Freiburger
Zeitschrift für
GeschlechterStudien
23_2|2017

fzg

Kulturalisierung und Geschlecht

Budrich UniPress Ltd.

ISSN 0948-9975

fzg

Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien

Kulturalisierung und Geschlecht

Jahrgang 23 Heft 2 Budrich UniPress Ltd. 2017

Inhalt

Elke Frietsch
Kulturalisierung und Geschlecht 5

Aufsätze

Gabriele Dietze
Sexueller Exzeptionalismus als Kulturalisierung von Geschlecht und Sexualität 21

Bettina Dennerlein
Kulturalisierung transnational. Der Streit um Ehe, Familie und Sexualität im ‚Islam' 37

Interviews
„Was mich interessiert, ist der Körper!" 55
Interview mit der libanesischen Künstlerin Chaza Charafeddine von Elke Frietsch

Wider die Kulturalisierung sexualisierter Gewalt. Ein Streit um Diskurshoheit. 63
Interview mit der Ethnologin Angie Abdelmonem von Bettina Dennerlein

Aufsatz aus dem Offenen Call

Jenny Adler Zwahlen / Yvonne Weigelt-Schlesinger / Torsten Schlesinger
Grenzziehungsprozesse von Migrantinnen beim Zugang zum Sport in interkulturellen Vereinen 69

Aktuelles
Essay

Andrea Maihofer
Säkularismus – Wie weiter? Ein Essay 93

Rezensionen

Sigrid Schmitz
Zur Geschlechtlichkeit von Robotic Companions 113
Pat Treusch (2015): Robotic Companionship. The Making of Anthropomatic Kitchen Robots in Queer Feminist Perspective

Annegret Erbes
Möglich ist es – geteilte Elternschaft in Familien 116
Rezension zu Flaake, Karin (2014): Neue Mütter – neue Väter. Eine empirische Studie zu veränderten Geschlechterbeziehungen in Familien

Autor*innen 121

Bisher erschienene Titel
der *Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien* 123

Ausgaben der Vorläuferin *Freiburger GeschlechterStudien* 124

Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 23/2: 5-18

Elke Frietsch

Kulturalisierung und Geschlecht

Das vorliegende Heft fragt, wie Geschlechterbilder und Konstruktionen kultureller Differenz zusammenhängen. Um die damit verbundenen Strukturen und Probleme in den Blick nehmen und analysieren zu können, wird auf den Begriff der ‚Kulturalisierung'[1] zurückgegriffen. Mit diesem Konzept kritisieren Autor*innen, die postkolonialen Theorien nahestehen, die verbreitete Annahme, dass als homogen und statisch gedachte Kulturen durch quasi natürliche Unterschiede grundsätzlich unvereinbar seien.[2] Was im Rassismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts als biologische Rassendifferenzen angesehen wurde, wird, so die Kritik, in Kulturalisierungen in die als unveränderlich gesetzte Kultur hinein verlagert (Kerner 2009: 133-140).[3]

Kulturalisierung dient der Enthistorisierung von Unterschieden zwischen Gruppen und Gesellschaften, indem sie diese einfach als Folge ihrer spezifischen Kultur deutet. Anstatt Kontexte und Bedingungen zu analysieren, geraten postkoloniale Machtasymmetrien und soziale Ungleichheiten aus dem Blick.

Ähnlich wie Rassismus arbeitet Kulturalisierung häufig mit geschlechtlichen und sexuellen Codierungen (Schober 2011). Die analytische Verknüpfung des Begriffs der Kulturalisierung mit der Kategorie Geschlecht eröffnet neue Perspektiven auf unterschiedliche Dimensionen der Konstruktion von Differenz und deren andauernde Rekonfiguration.

Idee des vorliegenden Heftes

Die Idee für das Thema des vorliegenden Heftes geht auf das Jahr 2010 zurück, als Bettina Dennerlein (Universität Zürich) und Andrea Maihofer (Universität Basel) die Ausschreibung einer Gastprofessur zum Thema „Kulturalisierungen und Geschlecht" formuliert haben. Im Zentrum der Ausschreibung standen „Fragen nach der Konstruktion des Anderen und des Selbst, das heisst nach Prozessen der Selbstaffirmation und der Differenzierung/Hierarchisierung in einer globalisierten Welt." (Dennerlein/Maihofer 2010) Weiter ging es um „aktuelle Probleme des Umgangs mit Differenz sowie Fragen von Universalismus und Relativismus mit Blick auf transnationale Menschenrechtsnormen." (ebd.)

Besetzt wurde die Gastprofessur mit Gabriele Dietze (Humboldt-Universität zu Berlin). Im Zuge gemeinsam geführter Diskussionen über das Thema „Kulturalisierung und Geschlecht" haben Bettina Dennerlein, Gabriele Dietze, Andrea Maihofer und ich schliesslich entschieden, mit dem Call for Papers für das vorliegende Heft eine breitere wissenschaftliche Diskussion zum Thema anzustossen. Bettina Dennerlein und Gabriele Dietze haben selbst Artikel ein-

© 2017 Budrich UniPress. https://doi.org/10.3224/fzg.v23i2.01

gesandt, Andrea Maihofer hat ein Essay unter der Rubrik „Aktuelles“ verfasst. Bevor ich in das Ergebnis, wie es nun vorliegt, einführe, möchte ich die Aktualität des Themas zunächst noch mit Beispielen aus dem Feld visueller Politiken illustrieren.

Bilderpolitiken: Enthüllung und Verhüllung

Ich möchte die gegenwärtige politische Aktualität anhand zweier Bildbeispiele verdeutlichen.

Das erste Bild (Abb. 1) stammt aus der deutschen Zeitschrift Focus. Am 9.1.2016 titelte das Magazin unter dem Hinweis EXKLUSIV „Was in der Kölner Nacht wirklich geschah.“ Titelstory und Cover beziehen sich auf die Silvesternacht 2015, in der Frauen am Kölner Hauptbahnhof durch Männer – bei denen es sich überwiegend um Asylbewerber und Geflüchtete handelte – belästigt, ausgeraubt und sexualisierter Gewalt ausgesetzt worden waren. Das Cover wurde in der Tagespresse und den sozialen Medien breit rezipiert und aufgrund seiner Darstellungsweise als sexistisch und rassistisch kritisiert (Taz Online 2016, Spiegel Online 2016).[4] Es folgten bald auch wissenschaftliche Analysen (Dietze 2016: 96-97; Kulaçatan 2016: 113-116; Mecheril/Haagen-Wulff 2016: 122-126). Es lohnt, sich das Bild in unserem Kontext noch einmal etwas genauer anzusehen: Im Zentrum des Bildes vor grauem Hintergrund ist eine nackte, blonde, weiße Frau gezeigt. Auf ihrer Haut sind schwarze Abdrücke von Händen zu sehen. Der Körper wird damit als ‚beschmutzt‘ bzw. ‚geschändet‘ inszeniert.[5] Die Augen der Frau sind durch den Titel der Zeitschrift Focus unsichtbar gemacht. Die Brüste werden durch den roten Schriftzug „Frauen klagen an“ verdeckt, wie durch einen Zensurbalken. Zwei kleinere rote Balken mit den Schriftzügen „Nach den Sex-Attacken von Migranten“ und „Sind wir noch tolerant oder schon blind“ versperren den ungehinderten Blick der Betrachter*innen auf den Körper der Frau und ziehen ihn gleichzeitig an. Arme und Hände verdecken Brüste und Scham. Der Mund ist leicht geöffnet.

Mit dem anzüglichen Spiel von Ver- und Enthüllung wird nicht nur versprochen, exklusiv offenzulegen, was in der Kölner Silvesternacht 2015 „wirklich geschah“. Diese Illusion wird bewerkstelligt, indem der weibliche Körper zum Objekt gemacht wird.

Aus feministischer Perspektive wird diese Art des Voyeurismus in der medialen Präsentation weiblicher Körper schon lange kritisiert.[6] Auffallend am Titelblatt des Focus ist die Kombination von Sexismus und Rassismus. Dadurch, dass die Frau nicht sehen kann, wirkt sie wie entmündigt. Der überschlanke jugendliche Körper entspricht dem durch die westliche Modeindustrie übermittelten Schönheitsideal mit seinen spezifischen Normierungen. Die schwarzen Abdrücke auf der weißen Haut suggerieren, dass die sexuellen Übergriffe ausschliesslich durch ‚schwarze Männer‘ an ‚weißen Frauen‘ begangen worden seien.[7] In der aggressiv-pauschalisierenden Darstellung erscheinen alle schwarzen Männer als potenzielle Gewalttäter an weißen Frauen. Die Reduktion von Komplexität betrifft dabei auch die Darstellung sexualisierter Gewalt: Die

Opfer werden im Bild der nackten Frau auf dem Titelblatt gleichsam nochmals ausgezogen und im öffentlichen Raum bloßgestellt. In diesem Bild wird nicht thematisiert, dass Frauen, die vor Ort waren, zu Wort kommen und berichten sollten, was vorgefallen ist; es wird vielmehr ein traditionell männlich kodierter Blick auf den weiblichen Körper inszeniert.[8]

Abb. 1: Titelbild Der Focus vom 9.1.2016

Das Spiel von Ent- und Verhüllung lässt auch an Debatten um den Schleier und sein Pendant – die in den westlichen Medien oft nackt und sexualisiert dargestellte Frau – denken. An diesem Bild lässt sich gut nachvollziehen, was Gabriele Dietze meint, wenn sie schreibt, dass in westlichen Gesellschaften ein panoptisches Sichtbarkeitsgebot in Bezug auf den weiblichen Körper, verbunden mit „visueller Aneignung“ und „Objektivierung“, zum Alltag geworden sei (Dietze 2009: 41). Christina von Braun und Bettina Mathes haben verdeutlicht, dass die Nacktheit, wie sie in Medien in westlichen Gesellschaften mittlerweile geläufig geworden ist, ein Ergebnis kultureller Disziplinierungen darstellt. ‚Die

Frau' müsse ihre Blöße heute „wie eine zweite Haut" tragen (Braun/Mathes 2007: 154). Im Anschluss an diese Perspektive kommt Dietze zu dem Schluss:

> Enthüllung und Bedeckung sind [...] zwei unterschiedliche Sichtbarkeitsregime. Für den aufgeregten okzidentalistischen Blick ist allerding nur die Bedeckung sichtbar. Kopftücher werden damit zur Meistermetapher. Im Kontrast zu ihnen wird die ‚Freiheit' der okzidentalen Frau in der Nichtbedeckung, gegebenenfalls auch in der Nacktheit, inszeniert. (Dietze 2009: 34)

Während Burkaträgerinnen durch einen Sichtschlitz durch ihre Verschleierung hindurchsehen können, ist der Blick der Frau im Titelbild des Focus gänzlich versperrt. Der Körper der Frau wird der Schaulust preisgegeben, wobei ihr eigenes Begehren, ihr Subjektstatus und Recht auf Meinungsäußerung unsichtbar gemacht sind.

In solchen visuellen Inszenierungen wird im Feld des Massenjournalismus fortgesetzt, was in der westlichen Orientmalerei seit dem 19. Jahrhundert auf dem Gebiet der Hochkunst institutionalisiert wurde: Am Bild weiblicher Körper wurden die vermeintlichen Schrecken des Orients, wie etwa sexualisierte Gewalt gezeigt. Sie wurden voyeuristisch für ‚den männlichen Blick' inszeniert, was es erlaubte, diese Gewalt visuell zu ‚genießen', ohne sich moralisch verantwortlich zu fühlen (Nochlin 1987).

Nach den sexuellen Übergriffen in der Silvesternacht 2015 in Köln wurden Feministinnen in den sozialen Medien aktiv: Sie kritisierten mediale Repräsentationen und Diskurse ‚über Köln' wegen ihres Sexismus und Rassismus[9] und machten darauf aufmerksam, mit welcher Massivität sich die Medien auf die sexuellen Übergriffe in der Kölner Silvesternacht stürzten, wo das Thema sexualisierte Gewalt doch sonst meistens unter den Teppich gekehrt wird (Lohaus/Wizorek 2016). Es wurde darauf hingewiesen, dass sexualisierte Gewalt thematisiert werden muss, ungeachtet von wem sie begangen wird.[10]

Bei der Thematisierung sexualisierter Gewalt sollte man präzise sein und auf Stereotype und Pauschalisierungen verzichten. Das hieße also genau zu analysieren, ohne auf Kulturalisierungen oder sexistische und rassistische Darstellungen zurückzugreifen. Die Pauschalisierungen und Stereotype, die hinter populistischen Wahrnehmungen stehen, verhindern eine *genaue Analyse* sexualisierter Gewalt und weiterer Formen der Diskriminierung *in unterschiedlichen Gesellschaften und Milieus*. Das Recht auf selbstbestimmte Sexualität bei gleichzeitigem Schutz vor Gewalt ist in vielen Gesellschaften keineswegs so fortschrittlich und rechtlich garantiert, wie dies oft dargestellt wird.[11] Im Herbst 2016 wurde das deutsche Sexualstrafrecht reformiert (Bundesrat-Reform 2016). Es ist als wichtiger Schritt in die richtige Richtung zu werten, dass in Deutschland sexualisierte Gewalt künftig besser geahndet werden kann. Dass im öffentlichen Bewusstsein in Deutschland sexualisierte Gewalt jedoch nach wie vor oft als Bagatelldelikt wahrgenommen wird, zeigt sich an den medienwirksam präsentierten aggressiven Stellungnahmen in den deutschen Medien seit den

Debatten um die Notwendigkeit einer Reform des deutschen Strafrechts. In diesen Stellungnahmen werden feministische Aktivistinnen, die sexualisierte Gewalt thematisieren, kritisieren und mehr Schutz vor sexualisierter Gewalt fordern, oft auf polemische Weise attackiert.[12] International sind derzeit zahlreiche Rückschritte im Kampf gegen sexualisierte Gewalt und deren rechtliche Bagatellisierung zu verzeichnen, so etwa in Russland (Tschirky 2017).

Das zweite Bild, das ich besprechen möchte, stammt aus der Schweiz. Es handelt sich um ein Plakat, das im Januar 2017 auf Bahnhöfen in großen Schweizer Städten hing. Es war als Rollplakat in Schaukästen, als digitale Werbefläche mit animierten Elementen und als Papierplakat zu sehen. Propagandistisch besonders interessant erscheint die Animation in der digitalen Variante: Auf der beweglichen Werbefläche sind zunächst im oberen rechten Teil zwei kleine abstrakte schwarze Gebilde zu sehen, die krallenförmig ins Bild hineinfliegen. Worum es sich bei den schwarzen Gebilden handelt ist nicht zu erkennen. Die verzerrte, krallenartige Form lässt sie irritierend und bedrohlich erscheinen. Auf dem nächsten Bild ist eine Frau in Burka gezeigt. Die abstrakten schwarzen Gebilde verschwinden in ihren Augäpfeln. Ein weiteres Bild stellt in roter Schrift die Frage: „Unkontrolliert einbürgern?“ Im letzten Bild (Abb. 2) kommt die Antwort in Form eines roten „Nein“, gefolgt von einem schwarzen „zur erleichterten Einbürgerung“. Rechts unten erfahren wir in kleingedruckter Schrift, dass es sich um eine Kampagne des „Komitees gegen erleichterte Einbürgerung“ handelt. Das Komitee wurde von Nationalräten der rechtspopulistischen SVP präsidiert, war allerdings nicht mit dieser verlinkt (Tagesanzeiger Online 2017). Die Plakatkampagne soll durch „Unternehmen und Einzelpersonen“ gesponsert worden sein (ebd.). Die Kampagne bezog sich auf die Schweizer Volksabstimmung vom 12. Februar 2017, bei der darüber entschieden wurde, ob Personen der dritten Ausländergeneration eine erleichterte Einbürgerung gewährt werden sollte. Bundesrat und Parlament empfahlen im Vorfeld die Initiative zur entsprechenden Änderung der Bundesverfassung anzunehmen (Bundesbeschluss 2017). Die Initiative für erleichterte Einbürgerung wurde bei der Volksabstimmung – trotz der aggressiven Plakatkampagne – angenommen.

Problematisch an dem Bild erscheint, dass sämtliche Punkte der Initiative für erleichterte Einbürgerung, etwa, dass sie sich an Kinder unter 25 Jahren von Einwander*innen der dritten Generation richtete, durch die Chiffre der Burka unsichtbar gemacht wurden. Es wurde suggeriert, dass es keinerlei Kontrolle mehr gäbe und man unkontrolliert Gefahren ins Land hole, wenn man die Initiative annehme. Dass laut angenommener Gesetzesinitiative auch bei erleichterter Einbürgerung ein Antrag gestellt werden muss und die betreffenden Personen nachweisen müssen, dass sie sich an die geltende Rechtsordnung der Schweiz halten (ebd.), blieb ausgeblendet. Die vermeintlichen Gefahren wurden durch die beiden abstrakten schwarzen Gebilde symbolisiert, die im ersten Bild zu sehen waren, und im zweiten mit den Augäpfeln der Frau unter der Burka verschmolzen.

Abb. 2: Digitale Werbefläche des „Komitees gegen erleichterte Einbürgerung". Hauptbahnhof Zürich, Januar 2017.

Was die Kampagne besonders markant machte, war, dass sie an Bahnhöfen zu sehen war. Der Bahnhof ist ein Ort, an dem Reisende mit ganz unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlichem Ziel zusammentreffen: Pendler*innen, Tourist*innen, Migrant*innen. Durch die gegenwärtig große Anzahl von Menschen, die vor Krieg und Terror nach Europa fliehen, hat der Bahnhof im kulturellen Gedächtnis hierzulande eine starke Codierung für Flucht und Migration bekommen. Im Sinne Homi Bhabhas könnte er damit auch ein Ausdruck der Hybridität sein, ein Zeichen, dass wir in der heutigen globalisierten Gesellschaft keine fixen nationalen Identitäten haben können, sondern unsere kulturelle Identität fluide ist (Bhabha 1990). Bhabha wünscht sich die Entstehung hybrider Orte, in denen binäre Strukturen aufgebrochen und Identitätszuschreibungen hinterfragt werden:

> figurativ gesprochen, einen Ort der Hybridität, an dem die Konstruktion eines politischen Objekts, das neu, *weder das eine noch das andere* ist, unsere politischen Erwartungen dementsprechend entfremdet und notgedrungen unsere bisherigen Formen der Erkenntnis des politischen Moments verändert. (Bhabha 2007a: 38)

Die digitale Werbefläche versuchte demgegenüber, eine fixe Identität zu suggerieren, indem sie auf Stereotype zurückgriff.[13] Auf der einen Seite die Identität derer, die die Schweizer Staatsbürgerschaft haben und auf der anderen Seite

diejenigen, die die Sicherheit des Landes angeblich als uniforme Masse bedrohen.

So unterschiedlich die beiden Bilder sind, die ich hier besprochen habe, haben sie doch eines gemeinsam. Sie arbeiten mit Pauschalisierungen und Stereotypisierungen, die an Bildern weiblicher Körper verhandelt werden. Diese Verhandlung von Werten oder deren Bedrohung an Bildern des Weiblichen hat eine lange Tradition. Silke Wenk hat aus kunsthistorischer Perspektive verdeutlicht, wie der Ausschluss von Frauen aus dem politischen Leben zu Beginn der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaften zu ihrer vermehrten Präsenz in Allegorien geführt hat (Wenk 1996). Weil Frauen aus politisch relevanten Bereichen weitgehend ausgeschlossen waren, konnten sie so klischeehaft deren Werte wie Freiheit, Fortschritt, Natürlichkeit oder Wahrheit aber auch deren Gegenteil verkörpern. Ähnlich wie die stereotype Kippfigur des Weiblichen zwischen Heiliger und Hure oszillieren auch diese Bilder zwischen der Verkörperung des ‚Guten' und ‚Schlechten', hier der ‚guten' und ‚schlechten Kultur'. Dabei sind in solchen Allegorisierungen zumeist auch Erotisierungen für den ‚männlichen Blick' enthalten.

Männliche Körper standen stärker für besondere Individualität als weibliche, sie waren daher weniger geeignet, allgemeine, abstrakte Werte oder deren Bedrohung zu veranschaulichen. Die Allegorisierung des weiblichen Körpers, wie sie im 19. Jahrhundert besonders populär wurde, wirkt bis heute nach. Vor diesem Hintergrund erscheint auf einer symbolischen Ebene die Burkaträgerin als Gegenpart der vielfältigen weiblichen Allegorien westlicher Wertvorstellungen. Bei dem Kampf gegen die Burka geht es nicht unbedingt um die Durchsetzung von Frauenrechten, sondern zumeist auch um die Verteidigung westlicher Werte, die im Körper der Frau allegorisiert sind (Wenk 2012).

Es ist wichtig, aus der Perspektive der Wissenschaft Pauschalisierungen und Diskriminierungen rund um ‚Kulturalisierung und Geschlecht' zu analysieren und zu dekonstruieren. Wenn Kulturalisierungen mit Geschlechterbildern einhergehen, lohnt es sich genau hinzusehen und zu analysieren, wie Kultur und Geschlecht inszeniert sind und weshalb. Damit verbundene Fragen könnten sein: Wie werden diese Konstrukte eingesetzt, um Fremdes und Eigenes darzustellen? Wo kommen Stereotype vor und welchem Zweck dienen sie? Welcher Zusammenhang besteht zur aktuellen gesellschaftlichen oder politischen Situation?

Das vorliegende Heft

In ihrem Aufsatz „Sexueller Exzeptionalismus als Kulturalisierung von Geschlecht und Sexualität" analysiert **Gabriele Dietze**, wie gegenwärtig in antimuslimischen Stereotypen ein überwunden geglaubter Rassismus fortwirkt. Es werden Bilder homogener muslimischer Kulturen gezeichnet, die angeblich mit westlichen Kulturen unvereinbar seien. An diesen Kulturen wird

Geschlechterungleichheit kritisiert und im Gegenzug die westliche Kultur als fortschrittlich und als *Sexueller Exzeptionalismus,* nämlich als Ausdruck vollendeter Emanzipation dargestellt. Dietze verdeutlicht, wie dadurch vom Sexismus in der eigenen westlichen Kultur abgelenkt und dieser als Produkt muslimischer Erziehung ethnisiert wird. Anhand verschiedener Artefakte von Eingewanderten verdeutlicht Dietze, wie künstlerische Produzent*innen den westlichen sexuellen Exzeptionalismus zurückspiegeln und anschaulich machen, dass muslimische Kulturen homogen nicht existieren, sondern fluide sind.

Bettina Dennerlein beschäftigt sich in ihrem Aufsatz „Kulturalisierung transnational. Der Streit um Ehe, Familie und Sexualität im ‚Islam'" mit Formen der Kulturalisierung in transnationalen islamischen Debatten. Dennerlein zeigt, wie konservative islamische Akteure Geschlechterverhältnisse politisieren um sie gegen Kritik und Demokratisierung zu immunisieren. Insbesondere richten sie sich gegen sexuelle und reproduktive Rechte von Frauen. Dennerlein weist dabei auch auf Formen und Funktionen konservativer transnationaler Konnektivitäten hin, die im untersuchten Fall gegen innerislamische Kritik in Anschlag gebracht werden.

Ergänzt werden die Artikel durch zwei Interviews. Bettina Dennerlein hat die Ethnologin **Angie Abdelmonen** gefragt, wie sie die mediale Berichterstattung über die Silvesternacht 2015 in Köln wahrgenommen hat. In dem Interview geht es auch um aktuelle Positionen von Frauenrechtsaktivistinnen in Ägypten. Das zweite Interview habe ich im April 2016 mit der libanesischen Künstlerin **Chaza Charafeddine** in Beirut geführt. Ausgehend von dem Gespräch über eine Fotoserie der Künstlerin geht es hier um Fragen nach den Zusammenhängen von sexueller Identität, Geschlecht und gesellschaftlichen Bedingungen, um Kunst und Migration sowie den gegenwärtigen Bürgerkrieg in Syrien.

Dem Aufsatz von **Jenny Adler Zwahlen**, **Yvonne Weigelt-Schlesinger** und **Thorsten Schlesinger** liegt eine empirische Fallstudie zu einem interkulturellen Sportverein in der Schweiz zugrunde. Anhand der Auswertung von Interviews wird gefragt, wie Migrantinnen Sportangebote wahrnehmen: Inwiefern ist der Zugang zu Sportangeboten in der Schweiz für Migrantinnen eingeschränkt und weshalb? Welche Möglichkeiten der gesellschaftlichen Partizipation und sozialer Mobilität eröffnet die Teilnahme an Sportangeboten und wie werden diese Angebote wahrgenommen?

Andrea Maihofer hat für die Rubrik „Aktuelles" ein Essay zu aktuellen Debatten um Säkularisierung und Frauenrechte verfasst. Unter dem Titel „Säkularismus – Wie weiter? Ein Essay" setzt sich Maihofer mit der Frage auseinander, weshalb im Feminismus derzeit so oft Kritik am Säkularismus geübt oder gar von einem postsäkularen Zeitalter gesprochen wird. Kritiker*innen am Säkularismus weisen aus geschlechtertheoretischer Sicht darauf hin, dass westliche Aufklärung und Säkularisierung für Frauen zunächst keineswegs – wie oft angenommen – positive Effekte hatte. Im Gegenteil wurden sie zunächst

von der Erklärung der Menschenrechte ausgeschlossen. Die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft führte zu einer „Polarisierung der Geschlechtscharaktere“ (Hausen 1976) und zum Ausschluss von Frauen aus gesellschaftlichen Bereichen, die nun als ‚männlich‘ codiert wurden. Andrea Maihofer legt dar, wieso es dennoch wichtig ist, an den Errungenschaften des Säkularismus für Frauenrechte festzuhalten. Sie plädiert dafür, Säkularismus durch eine Hegemonie(selbst)kritik hindurch weiterzuentwickeln, statt ihn zu verwerfen.

Mit dem vorliegenden Heft kann nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Feld gegenwärtiger Debatten und Fragestellungen um ‚Kulturalisierung und Geschlecht‘ in den Blick genommen werden. Gegenwärtige Verbindungen von Kulturalisierung und Geschlecht werfen eine Vielzahl von Fragen auf: Wie können Kulturalisierungen dekonstruiert werden? Wann und zu welchen Zwecken geht Kulturalisierung mit Geschlechterbildern und/oder Rassismus und Sexismus einher? Vor welche gesellschaftlichen Herausforderungen stellen uns Flucht und Migration? Was bedeutet dies für Emanzipation und Feminismus? Vor welchen gesellschaftlichen Problemen stehen wir und wie lassen sich Verbesserungen erarbeiten? Besonders produktiv erscheint der Austausch zwischen Akteur*innen aus Theorie und Praxis in unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern, seien es Wissenschaftler*innen, Jurist*innen, Aktivist*innen, Lehrer*innen oder Sozialarbeiter*innen. Die Wahrnehmung möglichst unterschiedlicher Perspektiven aus Theorie und Praxis erscheint sinnvoll, um der komplexen Situation rund um ‚Kulturalisierung und Geschlecht‘ gerecht zu werden.

Das vorliegende Heft möchte weitere Diskussionen zum Thema ‚Kulturalisierung und Geschlecht‘ anregen.

Anmerkungen

1 Zum Begriff der Kulturalisierung vgl. das Themenheft der Zeitschrift für Kulturphilosophie, das 2011 zu diesem Thema erschienen ist, insbesondere die Einleitung von Bernhard Kleeberg und Andreas Langenohl (2011).

2 Aktuell gerät dabei vor allem die Wahrnehmung des Islams in westlichen Gesellschaften in den Blick (Attia 2009: 75-79).

3 Iman Attia spricht darum auch von „Kulturrassismus" (Attia 2007: 5-28).

4 In der taz etwa wurde das Bild mit den Worten kritisiert: „Das ist nicht Kritik an Rape Culture, das ist Rape Culture." Taz Online (2016). Zu den Reaktionen in den sozialen Medien: Spiegel Online (2016).

5 Mit der Assoziation der ‚Beschmutzung' reiht sich die Darstellung in die Ikonographie der ‚vergewaltigten deutschen Frau' aus dem ‚Dritten Reich' ein. Darstellungen der vom ‚Juden vergewaltigten deutschen Frau' waren in nahezu jeder Ausgabe des „Stürmer" oder „Schwarzen Korps" zu sehen.

6 Im Zuge der Entstehung der neuen Frauenbewegung seit dem Ende der 1960er Jahre haben vor allen Dingen Künstlerinnen gegen solche Formen des Sexismus und die ihm inhärente Misogynie protestiert. In Kunstaktionen machten sie auf Benachteiligungen von Frauen, wie auch auf sexualisierte Gewalt aufmerksam und trugen dadurch auch dazu bei, das öffentliche Bewusstsein für Sexismus in den Medien zu schärfen. Etwas später hat die feministische Kunstgeschichte Sexismus in den Medien theoretisiert, historisch kontextualisiert und versucht Gegenstrategien aufzuzeigen. Zu den Anliegen feministischer Kunst der neuen Frauenbewegung: Zimmermann 2008.

7 Zur Herkunft der beschuldigten Täter heisst es in der Zeit Online vom 22. Juni 2016: „Von den 183 Beschuldigten der Silvesternacht gelten 55 Personen als Marokkaner, 53 als Algerier, 22 als Iraker, 14 als Syrer, 14 als Deutsche." (Musharbash 2016). Der Autor weist auf die Notwendigkeit hin, die soziale Herkunft der Täter sowie weitere Ursachen und Zusammenhänge der Taten zu untersuchen. Im Gegensatz dazu suggeriert die rassistische Reduktion auf die Hautfarbe einiger der Täter, wie im Titelblatt des Focus geschehen, eine solche Analyse sei unnötig.

8 Zu solchen Verschränkungen von Sexismus und Rassismus s. einzelne Beiträge in dem Sammelband: Friedrich et al. 1997.

9 Vgl. hier die Kampagne „Ausnahmslos". Abrufbar unter http://ausnahmslos.org/ sowie auf Facebook: https://www.facebook.com/ausnahmslos/?fref=ts Nach der unmittelbaren Reaktion von Feministinnen in Tagespresse und sozialen Medien folgten bald auch wissenschaftliche Analysen. Vgl. etwa: Messerschmidt 2016 oder Berriane/Dennerlein 2016.

10 Vgl. die #aufschrei-Debatte.

11 In Bezug auf das Sexualstrafrecht in Deutschland vgl. hier Clemm/Hark 2016.

12 Als ein Beispiel sei hier die polemische Stellungnahme von Jan Fleischhauer in Spiegel Online zur Debatte um die mutmaßliche Vergewaltigung des Models Gina-Lisa Lohfink genannt. Fleischhauer erklärt: „Die Unabhängigkeit der Justiz gilt in diesem Land als hohes Gut, jedenfalls im Prinzip. […] Die Betroffene sollte allerdings nicht eine Frau in einem Vergewaltigungsfall sein. Dann interessieren keine Ermittlungsergebnisse der Strafverfolgungsbehörden und auch keine Strafprozessordnung. Dann reicht der Augenschein, um zu einem eindeutigen Urteil zu kommen." Fleischhauer suggeriert, die Gesellschaft sei

immer auf Seiten der Anklägerin, der unschuldige Männer wehrlos ausgeliefert seien. Die Justiz wird im Titel des Artikels stereotyp als „Affekt-Justiz" bezeichnet. Der Artikel, der kurz vor der Reform des deutschen Sexualstrafrechts erschienen ist, ist als ein Beispiel von zahlreichen Artikeln zu sehen, die argumentierten, eine Verschärfung des Sexualstrafrechts sei unnötig und sogar gefährlich (Fleischhauer 2016).

13 Zu Bhabhas Analyse der Funktion von Stereotypen: Bhabha 2007b.

Abbildungsnachweise

Abb. 1 Titelbild Der Focus vom 09.01.2016. Archiv der Autorin.

Abb. 2 Digitale Werbefläche des „Komitees gegen erleichterte Einbürgerung". Hauptbahnhof Zürich, Januar 2017. Aufnahme: Elke Frietsch.

Literatur

Attia, Iman (2007): Kulturrassismus und Gesellschaftskritik. In: Dies. (Hrsg.): Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Münster: Unrast.

Attia, Iman (2009): Die „westliche Kultur" und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.

Ausnahmslos (2017a), abrufbar unter: <http://ausnahmslos.org/> (Zugriff am 07.03.2017).

Ausnahmslos (2017b), abrufbar unter: <https://www.facebook.com/ausnahmslos/?fref=ts> (Zugriff am 07.03.2017).

Berriane, Yasmine/Dennerlein, Bettina (2016): Der Kampf der arabischen Frauen um ihre Rechte. In: Magazin der Universität Zürich 2, 25, S. 44-45.

Bhabha, Homi (1990): „The Third Space". Interview with Homi Bhabha. In: Rutherford, J. (Hrsg.): Identity. Community, Culture, Difference. London: Lawrence & Wishart, S. 207-221.

Bhabha, Homi (2007a): Das theoretische Engagement. In: Ders.: Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg, S. 29-58.

Bhabha, Homi (2007b): Die Frage des Anderen: Stereotyp, Diskriminierung und der Diskurs des Kolonialismus. In: Ders.: Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg, S. 97-124.

Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen. Berlin: Aufbau.

Bundesbeschluss (2017): Bundesbeschluss über die erleichterte Einbürgerung von Personen der dritten Ausländergeneration. In: Schweizerische Eidgenossenschaft. Der Bundesrat. Das Portal der Schweizer Regierung (Letzte Änderung am 20.02.2017). <https://www.admin.ch/gov/de/start/dokumentation/abstimmungen/20170212/bundesbeschluss-ueber-die-erleichterte-einbuergerung-von-persone.html> (Zugriff am 07.03.2017).

Bundesrat-Reform (2016): Reform des Sexualstrafrechts. Auch Bundesrat bil-

ligt ‚Nein heisst Nein'. In: LTO. Legal Tribune Online, 23.09.2016. <http://www.lto.de/recht/nachrichten/n/bundesrat-reform-sexualstrafrecht-gebilligt-nein-heisst-nein/> (Zugriff am 07.03.2017).

Clemm, Christina/Hark, Sabine (2016): Sind wir über Nacht zu einer feministischen Nation geworden? In: Zeit online,18.01.2016. <http://www.zeit.de/kultur/2016-01/feminismus-uebergriffe-koeln-clemm-hark-10-nach-8> (Zugriff am 06.03.2017).

Dennerlein, Bettina/Maihofer, Andrea (2010): Visiting Professorship in Gender Studies "Culturalization and Gender" (Univ. Basel / Univ. Zuerich), 19.09.2011-19.12.2011 Basel, Zürich, in: H-Soz-Kult, 25.08.2010, <www.hsozkult.de/job/id/stellen-5272> (Zugriff am 07.03.2017).

Dietze, Gabriele (2009): Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung. In: Dietze, G./Brunner, C./Wenzel, E. (Hrsg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld: transcript, S. 23-54.

Dietze, Gabriele (2016): Das ‚Ereignis Köln'. In: Femina Politica 1/2016, S. 93-102.

