

6 Frauenrechte und Religionsfreiheit

Die Bedeutung von Geschlecht, Kultur und Religion für die Frage der universalen Geltung von Menschenrechten wird besonders deutlich in der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit. Hier kollidieren politische Forderungen gegen Geschlechterdiskriminierung mit solchen nach der stärkeren Berücksichtigung kultureller und religiöser Ansprüche, was sich etwa am Beispiel der Kopftuchfrage zeigt (z.B. Amir-Moazami 2007, Berghahn/Rostock 2009, von Braun/Mathes 2007, Sauer/Strasser 2009). Im Rahmen meiner Untersuchung stellt sich nun die Frage, wie überhaupt Konflikte dieser Art mit einem universalen Maßstab begegnet werden kann. Dieses Kapitel widmet sich daher der Aufgabe, die Kontroverse genauer zu analysieren und Nussbaums diesbezügliche Position aufzuarbeiten und zu diskutieren. Dabei greift es auf zentrale Überlegungen der vorangegangenen Kapitel zurück. Während es allerdings in den Diskussionen um Universalismus und Säkularismus vor allem darum ging, solche Einwände zu erörtern und kritisch auf Nussbaum anzuwenden, die parallel aus feministischer, interkultureller und säkularismuskritischer Perspektive vorgebracht werden, liegt der Fokus an dieser Stelle stärker auf der Kollision dieser Perspektiven, die bislang lediglich kurz angesprochen wurden (mit Blick auf Konflikte zwischen Kultur und Geschlecht: Kap. 3.3).

Im Folgenden soll in einem ersten Schritt die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit im Allgemeinen erörtert werden (6.1).¹ Unter Rückgriff auf die bisherige Diskussion werde ich zunächst die von einigen feministischen Theorien vertretene einseitige Lösung solcher Konflikte zu Gunsten von Frauenrech-

1 Hinzuweisen ist an dieser Stelle noch einmal darauf, dass sich die Diskussion erstens ausschließlich auf Frauenrechte und damit auf einen Ausschnitt mit Blick auf Fragen der geschlechtsbezogenen Diskriminierung bezieht. Zweitens werden nur solche Positionen einbezogen, für die Frauenrechte erkennbare Relevanz besitzen. Vgl. Kap. 1.

ten als säkularistisch zurückweisen und zeigen, dass und wie sich Nussbaum ihren Grundprinzipien nach von solchen Theorien unterscheidet – was ihren Ansatz in vielerlei Hinsicht überzeugend macht. Allerdings treten auch hier wieder einige der bereits angesprochenen Schwierigkeiten hervor. Ausgehend von dieser allgemeinen Einordnung und Einschätzung Nussbaums soll ihre Position in einem zweiten Schritt anhand von zwei Konfliktbeispielen konkreter und anschaulicher gemacht werden (6.2). Ich greife dafür zum einen Nussbaums Kritik an einem Burkaverbot auf und zum anderen ihr Plädoyer für ein Verbot von *Female Genital Cutting (FGC)*². Die Gegenüberstellung dieser beiden Fälle ist aufgrund der unterschiedlichen Urteile (einmal die Kritik von Verboten und im anderen Fall die Forderung eines Verbots) besonders aufschlussreich. Sie verdeutlicht den Charakter ihres Ansatzes in seiner Kombination aus universaler Grundbefähigung und auf Pluralität gerichteter Entscheidungsfreiheit und verstärkt zudem die These eines Wandels in ihrem Ansatz hin zu einer stärker libertären Position. Im dritten Teil dieses Kapitels werde ich dann abschließend aufzeigen, wie sich in der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit wesentliche Diskussionsstränge der Überlegungen der vorangegangenen Kapitel bündeln (6.3).

6.1 DIE KONTROVERSE VOR DEM HINTERGRUND DER UNIVERSALISMUS- UND SÄKULARISMUSDEBATTEN

In der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit verweben sich zentrale Fragen und Problematiken der Universalismus- und Säkularismusdebatte. So beziehen sich feministische Forderungen häufig auf eine Idee universaler Frauenrechte, die sie durch religiöse Ansprüche gefährdet sehen. In ihrer Kritik an solchen Ansprüchen neigen einige in säkularistischem Impetus zu einer verallgemeinernden Verurteilung von Religion an sich. Nicht selten geht das mit einer vorrangigen Problematisierung nicht-,westlicher‘ religiöser Traditionen einher, was deutlich macht, dass Kultur ebenfalls eine wichtige Rolle in dieser Kontroverse zukommt (das zeigt sich deutlich an der bereits zitierten Kopftuchdebatte, in der es um das Tragen des muslimischen Kopftuchs als einer nicht-,westlichen‘ Praktik geht). Eine zentrale Frage der gesamten Kontroverse besteht demnach darin, welche Normen angesichts der (religiösen und kulturellen) Pluralität von Vorstellungen vom Guten als universale Grundlage politischen Handelns gelten

2 Zu der Schwierigkeit einer angemessenen Bezeichnung und Übersetzung siehe in Kap. 6 FN 23.

können und wie viel Raum der pluralen Ausgestaltung etwa mit Blick auf Geschlechterfragen eingeräumt werden kann und muss. Bei der Erörterung des Konflikts zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit soll daher auf die vorangegangenen Überlegungen zurückgegriffen werden.

6.1.1 Probleme der Vernachlässigung von Religion in feministischen Diskursen

Aus feministischer Perspektive ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass geschlechtsspezifische Diskriminierungen oft religiös begründet wurden und werden. Insofern liegt es nahe, religiöse Praktiken und Traditionen zu kritisieren, wo sie zur Begründung von Diskriminierung beitragen. Es stellt sich aber die Frage, wie weit eine solche Kritik gehen sollte bzw. darf.

Einige Feministinnen, die vor dem Hintergrund der bisherigen Diskussion als ‚säkularistisch‘ zu charakterisieren sind, ziehen aus der Beobachtung religiös begründeter Diskriminierung von Frauen die sehr weitgehende Schlussfolgerung, dass ein grundlegender Konflikt zwischen Frauenrechten und Religionen besteht und Religionen vor allem als Quelle der Diskriminierung von Frauen zu betrachten sind.³ Manche nehmen sogar an, Religion sei als solche ausschließlich eine Bedrohung von Frauenrechten und Grund geschlechtsbezogener Gewalt (z.B. Pollitt 2001).⁴ Dies ist freilich eine Zuspitzung, die nur wenige vertreten. Die meisten nehmen keine solche starke negative Wertung von Religion vor und würdigen Religionsfreiheit grundsätzlich als wichtig, auch wenn sie oft in Konflikt zu Frauenrechten gerate (so z.B. Okin 1998, 342). Dennoch stoßen letztlich viele Theoretikerinnen, wenn auch in anderer Tonlage, in dasselbe Horn. So klingt etwa auch in Susan Moller Okins Analyse, dass „die meisten Weltreligionen und Kulturen patriarchal strukturiert waren bzw. dies immer noch sind und manche es zunehmend wieder werden“, an, dass Religion an sich problematisch

3 Ähnlich, aber davon zu unterscheiden sind Kritikerinnen, die sich selbst als religiös bezeichnen und nicht Religion an sich, sondern bestimmte religiöse Formen als Problem sehen. Sie können nicht sinnvoll als säkularistisch bezeichnet werden, wenngleich sie in der Schärfe ihrer Kritik vielen säkularistisch-feministischen Ansichten gleichen (z.B. Ayaan Hirsi Ali 2005). Ich werde darauf in der Erörterung von Nussbaums Position zurückkommen, da diese Perspektive bei ihr nicht berücksichtigt wird.

4 Vgl. die ähnlich starke These einer allgemeinen Bedrohung von liberalen Werten und Menschenrechten durch Religion bei Bertrand Russell u.a.: Kap. 4.2.1.

sei (Okin 1998, 323).⁵ Ähnlich legt das auch Clare Chambers nahe, die Religionen tendenziell als bedrohlich für Frauenrechte einschätzt (Chambers 2008 Kap. 4). Auffällig ist weiterhin, dass es vielen im Wesentlichen um die Bedrohung von ‚westlich‘-säkularen Annahmen von Frauenrechten geht (vgl. Beattie 2005, 69), weswegen vor allem nicht-‚westliche‘ religiöse Praktiken in den Fokus der Kritik geraten (häufiger Bezugspunkt ist dabei der Islam, z.B. Okin 1998, 323f.). Daran zeigt sich, dass auch hier Kultur eine relevante Rolle spielt – die Kontroverse ist insofern eng verwoben mit der Frage nach Konflikten zwischen Kultur und Geschlecht (vgl. Kap. 3.3).

Ausgehend von einer solchen Analyse betonen Okin u.a. den universalen Anspruch von Frauenrechten und deren Vorrang gegenüber partikularen religiösen Ansprüchen (Okin 1998, 323). Demnach sollen liberale Staaten dort, wo Religionsfreiheit und Frauenrechte kollidieren, Entscheidungen zu Gunsten der Frauenrechte treffen und entsprechende Maßnahmen zur Einschränkung religiöser Überzeugungen und Praktiken ergreifen – und zwar weiter reichend, als es in vielen liberalen Staaten der Fall ist (Chambers 2004). Das Plädoyer für eine stärkere Durchsetzung von Frauenrechten *gegen* Religion muss dabei nicht notwendig mit einer expliziten Kritik von Religion verknüpft sein. Auch die Forderung nach umfassender individueller Autonomie (z.B. bei Chambers 2004) läuft in der politischen Konsequenz zwangsläufig darauf hinaus, kulturelle und religiöse Praktiken stärker zu begrenzen (und beispielsweise das Tragen von religiösen Schleiern zu verbieten). Problematisiert wird insbesondere auch die Idee religiöser (aber auch kultureller) Gruppenrechte, die Ausnahmen von allgemeinen Gesetzen beinhalten – diese Idee, die den Blick auf den Diskriminierungsaspekt ‚religiöse (oder kulturelle) Minderheit‘ richtet, blende die Diskriminierungen innerhalb solcher Gruppen, etwa gegenüber Frauen, oft aus (siehe z.B. den Band von Eisenberg/Spinner-Halev 2005 und darin besonders den Aufsatz von Okin).

Solche – säkularistischen – Positionen sind in mehreren Hinsichten problematisch. Zunächst einmal fällt auf, dass sie ein unzutreffend homogenes Bild von Religion zeichnen, gegen welches auf die Diversität von Religionen verwiesen

5 Okin ist für viele Kritiker und Kritikerinnen das typische Beispiel für eine Position, die kulturelle und religiöse Vielfalt zu wenig berücksichtigt. Tatsächlich kommt sie zu dem Schluss, dass Frauenrechten im Konfliktfall größeres Gewicht gegeben werden sollte, und sie scheint ihre Argumentation als Gegengewicht zu Positionen zu verstehen, die Religionsfreiheit stärker betonen (Okin 1998). Dennoch muss man sie wie angedeutet von radikal religionsfeindlichen Positionen unterscheiden, insofern sie Religionsfreiheit grundsätzlich als wichtig erachtet.

werden muss sowie nicht zuletzt darauf, dass Religionen sehr unterschiedliche Verständnisse der Rolle von Frauen beinhalten. So können Religion und Frauenrechte durchaus vereinbar sein, was auch feministische Theologien der verschiedenen Religionen zeigen (z.B. Schüssler Fiorenza 1988 für eine christliche feministische Theologie, Plaskow 1990 für eine jüdische und Wadud 1999 für eine muslimische). Mehr noch ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass Religion als Medium für Veränderung (und nicht [nur] als Antagonist von Frauenrechten) wirken kann und als solches genutzt werden sollte (Packer 2003, 173).

