

Birgit Heller

IV.1 Gerechtigkeit

1 Woran misst sich Geschlechtergerechtigkeit?

Iustitia, die römische Göttin der Gerechtigkeit, steht mit verbundenen Augen da und hält in der Hand eine Waage, deren Schalen einen Gleichstand anzeigen. Bis heute ist die weiblich personifizierte Gerechtigkeit das typische Symbol des Rechtswesens in den ‚westlichen‘ Gesellschaften. Die verbundenen Augen symbolisieren Unbestechlichkeit und Unparteilichkeit, die Waage ist ein stabiles Element ihrer Darstellung (Degen 2008). Bezogen auf den Aspekt der Geschlechtergerechtigkeit kommt es darauf an, die Augenbinden abzulegen und das Ideal eines gerechten, ausgeglichenen Verhältnisses zwischen den Geschlechtern umzusetzen, das sich im Zugang zu allen wichtigen Entwicklungsmöglichkeiten und Ressourcen, in der Verteilung von Verantwortung und Macht und im Umgang miteinander ausdrückt. Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern bezieht sich auf gleiche Rechte und steht in einem breiten Horizont wechselseitiger Achtung, Würdigung und Zusammenarbeit für das Gemeinwohl der menschlichen Gemeinschaft. Entscheidend für die Forderung nach Geschlechtergerechtigkeit in verschiedenen Gesellschaften und Religionen ist der Maßstab, der für eine Bewertung herangezogen wird.

Als Maßstab, der universale Gültigkeit beansprucht, wird die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* betrachtet, die am 10. Dezember 1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verkündet wurde. Die Menschenrechte gelten als angeboren und wurden mit dem Ziel deklariert, die Würde und die Rechte jedes Menschen anzuerkennen und zu schützen. Freiheit und Gleichheit kennzeichnen die gemeinsame Ausgangsbasis für die Würde und Rechte aller Menschen. Der universale Anspruch der Menschenrechte wird jedoch seit vielen Jahren durch vielfältige Kritik aus der Sicht verschiedener religiöser, kultureller und weltanschaulicher Positionen relativiert (Bielefeldt 1999; Mügge 2017, 156–158).¹ So wird beispielsweise der Vorwurf erhoben, dass die Menschenrechte auf dem westlichen Konzept eines vorrangig rationalen und autonomen Individuums aufbauen und

¹ Besonders von islamischer Seite werden die Menschenrechte immer wieder als zu westlich-christlich geprägt kritisiert (Ceming 2010, 212–216). Es gibt drei islamische Menschenrechtserklärungen verschiedener islamischer Organisationen mit unterschiedlicher Reichweite. Am bedeutendsten ist die *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam*, die 1990 von der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC, heute Organisation für Islamische Kooperation) verabschiedet und 2020 umfassend überarbeitet wurde.

imperialistisch auf andere Kulturen ausgedehnt werden. Zweifellos wird der Anspruch auf die universelle Gültigkeit der Menschenrechtserklärung von kultureller Diversität herausgefordert und muss sich kritischen Anfragen stellen. Allerdings kann nur ein universal gültiger Maßstab den gleichen Respekt vor allen Menschen sowie die Analyse und Kritik von Diskriminierungen ermöglichen. Auch wenn die Menschenrechte in mancher Hinsicht kulturgebunden sind und teilweise verkürzte oder einseitige Perspektiven beinhalten, wird mehrheitlich die Auffassung vertreten, den universalen Anspruch nicht aufzugeben, sondern kritisch weiterzuentwickeln.

Der „Fähigkeiten-Ansatz“ (*Capabilities Approach*) der amerikanischen Philosophin Martha C. Nussbaum gilt als vielversprechendes Modell einer Weiterentwicklung, das bemüht ist, kulturelle Pluralität und partikulare Kontexte zu berücksichtigen (Mügge 2017, 15f.). Nussbaum betrachtet kulturelle Diversität als zentrale Herausforderung für jeden universalen Ansatz und versucht ihr zu entsprechen, indem sie sich auf einen minimalen Maßstab beschränkt und Respekt vor verschiedenen Vorstellungen des Guten fordert. Ausgangspunkt für ihre Überlegungen sind „zentrale menschliche Fähigkeiten“ (*Central Human Capabilities*) die so allgemein formuliert sind, dass Spielräume für kulturelle Pluralität offenbleiben (Nussbaum 2011, 101–112). Die Rede von *capabilities* und die entsprechende deutsche Übersetzung als „Fähigkeiten“ ist insofern missverständlich, als Nussbaum nicht fordert, dass der Mensch seine vorhandenen Fähigkeiten entwickeln solle (Mügge 2017, 21f.). Vielmehr geht es um die Ermöglichung jener Fähigkeiten bzw. Aspekte, die für ein gutes Leben zentral sind. Der Mensch soll durch den Staat zu einem guten Leben *be-fähigt* werden, indem die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, dass ein Mensch seine Fähigkeiten entfalten, ausüben und ein gutes Leben gemäß den eigenen Vorstellungen vom Guten führen kann. Diesem Verständnis entspricht die Bezeichnung *Human Development Approach*, die von Nussbaum deshalb nicht anstelle von *Capability Approach* bevorzugt wird, weil sie ihren Ansatz sowohl auf Menschen als auch auf „nicht-menschliche Tiere“ bezieht (Nussbaum 2011, 18f.). Als Basis- oder Minimalkonzeption des Guten formuliert sie eine Liste von zehn Fähigkeiten (Leben; körperliche Gesundheit; körperliche Integrität; Sinne, Vorstellungskraft und Denken; Gefühle; praktische Vernunft; Zugehörigkeit; andere Spezies; Spiel; Kontrolle über die eigene Umwelt), die genauer erläutert werden. Diese zentralen oder „Grundfähigkeiten“² müssen allerdings durch Rechte

2 So Mügge 2017, entsprechend verwendet sie auch den Begriff „Grundbefähigung“.

ergänzt werden, um die Dringlichkeit von Ansprüchen, die politisches Handeln erfordern, deutlich zu machen.³