Fleischhauer, Jan (2016): Affekt-Justiz. In: Spiegel Online, 20.06.2016. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/gina-lisa-lohfink-affekt-justiz-kolumne-a-1098597.html> (Zugriff am 07.03.2017).

Friedrich, Annegret/Haehnel, Birgit/Schmidt-Linsenhoff, Viktoria/Threuter, Christina (Hrsg.) (1997): Projektionen. Rassismus und Sexismus in der visuellen Kultur. Marburg: Jonas.

Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere'. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, W. (Hrsg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen. Stuttgart: Klett, S. 363-393.

Kerner, Ina (2009): Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus. Frankfurt/M.: Campus.

Kleeberg, Bernhard/Langenohl, Andreas (2011): Kulturalisierung, Dekulturalisierung. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2, S. 281-302.

Kulaçatan, Meltem (2016): Die verkannte Angst des Fremden. Rassismus und Sexismus im Kontext medialer Öffentlichkeit. In: Do Mar Castro Varela, M./Mecheril, P. (Hrsg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript, S. 107-117.

Lohaus, Stefanie/Wizorek, Anne (2016): Die Rape Culture wurde nicht nach Deutschland importiert – sie war schon immer da. In: Vice, 06.01.2016. <https://www.vice.com/de/article/die-rape-culture-wurde-nicht-nach-deutschland-importiert-sie-war-schon-immer-da-aufschrei-118> (Zugriff am 07.03.2017).

Mecheril, Paul/Haagen-Wulff, Monica van der (2016): Bedroht, angstvoll, wütend. Affektlogik der Migrationsgesellschaft. In: Do Mar Castro Varela, M./Mecheril, P. (Hrsg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript, S. 119-141.

Messerschmidt, Astrid (2016): ‚Nach Köln' – Zusammenhänge von Sexismus und Rassismus thematisieren. In: Do Mar Castro Varela, M./Mecheril, P. (Hrsg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript, S. 159-171. https://doi.org/10.14361/9783839436387-011.

Musharbash, Yassin (2016): Vier Lehren aus der Silvesternacht in Köln. In: Zeit Online, 22. 06.2016. <http://www.zeit.de/zeit-magazin/2016-06/koeln-silvester-lehren-polizei-gewalt> (Zugriff am 07.03.2017).

Nochlin, Linda (1987): The Imaginary Orient. In: Institut für Auslandsbeziehungen/Württember-

gischer Kunstverein (Hrsg.): Exotische Welten – Europäische Phantasien. Ausstellungskatalog. Stuttgart, S. 172-179.

Schober, Anna (2011): „Gender“ und (A-)Symmetrie. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2, S. 377-400.

Spiegel Online (2016): Rassistische Titelbilder. „Süddeutsche“ entschuldigt sich, „Focus“ nicht. In: Spiegel Online 10.01.2016 <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/focus-und-sueddeutsche-zeitung-eine-entschuldigung-eine-rechtfertigung-fuer-titel-a-1071334.html> (Zugriff am 07.03.2017).

Tagesanzeiger Online (2017): Erleichterte Einbürgerung: Die Befürworter werden überrollt. In: Tagesanzeiger Online, 10.01.2017. <http://www.tagesanzeiger.ch/schweiz/standard/erleichterte-einbuergerung-die-befuerworter-werden-ueberrollt/story/16786558> (Zugriff am 07.03.2017).

Taz Online (2016): Der „Focus“ zu den Kölner Übergriffen: Titel der Schande. In: Taz Online, 09.01.2016. <http://www.taz.de/!5267901/> (Zugriff am 07.03.2017).

Tschirky, Luzia (2017): Einmaliges Verprügeln durch die Familie wird zur Bagatelle. In: Zeit Online, 25.01.2017. <http://www.zeit.de/politik/ausland/2017-01/russland-haeusliche-gewalt-entkriminalisierung-parlament> (Zugriff am 07.03.2017).

Wenk, Silke (1996): Versteinerte Weiblichkeit. Allegorien in der Skulptur der Moderne. Köln/Weimar/Wien: Böhlau. https://doi.org/10.7788/9783412305840.

Wenk, Silke (2012): Verschleiern und Entschleiern: Ordnungen der (Un)Sichtbarkeit zwischen Kunst und Politik. In: Dennerlein, B./Frietsch, E./Steffen, T. (Hrsg.): Verschleierter Orient – Entschleierter Okzident? (Un)Sichtbarkeit in Politik, Kunst und Kultur seit dem 19. Jahrhundert. München: Fink/Schöningh, S. 47-67.

Zimmermann, Anja (2008): Was war feministische Kunst? Sechs Historisierungen im Lexikonformat. In: Mostegl, S./Ratzinger, G. (Hrsg.): Matrix. Geschlechter/Verhältnisse/Revisionen. Wien/New York: Springer, S. 57-73. https://doi.org/10.1007/978-3-211-78318-4_3.

Aufsätze

Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 23/2: 21-36

Gabriele Dietze

Sexueller Exzeptionalismus als Kulturalisierung von Geschlecht und Sexualität

Zusammenfassung: Unter Sexuellem Exzeptionalismus wird ein deutsch/europäisches Überlegenheitsnarrativ verstanden, das sich an einer behauptet repressiven muslimischen Geschlechterordnung entfaltet. Dabei findet eine Kulturalisierung von orientalisiertem Geschlecht statt. Diese ist diskursiv mit uneingestandenen Emanzipationsdefiziten des Westens verflochten: mit ambivalenten Nachwirkungen der Sexuellen Revolution, unvollendeten Frauen- und Homosexuellenbewegungen, der schleichenden Auflösung der heteronormativen Kernfamilie und der neoliberalen Anrufung, ‚sexuelle Unternehmer_in' ihrer/seiner selbst sein zu sollen. Nach einer Genealogie problematischer Kulturbegriffe konfrontiert ein zweiter Teil des Aufsatzes okzidentalistische Überlegenheitsnarrative mit migrantischen Gegenreden aus der Populärkultur. Zuletzt werden die entwickelten Thesen in den Kontext soziologischer Untersuchungen über die abendländische Liebes- und Sexualordnung gestellt und versucht, Rückkopplungsaspekte von Fremd- und Eigenwahrnehmung zu erfassen.

Schlagwörter: Antimuslimischer Rassismus; Okzidentalismuskritik; Sexualpolitik; Familiensoziologie; Migration und Gender.

Sexual Exceptionalism as culturalization of gender and sexuality

Abstract: Sexual exceptionalism is understood as a German/European narrative of superiority that positions itself against an allegedly inferior Muslim gender order. Here, a culturalization of orientalized gender and sexuality takes place. These processes are discursively intertwined with unacknowledged deficits of Western emancipation: with the ambivalent aftermath of the sexual revolution, the incomplete women's and homosexual movements, the creeping dissolution of the heteronormative nuclear family and the neoliberal call to become 'sexual entrepreneurs' of one self. After providing a genealogy of problematic concepts of culturalization, the second part of the essay confronts Occidental narratives of superiority with migrant counter-narratives from popular culture. Finally, the results of the essay are placed in the context of sociological studies of Occidental regimes of love and sexuality and an attempt will be made to capture some feedback-effects in the confrontation of self-perception and perception by others.

Keywords: Anti-Muslim Racism; Critique of Occidentalism; Sexual Politics; Sexuality Studies; Migration and Gender.

Einleitung

Vor 25 Jahren hat Ayşe Çağlar vom ‚Gefängnis' oder der ‚Zwangsjacke' Kultur gesprochen, als sie die Eindimensionalität der Forschung über Türk_innen in Deutschland kritisierte. Sie machte dabei drei Probleme aus, nämlich, dass eine holistische Vorstellung von ‚Kultur' vorherrsche (Çağlar 1990: 95f.) und dass es

© 2017 Budrich UniPress. https://doi.org/10.3224/fzg.v23i2.02

zu einer Gleichsetzung von Ethnie und Kultur komme (ebd.: 97f.). Eine Kulturalisierung von Migration verhindere darüber hinaus eine Betrachtung der Einwanderung als vielfältiges Phänomen unterschiedlichster Persönlichkeitsentwürfe, synkretistischer sozialer Praktiken und verunmögliche die Wahrnehmung von Interaktionen zwischen Eingewanderten und ‚Einheimischen'. Seit dem Zuzug geflüchteter Menschen 2015 hat sich dieser Blick eher noch verschärft. Migrant_innen und Geflüchtete werden weiterhin kulturalisiert. Eine neuere Entwicklung des beginnenden 21. Jahrhunderts ist, dass alle muslimischen Migrant_innen ungeachtet unterschiedlicher Herkunftsländer und Islam-Affiliationen ein homogenes Religions- und Regelverständnis nachgesagt wird, das ihre Persönlichkeit und ihr Verhalten präge und an Kind und Kindeskinder weitergegeben werde. Damit wurde so etwas wie ein *homo islamicus* (Tezcan 2009: 76) konstruiert.

Das hier indizierte antimuslimische Ressentiment wird im Folgenden nicht Islamophobie genannt. Diese Wortwahl verharmlost die Tatbestände und thematisiert lediglich die Ängste – Phobien – der dominanten ‚Kultur' und nicht die Opfer des Ressentiments. Ich ziehe vor, den Terminus *antimuslimischer Rassismus* zu verwenden (Shooman 2014). Der Begriff Rassismus ist auch deshalb wichtig, weil es in Deutschland (und in vielen europäischen Nachbarländern) tabuisiert ist, ihn jenseits von – angeblich überwundenem – Antisemitismus für gegenwartsrelevant zu halten. Der Wortgebrauch Rassismus ist mir auch deshalb ein Anliegen, weil ich die Gewaltsamkeit hervorheben möchte, die im antimuslimischem Ressentiment liegen kann, wie sie beispielsweise in der Rhetorik der ‚Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes' (PEGIDA) oder in Anschlägen gegen Asylunterkünfte zum Ausdruck kommt. Obwohl antimuslimischer Rassismus in seiner allgemeinen Form überall im Globalen Norden präsent ist, gehe ich mit David Theo Goldberg und Stuart Hall davon aus, dass alle Rassismen historisch und lokal spezifisch sind (Hall 1992: 12).

Im Folgenden sollen Narrative der Migrationsabwehr in drei miteinander interagierenden Vorstellungsfeldern herausgearbeitet werden. Zum Ersten geht es um die Vorstellung, Muslim_innen seien, ungeachtet ihrer internen Verschiedenheit, einer rückständigen Sexualordnung unterworfen, die von ihrer ‚Kultur' geprägt sei, d.h. die Leugnung der fortdauernden Existenz einer ‚Rasse'-Idee wird durch die Stigmatisierung einer als homogen wahrgenommenen ‚Kultur' ersetzt. Geschlecht und Sexualität werden damit kulturalisiert. Zum Zweiten wird eine okzidentalistische Überzeugung dargestellt, dass im Unterschied zu einem angenommen rückständigen orientalischen Geschlechterregime das Abendland über die am weitesten fortgeschrittene Sexualordnung verfüge. Diese Geisteshaltung wird im Folgenden *Sexueller Exzeptionalismus* genannt. Beide sexualpolitisch argumentierenden Narrative haben einen doppelten Effekt: Einerseits produzieren sie abendländische Überlegenheit, sozusagen ein Freiheits- und Emanzipationsprivileg, und andererseits erklären sie die ‚Anderen' für unfrei. Diese beiden miteinander verknüpften Narrative – und hiermit ist das dritte Vorstellungfeld aufgerufen – beruhen auf der Annahme einer nach

längeren Befreiungskämpfen vollendeten westlichen Emanzipation von heterosexuellen Frauen und Queers. Anhand der Ergebnisse familiensoziologischer Studien soll zuletzt gezeigt werden, dass ein solcher Emanzipationserfolg weder eingetreten ist, noch, wenn ein solcher angenommen wird, er zu einem zufriedenstellenden und glücklich machenden Ergebnis geführt hat. Diese Vorannahmen haben zwei miteinander verflochtene Thesen zur Folge. Erstens: Die Vorstellung, man habe in Europa sexuelle Selbstbestimmung erreicht, wird von der Fortdauer hierarchisierter geschlechtlicher Machtverhältnisse untergraben. Die Fixierung auf ‚problematische' muslimische Sexualität entstand, um über die Enttäuschung der westlichen unvollendeten Emanzipation hinwegzukommen oder ihre nicht stattgehabte Vollendung zu leugnen. Als zweite These folgt daraus, dass ein daraus entstehender *Sexueller Exzeptionalismus* ein strategisches Gebilde ist, das nicht der gelebten Wirklichkeit entspricht, sondern der Migrationsabwehr dient.

Diese Thesen werden im Folgenden über drei Zugänge angesteuert. Erstens über eine kurze Genealogie mehr oder weniger problematischer Kulturbegriffe, ihrer verschiedenen Fronten bis hin zur Kulturalisierung vom Geschlecht der ‚Anderen' (durch die westliche Perspektive). Ein zweites Unterkapitel wird sich dem Komplex des Sexuellen Exzeptionalismus widmen. In kleinen Fallstudien von Artefakten aus hegemoniekritischer Populärkultur – einem Theaterstück und einem Film – wird entwickelt, wie westlicher Sexueller Exzeptionalismus bei den angerufenen muslimischen Subjekten ankommt und verhandelt wird. Und in einem letzten Teil wird die ‚Unglückskultur' einer unvollendeten abendländischen Emanzipation angesprochen und nach geschlechter- und sexualpolitischen Knoten gesucht, an denen Migrationsabwehr und sexueller Exzeptionalismus miteinander verknüpft werden.

Kultur, Kulturalismus und Kulturalisierung

Der Terminus Kultur spielt in den Migrationsabwehrkämpfen eine zentrale Rolle und wird nach einem doppelten Standard bewertet. Wendy Brown bringt das folgendermaßen auf den Punkt: „‚we' have culture while culture has ‚them' or we *have* culture while they *are* culture" (Brown 2008: 151). Der Einsatz von ‚Kultur' kann sowohl als ‚Ressource' fungieren, wie Beate Binder in einer Studie zu Kulturanthropologinnen herausarbeitet, die in ihrem Feld Umgangsformen und Geschlechterverhältnisse alternativ zu westlichen Vorstellungen entdeckt haben (Binder 2013). Ein anderer ‚Kultur'-Begriff kann aber auch als Totschlagargument eingesetzt werden, wenn man die Wirkung der ungenauen Übersetzung von Samuel Huntingtons Pamphlet „Clash of Civilizations" (1993) ins Deutsche als „Kampf der Kulturen" (Huntington 1997) bedenkt, die einen spätmodernen Diskurs kulturalisierender Ablehnung von ‚Anderen' mit-orchestriert hat.

Beim sogenannten Kulturrelativismus der Gründungsphase der amerikanischen Kulturanthropologie im frühen 20. Jahrhundert bekämpften Hans Boas und

seine Schüler_innen eine ‚Ethnologie fremder Völker', die das ‚Andere' als eine zeitlich konservierte Frühform menschlicher Existenz betrachtete und in einer Art von biologischem Evolutionismus die ‚Primitiven' unten auf einer Zivilisationsleiter anordnete und weiße Amerikaner_innen und Europäer_innen oben (vgl. Stocking 1966). Die Intervention einer neuen Kulturanthropologie bestand darin, die erforschten Gesellschaften, wie Pueblo-‚Indianer' in den USA oder Völker der Südsee, als Kulturen mit eigenem Recht, Ordnungssystem und eigener Philosophie zu betrachten, die gleichwertig, aber eben anders, neben der euroamerikanischen Kultur stehen. Die Überzeugungen der kulturrelativistischen Schule stehen in Verbindung mit dem erlebten Rassismus und Sexismus der Wissenschaftler_innen. Hans Boas war in die Vereinigten Staaten ausgewandert, weil er als jüdischer Wissenschaftler im deutschen Universitätssystem keine Zukunftsaussichten hatte. Seine Schülerin, Ruth Benedict, publizierte 1942 die erste Studie,[2] die das Wort Rassismus im Titel trug, „Race and Racism" (Benedict 1942). Der amerikanische Kulturrelativismus hatte sich damit sowohl gegen ‚wissenschaftlichen Rassismus' wie auch gegen Alltagsrassismus aufgestellt.

Aber auch Sexismus (obwohl es den Begriff damals noch nicht gab[3]) spielte eine bedeutende Rolle. Der Kulturrelativismus bekam mit den Werken der Boas-Schülerin Margaret Mead eine besondere sexualpolitische Variante. In ihren Studien zu unterschiedlichen Völkern in der Südsee „Coming of age in Samoa" (1928) und „Sex and temperament in two primitive societies" (1935) kritisierte sie in den Vorworten deutlich die amerikanische Gesellschaft, ihren sexuellen Puritanismus und insbesondere die untergeordnete und in Tugendraster gepresste Stellung von amerikanischen (weißen) Mädchen und Frauen und setzt sie in negativen Vergleich zu polynesischen Geschlechterordnungen. Margaret Mead betrieb damit eine frühe Form von positiver ‚Kulturalisierung von Geschlecht'.

Etwa 25 Jahre später taucht in der Anthropologie eine doppelte Problematisierung von ‚Kultur' auf: einmal als ‚*Writing Culture*'-Debatte, nämlich in der Frage ‚Welche Funktion hat das *Schreiben* von Kultur als Masternarrativ' (Clifford/Marcus 1986). Das andere Mal wird gefragt: ‚Wer schreibt überhaupt?' und ‚Von welcher und wessen Kultur ist hier die Rede?'. Lila Abu-Lughod geht einen radikalen Schritt weiter. Aus ihrer Kritik, dass die *Writing Culture*-Bewegung explizit Feministinnen und indigene und *halfi* Forscher_innen, die sowohl die untersuchte wie die untersuchende ‚Kultur' beurteilen könnten, ausgeschlossen hatten, folgert sie: „Kultur ist ein entscheidendes Instrument zur Herstellung des Anderen". Man solle deshalb erwägen „gegen Kultur zu schreiben" (Abu-Lughod 1996: 21, 26). Abu-Lughods Formulierung reagiert polemisch auf imperiale Kulturbegriffe, die immer nur ‚Andere' klassifizieren, wenngleich sie einräumt, dass die Verwendung von Kulturbegriffen gegenüber evolutionistischen Konzepten von biologischer Minderwertigkeit einen großen Vorteil haben. Die lägen nämlich in der Grundannahme: „Kultur ist erlernt und kann sich ändern" (ebd.: 22).

Eine besondere Form von Kulturalismus erscheint mit dem Auftauchen des Begriffs Multikulturalismus. Ebenso wie der Kulturrelativismus des Jahrhundertbeginns war dieses Paradigma von antirassistischen Motiven getragen. Die Begriffsfindung sollte zunächst dazu dienen, indigenen Gemeinschaften in Staaten, die durch Besiedlung kolonisiert wurden, wie etwa in Kanada, einen anerkannten Status zu geben, der es ihnen ermöglichte, in gewissem Maße ihren eigenen Regeln und Sitten zu folgen (Kymlicka/Bashir 2008). Der Gebrauch von Multikulturalismus erweiterte sich aber schnell und wurde zu einem Modell, um der zunehmenden Diversität in westlichen Gesellschaften und der Realität von Migration Rechnung zu tragen.

Obwohl das Modell heute insbesondere von rechtspopulistischer Seite bekämpft wird und auch die Kanzlerin nicht müde wird, das ‚Scheitern des Multikulturalismus' zu beschwören,[4] kam substantielle Kritik auch durchaus von linker Seite (Hall 2004). Es wurde z.B. eingewandt, dass Multikulturalismus ein Konzept metropolitaner Mittelklassen sei (Lanz 2007), die gastronomische, musikalische und tänzerische ‚Events' verschiedener ‚Kulturen' genießen, dabei aber die Akteur_innen nur akzeptieren, wenn sie ‚authentisch' ‚ihre' Kultur verkörpern. Dahinter stehe die schon weiter oben entwickelte Vorstellung, diese Kulturen seien an ein fremdes und entferntes Territorium gebunden und würden dort sowohl ‚echt' wie auch unveränderlich existieren. Uma Narayan weist darauf hin, dass ein solches Kulturverständnis essentialistisch ist und das Wort ‚Kultur' nur ein (kulturalistischer) Ersatz für ‚Rasse' sei, ohne dass sich das Verständnis von ihrer ‚Fixity' geändert hätte (Narayan 2000). Deshalb spricht man auch in neueren Rassismustheorien von essentialistischem oder kulturalistischem Rassismus (Balibar 1990; Hall 2000).

Auch in neueren feministischen Ansätzen wird die Frage gestellt, ob ‚Kultur' als Container-Begriff überhaupt noch sinnvoll ist. So bestreitet Anne Phillips in „Multiculturalism without Culture" (2007) jegliche Isoliertheit von Kulturen – alle seien seit jeher im Austausch und Verhandlung mit anderen ‚Kulturen' – und andererseits weist sie daraufhin, dass in jeder Kultur auch innere Konflikte herrschten und damit jeder monolithische Kulturbegriff geschwächt sei. Sabine Strasser schlägt in „Ist der Multikulturalismus noch zu retten"? (2010) einen „liberalen Multikulturalismus" (ebd.: 245) vor, der zwar an Menschenrechten orientiert sei, aber im Gegensatz zum Differenzmultikulturalismus benachteiligte Gruppen unter einer nicht-homogenisierten Konzeption von *citizenship* (ebd.) betrachtet.[5]

Eine nationale und internationale Formation kritischer Migrationsforscher_innen ist inzwischen aus dem „methodologischen Kulturalismus" (Hess 2013) ausgebrochen und hat die „ethnische Brille" (Schiller et al. 2006) abgesetzt. Sie stellt sich transnational auf und forscht glokal, d.h. zum Beispiel, dass sie den Stadtraum schon als Mischungsraum voraussetzt, in dem Menschen verschiedener Herkünfte und Gebürtlichkeiten zusammenleben (Baumann 1996). Gender hat in der neuen kritischen Migrationsforschung jedoch selten einen epistemologischen Status. Fragen des Geschlechts werden eher als Spezialfall von Berufsgruppen, etwa von Migrantinnen in *care work* behandelt, als dass sie

als struktureller Faktor immer bedacht würden.[6] Auf diese Weise wird die sexualpolitische Dimension antimuslimischem Rassismus meist übersehen. Anders ist das bei den *queer studies* der Fall, insbesondere den *queer of diaspora studies*. Diese räumen Gender und Sexualität in Migrationsfragen eine große Bedeutung ein. Martin Manalansan z.B. zeichnet die Wege philippinischer *Drag Queens* in *Global Divas* (Manalansan 2003) nach und Fatima Al Tayeb untersucht die Schnittstelle von *queerness* und Migration in Europa und Deutschland (El-Tayeb 2011).

Sexueller Exzeptionalismus

Das Begriffskompositum Sexueller Exzeptionalismus (*sexual exceptionalism*) taucht bislang an drei prominenten Stellen auf, jedes Mal in Verbindung mit queer-feministischen Argumenten und ‚Kulturkämpfen' gegen den Islam (Puar 2007; Bracke 2011; Haritaworn 2011; Haritaworn 2015). Eingeführt hat den Terminus die Queer-Theoretikerin Jasbir Puar in ihrer einflussreichen Studie „Terrorist Assemblages" (2007). Im Kapitel „Abu Ghraib and U.S. Sexual Exceptionalism" entwickelt sie das Konzept an ‚geleakten' Bildern von muslimischen Gefangenen im Irak, die von US-Wärter_innen gezwungen wurden, homosexuelle Akte zu simulieren. Sie analysiert dazu bestimmte (meist weiße) US-amerikanische Reaktionen auf den Skandal. Diese seien in ihrer Mehrheit von einer angenommen starken Ablehnung von Homosexualität von Muslim_innen ausgegangen, die dann über die ihnen angetane ‚Demütigung' effektiv hätten gefoltert werden können. Puar schreibt: „Reinforcing a homogenous notion of Muslim sexual repression vis-à-vis homosexuality and the notion of modesty works to resituate the United States, in contrast, as a place free of such sexual constraints" (Puar 2007: 92).

Puar kritisiert diese Rezeptionsweise als eine Verbindung von Ablenkung und Selbstaffirmation. Als Ablenkung von der notwendigen Kritik am zivilisatorischen Tabubruch der Folter durch eine Demokratie und als Affirmation ‚kultureller' Überlegenheit über die Behauptung im Besitz eines liberalen Sexualregimes zu sein. Queer Theoretiker_in Jin Haritaworn hat dieses Argument aufgenommen und für Deutschland innenpolitisch gewendet. Sie identifiziert Sexuellen Exzeptionalismus in der Konstruktion von homophoben jungen Muslimen im deutschen Mediendiskurs (Haritaworn 2011). Im bezeichnenden Titel „Queer lovers and hateful others" (2015) verdeutlicht Haritaworn, wie sexuell exzeptionalistische Homophilie und antimuslimischer Rassismus miteinander verknüpft werden. Hier vergewissert sich eine Gesellschaft ihrer kulturellen Überlegenheit mittels einer ‚ostentativen Toleranz' gegenüber gleichgeschlechtlichen Lebensformen, und betreibt gleichzeitig eine Kulturalisierung (oder Ethnisierung) von Homophobie als muslimische Eigenart, wobei sie gleichzeitig verschleiert, dass viele männliche Jugendlichen zweiter und dritter Generation von Eingewanderten ohne Bildungschancen in Hauptschulen entsorgt werden und ohne Lebensperspektive bleiben.

Gegenreden – Zwei Fallstudien

Bislang war von hegemonialen Migrationsdiskursen die Rede. Einige Migrant_innen jedoch wenden sich *gegen* die zugemutete Sichtweise ihrer angeblich sexuell problematischen Existenz. Vassili Tsianos spricht deshalb von „ko-produzierten Migrationsregimen" (Tsianos/Kasparek 2015: 15f.) als einer spannungsreichen Ko-Existenz von Ab- und Gegenwehrdiskursen und schlägt ein prozessuales Verständnis von Migration als *Doing Migration* (ebd.: 17) vor. Eine Arena, in der Gegenreden und gelebtes Leben zum Ausdruck kommen können, ist künstlerische Produktion. Ich möchte im Folgenden die Auswirkungen von Sexuellem Exzeptionalismus auf migrantisierte Subjekte an zwei ausgewählten Artefakten aus dem Theater und aus dem Film erläutern. Als dialogische (Bakhtin 1981) Kunstformen sprechen dort nicht nur die Schauspieler_innen miteinander, sondern die Darsteller_innen und ihr Text stehen in einem virtuellen Dialog mit dem Publikum, das in den vorliegenden Fällen verblüfft, provoziert und/oder überzeugt werden soll. Insofern sind Artefakte ausgewählt worden, die dem abstammungsdeutschen Teil des Publikums seinen migrationsabwehrenden Sexuellen Exzeptionalismus zurückspiegeln. Die Exempel arbeiten in unterschiedlichen Genres (Farce, Sitcom, Drama) und in unterschiedlichen Modi (ironisch, komisch oder tragisch). Gemeinsam ist ihnen jedoch ein spielerisches Untergraben von vorgefertigten Überzeugungen zu Migrant_innen.

Jenseits – Bist Du schwul oder bist Du Türke

Der Regisseur Nurkat Erpulat brachte 2008 im so genannten post-migrantischen Theater in Berlin, Ballhaus Naunynstraße, sein Stück „Jenseits. Bist du schwul oder bist du Türke" auf die Bühne. Es basiert auf Interviews, die er mit homosexuellen muslimischen Migranten gemacht hat. Der dramaturgische Rahmen des Stückes besteht darin, dass fünf Probanden von einer Frau zusammengeführt werden, weil sie einen Fragebogen auszufüllen haben, wonach ihnen dann das ‚Existenzrecht' in der BRD erstmalig oder nun endgültig zugesprochen werden würde. Sie sollen nachweisen, dass sie wertvolle Deutsche sind. Es wird inszeniert, wie sich abendländische ‚ostentative Toleranz' gegenüber muslimischen Homosexuellen als Symbol des Fortschritts auf Seiten der tolerierten Subjekte anfühlt. Einer der Interviewpartner, Ercan, wendet diese Anrufung ironisch positiv:

> Ich bin homosexueller Türke und genieße die Früchte des positiven Rassismus in Deutschland. Nur weil ich schwul bin, habe ich gleich Arbeit gefunden, habe viele Menschen um mich gehabt. Viele Menschen stehen vor mir voller Bewunderung nach dem Motto: ‚Oh, der ist hierhergekommen, um sich zu emanzipieren! Lasst uns ihn mit vereinten Kräften befreien.' Und ich denke: ‚Na dann, erlöst mich mal'![7]

Andere auf die Bühne gebrachte Protagonisten thematisieren die Nachtseite dieser Anrufung, nämlich dass von ihnen erwartet wird, dass sie sich kritisch zu der vorausgesetzt rückständigen Ablehnung von Homosexualität in ihrer Herkunfts-‚Kultur' äußern. Ein Proband kann nicht liefern, was von ihm erwartet wird. Er berichtet aus der Interviewsituation: „Ich würds Ihnen ja sagen, wenn meine Familie, meine Mutter nicht hinter mir stünden, dann würde ich es Ihnen sagen. Ich glaube nicht, dass sie mich steinigen würden (Pause) Ja, dann schweigt sie".[8] D.h. die Interviewerin will einfach nicht *hören*, dass es tolerante muslimische Familien geben könnte. Jasbir Puar spricht davon, dass die unterstellte Homophobie von Muslim_innen als „operative technology, disciplining Muslim Others" (Puar 2007: xiii) wirksam wird.

In einer klugen Analyse des Stücks entwickelt Kira Kosnick die These, dass der deutsche Diskurs, indem er sich als der einzige ‚tolerante' begreife, migrantische homosexuelle Subjekte dazu zwinge, sich von ihrer Familie und ihren Wurzeln loszusagen (Kosnick 2010: 159). Eine Überlappung von sexuell und ethnisch minoritären Differenzkategorien ergäbe in Abwandlung eines Manifestes des schwarzen Feminismus' ‚All the women are white, all the men are black' (Hull et al. 1982): ‚Alle Schwulen sind *weiß*, alle Türken sind hetero'. In Abwesenheit einer intersektionalen Perspektive, die sich plurale Identitäten vorstellen könnte, mache dieser aufgezwungene Entscheidungsprozess Homosexualität zu einem Schlüsselsymbol für einen aufgeklärten Individualismus, für Toleranz und westliche Modernität (Kosnick 2010: 147).

Obwohl der hegemoniale Diskurs diese Art von Entscheidung verlangt, äußern sich die Probanden im Stück auch als Flüchtlinge aus dieser Denkweise, indem sie unbekümmert die von außen gesetzten Bewegungsgrenzen hin- und herpassieren. Ein Protagonist sagt „Heute bin ich der treue schwule Freund, morgen der türkische Mega-Ficker in der Szene-Bar und übermorgen der gottesfürchtige Muslim in der Moschee. Aber es ist mir wichtig, dass mich die Leute vom Markt in der Moschee sehen. Klar irritiere ich die, aber es ist ein Statement: Ich bin auch hier".[9]

„Wut"

Eine unironische Verhandlung von Sexuellem Exzeptionalismus ist im Film „Wut" (2006) zu beobachten. Dieses kulturelle Artefakt ist in sich selbst eine Verhandlung. Das Drehbuch stammt von einem deutschen Autor, Max Eipp, und die Regie führte ein renommierter deutschtürkischer Künstler, Züli Aladağ. In einem Interview im Bonus-Track der DVD spricht er von seiner Halfi-Position (Abu-Lughod 1996) und positioniert sich als kultureller Doppelagent: „es ist hilfreich, wenn jemand die Sprache [deutschtürkischer jugendlicher Kleinkrimineller] spricht und Einblick hat in beide Seiten". Der Film war sehr umstritten und wurde vom Primetime Sendeplatz um 20.15 Uhr auf den späten Abend (22.15 Uhr) verlegt. Es wurden ihm die unterschiedlichsten und auch widersprüchlichsten Vorwürfe gemacht, er glorifiziere jugendliche Gewalt oder sei rassistisch, weil er negative Figuren türkischen Ursprungs zeige und zu gefähr-

lichen Verallgemeinerungen anrege. Trotzdem wurde er 2007 mit dem Grimme Preis und der ‚Goldene Kamera' ausgezeichnet.

Es wird folgende Geschichte erzählt. Ein vermögendes Ehepaar lebt in einer Randzone von Kreuzberg/Neukölln in einer schönen Villa mit Pool. Der einzige Sohn wird auf dem Schulweg von einer Gruppe Jugendlicher, deren Anführer Can ist, ‚abgezogen', angepöbelt und beklaut. Der liberale Vater, Professor Simon Laub, versucht das Problem über Verhandlung mit Can und dessen Vater zu lösen. Dabei kommt es zu einer Serie von Konfrontationen, in denen Can den Professor mit seiner jungen Geliebten in einer Bar stellt. Laub lässt in seiner zunehmenden Hilflosigkeit zu, dass ein Freund von ihm, der auch Geliebter seiner Frau ist, Can verprügelt. In einem finalen Showdown dringt Can in die Villa ein und schlägt den Professor nieder. Er überwältigt und knebelt dessen Frau und Sohn und verlangt von ihm, während er seinem Sohn das Messer an die Kehle hält, er solle sich oder seine Frau erschießen, um den Sohn zu retten. Laub wählt heldenhaft seinen eigenen Tod, stellt aber dann fest, dass die ihm gegebene Pistole nicht geladen war. Daraufhin stürzt er sich auf den Eindringling und bringt ihn im Swimmingpool um.

Hier wird auf die deutsche Vergangenheit angespielt. Als Can aus der Bar verwiesen wird, wo er Laub samt Geliebter belästigt hat, fragt er: „Steht da, dass Türken und Juden draußen bleiben sollen?" In einem Dialog mit seinem verzweifelten Sohn fragt dieser den Vater: „Warum habt ihr die überhaupt ins Land gelassen. Ihr mit eurem Hitler-Komplex". Fragen von Zugehörigkeit, Ausschluss, Inklusion und Abgrenzung werden auch hier durch die Brille des NS gelesen: Abweisung von Belästigung wird als Rassendiskriminierung verstanden. Die Nachkriegseinwanderung als Effekt eines angenommenen Holocaust-Schuldkomplexes. D.h. antimuslimisches Ressentiment wird durch den Antisemitismusvorwurf dramatisiert und restriktive Grenzregime mit dem vermeintlich notwendigen Hinter-sich-Lassen moralischer Schuldkultur gerechtfertigt. Hier ist eine Struktur zu beobachten, die David Theo Goldberg „racial europeanization" nennt. Diese habe durch die beherrschende Metapher Holocaust *race* zu einem unerwähnbaren und unaussprechlichen Phänomen gemacht, das nur mit einer Referenz zum Antisemitismus zur Sprache gebracht werden könne (Goldberg 2006: 339).