Problematisch ist weiterhin, dass häufig die Bedeutung, die Religion und die damit verbundenen Praktiken für viele Menschen und eben auch für Frauen haben, unterschätzt wird. Überzeugend wurde von Schirin Amir-Moazami u.a. gezeigt, dass man religiöse Verschleierungen nicht einfach als Diskriminierung von Frauen kritisieren sollte, sondern deren Bedeutung *für die* Frauen genauer in den Blick nehmen muss, was eine wesentlich komplexere Analyse erfordert (Amir-Moazami 2007, von Braun/Mathes 2007, Göle 1995). Birgit Rommelspacher weist zudem darauf hin, dass sich durch die aktive Inbesitznahme des Schleiers durch junge Frauen eine Veränderung in der Bedeutung vollziehe (Rommelspacher 2009, 404). Einige feministische Ansätze, so scheint es, waren bzw. sind oft übermäßig kritisch gegenüber Religion (vgl. Sands 2008), was zu einer auf Konflikte verkürzten Wahrnehmung des Verhältnisses von Frauenrechten und Religion führt.

Ein Problem solcher vereinfachter Wahrnehmungen ist zudem strategischer Art. Radhika Coomaraswamy macht darauf aufmerksam, dass es für die Entfaltung der emanzipatorischen Kraft feministischer Ansätze nicht hilfreich sei, bipolare Kategorien zu errichten, da es einer Allianz bedürfe, die die kulturellen und religiösen Verschiedenheiten überschreitet (Coomaraswamy 1994). Dafür ist aber, anders als in der säkularistischen feministischen Position, eine grundlegende Offenheit für verschiedene kulturelle und religiöse Zugangsweisen auf der Basis von respektvollem Austausch nötig (vgl. Packer 2003, Spivak 2008). Das erfordert eine kritische Distanz zu den eigenen Vorstellungen und Werten, die bei dieser Position fehlt oder zumindest zu wenig ausgeprägt ist. Die kulturelle und weltanschauliche Prägung und Rückbindung der von ihr ins Feld geführten, als universal veranschlagten Frauenrechte wird oft zu wenig kritisch reflektiert (vgl. zur interkulturellen Skepsis gegenüber universalen Menschenrechten Kap. 3.3, sowie zur Problematik vermeintlich neutraler säkularer Ansätze Kap. 5.2).⁶

6 Dabei wird die Idee universaler Menschenrechte keineswegs grundsätzlich unkritisch übernommen, gerade Okin kritisiert diese mit Blick auf die Vernachlässigung von Frauen in vielen Menschenrechtsansätzen und deren diesbezüglich nur vermeintliche

Es stellt sich nun die Frage, wie eine alternative feministische Position aussehen kann. Aus den vorangegangenen Überlegungen ist zu schließen, dass sie in ihrer Kritik zurückhaltender sein und sich stärker um ein Verständnis anderer Sichtweisen bemühen muss (vgl. die Überlegung im Zusammenhang von Kultur und Geschlecht in Kap. 3.3). Saba Mahmood gibt dazu einen sinnvollen Anstoß, wenn sie – mit Blick auf ihre eigene Auseinandersetzung mit frommen Frauenbewegungen und wohl auch auf ihre eigene diesbezügliche Entwicklung – fordert, dass wir dafür offen sein sollten, „dass die Erforschung nicht-liberaler Bewegungen [wie eben bestimmter Frömmigkeitsbewegungen, C.M.] unsere politischen und analytischen Gewissheiten verändert“ (Mahmood 2006, 209).⁷ Sie verbindet damit das Plädoyer, andere Möglichkeiten von gutem Leben in Erwägung zu ziehen und zu respektieren, und zwar auch solche, die nicht im liberalen Sinn autonom sind.

Zugleich darf eine solche Öffnung nicht in ein politisches Laissez-faire münden. Es ist wichtig, dennoch über einen Maßstab zu verfügen, der darauf zielt, allen Menschen ein gutes Leben zu ermöglichen, und der als Grundlage für eine Kritik an der Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, aber auch von Religion dienen kann (vgl. Kap. 3.3). Es stellt sich somit erneut die Frage, wie ein solcher Maßstab – angesichts der Herausforderung durch die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit – aussehen kann und als wie überzeugend Nussbaums Vorschlag einer universalen Fähigkeitenliste diesbezüglich gelten kann.

6.1.2 Die Analyse eines Dilemmas bei Nussbaum ...

Nussbaum widmet sich in ihren Texten ausführlich der Problematik von Konflikten zwischen Frauenrechten bzw. der Gleichstellung der Geschlechter (*sex equality*) und Religionsfreiheit. Im Zentrum ihrer Auseinandersetzung steht das Plädoyer, dass bei Konflikten zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit beide Seiten ernst genommen werden sollten, da sowohl die gleiche Befähigung von Frauen als auch Religionsfreiheit ein zentrales Anliegen liberaler Staaten seien (WHD, 187f.). Solche Konflikte seien daher äußerst schwer zu lösen und man müsse mehr noch von einem Dilemma für den liberalen Staat sprechen.

Neutralität (Kap. 3.2). Die kulturelle und weltanschauliche Rückbindung aber vernachlässigt sie (Kap. 3.3).

7 Wie in der Einleitung angesprochen übersetze ich englischsprachige Zitate immer dann, wenn ich sie in eigene Sätze integriere. Vgl. Kap. 1.

„[A] dilemma is created for the liberal state. On the one hand, to interfere with the freedom of religious expression is to strike a blow against citizens in an area of intimate self-definition and basic liberty. Not to interfere, however, permits other abridgments of self-definition and liberty.“ (WHD, 168)

Diese These lässt sich im Wesentlichen aus den in den vorangegangenen Kapiteln erörterten Anliegen ableiten: Zum einen formuliert Nussbaum das Ziel, dass eine liberale Konzeption alle Personen gleichermaßen respektieren (und das heißt grundlegend befähigen) müsse, ohne Bevorzugen oder Benachteiligungen aufgrund von Zuschreibungen wie ‚Geschlecht‘ (oder ‚Rasse‘ o.ä.). Diskriminierungen, die dem entgegenstehen, seien zu kritisieren (Kap. 2.2.1, 2.2.5), und zwar auch, wenn sie den Bereich der Familie – oder eben von Religion – betreffen (Kap. 2.9). Zum anderen erachtet es Nussbaum für wichtig, die Pluralität von Vorstellungen vom Guten anzuerkennen. Das zeigt sich in der Bedeutung von individueller Entscheidungsfreiheit (Kap. 2.4), in dem Selbstverständnis als politische Konzeption (Kap. 2.5), in der Idee der methodischen Offenheit in der Begründung (Kap. 2.6) sowie in dem Bemühen, interkulturelle Diversität als Herausforderung für die Universalität ernst zu nehmen und kulturell verschiedene Konkretionen der Fähigkeitenliste zu fördern (Kap. 2.7).⁸ Die Bedeutung von Pluralität zeigt sich zudem in ihrer Auseinandersetzung mit Gewissensfreiheit, in deren Zusammenhang sie herausstreicht, wie wichtig die Suche nach Sinn, die oft in Religionen geschehe, für das gute Leben sei. Daher solle für jeden und jede möglichst weitgehende Religionsfreiheit gewährt werden und Religionen selbst müssten respektiert werden (Kap. 4). Nussbaum plädiert dementsprechend dafür, beide Seiten anzuerkennen und von einem Dilemma auszugehen, welches nicht einfach zu der einen oder anderen Seite aufgelöst werden könne: „[I]t is difficult, rather than easy.“ (PD, 108)

Noch deutlicher zeigt sich Nussbaums Position anhand ihrer Abgrenzung zu anderen feministischen Ansätzen, die solche Konflikte ihrer Einschätzung nach zu einseitig betrachten. Pointiert richtet sie sich dabei gegen säkularistische und traditionalistische Positionen (vgl. Kap. 4.2.1). Deren gemeinsame Schwierigkeit sei, dass sie ganz bestimmte, nämlich patriarchale Religionsbedeutungen zum Maßstab von Religion erheben würden und alternative, etwa feministische, reli-

8 Die bisherigen Überlegungen haben mehr noch nahelegt, dass ihr Bemühen um die Ermöglichung von Pluralität zunimmt (Kap. 3), diesen Wandel werde ich in der Diskussion der Beispiele noch stärker herausarbeiten.

giöse Stimmen vernachlässigten (WHD, 185f.). Im Ergebnis jedoch schlägt sich das in ihren Positionen nahezu gegensätzlich nieder.

Der säkularistische Feminismus, so Nussbaums überzeugende Analyse, vereinfache den Konflikt, indem er religiöse Ansprüche Frauenrechten grundsätzlich nachordne (WHD, 174f.), und zwar auf der Basis eines undifferenzierten Bildes von Religion als patriarchaler Bedrohung von Frauenrechten:

„Indeed, the secular feminist tends to view religion itself as irredeemably patriarchal, and a powerful ally of women’s oppression throughout the ages. She is not unhappy to muzzle it, and does not see it as doing a whole lot of good in anyone’s life.“ (WHD, 175)

Nussbaum analysiert eine solche Haltung bei vielen feministischen Ansätzen, auch wenn diese sich in der Ausdrücklichkeit und Reichweite ihrer Kritik unterschieden. Sie zählt dazu nicht nur jene, die Religion ausdrücklich kritisieren, sondern ebenfalls solche, die ihre Abwertung durch das Ignorieren von Religion in ihren Texten ausdrücken (WHD, 174f., FN 16),⁹ und sowohl jene, die Religionsfreiheit kaum Respekt entgegenbringen, als auch solche, die Gewissensfreiheit an sich respektieren, Religionen aber nur innerhalb der Grenzen sehr enger liberaler Normen zulassen wollen (WHD, 175f.).

Säkularistischer Feminismus, so die zentrale Kritik, vernachlässige die Bedeutung von Religionsfreiheit für das gute Leben auch und gerade von Frauen und ignoriere die Diversität religiöser Traditionen (vgl. die Kritik in Kap. 4.2.1). Religion dürfe aber nicht grundsätzlich als patriarchale Bedrohung verurteilt werden (WHD, 181f.). Vielmehr müsse man anerkennen, dass Religion für viele Frauen eine Quelle ihres feministischen Engagements ist. Als Beispiel nennt Nussbaum die indische Frauenorganisation SEWA (*Self Employed Women’s Association*), in der sich Frauen gegen (religiöse) Geschlechterhierarchien engagieren – und dafür Religion gerade als Grundlage heranziehen (WHD, 178f., PD, 106f.). Weiterhin verweist sie auf feministische Perspektiven in verschiedenen Religionen (WHD, 183) und erneut auch auf ihre eigene religiöse, nämlich liberal-jüdische Tradition, die sich zum Feminismus bekenne (JLR, WHD, 182). Gegen einen genuinen Zusammenhang von Religion und der Begründung von patriarchaler Gewalt spreche somit, dass Religion Feminismus stützen kann. Außerdem erinnert Nussbaum daran, dass viele säkulare Bewegungen selbst patriarchal (gewesen) sind und sie macht deutlich, dass man auch angesichts dessen von keinem so linearen Kausalverhältnis zwischen Religion und patriarchaler

9 Als Beispiele für explizite Kritikerinnen nennt sie Okin und Mary Becker und für jene, die Religion ignorieren, Alison Jaggar und Catharine MacKinnon.