Im Vergleich mit der UN-Menschenrechtsdeklaration ist der Fähigkeiten-Ansatz konkreter und breiter – nicht nur Rationalität, sondern ebenso Emotionalität und körperliche Bedürfnisse werden einbezogen, Individualität wird durch Zugehörigkeit ergänzt, anstelle des Anthropozentrismus wird die Interdependenz der Lebensformen betont. Nussbaums Ansatz hat nicht nur Zuspruch gefunden. Kritische Einwände beziehen sich beispielsweise darauf, dass die kulturelle und religiöse Pluralität nicht ernst genug genommen wird oder umgekehrt, dass die Bedrohung universaler Frauenrechte durch Religionen nicht ernst genug genommen wird (Mügge 2017, 16). Diese Vorwürfe, die aus einander entgegengesetzten Lagern kommen, offenbaren die Probleme, die mit jedem Ansatz verbunden sind, der zwischen Universalität und Pluralität zu vermitteln sucht. Martha Nussbaums Konzept ist grundsätzlich durch den Respekt von Religionen, aber gleichermaßen durch den Respekt gegenüber der individuellen Gewissensfreiheit gekennzeichnet (Mügge 2017, 171–218). Sie vertritt keine säkularistische Position, weist jedoch auf die ambivalente Rolle von Religionen hin, die einerseits zur menschlichen Grundbefähigung beitragen, sie andererseits aber auch behindern können. Martha Nussbaum unterscheidet sich mit diesen affirmativen Positionen zu Universalität und Freiheit sowie einer eher distanzierten Haltung gegenüber Religion von aktuellen postsäkularen und postkolonialen Denkansätzen, die die Säkularität generell und die Grenzziehung zu Religion vehement in Frage stellen.⁴ So setzt etwa die Kulturanthropologin Saba Mahmood (2012) den ‚westlichen‘, säkularen und feministischen Werten der Freiheit und Autonomie die Prinzipien der „*subject formation*“ und „*agency*“ von Frauen im islamischen Kontext entgegen. Anknüpfend an Mahmood hebt Ulrike Augga die Bedeutung von Religion als Raum der Ermächtigung hervor und stellt die Konzepte Subjektformation und Handlungsmacht als Alternativstrategien in den Diskurs um Menschenrechte (Augga 2020, 195). Mahmoods Begriff „*human flourishing*“ betrachtet sie als eine Erweiterung der ethischen Grundidee des guten Lebens. Es bleibt offen, worin der Gewinn dieses Begriffswechsels besteht, aber auch wie Diskriminierungen kritisiert werden können, wenn universale Maßstäbe gänzlich wegfallen.

³ Zum aktuellsten Entwurf dieser Liste vgl. Nussbaum 2011, 33f. Zur Ergänzung von Fähigkeiten durch Rechte siehe die Querverweise auf verschiedene Werke von Nussbaum in Mügge 2017, 115.

⁴ Für einen Überblick zu Religionskonzepten und Geschlechterperspektive in postsäkularen Debatten siehe Augga 2022.

2 Brennpunkt Frauenrechte

Kulturelle Vorbehalte und Widerstände formieren sich vor allem dann, wenn die Menschenrechte als Widerspruch zur je eigenen religiös-ethischen Tradition aufgefasst werden. Besonders oft entstehen Konflikte in Hinblick auf die in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* verankerte Gleichberechtigung der Geschlechter. Forderungen nach Gleichberechtigung von Frauen kollidieren mit dem Anspruch auf die Anerkennung religiös-kultureller Differenz bzw. mit dem Recht auf Religionsfreiheit.⁵ In diesem Zusammenhang ist die Entwicklung der *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam* aufschlussreich. Im Jahr 2020 wurde die 1990 beschlossene Erklärung umfassend überarbeitet. Die nun grundsätzlich festgehaltene Gleichberechtigung von Frauen und Männern wird allerdings mit dem Hinweis auf staatliche Gesetze relativiert (Bielefeldt 2022). Die Konfliktlinien zwischen verschiedenen Rechtsansprüchen sowie den damit verbundenen Interessen zeigen sich besonders deutlich in den anhaltenden Debatten um das ‚Kopftuch‘ (Berghahn und Rostock 2009) und zugespitzt um Verbote von muslimischen Ganzkörperverschleierungen. Vertreter*innen konservativer Politik setzen sich plötzlich – ganz gegenläufig zu ihren herkömmlichen Ansichten über Geschlechterrollen – für die Emanzipation und Gleichberechtigung muslimischer Frauen ein, indem sie das Tragen des Kopftuchs verbieten, während liberale Stimmen die Kleidungsvorschriften als Ausdruck der religiös-kulturellen Diversität/Differenz verteidigen. Der feministische Diskurs ist gespalten. Einerseits wird die offensichtliche politische Instrumentalisierung von muslimischen Frauen kritisiert und im Gegenzug das Recht von Frauen auf religiös-kulturelle Selbstbestimmung gefordert, andererseits wird hervorgehoben, dass religiöse Traditionen eine wesentliche Rolle für die Aufrechterhaltung einer heteronormativen Geschlechterordnung spielen, die häufig mit der Diskriminierung von Frauen einhergeht. Der Fokus auf verschiedene länderspezifische Kontexte und die Vielfalt der Positionen, die von muslimischen Frauen selbst eingenommen werden, könnte die Engführung der Symbol-Debatten, bei denen es häufig gar nicht um die betroffenen Frauen geht, zumindest erweitern.

Der Respekt vor kulturell-religiöser Diversität erfordert, dass in der Debatte um universale Frauenrechte die Vorstellungen und Lebensentwürfe von Frauen, die sich einer bestimmten Kultur bzw. Religion zugehörig fühlen, und ihre Entscheidungsfreiheit ernstgenommen werden. Im konkreten Fall von ‚Kopftuch‘ und

⁵ Cornelia Mügge (2017, 10) bezeichnet die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit als „ein Brennglas für die Problematik universaler Normen“ und verweist auf zahlreiche Publikationen zu der Frage, ob und inwiefern religiöse Traditionen und Frauenrechte einander widersprechen bzw. miteinander vereinbar sind.

Ganzkörperverschleierung ist demnach entscheidend, welche Bedeutung diese Praxis für die betroffenen Frauen selbst hat. Ein fortlaufender Diskussionsprozess ist nötig, der Selbstreflexion und Offenheit für die kulturelle Gebundenheit eines vermeintlich universalen Maßstabs erfordert. In ihrer Analyse des Fähigkeits-Ansatzes erläutert Cornelia Mügge die unterschiedlichen politischen Handlungserfordernisse, die Martha Nussbaum aus ihrem Konzept ableitet, an den Beispielen des Burka-Verbots und der weiblichen Genitalverstümmelung (Mügge 2017, 270–282). Während Nussbaum Verbote des Burka-Tragens zurückweist, fordert sie ein Verbot der weiblichen Genitalverstümmelung bei Minderjährigen. Entscheidend für diese Positionen sind im ersten Fall die Einschätzung von körperlichem Zwang versus vorausgesetzter Freiwilligkeit und im zweiten Fall die irreversible Schädigung von Grundfähigkeiten durch einen körperlichen Eingriff. Es bleibt offen, ob soziale und strukturelle Zwänge, die die Wahl- und Entscheidungsfreiheit von Frauen im Fall des Burka-Tragens beeinflussen, von Nussbaum nicht unterschätzt werden.