Neben NS-Anknüpfungen interessieren mich auch hier ‚Verhandlungen' mit Sexuellem Exzeptionalismus. Sie geschehen in einem Monolog, den Can während des Showdown spricht. Er sagt, dass er sich für die Prügel rächen will, die dazu geführt haben, dass sein Vater ihn rausgeworfen hat. Und er nimmt an, dass Simon Laub für die Prügel bezahlt hat: „Bezahlst Du die auch, dass sie deine Frau ficken? Ich hab kein Heim mehr. Ich will Dein Haus. Der Can soll weg aus deinem Land. So leicht wirst Du mich nicht los. Wenn Du Deine Frau ficken willst, bin ich immer dabei. Du hast Pech, ich bin jetzt einer von Euch". Es wird hier eine sexualisierte Konkurrenzsituation unter zwei Männern um Frauen inszeniert, wobei die Männlichkeit des hegemonialen Mannes als krisenhaft und die Maskulinität des Herausforderers als außerordentlich robust

dargestellt wird. Auf dieser heteronormativen Konfliktbühne ist kein Platz für weibliche Agency.

Sexueller Exzeptionalismus entfaltet hier eine paranoide Dimension, nämlich eine schon im Kolonialrassismus grassierende Angst, die ‚Anderen' könnten die vitalere und stärkere Sexualität besitzen (Fanon 1952). Wie in einem Horrorfilm inszeniert das Drehbuch Can als eine *haunting presence*, sozusagen als kulturelles Unbewusstes, das in die abendländische Sexualität eingelagert ist – oder besser noch ihr beiwohnt. Interessant darin ist, wie diese Präsenz in Bezug zu den sexuellen Verkehrsformen des Ehepaares gesetzt wird. Beide führen einerseits eine offene Ehe, in der beide Liebhaber_innen haben, verheimlichen das aber teilweise voreinander und vor ihrem Sohn, um den Mythos Familie aufrecht zu erhalten. Can, der diese Strukturen erkennt, grätscht genau in diesen Widerspruch von verschwiegener Libertinage und Familiensentimentalität hinein und lässt damit die Kinder der sexuellen Revolution alt aussehen.

Das Emanzipationsdispositiv

Es ist im Anschluss an die referierten Theater- und Film-Geschichten zu fragen, ob die behaupteten emanzipativen Errungenschaften in der Wirklichkeit des Abendlandes tatsächlich durchgesetzt sind und wenn, ob sie wirklich auf diese Art und Weise gewollt sind, oder anders gefragt, machen sie glücklich? Die Schilderung des emanzipierten Ehepaars in „Wut" etwa lassen Zweifel aufkommen. Natürlich sind die Beispiele fiktiv. Allerdings wären die Erzählungen nicht so plausibel, wenn sie nicht auf nachvollziehbaren Erfahrungen und Praktiken beruhen würden. Und in der Tat erspüren nicht nur zeitgeistsensible Kulturproduzent_innen Unbehagen an der okzidentalen Geschlechterordnung, sondern die empirische Forschung weist dies ebenfalls nach.

Streift man durch die Buchtitel, die sich mit der spätmodernen abendländischen Geschlechter- und Sexualordnung befasst haben, findet man einen Klage-Reigen des Scheiterns: Richard Sennett eröffnete ihn 1976 mit „Die Tyrannei der Intimität", in der er eine ausufernde Sexualisierung der Gesellschaft beklagt. Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim folgen 1990 mit „Das ganz normale Chaos der Liebe", und auch 2011 ist es mit den Antworten, die Eva Illouz auf die Frage „Warum Liebe weh tut" (2001) gibt, nicht besser gestellt. Sie räumt ein, dass die Moderne Liebeselend im großen Stil verursacht habe. Sie hält aber zentrale Freiheitswerte politischer Emanzipation wie Säkularismus, Rationalität, Individualität, moralischer Pluralismus und Gleichheit für alternativlos. Klassisch exzeptionalistisch dekretiert sie, dass „*gegenwärtig keine überlegene Alternative in Sicht*" sei (Illouz 2011: 30, Herv. GD).

Diese Analysen bewegen sich in mehrfach codierten Spannungsfeldern zwischen zweifellos vorhandenen Emanzipationsfortschritten (Maihofer 2014) und starren Strukturen wie romantischen und damit hierarchisierten Liebesvorstellungen (Benjamin 1993). Und neben einem persistenten objektivierenden Bezug auf den sexualisierten weiblichen Körper findet sich ein Ideal von sexueller

Selbstbestimmung als definierendes Element westlicher Moderne (Krüger-Kirn 2016: 340). So gesehen kann man von einer konfliktreichen Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten sprechen.

Wie passt die in den Sozial- und Sexualwissenschaften recht einhellige Einschätzung vom gegenwärtigen Elend der Sexual- und Geschlechterverhältnisse zum Triumphalismus eines Sexuellen Exzeptionalismus? Als These könnte formuliert werden, dass diese Spannung zwischen erfahrenem Unglück und proklamierter Freiheit einer der Gründe dafür sein könnte, dass sich ein Sexueller Exzeptionalismus überhaupt erst etabliert hat.

Nach Nicolas Rose werden neoliberale Subjekte durch das Phantasma der Wahlfreiheit, Chancengleichheit und Selbstbestimmung regiert: „Individuals are governed through their freedom […] as a new way of conceptualizing and administering moral relations amongst persons" (Rose 1996: 41). Judith Butler treibt die Zuspitzung neoliberaler Freiheitsvorstellungen auf die Frage der ›Sexuellen Freiheit‹ voran und entdeckt in der Behauptung des Globalen Nordens, in exklusivem Besitz sexueller Freiheit zu sein, ein Überlegenheitsnarrativ, das gleichzeitig Muslim_innen ausschließt:

> [S] sexual politics […] claims to new or radical new freedoms […] that would try to define Europe and the sphere of modernity as privileged site where sexual radicalism does take place […]. Often but not always the further claim is made that such a privileged site of sexual freedom must be protected against the putative orthodoxies associated with new immigrant communities […] a certain version and deployment of ‚freedom' can be used as an instrument of bigotry and coercion. (Butler 2008: 2f.)

Wenn man Rose und Butler zusammendenkt, lässt sich in der neoliberalisierten okzidentalen Spätmoderne von einer *Sexualisierung des Freiheitsbegriffs* sprechen (Dietze 2017). Die Verkopplung von Freiheit und Sexualität, oder besser die Reduzierung von Freiheitspraktiken auf Sexualität legitimiert Ausschlüsse, die als Rettungsaktion für eine als Norm unangefochtene Freiheit ausgegeben werden können. So sprechen Niederländische Queertheoretiker_innen von einer „Sexualization of Citizenship" (Mepschen et al. 2010: 364) eingedenk staatlicher Einbürgerungstests, die topless Schwimmerinnen und küssende Homosexuelle zeigen, um muslimische Applikant_innen abzuschrecken. Beispielhaft für diese Verhältnisse kann das auch im 19-Punkte-Programm der Bewegung PEGIDA studiert werden, wo gleichzeitig *für* „sexuelle Selbstbestimmung" (Punkt 12) votiert wird und *gegen* eine „frauenfeindliche politische Ideologie" (Punkt 10), die ihre Freiheit einschränkt, womit als muslimisch identifizierte Gender-Regime gemeint sind.[10]

Das Narrativ des Sexuellen Exzeptionalismus macht vergessen, dass die westliche Emanzipation keineswegs vollendet ist (Esping-Anderson 2009). Die Liste der objektiven Defizite ist lang. Sexuelle Revolution, AIDS-Krise und umfassende Sexualisierung der visuellen Kultur und des Alltagslebens haben Ambivalenzen hinterlassen (Eder 2005). Frauen werden mit der Last der sowohl

angeforderten wie auch oft verinnerlichten Verpflichtung, Kleinkinder aufzuziehen und Familien mit unbezahlter Haus- und Care-Arbeit zu erhalten, weiterhin alleingelassen, was verkürzte Karrieren, verminderte Renten und im Fall der Fälle Scheidungsarmut nach sich zieht. Homosexuellen Paaren wird immer noch das volle Eheprivileg und Kindesadoption verwehrt. Und weiterhin verschwindet sexualisierte Gewalt in den Fugen der Rechtsprechung

Um zuletzt noch einmal auf Stuart Hall zurückzukommen:

> We found that racism expresses itself through displacement, through denial […] speaking of an unspeakable content of a culture […] The great divisions of racism as a structure of knowledge and representation are also, it now seems to me, *a deep system of defense* (Hall 1992: 15f., Herv. GD).

Sexueller Exzeptionalismus kann damit als ein *deep defence* verstanden werden, der ermöglicht, unangenehme Emanzipations-Defizite und Ambivalenzen durch ein Überlegenheitsbewusstsein aus der Wahrnehmung des ‚Eigenen' auf die ‚Defizite' der muslimischen ‚Anderen' zu verschieben. Jene (nicht ‚wir') sind die Verkörperung von Frauenunterdrückung, patriarchalischer und häuslicher Gewalt, Homophobie und Sexismus. Das Unbehagen von Heterofrauen und Queers als angeblich akzeptierte Mitglieder einer ‚überlegenen' Kultur nicht nur systematisch weiterhin hierarchisierender sexualisierter Gewalt durch abendländische Akteur_innen ausgesetzt zu sein, sondern auch immer wieder an eigenen habitualisierten Geschlechterhierarchien oder neoliberalen Machbarkeitswzwängen und Freiheitsimperativen zu scheitern, wird auf diese Weise überspielt. Die Kulturalisierung von Geschlecht und Sexualität der ‚Anderen' erwirtschaftet eine „okzidentalistische Dividende" (Dietze 2009: 35), die die ‚eigene' Kultur vorbildhaft erscheinen lässt und gleichzeitig erlaubt, muslimische Einwanderung mit der noblen Begründung, gegen sexuelle Gefährdung und potentielle Einschränkung kostbarer Freiheiten Vorsorge tragen zu wollen, abzuwehren.

Solche Konstellationen sind die Voraussetzung für nationale ‚moralische Paniken', wie sie um das ‚Ereignis Köln' (Dietze 2016) und die Vergewaltigung mit Todesfolge einer Freiburger Studentin 2016, die mutmaßlich von einem afghanischen unbegleiteten Geflüchteten begangen wurde, entstanden sind. Diese unverhältnismäßig starken Reaktionen auf lokale Ereignisse sind keineswegs von den ‚Ereignissen' selbst verursacht, sondern sie konnten nur paradigmatisch werden, weil sie durch die ‚deep structure' eines migrationsabwehrenden sexuellen Exzeptionalismus in eine vorstrukturierte Wahrheitsproduktion und Problematisierungsweise eingegliedert wurden.

Korrespondenzadresse/correspondence address

PD Dr. Gabriele Dietze
gabriele.dietze@rz.hu-berlin.de

Anmerkungen

1 Ich danke Beate Binder und den Studierenden des Seminars ‚Kulturalisierung von Geschlecht' SoSe 2016 an der Humboldt Universität sowie den anonymen Gutachter_innen für ihre Anregungen.
2 Magnus Hirschfeld hatte den Begriff Rassismus 1933 in einem deutsch geschriebenen Text verwandt, der allerdings erst posthum in Englisch erscheinen konnte (Hirschfeld 1938).
3 Der Begriff sexism wurde laut dem Oxford English Dictionary erstmals Mitte der 1960iger Jahre verwendet.
4 Auf dem Deutschlandtag der Jungen Union sagte sie im Oktober 2010 „Der Ansatz für Multikulti ist gescheitert, absolut gescheitert!". Am CDU-Parteitag in Karlsruhe, Dezember 2015, mitten in der so genannten Flüchtlingskrise wiederholt sie paradoxerweise die Botschaft „Multikulti führt in Parallelgesellschaften und Multikulti bleibt damit eine Lebenslüge".
5 Für eine vergleichende Betrachtung von Konzepten jenseits von Kulturalisierungen siehe (Grübner 2016).
6 Positiv auszunehmen sind hier z.B. die Arbeiten von Susanne Spindler zu Männlichkeit, Rassismus und Kriminalisierung jugendlicher Migranten (Spindler 2006).
7 Zitiert nach der Ankündigung der Premiere des Stückes http://www.archiv.hebbel-am-ufer.de/archiv_de/kuenstler/kuenstler_12288.html (15.06.16).
8 Mitschrift aus https://www.youtube.com/watch?v=FkATFt0ahI4 (15.06.16).
9 Zitiert nach https://www.lustaufkultur.de/kulturkalender/veranstaltungen/inhalt/Jenseits---Bist-du-schwul-oder-bist-du-Tuerke-34869.html (16.06.16).
10 http://de.europenews.dk/Nationalisten-Rassisten-Im-Wortlaut-19-Punkte-Positionspapier-von-PEGIDA-79421.html (Zugriff am 05.12.2016).

Literatur

Abu-Lughod, Lila (1996): Gegen Kultur Schreiben. In: Lenz, I./Germer, A./ Hasenjürgen, B. (Hrsg.): Wechselnde Blicke. Frauenforschung in internationaler Perspektive. Opladen: Leske + Budrich, S. 14-46. https://doi.org/ 10.1007/978-3-663-11818-3_2.

Bakhtin, Mikhail M. (1981): The dialogic imagination. Four essays by M.M. Bakhtin, Austin: University of Texas Press.

Balibar, Etienne (1990): Gibt es einen, neuen Rassismus'?. In: Balibar, E./ Wallerstein I. (Hrsg.): Rasse, Klasse, Nation. Hamburg: Argument Verlag, S. 23-38.

Baumann, Gerd (1996): Contesting culture. Discourses of identity in multiethnic London. Cambridge: Cambridge University Press.

Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990): Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Benedict, Ruth (1942): Race and racism. London: Routledge.

Benjamin, Jessica (1993): Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt/M.: Fischer.

Binder, Beate (2013): Grenzverschiebung. Kultur als Wissensressource und Argumentationsstrategie in der feministischen Kulturanthropologie. In: Johler, B./Marchetti, C./Tschofen, B./Weith, C. (Hrsg.): Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen. Münster: Waxmann, S. 49-62.

Bracke, Sarah (2011): Subjects of debate. Secular and sexual exceptionalism, and Muslim women in the Netherlands. In: Feminist Review 98, 1, S. 28-46. https:// doi.org/10.1057/fr.2011.5.

Brown, Wendy (2008): Regulation Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire, Princeton: Princeton University Press.

Çağlar, Ayşe (1990): Das Kultur-Konzept als Zwangsjacke in Studien zur Arbeitsmigration. In: Zeitschrift für Türkeistudien, 1, S. 93-105.

Clifford, James/Marcus, Steve (1986): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

Dietze, Gabriele (2009): ‚Okzidentalismuskritik'. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung. In: Dietze, G./Brunner, C./Wenzel, E. (Hrsg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld: transcript, S. 23-55.

Dietze, Gabriele (2016): Das ‚Ereignis Köln'. In: femina politica 25, 1, S. 93-102.

Dietze, Gabriele (2017): Sexualpolitik. Archäologie einer Problematisierungsweise. In: Dies. (Hrsg.): Sexualpolitik. Die Verflechtung von Race und Gender, Frankfurt/M.: Campus.

Eder, Franz X. (2005): Die ‚Sexuelle Revolution'. Befreiung und/oder Repression? In: Bauer, I./Hämmerle, C./Hauch, G. (Hrsg.): Liebe und Widerstand. Ambivalenzen historischer Geschlechterbeziehungen. Wien: Böhlau, S. 397-414.

El-Tayeb, Fatima (2011): European others. Queering ethnicity in postnational Europe. Minneapolis: University of Minnesota Press. https://doi.org/10.5749/ minnesota/9780816670154.001.0001.

Esping-Andersen, Gosta (2009): Incomplete revolution. Adapting welfare states to women's new roles. Cambridge: Polity Press.

Fanon, Frantz (1952): Black skin, white masks. New York: Grove Press.

Goldberg, David Theo (2006): Racial europeanization. In: Ethnic and Racial Studies 29, 2, S. 331-364. https://doi.org/ 10.1080/01419870500465611.

Grubner, Barbara (2016): Freiheit, Pluralismus und politische Urteilskraft.

Ueberlegungen zu einer feministischen Bündnispolitk jenseits der vergeschlechtlichten Kulturdebatte der Gegenwart. In: B. Grubner/C. Birkle/A. Henninger (Hrsg.): Feminismus und Freiheit. Geschlechterkritische Neuaneignung eines umkämpften Begriffs. Sulzbach: Helmer, S. 336-354.

Hall, Stuart (1992): Race, culture, and communications. Looking backward and forward at cultural studies. In: Rethinking Marxism 5, 1, S. 10-18. https://doi.org/10.1080/08935699208657998.

Hall, Stuart (2000): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Räthzel, N. (Hrsg.): Theorien über Rassismus. Hamburg: Argument, S. 7-17.

Hall, Stuart (2004): Die Frage des Multikulturalismus. In: Hall, S. (Hrsg.): Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften. Hamburg: Argument, S. 188-227.

Haritaworn, Jin (2011): Wounded subjects. Sexual exceptionalism and the moral panic on, 'migrant homophobia' in Germany. In: Boatcâ, M./Costa, S./Rodriguez-Gutierrez, E. (Hrsg.): Decolonising European sociology. London: Routledge, S. 135-152.

Haritaworn, Jin (2015): Queer lovers and hateful others. Regenerating violent times and places. London: Pluto.

Hess, Sabine (2013): Wider den methodischen Kulturalismus in der Migrationsforschung: Für eine Perspektive der Migration. In: Johler, B./Marchetti, C./Tschofen, B./Weith, C. (Hrsg.): Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen. Münster: Waxmann, S. 194-203.

Hirschfeld, Magnus (1938): Racism. London: Victor Gollancz.

Huntington, Samuel (1997): Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. Wien: Europa.

Hull, Gloria T./Bell-Scott, Patricia/Smith, Barbara (Hrsg.) (1982): All the Women are White, all the Blacks are Men, but some of us are Brave. Black Women's Studies. Old Westbury: Feminist Press.

Illouz, Eva (2011): Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung. Berlin: Suhrkamp.

Kosnick, Kira (2010): Sexualität und Migrationsforschung. Das Unsichtbare, das Oxymoronische und heteronormatives ‚Othering'. In: Lutz, H./Herrera, M. T. V./Supik, L. (Hrsg.): Fokus Intersektionalität. Wiesbaden: VS, S. 145-163.

Krüger-Kirn, Helga (2016): Sexuelle Freiheit im Spannungsfeld von Heteronormativität und Heterogenität. In: B. Grubner/C. Birkle/A. Henninger (Hrsg.): Feminismus und Freiheit. Geschlechterkritische Neuaneignung eines umkämpften Begriffs. Sulzbach: Helmer, S. 338-354.

Kymlicka, Will/Bashir, Bashir (2008): The politics of reconciliation in multicultural societies. New York: Oxford University Press.

Lanz, Stephan (2007): Berlin aufgemischt, abendländisch, multikulturell, kosmopolitisch? Die politische Konstruktion einer Einwanderungsstadt. Bielefeld: transcript.

Maihofer, Andrea (2014): Familiale Lebensformen zwischen Wandel und Persistenz. Eine zeitdiagnostische Zwischenbetrachtung. In: Behnke, C./Lengersdorf, D./Scholz, S. (Hrsg.): Wissen – Methode – Geschlecht: Erfassen des fraglos Gegebenen. Wiesbaden: Springer VS, S. 313-334. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19654-1_21.

Mead, Margaret (1928): Coming of age in Samoa. Boston: Morrow.

Mead, Margaret (1935): Sex and temperament in three primitive societies. Boston: Morrow.

Manalansan, Martin F. (2003): Global divas. Filipino gay men in the diaspora. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822385172.

Mepschen, Paul/Duyvendak, Jan Willem/Tonkens, Evelien H. (2010): Sexual politics, orientalism and multicultural

citizenship in the Netherlands. In: Sociology, 44, 5, S. 962-979. https://doi.org/10.1177/0038038510375740.

Narayan, Uma (2000): Essence of culture and a sense of history. A feminist critique of cultural essentialism. In: Hypatia 13, 2, S. 86-106. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1998.tb01227.x.

Phillips, Anne (2007): Multiculturalism without a culture. Princeton: Princeton University Press.

Puar, Jasbir (2007): Terrorist assemblages. Homonationalism in queer times. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780.

Rose, Nicolas (1996): Governing, advanced liberal democracies. In: Sharma, A./Gupta, A. (Hrsg.): The anthropology of the state. A Reader. London: Blackwell Publishing, S. 144-162.

Schiller, Nina Glick/Çağlar, Ayşe/Guldbrandsen, Thaddeus C. (2006): Beyond the ethnic lens. Locality, globality, and born-again incorporation. In: American Ethnologist 33, 4, S. 612-633. https://doi.org/10.1525/ae.2006.33.4.612.

Sennet, Richard (1976): Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt/M.: Fischer.

Shooman, Yasemin (2014): ‚… weil ihre Kultur so ist'. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.

Spindler, Susanne (2006): Corpus delicti. Männlichkeit, Rassismus und Kriminalisierung im Alltag jugendlicher Migranten. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Strasser, Sabine (2010): Ist der Multikulturalismus noch zu retten? In: Strasser, S./Holzleitner, E. (Hrsg.) Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften. Frankfurt/M.: Peter Lang.

Stocking, George W. Jr. (1966): Franz Boas and the culture concept in historical perspective. In: American Anthropologist 68, 4, S. 867-882. https://doi.org/10.1525/aa.1966.68.4.02a00010.

Tezcan, Levent (2009): Operative Kultur und die Subjektivierungsstrategien in der Integrationspolitik. In: Tezcan, L./Kimmich, D./Werberger, A. (Hrsg.): Wider den Kulturenzwang. Bielefeld: transcript, S. 47-80. https://doi.org/10.14361/9783839409879-002.

Tsianos, Vassilis/ Kasparek, Bernd (2015): Zur Krise des europäischen Grenzregimes. Eine regimetheoretische Annäherung. In: Widersprüche, 138, 35, S. 8-22.

Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 23/2: 37-51

Bettina Dennerlein

Kulturalisierung transnational. Der Streit um Ehe, Familie und Sexualität im ‚Islam'[1]

Zusammenfassung: Aus der Perspektive konservativer islamischer Diskurse zu Ehe, Familie und Sexualität untersucht der Artikel Kulturalisierung als transnationale Strategie der Aushandlung von Differenz und Anerkennung. Gefragt wird sowohl nach den historischen und strukturellen Voraussetzungen dieser Dimension von Kulturalisierung als auch nach deren Wirkung im Rahmen laufender Auseinandersetzungen um Geschlechterverhältnisse in der arabischen Region. Im Vordergrund der Analyse stehen ausgewählte Publikationen aus dem Werk des bekannten ägyptischen Religionsgelehrten Yūsuf al-Qaraḍāwī (geb. 1926). Besondere Aufmerksamkeit wird der spezifischen transnationalen Konnektivität konservativer islamischer Positionen gewidmet. Es wird gezeigt, wie sich Kulturalisierung als transnational vernetzte und legitimierte Strategie mit spezifischen Formen der Naturalisierung und Sakralisierung verschränkt. Kulturalisierung trägt im Ergebnis dazu bei, Geschlechterdifferenz als Kern islamischer Identität zu enthistorisieren und damit gerade auch gegenüber innermuslimischer Kritik zu immunisieren.

Schlagwörter: Yūsuf al-Qaraḍāwī; Kulturalisierung; Geschlechterdifferenz; Naturalisierung; Sakralisierung.

Transnational Culturalization. The Dispute on Marriage, Family, and Sexuality in 'Islam'

Abstract: This article analyzes culturalization from the perspective of conservative Islamic discourse on marriage, family, and sexuality as a transnational strategy of negotiating difference and recognition. It enquires into both, the historical and structural pre-conditions of this form of culturalization as well as into the effects it has on current debates on gender in the Arab region. The focus lies on selected publications by Yūsuf al-Qaraḍāwī (b. 1926), one of the most famous and prolific contemporary Muslim scholars. Particular attention is directed to the specific form of transnational connectivity of conservative Islamic positions. I argue that, in this case, culturalization as a more recent transnationally connected and legitimized strategy intersects with historically established forms of naturalization and sacralization. As a result, culturalization contributes to the de-historicizing of gender differences which are at the core of Islamic identity. Thus culturalization immunizes conservative Islamic ideology also against inner-Muslim critique.

Keywords: Yūsuf al-Qaraḍāwī; culturalization; gender and sexual difference; naturalization; sacralization.

© 2017 Budrich UniPress. https://doi.org/10.3224/fzg.v23i2.03

Einleitung

Ausgehend von zeitgenössischen konservativen islamischen Positionen zu Ehe, Familie und Sexualität möchte ich in diesem Beitrag Kulturalisierung als transnationale Strategie der Verhandlung von Differenz und Anerkennung untersuchen. Im Zuge der konsequenten Ausgestaltung von Frauenrechten als Menschenrechten durch die UN seit den 1990er Jahren, haben islamische Akteurinnen und Akteure ebenso wie andere religiös-konservative Bewegungen die Bühne transnationaler Konferenzen und parallel eigene Netzwerke systematisch dazu genutzt, ihre Argumente neu in Position zu bringen. Kulturalisierung richtet sich hier in erster Linie gegen Forderungen nach sexuellen und reproduktiven Rechten von Frauen und damit gegen eine Demokratisierung von Sexualität.[2] Zugleich partizipiert Kulturalisierung an einem Prozess der Politisierung von Geschlecht.[3]

Ich meine damit einen Prozess der Thematisierung von Geschlecht unter Bezug auf transnationale Menschenrechte – auch dann, wenn, wie im Fall der hier besprochenen Positionen, Geschlechterdifferenz und Sexualität selbst als „letzter Hort von Transzendenz" (Fassin 2013: 1479) gegen individuelle Rechte immunisiert werden sollen. Mit Blick auf französische Debatten um den von Inglehart und Norris so genannten *sexual clash of civilizations* (Inglehart/Norris 2003) zeigt Fassin das Ineinandergreifen von Demokratisierung und Sakralisierung von Sexualität im laizistischen Frankreich auf (Fassin 2013).[4]

Ich möchte an diese Überlegungen anschließen und im Folgenden fragen, wie sich der Bezug auf transnationale Menschenrechte und der konservative interreligiöse Schulterschluss auf Strategien der Sakralisierung und Naturalisierung von Geschlechterdifferenz und Sexualität in konservativen islamischen Diskursen auswirken. In einem ersten Teil werde ich zunächst Debatten um Kulturalisierung skizzieren, um meinen Zugang zu diesem Konzept zu plausibilisieren. Im zweiten Teil untersuche ich ausgewählte Schriften von Yūsuf al-Qaraḍāwī, einem der bekanntesten transnational auftretenden zeitgenössischen islamischen Gelehrten, zum Themenbereich Ehe, Familie und Sexualität.

Politiken der Kulturalisierung

In ihrem Aufsatz „Kulturalisierung, Dekulturalisierung" von 2011, der in einem Schwerpunktheft der *Zeitschrift für Kulturphilosophie* zum Thema Kulturalisierung erschienen ist, fassen Bernhard Kleeberg und Andreas Langenohl Kulturalisierung als breites Phänomen mit zum Teil gegenläufigen Trends. Bei ihrer Unterscheidung verschiedener Formen von Kulturalisierung beziehen sie sich sowohl auf wissenschaftliche als auch auf sozio-politische Diskussionen:

> ‚Kulturalisierung' kann (1.) *methodologisch* und *ontologisch* die Reperspektivierung wissenschaftlicher Fragestellungen und Geburt neuer Gegenstände meinen, sie kann sich (2.) *epistemologisch* auf die Idee der kulturellen Konstruktion von Wirklichkeit beziehen, kann weiterhin (3.) auf eine *kritische* Dekonstruktion

> herrschender Ontologien oder wissenschaftlicher Universalien abzielen, freilich aber auch (4.) die *affirmative Essentialisierung* von Kultur bezeichnen. (Kleeberg/Langenohl 2011: 285, Hervorhebungen im Original).

Ausgehend von meinem Material geht es mir im Folgenden vor allem um die beiden zuletzt genannten Formen – auch wenn methodologisch-ontologische und epistemologische Fragen hier hineinspielen.

Während Kleeberg und Langenohl die von ihnen unterschiedenen Formen von Kulturalisierung getrennt voneinander untersuchen und dabei insbesondere kritische von affirmativ-essentialisierenden Strategien klar unterscheiden, scheinen mir gerade Überlappungen, Interferenzen und semantische Kippbewegungen zwischen verschiedenen Formen aufschlussreich. So kann sich zum Beispiel die kritische Dekonstruktion kultureller Westzentrismen und ihrer Formen der Veranderung (bzw. *othering*) – die häufig über die Themen Geschlecht und Sexualität funktionieren – nicht nur von den eigenen globalen Verflechtungen und Wirkungsweisen abkapseln und damit selbst kulturell westzentriert sein. Sondern ebenso kann sie von sich aus verandern. Wenn das Aufdecken kulturalisierender Ideologeme nicht als situierte kritische Intervention in bestimmte Kontexte verstanden wird, sondern mit dem Anspruch verbunden ist, gegen Veranderung Differenz zur Geltung zu bringen, droht genau die von Kleeberg und Langenohl hervorgehobene Selbstreflexivität kritischer Theorie stillgestellt zu werden.[5] Aus diesem Grund scheint mir die folgende Beobachtung von Kleeberg und Langenohl, die die Autoren selbst nur auf affirmativ-essentialisierende Formen von Kulturalisierung beziehen, auch für solche Kritik an westzentrierter Kulturalisierung bedenkenswert, die auf Differenz rekurriert. Kleeberg und Langenohl sprechen in Anlehnung an Bruno Latour von ontologischen und epistemologischen „Purifikationsprozessen" kulturalisierter Wirklichkeitszugänge, die homogenisierend wirken und Komplexität reduzieren (Kleeberg/Langenohl 2011: 288). Dies führe dazu, dass Kategorien wie Identität oder Religiosität verabsolutiert würden. Auch Kritik an westlich-hegemonialer Kulturalisierung als Veranderung, so möchte ich argumentieren, kann zur Homogenisierung einladen.

Kritische Interventionen

Das sei hier kurz anhand von postkolonialer und anti-imperialistischer Kritik an ‚Rettungsdiskursen' gegenüber als unterdrückt dargestellten muslimischen Frauen erläutert. Eine frühe, einflussreiche postkolonial-feministische Intervention gegen politische und epistemologische Dilemmata von Kulturalisierung war die Aufforderung der amerikanischen Ethnologin und Ägypten-Spezialistin Lila Abu-Lughod, auf jeglichen Begriff von und Bezug auf Kultur mit explikativem Anspruch zu verzichten. Stattdessen schlug Abu-Lughod vor, „Ethnographien des Partikularen" (Abu-Lughod 1991) zu schreiben.

Mit ihrem Aufsatz „Writing Against Culture" von 1991 griff Abu-Lughod in die inner-ethnologische ‚Writing-Culture'-Debatte ein, die mit dem von James

Clifford und George E. Marcus herausgegebenen Band „Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography" von 1986 einen Höhepunkt erreicht hatte.[6] Abu-Lughod argumentierte in diesem Kontext, dass auch kritische Kulturbegriffe eine Tendenz zum Holismus und zum *othering* nicht-westlicher Gesellschaften aufweisen, weil sie die Unterscheidung von *self* und *other* noch in ihrer Reflexion auf Interaktionen zwischen Forschendem und Beforschten wieder aufrichteten.

Aber auch der Begriff des Partikularen, dem Abu-Lughod hier das Wort redet, birgt Probleme – und zwar dann, wenn das Partikulare zum Marker kollektiver Differenz gerät. Diese Gefahr zeigt sich in Abu-Lughods eigenen Interventionen zu kontroversen politischen Fragen. In ihrem Aufsatz „Do Muslim Women Really Need Saving?" von 2002[7] knüpft Abu-Lughod vor dem Hintergrund des US-amerikanischen ‚Kriegs gegen den Terror' in Afghanistan an ihre Ablehnung reifizierender Kulturbegriffe an, um ein adäquates Verständnis von „Differenzen" zwischen „Frauen der Welt" einzufordern (Abu-Lughod 2002: 783). Trotz aller Hinweise auf deren historische Bedingtheit, geraten Differenzen hier jedoch leicht zu Differenz im Singular – und damit zum Platzhalter für analytisch nicht abgesicherte Generalisierungen. So heißt es bei Abu-Lughod im Anschluss an eher kursorische Ausführungen zu Verschleierungspraktiken im afghanischen Kontext: „why are *we* surprised that *Afghan women* do not throw off their burqas when *we* know perfectly well that it would not be appropriate to wear shorts to the opera?" (ebd.: 785; Hervorhebung B.D.). Zwar geschieht die pauschale Gegenüberstellung „afghanischer Frauen" mit einem ebenso pauschalen „wir" hier in ironischer Absicht. Auch weist Abu-Lughod in ihrem Text immer wieder auf die politischen und historischen Umstände hin, die Geschlechterverhältnisse ebenso wie die Interessen und politischen Haltungen von Frauen in Afghanistan und anderswo in der Welt prägen (ebd.: 787). Einzelne Formulierungen und Argumente zeigen dennoch die Schwierigkeit, mit Partikularität machtkritisch zu argumentieren. So schreibt Abu-Lughod: „Ultimately, the significant political-ethical problem the burqa raises is how to deal with cultural ‚others'" (ebd.: 786). Auf der Suche nach einer Sprache, die unterschiedliche Pfade sozialen Wandels und unterschiedliche Vorstellungen von Geschlechtergerechtigkeit anerkennt, droht Partikularität – bzw. drohen spezifisch situierte Differenzen – in ‚Differenz' zu kippen. In dem nachvollziehbaren Wunsch afghanische Frauen aus dem ideologischen Würgegriff eines konservativen Rettungsdiskurses zu lösen und ihnen eigene Handlungsfähigkeit zuzuschreiben, werden sie wiederum zu „those poor Afghan women" (ebd.: 786).

Auf diese Paradoxie anti-imperialistischer Kritik am Militäreinsatz der USA hat Deniz Kandiyoti prägnant in folgenden Worten hingewiesen: „Eine häufige Reaktion auf das ‚Othering' (die Veranderung) von Frauen in Afghanistan war paradoxerweise eine uneingeschränkte Anerkennung ihrer radikalen Andersartigkeit." (2011: 20 f.) Kandiyoti stellt vor diesem Hintergrund die Frage, von wem genau unter Verweis auf ‚afghanische Frauen' jeweils gesprochen werde. Welche Gruppe oder Schicht, welche politische Bewegung oder Organisation sei gemeint? Weitere Fragen zur Positioniertheit des Sprechers bzw. der Sprecherin

und nicht zuletzt zur Beziehung zwischen diesen und den Repräsentierten ließen sich anschließen.

Schließlich adressiert die Kritik an affirmativ-essentialisierenden Formen der Veranderung häufig allein die ideologische Ebene und fragt nicht nach den komplexen politischen Dynamiken und strukturellen Wirkungsweisen von Kulturalisierung.[8] Im Unterschied dazu zeigt Levent Teczan in seinem Beitrag zum eingangs genannten Schwerpunktheft der *Zeitschrift für Kulturphilosophie* im Zusammenhang mit Debatten um Islam und Integration in der deutschen Öffentlichkeit die Mehrdimensionalität von Kulturalisierung auf, die nicht einfach ausgrenzt und homogenisiert, sondern vielmehr nach innen wie nach außen reorganisiert und rekonfiguriert. Kulturalisierung kommt bei Tezcan als komplexes gesellschaftliches Handlungsfeld vor, in dem es um Kontrolle und Regulierung von Religion, ihre gouvernementale Ermächtigung, Kultivierungsprojektionen durch Religion oder deren offene Ablehnung gehen kann (2011: 357-376).

