Absage oder die Warnung vor dem Identitären. Wir müssen nicht mit Menschen eine Allianz bilden, weil wir alles teilen, sondern es geht um die Projekte, die wir teilen; es geht um gemeinsame Projekte und gesellschaftliche Entwürfe, die uns verbinden. Wo finden wir geteilte Werte? Wo können Menschen mit verschiedenen Erfahrungshintergründen, aus verschiedenen kulturellen Kontexten kommend, beitragen, wie möchten sie beitragen? Und das zusammenzubringen, vorübergehend zusammenzubringen, vorübergehende Allianzen zu bilden, für ein gemeinsames engagiertes Projekt, das wäre wichtig. Das würde heissen: Querschnittsthemen und nicht Gruppen bilden. Also nicht fragen, was sagen denn die über 60-Jährigen dazu, was sagen Jugendliche dazu, was sagen Frauen dazu, sondern fragen: Wer möchte Solidarität, wer möchte Frieden, wer möchte Kindergärten usw.? Und alle, die dasselbe möchten,

sollen sich zusammentun und mitmachen. Die Idee des radikalen sozialen Imaginären beschreibt eben dies, dass es immer einen utopischen Überschuss gibt, dass Menschen in der Lage sind, zu entwerfen. Und gerade Menschen mit religiösen Erfahrungen haben einen Bezug zu so etwas wie Weisheitswissen. Weisheitswissen ist kein identitäres, verstehendes Wissen, sondern etwas Eröffnendes. Auch Lyrik ist eine solch andere, offenere Gattung von Wissen. Begrenzen wir uns nicht selber mit Kämpfen um unsere vermeintliche Identität als Frauen oder als Männer oder als Lesben oder als Christen oder als Schwarze? Fragen wir uns stattdessen: Was möchten wir, was erträumen wir uns, was stellen wir uns vor, welche anderen Formen gibt es schon und welche Praxen können emanzipatorisch, ermöglichend wirken? Und vielleicht können diese "Ermöglichkeiten" (Saba Mahmood) irgendwo dort sein, wo wir uns noch nicht einmal vorstellen können, dass sie da sind. Und ansonsten können wir uns auch voneinander inspirieren lassen. Viele von Ihnen hier arbeiten ja schon in unterschiedlichen sozialen Projekten. Da sehen wir solidarische Gesten, da sehen wir Widerstandsformen gegen den dominanten Diskurs. Aus diesen solidarischen, oft unvermuteten Gesten, die Menschen tun, können wir lernen.

Amira Hafner-Al Jabaji: Ich denke, wir sind jetzt angereichert mit vielen Ideen, die sich langsam erst setzen müssen und aus denen wir je für uns als einzelne und in unseren Organisationen Schlüsse ziehen werden. Ich hatte in meiner Einführung gesagt, dass wir an unserer Tagung keine einseitigen Debatten pro oder contra Islam führen wollen, und das wurde eingelöst und freut mich ganz besonders. Es war für mich ebenfalls eine wohltuende Erfahrung, dass wir über Religion, aber nicht religiös diskutiert haben. Ich nehme ebenfalls mit, dass eine radikale Kritik an unserem Wirtschaftssystem und am Leistungsprinzip etwas sehr zentrales ist, das wir in unserem Arbeiten und in unseren Gremien, ob mono-religiös, inter-religiös oder nicht religiös – stärker ins Zentrum setzen sollten. Ich nehme ebenfalls mit, dass Bildung, wie es ganz anschaulich auch von Meltem Kulaçatan dargelegt wurde, weiterhin ein ganz wichtiger Aspekt ist für Empowerment und Selbstempowerment von Menschen.

Ich hoffe, dass Sie als Teilnehmende profitiert haben von der Tagung. Ich für meinen Teil darf sagen, dass ich sehr viel profitiert habe. Selten habe ich moderiert und mir gleichzeitig so viele Notizen gemacht wie an dieser Tagung. Ihnen auf dem Podium, Ulrike Auga, Meltem Kulaçatan und Monika Salzbrunn, danke ich ganz herzlich, dass Sie hier waren und Ihr Wissen und Ihre Erfahrungen mit uns geteilt haben. Ganz herzlichen Dank!

Tagungs-Programm

Öffentliche Abendveranstaltung: Freitag, 3. März 2017

19.30 Uhr Begrüssung

19.40 Uhr **Frauenrechte: (k)ein Thema für die Politik?**

Eröffnungsrede von Maya Graf, Nationalrätin BL, Co-Präsidentin allianceF

20.00 Uhr **Menschenrechte und Geschlecht. Zum religiösen, kulturellen, politischen und sozialen Diskurs in nationalstaatlicher und globaler Perspektive**

Vortrag von Ulrike Auga, Religions- und Kulturwissenschaftlerin

Tagung: Samstag, 4. März 2017, 9.30 - 16.30 Uhr

09.00 Uhr Kaffee

09.30 Uhr Begrüssung und Einführung

09.45 Uhr **Religion, Kultur, Politik und Frauenrechte: ein spannungsvolles Verhältnis**

Panel mit Ulrike Auga, Meltem Kulaçatan, Anne Jenichen, Monika Salzbrunn, die auf dem Hintergrund ihres Fachgebiets das komplexe und spannungsvolle Verhältnis beleuchten

Moderation: Amira Hafner-Al Jabaji

12.00 Uhr Stehlunch

13.00 Uhr **Religionen: Bedrohung oder Verbündete im Kampf für Frauenrechte?**

Parallele Workshops mit den Referentinnen des Panels: Inwiefern sind Weltreligionen eine Quelle frauen- und menschenrechtlicher Praxis und inwiefern behindern sie diese? Wie steht es mit der Gleichstellung in den Religionen?

15.00 Uhr Pause

15.30 Uhr **Frauenrechte stärken: Konzepte und Strategien**

Schluss-Runde mit den Teilnehmenden