Gewalt ausgehen kann (JRL, 31). Dort, wo frauendiskriminierende religiöse Praktiken bestehen, müsse sich die (notwendige) Kritik daher auf die spezifischen Akteure und Praktiken richten, nicht auf Religion an sich:

„[T]he criticisms we may make of ‚religious practices‘ and ‚religious discourse‘ will be criticisms of human beings, often vying for political power, they do not presuppose that any of these religions has an unchanging and unchangeable core of misogyny, or even that the misogynistic elements are religiously central rather than political in origin.“ (RW, 104)¹⁰

Als entgegengesetztes Extrem zum säkularistischen Feminismus werden von Nussbaum Ansichten kritisiert, die sie unter den Begriff des traditionalistischen Feminismus fasst. Sie versteht darunter Positionen, die religiöse und kulturelle Traditionen jeglichen (liberalen) Frauenrechten vorordnen und behaupten, dass die Traditionen am besten vermittelten, was für Frauen (und deren gutes Leben) eigentlich wichtig sei (WHD, 176f.). Problematisch sei daran vor allem, dass so auch Einschränkungen der Grundbefähigung von Frauen legitimiert würden, eben weil deren universale Bedeutung nicht anerkannt wird (WHD, 186). Darüber hinaus werde (ebenso wie im säkularistischen Feminismus) die innerreligiöse Diversität nicht berücksichtigt. Der traditionalistische Feminismus sei letztlich dem nicht-feministischen oder sogar anti-feministischen Traditionalismus nicht fern. Nussbaum fällt es hier folglich schwer, die Bezeichnung ‚Feminismus‘ überhaupt zuzugestehen – dennoch räumt sie ein, dass es dieser Position in gewisser Weise ebenfalls um das Wohl von Frauen gehe (eben verstanden gemäß der verschiedenen kulturellen Traditionen: WHD, 176f.) und dass sie mit anderen Feminismen „gewisse gemeinsame Ziele im Bereich materiellen Wohlstands“ teile (WHD, 185).

Diese Abgrenzungen verdeutlichen Nussbaums überzeugende Stoßrichtung, beide Seiten des Konfliktes ernst zu nehmen. Besonders plausibel und wichtig erscheint, dass sie dabei die Bedeutung von Religion für Frauen betont und es verurteilt, den Konflikt nur als einen zwischen religiösen Gruppen einerseits und Frauen andererseits zu betrachten, bei dem der liberale Staat die Aufgabe hätte, die Frau von der religiösen Unterdrückung zu befreien (vgl. Kap. 6.1.1). Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der vorangegangenen Diskussionen erweist es sich

10 Exemplarisch setzt sich Nussbaum in PD mit Okin auseinander, der sie (wie viele andere auch, siehe Kap. 6 FN 5) vorwirft, dass sie in ihren Aussagen zu wenig differenziere und suggeriere, Religion sei per se patriarchal (PD, 106f.).

als notwendig, die Pluralität von Vorstellungen vom Guten zu respektieren und verschiedene Lebensmodelle zu ermöglichen, ohne jedoch das Bemühen um einen (in irgendeiner Form) universalen Maßstab für politisches Handeln und interkulturelle und -religiöse Kritik aufzugeben (vgl. Kap. 3 und 5).

Kritisch anzumerken ist allerdings, dass Nussbaum in der Herausarbeitung ihrer Position als einer Alternative in einigen Aspekten selbst vereinfachend vorgeht. So werden jene Kritikerinnen nicht thematisiert, die ähnlich harsche Kritik und Forderungen wie die säkularistische Position formulieren, dies aber nicht auf Religion per se beziehen und sich vielmehr selbst als religiös bezeichnen. Solche Positionen können nicht sinnvoll als säkularistisch bezeichnet werden, dennoch müssten ihre Forderungen aus Nussbaums Sicht ebenso zurückgewiesen werden. Da solche Kritikerinnen von vielen als besonders überzeugende Stimmen wahrgenommen werden, wäre es hilfreich, auf sie eigens einzugehen (siehe auch Kap. 6.2.1).

Auch in der Darstellung des traditionalistischen Feminismus fällt eine Undifferenziertheit auf, denn Nussbaum subsumiert darunter so unterschiedliche Ansichten wie die von Ashis Nandy und Christina Sommers (WHD, 176 FN 19). Beiden gemeinsam ist, dass sie bestimmte liberal-feministische Ideale ablehnen. Allerdings bezieht sich Sommers auf den US-amerikanischen Kontext und richtet sich als Konservative gegen bestimmte feministische Entwicklungen in ihrer Gesellschaft, gegenüber denen sie ein anderes (traditionelleres) Geschlechterbild stark macht.¹¹ Dagegen liegt bei postkolonialen Positionen wie der von Nandy der Schwerpunkt darauf, die Universalität der liberalen („westlichen“) Vorstellungen zu Frauenrechten in Frage zu stellen und demgegenüber den Eigenwert (anderer) religiöser Traditionen und die Diversität von Lebensmodellen (für Männer und Frauen) hervorzuheben. Nussbaum spricht die Verschiedenheit der Perspektiven zwar kurz an (WHD, 177), der unterschiedliche Impetus ist für sie letztlich jedoch nicht relevant, denn aus ihrer Sicht eint beide das gleiche Problem, eben dass sie liberal-feministische Ideen ablehnen. Auf diese Weise wird sie den Positionen und ihren Anliegen jedoch nicht gerecht. Das zeigt sich noch klarer, wenn man ihre Kritik in den Kontext der allgemeineren Überlegungen zum universalismuskritischen, vermeintlich einheitlich kulturellrelativistischen Feminismus stellt (vgl. Kap. 3.3): Es scheint keineswegs so zu sein, dass dessen Forderung einfach darin besteht, dass sich eine gesellschaftliche Ordnung nur (oder vor allem) auf Vorstellungen innerhalb ihrer Gemeinschaft berufen sollte und moralische Ansprüche von außen von Anfang an suspekt seien (so Nussbaum: WHD, 176). Vielen geht es nicht um eine grundsätzliche Ablehnung von

11 Zur Einordnung von Sommers in die feministische Debatte siehe z.B. Baehr 2012.

Kritik an geschlechterdiskriminierenden kulturellen Traditionen, sondern vor allem um die Forderung nach mehr kritischer Selbstreflexion universalistischer Ansätze und einen differenzierteren Blick auf verschiedene Möglichkeiten des guten Lebens von Frauen (vgl. Kap. 3.3 sowie konkreter die Diskussion zu *FGC*: Kap. 6.2.2). Diese Position kommt bei Nussbaum nicht vor bzw. wird sie implizit als problematisch zurückgewiesen (was die allgemeine Analyse bestärkt, dass sie bestimmte Einwände nicht genug berücksichtigt: Kap. 3.3). Das aber ist zum einen deswegen nicht überzeugend, weil diese Position als eine anerkannt werden müsste, die (ebenso wie Nussbaum) den dilemmatischen Charakter der Konflikte aufzeigt, zum anderen erscheint es unklug, nicht genauer zu prüfen, ob und welche Anregungen sie für den Umgang mit Konflikten zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit geben könnte. Dem soll nun im Folgenden weiter nachgegangen werden.

6.1.3 ... und ihr Vorschlag zu seiner ‚Lösung‘

Ausgehend von ihrer Analyse, dass Konflikte zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit als Dilemmata betrachtet werden müssen, erörtert Nussbaum weiter, wie die Lösung solcher Konflikte aussehen soll. Als Verfahren schlägt sie den im Kontext von Religions- bzw. Gewissensfreiheit bereits erläuterten Abwägungsprozess (*balancing test*) vor. Demnach soll der liberale Staat zum einen fragen, in welchen Konflikten überhaupt ein relevanter ‚religiöser‘ Anspruch vorliegt, das heißt einer, der die Gewissensfreiheit betrifft. Zum anderen muss er dann für jeden Fall eines solchen, die Gewissensfreiheit betreffenden Anspruchs abwägen, ob dem ein zwingendes Staatsinteresse (*compelling state interest*) gegenübersteht, das prinzipiell gilt und keine Ausnahmen erlaubt (wie etwa die Gewährung der Grundbefähigung), oder ob der religiöse Anspruch stärker wiegt als das konkurrierende Interesse (WHD, 198-212, vgl. Kap. 4.4.2 zum *balancing test*, wo Nussbaum z.B. Sicherheit im Unterschied zur Grundbefähigung als ein nur bedingt wichtiges Interesse einstuft). Bei Konflikten zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit scheint oftmals ein solches zwingendes Staatsinteresse zu bestehen – nämlich wenn die Grundbefähigung von Frauen bedroht wird. Nussbaum verweist daher in diesem Zusammenhang in WHD noch einmal ausdrücklich auf die universale Geltung des „Prinzips der Befähigung jeder Person“ (WHD, 188, 202, vgl. Kap. 2.2.1) und auf die Bedeutung des „Prinzips der moralischen Bedingung“ (*principle of moral constraint*), wonach Ansprüche, die die Grundbefähigung von Menschen einschränken (etwa indem sie Frauen diskriminieren) kritisiert und staatlich zurückgewiesen werden müssen (WHD, 190-193). Religiöse Ansprüche, so ihr klares Plädoyer, müssen (wie alle anderen

auch) dort begrenzt werden, wo sie die Grundbefähigung von Frauen behindern: „We should refuse to give deference to religion when its practices harm people in the areas covered by the major capabilities.“ (WHD, 192)

Zugleich hält Nussbaum wie erörtert aber auch Religions- bzw. Gewissensfreiheit für wichtig und erachtet sie mehr noch als einen zentralen Aspekt der Grundbefähigung. Dementsprechend rückt sie hier nun die Gewissensfreiheit von Frauen in den Fokus: Um diese zu gewähren, müsse man einerseits kritisch prüfen, ob die von religiösen Gruppen vertretenen Ansprüche den religiösen Fähigkeiten ihrer Mitglieder (auch und gerade der Frauen) dienen, und zwar mit Blick auf jede einzelne Person (WHD, 188). Wo das nicht der Fall ist (und beispielsweise die Grundbefähigung Einzelner verhindert wird), seien sie zu kritisieren und müssten gegebenenfalls durch staatliche Eingriffe eingeschränkt werden (laut Nussbaum ist das z.B. der Fall bei *FGC*, siehe Kap. 6.2.2). Andererseits sollte man religiöse Ansprüche aber respektieren, wenn sie als Ansprüche der Frauen selbst erkennbar sind (und somit ihrer Gewissensfreiheit entsprechen) – und zwar selbst dann, wenn dies in den Augen anderer eine Einschränkung ihres guten Lebens bedeutet. Das heißt, wenn vorausgesetzt werden kann, dass eine Frau in grundlegender Hinsicht befähigt ist, dann muss es eine liberale Gesellschaft Nussbaum zufolge ermöglichen, dass sie aus religiösen Gründen auch eine Lebensform wählt, die dem widerspricht, was andere unter Frauenrechten verstehen: „[I]f women fully in possession of the capabilities on the list want to choose a traditional gender-divided mode of life, I believe that any good political liberalism should create spaces for them to do so.“ (AACM, 123) Um das zu gewähren und Gewissensfreiheit zu ermöglichen, könne es sogar mitunter sinnvoll sein, Ausgleichsregelungen, das heißt Ausnahmen von allgemeinen Gesetzen, zu schaffen, beispielsweise mit Blick auf das Tragen einer Burka, das Nussbaum zufolge nicht verboten werden sollte (ausführlich dazu in Kap. 6.2.1, vgl. zu Ausgleichsregelungen allgemein Kap. 4.4.2).