Auch im Licht anderer Forschungen zum Thema Islam und Migration erscheint eine solche Perspektivierung von Kulturalisierung innerhalb eines Feldes hegemonialer und gegenhegemonialer Interessens- und Identitätspolitik zwischen Performanz, Handlungsmacht, internem Wettbewerb und äußerer Kontrolle einleuchtend. Zu nennen sind hier etwa Arbeiten von Schirin Amir-Moazami (2011) zur Deutschen Islam Konferenz und von Frank Peter (2006) zu Organisation und Politisierung des Islam in Europa, insbesondere in Frankreich.

Ich möchte im Folgenden diesen mehrdimensionalen Zugang aufgreifen, um Kulturalisierung im Rahmen transnationaler islamischer Debatten um Ehe, Familie und Sexualität genauer zu betrachten. Relevante Ebenen einer solchen Untersuchung sind sowohl innermuslimische Auseinandersetzungen über Geschlecht und religiöse Autorität als auch die global vernetzte konservative interreligiöse Opposition gegen Frauenrechte, vor allem gegen reproduktive und sexuelle Rechte von Frauen, die sich insbesondere seit den 1990er Jahren formiert hat. Damit verschiebe ich den Blick bisheriger Beiträge zu Kulturalisierung, Religion und Geschlecht von Migrationsgesellschaften hin zu globalisierten islamischen Selbst- und Fremdentwürfen. Diese sind Teil hoch politisierter Aushandlungsprozesse an der Schnittstelle von Wissensproduktion, Identitätspolitik und religiöser (Selbst-)Autorisierung in arabischen Ländern und darüber hinaus. Ins Blickfeld rücken damit auch bisher in diesem Zusammenhang eher vernachlässigte transnationale Konnektivitäten religiös-konservativer Kulturalisierungsstrategien selbst.[9]

Kulturalisierung und Islam: Yūsuf al-Qaraḍāwī

Ich konzentriere mich hier auf ausgewählte Publikationen aus dem äußerst umfangreichen Werk des weit über die arabische Welt hinaus bekannten, aus Ägypten stammenden Religionsgelehrten Yūsuf al-Qaraḍāwī (geb. 1926). Dabei geht es mir an dieser Stelle weniger um die Person und das Gesamtwerk Qaraḍāwīs, zu dem zahlreiche Einzelforschungen und Sammelpublikationen vorliegen.[10] Vielmehr möchte ich am Beispiel einzelner Schriften Kulturalisierung als analytische Linse nutzen, um Rückkopplungen zwischen global vernetzten Debatten um Recht, Geschlecht und Identität einerseits und innermuslimischen Auseinandersetzungen um religiöse Autorität andererseits genauer zu erfassen.

Als Absolvent der Azhar Universität in Kairo gilt Yūsuf al-Qaraḍāwī, der seit den 1960er Jahren in Qatar lebt und arbeitet, innerhalb der globalisierten islamischen Öffentlichkeit im Unterschied zu der großen Mehrheit säkular ausgebildeter islamischer Intellektueller als Repräsentant institutionell legitimierter Religionsgelehrsamkeit. Im Rahmen des islamischen Feldes positioniert er sich programmatisch als Vertreter einer zeitgemäßen Interpretation bzw. als Vertreter der ‚Mitte' (arab. *wasaṭiyya*) – womit er sich in seinen Schriften und öffentlichen Auftritten immer wieder ebenso von konservativen Kräften wie von radikalen islamistischen und säkular-liberalen muslimischen Positionen abgrenzt. Seit seinem bis heute in zahlreichen Neuauflagen weltweit zirkulierenden Frühwerk „al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-Islām" (dt. „Das Erlaubte und das Verbotene im Islam"), das erstmals 1960 erschien, tritt Qaraḍāwī vor allem als Vermittler eines klar definierten, umfassenden Rahmens islamischer Normativität auf, aus dem unter Rückgriff auf religiöse Quellen in allen Situationen des Lebens präzise, verbindliche und zugleich alltagstaugliche Anleitungen für eine islamische Lebensführung abgeleitet werden können (Qaraḍāwī 2004a). Dabei nimmt Qaraḍāwī für sich in Anspruch, Autorität in Quellenkenntnis und Methoden der Rechtsgelehrsamkeit (arab. *fiqh*) mit profundem Wissen über aktuelle gesellschaftliche Problemlagen zu verbinden. Programmatisch sind in diesem Zusammenhang seine Begriffe des Realitätsbezugs bzw. des ‚Pragmatismus' (arab. *wāqiʿiyya*, *maydāniyya*) und des ‚Leichtmachens' (arab. *taysīr*), mit denen er das von ihm vertretene Verständnis des islamischen Rechts charakterisiert (Krämer 2006, insbes. S. 197-200). Seine politischen Ansichten gelten in der Forschung als ambivalent, etwa wenn es um das Verhältnis von Islam und Demokratie oder besonders heikle Fragen wie Apostasie und Gleichberechtigung von Frauen oder Angehörigen nichtmuslimischer Glaubensrichtungen geht (Krämer 2006 und 2011; Euben/Zaman 2009). Gleichwohl hat Qaraḍāwī vor allem durch seine klare Verurteilung der Anschläge vom 11. September 2001, ebenso wie als Wortgeber für islamistische Gruppen, die seit den 1990er Jahren sukzessive der Gewalt als Mittel der Politik abgeschworen haben, den Ruf eines moderaten Islamisten erworben.

Trotz seiner biographischen und politischen Verbindungen zur Azhar-Universität in Kairo sowie den ägyptischen Muslimbrüdern und trotz seiner prominenten Mitgliedschaft in verschiedenen internationalen Vereinigungen

islamischer Gelehrsamkeit, tritt Qaraḍāwī nicht als Vertreter einer Institution, Organisation oder Bewegung auf, sondern inszeniert sich als unabhängige Autoritätsperson.[11] Das hat besonders Gudrun Krämer im Zusammenhang mit der öffentlichen Präsenz und der medialen Selbstvermarktung Qaraḍāwīs hervorgehoben (vgl. 2006: 193). Seine Sichtbarkeit beruht auf der Vielzahl von gedruckten Schriften sowie Fatwas, die über islamonline.net und qaradawi.net auch im Internet verbreitet werden. Hinzu kommen Qaraḍāwīs Fernsehauftritte – zunächst auf Qatar TV, später auf Al Jazeera, wo er von 1996 bis 2013 regelmäßig zu Gast in der weltweit ausgestrahlten Sendung aš-Šarīʿa wa-l-Ḥayāh (dt. „Die Scharia und das Leben") war.[12]

Bezüglich der Themen Ehe, Familie und Sexualität lassen sich Qaraḍāwīs Positionen insgesamt zunächst innerhalb des Mainstreams modernen, konservativen islamischen Denkens einordnen. Yvonne Haddad hat diesen Mainstream auf der Grundlage einer umfassenden Auswertung islamischer Schriften bis in die 1990er Jahre wie folgt beschrieben: „[T]his literature tends to project women as endowed with a special mystique of domesticity interpreted as an essential part of God's plan for humanity, a religious duty. […] The home is the domain of women; the man is her protector" (1998: 5).

Das bereits erwähnte, bis heute vielfach neu aufgelegte und in zahlreiche Sprachen übersetzte Werk „Das Erlaubte und das Verbotene im Islam" (al-Qaraḍāwī 2004a), behandelt Geschlechterverhältnisse vor allem im Rahmen von Ehe und Familie als Kern bzw. Keimzelle islamischer Gesellschaften. Ein weiteres wichtiges Thema sind diverse Verhaltensauflagen für Frauen in der Öffentlichkeit (Stowasser 2009). Mit Blick auf die Grundordnung des Geschlechterverhältnisses in der Ehe spricht Qaraḍāwī von einem komplementären Verhältnis. In programmatischer Weise hält er an der im Koran verbürgten Überordnung des Mannes fest (Koran 4:34). Eine der besten Kennerinnen islamischer Positionen zu Fragen des Geschlechterverhältnisses, Barbara Stowasser, kommt mit Blick auf Qaraḍāwīs Frühwerk zu folgendem Schluss:

> Qaraḍāwīs approach in this publication [al-Ḥalāl wa l-Ḥarām fī l-Islām, B.D.] is pretty straightforward: he has written a traditionalist text that emphasizes women's obligation to safeguard social morality through circumspect demeanour in public and obedient behaviour in their male-dominated families. (2009: 185)

Das hier skizzierte Familienmodell Qaraḍāwīs ist allerdings keineswegs ein im engeren Sinn islamisches, sondern in Grundzügen mit hegemonialen Vorstellungen der modernen ‚nationalen' Familie, wie sie in Recht und Politik der meisten arabischen Länder zum Ausdruck kommen, identisch.[13] Dabei bildet die Institutionalisierung des islamischen Rechts im Bereich des Ehe- und Familienrechts einen wichtigen Hebel für die öffentliche Positionierung religiöser Stimmen innerhalb moderner, strukturell säkularer Staaten (vgl. Asad 2003: insbes. 231). Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert sind Ehe und Familie in arabischen Ländern als ‚Keimzelle der Nation' gegenüber dem tradierten islamischen Recht grundlegend neu gedeutet und organisiert worden. Sie gelten zudem als privilegierte, schützenswerte Orte kultureller und religiöser ‚Authentizität'.

Die traditionell islamrechtliche Form der Eheschließung als privater, asymmetrischer gegenseitiger Leistungsvertrag ist sukzessive durch ein Verständnis von Ehe als gesellschaftliche Institution abgelöst worden (Dennerlein 2010). Die für moderne Nationalstaaten allgemein konstitutive Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre mit dem darauf fußenden Verständnis von Ehe und Familie als Gebilde eigener Ordnung, die ihrerseits nach vorrechtlichen, religiös-moralischen und/oder natürlichen Prinzipien strukturiert sind, bildete in arabischen Ländern die formale Voraussetzung für die Herausbildung eines spezifisch modernen islamischen Familienrechts.[14] Die Neuordnung der Familie war einerseits mit einer Aufwertung der Rolle der Frau als Ehefrau und Mutter verbunden. Andererseits wurde die strenge Geschlechterhierarchie des islamischen Rechts reorganisiert und mit dem Mann und Vater als ökonomischem Alleinversorger an der Spitze auf nationalstaatlich definierte gesellschaftliche Reproduktionsaufgaben hin ausgerichtet. Die Durchsetzung dieses Modells war seit Beginn von Diskussionen über die Krise von Ehe und Familie begleitet, die der Implementierung und kontinuierlichen Neujustierung moderner hegemonialer Männlichkeit und Weiblichkeit dienten.[15] Unter diesen Bedingungen war und ist jede Positionierung islamischer Gelehrter und Intellektueller in Fragen von Ehe, Familie und Sexualität immer mit der Artikulation des Anspruchs auf autoritative Deutungshoheit in gesellschaftlichen Grundfragen verbunden.

Die Sakralisierung und Naturalisierung der modernen, patriarchalen Kernfamilie bei Qaraḍāwī bildet zugleich die Grundlage für Anpassungen und ideologische Reformulierungen. Qaraḍāwī macht in jüngeren Schriften nicht nur pragmatische Konzessionen etwa in den Bereichen Erwerbsarbeit und politische Partizipation von Frauen (Qaraḍāwī 2004b).[16] Auch das Binnenverhältnis von Ehe und Familie wird – unter Beibehaltung der strengen Geschlechterhierarchie – neu kalibriert. Die Rolle der Frau als Ehefrau und Mutter wird zunehmend als Ausdruck (natürlicher) Rechte und als Selbsterfüllung gedeutet. Die selbstbestimmte, von sozialem Druck unbeeinflusste Wahl des Ehemanns durch die Frau erscheint bei Qaraḍāwī als höchster Ausdruck persönlicher Freiheit. Zugleich bildet sie die Grundlage für eine stabile Ehe und Familie.

Diese Neujustierung ist ideologisch anschlussfähig an den allgemeineren Trend einer neo-liberalen Wende islamisch-islamistischer Bewegungen und Parteien seit den 1990er Jahren. Zugleich lässt sie sich im Fall Qaraḍāwīs gegen innerislamische Reformansätze, namentlich gegen Versuche, religiöse Quellen als Grundlage für weitergehende Vorstellungen von Geschlechtergerechtigkeit zu lesen, in Position bringen. So verwirft Qaraḍāwī ausdrücklich die Vorstellung einer spezifisch ‚weiblichen' Lesart des Koran.[17]

Ebenso wichtig für Qaraḍāwīs Selbstpositionierung ist die strikte Ablehnung transnationaler Frauenrechte. Ein Beispiel hierfür ist die öffentlichkeitswirksam inszenierte Modifizierung seiner Haltung gegenüber der bis heute in Ägypten umstrittenen neueren Gesetzgebung zu Genitalverstümmelung (bzw. Beschneidung) von Frauen.[18]

Der Rahmen hierfür war eine internationale Konferenz an der Azhar Universität im Jahr 2006. Die unter den Auspizien des damaligen ägyptischen Ministers für Religiöse Angelegenheiten, Maḥmūd Ḥamdī Zaqzūq, organisierte

Veranstaltung mit dem Titel „Towards abolishing the violation of the female body" (arab. *Naḥwa ḥaẓr intihāk ǧasad al-marʾa*) sollte staatlichen Gesetzgebungsinitiativen religiöse Rückendeckung verschaffen, nachdem das Thema insbesondere seit Mitte der 1990er Jahre vor allem von Frauenrechtsaktivistinnen politisiert worden war.[19] Neu war, dass Qaraḍāwī in seinem später als Einzelschrift veröffentlichten Beitrag an der Konferenz (Qaraḍāwī 2007), ein gesetzliches Verbot von ‚weiblicher Beschneidung' (arab. *ḫitān al-ināṯ*) nunmehr im Unterschied zu früheren Äußerungen zumindest nicht mehr grundsätzlich als islamrechtlich bedenklich ablehnte. Aufschlussreich ist die Rahmung des Themas bei Qaraḍāwī. So diskutiert er die Beschneidung von Frauen als Problem sexueller Moral und öffentlicher Gesundheit – d.h. ausdrücklich nicht unter dem Gesichtspunkt von Menschenrechten. Er argumentiert ausschließlich im Namen des islamischen Rechts und unter Verweis auf den islamrechtlichen Terminus des ‚öffentlichen Interesses' (arab. *maṣlaḥa ʿāmma*), um moralisch kontrollierte Abwägungen gesundheitlicher und gesellschaftlicher Art zuzulassen. Seine Positionierung zu diesem Thema erlaubte es Qaraḍāwī einmal mehr, sich von menschenrechtlichen Gleichheitsstandards abzugrenzen.

Die programmatische Ablehnung transnationaler Frauenrechte, deren Institutionalisierung verschiedene Staaten in der arabischen Region seit den 1990er Jahren aus innen- wie außenpolitischen Gründen vorangetrieben haben, bietet für konservative islamische Akteurinnen und Akteure aber auch Möglichkeiten, selbst die Bühne transnationaler Organisationen und Konferenzen zu nutzen. In diesem Kontext kommt Kulturalisierung im eingangs definierten Sinn noch deutlicher zum Tragen. Auf die institutionelle Verkettung von öffentlich anerkannter religiöser Autorität mit naturalisierter und sakralisierter Geschlechterdifferenz im modernen islamischen Familienrecht wurde bereits oben eingegangen. Im Folgenden möchte ich nun genauer auf den Aspekt der Kulturalisierung von Geschlechterdifferenz in transnationalen Kontexten eingehen. Dies lässt sich in exemplarischer Weise anhand einer offiziellen Erklärung der von Qaraḍāwī gegründeten und präsidierten Internationalen Union Muslimischer Gelehrter (arab. *al-Ittiḥād al-ʿĀlamī li-ʿUlamāʾ al-Muslimīn*) von 2013 zu UN-Deklarationen gegen Gewalt gegen Frauen zeigen.

Im Namen religiöser Diversität und des Respekts für religiöse Werte werden hier die Vereinten Nationen aufgefordert, bei der Formulierung internationaler Standards und deren Ausgestaltung auf spezifisch islamische Belange Rücksicht zu nehmen. Inhaltlich geht es darum, der Annahme einer strukturellen Verbindung von legitimer, weil auf religiöser Identität gegründeter Geschlechterungleichheit in Ehe und Familie mit Gewalt gegen Frauen zu widersprechen. Aufschlussreich für die Untersuchung von Strategien und Funktionen von Kulturalisierung ist dabei wiederum die Rahmung des Anliegens als eine Frage der Anerkennung religiöser Identität bzw. eine Frage des Rechts auf ‚religiöse Diversität' (arab. *at-tanawwuʿ ad-dīnī*) (vgl. Internationale Union Muslimischer Gelehrter 2013).

Ein weiteres Beispiel für diese Art der Kulturalisierung von Geschlechterdifferenz bei Qaraḍāwī ist ein 2005 unter dem Titel „al-Usra kamā yurīduhā

al-Islām“ (dt. „Die Familie, wie der Islam sie möchte“) veröffentlichtes Buch. Es handelt sich dabei um eine Zusammenstellung von zwei Vorträgen (einen zum Thema „Die stabile Ehe“, der andere zum Thema „Die Komplementarität von Muttersein und Vatersein“), die der Autor an der 2004 organisierten Doha International Conference on The Family gehalten hat (Qaraḍāwī 2005). Diese Konferenz, deren Gastgeber das Doha International Family Institute war, fand anlässlich des offiziell von der UN ausgerufenen Jahres der Familie statt. Sie kann als Ausdruck des Versuchs konservativer und religiöser Kräfte aus verschiedenen Regionen der Welt gesehen werden, den Rahmen der Vereinten Nationen für die öffentlichkeitswirksame Inszenierung ihres Kampfes um so genannte Familienwerte – und gegen die Demokratisierung von Geschlecht und Sexualität – zu nutzen.

Die 2004 in Doha versammelten Organisationen und Einzelpersonen bezogen sich unter anderem auf Artikel 16 Absatz 3 der UN-Menschenrechtserklärung über den Schutz der Familie. Dort heißt es in der offiziellen deutschen Fassung: „Die Familie ist die natürliche Grundeinheit der Gesellschaft und hat Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat.“ (UN 1948). Es ist dabei vor allem der Ausdruck ‚natürlich‘, der von rechts-konservativen und religiösen Kräften wie dem World Family Policy Center oder dem Family Research Council genutzt wird, um ‚Familienwerte‘ als Menschenrechte einzufordern (Bob 2012: insbes. 53-56).

In der Einleitung zur Veröffentlichung seiner Vorträge positioniert Qaraḍāwī die Doha Konferenz und einmal mehr sich selbst gegen transnationalen Frauenrechtsaktivismus. Dieser bilde die Speerspitze eines gesellschaftszersetzenden Libertinismus (arab. *ibāḥiyya*), der die Ordnung der Familie, die sexuelle Moral und im Ergebnis den Fortbestand der menschlichen Gattung selbst gefährde (Qaraḍāwī 2005: 3ff.). Letzteres wird mit angeblich international gefördertem Lobbying für die Ehe von Schwulen und Lesben und für gleichgeschlechtliche Familien in Verbindung gebracht. Damit nutzt Qaraḍāwī aktuelle politische Agenden rechts-populistischer und religiöser Kräfte in den USA und Europa, um seinen eigenen Anliegen Geltung und Dringlichkeit zu verleihen. Zugleich knüpft er an den globalen Trend zur Aufwertung organisierter Religion an. Im interreligiösen Schulterschluss gegen das Bedrohungsszenario des Libertinismus führt Qaraḍāwī die natürliche und zugleich schöpfungsmäßige Ordnung von Ehe und Familie ins Feld, die einem „kosmischen Prinzip“ der Binarität entspreche (Qaraḍāwī 2005, 9). Der Verweis auf sexuelle Reproduktion als Grundlage menschlichen Lebens dient ihm als Legitimation für dieses Prinzip und zugleich als dessen Kern. In seinen Ausführungen erscheint die moderne ‚islamische‘ Familie zugleich als Ort, an dem biologische sowie gesellschaftliche Reproduktionsaufgaben (Mutter- und Vaterrolle in einer stabilen Ehe), individuelle Erfüllung (das Recht auf freie Partnerwahl und eine erfüllte eheliche Sexualität – auch für Frauen) und islamische Lebensführung (durch sichere Orientierung in allen Fragen des Privat- und Familienlebens) auf natürliche Weise zusammenfallen.

Kulturalisierung und Islamizität

Kulturalisierung kommt bei Qaraḍāwī im Zusammenhang mit Ehe, Familie und Sexualität in zweifacher Hinsicht zum Tragen. Zum einen erklärt er im interreligiös-konservativen Schulterschluss das Festhalten der ‚Buchreligionen' an der schöpfungsmäßig-natürlichen Grundordnung der Geschlechter zur Säule religiöser Identität allgemein in einer globalisierten Welt. Zum anderen begründet er die Besonderheit des Islam innerhalb der Gemeinschaft der ‚Buchreligionen' als Ausdruck einer spezifisch islamischen Identität (Qaraḍāwī 2005: 6f.). Gerade innerislamisch hoch umstrittene Aspekte arabischer Familienrechte wie Polygynie, Verstoßung oder die generelle Überordnung des Mannes werden so zum Ausdruck schützenswerter Diversität und zum Kern irreduzibler Islamizität erklärt. Als transnational vernetzte und legitimierte Strategie der Aushandlung von Differenz und Anerkennung verschränkt sich Kulturalisierung in den untersuchten Texten mit Naturalisierung und Sakralisierung. Im Ergebnis trägt Kulturalisierung hier dazu bei, Geschlechterdifferenz als Kern einer von Krisen bedrohten heteronormativen Familie, „wie der Islam sie möchte" (Qaraḍāwī 2005), im Namen religiöser Autorität zum Gegenstand fortlaufender (selbst-)autorisierter und (selbst-)autorisierender Interventionen zu machen. Zugleich bildet Kulturalisierung eine Schnittstelle zur neoliberalen Neuorientierung islamisch-islamistischer Bewegungen und Parteien seit den 1990er Jahren. Diese kann sich auf die historisch gewachsene liberal-konservative Grundierung islamischer Ehe- und Familienvorstellungen stützen.[20] Mittelbar könnte hierin ein weiterer, bisher kaum beachteter Grund für den Erfolg solcher Parteien nach den Umbrüchen in der arabischen Welt seit 2010 liegen.

Korrespondenzadresse/correspondence address

Bettina Dennerlein
Asien-Orient-Institut, Universität Zürich,
Rämistrasse 59, 8001 Zürich
bettina.dennerlein@aoi.uzh.ch

Anmerkungen

1 Ich danke Andrea Maihofer, Gabriele Dietze und den Studierenden unseres gemeinsamen Seminars „Kulturalisierung und Geschlecht" an den Universitäten Basel und Zürich im Herbstsemester 2011 für zahlreiche anregende Diskussionsbeiträge und kritische Rückfragen.

2 Zum Konzept der „sexual democracy" vgl. Fassin (2010) und Fassin (2013).

3 Für den europäischen Kontext spricht Fassin von inneren Widersprüchen sexueller Demokratie, die zunehmend von konservativen Kräften rhetorisch vereinnahmt wird, während sie sie gleichzeitig einzugrenzen suchen (Fassin 2013). Ich möchte hier die Politisierung von Geschlecht und Sexualität durch konservative religiöse Kräfte von sexueller Demokratie im Sinn Fassins unterscheiden.

4 Inglehart und Norris haben 2003 in der Zeitschrift Foreign Policy einen Artikel mit dem Titel „The true clash of civilizations" veröffentlicht, in dem sie unter diesem Schlagwort Samuel Huntingtons These eines *clash of civilizations* reformulieren. Die ideologische Bruchlinie zwischen ‚dem Westen' und ‚dem Islam' verlaufe nicht entlang der Frage der Demokratie, sondern der Sexualität (Inglehart/Norris 2003).

5 Vgl. Kleeberg und Langenohl zu postkolonialer Theorie als Denkbewegung, die noch „die kritische Analyse des kulturellen Westzentrismus ihrerseits als kulturell westzentriert kritisiert." (Kleeberg/Langenohl 2011: 288).

6 Abu-Lughod reagierte vor allem darauf, dass in diesem wichtigen Sammelband feministische Forschungen – insbesondere von Personen, die mit den von ihnen erforschten Gesellschaften selbst biographisch verbunden sind – ausgeklammert wurden. Dies war mit dem Verweis darauf geschehen, Feministinnen hätten zwar auf Lücken in ethnographischer Forschung hingewiesen, jedoch über die Forderung nach Füllung dieser Lücken keinen originären Beitrag zur Entwicklung kritischer Strategien ethnologischen Schreibens an und für sich geleistet (vgl. Clifford/Marcus 1986: 18f.).

7 Elf Jahre später hat Abu-Lughod unter dem gleichen Titel ein Buch veröffentlicht, in das sehr ausführliche und differenzierte ethnographische Ausführungen aufgenommen worden sind (Abu-Lughod 2013).

8 Die Limitierungen, die hierin liegen, und damit verbundene Dilemmata für einen kritischen transnationalen Feminismus hat Alison Phipps untersucht (2014: 49-75).

9 Eine wichtige Ausnahme in dieser Hinsicht bildet Bob (2012). Zur konservativen Opposition gegen die Politisierung der Gender-Begrifflichkeit im Kontext der Vereinten Nationen seit der Mitte der 1990er Jahre vgl. Scott (2010).

10 Für eine sehr detailreiche Darstellung von Biographie und Grundzügen seines Gesamtwerkes sowie speziell zum Thema Apostasie vgl. Gudrun Krämer (2006). Für eine umfassende Studie islamrechtlicher Positionen Qaraḍāwīs mit Schwerpunkt auf seiner Internetpräsenz vgl. Gräf (2010). Zu Qaraḍāwīs Schriften über ein „muslimisches Minderheitenrecht" in Europa vgl. Albrecht (2010). Für ausgewählte Schwerpunkte der Qaraḍawī-Forschung vgl. Gräf/Skovgaard-Peterson (2009). Im ersten Kapitel wird dort auch der allgemeine Forschungsstand zu Person und Werk umfänglich aufgearbeitet. Für einen sehr informativen Überblick vgl. Soage (2008). Amir Hamid, der an der UZH über Qaraḍāwī promoviert, verdanke ich Hinweise auf einzelne neuere Veröffentlichungen und Medienauftritte des Autors. Einige der hier untersuchten Texte habe ich mit Gewinn im Rah-

men verschiedener Seminare an der Universität Zürich mit Studierenden der Islamwissenschaft gelesen und diskutiert. Ihnen sei an dieser Stelle für die engagierten Gesprächsbeiträge gedankt.

11 Qaraḍāwī ist u.a. Mitglied des Fiqh-Rates der Islamischen Weltliga (Muslim World League, MWL) mit Sitz in Mekka, Vorsitzender des European Council for Fatwa and Research (ECFR) mit Sitz in Dublin und Gründungsvorsitzender der International Union of Muslim Scholars (IUMS, arab. al-Ittiḥād al-ʿĀlamī li-ʿUlamāʾ al-Muslimīn) mit Sitz in Qatar.

12 Ein Archiv der Sendungen ab 1998 findet sich auf der Website des Programms (http://www.aljazeera.net/program/religionandlife).

13 Für einen allgemeinen Überblick über Familienrechtsentwicklungen in der arabischen Welt vgl. Welchmann (2007). Zur modernen ägyptischen Familie in historischer Perspektive vgl. u.a. Cuno (2015); Khouloussy (2010). Zu aktuellen Krisendiskursen über Ehe, Familie und Sexualität vgl. Hasso (2011).

14 Für eine vergleichende Analyse der parallelen Prozesse der ‚Privatisierung' von Intimität und Sexualität sowie von Religion in modernen säkularen Staaten vgl. Cady/Fessenden (2013).

15 Zu neueren Formen dieses Diskurses vgl. Hasso (2011). Für Ägypten seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert vgl. Cuno (2015) und Kholoussy (2010).

16 Für einen islamisch-feministischen Versuch, diese Tendenz zur Weiterentwicklung von Positionen zu Frauenrechten bei Qaraḍāwī islamisch-feministisch weiterzudenken, vgl. Raʾūf ʿIzzat (1999).

17 Kritik am islamischen Feminismus formuliert Qaraḍāwī ausdrücklich in der Sendung des Programms aš-Šarīʿa wa-l-Ḥayāh vom 18.6.2008 zum Thema ‚Die Frau im edlen Koran'.

18 In transnationalen feministischen Zusammenhängen ist die Wortwahl (Female Genital Mutilation, FGM, oder Female Genital Cutting, FGC) umstritten (vgl. etwa Merry 2009: insbes. 127 ff.). Während ägyptische Frauenrechtsaktivistinnen und offizielle Kampagnen in Ägypten im Englischen in der Regel von FGM sprechen, ist in offiziellen Dokumenten und islamrechtlichen Debatten im Arabischen von ‚Beschneidung' (arab. ḫitān) die Rede. Vgl. dazu ausführlich Tolino (2010).

19 Zu den Aktivitäten seit den 1970er Jahren und zu Gesetzgebungsinitiativen seit den 1990er Jahren im Detail vgl. Tolino (2010).

20 Für eine umfassende Auswertung islamischer Schriften zum Thema vgl. McLarney 2015.

Literatur

Abu-Lughod, Lila (1991): Writing Against Culture. In: Fox, R. G. (Hrsg.): Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe, NM: School of American Research Press, S. 137-162.

Abu-Lughod, Lila (2002): Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and It's Others. In: American Anthropologist 104, 3, S. 783-790. https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783.

Abu-Lughod, Lila (2013): Do Muslim Women Really Need Saving? Cambridge u.a.: Harvard University Press.

Albrecht, Sarah (2010): Islamisches Minderheitenrecht: Yūsuf al-Qaraḍāwīs fiqh al-aqalliyāt. Würzburg: Ergon.

Amir-Moazami, Schirin (2011): Dialogue as a Governmental Technique: Managing Gendered Islam in Germany. In: Feminist Review 98, S. 9-27. https://doi.org/10.1057/fr.2011.8.

Asad, Talal (2003): Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press.

Bob, Clifford (2012): The Global Right Wing and the Clash of World Politics. New York u.a.: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139031042.

Cady, Linell E./Fessenden, Tracy (2013): Gendering the Divide. Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference. In: Cady, L.E./Fessenden, T. (Hrsg.): Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference. New York: Columbia University Press, S. 3-24.

Clifford, James/Marcus, George E. (1986): Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley u.a.: The University of California Press.

Cuno, Kenneth M. (2015): Modernizing Marriage. Family, Ideology, and Law in Nineteenth- and Early Twentieth-Century Egypt. Syracuse: Syracuse University Press.

Dennerlein, Bettina (2010): Writing Against Islamic Dramas. Islamisches Familienrecht neu denken. In: Asiatische Studien/Etudes Asiatiques 64, 3, S. 517-533.

Euben, Roxane L./Zaman, Qasim (2009): Yusuf al-Qaradawi. In: Euben, R.L./Zaman, Q. (Hrsg.): Princeton Readings in Islamic Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden. Princeton: Princeton University Press, S. 225-229.

Fassin, Eric (2010): National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe. In: Public Culture 22, 3, S. 507-529. https://doi.org/10.1215/08992363-2010-007.

Fassin, Eric (2013): ‚Race', Sexualities and the French Public Intellectual: An Interview with Eric Fassin. In: Ethnic and Racial Studies 36, 9, S. 1465-1484. https://doi.org/10.1080/01419870.2013.791397.

Gräf, Bettina (2010): Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Gräf, Bettina/Skovgaard-Peterson, Jakob (2009) (Hrsg.): Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi. London: Hurst.

Haddad, Yvonne Yazbeck (1998): Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World. In: Esposito, J.L. (Hrsg.): Islam, Gender and Social Change. New York u.a.: Oxford University Press, S. 3-29.

Hasso, Frances S. (2011): Consuming Desires: Family Crisis and the State in the Middle East. Stanford: Stanford University Press.

Internationale Union Muslimischer Gelehrter (2013): Offizielle Erklärung zur UN-Deklarationen gegen Gewalt gegen Frauen. <http://iumsonline.org/

ar/aboutar/nt-lnhd/s72/> (Zugriff am 1.7.2016).

Inglehart, Ronald/Norris, Pippa (2003): The True Clash of Civilizations. In: Foreign Policy 135 (Mar-Apr), S. 62-70. https://doi.org/10.2307/3183594.

Kandiyoti, Deniz (2011): Islam und Geschlechterpolitik. Überlegungen zu Afghanistan. Berlin: EUME Lectures.

Khouloussy, Hannan (2010): For Better, For Worse. The Marriage Crisis that Made Modern Egypt. Stanford: Stanford University Press.

Kleeberg, Bernhard/Langenohl, Andreas (2011): Kulturalisierung, Dekulturalisierung. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2, S. 281-302.

Krämer, Gudrun (2006): Drawing Boundaries: Yūsuf al-Qaraḍāwī on Apostasy. In: Krämer, G./Schmidtke, S. (Hrsg.): Religious Authorities in Muslim Societies. Leiden: Brill, S. 181-217.

Krämer, Gudrun (2011): ‚New fiqh' applied: Yusuf al-Qaradawi on Non-Muslims in Islamic Society. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 36, S. 389-405.

McLarney, Ellen Anne (2015): Soft Force: Women in Egypt's Islamic Awakening. Princeton: Princeton University Press. https://doi.org/10.1515/9781400866441.

Merry, Sally Engle (2009): Gender Violence: A Cultural Perspective. Oxford u.a.: Blackwell Publishing.

Peter, Frank (2006): Rationalités du pouvoir et incorporation de l'islam: une comparaison anglo-française. In: Sociologie et sociétés 38, 1, S. 183-212. https://doi.org/10.7202/013714ar.

Peter, Frank (2010): Les fruits de la foi et l'universalité de l'Islam: une étude de cas sur l'activisme musulman en France. In: Sociologie et sociétés 42, 1, S. 95-114. https://doi.org/10.7202/040023ar.

Phipps, Alison (2014): The Politics of Body: Gender in a Neoliberal and Neoconservative World. Cambridge: Polity Press.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2004a): al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-Islām. Kairo: Maktaba Wahba.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2004b): Muslimat al-ġadd. Kairo: Maktaba Wahba.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2005): al-Usra kamā yurīduhā al-Islām. Kairo: Maktaba Wahba.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2007): al-Ḥukm aš-šarʿī fī ḫitān al-ināṯ. Kairo: Maktaba Wahba.

Raʾūf ʿIzzat, Hiba (1999): al-Marʾa wa-l-iğtihād: naḥwa ḫiṭāb islāmī ğadīd. In: Alif: Journal of Comparative Poetics 19, S. 96-120.

Scott, Joan W. (2010): Gender: Still a Useful Category of Analysis? In: Diogenes 225, S. 7-14. https://doi.org/10.1177/0392192110369316.

Soage, Anna Belén (2008): Shaykh Yusuf al-Qaradawi: Portrait of a Leading Islamic Cleric. In: Middle East Review of International Affairs 12, 1, S. 51-68.