Prinzipiell muss die Frage gestellt werden, worin die diversen religiös begründeten Vorbehalte gegen Frauenrechte bestehen und wie sie begründet sind. Teilweise scheint die Zurückweisung weit mehr mit der Zementierung von hierarchischen Machtverhältnissen zu tun zu haben als mit unverrückbaren religiösen Lehren (Mayer 2003). Darüber hinaus ist die Berücksichtigung der Diversität von Geschlecht in der kritischen Auseinandersetzung von Religionen und Menschenrechten unumgänglich. Religiöse Gemeinschaften stehen vor der Herausforderung anstatt der weithin üblichen Orientierung an Heteronormativität die Rechte von nicht-binären Personen wahrzunehmen. Dafür können sie an ein Dokument anknüpfen, das im Jahr 2006 im indonesischen Yogyakarta von Menschenrechtsexpert*innen veröffentlicht wurde. Die sogenannten Yogyakarta Prinzipien zur Anwendung der Menschenrechte in Bezug auf die sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität formulieren konkrete Empfehlungen für einen diskriminierungsfreien Umgang mit nicht-binären Personen und zur Integration der LGBTQIA⁺-Gemeinschaft ins internationale Recht.⁶ Abgesehen von stets nötigen Fortentwicklungen und Modifikationen zeigen viele konkrete Problemfelder, wie wichtig es ist, an der Grundidee universaler Menschenrechte oder – konkreter – einer Grundbefähigung aller Menschen festzuhalten, um Kritik an kulturell-religiösen Praktiken und Traditionen zu ermöglichen, wenn sie zur Begründung von geschlechtsspezifischen Diskriminierungen beitragen.

⁶ Online verfügbar unter <http://www.yogyakartaprinciples.org>. Das Dokument wurde 2008 ins Deutsche übertragen: http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/10/German_Translation.pdf. Im Jahr 2017 wurden die Yogyakarta Prinzipien um zehn weitere Prinzipien ergänzt, siehe <https://www.boell.de/de/2018/12/10/die-yogyakarta-prinzipien-10>.

3 Die Würde des Menschen als gemeinsame Basis von Menschenrechten und Religionen

Was Menschenrechte und Religionen verbindet, ist die Idee der Menschenwürde.⁷ Auch am Ausgangspunkt des Fähigkeiten-Ansatzes von Martha Nussbaum (2011, 29–31) steht die Frage danach, welche zentralen Fähigkeiten ein Leben erfordert, das der menschlichen Würde entspricht. Diese universale Grundbefähigung, die der Staat garantieren soll, ist in der Würde jedes Menschen verankert, die mit dem gleichen Respekt für jeden Menschen verbunden ist. Der Bodensatz des Androzentrismus, der sowohl die Geschichte der säkularen als auch der religiösen Würde-Traditionen durchzieht, offenbart, wie schwierig es ist, alle Menschen als gleich an Würde zu achten. Eine der historischen Wurzeln der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* ist in der Philosophie der Stoa zu finden: Mit der Teilhabe an der Vernunft begründet die Stoa die Idee der Gleichheit aller Menschen und definiert sie als Brüderlichkeit. Ideengeschichtlich kann eine Linie gezogen werden bis hin zur Proklamation von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in den Menschen- und Bürgerrechten der Französischen Revolution. Auch die politisch engagierte Schriftstellerin Olympe de Gouges (1999 [1791]) fand mit ihrer Forderung nach Bürgerrechten für Frauen im Jahr 1791 kein Gehör und versank bis zum Aufleben der Frauenforschung in den 1970er Jahren in Vergessenheit. Die androzentrische Engführung der Gleichheit aller Menschen ist in der Menschenrechtsdeklaration von 1948 zumindest auf der sprachlichen Ebene noch immer präsent:

Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.
(*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* 2005, 17, Artikel 1).

Der Begriff „Würde“ hat sich in der deutschsprachigen philosophischen Tradition entwickelt, die englisch- und französischsprachigen Pendanten (*dignity*, *dignité*) bleiben bei der lateinischen Vorgabe der *dignitas*. Entsprechende religiös-kulturelle Äquivalente zum modernen europäischen Würde-Begriff weisen jeweils ganz spezifische Konnotationen auf, gemeinsam ist ihnen allerdings eine mehr oder weniger starke androzentrische Verformung. Teilweise ist bis heute umstritten, ob den Geschlechtern die gleiche Würde zukommt. In der jüdischen und in der christlichen Tradition gründet die Würde des Menschen in der Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen („Abbild Gottes“: hebr. *zelem elohim*; griech. *eikōn theou*;

⁷ Ausführliche Auseinandersetzungen mit dem Spannungsfeld Menschenrechte, Kulturen und Religionen bieten Ceming 2010 und Yousefi 2013.

lat. *imago dei*). Gottebenbildlichkeit kann in der jüdisch-rabbinischen Tradition bedeuten, dass der Mensch Gott in der Gestalt ähnlich ist; den göttlichen Herrschaftsanspruch repräsentiert oder aber Gott in seinem ethischen Handeln nachahmt. Grundlegend für alle diese Auffassungen ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die sowohl im Judentum als auch im Christentum als Gotteskindschaft des Menschen interpretiert wird. Die Positionen der maßgeblichen jüdischen Gelehrten im *Talmud* sind zwar nicht einheitlich, in manchen Texten wird aber ausdrücklich festgehalten, dass Frauen an der Gottebenbildlichkeit nur indirekt Anteil haben. Als gewichtiges Argument wird der biblische Schöpfungsbericht angeführt, demnach Gott die Frau aus der Rippe des Adam schuf. Während der Mann-Mensch als Gottes Ebenbild erschaffen wurde, so die Schlussfolgerung im *Talmud*-Traktat *Ketuboth*, ist die Frau ein Bauwerk, das aus dem Mann entnommen wurde. Ebenbild Gottes ist die Frau folglich nur insofern als sie vom Ebenbild Gottes, dem Mann, stammt:

Gepriesen sei, der alles ihm zu Ehren erschaffen hat, der den Menschen gebildet hat. Der den Menschen in seinem Ebenbilde, im Ebenbilde seiner Gestalt, gebildet und ihm aus ihm selbst einen Bau für die Ewigkeit errichtet hat. Gepriesen seist du, o Herr, Schöpfer des Menschen.⁸

Dieses Muster ist noch deutlicher in der christlichen Theologie erkennbar, die bis in die Neuzeit prinzipiell keine egalisierenden Konsequenzen aus dem universalen Würdekonzept zieht – Würde wird weithin als Privileg der Christen, nicht der Menschen angesehen (Huber 1992, 579). Bezogen auf die Gottebenbildlichkeit werden bereits in frühchristlicher Zeit Unterschiede zwischen Mann und Frau festgestellt. Im *Ersten Brief an die Korinther* legitimiert der Apostel Paulus die Forderung, dass die Frau ihr Haupt im Gottesdienst verhüllen soll, mit der Schöpfungsordnung und der Vorstellung der Gottebenbildlichkeit, die das Fundament einer hierarchischen Geschlechterordnung bilden:

Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann. Der Mann wurde auch nicht für die Frau erschaffen, sondern die Frau für den Mann.⁹

Die Positionen der Kirchenväter zur Gottebenbildlichkeit der Frau sind zunächst nicht einheitlich. Manche betonen, dass Männer und Frauen mit der gleichen Ehre erschaffen wurden und die weibliche Unterordnung unter den Mann eine Folge des Ungehorsams der Frau sei (Jensen 2002, 255; 259). Von großem Einfluss war ein unter dem Namen Ambrosiaster bekannter Kommentar zu den Paulusbriefen. In dieser

⁸ *bKetuboth* 8a, übers. v. Goldschmidt 1996, 18.