Nussbaum zufolge sind Einschränkungen von Frauenrechten zugunsten der Gewissensfreiheit also dort, aber *nur* dort legitim, wo sie die Grundbefähigung nicht bedrohen. Im Zentrum aller Entscheidungen stehen die einzelnen Individuen und deren Grundbefähigung (die die Gewissensfreiheit einschließt).¹² Aufga-

12 Daran wird noch einmal deutlich, dass Nussbaum den Schwerpunkt in der politischen Berücksichtigung von Religionen auf das Individuum legt, auch wenn sie gemeinschaftlichen Aspekten ausdrücklich Bedeutung beimisst (vgl. auch die Diskussion in Kap. 5.1). „Although religious functioning is usually relational and interactive [...], and although it often involves shared goals and ends, the capabilities involved are im-

be des Staates sei es, unter dem Vorzeichen dieser Schwerpunktsetzung gewissenhaft abzuwägen, welche Seite im jeweiligen Konfliktfall schwerer wiegt – die der proklamierten Frauenrechten oder die der vorgebrachten religiösen Ansprüche.

„[A]ny solution to the dilemma created when religion and sex equality clash must be complex, relying on the ability of judges and other political actors to balance multiple factors with discernment.“ (WHD, 239)

Das Plädoyer, dass nur eine komplexe Abwägung den dilemmatischen Konflikten gerecht werden kann, ist ebenso wie Nussbaums Analyse prinzipiell äußerst plausibel, nicht zuletzt weil eine solche Abwägung eine Differenzierung in der Beurteilung verschiedener Konflikte ermöglicht. (Zu welchen Urteilen das bei ihr im Konkreten führt, machen die beiden Beispielfälle anschaulich, die ich im Folgenden erörtern werde: Kap. 6.2.) Allerdings drängt sich die Frage auf, wie überzeugend die damit verbundene Annahme ist, dass sich auf diese Weise Lösungen für fast alle Fälle finden lassen und dass es sich dabei tatsächlich um ‚Lösungen‘ handelt, die für beide Seiten befriedigend sind und die in der Regel keine ‚tragischen‘ Momente beinhalten (WHD, 211). Dies erscheint schon deswegen unplausibel, weil die Charakterisierung als Dilemma gerade suggeriert, dass man solche Konflikte nicht im eigentlichen Sinn ‚lösen‘ kann, weil keine Lösung beiden Seiten gerecht wird, und, so könnte man ergänzen, dass die meisten Lösungen durchaus ‚tragische‘ Momente enthalten. Man muss daher überlegen, ob Nussbaum die Konflikte möglicherweise zu schnell und zu einfach auflöst. In diese Richtung zielt auch ein von Gayatri Spivak erhobener Einwand: Nussbaum, so ihr Vorwurf, strebe zu schnell Lösungen an anstatt zuerst bei den Spannungen der Konflikte stehen zu bleiben und gegebenenfalls anzuerkennen, dass einige nicht an sich ‚gelöst‘ werden können. Mit einer solchen Lösungsorientierung aber werde sie den Betroffenen nicht gerecht: „Obwohl sie sicherlich die Situation von armen Frauen verstehen möchte, ist ihr eigentliches Ziel, dafür die bestmögliche Theorie zu entwickeln“ (Spivak 2008, 81).¹³

portant *for each*, and it is *each person* who should be allowed access to these capabilities.“ (WHD, 188, Herv. i.O.)

13 Ausklammern möchte ich die weitergehende Kritik Spivaks, Nussbaum agiere damit im Sinne des internationalen ‚Oben‘. Dies ist mindestens einseitig, da sie eine sehr kritische Haltung gegenüber dominanten internationalen Ansätzen, wie dem ökonomisch-utilitaristischen, einnimmt (vgl. Kap. 2.3.3).

Diese Schwierigkeit zeigt sich auch am Aspekt der Tragik, den Nussbaum selbst ins Spiel bringt, indem sie darauf aufmerksam macht, dass es zu tragischen Konflikten kommen kann, wenn auf beiden Seiten eines Konflikts die Grundbefähigung betroffen ist (vgl. Kap. 2.2.4). Hier könnte man zunächst meinen, dass sie damit doch anerkennt, dass mitunter tiefergehende Spannungen existieren, die nicht befriedigend aufgelöst werden können. Tatsächlich geht sie aber auch bei tragischen Konflikten (ähnlich wie bei Dilemmata) davon aus, dass sie sich in der Regel lösen lassen und die Lösungen nur äußerst selten selbst weiter tragische Momente beinhalten (vgl. ebd.). Dementsprechend kommen auch in ihrer Darstellung der Konflikte zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit kaum Fälle dieser Art vor.¹⁴ Vielmehr gewinnt man den Eindruck, dass in den meisten Konflikten die Grundbefähigung nur auf einer Seite betroffen ist. In den in WHD betrachteten Fällen ist das auf der Seite der Frauenrechte (WHD, 212) – die hier geforderten Einschränkungen religiöser Ansprüche seien keine „schwerwiegende Beeinträchtigung“, die die Gewissensfreiheit verletzen würde (WHD, 222, vgl. Kap. 4.4.2 zum *balancing test*, wo die „schwerwiegende Beeinträchtigung“ als wesentliches Kriterium für die Verletzung der Gewissensfreiheit genannt wird). In NRI hingegen kommen umgekehrt ausschließlich solche Fälle zur Sprache, bei denen Nussbaum zufolge nur die Gewissensfreiheit in grundlegender Weise eingeschränkt ist, nicht aber Frauenrechte. (Dieser Unterschied ist m.E. ein Indiz für eine Entwicklung bei Nussbaum, siehe dazu Kap. 6.2.3.)

Es stellt sich die Frage, ob Nussbaums Darstellung hier nicht zu vereinfacht ist und ob es angesichts der oft kontroversen Vorstellungen vom Guten und der tiefen Bedeutung religiöser Überzeugungen für viele Menschen nicht naheliegender ist, dass es einige solcher tragischen Momente gibt. Diesbezüglich erscheint die Kritik von Spivak, dass sie Spannungen oft zu schnell übergeht, be-

14 Ein Fall, den Nussbaum doch schildert und der zeigt, dass sie tragische Momente nicht generell ausschließt, ist das Schicksal der indischen Muslima Hamida Khala, die solche tragischen Kosten tragen musste. Khala nämlich habe (gerade auch durch frauenrechtlich motivierten) liberalisierenden sozialen Druck ihre vormals sehr strikte religiöse Überzeugung aufgegeben – was sie zutiefst erschüttert und verletzt habe. Rückblickend sehe Khala zwar eine Reihe positiver Aspekte in dieser Entwicklung, vor allem in Bezug auf die gesellschaftliche Gesamtsituation, zugleich betone sie aber weiter, dass diese Veränderung für sie persönlich ein großes Opfer bedeute (WHD, 236-238). Darin zeige sich, so Nussbaum, ein tragisches Moment, welches nicht zuletzt deutlich mache, dass auch die minimalen Anforderungen des Fähigkeitsansatzes potenziell Tragik beinhalten (WHD, 238). Dieses Beispiel stellt wie gesagt aber einen Einzelfall dar.

rechtigt. Man könnte nämlich durchaus fordern, dass stärker geprüft werden muss, wie befriedigend die Lösungen wirklich sind, um dann vermutlich zu erkennen und anzuerkennen, dass sie häufiger tragische Momente enthalten. Diese Überlegung schließt an die Diskussion der vorangegangenen Kapitel an, in denen kritisch darauf hingewiesen wurde, dass Nussbaum Einwände und damit auch bestimmte Positionen mitunter zu schnell abweist und nicht ernst nimmt (Kap. 3.2., 3.3 und 5.2). Auch in ihrer Lösungssuche, so scheint es, widmet sie manchen Positionen und deren Problemen nicht genug Aufmerksamkeit und auch hier ist das als problematisch zu werten: Denn ein solches Vorgehen, das Spannungen und tragische Konflikte übergeht, nimmt diejenigen Menschen, denen daraus eine Einschränkung ihres guten Lebens erwächst, mit ihren Problemen nicht ernst und bringt ihnen letztlich nicht genug Respekt entgegen (vgl. die Kritik in Kap. 3.2, 3.3 und 5.2). Diese These werde ich nun im Folgenden an zwei Beispielen konkretisieren und veranschaulichen.

6.2 DIE BEISPIELE DER BURKA UND DES *FEMALE GENITAL CUTTING* BEI NUSSBAUM

In ihrer Auseinandersetzung mit Frauenrechten und Religionsfreiheit diskutiert Nussbaum eine Reihe von Beispielen. Zwei Fälle, die sie ausführlich erörtert, sollen hier herausgegriffen werden, um ihre Grundprinzipien und ihren Lösungsvorschlag zu veranschaulichen und zu konkretisieren: muslimische Verschleierungen und die Praktik des *Female Genital Cutting* (*FGC*). Diese beiden sind besonders interessant, weil Nussbaum bei ihnen zu unterschiedlichen Einschätzungen und Urteilen kommt, was auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen kann: So geht sie einerseits im Zusammenhang ihrer Auseinandersetzung mit Gewissensfreiheit in NRI auf das Burkaverbot als ein Beispiel für die Bedrohung von Gewissensfreiheit aufgrund mangelnder Selbstkritik ein und weist Frauenrechtsforderungen, die sich auf ein solches Verbot richten, in ihre Grenzen. Andererseits plädiert sie (in verschiedenen Texten unterschiedlich stark und weitgehend) für ein Verbot von *FGC* und führt dafür Frauenrechte als ausschlaggebendes Kriterium an.

Im Folgenden sollen Nussbaums Argumente in beiden Fällen genauer betrachtet und diskutiert werden, zuerst jene gegen ein Verbot des Burkatragens (6.2.1) und anschließend jene für ein Verbot weiblicher Beschneidung bzw. Genitalverstümmelung (6.2.2). Ich werde mich dabei jeweils auf einige zentrale Aspekte beschränken, die für die Gesamtfrage nach der Plausibilität von Nussbaums Position zu Frauenrechten und Religionsfreiheit von Relevanz sind. Im

dritten Schritt werde ich die beiden Fälle dann genauer miteinander vergleichen und zeigen, dass sie keinen Widerspruch darstellen. Vielmehr sind die unterschiedlichen Urteile vor allem auf verschiedene Konfliktkonstellationen zurückzuführen, in denen jeweils eine andere Gewichtung zwischen universaler Grundbefähigung und Entscheidungsfreiheit stattfindet. Darüber hinaus kann man an ihnen aber auch eine weitere Entwicklung in Nussbaums Ansatz hin zu einer stärker libertären Position ablesen (6.2.3).