Stowasser, Barbara (2009): Yūsuf al-Qaraḍāwī on Women. In: Gräf, B./Skovgaard-Petersen, J. (Hrsg.): Global Mufti: the Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī, S. 181-212.

Tezcan, Levent (2011): Spielarten der Kulturalisierung. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2, S. 357-376.

Tolino, Serana (2010): The Anti-Female Genital Mutilation Discourse in Contemporary Egypt. In: Arda, B./Rispler-Chaim, V. (Hrsg.): Islam and Bioethics. Ankara: Ankara University Press, S. 207–221.

UN (1948): Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. UN-Resolution 217 A (III). http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=ger (Zugriff am 8.3.2017).

Welchmann, Lynn (2007): Women and Muslim Family Laws in Arab States. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Interviews

Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 23/2: 55-62

„Was mich interessiert, ist der Körper!"

Interview mit der libanesischen Künstlerin Chaza Charafeddine
von Elke Frietsch

Im Frühjahr 2016 führte Elke Frietsch in Beirut mit der Künstlerin Chaza Charafeddine ein Interview. In dem hier abgedruckten Text geht es, ausgehend von der Fotoserie „Divine Comedy", um Fragen nach den Zusammenhängen von sexueller Identität, Geschlecht und gesellschaftlichen Bedingungen, um Kunst und Migration sowie den Bürgerkrieg in Syrien.

Elke Frietsch: *Wie sind Sie auf die Idee zu der Fotoserie „Divine Comedy" (2010) (Beispiel Abb. 1) gekommen?*

Chaza Charafeddine: In einem Buch aus dem 20. Jahrhundert habe ich die Abbildung eines Mischwesens gesehen. Dieses Mischwesen, *Al Buraq*[1] genannt, hat die Aufgabe Mohammed von Mekka zum Himmel zu tragen. Die Darstellung hat mich fasziniert! Ich fing an, in der Bibliothek der Amerikanischen Universität in Beirut über körperliche Inszenierung zu recherchieren. Da habe ich entdeckt, dass Künstler im 15. und 16. Jahrhundert den *Buraq* ganz anders abgebildet haben als in der Moderne. Der Unterschied lag nicht nur in der Ästhetik – das Wesen hatte damals keine geschlechtlichen Züge, es war androgyn. Ich habe angefangen darüber nachzudenken, wie das Idealschöne zur damaligen Zeit gesehen wurde und wie sich das von heutigen Auffassungen unterscheidet.

EF: *Sie haben ja dann die körperliche Inszenierung des Buraq mit zeitgenössischen Körperbildern kombiniert. Was bedeutet es für Sie, alt und neu in Verbindung zu bringen?*

CC: Die Hauptidee war, eine ästhetische Analogie herzustellen zwischen Androgynie und Transsexualität.

EF: *Wie werden Transsexualität oder allgemein queere sexuelle Identitäten im Libanon gelebt? Homosexualität beispielsweise ist doch verboten, oder?*

CC: Homosexualität ist nach dem Gesetz theoretisch verboten. Praktisch jedoch wird sie oft ganz normal gelebt. Es gibt Gay-Bars und andere Orte, an denen sich Transsexuelle, Homosexuelle oder allgemein Menschen, die sich als *queer* bezeichnen, treffen können. Weil es gegen diese Art von Beziehungen ein Gesetz

© 2017 Budrich UniPress. https://doi.org/10.3224/fzg.v23i2.04

gibt, fühlen sich diese Menschen natürlich nie frei. Praktisch gesehen leben Homosexuelle jedoch fast offen. Für die Transsexuellen ist das etwas anders. Sie haben einen anderen Status. Auf Grund ihrer Transsexualität ist es sehr schwierig für sie einen Job zu finden. In den Familien werden sie oft nicht akzeptiert und auch von der Gesellschaft nicht. Dadurch, dass sie in der Gesellschaft keinen richtigen Ort haben, kommunizieren sie in Subkulturen.

Abb. 1: Chaza Charafeddine: L'oiseau Du Paradis 1: Background: Mughal ceramic. 54x80 cm, aus der Fotoserie „Divine Comedy" (2010).

EF: *Woher kommt es denn Ihrer Meinung nach, dass in der Geschichte der islamischen Kunst Androgynie eine so starke Rolle spielte?*

CC: In der damaligen Zeit war die Frau nicht die Repräsentantin der Schönheit, sondern der Jüngling, auch ‚der Bartlose' oder ‚Ghulam' genannt. Das belegen viele Bilder und Gedichte des 14., 15. und in manchen Regionen bis ins 18. Jahrhundert. Die Qajar-Dynastie ist hierfür ein Beispiel.

EF: *Hängt das mit der Misogynie der Gesellschaft zusammen?*

CC: Vielleicht hat die Geschlechtertrennung in diesen Gesellschaften dazu geführt, dass Beziehungen zu Jünglingen als besonders ‚rein' galten. Vom ästhetischen Standpunkt aus haben diese Figuren etwas ‚reines', da sie biologisch keinem Geschlecht zuzuordnen sind. Sie sind ‚weder noch'. Möglicherweise hat

das auch tatsächlich mit einer gewissen Misogynie zu tun. Wenn man an die Stellung der Frau im Koran denkt, könnte man es jedenfalls meinen.

EF: *Sie haben diese Androgynie ja mit transsexuellen Körperbildern kombiniert. Hat das etwas Subversives?*

CC: Einerseits wollte ich Transsexuelle wie Popstars behandeln und eine Mischung mit der traditionellen Ästhetik des 15. Jahrhunderts anbieten. Andererseits wollte ich sie als Engel darstellen. Engel haben kein Geschlecht, sagt man. Dafür haben die Transsexuellen gleich zwei Geschlechter. Für mich sind sie dadurch die Engel der modernen Zeit.

EF: *Wie wurde die „Divine Comedy" in Beirut aufgenommen?*

CC: Das komische ist, dass eigentlich keiner das Subversive wirklich bemerkt hat. Dass ich Mohammed durch einen Transsexuellen ersetzt habe, war überhaupt kein Thema. Die Leute haben das nicht verstanden. Wahrscheinlich haben die Kenntnisse gefehlt. Ein etablierter Journalist hat mich zum Beispiel gefragt, warum ich denn den Pegasus in diesem Kontext verwendet hätte. Er kannte den Pegasus und nicht den *Buraq*! Da sieht man, wie wenig wir hier im Libanon zum Teil von der islamischen Kunst wissen.

EF: *Also, Sie haben keine Schwierigkeiten bekommen?*

CC: Nein, leider nicht. Ich sage leider, weil es zeigt, dass die Arbeit nicht verstanden wurde oder man sie nicht verstehen wollte.

EF: *Gibt es eine queere Community in Beirut?*

CC: Ja, natürlich. Es gibt zwei Cafés, in denen ein paar Bilder ein Jahr lang gezeigt wurden. In vielen anderen Plätzen waren sie auch zu sehen.

EF: *Mich erinnern die Fotocollagen der „Divine Comedy" irgendwie an die Gemälde von Gustav Klimt aus der Zeit um 1900. Auch er hat androgyne Figuren inszeniert.*

CC: Ich habe mich eigentlich nicht an Klimt orientiert. Die Ähnlichkeit kommt wohl eher daher, dass Klimt sich auf ähnliche Vorlagen aus der islamischen Kunst bezogen hat wie ich. Darum mögen meine Bilder nun an Klimt erinnern. Denn diesen Stil habe ich von einem Künstler des Mogulreichs (1526-1858) entlehnt. Wenn du im Libanon aufgewachsen bist, weißt du übrigens recht wenig über islamische Kunst und Kultur. Wir lernen mehr über die italienische Renaissance, den Impressionismus und Expressionismus oder Mozart und Bach. Über islamische Kunst habe ich erst etwas durch die Recherchen zu meiner Serie „The Divine Comedy" erfahren.

EF: *Wir haben vorhin den Begriff queer verwendet. Dieser Begriff ist ja recht westlich geprägt. Was passiert, wenn solche Worte im arabischen Raum gebraucht werden? Gibt es etwas „Eigenes"?*

CC: Ich glaube nicht. Wir sagen *queer*. Es gibt kein arabisches Wort dafür. So fängt es schon mal an. Dass man kein arabisches Wort findet oder kreiert. Ich glaube, dieses Wort ist weltweit angenommen. In Deutschland sagt man ja auch *queer*.

EF: *Wie sind Sie selber zur Kunst gekommen?*

CC: Ich habe zunächst Eurythmie in Hamburg studiert. Aus gesundheitlichen Gründen musste ich aber aufhören. Ich war dann für diverse Institutionen im kulturellen Bereich tätig, erst in Berlin und dann in Beirut. Später kam mir die Idee selbst Kunst zu machen.

EF: *Für welches Publikum arbeiten Sie? Im Fall der „Divine Comedy" waren es ja wahrscheinlich Menschen aus der queeren Community, die die Arbeit gekauft haben, oder?*

CC: Nein, gar nicht. Es waren einfach Sammler, die die Arbeit gekauft haben. Ich mache Kunst, weil ich es sehr aufregend finde, Dinge, die mich interessieren in ein anderes, eigenes Licht zu stellen. Ich denke dabei nicht an ein bestimmtes Publikum, aber es gibt natürlich Themen, die ein bestimmtes Publikum mehr ansprechen als andere.

EF: *Welche Rollen spielen Themen wie Kultur, Geschlecht oder sexuelle Identität in Ihrer Arbeit?*

CC: Was mich interessiert, ist der Körper! In meinem neuen Projekt geht es zum Beispiel um den schlafenden Körper. Der Körper ist einfach ein Projekt, das mir sehr nahe liegt. In meiner Arbeit „The Unbearable Lightness Of Witnessing" ging es um das durch den syrischen Bürgerkrieg verursachte Leiden. Ich habe eine Hommage an Bacon inszenieren wollen. Ich konnte diese menschlichen Schmerzen, die durch das syrische Regime verursacht wurden, durch die Auseinandersetzung mit Bacon verstehen. Bacon hat sehr viele Dokumente aus dem Zweiten Weltkrieg gesehen, das hat seine Arbeit beeinflusst. In den ersten Jahren des syrischen Bürgerkrieges wurde ich mit Videos von Menschen konfrontiert, Folteropfern, Frauen, Kindern, Männern, die gerade aus der politischen Gefangenschaft gekommen waren. Das war für mich unerträglich. Gleichzeitig wollte ich diese Bilder auch sehen. Ich wollte das Leid wahrnehmen und verstehen können. Ich habe versucht, eins mit den Kriegsopfern, aber auch mit mir selbst zu sein.

EF: *Wie wird die aktuelle gesellschaftliche Situation in Beirut durch die Flüchtlinge aus Syrien beeinflusst?*

CC: Eigentlich ist es ein Wunder, dass die Lage noch nicht eskaliert ist. Wir haben derzeit ca. 1,2 Millionen Flüchtlinge im Libanon. Im Libanon leben um die 4,5 Millionen Menschen. Mehr als ein Viertel sind also Flüchtlinge. Und es geht, schwierig natürlich, aber irgendwie geht es.

EF: *Macht sich die schwierige Situation auch für Künstlerinnen und Künstler bemerkbar?*

CC: Viele Künstlerinnen und Künstler beschäftigen sich mit den Flüchtlingen, machen Projekte zum Thema Flucht und Migration. Mir ging es, was die syrische Situation betrifft, vor allem um die Darstellung des Leidens.

EF: *Beirut ist schon lange ein Anziehungspunkt für Intellektuelle und Kulturschaffende aus dem arabischen Raum. Wie hat sich das jetzt aktuell entwickelt? Hat sich das Klima verändert? Gibt es einen konservativen Schub in Beirut?*

CC: Nein überhaupt nicht. Die Syrer werden offener.

EF: *Wie ist der Kunstmarkt in Beirut?*

CC: Es gibt Ups and Downs. Im Moment ist viel los. Die libanesische Kunstszene ist gefragt. Auch in Europa, obwohl die libanesischen Künstlerinnen und Künstler jetzt natürlich mit syrischen Künstlerinnen und Künstlern konkurrieren, die aktuell auch sehr gefragt sind.

EF: *Sind Sie als Künstlerin auch im arabischen Raum vernetzt oder sind Sie ausschließlich im Libanon vertreten?*

CC: Ich war auch schon in Dubai ausgestellt. Das läuft über meine Galerie.

EF: *Sie sind im Libanon geboren, Sie haben aber auch länger in Hamburg und Berlin gelebt. Was haben diese Ortswechsel bewirkt?*

CC: Mein Hintergrund kommt eher aus der europäischen als aus der arabischen Kultur. Ich bin mit 19 aus dem Libanon ausgewandert, als Bürgerkrieg war. Der Krieg hatte angefangen, als ich 11 war, mit 19 bin ich dann weg. Ich war also ziemlich jung. Mein Selbstverständnis als Frau, meine Werte als Mensch und mein Lebensstil wurden stark von der europäischen Lebensweise beeinflusst. Ich kann keine Grenze ziehen zwischen dem, was bei mir europäisch und was arabisch ist. Ich bin eine Mischung aus beidem.

EF: *Ist der Bürgerkrieg im Libanon heute eigentlich noch spürbar? Man sieht die Auswirkungen ja schon noch, beispielsweise an den Häusern.*

CC: Man sieht es kaum noch an den Häusern. Früher sah man es viel mehr. Aber der Krieg ist noch nicht zu Ende. Ich meine, der bewaffnete Krieg ist natürlich zu Ende, aber in den Köpfen ist eigentlich immer noch Krieg.

EF: *Ist das Leben hier anders als in Hamburg oder Berlin?*

CC: Ja, ganz anders. Es ist hier alles viel kleiner. Man sieht viel mehr Leute. Es ist viel wärmer. Das Sozialleben ist reicher als in Europa. Als Künstlerin ist es billiger, hier zu leben. Die Produktion von Fotografie ist günstiger als in Deutschland. Hier gibt es auch viel mehr Freunde, die dir umsonst helfen. Der Nachteil des hiesigen Lebens ist aber, dass man weniger anregende Diskussionen hat, vor allem, wenn es um Kunst oder überhaupt um tiefgehende Fragen geht.

EF: *Beirut wirkt ja kulturell sehr vielfältig. Im Vergleich zu anderen arabischen Ländern scheint es säkularer zu sein. Wie ist der Stand der Emanzipation? Welche Rolle spielt Feminismus im Libanon?*

CC: Es gibt schon einige Bewegungen zu diesem Thema. Es gibt die alte und die neue Generation des Feminismus. Ich denke, der Krieg hat die Frauenbewegung aber sehr geschwächt. Während des Krieges gab es einfach andere Prioritäten. Die Frauen sind hier insgesamt ziemlich emanzipiert. Da ist aber auch viel Schein dabei. Das ist ähnlich wie mit den Gesetzen über Homosexuelle, über die ich vorhin erzählt habe. Wir haben kein Zivilrecht, sondern religiöses Recht. Die Frau kann sich nicht einfach scheiden lassen, der Mann schon. Bei einer Scheidung verliert sie oft die Kinder, selbst wenn der Mann gewalttätig ist oder keine geeignete Wohnung hat. Dann wohnen die Kinder eben bei den Großeltern väterlicherseits. Wird die Ehefrau getötet, wird alles getan, um den Mann zu entlasten.

EF: *Was ist der Grund dafür? Kommt das aus der Religion?*

CC: In den Gesetzen ist die Religion noch stark, aber in der Gesellschaft auch. Es wäre wichtig, ein Zivilrecht zu bekommen, um die Frauen den Männern gegenüber in eine gleichberechtigte Position zu bringen – nicht nur dem Ehemann gegenüber, sondern auch den Oberhäuptern der religiösen Institutionen sowie den Vätern, Brüdern, Onkeln, Cousins usw.

EF: *Spielt die westliche Populärkultur im Libanon eine Rolle?*

CC: Klar, Popstars werden wahrgenommen und nachgeahmt, auch Fußballspieler. Bei der Fußballweltmeisterschaft 2014 kamst du dir hier vor wie in einer deutschen oder spanischen Stadt. Auch auf die Kunst wirkt die Popkultur. Das ist eine wichtige Referenz. Aber nicht nur die Popkultur. Der Westen erscheint oft als Maßstab für die kulturellen Praktiken.

EF: *Kunst aus arabischen Ländern wird momentan im Westen stark rezipiert. Woher kommt dieser Hype?*

CC: Es gibt sehr viel Interesse, ‚den Anderen' kennenzulernen. Das ist ja sehr schön. Leider wird das aber etwas eng gesehen. Anscheinend braucht es Helden. Ich finde es komisch, dass sich die Rezeption auf einige wenige Künstlerinnen und Künstler beschränkt, beispielsweise Shirin Neshat, die oft ausgestellt wurde, um Exilkunst aus dem Iran zu vertreten, offenbar mit der Hoffnung, dass alle Künstlerinnen Shirin Neshat werden. Mittlerweile allerdings ist Neshat selbst etwas in den Hintergrund geraten.

EF: *In den Golfstaaten gibt es derzeit einen Trend zu Megamuseen. Man denke an den nachgebauten Louvre in Abu Dhabi. Was halten Sie davon?*

CC: Das ist eine sehr künstliche Entwicklung. Insofern kann man nicht wirklich von einer Entwicklung sprechen. Man will sich materiell behaupten. In der Gesellschaft ändert das absolut nichts. Ausgestellt werden überwiegend ausländische Künstlerinnen und Künstler und die Leute dort verstehen das gar nicht. Es gibt zwar Künstlerinnen und Künstler aus arabischen Ländern, aber was sie tun, spricht die Europäerinnen und Europäer viel mehr an, als die Leute in den Gesellschaften dort. Das ist ein wenig wie eine Oase. Ich denke eigentlich, wenn eine Arbeit gut ist, sollte sie alle ansprechen, also auch diejenigen, die nichts von Kunst verstehen.

EF: *Was sind Ihre Projekte für die nächsten Jahre?*

CC: Das nächste Projekt geht über den schlafenden Körper. Eigentlich ist es verrückt, dass wir schlafen können. Man muss unglaubliches Vertrauen haben, um schlafen zu können. Schlafen an sich ist ein Wunder, finde ich.

EF: *Hat Kunst die Möglichkeit, etwas gesellschaftlich auszudrücken, vielleicht sogar zu bewirken?*

CC: Auszudrücken ja, viel zu bewirken nein. Vielleicht, etwas in den Betrachterinnen und Betrachtern auszulösen. Diese Veränderung muss aber von den Betrachterinnen und Betrachtern selbst kommen!

EF: *Was war Ihr politischstes Projekt?*

CC: Im Jahr 2012 wurde ein ehemaliger Minister und Abgeordneter im Libanon angeklagt, einen Terroranschlag geplant zu haben. Im Verhör wurde er gefragt, warum er in seinem eigenen Auto Sprengstoff von Damaskus nach Beirut transportiert hatte. Er antwortete, er habe es aus Verlegenheit gemacht. Es sei ihm einfach unangenehm gewesen, nein zu sagen, als er gefragt worden war, ob er den Sprengstoff transportieren würde. Die Formulierung „aus Verlegenheit" fand ich verrückt. Hunderte von Menschen einfach aus Verlegenheit zu töten!

Darüber haben wir, ein Freund, der Journalist ist, und ich, 2014 eine *Reading Performance* geschrieben und in Beirut aufgeführt. Der Titel der Performance ist „The Unease of Michel Samaha: An Intervention In A Court Case". Wir haben uns an Hannah Arendts Auseinandersetzung mit dem Eichmann-Prozess orientiert. Ich denke, die Verlegenheit, von der der Angeklagte gesprochen hat, hat auch im libanesischen Bürgerkrieg eine große Rolle gespielt. Man hat sich der eigenen Gesellschaft gegenüber verpflichtet gefühlt. Wenn beispielsweise ein Moslem oder eine Muslima von einem Christen getötet wurde, war man verlegen und hat gedacht, man sei verpflichtet zu handeln, das heißt, einen Christen, egal, ob er schuldig war oder nicht, zu töten. Man fühlte sich gegenüber der religiösen Gemeinschaft, der Familie usw. verpflichtet, diese Rache auszuüben. Man tötete, weil man sich vor den anderen schämte, es nicht zu tun. Gewalt geschieht oft aus einer Banalität des Bösen heraus. Das ist überall und insbesondere im arabischen Raum heute leider sehr deutlich.

Anmerkungen

1 *Al-Buraq* steht in der islamischen Tradition für ein Mischwesen aus Mensch und Tier. Der Überlieferung zufolge soll der Prophet Mohammed auf dem weißen geflügelten Tier mit menschlichem Antlitz nachts von der Erde zum Himmel geflogen sein. Mit dem Erzengel Gabriel sei er auf dem Buraq von Mekka nach Jerusalem geritten.

Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 23/2: 63-66

Wider die Kulturalisierung sexualisierter Gewalt. Ein Streit um Diskurshoheit.

Interview mit der Ethnologin Angie Abdelmonem von Bettina Dennerlein

Der unterstellte Zusammenhang zwischen kulturell-religiöser Zugehörigkeit und sexistischer Gewaltbereitschaft gegen Frauen prägt nach wie vor Diskussionen über Flucht und Migration. Typisch hierfür waren Reaktionen auf die gewalttätigen Übergriffe auf Frauen in der Silvesternacht 2015/2016 in Köln und anderen Städten. Noch vor der genauen Aufklärung der Vorgänge und noch vor der polizeilichen Identifizierung von Tätern wurde auf die arabische Herkunft beteiligter Männer abgehoben. Immer wieder wiesen in diesem Zusammenhang Sicherheitsbehörden ebenso wie in der Folge auch Medien auf den – häufig fehlerhaft wiedergegebenen – arabischen Neologismus *taḥarruš ǧinsī* (aus dem Englischen für *sexual harassment*) hin, um eine angeblich kulturelle Verankerung von Gewalt gegen Frauen zu insinuieren. Tatsächlich ist dieser Begriff im Arabischen aber nicht nur neu. Er ist außerdem hochgradig politisiert und wird sehr unterschiedlich verstanden.

Mittlerweile ist an verschiedener Stelle und nicht zuletzt von feministischer Seite Kritik an solchen kulturalisierenden Interpretationen geäußert worden. Bisher weniger bekannt sind Stimmen von Aktivistinnen und Wissenschaftlerinnen, die sich seit vielen Jahren mit Gewalt gegen Frauen in arabischen Ländern beschäftigen.

Bettina Dennerlein hat Angie Abdelmonem nach ihren Eindrücken von der europäischen Berichterstattung über Köln, nach den Reaktionen ägyptischer Frauenrechtsaktivistinnen auf die Ereignisse und nach aktuellen Perspektiven aus Ägypten befragt.[1]

Bettina Dennerlein: *Wie haben Sie persönlich die Berichterstattung nach den Übergriffen auf Frauen in der Silvesternacht erlebt?*

Angie Abdelmonem: Ich selbst habe zunächst vor allem die englischsprachigen Medien verfolgt. Auffallend waren hier die in der Darstellung meist nur implizierten Parallelen zwischen den Übergriffen in Köln sowie anderen deutschen Städten und den verschiedenen Formen von Gewalt gegen Frauen auf dem Kairoer Taḥrīr-Platz während der revolutionären Protestjahre 2011 bis 2013/14. Ein weiterer Punkt, der frustrierend und ärgerlich wirkte auf all diejenigen, die über Gewalt gegen Frauen oder andere Themen mit Blick auf die arabische Kultur arbeiten, war die besondere Hervorhebung arabischer Männer als Täter.

© 2017 Budrich UniPress. https://doi.org/10.3224/fzg.v23i2.05

Die Berichterstattung in den Medien lieferte keinerlei vertiefte Analysen von Gewalt gegen Frauen in Europa, sodass es schwierig war, die lokale Geschichte und den lokalen Kontext von sexueller Gewalt zu ermessen und zu verstehen, wer genau die Täter waren (erste Berichte sprachen von bis zu 2000 beteiligten Männern, was nahelegt, dass auch nicht-migrantische Männer darunter waren) oder wie genau migrantische und nicht-migrantische Männer gemeinsam agiert haben. Auch unterschied diese Berichterstattung nicht zwischen verschiedenen Gruppen von Immigranten – weder nach ihrem Status als Flüchtling oder Einwanderer noch nach ihrer nationalen Herkunft, sodass sie gesamthaft als durch eine nicht genauer fassbare Verbindung zu den gewalttätigen Übergriffen in Kairo geprägt erschienen.

BD: *Wie haben ägyptische Feministinnen auf diese Berichterstattung reagiert?*

AA: Ich kann selbstverständlich nicht für sämtliche ägyptische Feministinnen sprechen. Aber es gab einige Diskussionen unter Kolleginnen und Aktivistinnen, die ich beobachten konnte.

Eine Diskussion reagierte auf die einseitige Hervorhebung von arabischen Männern als Tätern in der europäischen Berichterstattung. Sie konzentrierte sich auf europäische Rassismen und Darstellungen in den Medien, nach denen „weiße" Frauen von „braunen" Männern bedroht werden.

Ein zweiter Diskussionsstrang kreiste um das Problem, eine Balance zu finden zwischen Rassismuskritik mit Blick auf die einseitige Hervorhebung arabischer Männer als Täter einerseits, der Vermeidung einer reflexhaften Verteidigung männlicher Immigranten andererseits, von denen zweifellos einige aktiv an den Vorfällen in Köln beteiligt waren.

Mein eigener Beitrag zu diesen Debatten, den ich gemeinsam mit europäischen Kolleginnen (die ebenfalls über Ägypten forschen) für das Internetforum *Jadaliyya* verfasst habe, hob auf zwei Probleme ab: Erstens ging es um eine Kritik der Berichterstattung. Wir wollten aufzeigen, wie mediale Darstellungen der Ereignisse Rufe nach einer Schließung der Grenzen und einer Verweigerung des Zugangs zum europäischen Raum ermöglichten. Gleichzeitig blendeten Berichte in den Medien Gewalt gegen Frauen als deutsches bzw. europäisches Problem aus, das auf diese Weise ignoriert werden konnte. Sexuelle Gewalt wurde in der Berichterstattung einseitig mit Immigration in Verbindung gebracht, während an keiner Stelle über Gewalt gesprochen wurde, die von nicht-migrantischen Männern ausgeht. Zweitens zielte unser Beitrag darauf ab, den Gebrauch des Begriffs *taḥarruš ǧinsī* (*sexual harassment*) in Ägypten zu kontextualisieren. Bei all dem war uns wichtig zu betonen, dass sexuelle Gewalt in jedem Fall inakzeptabel ist, unabhängig davon, von wem sie ausgeht. Selbstverständlich auch, wenn sie von Immigranten ausgeübt wird.

BD: *Wann wurde der Begriff taḥarruš ǧinsī in Ägypten eingeführt, wie wird er definiert und von Medien und Aktivistinnen eingesetzt?*

Taḥarruš ist die wörtliche Übersetzung des englischen Begriffs *harassment*, aber Definition und Verwendung im Nahen Osten haben sich über die Zeit verändert. Dabei unterscheiden sich die konkreten Gebrauchsweisen je nach Kontext. In den ägyptischen Medien wird *taḥarruš* (*harassment*) bzw. *taḥarruš ǧinsī* (*sexual harassment*) seit den 1990er Jahren aufgegriffen und meist mit Vergewaltigung gleichgesetzt. In sozialen Medien zeigen sich seit Ende der 1990er Jahre dann verschiedene Verwendungsweisen, die von Gewalt im häuslichen Bereich über öffentliche Übergriffe gegen Frauen bis zu illegitimen sexuellen Handlungen (auch einvernehmlichen, die sozial als verwerflich gelten – wie z.B. außereheliche oder voreheliche sexuelle Beziehungen) reichen.

Erst nach 2006 wurde *taḥarruš* im allgemeinen Sprachgebrauch klarer mit Gewalt gegen Frauen im öffentlichen Raum assoziiert. Kurz zuvor hatten Frauenrechtsaktivistinnen – und ich spreche hier bewusst nicht von Feministinnen, da diese Bezeichnung gerade unter jungen Menschen umstritten ist, auch wenn einige säkular eingestellte Aktivistinnen hierin weniger ein Problem sehen – damit begonnen, *taḥarruš* als sexuelle Belästigung weiter zu fassen, um damit auch Praktiken wie Hinterherpfeifen, Verfolgen oder Anfassen öffentlich brandmarken zu können. Das Motiv dahinter war, sexuelle Belästigung auf der Straße als ernstzunehmendes Problem benennen zu können und deren Kriminalisierung zu fordern. Diese Strategie hat jedoch, wie ich an anderer Stelle argumentiert habe, zu einer gewissen Spannung in der öffentlichen Psyche geführt, weil *taḥarruš* in Ägypten nach wie vor häufig mit gravierenderen Formen von Gewalt gegen Frauen assoziiert wird. Daher gibt es durchaus Widerstand gegen diese Art des *framing*. Ich möchte damit nicht sagen, dass Leute Hinterherpfeifen, Verfolgen oder Anfassen nicht als Probleme ansehen. Aber sie neigen dazu, sexuelle Gewalt zu kompartementalisieren, was dem Ansatz der Öffnung des Begriffs unter Frauenrechtsaktivistinnen entgegensteht.

BD: *Welche Strategien des framing von Gewalt gegen Frauen werden von lokalen Gruppen entwickelt, um solchen Schwierigkeiten zu begegnen?*

AA: Wenn es um konkrete Strategien geht, kann ich nicht von allen Aktivistinnen sprechen. In meiner Dissertation[2] habe ich mich mit der Arbeit von HarassMap beschäftigt, einer 2010 ins Leben gerufenen Initiative gegen sexuelle Belästigung von Frauen. Ich habe in meiner Arbeit argumentiert, dass die Strategien von HarassMap sowohl auf globale als auch auf lokale Diskurse zurückgreifen. Die Tätigkeit solcher Gruppen, die kulturelle Übersetzungsarbeit leisten und Normen umgestalten bzw. als *norm entrepreneurs* wirken, ist nie nur entweder lokal oder global eingebettet. Eine der Strategien, die ich konkret untersuche, ist assoziatives *framing*, bei dem Normen und Werte, die mit einem Problem verbunden sind, auf ein anderes übertragen werden, um einen Resonanzraum für ein neues Problem zu schaffen. In der Arbeit von HarassMap zeigt sich diese Technik des assoziativen *framing* in der Kernbotschaft, dass spontaner Widerstand gegen sexuelle Belästigung genauso normal sein müsste wie spontaner Widerstand gegen Straßenraub. In seiner Kampagne hat HarassMap betont,

dass das Stehlen von Portemonnaies oder Handtaschen wie das Stehlen von Teilen des Körpers der Frau ist, dass aber das Stehlen der körperlichen Integrität von Frauen noch viel gravierender ist. Es stellt nicht nur wie ersteres eine zu ahndende Straftat dar, sondern verletzt grundlegende Menschenrechte von Frauen. Ich habe in meiner Arbeit gezeigt, dass sich solche Techniken des *framing* sowohl auf das Milieu des transnationalen Frauenrechtsaktivismus, dessen Fokus die Kriminalisierung von Gewalt gegen Frauen ist, als auch auf lokale Wertsysteme, die die kollektive Verantwortung für den Schutz von Vierteln und Wohngegenden betonen, stützen.

Andere Techniken des *framing*, die in Anti-Gewalt-Kampagnen sichtbar sind, zielen darauf ab, problematische Assoziationen zu vermeiden. Ein Beispiel dafür ist die Kritik an der Verwendung von Verwandtschaftsidiomen – unter dem Motto ‚Frauen sind *nicht* deine Schwestern'. Es soll vermieden werden, Frauen nur als Schwestern, Mütter oder Töchter zu schützen. Eine weitere Technik dieser Art besteht darin, Männer nicht als Tiere abzuwerten – unter dem Motto ‚Männer sind *keine* Tiere'. Es soll vermieden werden, durch die Abwertung von Männern Widerstand gegen Frauenrechte zu provozieren. Gleichzeitig gibt es ein gewachsenes Bewusstsein dafür, dass Männlichkeit in Ägypten neu definiert werden muss – wie die Zahl der in diesem Bereich geförderten Projekte zeigt.

Interview und Übertragung aus dem Englischen: Bettina Dennerlein

Anmerkungen

1 Gekürzte und z.T. reformulierte Version [BD].

2 Abdelmonem, Angie (2016): Anti-Sexual Harassment Activism in Egypt: Transnationalism and the Cultural Politics of Community Mobilization. Arizona State University: ProQuest Dissertation Publishing.

Aufsatz aus dem Offenen Call

Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 23/2: 69-90

Jenny Adler Zwahlen/Yvonne Weigelt-Schlesinger/Torsten Schlesinger

Grenzziehungsprozesse von Migrantinnen beim Zugang zum Sport in interkulturellen Vereinen

Zusammenfassung: Im europäischen Raum wird ein hoher Anteil an Migrantinnen insbesondere aus den Herkunftsregionen Südosteuropa, Afrika, Südamerika sowie Asien konstatiert, die sportlich inaktiv und in Sportvereinen deutlich unterrepräsentiert sind. Sowohl in der Migrationsforschung als auch in der sportbezogenen Integrationsforschung wird bislang weitgehend vernachlässigt, dass Migrantinnen auch durch interkulturelle Vereine mit Bewegungsangeboten in den Sport integriert werden. Dieser Artikel untersucht ethnische und geschlechtsbezogene Grenzziehungsprozesse hinsichtlich der Sportpartizipation von Migrantinnen. Die Resultate einer Fallstudie in einem interkulturellen Verein in der Schweiz indizieren vielfältige veränderliche, durchlässige und miteinander verwobene Grenzziehungsprozesse. Diese können jedoch durch bedarfsgerechte Angebotsstrukturen und eine integrationsförderliche Kultur im Verein reduziert werden. Abschließend werden Empfehlungen für die Forschung und die Sportpraxis im Bereich sportbezogener Integration vorgelegt.

Schlagwörter: Sportpartizipation; Migrationshintergrund; Integration; Boundary work; Schweiz.

Female immigrants' boundary work concerning the access into sport in intercultural clubs

Abstract: In the European region a high percentage of female immigrants from certain countries do a small amount of physical activity and are under-represented in sports clubs. Up until now, both migration as well as sport-related integration research has paid little attention to female immigrants taking part in opportunities for exercise offered by intercultural clubs. This research considers the processes of ethnic and gender demarcation in sports participation by female immigrants. The results of a case study in an intercultural club in Switzerland indicate that there are multifaceted, changeable, permeable and interwoven boundaries. These, however, may be reduced by an appropriate club service structures and an integration-promoted culture. The conclusion presents recommendations for research and sports practice in the field of sports-related integration.

Keywords: sports participation; migration background; integration; boundary work; Switzerland.