⁹ *Der Erste Brief an die Korinther* 11, 7–9, Einheitsübersetzung der *Bibel* 2016.

Schrift, die aus dem 4. Jahrhundert stammt, wird der Frau die Gottebenbildlichkeit explizit abgesprochen (Jensen 2002, 229). Diese Position hat sich in der christlichen Theologie zwar nicht durchgesetzt, aber den ungleichen Rechtsstatus der Geschlechter plausibilisiert (Frauen durften beispielsweise nicht lehren, weder als Zeuginnen noch als Bürginnen fungieren und keine richterlichen Funktionen ausüben). Die dominante Auffassung der christlichen Kirchengeschichte wurde durch den Kirchenvater Augustinus geprägt: Der Mann ist das vollkommene Bild Gottes, die Frau ist es nur mit dem Mann gemeinsam (Jensen 2002, 229–233). Auch nach dem Kirchenlehrer Thomas von Aquin, dessen Ansichten für viele christliche Theologen bis in die Moderne maßgebend waren, stellt der Mann das vollkommene Ebenbild Gottes dar, während die Frau dem Mann an Vernunft, Kraft und daher auch an Würde nachsteht (Leisch-Kiesel 1992, 136–144).

Im Islam wird die Menschenwürde nicht mit der Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit begründet, weil der Unterschied zwischen Gott und Mensch durch eine klare Grenzziehung markiert ist. Als Geschöpf, das der Rechtleitung bedarf, ist der Mensch ganz von Gott abhängig. Gott hat den Menschen jedoch vor allen anderen Geschöpfen mit einer besonderen Würde ausgestattet. Der moderne Begriff der Menschenwürde wird aus dem *Koran*, Sure 17, 70 abgeleitet:

Und Wir haben den Kinder Adams Ehre erwiesen; Wir haben sie auf dem Festland und auf dem Meer getragen und ihnen (einiges) von den köstlichen Dingen beschert, und Wir haben sie vor vielen von denen, die Wir erschaffen haben, eindeutig bevorzugt.¹⁰

Bedeutsam für den Würdebegriff ist darüber hinaus die Auffassung, dass der Mensch zum Nachfolger/Statthalter Gottes (*khalifa*) bestimmt ist (Sure 2, 30). Diese Stellvertretungsaufgabe des Menschen besteht in erster Linie in der Übernahme der Verantwortung und der Verpflichtungen gegenüber der ihm anvertrauten Schöpfung. Prinzipiell sind zwar alle Menschen zum Kalifat ausersehen, allerdings bedürfen Frauen nach der islamischen Tradition in der Regel der Rechtleitung durch ihre Männer. Insofern Frauen der männlichen Autorität unterworfen sind, sind sie naturgemäß weniger zur Statthalterschaft Gottes geeignet. Nach Sure 4, 34 haben die Männer Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen, weil Gott sie bevorzugt hat und sie die ökonomische Sorge für die Frauen tragen. Die Befreiung von bestimmten Verpflichtungen wie dem Freitagsgebet, die größere körperliche Unreinheit, die rechtliche Minderbewertung, die ökonomische Unselbständigkeit und die eingeschränkte Bewegungsfreiheit reduzierten die Möglichkeiten von Frauen ihre Rolle als Statthalterinnen Gottes tatsächlich auszuüben.

¹⁰ Sure 17, 70, übers. v. Khoury 2011, 218.

Die Suche nach Entsprechungen zum Würde-Begriff im Hinduismus gestaltet sich insofern schwierig als Hinduismus der Sammelbegriff für eine Fülle verschiedener religiöser Traditionen ist. Was die klassisch-brahmanische Tradition anbelangt, so kann die menschliche Würde darin gesehen werden, dass der Mensch als einziges Lebewesen die Möglichkeit zur religiösen Befreiung durch die Erkenntnis und Realisierung seines tiefsten geistigen Wesens (*ātman*) besitzt. Da Frauen – genauso wie die Männer der untersten Gesellschaftsschicht – von dieser Möglichkeit ausgeschlossen wurden, besitzen sie streng genommen keine dem Mann vergleichbare Würde. Die Würde der Frau kann nur im Rahmen der Lebensordnung (*dharma*) innerhalb des Geburtenkreislaufs angesiedelt werden und besteht in der Erfüllung des sogenannten *strīdharmā*, der „Pflichten der Frau“. Nach klassisch-brahmanischer Auffassung ist damit vor allem anderen der Dienst an ihrem Ehemann gemeint. Die Hochzeit gilt als die religiöse Initiation der Frau, der Dienst am Ehemann ist für sie Gottesdienst.

Eine gute Frau soll ihren Ehemann immer wie einen Gott behandeln, selbst wenn er charakterlos ist, einen lüsternen Lebenswandel hat oder es ihm ganz und gar an Tugenden mangelt.¹¹

Der Weg zur Befreiung aus dem Geburtenkreislauf führt für Frauen über Selbstaufgabe und Unterordnung irgendwann zum Privileg einer männlichen Wiedergeburt und erst von dort weiter zum Ziel. Anders sieht es in Hindu-Traditionen aus, die von der *bhakti*-Religiosität geprägt sind. Der Terminus *bhakti* bedeutet so viel wie Hingabe, Liebe und ist abgeleitet von *bhaj*, „zuteilen, teilhaben an“. Die Würde des Menschen gründet in der Gottesbeziehung, die sich in verschiedenen Stufen der Nähe – wie Freundschaft, bräutlicher Liebesbeziehung bis hin zu partieller oder völliger Identität – vollzieht. In diesem Kontext gilt der gläubige Mensch unabhängig von Stand und Geschlecht als „Teilhaber“ bzw. „Teilhaberin“ an Gott und kann dadurch das endgültige Heil erreichen:

Wer seine Zuflucht zu mir nahm,
Sei seine Herkunft noch so schlecht,
Beschreitet doch den höchsten Pfad,
Ob Frau, ob Vaishya oder Knecht.¹²

¹¹ *Manusmṛiti* 5, 154, übers. v. Michaels 2010, 116.