6.2.1 Kritik am Burkaverbot

Nussbaum hat sich in den vergangenen Jahren mehrfach zu der Frage religiös begründeter Verschleierung von Frauen geäußert. Ihre Überlegungen sind maßgeblich als Reaktion auf öffentliche Debatten und rechtliche Entwicklungen in einigen europäischen Staaten zu verstehen.¹⁵ Sie erschienen als eigene Fragestellung erstmals als Kolumne in der *New York Times* unter dem Titel *Veiled Threats? (VT)*¹⁶ und wurden von ihr dann in NRI aufgegriffen und in einen breiteren Kontext philosophischer Überlegungen zu Gewissensfreiheit gestellt (vgl. NRI, xi). Burkaverbote und burkafeindliche Positionen werden hier als Beispiel für einseitige, zu wenig reflektierte Kritik und mangelnde Selbstprüfung eingeführt und zurückgewiesen (NRI, 104, vgl. Kap. 4.3.2).¹⁷

Im Zentrum von Nussbaums Auseinandersetzung steht die Burka, eine muslimische Ganzkörperverschleierung mit nur einem vergitterten Schlitz für die Augen, denn sie ist der Schlagwortgeber in der öffentlichen Debatte (wenngleich die Anzahl burkatragender Frauen in Europa verschwindend gering ist). Die Diskussion betrifft aber, wie sie betont, ebenso den Niqab (NRI, 247 FN 1), einen Gesichtsschleier mit einem Schlitz für die Augen. (Auch der Niqab ist in Europa nicht häufig anzutreffen, aber doch zumindest öfter als die Burka; dennoch

15 Im Fokus ihrer Kritik steht das Verbot in Frankreich (vgl. auch schon Kap. 4.3.2 zur Kritik der französischen Laizität), sie bezieht sich aber auch auf Debatten in anderen europäischen Staaten wie Belgien, Italien, Großbritannien, Deutschland und Spanien.

16 Auch in LC (also zwei Jahre vor VT) vertritt Nussbaum bereits eine klare Position zugunsten des Burkatragens, es findet aber keine ausführliche Diskussion statt, sondern die Burka ist ein Beispiel zur Veranschaulichung bestimmter Prinzipien, wie z.B. der Nicht-Etablierung (LC, 14).

17 Allerdings geht Nussbaum auch in NRI kaum auf die wissenschaftliche Debatte zu Kopftuch und Burka ein, was nicht zuletzt die Einordnung der Argumentation in bestehende (feministische, aber auch andere) Diskurse erschwert, da der Gegner bzw. die Gegnerin oft unklar bleibt.

dreht sich die öffentliche Debatte in der Regel um die Burka.) Nussbaum bezieht sich damit auf die umfassendsten Formen muslimischer Verschleierung und beschränkt sich in ihrer Forderung nach Respekt gerade nicht auf weniger stark verhüllende Formen wie das Kopftuch. Dadurch ist ihre Auseinandersetzung weiterreichend als die vieler anderer, da im Rahmen der seit längerer Zeit intensiv geführten Kopftuchdebatte zwar bereits häufig dafür argumentiert wurde, dass das muslimische Kopftuch keine Gefährdung grundlegender Frauenrechte darstellt,¹⁸ das Tragen der Burka jedoch meistens außen vor gelassen (so in fast allen Beiträgen in Berghahn/Rostock 2009) oder sogar ausdrücklich abgelehnt wird (z.B. Maclure/Taylor 2011, 46).

In NRI analysiert und diskutiert Nussbaum nun fünf Argumente, die für ein Burkaverbot angeführt werden. Da sie nicht alle einen Frauenrechtsbezug haben, sind sie für die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit jedoch unterschiedlich relevant. So zielen die ersten beiden Argumente auf Sicherheit und Transparenz; hier steht also nicht das Wohl der Burkaträgerinnen im Zentrum, sondern das Gemeinwohl des Staates, welches durch das Tragen einer Burka gefährdet scheint. Zum einen, so das zitierte Argument, sei es für die Sicherheit notwendig, dass Menschen an öffentlichen Plätzen ihr Gesicht zeigen (NRI, 105), zum anderen erfordere die Beziehung von Bürgern und Bürgerinnen untereinander, sich gegenseitig ins Gesicht und in die Augen blicken zu können. Nussbaum zufolge sind beide Argumente inkonsistent, da sie andere Gesichtsverhüllungen, die vergleichbare Gefahren bzw. Schwierigkeiten darstellen, nicht verbieten bzw. ihnen Ausnahmen einräumen (als Beispiele nennt sie die Kleidung bei bestimmten Berufen wie Ärzten oder Football-Spielern: NRI, 106f., sowie schlichtweg Sonnenbrillen: NRI, 112). Besonders deutlich werde die Inkonsistenz am französischen Verhüllungsgesetz, das sehr viele Ausnahmen für andere Verhüllungen festschreibt, wodurch man den Eindruck gewinnt, dass lediglich die muslimischen verboten werden sollen (NRI, 135). Es wäre aber Nussbaum zufolge gerade umgekehrt notwendig, Ausnahmen aus religiösen Gründen zu gewähren (vgl. Kap. 4.3.2 für ihre Kritik am französischen Laizismus sowie Kap. 4.4.2 für die Idee von Ausgleichsregelungen).¹⁹ Zudem hält sie

18 Einen guten Überblick über diese Debatte bietet der Band von Sabine Berghahn und Petra Rostock (2009). Hingewiesen sei auch auf die aufschlussreiche vergleichende Untersuchung zu Diskursen in Frankreich und Deutschland von Schirin Amir-Moazami (2007).

19 Als Zugeständnis an die Sicherheit sei es zwar legitim, zu fordern, dass Fotos auf Ausweisen und Führerscheinen das gesamte Gesicht zeigen. Aber auch dies sollte von

es für lächerlich, anzunehmen, dass ein Terrorist eine Burka tragen würde (NRI, 107). Darüber hinaus sei die Erkennbarkeit als Individuum mit einer Burka durchaus gegeben, und zwar durch Stimme und Körpersprache (NRI, 112).²⁰ Beide Argumente rechtfertigten daher kein Verbot der Burka, auch wenn sie sich auf Gründe beziehen, die grundsätzlich als zwingende Staatsinteressen in Frage kommen (vgl. Kap. 4.4.2).

Interessanter für die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit sind die drei folgenden Argumente, die die Burkaträgerinnen und ihr (antizipiertes) Wohl in den Mittelpunkt rücken. Das erste Argument betrifft den Vorwurf einer Objektivierung der Frau: Die Burka stehe symbolisch für die männliche Herrschaft im Islam und ermutige Menschen „eine Frau als bloßes Objekt zu betrachten und zu behandeln“ (NRI, 114). Auch das ist laut Nussbaum inkonsistent – sofern man nicht ebenso andere, ähnlich objektivierende Praktiken (etwa im Zusammenhang der Schönheitschirurgie) verurteilt, was viele Burkakritikerinnen und -kritiker nicht machen (NRI, 115f.). Daraus könnte man die Forderung ableiten, Konsistenz durch eine insgesamt restriktivere Politik zum Schutz von Frauenrechten herzustellen. Nussbaum strebt jedoch einen anderen Schluss an, nämlich einen in allen Hinsichten, auch mit Blick auf das Burkatragen, größeren Respekt für die Entscheidungsfreiheit. Ihres Erachtens sollte man stärker auf Überzeugung statt auf Restriktionen setzen: „The way to deal with sexism, in this case as in all, is by persuasion and example, not by removing liberty.“ (NRI, 116) Insbesondere dürfe man nicht vergessen einzubeziehen, „was Frauen, die eine Burka tragen, *selbst* darüber sagen, was sie bedeutet“ (NRI, 118, Herv. i.O.) Mehr noch müsse man nicht nur ein Verbot ablehnen, sondern schon in der Kritik vorsichtig sein und prüfen, ob sie konsistent ist und ob sie mit dem notwendigen Respekt gegenüber Burkaträgerinnen erfolgt.

Mit dem Vorwurf der Objektivierung ist das weitere Argument verbunden, dass Frauen die Burka aus Zwang tragen würden. Dem hält Nussbaum entgegen, dass viele Frauen die Burka selbst wählen und ein solcher Vorwurf in seiner Generalisierung typischerweise von Menschen vorgetragen werde, die „keine Ahnung von den Lebenslagen dieser oder jener einzelnen Frau haben“ (NRI, 122). Im Hintergrund dessen sind ihre Thesen zu sehen, dass erstens Frauen, die

anderen Technologien wie Augenerkennung und Fingerabdruck abgelöst werden, sobald diese entsprechend nutzbar sind (NRI, 108f.).

20 Es ließe sich diskutieren, wie vergleichbar diese Fälle jeweils wirklich sind. Beispielsweise könnte man einwenden, dass man sein Gegenüber bitten könnte, die Sonnenbrille während eines Gesprächs abzunehmen, was bei der Burka nicht ohne Weiteres möglich wäre. Das werde ich hier aber nicht weiterverfolgen.

grundlegend befähigt sind, selbst entscheiden können, ob sie einer Norm folgen wollen (WHD, 153, vgl. Kap. 6.1.3), und dass man zweitens grundsätzlich respektieren muss, wenn Menschen einzelne Fähigkeiten und ihre Autonomie zu Gunsten einer (religiösen) Autorität einschränken (NRI, 128, Kap. 2.5.2). Es verwundert etwas, dass Nussbaum im Zusammenhang der Burkadebatte nicht auf diese Thesen rekurriert, zumal sich in ihnen ein wesentlicher Diskussionspunkt verbirgt, nämlich die Frage der Freiwilligkeit, auf die ich im Folgenden noch zurückkommen werde. Sie selbst thematisiert an dieser Stelle zum einen nur die Frage *körperlichen* Zwangs – und plädiert dann wieder dafür, dass die Kritik inkonsistent sei, da man andere körperliche Gewalt gegen Frauen oft nicht kritisieren (NRI, 122-124). Zum anderen geht sie auf den Sonderfall von Kindern und Jugendlichen ein. Auch hier kommt sie zu dem Schluss, dass das Tragen einer Burka nicht problematischer sei als viele andere elterliche Entscheidungen, die schließlich oftmals einen gewissen Zwang auf Kinder ausübten, etwa was die Kleidung betrifft oder die Wahl der Freunde oder der Schule (NRI, 124f.). Eingreifen solle der Staat nur in Fällen, in denen „ein großes Risiko für die körperliche Gesundheit und die Sicherheit“ besteht (NRI, 124) oder wenn dauerhaft wichtige Tätigkeiten (*functionings*) beeinträchtigt werden (ebd., 124f. – als Beispiel dafür nennt sie die Ablehnung von Bluttransfusionen bei Zeugen Jehovas, die der Staat nur bei Erwachsenen, nicht in Bezug auf Kinder respektieren soll, vgl. Kap. 4.4.2, zudem gelte das auch bei *FGC*, siehe unten Kap. 6.2.2).

Das führt schließlich zum Argument der Gesundheit, wonach das Tragen einer Burka eben ein solches ‚großes Risiko‘ für die grundlegende Fähigkeit der Gesundheit sei. In Nussbaums Augen ist das „vielleicht das dümmste Argument“, schließlich verhülle man den Körper oft gerade zum Schutz der Gesundheit, wohingegen Kleidung, die viel Haut unbedeckt lässt, dermatologisch problematischer sei (NRI, 129). Das Tragen einer Burka könne nicht als Beeinträchtigung der Grundbefähigung eingeschätzt werden – weswegen auch dieses letzte Argument ins Leere laufe. Darüber hinaus sei es ebenfalls inkonsistent, insofern Beeinträchtigungen, die man der Burka unterstellen könnte (wie etwa Bewegungsfreiheit), ebenso durch andere Kleidungsstücke (wie etwa High Heels) verursacht würden, die man nicht gleichermaßen kritisieren (NRI, 130).