Einleitung

Die Sonderauswertung zur Migrationsbevölkerung der repräsentativen Sportverhaltensstudie „Sport Schweiz" (Fischer et al. 2010) macht deutlich, dass der wichtige Gesellschaftsbereich ‚Sport' Menschen mit Migrationshintergrund[1] eher unterdurchschnittlich erreicht als es ihr Anteil an der Bevölkerung erwar-

© 2017 Budrich UniPress. https://doi.org/10.3224/fzg.v23i2.06

ten ließe. Dabei spielt einerseits die Herkunftsregion eine wesentliche Rolle, insofern der Zugang zu Sportaktivitäten in der Schweiz für Menschen v.a. aus Südosteuropa sowie aus Afrika, Südamerika und Asien häufig eingeschränkt ist (Fischer et al. 2010: 10). Andererseits ist das Geschlecht relevant: Denn wird nach Geschlecht und Herkunftsregion differenziert, wird deutlich, dass etwa 45 % dieser Bevölkerungsgruppe sportlich inaktiv und im vereinsorganisierten Sport mit einer Quote von 8-16 % im Vergleich zu Schweizerinnen (29 %) deutlich unterrepräsentiert sind. Hingegen treiben Männer dieser Herkunftsregionen häufiger Sport und sind auch öfters in Sportvereinen mitgliedschaftlich organisiert (Fischer et al. 2010: 11, 26). Zu ähnlichen Ergebnissen kommen Studien z.B. aus Deutschland (Kleindienst-Cachay/Cachay/Bahlke 2012), Norwegen (Walseth/Strandbu 2014) oder Australien (Cortis/Sawrikar/Muir 2007). Diese Unterrepräsentanz weist – nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass Zugewanderten das Recht auf sportliche Betätigung und gleiche Zugangsmöglichkeiten zum Sport wie Einheimischen zugestanden wird (Europarat 2001; Swiss Olympic 2015) – auf inadäquate Bedingungen für Migrantinnen in Sportvereinen hin. Gleichzeitig wird deutlich, dass Bewegungsaktivitäten auf habituellen Dispositionen basieren, die mit bestimmten ethnisch-kulturellen Voraussetzungen, Wertorientierungen und Gewohnheiten zusammenhängen (Bröskamp 1994: 122-123). Diese können die Möglichkeiten der Sportausübung beeinflussen bzw. auf sie restriktiv wirken. Häufig variieren solche Dispositionen geschlechtsspezifisch, insofern Geschlechterrollenerwartungen an typisch ‚männliches' und typisch ‚weibliches' Verhalten anknüpfen. Entsprechend kann die soziale Wertschätzung des Sporttreibens von Migranten und Migrantinnen differieren, insbesondere in Interaktion mit ethnisch dominant verankerten Variablen (Zender 2015).

Die Chancen einer tatsächlichen Partizipation am Sport, als Zeichen eines gleichberechtigten Zugangs zum ‚Sport', sind für Frauen mit Migrationshintergrund durch die Einwanderung in die Schweiz beschränkt, da diese zunächst vielfach eine soziale Mobilität nach unten bewirkt. So müssen Migrantinnen in der Aufnahmegesellschaft ihre vorhandenen ökonomischen, sozialen und kulturellen Ressourcen anpassen bzw. erst neu erschließen (Passagen 2014: 146, 120). Dabei dürfte die Teilnahme an Bewegungsangeboten aufgrund zu bewältigender Migrationsfolgen und sozialer Grenzüberwindung (z.B. habituelle Diskrepanzen, Sprachbarrieren) vorerst weniger bedeutsam erscheinen. Zudem sind insbesondere muslimische Mädchen und Frauen in der öffentlichen Wahrnehmung nicht selten als rückschrittliche und unterdrückte Gruppe stigmatisiert (Tschirren/Günter/Weigelt-Schlesinger 2013: 43), sodass solche gesellschaftlich etablierten Zuschreibungen zum allgemein akzeptierten Anlass für Abgrenzungspraktiken avancieren. Dies kann bei Migrantinnen bestimmter Herkunftsregionen nicht nur den Assimilationsdruck erhöhen, sondern gleichzeitig zu der wechselseitig negativ konnotierten Erwartung führen, sie seien in verschiedenen Gesellschaftsbereichen, u.a. im ‚Sport', unerwünscht. Demgegenüber steht jedoch der Befund, dass ein nicht unbeträchtlicher Teil sportlich inaktiver Migrantinnen an einer (Wieder-)Aufnahme des Sporttreibens interessiert ist und sich durchaus vorstellen kann, dies in einem Sportverein zu tun (Fischer et al. 2010: 25).

Weiter ist zu beobachten, dass Migrantinnen an Bewegungsangeboten anderer sozialer, kommunaler Trägerschaften, z.B. interkulturelle Vereinigungen, Wohlfahrtsverbände oder kirchliche Einrichtungen, teilnehmen (Wolff/Rütten 2013). Wie sich die Sportpartizipation innerhalb dieser Organisationen genau vollzieht, wird in der sportbezogenen Integrationsforschung bisher nur am Rande beleuchtet. Es liegen nur wenige Studien vor,[2] die sich unter integrativen Gesichtspunkten mit der Bedeutung interkultureller Vereine auseinandersetzen und somit der Tatsache Rechnung tragen, dass der Zugang zum Sportsystem des Aufnahmelandes nicht nur über Sportvereine erfolgt. Gleichwohl verweisen Studien der Migrationsforschung (z.B. Pries/Sezgin 2010) sowie der Sportsoziologie (Kleindienst-Cachay et al. 2012; Stahl 2015) auf die Bedeutung (inter-)kultureller Vereinigungen für Integrationsprozesse von Migrantinnen. Denn indem auf den Abbau kultureller Differenzen im interkulturellen Vereinsbetrieb mittels Zwecksetzung ein besonderes Augenmerk gelegt und somit versucht wird, Abgrenzungen bewusster zu vermeiden als in traditionellen Sportvereinen, ist die Partizipation für Migrantinnen in solchen Vereinigungen folglich weniger voraussetzungsvoll. Somit könnten interkulturelle Vereine eine wichtige ‚Einflugschneise' in den Sport mit aussichtsreichen integrativen Potenzialen für Mädchen und Frauen mit Migrationshintergrund darstellen, deren Lebenssituationen verglichen mit Jungen und Männern zunächst meist stärker durch Isolation von der Aufnahmegesellschaft geprägt ist. So ermöglicht Sporttreiben vielfältige Kontaktgelegenheiten zwischen Eingewanderten und Einheimischen, die interethnische Sozialbeziehungen, den Erwerb von kulturspezifischem Wissen und Sprachkompetenzen befördern (z.B. Mutz 2012). Gleichzeitig verringern sich kulturelle Differenzen und Fremdheitsgefühle, wodurch auch der Zugang zu außersportlichen Bereichen der Aufnahmegesellschaft (z.B. Arbeitsmarkt, Kinderbetreuung) erleichtert wird.

Zwar ist davon auszugehen, dass interkulturelle Vereine für integrative Prozesse förderlich sind, allerdings scheint ein vorbehaltsloser Zugang zum Sport auch hier nicht selbstverständlich zu sein. Denn wie in jeder anderen sozialen Praktik auch, vermag der Sport mit seinen Körper- und Bewegungspraktiken diverse Differenzen nicht vollständig aufzuheben, die immer mit kulturell und geschlechtsspezifisch geprägten Wertorientierungen und Handlungsweisen einhergehen.[3] Entsprechend dürften sich innerhalb sportbezogener Interaktionen ebenfalls Differenzierungen und Abgrenzungen vermuten lassen, die einer Partizipation an Bewegungsaktivitäten entgegenstehen. Vor diesem Hintergrund geht die Studie der Frage nach, inwieweit Grenzziehungsprozesse in interkulturellen Vereinen mit integrativen Bewegungsangeboten vorherrschen. Dabei gilt es zu rekonstruieren, in welcher Form Migrantinnen Unterscheidungen und Abgrenzungen ‚aufrufen' und durch welche Situationen sowie diskursive Praktiken sie dann bedeutsam gemacht werden. Diese ab- und ausgrenzenden Praktiken werden entlang der beiden Kategorien Ethnizität und Geschlecht betrachtet.[4] Dabei wird deren Wechselwirkung berücksichtigt, denn Studien der Intersektionalitätsforschung zu aus- bzw. abgrenzenden Mechanismen zeigen, dass einzelne Differenzierungsmerkmale auch im Feld des Sports miteinander verwoben sind und nicht unabhängig voneinander wirken (Degele 2013;

Gieß-Stüber et al. 2015; Rulofs/Dahmen 2010; Scraton/Caudwell/Holland 2005; Tschirren et al. 2013). Demgemäß würde ein isolierter Fokus auf Ethnizität und Geschlecht der Intersektionalität von Grenzziehungen nicht gerecht. Weiterhin ist von Interesse, wie sich der interkulturelle Verein, als spezifisches soziales Setting, mittels seiner organisierten Bewegungsangebote auf die Ausformung von Grenzziehungsprozessen auswirkt.

Theoretischer Bezugsrahmen

Im Folgenden werden Grenzziehungsprozesse im Rahmen der Partizipation an Bewegungsangeboten eines interkulturellen Vereins anhand des theoretischen Ansatzes *boundary work* reflektiert. In den Sozialwissenschaften, insbesondere in der Ethnizitätsforschung, hat sich *boundary work* (siehe v.a. Wimmer 2008a, 2008b) zu einer bedeutsamen Analyseperspektive entwickelt und bezeichnet das aus diskursiven Praktiken resultierende Ein- und Ausgrenzen entlang sozialer Differenzierungsmerkmale (z.B. Geschlecht, Ethnizität, Alter, Behinderung) durch interagierende Individuen. Diese sozialen Prozesse implizieren die Unterscheidung bestimmter Personen, Gruppierungen oder Praktiken und somit das Zustandekommen von Differenzierungen und ungleichen Zugängen in vielfältigen Gesellschaftsbereichen (im Überblick: Pachucki/Pendergrass/Lamont 2007). Grenzziehung ist dabei als diskursive Praktik zu verstehen, in denen Individuen soziale Grenzen situativ immer wieder neu interpretieren, aushandeln und gestalten (Alba 2005: 22-23). Demnach sind Menschen keine passiven Rezipienten von Ein- und Ausgrenzungspraktiken, sondern bestimmen anhand von (kulturellen) Merkmalen sowie die Konstitution sozialer Identitäten über die eigene Zugehörigkeit zu oder Distanzierung von einer Gruppe (Wimmer 2008a: 973, 978). Dies impliziert, dass soziale Grenzen äußerst vielfältig sowie dynamische (veränderliche) Konstrukte und keine natürlichen Gegebenheiten sind (Lamont/Molnár 2002: 168, 186).

Von diesen Überlegungen ausgehend, sind die diskursiven Praktiken genauer zu beleuchten, entlang derer Grenzen im Rahmen der Sportpartizipation in interkulturellen Vereinen konstruiert und reproduziert werden. Dabei interessiert v.a. wie die Praktiken entlang der Kategorien[5] Ethnizität und Geschlecht zur Identitätskonzeption und alltagsweltlichen Abgrenzung vom eigenen Sportengagement beitragen.

Ethnische Grenzen werden einerseits entlang subjektiv bedeutsamer kultureller Merkmale konstruiert (z.B. Vorstellungen von Religiosität, körperlicher Bewegung, Sprachverwendung), die sich sowohl in spezifischen Handlungsmustern als auch in individuellen bzw. kollektiven Zuordnungen zu sozialen Gruppen manifestieren (Wimmer 2008b: 67). Im Zuge solcher wechselseitigen Zuschreibungsprozesse ist davon auszugehen, dass Migrantinnen interaktiv und im (sport-)praktischen Vollzug mit anderen (z.B. beim gemeinsamen Bewegungserleben, bei Gesprächen im Vereinszentrum) erfahren, inwiefern sie ihre eigenen sportbezogenen Orientierungen und Gewohnheiten auch anderen Frauen unterstellen können und inwieweit diese kollektiv geteilt werden. Beim

gemeinsamen Sporttreiben vielfältiger ethnischer Gruppierungen sind durchaus Differenzerfahrungen zu erwarten, da sich unterschiedliche und nicht immer miteinander vereinbare Körper- und Bewegungskulturen (z.B. unterschiedliche Vorstellungen von Sportbekleidung) treffen, die unmittelbar „erfahren" werden können (Bröskamp 1994: 80-81). Zwar ermöglichen soziale Bindungen an neue Sportgruppierungen Mitgliedschaft und Ähnlichkeitsgefühle, gleichwohl sind diese als riskant einzuschätzen, denn sie rufen immer auch habituelle Diskrepanzen und Verunsicherung hervor (z.B. infolge ethnisch abweichender Erwartungen hinsichtlich des Ausmaß an körperlichem Einsatz bei der Sportaktivität). Vermutlich sind auch in sportbezogenen Interaktionszusammenhängen des interkulturellen Vereins ethnische Distinktionsmuster eingelassen, die Migrantinnen zur Distanzierung von Bewegungsangeboten veranlassen, um Teile ihrer kulturellen Gewohnheiten vor der Gefahr des Anzweifelns infolge von Konfrontation mit anderen Normen und Werten abzuschirmen (Bröskamp 1994: 170-172).

Geschlechtsspezifische Grenzen werden anhand von konstitutiv aneinander gekoppelten Merkmalen hergestellt, welche sowohl Bezüge zum biologischen als auch zum sozial konstruierten bzw. zugeschriebenen Geschlecht aufweisen (Han 2003: 12-13). Demgemäß resultieren angeborene Unterschiede zwischen dem weiblichen und dem männlichen Geschlechtskörper in kulturspezifisch geformten Bedeutungsgehalten der Genus-Gruppen Frauen und Männer, die mit Vorstellungen von je spezifischen Geschlechterrollenerwartungen verknüpft sind. In dem Ausmaß, wie diese von Individuen wahrgenommen, ausgelegt und einverleibt werden, entwickeln sie im Lebensverlauf eine Geschlechtsrollenidentität, welche unabhängig von einer bewussten Ablehnung oder Zustimmung ist (Weinbach 2004: 45-46). Entsprechend könnten solche geschlechtsspezifischen Konstruktionen dazu führen, dass sich Migrantinnen auf der Basis geschlechtlicher (Selbst-)Positionierung von bestimmten Praktiken selbst ausschließen oder von anderen ausgeschlossen werden. Vor diesem Hintergrund können die mit dem Geschlecht assoziierten Erwartungs- und Rollenmuster Restriktionen bezüglich der Ausübung bestimmter Bewegungsaktivitäten darstellen. So können familiäre Rollenerwartungen oder Vorstellungen z.B. darüber vorliegen, dass als männlich geltende Bewegungspraxen den weiblichen Körper schädigen oder Bewegungsaktivitäten während der Schwangerschaft eher gesundheitsabträglich sind. Dadurch besteht zugleich ein Begründungshorizont, der eine Abgrenzung vom Sportumfeld als normal, gerechtfertigt und sozial erwünscht erscheinen lässt.

Anknüpfend an die vorangegangenen Darstellungen können ethnische und geschlechtsbezogene Grenzziehungen in sportbezogenen Sozialzusammenhängen aus wahrgenommenen Unvereinbarkeiten einheimischer und fremder Körper- und Bewegungsmodi bzw. kulturspezifischen Deskriptionen und Wertungen des weiblichen Körpers sowie fehlenden Erfahrungen mit den Sportpraktiken des Aufnahmelands resultieren (Bröskamp 1994: 171). Führen Grenzziehungen zur unterschiedlichen Erschließung und Nutzung verfügbarer Möglichkeitsräume, so sticht hervor, dass sich vielfach geschlechtsspezifische Interpretationsformen sowie Erwartungsstrukturen *verschränkt* mit dominanten ethnischen Mustern

(oder umgekehrt) *entfalten* (z.B. Degele 2013; Müller 2009). Dies zeigt sich im Feld des Sports insbesondere dann, wenn Familienstrukturen und kulturelle Herkunft auf normativen Attribuierungen oder traditionellen Überzeugungsmustern hinsichtlich Geschlechterrollen und Körpergebrauch basieren und dadurch hohe Verbindlichkeiten von Mädchen und Frauen einfordern (Zender 2015). Gleichwohl können gezogene Grenzen hinsichtlich ihrer Bedeutung, Durchlässigkeit und Stabilität neu hinterfragt und abgeschwächt werden, da sie situativ und entlang der individuellen Lebenszeit schwanken (Wimmer 2008a: 984). Zudem ist davon auszugehen, dass Migrantinnen in bestimmten Sozialräumen Unterschiede und Gemeinsamkeiten distinktiv ausdrücken, sodass Grenzziehungen auch durch die jeweils gegebenen Bedingungen oder Institutionen geprägt sind (Wimmer 2008a: 1001). Demnach dürften sich in interkulturellen Vereinen mit Bewegungsangeboten solche Grenzverläufe beobachten lassen, die je nach Situation oder basierend auf sportlichen Vorerfahrungen, kulturellen Vorstellungen von Bewegung oder bestehenden Lebensumstände variieren. Gleichwohl ist anzunehmen, dass dieser soziale Kontext gemäß Vereinszweck günstigere Bedingungen (z.B. kultursensible Gestaltung der Bewegungsangebote) gewährleistet, um Abgrenzungspraktiken reduzieren zu können als traditionelle Sportvereine, die sich primär an (einheimischen) Mitgliederinteressen orientieren. Zur Erklärung von Grenzziehungen gilt es demnach, neben migrations- und geschlechtsbezogenen Aspekten auch die Charakteristika von Grenzen sowie Partizipationsmöglichkeiten im interkulturellen Verein zu berücksichtigen, in die Migrantinnen eingebunden sind.

Dem theoretischen Verständnis des *boundary work* folgend, lassen sich anschließende Forschungsfragen bzgl. bestehender Grenzziehungspraktiken für die Studie formulieren:

- In welchen Situationen rufen die Migrantinnen im Alltagsbetrieb eines interkulturellen Vereins Prozesse sozialer Grenzziehung auf und machen diese bedeutsam?
- Welche diskursiven Praktiken liegen diesen Grenzziehungen zugrunde?
- Wie wirkt sich der spezifische soziale Kontext ‚interkultureller Verein' mittels seiner organisierten Bewegungsangebote auf die Ausformung bzw. Distanzierung von Grenzziehungspraktiken aus?

Methodisches Vorgehen

Interkultureller Verein „Karibu" als kontextueller Bezugsrahmen

Es wurde eine Einzelfallstudie mit dem interkulturellen Verein Karibu in der Deutschschweiz durchgeführt. Dieser verzeichnet bis zu 280 Besucherinnen aus 16 Ländern sowie 47 freiwillige Mitarbeiterinnen (Stand 2015); und lässt sich aus Sicht der Ethnizitätsforschung dem „interkulturellen Milieu" zuordnen (Soeffner/Zifonun 2008). Durch geringe formale Regeln kann ohne

Mitgliedschaft oder Anmeldung am Gesamtangebot des Vereins teilgenommen werden. Dabei unterscheidet sich Karibu als Organisationform von anderen Migrantenorganisationen dahingehend, dass die gemeinnützige Organisation kommunal und kantonal durch die Aufnahmegesellschaft getragen wird. Der primäre Vereinszweck ist die Integration von Migrantinnen und deren Familien. Gesellige Anlässe (z.B. gemeinsames Kochen internationaler Gerichte, Nähtreffs) sowie Kurse mit Bezug auf schweizerische Alltagspraxen in den Bereichen Beruf und Bildung, Haushalt und Gesundheit und Bürokratie sollen das Zurechtfinden in der Schweizer Gesellschaft erleichtern. Die Angebote sind so gestaltet, dass sie spezielle Interessen und Lebenslagen von Migrantinnen berücksichtigen. Speziell die Bewegungsangebote beachten kulturelle Spezifika hinsichtlich Körperlichkeit und -bewegung (z.B. Bekleidungsgewohnheiten, Fertigkeiten in herkunftslandtypischen Sportarten). Demnach hebt sich der Verein Karibu auch von (eigen-)ethnischen oder traditionellen Sportvereinen ab, da der sportbezogene Vereinszweck gemäß den Interessen der Mitglieder nicht im Vordergrund steht.

Datenerhebung

Das explorativ angelegte Studiendesign gestattete es, in die soziale Realität von Karibu einzutauchen und Grenzziehungsprozesse differenziert von ‚innen heraus' zu analysieren. Dabei ließen sich subjektive und kollektive Bedeutungsinhalte von Grenzkonstruktionen und ihre Anwendung in Abgrenzungsprozessen im Kontext der Bewegungsangebote aus Sicht der Migrantinnen selbst sowie spezifisches Praxis- oder Erfahrungswissen von Vertreterinnen der Vereinsleitung rekonstruieren (Sachweh 2013). Die Datengewinnung erfolgte mit halbstrukturierten Interviews, einer Gruppendiskussion und Experteninterviews in Hochdeutsch und Schweizer Dialekt. Acht Migrantinnen wurden zu ihrer Migrations- und Sportbiografie, zum Verein Karibu, zu Sprache, Körper, Religion, Bewegungspraktiken, Gesundheit sowie Alltag, Familie und Integrationsgefühl interviewt. Die Gruppendiskussion orientierte sich an denselben Themenblöcken und erfolgte mit sechs weiteren Migrantinnen. Bei den Studienteilnehmerinnen – mit Herkunft Eritrea, Sudan, Venezuela, Pakistan, Sri Lanka, Türkei, Irak, Thailand und Uigurien – betrug die Aufenthaltsdauer in der Schweiz zum Zeitpunkt der Datenerhebung zwischen drei und 18 Jahren. Mehrheitlich nahmen sie auch an Bewegungsangeboten des Vereins teil. Die Experteninterviews wurden mit der Leiterin von Karibu und der Leiterin der Bewegungsangebote (beide schweizerische Nationalität) durchgeführt, da sie vermutlich mit ihren vereinsspezifischen Handlungsorientierungen, die Handlungsbedingungen der Migrantinnen in entscheidender Weise mitstrukturieren. Die Befragung fokussierte sowohl auf ethnische und geschlechtsspezifische Grenzen als auch auf den Verein Karibu betreffende Aspekte.

Datenanalyse

Die transkribierten Interviews wurden inhaltlich mittels strukturierender Inhaltsanalyse kodiert (Mayring 2010). Die analytische Unterscheidung zwischen ethnischen und geschlechtsspezifischen Grenzziehungen diente zunächst als heuristisches Konzept für eine deduktive Grobkodierung. Die Interviewpassagen wurden mindestens einer dieser Kategorien zugeordnet und anschließend induktiv nach Subkategorien differenziert. Dabei ließen sich aus dem Interviewmaterial diverse Erscheinungsformen von Grenzziehungen rekonstruieren, welche sich an den Bedeutungsinhalten der Aussagen der Befragten orientieren. In diesem Zusammenhang lieferte die strukturierende Inhaltsanalyse eine vorläufige Orientierung für die darauffolgende Auswertung der Gruppendiskussion nach der dokumentarischen Methode (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014). Diese diente als komplementäres Verfahren zur Validierung der Erkenntnisse aus den Interviews, insbesondere aber zur Eruierung impliziter, habitueller Sinnstrukturen und Praktiken in Bezug auf *wie* sich soziale Grenzziehungsprozesse vollziehen. Zunächst erfolgte die Auswahl inhaltlich relevanter Textpassagen und die zusammenfassende Formulierung des immanenten Sinngehalts des Textes (formulierende Interpretation). Darauf aufbauend, folgte die reflektierende Interpretation des impliziten Wissens, d.h. *wie* die Migrantinnen Grenzziehungsprozesse ausdrücken, herstellen und interpretieren. Dies bildete die Grundlage für die Rekonstruktion markanter Handlungsorientierungen (im weiteren Beitragstext als ‚Facetten' begrifflich festgemacht) entlang derer Grenzziehungen erfolgten. Schließlich wurden in der komparativen Analyse weitere Textpassagen, die semantisch hervortraten und homologen Sinngehalt besaßen, innerhalb des Diskurses der Gruppendiskussion herangezogen. Dies hatte zum Ziel, die Regelhaftigkeit von Facetten des Habitus der Migrantinnen in Form von handlungsleitenden Grenzziehungsprozessen in anderen Fällen zu identifizieren und somit nachzuweisen, dass es sich nicht nur um eine „fallspezifische Besonderheit" handelt (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 302). Bei diesem Schritt der komparativen Analyse blieben diejenigen Interviews unberücksichtigt, die mittels strukturierender Inhaltsanalyse ausgewertet wurden, welche die reflektierende Interpretation nicht beinhaltet.

Damit sich Analyseschritte und Interpretationen des Datenmaterials nicht verselbständigen (Reifizierungsproblem[6]), wurde bei der Auswertung das Datenmaterial sorgfältig gespiegelt und zumindest die strukturierende Inhaltsanalyse durch zwei Forschende unterschiedlichen Geschlechts sowie ohne bzw. mit Migrationshintergrund unabhängig voneinander vorgenommen.

Befunde

Zunächst werden die identifizierten Facetten der Grenzziehungen gemäß ihrem Bedeutungsinhalt und ihrem Zustandekommen differenziert.[7] Anschließend erfolgt eine integrierende Betrachtung, innerhalb derer die sich herauskristallisierenden Charakteristika der Grenzziehungsprozesse beschrieben und zugleich mit den Rahmenbedingungen des interkulturellen Vereins in Bezug gesetzt werden.

Erscheinungsformen und diskursive Praktiken von Grenzziehungen

Im Folgenden werden die diskursiven Praktiken herausgearbeitet, auf deren Grundlage die Grenzziehung im alltäglichen Vereinsbetrieb mit Blick auf die Sportpartizipation der untersuchten Migrantinnen geschieht. Hierbei ist anzumerken, dass Migrantinnen unterschiedlicher Herkunftsregionen durchaus über Bewegungspraxen verfügen, die an gängige Sportverständnisse der Schweiz anschlussfähig sind.

Einstellung zu religiös geprägten Verpflichtungen

Eine dominante Facette von handlungsleitenden Grenzziehungen im Sport vollzieht sich entlang religiöser Praktiken. Diese wurde infolge der Identifikation homologer Sinngehalte und komparativen Analyse von Diskursen zur Kopfbedeckung durch Musliminnen unter den befragten Migrantinnen rekonstruiert.[8]

Gemäß folgender Aussage greift die religiös geprägte Praktik des Tragens eines Kopftuchs weit in die alltägliche Lebenswelt ein, indem die Teilnahme an Bewegungsangeboten erschwert ist:

> …mit Kopftuch ich kann nicht in viele Sport integrieren […] schwierig für Frauen. (B8, 266-267; ähnlich: GD, 486-495)

Einerseits könnte sich diese Muslimin wegen unangenehmer Sporterfahrungen, wie z.B. eingeschränkter Bewegungsfreiheit oder Schwitzen durch die Körperbedeckung, von Bewegungsangeboten abgrenzen (Walseth/Strandbu 2014). Andererseits scheint naheliegender, dass die Befragte das Kopftuchtragen als bedeutsamen Grenzmarker nutzt, um ihre innere Haltung einer religiösen Selbstbewertung im Zusammenhang mit normgerechtem Sporttreiben in der typischerweise ‚kopftuchlosen' Schweizer Sportkultur zu rechtfertigen. Wesentlich ist dabei das Einhalten des „concept of excitement", was mit dem Gebot der Körperverhüllung und Geschlechtertrennung zusammenhängt (Walseth/Fasting 2003: 54). Demzufolge sollten Musliminnen ihren Körper auf solche Art bewegen und ein Bewegungsumfeld (unter Frauen) aufsuchen, das mit religiösen Pflichtgefühlen, wie etwa das Kopftuchtragen, im Einklang steht. Somit liegt ein selbstbestimmtes Fernbleiben von Bewegungsangeboten nahe, die unvereinbar mit

religiösen Normvorstellungen sind. Das Fernbleiben kann auch fremdbestimmt eintreten, wenn „gewisse Rahmenbedingungen" bei Bewegungsgeboten (B9, 674) nicht eingehalten werden. In diesen Fällen manifestiert sich die Grenzziehung in konkreten Handlungen. Beispielsweise grenzte sich eine Muslimin aus dem Schwimmangebot aus, weil die von ihr geforderte Verdunklung des Hallenbades und das Tragen eines Burkinis nicht genehmigt wurden (B9, 664).

Herkunftsbedingte Sprachverwendung

Eine weitere Regelmäßigkeit von Grenzziehungsprozessen zeigt sich in der Facette „Sprachausbildung". Da die meisten Migrantinnen ihre Herkunftssprache verwenden und diese gewohnt sind, bestehen häufig unzureichende Deutschsprachkenntnisse. Mehrheitlich stimmten die Befragten zu, dass sie die Sprache der autochthonen Bevölkerung statt ihrer Herkunftssprache lernen und gebrauchen sollten. Das dafür aufgewendete Zeitfenster geht mit dem Verzicht auf Sportaktivität einher:

> Leider habe ich Sport bis jetzt nicht gemacht, ich war viel mit dem Deutschkurs […] war für mich jetzt die erste Priorität. (GD, 20-22)

Indem zugunsten der Teilnahme am Sprachangebot Prioritäten gesetzt werden, was mehrfach semantisch untermauert wird („erste Priorität", GD, 9, 22), scheinen sich die Frauen nicht nur über den Wert von Sprachkompetenzen für alltägliche Interaktionen bewusst zu sein. Vielmehr verteidigen und legitimieren sie diese Abgrenzung vom Sportangebot. Dass neben der Möglichkeit zur Alltagsverständigung auch „sprachliche Grenzen" (B10, 592) die gelingende Handlungs- und Kommunikationsfähigkeit bei Bewegungspraktiken beeinträchtigen, darauf verweist die Sportleiterin. Anweisungen zur Übungsausführung, „was die Absicht ist, wie es läuft, wie man sich organisieren muss" (B10, 593) können nur mit einem Mindestmaß an Sprachkompetenz verstanden und umgesetzt werden. Außerdem ist zu berücksichtigen, dass zwar in der praktischen Ausübung von Sportarten primär körperlich interagiert wird, dies aber nicht stillschweigend stattfindet. Vielfältige verbale Interaktionen während der Sportpraxis durch Zurufe und Hinweise unter den Sportteilnehmerinnen können zunächst bei Verständnisproblemen zu falschen Handlungen und im weiteren Verlauf zu Ungereimtheiten bis hin zum Ausschluss von Bewegungsangeboten führen (Müller 2009). Beispielsweise verstand eine der befragten Migrantinnen mit unzureichenden Deutschkenntnissen nicht den Hinweis der Sportleiterin, dass das Tragen eines Wollpullovers beim Jogging unter hohen Temperaturen zur Überhitzung führt (B10, 980-981); infolge kam es zu einer kontroversen Diskussion.

(Fehlende) Erfahrungen mit den Körper- und Bewegungspraktiken in der Schweiz

Eine weitere rekonstruierte Facette, die zu Grenzdefinitionen beiträgt, hängt mit dem Ausmaß des Erfahrungsniveaus von Bewegungspraxen im Kontext der individuellen Sportbiografie sowie der Vereinbarkeit von kulturell geprägten Körper- und Bewegungsverständnissen zwischen Aufnahme- und Herkunftsland zusammen. Es ist davon auszugehen, dass die Ausformung von Abgrenzungsprozessen durch kollektive Vorstellungen über die Art von körperlicher Bewegung bzw. gewohnte Zugangsmöglichkeiten sowie geringe sportliche Vorerfahrungen im Herkunftsland derart mitbestimmend ist, dass das Sporttreiben grundlegend beeinträchtigt wird.

> In meiner Heimat gab es keine Möglichkeiten zum Schwimmen […]. Die Männer konnten auch in einen See und die können auch schwimmen, aber in unserer Kultur, das Mädchen oder die jungen Frauen können nicht einfach schwimmen. (B7, 84-87)

Gemäß dieser Aussage erfolgt eine Abgrenzung vom Schwimmsport entlang mangelnder Schwimmerfahrungen. Mädchen bzw. Frauen können, verglichen mit der männlichen Bevölkerung, seltener schwimmen. Die erschwerte Ausübung des Schwimmens für junge Frauen wird scheinbar als selbstverständlich erlebt und akzeptiert. Sowohl diese habituelle Einstellung, welche auf traditionellen Geschlechterbildern im Herkunftsland beruhen könnte, die wiederum in ungleichen Zugangsmöglichkeiten zu Sportaktivitäten zwischen Geschlechtern mündet (Zender 2015), als auch fehlende Kompetenzen wirken in der Alltagswelt und werden auf die Schwimmpraxis in der Schweiz übertragen. Das Fernbleiben von Schwimmangeboten empfinden Migrantinnen mit entsprechenden kulturellen Prägungen dann als normal.

Folgt man den Beschreibungen einer Sportleiterin über das Erfahrungsniveau von Frauen aus dem Nahen Osten in Karibu, dann wird selten am Schulsport partizipiert:

> [In] Pakistan oder Afghanistan, wo Frauen häufig […] keinen Bewegungsunterricht in der Schule haben. Die zum ersten Mal überhaupt lernen: „Aha dieser Arm kann ich so hinauf strecken." […] oder: „Ah, ich kann mich ja auf den Boden legen und dennoch etwas bewegen.", das ist für sie völlig fremd. (B9, 612-616)

Demnach fehlen grundlegende sportmotorische und organisatorische Handlungskompetenzen, um den Bewegungspraktiken bei Karibu problemlos folgen zu können, wodurch Hemmungen bzgl. bestimmter Sportpraxen und Minderwertigkeitsgefühle durch Vergleiche mit ‚Fähigeren' entstehen können. Demgemäß wird die Teilnahme an Bewegungsangeboten nicht gewagt oder die Teilnahmemöglichkeit gar nicht erst in Betracht gezogen. Zudem ist die Sportleiterin der Auffassung, dass einige Migrantinnen kaum wissen, wie der Zugang zu bestehenden Bewegungsangeboten überhaupt funktioniert und „was das [Schwimmangebot] sonst kosten würde" (B9, 262). Auch die mangeln-

de Selbstorganisation und das ‚untypisch' normative Verhalten während der Bewegungsaktivität wird angesprochen: Pünktliches Erscheinen, Badebekleidung tragen und Essverbot in der Schwimmhalle müssen scheinbar erst erlernt und als wichtig anerkannt werden (B9, 239,644; B10, 892-895; Tschirren et al. 2013). Diese ethnisch geprägte Facette der Grenzziehung entlang des sportbezogenen Handlungswissens verdeutlicht, dass viele Migrantinnen neben geringen sportlichen Primärerfahrungen v.a. ein Verständnis bezüglich den Körper- und Bewegungspraktiken aufweisen, welches im Verhältnis zur Bewegungspraxis im Schweizer Verein Karibu als unpassend erachtet wird. Für die Validierung entsprechender Überzeugungen sorgen die Erfahrung und Unterstellung, dass eigene Handlungsorientierungen oder Praktiken (z.B. Respektieren der Bekleidungsvorschrift und entsprechendes Badeverhalten) mit anderen Migrantinnen der ‚community', welcher man sich zugehörig fühlt, geteilt werden (Wimmer 2008: 973). Diese individuellen Konstruktionen verhalten sich zirkulär zueinander und wirken somit verstärkend. Auf diese Weise etablieren sich Partizipationsbarrieren und gleichzeitig entsteht ein Begründungshorizont, der die eigene Abgrenzung als normal und erwünscht rechtfertigt.