¹² *Bhagavadgītā* 9, 32, übers. v. Boxberger 1986, 63.

Allerdings wurden daraus ganz selten Konsequenzen abgeleitet, die über den religiösen Bereich hinaus auf Veränderungen im sozialen Verhältnis der Geschlechter abzielen.¹³

Das buddhistische Würde-Konzept ist der klassisch-brahmanischen Vorstellung strukturell ähnlich. Die Würde des Menschen besteht in der Fähigkeit zur Erleuchtung, in der Realisierung der Buddha-Natur. Es ist das kostbare Privileg der menschlichen Existenzform, ein Buddha zu werden und damit die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf erreichen zu können. Obwohl eine frühbuddhistische Textsammlung mit Liedern von erleuchteten Nonnen als Teil des *Pali-Kanons* erhalten ist, war die Frage, ob Frauen überhaupt die Erleuchtung erlangen können, in den buddhistischen Traditionen umstritten. Der folgende Text gibt die Antwort aus der Sicht einer erleuchteten Nonne:

Wie sollte die weibliche Natur einer Frau hinderlich sein,
wenn sie in fest konzentriertem Geist,
mit fortschreitendem Wissen, die Buddhalehre in der richtigen
Einsicht erfasst?
Überall ist die Lust vernichtet, die große Finsternis zerrissen.
So wisse, Böser, Tod, du bist besiegt.¹⁴

Geschlechtsmerkmale werden zwar im Buddhismus als prinzipiell unwesentlich und leer betrachtet, aber dennoch spielt das Geschlecht für die Erleuchtungsfähigkeit in vielen Texten eine entscheidende Rolle. So ist im Mahāyāna-Buddhismus die Vorstellung verbreitet, dass eine spirituell weit fortgeschrittene Frau erst mittels einer Geschlechtsumwandlung zum Mann – entweder spontan im aktuellen Leben oder in einer Wiedergeburt – die höchste Stufe der Buddhaschaft erreichen kann (Paul 1979, 166–216). Es existieren allerdings auch Texte, die sich gegen eine sexuelle Diskriminierung richten und das Geschlecht für die Erleuchtung als irrelevant erachten. Zen-Buddhismus und indo-tibetischer Buddhismus haben an der Erleuchtungsfähigkeit der Frauen festgehalten.

Aus diesem Überblick wird deutlich, dass die Menschenwürde der Frau in der Geschichte der großen religiösen Traditionen alles andere als selbstverständlich war. Die Verknüpfung von Menschenwürde und der politisch-rechtlichen Anerkennung der gleichen Freiheits- und Partizipationsrechte aller Menschen stellt für die Religionen eine Herausforderung dar, die sich in der Auseinandersetzung mit den modernen Menschenrechten stellt (Bielefeldt 2005, 434–436).

¹³ Eine interessante Ausnahme stellt die Tradition der Liṅgāyats dar, die aus dem 12. Jahrhundert n. chr. Z. stammt und die Gleichheit aller Menschen sowohl hinsichtlich ihrer sozialen Herkunft, aber auch hinsichtlich des Geschlechts betont (Heller 1999, 227–244).

¹⁴ *Therīgathā* 61–62, zit. nach Herrmann-Pfandt 1999, 28.

4 Religionen und die Gleichberechtigung der Geschlechter

Da die Intentionen der Menschenrechtsdeklaration im Hinblick auf die Gleichheit der Geschlechter dreißig Jahre später in der praktischen Umsetzung nicht sehr weit gediehen waren, wurde 1979 ein Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau getroffen.¹⁵ Die Vertragsstaaten verpflichteten sich, die Gleichberechtigung von Mann und Frau bei der Ausübung aller wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen, bürgerlichen und politischen Rechte sicher zu stellen. Als Diskriminierung wurde jede mit dem Geschlecht begründete Unterscheidung, Ausschließung oder Beschränkung definiert. Im Artikel 5 heißt es, dass die Vertragsstaaten alle geeigneten Maßnahmen treffen, um einen Wandel in den sozialen und kulturellen Verhaltensmustern von Mann und Frau zu bewirken, um so zur Beseitigung von Vorurteilen sowie von herkömmlichen und allen sonstigen auf der Vorstellung von Unterlegenheit oder Überlegenheit des einen oder anderen Geschlechts oder der stereotypen Rollenverteilung von Mann und Frau beruhenden Praktiken zu gelangen. In diesem Zusammenhang spielen Religionen als kulturelle Symbolsysteme, die bestehende Ordnungsstrukturen und Geschlechterrollen verfestigen und legitimieren, eine gewichtige Rolle. Die traditionellen Auffassungen der großen Religionen der Gegenwart zu Rechten und Pflichten der Geschlechter basieren weitgehend auf dem Modell der polaren, heterosexuellen Geschlechterrollen einer patriarchalen Gesellschaftsordnung. Die Argumentationsstrukturen sind einander häufig sehr ähnlich, wie der Blick auf einige Artikel der Menschenrechtsdeklaration bzw. die modifizierten Parallelen in der Fähigkeitenliste von Martha Nussbaum im Spiegel der religiösen Traditionen zeigt.

Das in Artikel 3 grundsätzlich festgestellte Recht auf Freiheit der Person wird in Artikel 13 auf die Freiheit der Bewegung hin konkretisiert. Nussbaum fasst die Fähigkeit, sich frei von einem Ort zum anderen zu bewegen sowie die Gelegenheit zur sexuellen Befriedigung und zur freien Entscheidung im Bereich der Fortpflanzung zu haben unter die Grundfähigkeit „Körperliche Integrität“. In patriarchal organisierten Gesellschaften führt die wichtige Rolle der Mutter für die Bewahrung der Patrilinie zur starken Kontrolle der Frau, die religiös legitimiert wird. Frauen werden in den normativen Texttraditionen der großen Religionen der Gegenwart zu Treue, Gehorsam und Unterordnung unter den Ehemann angehalten.¹⁶

¹⁵ Der Text ist abgedruckt in: Ceming 2010, 387–399.

¹⁶ Da die Mutterrolle im Buddhismus nicht betont wird, steht hier das hierarchische Verhältnis zwischen Nonne und Mönch im Vordergrund.

Damit verbunden sind der hohe Stellenwert der Jungfräulichkeit und die Ablehnung und strenge Bestrafung des Ehebruchs – vor allem vonseiten der Ehefrau. Durch die strikte Beaufsichtigung der Frau in jeder Lebensphase durch Vater, Ehemann, Sohn oder Bruder soll die Reinheit der Abstammungslinie gewährleistet werden. In diesem Zusammenhang entstehen auch zahlreiche Sonderregeln für Frauen in der Form besonderer Kleidungsvorschriften zur Kontrolle des weiblichen Körpers¹⁷ oder der gezielten Einschränkung der Bewegungsfreiheit.