Abschließend greift Nussbaum die Frage auf, ob die Argumente, wenn nicht einzeln, so doch in ihrer Gesamtheit einen Grund für ein Burkaverbot darstellen könnten (NRI, 131). Auch das weist sie aber zurück, da eine solche „Kombinationsstrategie“ nur angewandt werden könne, wenn in den einzelnen Argumenten etwas Wahrheit stecke – was in Bezug auf die Burka nicht der Fall sei. Naheliegender wäre es, aus einer solchen Strategie ein Verbot von Kleidung wie High Heels oder von Schönheitsoperationen abzuleiten, da diese tatsächlich ein Ge-

sundheitsrisiko darstellten und zur Verobjektivierung von Frauen beitragen (NRI, 131f.).

Nussbaum zufolge müssen bestehende Verbote des Tragens einer Burka also kritisiert und Forderungen nach Verboten (seien sie mit Frauenrechten oder anderen Argumenten begründet) zurückgewiesen werden. Sie respektierten nicht die Gewissensfreiheit und zeugten von einer moralisch problematischen Voreingenommenheit zugunsten des Eigenen und der Diskriminierung von Fremdem sowie von mangelnder Selbstkritik: „Equal respect for conscience requires us to reject them.“ (NRI, 131)

Weiterhin sei es (gerade im Hinblick auf Sicherheitsfragen) strategisch unklug, sich derart despektierlich gegenüber muslimischen Glaubensüberzeugungen zu verhalten, da man damit auch jene Muslime und Muslimas verstimme, mit denen man sonst im Sinne der Sicherheit zusammenarbeiten könnte und sollte: „Inclusion is not just a gesture of respect, it is also a strategy of prudence.“ (NRI, 111) Demgegenüber plädiert Nussbaum in diesem Zusammenhang noch einmal nachdrücklich dafür, dass sich eine Gesellschaft stärker darum bemühen sollte, Menschen so zu befähigen, dass sie möglichst freie Entscheidungen treffen können. Auch im Fall der Burka solle man nicht auf Verbote und auch nicht vor allem auf Kritik zielen, sondern stattdessen den Schwerpunkt auf die Schaffung von „Ausstiegsmöglichkeiten“ durch die Förderung von Alternativen nicht zuletzt durch Bildungsangebote und die Schaffung gleicher Chancen legen: „If people think that women wear the burqa only because of coercive pressure, let them create ample opportunities for them, at the same time enforce laws making primary and secondary education compulsory, and then see what they actually do.“ (VT)

Diese Ablehnung eines Burkaverbots ist im Wesentlichen ein Urteil mit universalem Anspruch, es ist jedoch an eine mehr oder weniger vorhandene Grundbefähigung aller Bürgerinnen und Bürger gebunden. Dementsprechend kann es laut Nussbaum in bestimmten Kontexten gute Gründe für ein temporäres Verbot von Verschleierungen geben, etwa wenn wie in der Türkei zur Zeit der Einführung des Verbots unverschleierte Frauen Schikanen und Gewalt ausgesetzt waren (NRI, 129). Ein Verbot könne in solchen Situationen notwendig sein, um den nötigen Freiraum zu schaffen, damit Frauen überhaupt die Möglichkeit haben, sich unverschleiert in der Öffentlichkeit zu bewegen. Allerdings sollte es nur so lange gelten, bis dieser Freiraum geschaffen ist – und insgesamt sei es, trotz seiner kontextuellen Berechtigung, letztlich nicht optimal, eben weil es mit einer Einschränkung von Freiheit verbunden ist (NRI, 129). Das *universale* Ziel, welches Nussbaum sowohl mit ihrer Kritik an Verboten als auch mit der Legitimie-

zung kontextueller Verbote verfolgt, ist die Verwirklichung der Religionsfreiheit von Frauen.

Nussbaums Position ist vor dem Hintergrund der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit grundsätzlich erst einmal überzeugend, nicht zuletzt weil sie auf die Notwendigkeit einer kritischen Reflexion des eigenen Standpunkts abzielt und die Anerkennung der Perspektive burkatragender Burkabefürworterinnen fordert. Berechtigt erscheint zudem die Kritik an Inkonsistenzen in der Argumentation für ein Burkaverbot (vgl. für ähnliche Argumente z.B.: Rommelspacher 2009 mit Verweis auf von Braun/Mathes 2007, Ahmed 2011).

Allerdings muss man kritisch fragen, ob sie die in den Verbotsforderungen angesprochenen Schwierigkeiten ernst genug nimmt. Als Indiz dafür, dass das nicht der Fall ist, könnte man es werten, dass sie sich in ihrer Argumentation nicht mit Muslimas auseinandersetzt, die für ein Burkaverbot eintreten (siehe z.B. für Vertreterinnen in der französischen Debatte Spohn 2013). Dies wäre aber im Sinne einer differenzierteren systematischen Auseinandersetzung hilfreich (vgl. Kap. 6.1.2: es sind dann eben nicht nur säkularistische Feministinnen, gegenüber deren Einwänden Nussbaum sich abgrenzt). Außerdem wäre eine solche Auseinandersetzung insofern sinnvoll, als Verbotsforderungen, wenn sie von Muslimas vorgebracht werden, für viele eine besondere Überzeugungskraft haben, weil unterstellt wird, dass sie sozusagen aus einer Innenperspektive die Situation besser beurteilen könnten (vgl. die Problematisierung dessen bei Mahmood 2008). Eine solche Unterstellung kann man durchaus zurückweisen – nicht nur, weil sie durch Positionen muslimischer Frauen, die ein Verbot ablehnen, relativiert wird (z.B. al-Hibri 1999, Ahmed 2011), sondern vor allem auch, weil die Begründung für oder gegen ein Verbot, und das heißt, die Auswirkungen auf das Wohl der Einzelnen, ausschlaggebend sein muss. Es ist zu vermuten, dass das auch Nussbaums implizites Argument ist, welches zu explizieren sie nicht für nötig zu halten scheint. Damit vernachlässigt sie jedoch, dass solchen Positionen, zumindest in der gesellschaftlichen Wirkung, eine besondere Rolle zukommt. Zur Plausibilisierung ihrer Thesen wäre es wichtig, darauf einzugehen und die Kritik auch diesbezüglich auszuführen.

Es ließe sich weiter überlegen, wie überzeugend Nussbaums Begründung inhaltlich ist. Besonders schwierig erscheint es, dass sie die Bedeutung sozialen Zwangs vernachlässigt: In vielen frauenrechtlichen Überlegungen wird als ein zentrales Argument gegen Verschleierungen angeführt, dass Frauen durch sozialen Zwang zum Tragen von Schleiern genötigt würden (z.B. Schwarzer 2002, vgl. Holzleithner 2009, Wiese 2009, 232f.). Nussbaum thematisiert das in NRI jedoch nicht, wohl auch weil sie meint, dies über Bildungsmaßnahmen lösen zu

können. Dementsprechend wurden in Kommentaren zu VT mehrfach Zweifel geäußert, ob sie die Möglichkeit zur freien Entscheidung nicht überschätze und ob sie die Problematik von Frauen in solchen Situationen ernst genug nehme.²¹ Damit in Zusammenhang ist zudem die grundsätzliche Kritik zu sehen, sie sei zu unkritisch gegenüber der Einschränkung von Frauen durch religiöse Traditionen (z.B. Okin 1999b, 121f., vgl. Kap. 4.5 zu ihrer Kritik an Nussbaums Verweisen auf das liberale Judentum).

Abgewogen werden muss daher erstens, ob Nussbaum in ihrer Analyse den Zwang unterschätzt und zweitens, was das für ihre Lösung im Sinne einer stärkeren Befähigung anstelle von Restriktionen bedeutet. Was erstens die Analyse betrifft, kann man feststellen, dass die Parallelität des zentralen Inkonsistenz-Arguments nicht völlig klar ist. So scheint eben doch ein Unterschied zu bestehen zwischen modischen Zwängen und dem Zwang, den eine Familie oder religiöse Gruppe bezüglich des Tragens einer Burka ausüben kann (nicht zuletzt weil Religionsfragen eine besondere Bedeutung für das gute Leben zukommt, wie Nussbaum selbst hervorhebt). Zweifel, ob der Staat wirklich die Grundbefähigung so gut gewährt bzw. überhaupt gewähren kann, dass freie Entscheidungen möglich sind, erscheinen daher berechtigt. Dass Nussbaum das vernachlässigt, obwohl sie der Diskriminierung von Frauen in anderen Kontexten mehr Aufmerksamkeit schenkt, lässt sich wohl teilweise mit ihrem Fokus auf die Stärkung von Gewissensfreiheit und die Kritik an zu wenig reflektierten Positionen erklären. Teilweise dürfte es allerdings auch dem oben problematisierten Bemühen um klare Lösungen geschuldet sein (vgl. Kap. 6.1.3). In jedem Fall müssten diese Schwierigkeiten stärker in die Überlegungen aufgenommen werden.

Dennoch ist ihre Lösung, zweitens, im Wesentlichen plausibel. Die Alternative, nämlich eine schärfere, in ein Verbot mündende Verurteilung, ist nicht nur nicht besser, sie ist sogar selbst problematisch – und zwar zum einen, weil tatsächlich davon auszugehen ist, dass Frauen sich für eine Verschleierung entscheiden (Göle 1995).²² Das Verbot von Verschleierungen schränkt damit die Gewissensfreiheit jener Frauen ein. Zum anderen ist fraglich, ob jenen Frauen, die zum Burkatragen gezwungen werden, mit einem Verbot geholfen ist. Es spricht einiges dafür, dass sich durch ein Verbot der Zwang für diese Frauen

21 Auf den Internetseiten der New York Times findet sich eine Reihe von Reaktionen, die diese Zweifel ausdrücken (URL = <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats/>, letzter Abruf am 2.3.2017).

22 Eindrücklich demonstriert das auch der Film „Niqaq Hors-la-loi“ der Filmemacherin Agnès De Feo, in dem eine Reihe von Frauen interviewt werden, die selbstbewusst und engagiert für den Niqaq und die Burka eintreten (NIQAQ HORS-LA-LOI 2011).

noch verschärft und letztlich zu einem Ausgehverbot führt (vgl. Spohn 2013). Es ist daher im Sinne von Frauenrechten überzeugend, einen Befähigungsansatz und nicht Restriktionen zu verfolgen.

Nussbaums Lösung ist somit in vieler Hinsicht überzeugend – dennoch kann sie nicht als vollständig befriedigend beurteilt werden, da für einige Frauen, die unter starkem sozialen Zwang stehen, ein Verbot eben doch hilfreich sein könnte. Dieses Moment der Unlösbarkeit bzw. der Unmöglichkeit, allen relevanten Ansprüchen gerecht zu werden, sollte man offenlegen. Denn wenn man dies nicht macht und stattdessen wie in NRI u.a. suggeriert, man habe nun eine allgemein befriedigende Lösung gefunden, die aus ‚vernünftiger‘ Sicht unkontrovers ist, dann wird man damit zum einen denjenigen nicht gerecht, denen diese Lösung nicht nützt und für die sie möglicherweise sogar tragisch ist (eben weil sie unter starkem Zwang stehen und in ihrer Grundbefähigung eingeschränkt werden). Zum anderen nimmt man auch all jene nicht ernst, die (mit guten Gründen) entsprechende Einwände formulieren. Wenngleich beides nicht dazu führen sollte, eine andere politische Lösung zu favorisieren, wäre es im Sinne des gleichen Respekts wichtig, anzuerkennen und deutlich zu machen, dass diese Perspektiven relevant sind (vgl. die Diskussion in Kap. 3 und Kap. 5). Dafür aber, so kann man nun unter Rekurs auf die bisherige Diskussion weiter überlegen, wäre es notwendig, dass die Konzeption von Normen, auf deren Basis das Urteil gefällt wird, in sich offener bzw. dynamischer und weniger festgelegt ist. Eine solche dynamische Konzeption würde nämlich selbst stärker fordern, die getroffenen Urteile und dementsprechend auch die vorgeschlagenen Lösungen als vorläufig und unvollkommen zu betrachten (vgl. Kap. 3.3), was nicht zuletzt auch hieße, die Spannungen und das tragische Potenzial, das diese Lösungen aufgrund der Unmöglichkeit, allen Einzelfällen gleichermaßen gerecht zu werden, beinhalten, anzuerkennen (vgl. Kap. 6.1.3).