Im Kontrast hierzu wurde im Rahmen der komparativen Analyse bei dieser Facette aufgedeckt, dass Frauen anderer Herkunftsregionen, wie etwa Osteuropa und Afrika, im Verein Karibu über hinreichende sportartbezogene Erfahrungswerte verfügen: Diese berichten über eine spielerisch bewegte Kindheit und Jugend mit Teilnahme am Lauf- einschließlich Wettkampfsport sowie beim Aerobic und Badminton im frühen Erwachsenenalter. Diese Befunde werden durch die Aussagen der Sportleiterin gestützt, die auf „einen hohen Standard" (B9, 627) im Schwimmen bei Frauen aus (Weiß-)Russland oder dem Balkan sowie das umfangreiche Wissen im Tanzsport bei Afrikanerinnen verweist. Festzustellen ist, dass Migrantinnen unterschiedlicher ethnischer Herkunft nicht zwingend solche Bewegungspraxen und Bewegungsvorstellungen ausbilden, welche allein herkunftsbedingt von der Aufnahmekultur abweichen. Stattdessen ist eine hohe Variabilität in den Bewegungserfahrungen und -bedürfnissen der Frauen in Karibu zu konstatieren, die durchaus an gängige Sportverständnisse anschlussfähig sind.

Vorstellungen von geschlechtertypischen Rollenerwartungen und Handlungswissen

Das Ziehen von Grenzen bei der Sportpartizipation wird auch durch eine Facette bestimmt, die an geschlechtertypische Erwartungen an die Frauen- oder Mutterrolle und entsprechend geprägtes Handlungswissen gekoppelt ist. Diese Gesetzmäßigkeit liegt bei allen in einen Familienkontext eingebundenen Migrantinnen vor und wurde anhand der Art und Häufigkeit des Auftretens im Kontext des Sports, der Arbeit sowie Bildung rekonstruiert.[9] Die oben definierten Migrantinnen offenbarten ihre Zuständigkeit für die Versorgung der Familie, den Haushalt und die Kinderaufsicht. Somit haben sie geschlechtertypische Erwartungen an die Frauen- oder Mutterrolle übernommen, die sie zu zeitintensiven Alltagstätigkeiten verpflichten und somit „kaum Zeit" für die Teilnahme an Bewegungsangeboten bleibt (B3, 44; Spaaij 2013: 33). Hier wird

mit dem Bekenntnis zur Geschlechterrollenidentität eine Grenze aufgerufen und parallel dazu der eigene Zuständigkeitsbereich abgesteckt. Die Verwendung freier Zeit für Sportaktivitäten taucht bei diesen Migrantinnen im gewohnten Orientierungsmuster bezogen auf die Rechte im Rahmen der Frauen- oder Mutterrolle nicht auf und würde wohl innere Rollenkonflikte bzw. ‚Gewissensbisse' auslösen.

Vorstellungen über geschlechtertypisches Handlungswissen können bzgl. des Zugangs zu Bewegungsangeboten hochgradig differenzierend wirken. Hier verweist die Leiterin des Vereins Karibu darauf, dass die Migrantinnen Sporttreiben während unterschiedlicher Körperzustände (z.B. Menstruation, Schwangerschaft) als unnormal und unmöglich wahrnehmen: Die „Menstruation [wird] von vielen Kulturen als wirklich so die Ausnahmetage angeschaut. Die Schwangerschaft sowieso, die Stillzeit auch" (B10, 956-959). Demgemäß ist solches Wissen verankert, dass z.B. während der Schwangerschaft das ungeborene Baby bedroht sein oder die körperliche Verfassung während der Menstruationsphase die Bewegung einschränken könnte. Sportabgeneigtes Handeln ließe sich in dieser Situation als konkretes Grenzziehen verstehen und auf kulturell konnotierte, verinnerlichte Wissensbestände, Erwartungen und Wertungen des weiblichen Körpers rückschließen, welche u.a. die weibliche Identität konstituieren (Walseth/Strandbu 2014). Der Verzicht auf Bewegungsangebote scheint mit der Erfahrung einherzugehen, dass zwischen mehreren Migrantinnen eine gemeinschaftliche Übereinkunft und Ähnlichkeit hinsichtlich der oben genannten Orientierungsmuster besteht. Infolgedessen können sich entsprechende kollektive Abgrenzungsrealitäten – herkunftsunabhängig – verstärken und derart verfestigen, welche den Zugang zu Bewegungsangeboten bei Karibu weiter erschweren.

Integrierende Betrachtung der Grenzziehungsprozesse

Mittels reflektierender Interpretation wurden auch die drei markanten Charakteristika von Grenzziehungen *Veränderlichkeit*, *Durchlässigkeit* und *Verwobenheit* rekonstruiert, die mitunter durch Rahmenbedingungen im interkulturellen Verein geprägt werden, sodass dadurch die Sportpartizipation begünstigt wird.

(1) Gemäß der Positionierung zu Identitätsrollen und Prioritätensetzung von Alltagspflichten zeigt sich, dass Grenzen nicht primär starr und unüberwindbar, sondern in zweierlei Hinsicht *veränderlich* sind. Einerseits erfolgt die Grenzziehung spezifisch für die jeweilige Migrationsphase, in der sich die Frauen befinden. Zum Beispiel resultiert aus der zunehmenden sprachlichen Assimilation (dem Erlernen der deutschen Sprache) eine höhere Bereitschaft zum Sporttreiben. Andererseits variieren die Möglichkeiten der Sportpartizipation je nach Lebensphase (Wimmer 2008a). So zeigt der Fall einer jungen Mutter, dass sich mit der Geburt ihres Kindes eine Mutterrollenidentität etablierte und die Zuwendung zum Baby sowie häusliche Tätigkeiten in den ersten Jahren nach der Geburt den Zuständigkeitsbereich abstecken. Gewöhnlich ändert

sich diese Grenzziehung zu einem späteren Lebenszeitpunkt, wenn das Kind den Schulunterricht besucht und sich bei der Hausarbeit beteiligt, sodass bei ‚Vernachlässigung' einzelner Tätigkeiten das etablierte Identitätsmuster nicht mehr bedroht wird. Also erst indem sich „language difficulties" und „non-sport obligations" (Spaaij 2013: 33) verringern, entstehen Freiräume und Handlungsperspektiven für immigrierte Mütter, welche infolge (wieder) häufiger auf Bewegungsangebote aufmerksam werden und diese für sich beanspruchen. Daran anknüpfend offeriert Karibu zum einen Deutschkurse zur Sprachausbildung, wodurch die sprachbezogene Barriere deutlich abgeschwächt wird. Zum anderen werden parallel zu den zeitlich zum Tagesablauf der Mütter angepassten (Bewegungs-)Angeboten, Babys und Vorschulkinder der Frauen gratis betreut, weil ohne Kinderbetreuung „einfach keine Frauen mehr kommen" (B10, 645).

Hervorzuheben ist die organisatorische und inhaltliche Gestaltung von Bewegungsangeboten im Verein Karibu, da diese unmittelbar an unzureichende sportbezogene Erfahrungen bzw. geringes Handlungswissen über etablierte Bewegungspraxen der Schweiz anknüpft: Die Bewegungsangebote werden entweder als regelmäßige wöchentliche Sporteinheiten in saisonalen Kursen[10] oder als einmalige polysportive Themenwochen ausgerichtet, wobei in heterogenen Gruppen bewegungsbezogene Erfahrungsniveaus beachtet werden. Ausschlaggebende Prämisse ist dabei die „Niederschwelligkeit der Angebote" (B10, 508-518, 631): Die optionalen Sportkurse mit niedrigem sportmotorischen und sprachlichen Anforderungscharakter zielen darauf ab, grundlegende Fertigkeiten und Verhaltensweisen beim Sport zu erlernen, sportbezogenes „nötige[s] Wissen oder Rüstzeug" (B9, 125) kennenzulernen sowie soziale Beziehungen aufzubauen. Dies beschreibt die Sportleiterin für den Schwimmkurs:

> Ich habe ganz einfach begonnen, in dem es spielerisch eine Wassergewöhnung gegeben hat. Und […] zuerst gelernt haben zu tauchen. Wie man das bei Kindern auch macht […] dann sind wir zum Schwimmen gekommen. (B9, 230-233)

Durch den niederschwelligen Zugang entwickeln Migrantinnen günstige Überzeugungsmuster für selbständiges Handeln in der Schweizer Bewegungskultur und werden an Sportaktivitäten gebunden, wodurch bestimmte Bewegungspraxen auch in andere Settings überführt werden, wie bspw. die selbstständige Teilnahme an einem lokalen Sportangebot oder der Beitritt zum Sportverein. Ergänzend hierzu vermittelt die Sportleiterin Handlungswissen hinsichtlich der Bedeutsamkeit und des Nutzens von sportlicher Betätigung im Alltag. Somit übernehmen die Frauen typische bewegungsorientierte Normen, die sie gegenüber ihren Männern und Kindern rechtfertigen können und „in die Familie tragen, dass sie mit ihren Kindern draußen spielen [...] Dass sie sagen: ‚Das ist ein Teil von hier [der Schweiz]. Diese Kinder müssen schwimmen lernen'" (B9, 333-338).

Veränderbar scheint auch die Grenzziehung entlang geschlechtertypischer Einstellungen zum Sporttreiben, indem die Leiterinnen des Vereins Karibu sowohl über Bewegungseffekte bei bestimmten Körperzuständen (z.B. Menstruation) informieren als auch die Teilnahme an Gemeinschaftsaktionen, wie

etwa einem Laufwettkampf, organisieren. Hierbei tauchen die Migrantinnen in die einheimische Bewegungskultur ein und sammeln zusammen mit Schweizerinnen aller Altersgruppen Bewegungserfahrungen. Insbesondere fördert dieses Wettkampfangebot die Bindung an den Sport, da hierzu die regelmäßige Teilnahme am Lauftraining bei Karibu unerlässlich ist.

Zusammenfassend zeigt sich, dass bewegungsbezogene Abgrenzungspraktiken mit zeitlicher Distanz zur Migrationsbewegung sowie im Lebensverlauf variieren. Ihre limitierende Wirkung kann sich jedoch aufheben, wenn diese Praktiken nicht mehr vollzogen werden, u.a. durch günstige Organisationsstrukturen bei Karibu (Wimmer 2008a: 1001).

(2) Mit dem Charakteristikum der Veränderlichkeit steht die *Durchlässigkeit* der Grenzen in enger Verbindung: Entgegen der einschränkenden Wirkung handlungsleitender Grenzziehungen konnten anhand einzelner Antithesen auch situativ durchlässigere Erscheinungsformen rekonstruiert werden, welche durchaus den Zugang zu Bewegungsangeboten öffnen. Die Identifikation mit der Mutterrolle einschließlich der Akzeptanz der Betreuungspflicht können situativ bedingt dazu führen, dass die Frauen durch das Sportinteresse und sportliche Können ihrer Kleinkinder zur gleichen Bewegungsaktivität motiviert werden und somit selbst der Bewegung eine höhere Bedeutung beimessen (Spaaij 2013). Weiter verdeutlichen Beispiele aus dem Kontext der ehelichen Beziehung und Religiosität, dass sich konstruierte Grenzen zweckgebunden vermindern oder auflösen, sobald Migrantinnen nicht mit etwaigen Beschränkungen oder Hindernissen (z.B. Bekleidungsvorschriften) in Konflikt geraten: Zwei Ehemänner motivierten jeweils ihre Frauen zum Radfahren lernen, da ‚radeln' sowohl deren Mobilität als auch die Gesundheit fördert. Mehrfach verwiesen Musliminnen auf die Möglichkeit des Sporttreibens im Islam, insofern es „passend" inszeniert ist (B8, 92-98, 266-267; GD, 486-495). Auch über dieses Charakteristikum zeichnen sich die Bewegungsangebote von Karibu für „Frauen alleine mit Frauen" (GD, 488-490) aus, indem sie bestehende islamspezifische Verhaltensmuster berücksichtigen und dadurch Abgrenzungspraktiken abschwächen (GD, 33-40, 197, 208-211).

Neben der besonderen Angebotsgestaltung gelingt es dem Verein, mittels einer integrationsfördernden Vereinskultur und das – für die differenten Lebenslagen der Frauen – sensibilisierte Umfeld, diverse Grenzen aufzuweichen. Wesentlich scheinen für die Migrantinnen das Erleben von Respekt, Hilfsbereitschaft sowie das gemeinschaftliche Zusammenleben zu sein. Eine solche Vereinsumgebung ist Voraussetzung dafür, dass sich die Frauen an diesem Ort „zu Hause fühlen" (GD, 150) und diesen (einschließlich der Bewegungsangebote) regelmäßig aufsuchen. Hingegen verhärten sich Grenzen, wenn sie situativ oder personell bedeutungsmächtig werden oder Vereinsstrukturen bestehen, die für etablierte Handlungsmuster als inkompatibel erscheinen. Im Zusammenhang mit Bewegungsangeboten kann dies im Extremfall zur Selbstexklusion führen: Zwei Frauen schlossen sich vom Gymnastik- und Walkingangebot aus, da sie in eheliche „Loyalitätskonflikte" kamen und das Sportverbot der Ehemänner befolgten (B9, 400-402). Auch die Interviewaussage zur individuellen Einhaltung des Verhüllungsgebots, die mit größeren oder kleineren Hürden hinsicht-

lich der Sportteilnahme einhergeht, verdeutlicht die variierende Durchlässigkeit von Grenzen: „Es gibt viele Frauen, sie tragen kein Kopftuch. Aber wenn ich spreche über mich […], ich muss mein Kopftuch behalten, dann ich kann schon alles machen" (GD, Frau C, 491-494).

Es lässt sich für das Charakteristikum der Durchlässigkeit von Grenzen festhalten: Grenzen werden nicht einfach nur aufgrund objektiver kultureller Unterschiede gezogen oder existieren „quasi-organisch" (Wimmer 2008b: 64). Stattdessen werden sie je nach Situationen, Personen oder integrativen Umgebungsstrukturen derart ausgeformt, dass sie neu interpretiert, abgeschwächt oder sogar aufgelöst werden.

(3) Ein drittes Charakteristikum von Grenzziehungen ist ihre *Verschränkung* miteinander sowohl entlang desselben Differenzierungsmerkmals (entweder ethnisch oder geschlechtsspezifisch) als auch intersektional (sowohl ethnisch als auch geschlechtsspezifisch). Diese Besonderheit bringen zunehmend intersektionale Studien bzgl. ungleicher Zugänge im Sport hervor, welche durch das Zusammenwirken von Ethnizität und Geschlecht resultieren (z.B. im Fußballkontext: Degele 2013; Scraton et al. 2005 oder im Schwimmkontext: Tschirren et al. 2013). Exemplarisch für den Verein Karibu wird aufgezeigt, dass Grenzen bei Migrantinnen derart verschränkt auftreten, dass sie doppelt restriktiv auf die Sportpartizipation wirken: Mehrfach wird von Seiten der Migrantinnen der religionsbedingten Forderung nach reinen Frauen-Sportgruppen eine hohe Dringlichkeit attestiert und zugleich gestattet die kompromisslose Kinderaufsichtspflicht keine Teilnahme an Bewegungsangeboten. In Einzelfällen ließen sich die miteinander verwobenen Grenzziehungen im Zusammenhang mit Sprachausbildung und Kinderbetreuung oder Arbeitstätigkeit nachweisen. Eine dreifache Restriktion zeigt sich in der ungünstigen Verschränkung von Grenzziehungen im Zusammenhang mit religiöser Praktik, Familienversorgung bzw. Kinderbetreuung und Sprachausbildung.

In einen Gesamtzusammenhang gebracht, verdeutlichen diverse Grenzverflechtungen eine „komplexe Mehrfachproblematik" (Büchi/Koch 2014: 122), die die Teilnahme an Bewegungsangeboten im Verein Karibu im Kontext anderer Schwierigkeiten verortet. Dabei befinden sich Migrantinnen durch das Einhalten vielfältiger Verbindlichkeiten oder Normen in einer ungünstigen Lage, in der oftmals innere Unvereinbarkeiten auszuhalten sind oder sich die Suche nach einer Kinderaufsicht, nahegelegenen Sprachschule oder dem passenden Sportumfeld aufwändig gestaltet.

Diskussion

In einer explorativen Annäherung wurden unter Bezugnahme auf das Konzept *boundary work* Grenzziehungsprozesse von Migrantinnen hinsichtlich der Partizipation an Bewegungsangeboten in einem interkulturellen Verein in der Schweiz analysiert. Insgesamt zeigten sich diverse konstruierte Handlungsmuster, die für die Frauen derart leitend sind, dass sie sich von sportlichen Aktivitäten distanzieren bzw. diese einschränken. Zu erwähnen ist z.B. das Befolgen des

Gebots der Körperverhüllung, entlang dessen eine dominante ethnische Grenzziehung markiert wird und konform zu Befunden, wie etwa von Walseth und Fasting (2003), ist. Die geschlechtsspezifische Abgrenzung entlang der Frauen- bzw. Mutterrollenidentität, die im Zusammenhang mit Alltagspflichten steht, zeigt sich z.B. auch bei Cortis et al. (2007) und Zender (2015).

Diese Studie konnte insbesondere aufzeigen, dass die speziell im interkulturellen Setting beobachteten Praktiken sozialer Grenzziehung drei Charakteristika aufweisen: Übereinstimmend mit Lamont und Molnár (2002) bzw. Wimmer (2008a) sind die Grenzen einerseits je nach Migrations- und Lebenslagen *veränderlich* und andererseits situativ bedingt *durchlässig*, wodurch sie in ungleichem Ausmaß die Chancen einer Partizipation am Sport prägen. Demgemäß haben Migrantinnen auch im Sportkontext – neben der Möglichkeit, sich im Lebensverlauf kulturelle und feminine Attribuierungen anzueignen – die Option, kulturbedingte Differenzen zu ‚entdramatisieren', diverse Alltagspraxen zu tolerieren und Einstellungen bzgl. ihres Körpereinsatzes selbst zu gestalten. Zusätzlich treten einzelne Grenzen miteinander *verwoben* auf und wirken in ihrer Komplexität dadurch restriktiver auf die Partizipation an Sportangeboten verglichen mit dem Auftreten *einer* Grenze. Dieser Befund erweitert vorliegende Erkenntnisse der Intersektionalitätsforschung innerhalb des Sports, indem die miteinander verflochtenen Differenzierungsmerkmale Ethnizität und Geschlecht – im Kontext des (un)gleichen Zugangs zum Sport – hinsichtlich ihrer (Re-)Konstruktion und Wirkungsweise aufgezeigt wurden. Sowohl für zukünftige Studien in Sportorganisationen und Einrichtungen der Sozialarbeit mit Bewegungsangeboten, als auch für die integrative Sportpraxis ist es deshalb ratsam, an der Verwobenheit *mehrerer* Faktoren im Zuge von sozialer Grenzziehung anzusetzen. Konkret sind übergreifende Bewegungsangebote, d.h. adressiert an multiple Grenzverflechtungen, noch konsequenter weiterzuentwickeln (z.B. verknüpft mit Sprachanwendung oder dem Einbezug der Kinder bzw. Kinderbetreuungsmöglichkeiten).

Außerdem deuten die Befunde darauf hin, dass sich auch im untersuchten interkulturellen Verein der Zugang zu Sportaktivitäten für Migrantinnen als voraussetzungsvoll erweist und Grenzziehungsprozesse nicht völlig auszuschließen sind. Denn diskursiven Abgrenzungspraktiken wirken vielfach bereits im Vorhinein unterschwellig, noch bevor integrative Maßnahmen von Seiten des Vereins überhaupt greifen. Gleichwohl stellt dieses Setting ein Good-Practice-Beispiel dar, welches den Zugang zu Bewegungsangeboten einer sonst eher schwer erreichbaren Bevölkerungsgruppe ermöglicht, indem Gelegenheitsstrukturen (angepasst an spezifische Lebenslagen, kulturelle Spezifika, Körperlichkeit und -bewegung) konsequenter mitgedacht und bereitgestellt werden.

Abschließend ist auf Limitierungen dieser Studie hinzuweisen, die zugleich Potenziale für weiterführende Analysen eröffnen. Mit Blick auf den Generalisierungsgrad der Befunde bleibt offen, inwieweit andere interkulturelle Settings mit rigideren Teilnahmebedingungen oder anspruchsvolleren Bewegungsangeboten ebenso die Sportpartizipation fördern. Denn zu berücksichtigen gilt, dass Grenzziehungsprozesse hinsichtlich zugrundeliegender Differenzierungsmerkmale und Konstruktionspraktiken jeweils kontextspezifisch variieren

(Alba 2005). Demnach würden unter der Prämisse des *boundary work* weitere Einzelfallstudien in (interkulturellen) Vereinen das existierende rudimentäre Bild zu ab- und eingrenzenden Prozessen im Zusammenhang mit Bewegungsangeboten präzisieren.

Auch hinsichtlich der ausgewählten Analysekategorien in dieser Studie ist durchaus ein anderes Bild von Grenzziehungen denkbar, insofern sich andere Differenzierungsmerkmale z.B. Ethnizität und Behinderung überkreuzen. Die Generalisierbarkeit dieser Studienresultate ist zusätzlich durch die selektive Stichprobe mit Frauen (ost-)asiatischer, afrikanischer und südamerikanischer Herkunft und deren je kulturspezifischen Bewegungspraxen limitiert.

Zwar wurden die Daten zugunsten der Erkenntnissicherung mittels verschiedener, einander ergänzender Methoden erhoben und analysiert. Jedoch zeigte sich diese Vorgehensweise als anspruchsvoll, insofern sich die sorgfältige Zusammenführung der jeweiligen Befunde sowie deren Verschriftlichung als schwierig gestaltete, z.B. um die ‚saubere' Trennung der Analyseebenen (zusammenfassende Interpretation der Deutungen der Befragten vs. reflektierte Interpretation durch Autoren) oder die Nachvollziehbarkeit für Fachfremde hinreichend zu gewährleisten.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, wie mit sprachlichen Verständigungsproblemen umgegangen wurde: Zwei Befragte artikulierten sich nur unzureichend in deutscher Sprache, sodass ihre Aussagen nicht vollständig interpretierbar waren. Gleichwohl traf dies für die Mehrheit nicht zu und die Interviewenden waren in den meisten Fällen gleichzeitig Interpretierende, was das Auswerten der Befunde begünstigte. Zudem ist die Erkenntnissicherung durch die komplementär angewendeten Verfahren der Interviews und Gruppendiskussion unter Berücksichtigung beider Perspektiven, der Zugewanderten und Einheimischen, ausreichend gegeben.

Korrespondenzadressen/correspondence addresses

Jenny Adler Zwahlen
Universität Bern, Institut für Sportwissenschaft
CH-3012 Bern, Bremgartenstrasse 145
jenny.adler@ispw.unibe.ch;

Yvonne Weigelt-Schlesinger
yvonne.weigelt77@gmail.com

Torsten Schlesinger
Technische Universität Chemnitz,
Institut für Angewandte Bewegungswissenschaften
09126 Chemnitz, Thüringer Weg 11
torsten.schlesinger@hsw.tu-chemnitz.de

Anmerkungen

1 In diesem Beitrag beziehen sich die Ausdrücke „mit Migrationshintergrund", „Migrantinnen" bzw. „Migranten" auf Frauen bzw. Männer mit mindestens einer ausländischen, aber keiner schweizerischen Staatsangehörigkeit (Fischer et al. 2010: 7).

2 Auf eine detaillierte Reflektion der sportsoziologischen Integrationsforschung wird an dieser Stelle verzichtet (im Überblick: Kleindienst-Cachay et al. 2012).

3 Selbst in sportbezogenen Integrationsprogrammen für Migrantinnen können Diskriminierungspraktiken auftreten. Dies wurde in der ethnographischen Studie „Schwimmen als Integrationsmaßnahme" (Tschirren et al. 2013) deutlich.

4 In der Soziologie der Humandifferenzierung werden Grenzziehungen als Praktiken und Prozesse kultureller Kategorisierung von Menschen entlang sprachlicher, religiöser, ethnischer und nationaler Marker diskutiert (z.B. Hirschauer 2014, sportbezogen: Müller 2009).

5 Die Kategorien dienen als Analysekategorien, um Grenzziehungsprozesse begrifflich festzumachen und nicht um Ausschlüsse zu produzieren.

6 Im Zuge der Materialanalyse besteht die Herausforderung sicherzustellen, dass ausschließlich Teilnehmersichten rekonstruiert werden und subjektiv gefärbte Deutungen durch die Forschenden ausgespart bleiben.

7 Die inhaltliche Beschreibung der Facetten, die durch Transkriptausschnitte sowohl aus Interviews als auch aus Gruppendiskussionen gestützt wird, basiert auf den zusammenfassenden Analyseschritten aus strukturierender Inhaltsanalyse und formulierender Interpretation der dokumentarischen Methode.

8 Diese Grenzziehung wird auch im außersportlichen Kontext konstruiert, was bekräftigt, dass sie nicht zufällig vorliegt: Eingeschränkt ist nicht nur der Zugang zum Sport, sondern auch zum Arbeitsmarkt (Ursache für Stellenabsage; GD, 529-531) und zu diversen Bildungskontexten (Konflikte im Schulkontext, geringere Berufskarrierechancen; GD, 514-517).

9 Diese Handlungsorientierung gestaltet nicht nur die Partizipation im Sport, sondern auch im Arbeitsmarkt (B7, 12) und an Bildungsangeboten mit: Eine Migrantin rechtfertigte z.B. den Abbruch eines Sprachkurses damit, dass sie während der Bildungslektion keine Betreuung für ihr Baby fand: „Ich habe auch am Anfang einen [Deutschkurs] gemacht, aber nachher mein Kind ist geboren und das war wirklich schwierig, wo soll ich mein Kind bringen" (GD, 44-45).

10 Im Sommerquartal findet (Nordic-) Walking und Velofahren statt; im Winterquartal Gymnastik und Wassergewöhnung/Schwimmen.

Literatur

Alba, Richard (2005): Bright vs. Blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany and the United States. Ethnic and Racial Studies 28, 1, S. 20-49. https://doi.org/10.1080/0141987042000280003.

Bröskamp, Bernd (1994): Körperliche Fremdheit. Zum Problem der interkulturellen Begegnung im Sport. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Büchi, Silvia/Koch, Martina (2014): Stress mit Gesundheit. Gesundsein in der Migration zwischen gesellschaftlich verlangter und verunmöglichter Gesundheit. In: Passagen Forschungskreis Migration und Geschlecht (Hrsg.): Vielfältig alltäglich: Migration und Geschlecht in der Schweiz. Zürich: Seismo, S. 106-134.

Cortis, Natasha/Sawrikar, Pooja/Muir, Kristy (2007): Participation in sport and recreation by culturally and linguistically diverse women. Sydney: Social Policy Research Centre, University of New South Wales.

Degele, Nina (2013): Fußball verbindet – durch Ausgrenzung. Wiesbaden: VS. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19143-0.

Europarat (2001): Europäische Sport Charta. <http://www.europewatchdog.info/voelkerrechtsvertraege/teilabkommen/abkommen-ueber-sport> (Zugriff am 04.04.2016).

Fischer, Adrian/Wild-Eck, Stephan/Lamprecht, Markus/Stamm, Hanspeter/Schötzau Stefan/Morais, Julia (2010): Das Sportverhalten der Migrationsbevölkerung. Zürich: Kantonale Fachstelle für Integrationsfragen und Fachstelle Sport.

Gieß-Stüber, Petra/Burrmann, Ulrike/Radtke, Sabine/Rulofs, Bettina/Tiemann, Heike (2015): Diversität, Inklusion, Integration und Interkulturalität. In: Deutscher Olympischer Sportbund (Hrsg.): Expertise. Diversität, Inklusion, Integration und Interkulturalität. Frankfurt/M.: INKA Medialine, S. 35-43.

Han, Petrus (2003): Frauen und Migration. Stuttgart: Lucius & Lucius.

Hirschauer, Stefan (2014): Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten. In: Zeitschrift für Soziologie 43, 3, S. 170-191.

Kleindienst-Cachay, Christa/Cachay, Klaus/Bahlke, Steffen (2012): Inklusion und Integration. Eine empirische Studie zur Integration von Migrantinnen und Migranten im organisierten Sport. Schorndorf: Hofmann.

Lamont, Michèle/Molnár, Virág (2002): The Study of Boundaries in the Social Sciences. In: Annual Review of Sociology 28, 1, S. 167-195. https://doi.org/10.1146/annurev.soc.28.110601.141107.

Mayring, Philipp (2010): Qualitative Inhaltsanalyse – Grundlagen und Techniken. Weinheim: Beltz.

Müller, Marion (2009): Fußball als Paradoxon der Moderne: Historische und ethnographische Analysen zur Bedeutung ethnischer, nationaler und geschlechtlicher Differenzen im Profifußball. Wiesbaden: VS. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91595-1.

Mutz, Michael (2012): Sport als Sprungbrett in die Gesellschaft? Sportengagements von Jugendlichen mit Migrationshintergrund und ihre Wirkung. Weinheim: Juventa.

Pachucki, Mark A./Pendergrass, Sabrina/Lamont, Michèle (2007): Boundary Processes: Recent Theoretical Developments and New Contributions. In: Poetics 35, S. 331-351. https://doi.org/10.1016/j.poetic.2007.10.001.

Passagen Forschungskreis Migration und Geschlecht (Hrsg.) (2014): Vielfältig alltäglich: Migration und Geschlecht in der Schweiz. Zürich: Seismo.

Pries, Ludger/Sezgin, Zeynep (2010): Jenseits von ‚Identität oder Integration‘:

Grenzen überspannende Migrantenorganisationen. Wiesbaden: VS. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92280-5.

Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (2014): Qualitative Sozialforschung: ein Arbeitsbuch. München: Oldenbourg Verlag. https://doi.org/10.1524/9783486719550.

Rulofs, Bettina/Dahmen, Britt (2010): Gender und Diversity im Sport – Konkurrenz oder Verstärkung? In: GENDER – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft 2, 10, S. 41-55.

Sachweh, Patrick (2013): Symbolische Grenzziehungen und subjektorientierte Sozialstrukturanalyse. Eine empirische Untersuchung aus einer Mixed-Methods-Perspektive. In: Zeitschrift für Soziologie 42, S. 7-27.

Scraton, Sheila/Caudwell, Jayne/Holland, Samantha (2005): ‚Bend it like Patel'. Centering ‚race', ethnicity and gender in feminist analyses of women's Football in England. In: International Review for the Sociology of Sport 40, 1, S. 71-88. https://doi.org/10.1177/1012690205052169.

Soeffner, Hans-Georg/Zifonun, Darius (2008): Fußballwelten: Die Ordnungen interethnischer Beziehungen. In: Neckel, S./Soeffner, H.-G. (Hrsg.): Mittendrin im Abseits. Ethnische Gruppenbeziehungen im lokalen Kontext. Wiesbaden: VS, S. 133-161.

Spaaij, Ramón (2013): Cultural diversity in community sport: An ethnographic inquiry of Somali Australians' experiences. In: Sport Management Review 16, 1, S. 29-40. https://doi.org/10.1016/j.smr.2012.06.003.

Stahl, Silvester (2015): Ethnische Sportvereine in Deutschland: Integrationsleistungen, Segregationstendenzen und Potenziale für die Sozialarbeit. In: Migration und Soziale Arbeit 3, S. 214-220.

Swiss Olympic (2015): Ethik Charta. <http://www.swissolympic.ch/Ethik/Ethik-Charta-3/1-Gleichbehandlung/Gleichbehandlung-fuer-alle> (Zugriff am 23.10.2016).

Tschirren, Karin/Günter, Sandra/Weigelt-Schlesinger, Yvonne (2013): Körper im Kulturkonflikt. Zur Vermittlung und Aushandlung von Normen und Werten in Schwimmkursen für Frauen mit Migrationshintergrund. In: Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 19, 1, S. 31-48.

Walseth, Kristin/Fasting, Kari (2003): Islam's view on physicalactivityandsport: Egyptianwomeninterpreting Islam. In: International Review for the Sociology of Sport 38, 1, S. 45-60.

Walseth, Kristin/Strandbu, Ase (2014): Young Norwegian-Pakistani woman and sport: How does culture and religiousity matter? In: European Physical Education Review 20, 4, S. 489-507. https://doi.org/10.1177/1356336X14534361.

Weinbach, Christine (2004): Systemtheorie und Gender. Das Geschlecht im Netz der Systeme. Wiesbaden: VS.

Wimmer, Andreas (2008a): The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. In: American Journal of Sociology 113, 4, S. 970-1022. https://doi.org/10.1086/522803.

Wimmer, Andreas (2008b). Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. Jenseits des Herder'schen Commonsense. In: Kalter, F. (Hrsg.): Migration und Integration. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Wiesbaden: VS, S. 57-80.

Wolff, Andrea/Rütten, Alfred (2013): Integration von Nicht-Bewegern in Sportvereine. In: Prävention und Gesundheitsförderung 8, 3, S. 138-146. https://doi.org/10.1007/s11553-013-0394-1.

Zender, Ursula (2015): Willst du auch noch Fussball spielen, wenn du verheiratet bist? Sportengagements von Jugendlichen mit Migrationshintergrund im Kontext geschlechtertypischer Lebenslagen. In: Burrmann, U./Mutz, M./Zender, U. (Hrsg.): Jugend, Migra-

tion und Sport. Wiesbaden: VS, S. 265-290. https://doi.org/10.1007/978-3-658-06397-9_11.

Aktuelles
Essay

Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 23/2: 93-110

Andrea Maihofer

Säkularismus – Wie weiter? Ein Essay

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

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

Secularism – And what now? An Essay

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

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

Einleitung

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

© 2017 Budrich UniPress. https://doi.org/10.3224/fzg.v23i2.07

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

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

Angesichts dieser Entwicklungen haben insbesondere westliche Feminist*innen, aber nicht nur diese[4], vermehrt auf der Säkularisierung von Staat, Recht und Moral insistiert (Phillips 2009) und die Legitimierung patriarchaler Geschlechterverhältnisse durch ihre Naturalisierung oder Einbettung in eine göttliche Ordnung zurückgewiesen. Aber während eine säkulare Haltung lange Zeit für selbstverständlich galt, wird diese ‚Verschwisterung' von westlichem Feminismus und Säkularismus inzwischen verstärkt von feministischen Aktivist*innen selbst als koloniale oder westlich imperiale Anmassung kritisiert (Braidotti 2008; Casanova 2009; Scott 2013). Anlass sind nicht zuletzt der vielfache Missbrauch westlicher Staaten Gewalt, Krieg und Terror im Namen des Säkularismus und der Gleichstellung zu rechtfertigen – so im Afghanistan- oder Irakkrieg – oder in ihrem Namen bestimmte Migrant*innen beispielsweise durch ein Schleierverbot zu diskriminieren. Diese rigide säkularistische Position stellt Anne Phillips und Joan Scott zufolge zudem eine problematische Missachtung weiblicher Handlungsfähigkeit dar (Phillips 2009; Scott 2013).