Im Artikel 16 geht es um die Gleichberechtigung der Geschlechter im Rahmen von Ehe und Familie. Dass nur hier das sexuelle Zusammenleben der Geschlechter implizit thematisiert wird, zeigt, dass die Menschenrechte die Dimension der Sexualität weitgehend ausblenden und die Norm der heterosexuellen Geschlechterbeziehungen insinuieren. Ein Recht auf sexuelle Selbstbestimmung ist in den Menschenrechten nicht enthalten, wobei nach heutigem Erkenntnisstand dieses auch die Freiheit zu und Gleichberechtigung von hetero- und homosexuellen Lebensgemeinschaften einschließen muss. Nussbaum vermeidet die Koppelung von Ehe/Familie und Sexualität. Sie thematisiert Sexualität im Rahmen der Grundfähigkeit „Körperliche Integrität“ im Sinn eines Schutzanspruchs vor Gewaltausübung, als Fähigkeit der Befriedigung und freien Entscheidung. Darüber hinaus nennt sie Maßnahmen gegen die Diskriminierung sexueller Orientierung im Zusammenhang mit der Grundfähigkeit „Zugehörigkeit“. In allen angesprochenen religiösen Traditionen ist Heterosexualität die Norm, Homosexualität wurde bzw. wird überwiegend negativ beurteilt und teilweise sogar grausam verfolgt.¹⁸ Allerdings haben sich die grundsätzlich restriktiven Einstellungen in einzelnen Richtungen – wie beispielsweise dem Reformjudentum oder dem Protestantismus – in jüngster Zeit deutlich gewandelt und bei aller Zwiespältigkeit zeigen sich Tendenzen zur Liberalisierung.

Artikel 21, 23, 26 und 27 beziehen sich auf Partizipationsrechte, die allen Menschen die Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten, den Zugang zu öffentlichen Ämtern, das Recht auf Arbeit und freie Berufswahl, auf Bildung sowie die Teilnahme am kulturellen Leben einräumen möchten. In der Fähigkeitenliste sind analoge Forderungen unter den Grundfähigkeiten „Kontrolle über die eigene Umwelt“ und „Sinne, Vorstellungskraft und Denken“ (konkret etwa die Fähigkeit zu denken auf der Basis einer angemessenen Ausbildung; der Bereich der Religionsausübung wird explizit erwähnt) subsummiert. Bezogen auf die religiösen Partizipationsmöglichkeiten zeigt sich, dass Frauen in der Entstehungsphase der großen Religionen der Gegenwart nicht nur aktiv beteiligt waren, sondern auch verschie-

¹⁷ Siehe Kap. III.3.

¹⁸ Siehe ausführlicher Kap. III.4.

dene autoritative Rollen einnehmen konnten. Nach der Gründungsphase wurden sie jedoch in all diesen Religionen in untergeordnete Rollen zurückgedrängt. Die wichtigen Ämter und Leitungsfunktionen wurden von den männlichen Anhängern beansprucht, teilweise wurden Frauen dezidiert davon ausgeschlossen. Der eingeschränkte Zugang zum religiösen Wissen bzw. Bildungsverbote für Mädchen und Frauen verhinderten die Entfaltung religiöser Autorität und stellen eine Form geschlechtsbezogener Gewalt dar.¹⁹

Erst im Lauf der letzten Jahrzehnte ist deutlich geworden, dass die Menschenrechte nicht nur auf die Gleichberechtigung von Frauen und Männern zu beziehen sind. Angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen und des Bewusstseins der Diversität von Geschlecht dürfen Menschenrechte heute nicht auf einem binären Verständnis von Geschlecht basieren, sondern müssen die Existenz multipler Geschlechter und die Vielfalt sexueller Orientierungen integrieren. Die Fähigkeitenliste von Martha Nussbaum ist in dieser Hinsicht bereits ganz offen formuliert. Da die meisten religiösen Traditionen auf eine binäre Geschlechterordnung festgelegt sind, können sich Perspektiven, die die Pluralisierung von Geschlecht und sexuellen Orientierungen anerkennen, schwer durchsetzen.

5 Impulse für die Gleichstellung der Geschlechter

Das Haupt-Hindernis für die Umsetzung der Geschlechtergerechtigkeit in den Religionen ist die Aufrechterhaltung männlicher Privilegien und Machtverhältnisse. Zwar tendieren alle großen religiösen Traditionen – zumindest im Lauf ihrer Entwicklung – zur prinzipiellen Anerkennung der Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer Würde, allerdings wird diese Gleichheit häufig auf den religiösen Bereich eingeschränkt. Impulse für die Gleichstellung der Geschlechter im religiös-metaphysischen Bereich (Gleichheit vor bzw. in Gott), bestehen vor allem in der Zuerkennung der gleichen Heilsfähigkeit. In diesen Zusammenhang gehören beispielsweise die folgenden Texte aus dem *Zweiten Testament* und dem *Koran*:

Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklave und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.²⁰

Für die muslimischen Männer und Frauen, Männer und Frauen, die gläubig, ergeben, wahrhaftig, geduldig, demütig sind, die Almosen geben, fasten, ihre Scham bewahren und Gottes viel gedenken – für sie hat Gott Vergebung und einen großartigen Lohn bereitet.²¹

¹⁹ Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. IV.2.

²⁰ *Der Brief an die Galater* 3, 28, Einheitsübersetzung der *Bibel* 2016.

²¹ Sure 33, 35, übers. v. Khoury 2011, 322.

Ein weniger bekanntes Gedicht aus dem hinduistischen Kontext weist die Geschlechtsunterschiede der äußeren, letztlich irrelevanten Wirklichkeit zu:

If they see
breasts and long hair coming
they call it woman,
if beard and whiskers
they call it man:
but look, the self that hovers
in between
is neither man nor woman.
O Rāmanātha.²²

Diese Vorstellungen haben vereinzelt zur Beseitigung weiblicher Diskriminierungen (wie etwa die Aufhebung des Verbots der Wiederheirat von Witwen durch die hinduistische Religionsgemeinschaft der Liṅgāyats), jedoch nicht zu einer politisch-rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter im sozialen Zusammenleben beigetragen. Die Einheit von Frauen und Männern „in Christus“ wurde genauso wenig wie die Berufung aller muslimischen Gläubigen zum Kalifat als Infragestellung der sozialen Geschlechterhierarchie interpretiert. Auch wenn sich in der jüdischen Überlieferung die Position findet, dass der Mensch ursprünglich androgyn – also zu gleichen Teilen männlich und weiblich – erschaffen wurde,²³ hat sie nur eine Gedankenbewegung in Richtung Zusammengehörigkeit und Füreinander-Bestimmtheit von Mann und Frau, aber nicht hinsichtlich ihrer Gleichberechtigung angestoßen. Weder das hinduistische Axiom von der Geschlechtslosigkeit des spirituellen Grundprinzips in jedem Menschen noch die buddhistische Überzeugung von der substantiellen Leerheit der Geschlechtsbestimmung entfaltete ein sozial-emanzipatorisches Potential zur Veränderung weiblicher Unterordnung im Geschlechterverhältnis.