6.2.2 Die Forderung eines Verbots von *Female Genital Cutting*

Ein zweites Beispiel für Konflikte zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit ist der Fall der ‚weiblichen Genitalbeschneidung‘ (*female genital cutting - FGC*), mit dem sich Nussbaum vor allem in älteren Texten ausführlich auseinandersetzt, insbesondere in *Judging Other Cultures. The Case of Genital Mutilation* (JOC, als viertes Kapitel in SSJ aufgenommen), aber auch in WHD und RW. Anders als bei der Burka fordert sie diesbezüglich selbst ein Verbot und führt dafür eine Reihe jener Argumente an, die sie mit Blick auf Verschleierungen bei

anderen kritisiert.²³ So vertritt sie die Ansicht, dass man diese Praktik immer als erzwungen betrachten müsse und dass der diesbezüglich bestehende Zwang nicht vergleichbar sei mit anderen Schönheitszwängen wie Diäten o.ä. (JOC, 123). Außerdem müsse die Praktik der *FGC* als Ausdruck männlicher Herrschaft gewertet werden (JOC, 124). Ausschlaggebend dafür, *FGC* zu verbieten, erscheint aber vor allem das Argument, dass bei allen Formen von *FGC* (von verschiedenen Arten der Klitoridektomie bis hin zur Infibulation) die Grundbefähigung irreversibel eingeschränkt werde, was bei dem von Befürwortern und Befürworterinnen zum Vergleich herangezogenen Beispiel von Diäten nicht der Fall sei (JOC, 123). Durch den körperlichen Eingriff entstehe eine unwiderrufliche Schädigung von Grundfähigkeiten, nämlich der Fähigkeit zu Sexualität und potenziell auch der Gesundheit.

„[I]t seems plausible for governments to ban female genital mutilation, even when practiced by adults without coercion: for, in addition to long-term health risks, the practice involves the permanent removal of the capability for most sexual pleasure, although individuals should of course be free to choose not to have sexual pleasure if they prefer not to.“ (WHD, 94)

23 Schon die Bezeichnung dieser Praktik drückt eine Positionierung aus (vgl. Saharso 2009, 17, La Barbera 2009). So wird Nussbaums kritische Perspektive allein darin deutlich, dass sie von *Female Genital Mutilation* (FGM), und damit von ‚Verstümmelung‘ spricht, was eine klare Ablehnung signalisiert. Die entgegengesetzte Position einer klaren Entproblematisierung dieser Praktik wird in der von manchen verwendeten Rede von ‚Beschneidung‘ im Sinne von *circumcision* deutlich, die auf einen Respekt dieser Praktik hindeutet und nicht zuletzt eine Ähnlichkeit zu männlicher Beschneidung nahelegt. Nussbaum lehnt diesen Begriff gerade wegen dieser Ähnlichkeit ab (SSJ, 119) und tatsächlich muss man feststellen, dass sich die Eingriffe in ihrer körperlichen Reichweite unterscheiden und die Parallelisierung problematisch erscheint (vgl. auch La Barbera 2009, 488). Aber auch der Begriff der Verstümmelung ist zweifelhaft, wenn man in einen Dialog mit Vertretern und Vertreterinnen dieser Praktik treten möchte. Einige schlagen im Bemühen um einen weniger wertenden Begriff daher die Bezeichnung *Female Genital Cutting* (*FGC*) vor (Saharso 2009, 17, vgl. auch La Barbera 2009, 489). Dies scheint sinnvoll zu sein, sofern man eine zwar kritische, aber in der Kritik doch zurückhaltende Position verfolgt, wie ich sie im Folgenden befürworten werde. Da die Differenz im Deutschen jedoch schwierig wiederzugeben ist und *cutting* ebenfalls als ‚Beschneidung‘ übersetzt wird (siehe die Anmerkung der Übersetzerin von Saharos Text, Saharso 2009, FN 1), werde ich im Folgenden den englischen Begriff *Female Genital Cutting* oder die Abkürzung *FGC* verwenden.

Von besonderer Relevanz ist für Nussbaum also erstens der Eingriff am Körper, weil er die Unwiderruflichkeit der Einschränkung manifestiere (im Unterschied zu Diäten ebenso wie zum Burkatragen). Zweitens ist entscheidend, dass es sich um einen körperlichen Eingriff handelt, der die Grundbefähigung betrifft: So unterscheidet sich *FGC* von anderen körperlichen Eingriffen bei Kindern wie dem Stechen von Ohrlöchern, die keine zentralen Fähigkeiten betreffen (NRI, 125). Da es sich also um einen solch gravierenden Eingriff handele, hält Nussbaum ein Verbot für notwendig. Sie setzt dabei offenbar voraus, dass keine Frau sich freiwillig dafür entscheiden würde, woraus folgt, dass jede Behauptung dessen als adaptive Präferenz verstanden wird, das heißt als eine, bei der sich die Frau über ihre eigentlichen Wünsche täuscht (vgl. Kap. 2.3.2).²⁴

Nussbaum verurteilt in diesem Zusammenhang ‚traditionalistisch-feministische‘ Positionen, die ein Verbot ebenso wie eine starke Kritik mit Verweis auf deren ‚westlichen‘ Ursprung ablehnen und dabei nicht zuletzt die von ihr zurückgewiesenen Vergleiche mit ‚westlichen‘ Praktiken wie Diäten anführen (JOC, 120-125). Ihr Zugeständnis, eine symbolische Operation, bei der die sexuelle Fähigkeit nicht beeinträchtigt wird, für legitim zu erklären (JOC, 126), weist aber darauf hin, dass sie sich nicht völlig gegenüber der kulturellen und religiösen Bedeutung dieser Praktik verschließt. Sie unterscheidet sich damit von Positionen, die selbst einen symbolischen Schnitt ablehnen (vgl. zu der Skizze solcher Positionen La Barbera 2009, 486).

Diese Haltung ist auf den ersten Blick plausibel und die Verurteilung ‚traditionalistisch-feministischer‘ Positionen überzeugend. Denn tatsächlich muss man feststellen, dass Kritiker und Kritikerinnen eines *FGC*-Verbots in ihrem Bestreben, ein solches Verbot als ‚westlich‘ zu entlarven, oftmals einseitig urteilen und vernachlässigen, dass viele Frauen ihre Beschneidung als Gewalt erfahren haben (vgl. die Darstellung bei Saharso 2009, 22-24). Dennoch muss man auch Nussbaums Position in gewisser Weise Einseitigkeit (zugunsten eines Verbots) und mit Blick auf ihre eigenen Argumente zur Burkadebatte Inkonsistenz vorwerfen: So kann man es durchaus als in ihrem Sinn inkonsistent bezeichnen, wenn sie als ‚westliche‘ Parallele zu *FGC* nur die relativ unproblematische Praktik von Diäten in Erwägung zieht – schließlich gäbe es andere Praktiken, die dem Vergleich besser gewachsen wären, da sie ebenfalls irreversible körperliche Eingriffe vor-

24 Ähnlich argumentiert Nussbaum in SSJ und WHD in Bezug auf die indische Praktik der *Sati* (die in einigen indischen Religionsgemeinschaften praktizierte rituelle Verbrennung von Frauen nach dem Tod des Mannes): „[I]ts voluntariness is generally suspect“ (WHD, 192 FN 43, SSJ, 89).

nehmen und grundlegende Fähigkeiten einschränken können. Maria Caterina La Barbera verweist etwa überzeugend auf die Vergleichbarkeit mit kosmetischen Praktiken wie Brustimplantaten und Designervaginas (La Barbera 2009, 496f).²⁵ Darüber hinaus ist nicht absolut gewiss, wie eindeutig *FGC* eine Einschränkung von Grundfähigkeiten darstellt, die ein gutes Leben in jedem Fall verunmöglicht. So erörtert beispielsweise Fuambai Ahmadu, es sei nicht völlig klar, dass eine Beschneidung die weibliche sexuelle Befriedigung verhindere, was sie mit dem Verweis auf beschnittene Frauen belegt, mit denen sie gesprochen hat (Ahmadu 2007, 280, vgl. auch La Barbera 2009, 497). Solche Innenperspektiven rundweg als adaptive Präferenzen zu betrachten und daran anknüpfende Überlegungen als kulturrelativistisch zurückzuweisen, ohne das Gespräch und die direkte Auseinandersetzung mit ihnen zu suchen, ist meines Erachtens problematisch.

Ähnlich schwierig und unplausibel ist es, wenn Nussbaum behauptet, es gebe keine religiöse Grundlage für *FGC* und man könne das entsprechende Mohammed-Zitat nicht in diesem Sinn deuten (JOC, 125). Dass es Menschen gibt, die *FGC* aus religiösen Gründen für sich für wichtig erachten, müsste Nussbaums Grundannahmen zu individueller Gewissensfreiheit entsprechend Grund genug sein, sie als religiöse Überzeugung anzuerkennen (unabhängig davon, ob sie dann politisch toleriert werden oder nicht). Insgesamt gewinnt man hier den Eindruck, dass Nussbaum die Bedeutung, die diese Praktik für manche Frauen hat, nicht ernst genug nimmt. Genau darauf aber zielt die Kritik zumindest einiger jener Positionen, die Nussbaum als ‚traditionalistisch-feministisch‘ ablehnt – dass man diese Bedeutung stärker anerkennen müsse und in der Kritik vorsichtiger sein solle (z.B. Pui-Lan 2004). Dieses Anliegen, denke ich, ist wichtig und sollte ernst genommen werden.

Interessant ist nun, dass sich in NRI keine solche allgemeine Verurteilung (mehr) findet. Im Gegenteil kann man Nussbaums Bemerkung zu *FGC* dort eher so deuten, dass sie nur für ein Verbot für Kinder plädiert: „[I]t is reasonable to argue that female genital mutilation *practiced on minors* should be illegal if it is a form that impairs sexual pleasure or other bodily functions.“ (NRI, 125, Herv. C.M.) Für Erwachsene, so lässt sich schließen, fordert sie kein generelles Verbot, sondern geht von der Möglichkeit einer freien Entscheidung für *FGC* aus. Für diesen Schluss spricht auch, dass die Aussage im Kontext einer weiterge-

25 Auch Chambers weist auf diese Inkonsistenz hin. Im Gegensatz zu der Stoßrichtung meiner Darstellung vertritt sie aber das Argument, Nussbaum müsse auch in anderen Hinsichten stärkere Eingriffe fordern und ihre libertäre Haltung aufgeben (Chambers 2004).

henden Erörterung zu Kindern und Jugendlichen als Sonderfall steht. Dabei kommt Nussbaum zu dem Ergebnis, dass Eltern zwar generell über die Belange ihrer Kinder (gerade auch in religiösen Fragen) entscheiden sollten, dass die grundlegende Ausbildung der zentralen Fähigkeiten jedoch nicht in Frage gestellt werden darf. So seien staatliche Eingriffe bei Minderjährigen immer dann gerechtfertigt, wenn die Grundbefähigung irreversibel eingeschränkt wird (NRI, 124f.), was bei der Burka nicht der Fall sei (siehe oben), bei Praktiken wie *FGC* (und der Bluttransfusion) aber durchaus.²⁶ Erwachsene, die grundlegend befähigt sind, sollten dagegen in ihren Entscheidungen, sofern sie nur sie selbst betreffen, respektiert werden. Ausdrücklich formuliert sie diese Position nur in Bezug auf die Verweigerung von Bluttransfusionen bei Zeugen Jehovas, es scheint mir aber naheliegend, sie auf *FGC* zu übertragen. Nicht zuletzt wäre das grundsätzlich konsistenter mit Blick auf ihre aktuelle Position zu Gewissensfreiheit. Insgesamt deutet das auf einen Wandel zu einer stärker libertären Position hin, die (auch in der Einschätzung von *FGC*) einen klareren Fokus auf Gewissensfreiheit legt (siehe dazu Kap. 6.2.3).