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

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

Der Säkularismus westlicher Provenienz[5], wie er sich im Zuge der Etablierung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften entwickelt hat, galt lange Zeit als ein bedeutsamer emanzipatorischer Schritt westlicher Gesellschaften. Obwohl keineswegs ein einheitliches Phänomen[6], lassen sich doch einige allgemeine Merkmale festhalten. Wesentliches Kennzeichen ist die Trennung von Kirche und Staat respektive von Religion und Politik (wenn diese auch recht unterschiedlich ausgeprägt sind) sowie die Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit. Wobei Religion in den Bereich des Privaten verwiesen wird. Begleitet werden diese Prozesse von einer Trennung von Glauben und Wissen respektive Offenbarung und Vernunft. Eng damit verbunden ist ein weiteres zentrales Moment: die Säkularisierung des Staates (Casanova 2009; Phillips 2009; Brown 2013). Dies impliziert eine folgenreiche Verschiebung in der Rechtfertigung gesellschaftlicher Herrschaft: Während zuvor Herrschaft und die jeweilige Gesellschafts- und Geschlechterordnung primär in einer natürlichen göttlichen Ordnung begründet wurden, gründen diese und ihre Legitimität nun im Menschen. Sie werden damit als kontingent sowie kritisier- und veränderbar verstanden. Zudem werden mit dem „Bruch mit sakralen Formen der Herrschaftslegitimation" (Habermas 2013: 295) die Gesellschaftsverhältnisse nur mehr als durch Vernunftgründe sowie durch die demokratische Selbstgesetzgebung der Menschen legitimierbar angesehen. „Demokratie und Menschenrechte" bilden ab dann in westlichen Gesellschaften (zumindest im Prinzip) „die beiden miteinander verschränkten Legitimationssäulen politischer Herrschaft" (ebd.: 288). Und genau hierin lag und liegt – bei aller „Paradoxie" (Scott 2013) dieser historischen Entwicklungen aus der Sicht von Frauen – eine zentrale Chance für die Geschlechterpolitik. Ermöglicht(e) dies doch sowohl die Zurückweisung der Legitimierung patriarchaler Geschlechterverhältnisse in einer natürlichen oder göttlichen Ordnung als auch die Forderung nach gleichen politischen und sozialen Rechten für Frauen im Namen der Menschenrechte. Allerdings hat die schrittweise Umsetzung dieser Möglichkeit bekanntlich unendlich viel Anstrengungen und Kämpfe erfordert und erfordert sie noch immer.

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

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

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

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

Kritiken am Säkularismus

Säkularismus existiert(e) nie in ‚reiner Form'

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

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

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

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

Es sei nur an Lessings Drama „Nathan der Weise" (1979) erinnert, das als Paradebeispiel der Herausbildung des westlichen säkularen Denkens gilt und in dem es um die Beendigung der zerstörerischen Kämpfe zwischen den

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

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

Der konstitutive Zusammenhang von Säkularismus, Kolonialismus und Rassismus

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

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

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

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

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

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

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

Zementierung der traditionellen bürgerlichen Geschlechterordnung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Korrespondenzadresse/correspondence address

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

Anmerkungen

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

Literatur

Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (2009): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (2010): Probleme der Moralphilosophie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Beauvoir, Simone de (2005): Das andere Geschlecht. Hamburg: Rowohlt.

Braidotti, Rosi (2008): In Spite of the Times. The Postsecular Turn in Feminism. In: Theory, Culture & Society 25, 6, S. 1-24. https://doi.org/10.1177/0263276408095542.

Brown, Wendy (2013): Wie säkular ist Marx' „Kapital"? In: Jaeggi, R./Loick, D. (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Berlin: Suhrkamp, S. 255-270.

Butler, Judith (2009): Die Macht der Geschlechternormen. Und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2010): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt/M.: Campus.

Casanova, José (2009): Religion, Politics and Gender Equality: Public Religions Revisited. In: A Debate on the Public Role of Religion and its Social and Gender Implications. Gender and Development Programme. Paper Number 5. United Nations Research Institute for Social Development, S. 2-33.

Connell, Robert W. (1999): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. Wiesbaden: VS.

Dietze, Gabriele (2008): Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik. In: Gippert, W. (Hrsg.): Transkulturalität. Gender und bildungshistorische Perspektiven. Bielefeld: Transcript, S. 27-45. https://doi.org/10.14361/9783839409794-001.

Dietze, Gabriele (2009): Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung. In: Dietze, G./Brunner, Cl./Wenzel, E. (Hrsg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld: Transcript, S. 23-54.

Foucault, Michel (2003): Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974-1975). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2013): Politik und Religion. In: Graf, F. W./Meier, H. (Hrsg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. München: Beck, S. 287-300.

Habermas, Jürgen (2008): Die Dialektik der Säkularisierung. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 4, S. 33-46.

Hall, Stuart (2000): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Räthzel, N. (Hrsg.): Theorien über Rassismus. Hamburg: Argument, S. 7-16.

Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere" – eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, W. (Hrsg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Band 21. Stuttgart: Ernst Klett, S. 363-393.

Joas, Hans (2007): Die religiöse Lage in den USA. In: Ders./Wiegandt, K. (Hrsg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt/M.: Fischer, S. 358-375.

Lessing, Gotthold E. (1979): Nathan der Weise. Stuttgart: Reclam.

Maihofer, Andrea (1995): Geschlecht als Existenzweise: Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz. Frankfurt/M.: Ulrike Helmer.

Maihofer, Andrea (2001): Dialektik der Aufklärung – Die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassentheorie im 18. Jahrhundert. In: Hobuss, S./Schües, C./Zimnik, N./Hartmann, B./Patrut, I. (Hrsg.): Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht. Frankfurt/M.: Campus, S. 113-132.

Maihofer, Andrea (2006): Dialektik der religiösen Toleranz: Nathan der Weise und die Folgen. In: Pfleiderer, G./Stegemann, E. W. (Hrsg.): Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis. Zürich: Theologischer Verlag, S. 39-41.

Maihofer, Andrea (2014): Hegemoniale Selbstaffirmierung und Veranderung. In: Hostettler, K./Vögele, S. (Hrsg.): Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post)koloniale Reflexionen über den Westen. Bielefeld: Transcript, S. 305-318.

Maihofer, Andrea (2013): Überlegungen zu einem materialistisch (de)konstruktivistischen Verständnis von Normativität. In: Jaeggi, R./Loick, D. (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Berlin: Suhrkamp, S. 164-191.

Maihofer, Andrea/Schutzbach, Franziska (2015): Vom Antifeminismus zum ‚Anti-Genderismus'. Eine zeitdiagnostische Betrachtung am Beispiel Schweiz. In: Hark,S./Villa, P. (Hrsg.): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen. Bielefeld: Transcript, S. 201-217.

Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin: Dietze.

Marx, Karl (1978a): Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. Marx-Engels-Werke Bd. 1. Berlin: Dietze, S. 378-391.

Marx, Karl (1978b): Zur Judenfrage. Marx-Engels-Werke Bd. 1. Berlin: Dietze, S. 347-375.

Mosse, Georg L. (1996): Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit. Frankfurt/M.: Fischer.

Phillips, Anne (2009): Religion: Ally, Threat or Just Religion? In: A Debate on the Public Role of Religion and its Social and Gender Implications. Gender and Development Programme, Paper Number 5. United Nations Research Institute for Social Development. Berlin: Heinrich Böll Stiftung, S. 36-58.

Sadiqi, Fatima (2016): The Center: A Post-Revolution Space for Women's Movements in North Africa. Morocco as an Example. In: Dies. (Hrsg.): Women's Movements in the Post-„Arab Spring" North Africa. New York: Palgrave Macmillan.

Said, Edward W. (2010): Orientalismus, Frankfurt/M.: Fischer.

Schippers, Mimi (2007): Recovering the Feminine Other: Masculinitiy, Feminity, and Gender Hegemony. In: Theory and Society 36, S. 85-102. https://doi.org/10.1007/s11186-007-9022-4.

Scholz, Sylka (2010): Hegemoniale Weiblichkeit? Hegemoniale Weiblichkeit!. In: Erwägen, Wissen, Ethik 21, 3, S. 396-398.

Scott, Joan (2013): Secularism and Gender Equality. In: Cady, L. E./Fessenden, T. (Hrsg.): Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference. New York and Chichester: Columbia UP, S. 25-45.

Sen, Amartya (2012): Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München: Deutscher Taschenbuchverlag.

Thürmer-Rohr, Christina (1983): Aus der Täuschung in die Ent-täuschung – zur Mittäterschaft von Frauen. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 6, 8, S. 11-25.

Rezensionen

Sigrid Schmitz

Zur Geschlechtlichkeit von Robotic Companions

Pat Treusch (2015): Robotic Companionship. The Making of Anthropomatic Kitchen Robots in Queer Feminist Perspective. Linköping Studies in Arts and Sciences 649. Linköping University: TEMA (251 S., <liu.diva-portal.org/smash/get/diva2:813295/FULLTEXT01.pdf>)

Was ist ein *Robotic Companion*? Oder besser gefragt, was ist das Besondere an einem *Robotic Companion*? Pat Treusch führt uns mit ihrem Buch auf eine ebenso faszinierende wie lehrreiche Reise in eine (mögliche) Welt zukünftiger Mensch-Maschinen-Phänomene.

Nun ist dies nicht das erste Buch, das cyborgische Vernetzungen zum Thema hat. Und es ist auch nicht ein Buch über Cyborg-Krieger_innen, Held_innen oder die Kontrolle der Maschinen über Menschen. Nein, der_die Held_in dieses Buches ist Amar, ein_e *Kitchen Robot,* ein_e Helfer_in zum Putzen, Kochen und für vielfältige Care-Belange. Ist Amar weiblich oder männlich? Das lässt sich zunächst einmal nicht aus dem Text erschließen und Pat Treusch vermeidet gekonnt jede Geschlechtsbezeichnung. Ich werde versuchen diesem Genre zu folgen; doch es wird auch im Buch selber deutlich, dass Amare – es sind nämlich mehrere – Geschlechtlichkeit verkörpern (sollen, zumindest nach Wunsch der Entwickler_innen).

In jedem Fall wird Amar – so Treuschs Analyse – von den Entwickler_innen auf Homepages und bei öffentlichen Demonstrationen als humanoider Roboter präsentiert. Dies ist ein zentraler Bezugspunkt ihrer Analysen: Was steckt hinter der Vorstellung von Robotern mit menschlichen Eigenschaften? Mit ihrem Begriff des Robotic Companion stellt Treusch nun eine etwas anders getönte Verbindung als die der allgemeinen Wahrnehmung her. Donna Haraways „Companion" Species Manifesto von 2003 führte uns die gemeinsame und untrennbar verwobene Historie von Tieren und Menschen deutlich vor Augen (am Beispiel ihrer eigenen Geschichte mit ihren Hunden) und besonders die daraus erwachsenen gegenseitigen Verantwortlichkeiten. Robotic Companionship ist in Fortführung dieses Denkens (oder auch in Rückführung auf Haraways „Manifesto for Cyborgs" von 1985) eine detaillierte Analyse der Mensch-Technik-Kumpanei.

Doch nun genauer zur Reise von der Entwicklung und Konfigurierung über die Präsentationen und Demonstrationen bis hin zu Interaktionen mit Amar. Treusch gibt uns zunächst eine theoretische Rahmung und einen Gang durch die Geschichte der Technowissenschaften und der künstlichen Intelligenz (auch und besonders unter feministischem Blickwinkel, Kap. 2). Im Einführungskapitel führt sie uns in das Haraway'sche Verständnis solcher Phänomene als „materiell-semiotische Kontenpunkte" ein: reale Konfigurationen, die eingebunden sind in ein Netzwerk von Akteur_innen, Bedeutungszuschreibung aber auch materiellen Eigensinnigkeiten. Unter Bezugnahme auf das neuere ethico-onto-epistemologische Rahmenwerk arbeitet Treusch die Grenzziehungen heraus, die das Phänomen Amar zwischen materiellen, technologischen und menschlichen

Intraaktionen erst konstituieren. Amar ist keine autarke Entität, sondern nur verständlich als situiert in solchen Beziehungen. „Ethico-", dieser Zusatz, den Karen Barad in ihrer feministisch-materialistischen Konzeption in die Begrifflichkeit einfügt, liefert auch den Ausgangspunkt für Fragen nach der Verantwortung und des „zur Verantwortung ziehen Könnens" der Entwickler_innen von humanoid robots. Dies leitet zu Überlegungen der vergeschlechtlichten, rassisierten und ableistischen Konfigurationen von Amar und deren Auswirkungen über. Denn mit ihrer Reise zum Kennenlernen von Amar geht es Treusch um Möglichkeiten des Durchbrechens dieser machtvollen Kategorisierungen – und dies erklärt auch ihren Zusatz zur queer-feministischen Perspektive im Titel.

Treusch führt durch die Präsentationen und populären Wahrnehmungen von Amar (u.a. seine Begegnung mit Angela Merkel), durch die Entwicklungslabore des Institute of Anthropometrics and Robotics (IAR) des Karlsruher Instituts für Technologie (Kap. 3), beobachtet Demonstrationen von Amars Küchenfertigkeiten und auch die „Missgeschicke", die dort auftreten (Kap. 4) und diskutiert mit den Entwickler_innen die Verkörperungen von Normen im aktuellen und zukünftigen Design der Amare (Kap. 5). Der „Kitchen-Boy" Amar III, der noch die Kanzlerin begrüßte, soll umgewandelt werden zur „Kitchen-Woman" Amar IV. Diese Zukunftsvision macht deutlich, dass die tief verwurzelten Konnotationen „weiblicher" Haus- und Care-Arbeit dann eben doch nicht so leicht zu durchbrechen sind. Ebenso faszinierend wie Stereotype aufdeckend ist die Beschreibung und Analyse eines Dialogs über die neu zu designende „weibliche" Hand von Amar IV in Größe und Form im Vergleich zur Hand der Autor_in – sie wird vom Entwickler gleichzeitig als zu groß und dennoch als weiblich wahrgenommen. Und selbstverständlich sind und bleiben alle *Robot Companions* weiß, denn „the modeling of a human-like appearance and abilities appear to re-establish the opposition between the unmarked body of universal man and the marked body of gender, racializied and dis-abled other" (S. 176).

Dennoch, das Design und die Entwicklung machen Amare nicht nur zu passiven Rezipient_innen von normativen Einschreibungen, sie sind *enacted*, denn sie sollen ja gerade eigenständig agieren, und dieses Spannungsfeld zwischen erwünschter humanoider Agency und dem Aufrechterhalten menschlicher Kontrolle arbeitet Treusch in Kap. 6 gekonnt heraus.

Treusch schafft es – und das ist das Herausragende dieses Buches – komplexe theoretisch-methodologische Grundlagen und epistemologische Diskussionen der queer-feministischen Science & Technology Studies mit Amars Lebensgeschichte und ‚Abenteuern' im Labor, auf der Bühne und in der Welt zu verbinden. So kann ich ihr folgen, wenn sie den Bogen zurückführt zu den zentralen Fragen der *Robotic Companions – Machines to Become with?* (Kap. 7.). *Becoming with*, ebenfalls ein Begriff von Donna Haraway, wirft die Frage nach den Koproduktionen und Verkörperungen von machtvollen Normierungen (Humanismen, Sexismen, Rassismen, Ableismen) ebenso auf wie die Diskussion der grenzüberschreitenden Möglichkeiten von Amaren (S. 225) – und nicht zuletzt die Fragen nach der Verantwortung, also des *Concerns*, den ‚wir' für und mit Amar entwickeln (sollen).

Ich habe Amar durch dieses Buch als mögliche_n *Companion* schätzen und auch etwas lieben gelernt. Wiewohl eingebunden in machtvolle Konzepte und Kontrollvisionen, in humanoid, sexualisiert, rassisiert und ableistisch konfigurierte Körperlichkeiten ist er_sie_es sowohl *Trickser* (in den Demonstrationen) als auch Affekte weckend – ganz entgegen den rationalisierten Visionen eines derzeitigen Transhumanismus. Hier endet vorläufig die Reise von Amar und Pat Treusch; doch gerade letztere affektiven Potentiale stehen in der weiteren Diskussion. Ich bin gespannt.

Annegret Erbes

Möglich ist es – geteilte Elternschaft in Familien

Rezension zu Flaake, Karin (2014): Neue Mütter – neue Väter. Eine empirische Studie zu veränderten Geschlechterbeziehungen in Familien. Gießen: Psychosozial-Verlag (€ 29,90, 312 S.)

Dass es für Familien nicht einfach ist, den traditionellen geschlechtlichen Rollen und familialen Zuständigkeiten zu entkommen oder etwas an ihnen zu verändern – und wie es trotzdem gelingen kann – ist Gegenstand der Studie von Karin Flaake. Mit Natur hat das Thema wenig zu tun, es geht vor allem um Reflexion und aktive Lenkung und Gestaltung. Die gemeinsam geteilte Zuständigkeit für Familienarbeiten ist einer der zentralen Zugänge zu Geschlechtergerechtigkeit, aber:

> In Prozessen des Aufwachsens als Frau oder Mann haben sich innere Bindungen an traditionelle Verhältnisse entwickelt, die mit dem Wunsch, eine nichttraditionelle Familienform leben zu wollen, kollidieren und Veränderungen konfliktreicher und langwieriger machen können als erhofft. Solche inneren Bindungen beziehen sich bei Männern auf Geschlechterbilder, in denen als weiblich Definiertes in Vorstellungen von einer sozial akzeptierten Männlichkeit wenig Raum hat und Männliches sich wesentlich durch Abgrenzung vom Weiblichen herstellt, bei Frauen auf Weiblichkeitsbilder, die normative Vorstellungen von einer guten Mutter und Hausfrau enthalten. (288)

Die in die Untersuchung einbezogenen Familien hatten den Wunsch, die Begrenzungen, die sich durch die traditionelle Rollenverteilung in Familien ergeben, zu verändern, weil sie sich davon ein befriedigenderes Zusammenleben versprachen. Welche Schwierigkeiten sich daraus ergeben, sozusagen alte Zäune einzureißen ohne gleichzeitig neue bauen zu wollen, welche Aushandlungsprozesse erforderlich sind und wie sie gelingen können, zeigt Flaake in vielfältigsten Facetten, denn den wirklichen Grad ihrer Vergesellschaftung erlebten die Befragten erst, als sie diese aufbrechen wollten. Beispielsweise, weil sich bei Frauen eben doch Bilder der ‚guten Mutter' meldeten und Zweifel aufkamen, obwohl die Entscheidung für geteilte Elternschaft eine bewusste und gemeinsam mit dem Partner getroffene war.

Dass nicht-traditionelle Zuständigkeiten für Erziehung und Familienarbeit zwar große Herausforderungen bergen, andererseits aber Elternschaft auch gut geeignet ist, um die eigenen inneren vergeschlechtlichten Strukturen aufzuweichen, wird eindrücklich gezeigt. Und es wird deutlich, dass Veränderung nicht „einfach so" geschieht, nur weil man sich dafür entschieden hat.

Es handelt sich um eine qualitative Untersuchung anhand einer kleinen Stichprobe. 12 Familien bezieht Flaake ein, alle Mütter waren kontinuierlich erwerbstätig und beide Eltern teilten sich von Anfang an die Verantwortung für Familienarbeit und Elternschaft. Die Söhne und Töchter der in diese Untersu-

chung einbezogenen Familien sind zwischen 13 und 27 Jahren alt. Alle Familien stammen aus dem Westen Deutschlands, sind heterosexuell und haben keinen Migrationshintergrund. Eigentlich ist die Auswahl der Stichprobe der einzige Punkt, den man an dieser Studie kritisieren könnte, denn sie bezieht sich nur auf ein bestimmtes westdeutsches Mittelschichtsmilieu. Andererseits aber ist das Thema Geschlechterbeziehungen in Familien bereits so umfassend, und geht Flaake in ihren Fragestellungen so in die Tiefe, dass eine Einengung sowieso erforderlich ist. Die Auswahl der Stichprobe garantiert somit nur die Überschaubarkeit der Ergebnisse, und natürlich sind weitere Untersuchungen erforderlich, die dann auch andere Gruppen einbeziehen sollten.

Flaake unterteilt ihre Studie in vier Teile. Teil I zeigt, wie die Entscheidung für geteilte Elternschaft zwar einerseits geschlechtliche Begrenzungen aufhebt, andererseits jedoch die Aushandlung neuer gemeinsamer Vereinbarungen erforderlich macht. Für das Gelingen geteilter Elternschaft, so ein Ergebnis, ist die Weichenstellung bereits vor der Geburt sehr wichtig. Weiterhin braucht es die Bereitschaft, „sich als Teil einer Dreierbeziehung zu sehen, in der Mutter-Kind- und Vater-Kind-Beziehung eine prinzipiell gleichgewichtige Bedeutung haben" (136). Dabei gibt es auch immer wieder die „Verführung" (136) oder einfach die Gefahr, in traditionelle geschlechtliche Rollen zu verfallen, etwa weil Männer sich aufgrund der engen und existentiellen Beziehung zwischen Mutter und Kind ausgeschlossen fühlen, weil das kleine Kind in ihnen abgewehrte Gefühle von Hilflosigkeit und Bedürftigkeit aktualisiert, die – um der Rollenerwartung zu entsprechen – neu abgewehrt werden müssen und in Rückzug und Distanz münden, oder auch weil Mütter sich schneller auf die Beziehung mit dem Kleinkind einlassen können. Die Gefahr der Einmündung in die klassischen Rollen und der Naturalisierung ist groß, insbesondere auch durch die gesellschaftlich geprägten Mütterbilder, die die hauptsächliche Verantwortung für das Kind/die Kinder Frauen zuordnen und in denen wenig Platz ist für aktive, beziehungsorientierte Vaterschaft. Aber es geht auch anders, wie Flaake zeigt: Um Traditionalisierungsdynamiken auszubremsen, braucht es die Reflexion und Beteiligung von Müttern und Vätern gleichermaßen, auch wenn in Frauen und Männern unterschiedliche soziale Bilder wirken, sie daher in unterschiedliche Konflikte geraten und diese auch mit unterschiedlichen Strategien angehen. Und es wird gezeigt, dass Väter, wenn sie sich „auf eine intensive, emotional und körperlich nahe Beziehung zu ihm [dem Kind] einlassen konnten […] ebenso wie Mütter zu innigen frühen Beziehungsgestaltungen fähig sind" (293). Flaake schließt damit auch an wichtige Ergebnisse der Väterforschung, bspw. von Michael Lamb, an.

Teil II widmet sich der Frage, wie Eltern-Kind-Beziehungen in geteilter Elternschaft gelebt werden. Es wird gezeigt, dass, und so war es ja auch zu erwarten, in der „neuen Lebensform" geteilter Elternschaft neue und alte geschlechtliche Muster aktiv sind und reproduziert werden, manches hat sich verändert, anderes nicht. So hat man etwa eine gute Regelung für die Hausarbeit gefunden, aber mit den Töchtern und Söhnen gehen Mütter und Väter dennoch ganz unterschiedlich um. Deutlich wird hier bspw., wie die kontinuierliche Präsenz von Vätern nicht nur auf deren eigene Beziehung zu den Kindern wirkt,

sondern auch auf die Beziehung der Mütter zu den Kindern. Und es zeigt sich, dass die Beziehungen zu Vätern und Müttern von den Töchtern zwar einerseits gleichermaßen eng und vertraut empfunden werden, andererseits jedoch für völlig unterschiedliche, und eben wieder stark traditionell geschlechtlich getönte Inhalte stehen können (201ff.). Bezogen auf die Söhne besteht

> in allen in die Untersuchung einbezogenen Familien eine Verbundenheit zwischen Vätern und Söhnen, eine große wechselseitige Vertrautheit und Zuneigung, die auf der Erfahrung einer selbstverständlichen und überwiegend als befriedigend erlebten Gemeinsamkeit im Alltag beruht. Dabei ist die für gemeinsame Beziehungsgestaltung verfügbare Zeit ein zentraler Faktor. (234f.)

Das klingt doch gut – auch wenn körperliche Nähe und emotionale Offenheit weiterhin eine Herausforderung darstellen.

Teil III fragt nach Einschätzungen zur geteilten Elternschaft im Rückblick und auf ihre Bedeutung in den Lebensentwürfen der Kinder – und ist insgesamt eine Bestätigung. Auch im Nachhinein werden die positiven Aspekte von den Eltern stärker gewichtet als die notwendig auftretenden Konflikte und der Mehraufwand. Geht doch!, könnte eine Zusammenfassung lauten, wobei es wiederum unterschiedliche Aspekte sind, die von Frauen und Männern als positiv hervorgehoben werden. Und auch die Söhne und Töchter haben die von ihren Eltern gelebte geteilte Elternschaft sehr überwiegend positiv erlebt und „möchten doch nahezu alle später selbst eine mit dem Partner bzw. mit der Partnerin geteilte Zuständigkeit für Familienarbeiten praktizieren“ (S. 298).

Teil IV fasst die zentralen Ergebnisse nochmals zusammen.

Diese Untersuchung ist ein weiterer Beleg dafür, dass es vielfältige Bewegungen und Entwicklungen in Partnerschaften gibt, auch wenn diese keineswegs linear und gradlinig verlaufen und auch wenn es immer noch an geeigneten gesellschaftlichen Unterstützungsstrukturen fehlt, die die Vereinbarkeit der Logiken von Erwerbsarbeit und Fürsorgetätigkeiten verbessern.

Dieses Buch kann man uneingeschränkt empfehlen. Wer sich schon mit dem Thema beschäftigt hat, kann in der detailreichen Darstellung der Befunde dieser qualitativen Untersuchung in die Tiefe gehen. Und wer erst am Anfang steht, kann sich in diesem sehr gut lesbaren und gegliederten Buch hervorragend orientieren. Die Studie gibt Antworten auf die Fragen, die sich im Zusammenhang mit geteilter Elternschaft stellen.

Autor*innen

Angie Abdelmonem, studierte Ethnologin, ist Promovierende und Research Associate an der School of Human Evolution and Social Change der Arizona State University. Sie forscht über Gender, sexuelle Gewalt, NGOs und soziale Bewegungen in Ägypten und im Nahen Osten.

Jenny Adler Zwahlen ist Doktorandin am Institut für Sportwissenschaft der Universität Bern, wo sie Sportwissenschaft, Sozialanthropologie und Allgemeine Ökologie studierte. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Migration und soziale Integration im organisierten Sport.

Chaza Charafeddine ist Künstlerin und Autorin. Sie hat Heilpädagogik in der Schweiz und Eurythmie in Deutschland studiert. Seit 2010 beschäftigt sie sich mit Kunst und Literatur. Ihre Fotoserie „Divine Comedy" war in zahlreichen Galerien und Kunstinstitutionen in Europa zu sehen. 2012 und 2015 hat sie zwei novellistische Erzählungen publiziert, die bei Dar-Asaqi in Beirut erschienen sind. 2007 ist sie nach Beirut zurückgekehrt, wo sie lebt und arbeitet.

Bettina Dennerlein, Prof. Dr., ist Ordentliche Professorin für Gender Studies und Islamwissenschaft an der Universität Zürich. Nach ihrer Promotion in Islamwissenschaft war sie als Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der FU Berlin, am Zentrum Moderner Orient und im Sonderforschungsbereich 640 „Repräsentationen sozialer Ordnung im Wandel" an der Humboldt-Universität zu Berlin tätig. Dazwischen lagen Forschungsaufenthalte am Wissenschaftskolleg zu Berlin, am Van Leer-Jerusalem-Institute und an der Maison des Sciences de l'Homme (MSH) in Paris. Vor ihrem Wechsel nach Zürich hatte sie die W2-Professur für Kultur und Geschichte der modernen arabischen Welt (Islamwissenschaft) am Asien-Afrika-Institut der Universität Hamburg inne. Sie forscht zur Sozial- und Kulturgeschichte der modernen arabischen Welt mit den Schwerpunkten Gender, Recht, politische Kultur und Religionsdiskurse.

Gabriele Dietze, PD Dr., lehrt und forscht zu Kulturwissenschaften und Geschlechterstudien mit den Schwerpunkten Migration, Okzidentalismuskritik, Critical Race Theory und Media Studies an verschiedenen Orten. Sie hatte ein Fellowship „Sexueller Exzeptionalismus", gefördert von der VW Stiftung, an der Humboldt-Universität zu Berlin 2016 und ist 2017 Gastdozentin in den Gender Studies in Basel. Zu diesem Themenkomplex wurden Beiträge wie „Das ‚Ereignis' Köln", „Ethnosexismus" oder „Weiße Frauen in Bewegung. Genealogien und Konkurrenzen von Race- und Genderpolitiken" veröffentlicht.

Annegret Erbes, geb. 1966, Dipl.-Soz.-Arb. (FH), Dipl.-Päd., Dr. paed., war in verschiedenen Feldern der Sozialen Arbeit sowie als wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig. Sie promovierte 2007 zur Kooperation von Schulsozialarbeit und Schule, lebt und arbeitet in Berlin und ist seit 2004 Redakteurin der Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien.

Elke Frietsch, Dr. phil., ist Kunstwissenschaftlerin. Seit 2009 ist sie Oberassistentin im interdisziplinären Fach Gender Studies an der Universität Zürich. Sie war Gastprofessorin an der Kunstuniversität Linz und wissenschaftliche Assistentin an der Universität Wien. Promoviert hat sie im Fach Kunstgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Forschungsgebiete sind: Kunst im Nationalsozialismus, Kunst und Migration, (Neo)Orientalismus, Körperbilder in der Wiener Kunst um 1900.

Andrea Maihofer, Prof. Dr., ist Professorin für Geschlechterforschung und Leiterin des Zentrums Gender Studies der Universität Basel. Im Fokus ihrer Arbeit und Forschung stehen der Wandel und die Persistenz von Geschlecht und Geschlechterverhältnissen (insb. Familie, Sozialisation, Beruf, Männlichkeit, Sexualität) und Gesellschaftstheorien.

Torsten Schlesinger ist Juniorprofessor für Sportsoziologie am Institut für Angewandte Bewegungswissenschaften der TU Chemnitz. Seine Forschungsschwerpunkte drehen sich u.a. um Analysen des Mitgliederhandelns in Sportorganisationen, Sportentwicklung sowie Organisationsentwicklung im vereinsorganisierten Sport.

Sigrid Schmitz, Prof. Dr., ist zurzeit Gastprofessorin für Gender & Science am Institut für Geschichte der Philosophischen Fakultät an der HU Berlin. Als habilitierte Biologin der Universität Marburg arbeitet sie seit Mitte der 1980er Jahre in den Feminist Science and Technology Studies zu Gender in MINT, Hirnforschung und Neurokulturen, Körperdiskursen in neoliberaler Gesellschaft und zu feministischen Epistemologien. Zusammen mit Britta Schinzel leitete sie als Hochschuldozentin von 2002-2009 das Kompetenzforum Genderforschung in Informatik und Naturwissenschaft [gin] an der Universität Freiburg. Sie hatte Gast-Professuren an den Universitäten Wien, Graz, Oldenburg und der HU Berlin inne.

Yvonne Weigelt-Schlesinger war mehrere Jahre Assistentin und Lehrbeauftragte an Universitäten (Erlangen, Nürnberg, Bern, Chemnitz) und Fachhochschulen (Kufstein (AUT), Nordwestschweiz (CH). Im Fokus ihrer Forschungen stehen Migration und Sport, Geschlechterforschung in der Sportwissenschaft und Sportspieldidaktik.

Bisher erschienene Titel *Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien*

Jg. 23_2 | 2017 **Kulturalisierung und Geschlecht (125 Seiten), 22,00 €**

Jg. 23_1 | 2017 **Berufsorientierung – Erwerbsbiografie – Geschlecht (131 Seiten), 22,00 €**

Jg. 22_2 | 2016 **(Bio-)Diversität, Geschlecht und Intersektionalität (141 Seiten), 22,00 €**

Jg. 22_1 | 2016 **(152 Seiten), 22,00 €**

Jg. 21_2 | 2015 **Medizin – Gesundheit – Geschlecht (135 Seiten), 19,90 €**

Jg. 21_1 | 2015 **Materialisierungen des Religiösen (117 Seiten), 19,90 €**

Jg. 20_2 | 2014 **Affect Studies – Politik der Gefühle (126 Seiten), 19,90 €**

Jg. 20_1 | 2014 **Bildung – Erziehung – Geschlecht (135 Seiten), 19,90 €**

Jg. 19_2 | 2013 **Körper(-sprache) – Macht – Geschlecht (140 Seiten), 19,90 €**

Jg. 19_1 | 2013 **(119 Seiten), 19,90 €**

Jg. 18_1 | 2012 **Musik und Genderdiskurs (100 Seiten), 19,90 €**

Bezugspreise *Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien*

Einzelheftpreis: 22,00 Euro
Privat print Abo: 36,00 Euro
Privat print + online Abo: 46,00 Euro
Studierende print Abo: 29,90 Euro
Studierende print + online Abo: 36,00 Euro
Institutionen print Abo: 36,00 Euro
Institutionen print + online Abo: 69,00 Euro
Jeweils zzgl. Versandkosten: 4,00 Euro Inland, 8,00 Euro Ausland
Download Einzelbeitrag: 4,00 Euro

Manuskripte:

Informationen zur Manuskript-Einreichung für die Calls for Papers der *Freiburger Zeitschrift für GeschlecherStudien* finden Sie auf unseren Netzseiten unter <http://www.fzg.uni-freiburg.de/autorinneninfos>.

Kontakt:

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Zentrum für Anthropologie und Gender Studies (ZAG), Belfortstraße 20,
D-79098 Freiburg, Tel.: 0049-(0)761/203-8846, Fax: 0049-(0)761/203-8876

fzg@zag.uni-freiburg.de
http://www.fzg.uni-freiburg.de

Ausgaben der Vorläuferin *Freiburger GeschlechterStudien*

25 Migration – Mobilität – Geschlecht (380 Seiten)

24 Feminisms Revisited (468 Seiten)

23 Geschlechter – Bewegungen – Sport (418 Seiten, vergriffen)

22 Kindheit, Jugend, Sozialisation (518 Seiten)

21 Männer und Geschlecht (501 Seiten)

20 Erinnern und Geschlecht, Band II (442 Seiten)

19 Erinnern und Geschlecht, Band I (455 Seiten)

18 Elternschaft (375 Seiten)

17 *Queering Gender – Queering Society* (376 Seiten)

16 Arbeit und Geschlecht (297 Seiten)

15 Entfesselung des Imaginären? – Zur neuen Debatte um Pornografie (397 Seiten)

14 *Screening Gender* – Geschlechterkonstruktionen im Kinofilm (347 Seiten)

13 Dimensionen von *Gender Studies*, Band II (391 Seiten)

12 Dimensionen von *Gender Studies*, Band I (322 Seiten)

11 Perspektiven feministischer Naturwissenschaftskritik (312 Seiten)

1/00 Beziehungen (310 Seiten)

2/99 Feminismen – Bewegungen und Theoriebildungen weltweit (304 Seiten)

1/99 *Cross-dressing* und Maskerade (vergriffen)

2/98 Utopie und Gegenwart (237 Seiten)

1/98 Frauen und Mythos (302 Seiten)

1/97 Frauen und Körper (130 Seiten)

2/96 Frauen – Bildung – Wissenschaft (136 Seiten)

1/96 Frauenalter – Lebensphasen (140 Seiten)

2/95 Frauenräume (168 Seiten)

1/95 Frauen und Wahnsinn (vergriffen)