Erst unter dem Einfluss der Moderne und der gesellschaftlich veränderten Geschlechterrollen knüpfen Reformbewegungen in den traditionell patriarchalen Religionen an geschlechtsegalitäre Elemente der jeweiligen Tradition an, um mehr oder weniger erfolgreiche Veränderungen im Status von Frauen in Gang zu setzen.

22 Dēvara Dāsimayya 133, übers. v. Ramanujan 1973, 110. Dēvara Dāsimayya zählt zu den bedeutenden Dichterheiligen der hinduistischen Tradition der Viraśaivas (ebenso bekannt als Liṅgāyats). Er lebte vermutlich im 10. Jh. n. chr. Z. und verehrte Śiva unter dem Namen Rāmanātha (Ramanujan 1973, 91).

23 Diese Sichtweise, die die androgynen Erschaffung hervorhebt, ist eine neben anderen, die dem männlichen Menschen den eindeutigen Vorrang einräumten (Langer 2017).

So hat sich im Judentum und im Christentum die Ansicht durchgesetzt, dass beiden Geschlechtern die gleiche Würde und Gottebenbildlichkeit zukommt. Auch unter zeitgenössischen islamischen Denker*innen ist die Auffassung verbreitet, dass Mann und Frau hinsichtlich ihrer Würde gleichgestellt seien.²⁴ Frauen seien wie Männer zur Erfüllung des göttlichen Auftrags, nämlich zur Statthalterschaft, berufen (Kandil 2008, 299). Viele Strömungen des modernen Hinduismus, die im 19. und 20. Jahrhundert entstanden sind, begründen die Würde und Gleichheit aller Menschen explizit mit dem Schlüsselbegriff *ātman*. Hinsichtlich der Gleichheit der Geschlechter wird auf die gleiche Präsenz des *ātman* in Männern und Frauen hingewiesen, die Geschlechtsmerkmale gelten lediglich als äußere und unwesentliche Unterschiede (Heller 1999, 145–146; 235–239).

Ambivalenzen zur Forderung nach Gleichstellung/Gleichberechtigung von Frauen sind jedoch nach wie vor in allen religiösen Traditionen zu beobachten (Schnabel 2016). Moderne Stellungnahmen argumentieren häufig mit der Gleichwertigkeit, aber Andersartigkeit der Frau – es wird zwar betont, dass Frauen prinzipiell dieselbe Würde wie Männern zukomme, diese sich aber im Rahmen ihrer spezifischen Fähigkeiten und gesellschaftlichen Rollen als eine besondere Würde konkretisiere.²⁵ Mann und Frau würden einander in ihren Unterschieden ergänzen. In diesem Zusammenhang werden traditionell weiblich konnotierte Eigenschaften wie Opferbereitschaft, Selbsthingabe, Hilfs- und Dienstbereitschaft, Fürsorglichkeit und die Bedeutung der Mutterrolle hervorgehoben. Vielfach bleibt es daher bei konservativen Harmonisierungsversuchen mit mehr oder weniger großen Zugeständnissen an moderne Entwicklungen. Noch weitaus größer sind jedoch die Hindernisse, die einer Akzeptanz bzw. Wertschätzung der Geschlechtervielfalt entgegenstehen, nicht zuletzt deshalb, weil davon die Norm der heterosexuellen Geschlechterordnung tangiert ist.

Mittlerweile haben in allen religiösen Traditionen Frauen selbst die Initiative ergriffen, um ihre Rechte einzufordern. Es sind feministische Theologien entstanden und Frauennetzwerke, die sich aktiv an der Interpretation der Quellen und der Gestaltung ihrer Religion beteiligen und Transformationen herbeiführen wollen (Cooley 1994; Sharma und Young 1999; Moser 2014). Frauen haben in ihren religiösen Herkunftstraditionen auf die jeweiligen Impulse zur Gleichstellung angeknüpft und interpretieren sie als die übergeordnete Grundintention, die in der Geschichte von

²⁴ So etwa die wegweisende islamische Denkerin Amina Wadud (1999, 23; 102), die die Berufung zur Statthalterschaft aus der Gleichstellung der Geschlechter in der Schöpfungsgeschichte und dem Beispiel der im *Koran* erwähnten weisen Herrscherin Bilqis ableitet.

²⁵ Dieses komplementäre Rollenverständnis von Mann und Frau findet sich beispielsweise im Apostolischen Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Würde und Berufung der Frau (1988) oder in den Schriften der modernen hinduistischen Ramakrishna-Bewegung (Heller 1999, 146–147).

partikularen männlichen Interessen überlagert worden sei. Im Rahmen von innerreligiösen Diskussionsprozessen und in der Auseinandersetzung mit queeren Religiositäten und Theologien werden zunehmend kritische Perspektiven entwickelt, die das Thema der Geschlechtergerechtigkeit um die Dimension des Geschlechterpluralismus und die Infragestellung normativer Heterosexualität erweitert haben (Boisvert und Johnson 2012; Auga 2019).

Literatur

- Auga, Ulrike E. 2019. „Geschlecht und Religion als kritische intersektionale Kategorien: Deessentialisieren und Disidentifizieren als Aufgaben.“ In *Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion*, hg. v. Laura-Kristin Krannich, Hanna Reichel und Dirk Evers, 43–72. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Auga, Ulrike E. 2020. *An Epistemology of Religion and Gender. Biopolitics, Performativity and Agency*. Routledge Critical Studies in Religion, Gender and Sexuality. London; New York/NY: Routledge.
- Auga, Ulrike E. 2022. „Religion und Geschlecht als diskursive, intersektionale, performative Kategorien der Wissensproduktion. Zum epistemischen Bruch von Religionskonzepten unter postsäkularen Bedingungen.“ In *Paragrana* 31, 117–131.
- Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. 2005. Verkündet am 10. Dezember 1948, mit Illustrationen v. Lee Doreen Böhm. Frankfurt/M.: Edition Büchergilde.
- Der Babylonische Talmud*, 12 Bde., übers. v. Lazarus Goldschmidt. 1996 [1929–1936]. 4. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Berghahn, Sabine und Petra Rostock, Hg. 2009. *Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Bhagavadgītā: Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit*, übers. v. Robert Boxberger, neu bearb. u. hg. v. Helmuth v. Glasenapp. 1986 [1870]. Stuttgart: Reclam.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands. 2016. Freiburg/B. u. a.: Herder.
- Bielefeldt, Heiner. 1999. „Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen.“ In *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee 1*, hg. v. Hans-Richard Reuter, 43–73. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bielefeldt, Heiner. 2005. „Menschenrechte.“ In *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien 2*, hg. v. Christoph Auffarth, Jutta Bernhard und Hubert Mohr, 429–437. 2. Aufl. Stuttgart; Weimar: Metzler.
- Bielefeldt, Heiner. 2022. „Menschenrechte unter Vorbehalt?“ In *Welt-Sichten* 11. April 2022. <https://www.welt-sichten.org/artikel/40111/menschenrechte-unter-vorbehalt> [25.03.2023].
- Boisvert, Donald L. und Jay Emerson Johnson, Hg. 2012. *Queer religion. Homosexuality in Modern Religious History 2*. Santa Barbara/CA: Praeger.
- Ceming, Katharina. 2010. *Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken*. München: Kösel.
- Cooley, Paula M., William R. Eakin und Jay B. McDaniel, Hg. 1994. *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*. Maryknoll/NY: Orbis Books.
- Degen, Barbara. 2008. *Iustitia ist eine Frau. Geschichte und Symbolik der Gerechtigkeit*. Schriften aus dem Haus der Frauengeschichte 3. Opladen u. a.: Budrich.

- Gouges, Olympe de. *Die Rechte der Frau*, hg. v. Karl Heinz Burmeister. 1999 [1791]. Bern: Stämpfli; Wien: Manz.
- Heller, Birgit. 1999. *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*. Wien: Milena Verlag.
- Herrmann-Pfandt, Adelheid. 1999. „Die Therīgāthā. Selbstzeugnisse erleuchteter Frauen aus frühbuddhistischer Zeit.“ In *Journal of Religious Culture/ Journal für Religionskultur* 27, 1–28.
- Hoffmann, Johannes, Hg. 1994. *Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen*. Frankfurt/M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Huber, Wolfgang. 1992. „Menschenrechte/Menschenwürde.“ In *Theologische Realenzyklopädie* 22, hg. v. Gerhard Müller, 577–602. Berlin: De Gruyter.
- Jensen, Anne. 2002. *Frauen im frühen Christentum*. *Traditio Christiana* 11. Bern u. a.: Lang.
- Johannes Paul II. 1988. *Mulieris dignitatem. Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 86. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Kandil, Fuad. 2008. *Blockierte Kommunikation: Islam und Christentum*. Berlin: LIT Verlag.
- Karsay, Dodo. 2018. Die Yogyakarta-Prinzipien +10. Heinrich-Böll-Stiftung. <https://www.boell.de/de/2018/12/10/die-yogyakarta-prinzipien-10> [07.04.2023].
- Der Koran*, übers. v. Adel Theodor Khoury unter Mitwirkung v. Muhammad Salim Abdullah. 2011. 5. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Langer, Gerhard. 2017. „Der geteilte Mensch. Einige Gedanken zu Schöpfung, Transformation und Geschlecht in der rabbinischen Tradition.“ In *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation* 3, 185–213.
- Leisch-Kiesel, Monika. 1992. *Eva als Andere: Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter*. Köln u. a.: Böhlau.
- Mahmood, Saba. 2012. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton/MA; Oxford: Princeton University Press.
- Manusmṛti. Manus Gesetzbuch*, übers. und hg. v. Axel Michaels unter Mitarbeit v. Anand Mishra. 2010. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- Mayer, Ann Elizabeth. 2003. „Die Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau und der politische Charakter ‚religiöser‘ Vorbehalte.“ In *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, hg. v. Mechthild Rumpf, Ute Gerhard und Mechthild M. Jansen, 103–122. Bielefeld: transcript Verlag.
- Moser, Márcia Elisa. 2014. „Feministische Perspektiven auf Geschlechtergerechtigkeit: Herausforderung an und in Religionen – und die Religionswissenschaft.“ In *Geschlechtergerechtigkeit: Herausforderung der Religionen*, hg. v. Christoph Elsas, Edith Franke und Angela Standhartinger, 45–58. Berlin: EB-Verlag.
- Mügge, Cornelia. 2017. *Menschenrechte, Geschlecht, Religion. Das Problem der Universalität und der Fähigkeitenansatz von Martha Nussbaum*. Edition Moderne Postmoderne. Bielefeld: transcript Verlag.
- Nussbaum, Martha C. 2011. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Paul, Diane Y. 1979. *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition*, Berkeley/CA: Asian Humanities Press.
- Ramanujan, A. K., Hg. 1973. *Speaking of Śiva*. London u. a.: Penguin.
- Schnabel, Landon. 2016. „Religion and Gender Equality Worldwide: A Country-Level Analysis.“ In *Social Indicators Research* 129, 893–907. DOI: 10.1007/s11205015-1147-7 [22.02.2023].

- Sharma, Arvind und Katherine K. Young, Hg. 1999. *Feminism and World Religions*. Albany/NY: SUNY Press.
- Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York/NY: Oxford University Press.
- Die Yogyakarta-Prinzipien. Prinzipien zur Anwendung der Menschenrechte in Bezug auf die sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität*. 2008 (= *The Yogyakarta Principles. Principles on the Application of International Human Rights Law in Relation to Sexual Orientation and Gender Identity*, 2006), hg. v. der Hirschfeld-Eddy-Stiftung. Schriftenreihe der Hirschfeld-Eddy-Stiftung 1. Berlin: Hirschfeld-Eddy-Stiftung.
- Yousefi, Hamid Reza, Hg. 2013. *Menschenrechte im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neuere Entwicklungen*. Wiesbaden: Springer VS.

Internetquellen

- <http://yogyakartaprinciples.org> [07.04.2023]. (The full text of the Yogyakarta Principles and the Yogyakarta Principles plus 10).

Weiterführende Literatur

- Joffe, Lisa Fishbayn und Sylvia Neil, Hg. 2013. *Gender, Religion, and Family Law. Theorizing Conflicts Between Women's Rights and Cultural Traditions*. Waltham/MA: Brandeis University Press.
- Kokott, Juliane und Ute Mager, Hg. 2014. *Religionsfreiheit und Gleichberechtigung der Geschlechter. Spannungen und ungelöste Konflikte*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Scherer, Bee. 2022. „Buddhismus, queer-gedacht. Perspektiven zum systemischen Leiden sexual- und genderdiverser Menschen*.“ In *Paragrana* 31, 229–248.