Folgt man dieser Interpretation, besteht Nussbaums aktuelle Position zu *FGC* darin, für Kinder ein Verbot zu fordern, für Erwachsene jedoch zu Gunsten der Gewissensfreiheit nicht. Ähnlich wie beim Burkatragen läge der Schwerpunkt dann auf der Stärkung der Grundbefähigung und es wäre davon auszugehen, dass grundbefähigte Menschen in der Lage sind, entsprechende Entscheidungen zu treffen. Erneut ließe sich dann fragen, ob dies genügt und ob die Zwänge, denen Frauen unterliegen, nicht unterschätzt werden. Und erneut muss sorgsam abgewogen werden, welche Lösung insgesamt als besser zu beurteilen ist. So besteht zum einen die Gefahr, dass auch erwachsene Frauen *FGC* nur unter (sozialem) Zwang praktizieren. Zum anderen ist zu bedenken, dass selbst das begrenzte Verbot für Kinder noch eine Einschränkung der Gewissensfreiheit einiger darstellt (weil die Praktik in der Regel im Kindesalter vollzogen werden soll). Eine Verbotsforderung für und -beschränkung auf Minderjährige scheint dennoch ei-

26 In diesem Zusammenhang macht sie auch den Unterschied zu männlicher Beschneidung noch einmal deutlich. Diese bringe keine vergleichbare Einschränkung zentraler Fähigkeiten mit sich: „Male circumcision seems to me all right, however, because I do not see solid evidence that it interferes with adult sexual functioning; indeed it is now known to reduce susceptibility to HIV/AIDS.“ (NRI, 125) Wie umstritten die Frage der Beeinträchtigung durch männliche Beschneidung aber tatsächlich ist, hat die Debatte in Deutschland im Sommer 2012 gezeigt (vgl. z.B. Heil/Kramer 2012). Angesichts dessen wäre zu überlegen, ob Nussbaums Position nicht auch diesbezüglich vereinfacht ist und Spannungen übergeht.

nen sinnvollen Kompromiss darzustellen. Die Forderung einerseits ist durch die Stärke des körperlichen Eingriffs gerechtfertigt, die es so dringlich macht, unfreiwillige Beschneidung zu verhindern. Die Beschränkung auf Kinder andererseits signalisiert das Bemühen, die Bedeutung dieser Praktik zumindest in gewissem Maß anzuerkennen. Auch der symbolische Schnitt, den Nussbaum befürwortet, könnte das ausdrücken. Es müsste allerdings noch deutlicher gemacht werden, dass damit tatsächlich eine Anerkennung der Bedeutung ausgedrückt werden soll.

Nussbaums spätere Position ist im Vergleich zu ihrer frühen Position nicht nur gemäß ihrer Annahmen zu Gewissensfreiheit konsequenter, sie wird auch der Komplexität der Situation besser gerecht.²⁷ Allerdings machen die Schwierigkeiten in der Analyse und Beurteilung von *FGC* erneut deutlich, dass es trotzdem, schlicht grundsätzlich, nicht möglich scheint, in Fällen dieser Art eine allgemein befriedigende Lösung zu finden. Daher ist es wichtig, die bleibenden Schwierigkeiten bzw. Unsicherheiten als solche anzuerkennen und in diesem Sinn stärker als Nussbaum zum einen die Notwendigkeit eines fortzusetzenden Dialoges zu betonen und zum anderen – als Voraussetzung dessen – den der Lösung zu Grunde gelegten Kriterienkatalog als einen weiter zu diskutierenden Vorschlag zu verstehen. Nicht zuletzt muss man auch hier davon ausgehen, dass jede vorgeschlagene Lösung ein hohes tragisches Potenzial hat und nicht allen gerecht werden kann (vgl. die Überlegungen zur Burka: Kap. 6.2.1).

6.2.3 Drei Konstellationen des Konflikts und ihre Einschätzung

Nussbaum kommt in den beiden erörterten Fällen zu unterschiedlichen Urteilen – zum einen zur Ablehnung eines Verbots (bezüglich des Tragens einer Burka) und zum anderen zu der Forderung eines Verbots (nämlich von *FGC*, zumindest bei Kindern). Das stellt nicht, wie eingangs erwogen, einen Widerspruch dar, sondern ist das schlüssige Ergebnis von Nussbaums Abwägung zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit und der verschiedenen Gewichtung von Grundbefähigung und Entscheidungsfreiheit entsprechend der jeweiligen Konstellation

27 Auch La Barbera, die Nussbaums Position kritisch diskutiert, wendet sich selbst letztlich vor allem gegen das Verbot in Bezug auf erwachsene Frauen, wenngleich sie Verbotsforderungen im Gesamten problematisiert (La Barbera 2009, 501f.). Bei Kindern halten schlussendlich die meisten – mit guten Gründen – einen staatlichen Eingriff für notwendig (vgl. Saharso 2009, 19).

der Konflikte. Insgesamt kann man drei Konfliktkonstellationen voneinander unterscheiden:

Der Konflikt kann erstens verortet werden zwischen den Interessen einer religiösen Gruppe (bzw. religiösen Personen) einerseits und einer Frau, die explizite Interessen gegen die Einschränkung ihrer eigenen Rechte durch die religiöse Gruppe äußert, andererseits. Solche Fälle sind auch in Bezug auf *FGC* und die Burka denkbar, nämlich dann, wenn eine Frau sich selbst dagegen wehrt, dieser religiösen Praktik zu folgen. Eine solche Konfliktsituation lässt sich mit Nussbaum eindeutig lösen, denn aus jeder individuenbezogenen liberalen Perspektive muss ihr zufolge klar sein, dass Ansprüche immer nur bis an die Grenzen anderer Personen gestellt werden können: „[F]ree exercise has never been interpreted to give one person the right to impose his religious will on another.“ (WHD, 220)

Würde man diese Situationsbeschreibung als Normalfall betrachten, läge es nahe, daraus auf einen grundlegenden Konflikt zwischen Religion und Frauenrechten zu schließen, wie das einige säkularistisch-feministische Positionen nahelegen. Das wäre allerdings verkürzt, da Religion und die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe für viele Frauen wichtig ist. Dementsprechend muss man vielmehr davon ausgehen, dass viele Frauen zwar Frauenrechte gegenüber bestimmten religiösen Ansprüchen fordern, es ihnen dabei aber nicht um Kritik an Religion an sich geht, sondern um eine Veränderung von Religion im Sinne von Frauenrechten. Der Konflikt ist dann zweitens zwischen frauendiskriminierenden religiösen Stimmen einerseits und frauenrechtsbezogenen religiösen Positionen andererseits zu verorten. Nussbaum nimmt dies sehr deutlich auf, wenn sie auf die Bedeutung von Religion *für* viele Frauen und Frauenrechtsbewegungen sowie auf feministische Entwicklungen in Religionen hinweist (vgl. ihre Abgrenzung zum säkularistischen Feminismus: Kap. 6.1.2). Die Lösung des Konflikts ist in dieser Konstellation grundsätzlich die gleiche wie im ersten Fall, der Konflikt wird gegen die frauendiskriminierenden religiösen Ansprüche entschieden. Es zeigt sich aber mehr noch, dass die politische Konzeption – indem sie im Konfliktfall jene religiösen Traditionen, die Frauenrechte bedrohen, einschränkt und andere religiöse Traditionen auf diese Weise stärkt – auch in den religiösen Bereich hineinwirkt. Nussbaum spricht hier von einer „informellen sozialen Folge“ des Prinzips der moralischen Begrenzung, die dadurch entstehe, dass sich Menschen im (intra- oder inter-)religiösen Diskurs auf dieses Prinzip beziehen (WHD, 193). Während dies unvermeidbar erscheint, wird ein direktes Eingreifen zur Förderung einer bestimmten religiösen Vorstellung damit jedoch nicht gerechtfertigt, da verschiedene religiöse Formen respektiert werden sollen. Das drückt sich beispielsweise darin aus, dass Nussbaum sich gegen eine staatliche

Regelung etwa zur Durchsetzung weiblicher katholischer Priesterinnen ausspricht (immer vorausgesetzt, keine Frau ist gezwungen, der religiösen Gemeinschaft anzugehören: WHD, 228).

Deutlich schwieriger zu beurteilen sind drittens Fälle, wo Frauen ihre Freiheiten im Sinne religiöser Traditionen selbst einschränken – und zwar mitunter ausdrücklich gegen die von anderen als universal proklamierten Frauenrechte, was sowohl in Bezug auf das Burkatragen als auch bei *FGC* zu beobachten ist. Hier muss man nun erwägen, inwiefern tatsächlich von einer freien Wahl ausgegangen werden kann und wo stattdessen adaptive Präferenzen angenommen werden müssen. Im letzteren Fall würde man den Konflikt erneut zwischen religiöser Tradition und Frauenrechten (die von der Frau nur noch nicht als ihre eigentlichen Interessen erkannt wurden) verorten. Im ersten Fall dagegen verlief er letztlich zwischen den Interessen der religiösen Tradition einerseits (inklusive der Frauen) und liberal-feministischen Interessen andererseits. Im Unterschied zu einer Reihe anderer feministischer Positionen, die solche Fälle generell als adaptive Präferenzen deuten, geht Nussbaum zunehmend davon aus, dass man die Selbsteinschränkung von Grundfähigkeiten als freie Entscheidungen respektieren sollte – *sofern* davon auszugehen ist, dass jemand zunächst einmal grundlegend befähigt ist. Während sie in früheren Texten noch annimmt, dass man etwa bei körperlichen Eingriffen (wie bei *FGC*) bei Erwachsenen von adaptiven Präferenzen ausgehen muss, ist sie diesbezüglich später zurückhaltend und beschränkt sich auf die Forderung, dass der Staat die grundlegende Entwicklung der zentralen Fähigkeiten gewähren soll, was im Wesentlichen heißt, dass er die Grundbefähigung von Kindern schützen soll. Im Fall von *FGC* mündet das in eine Verbotsforderung für Kinder. In Bezug auf das Tragen einer Burka scheint ihr nicht einmal das notwendig, da damit nicht die Entwicklung zentraler Fähigkeiten verhindert werde: „The *burqa* (for minors) is not in the same class as genital mutilation, since it is not irreversible and does not endanger health or impair other bodily functions.” (NRI, 125, Herv. i.O.)

Der Blick auf diese verschiedenen Konfliktkonstellationen und ihre Bewertung macht noch einmal die spezifische Kombination aus der Annahme universaler objektiver Grundfähigkeiten und der Entscheidungsfreiheit gemäß persönlicher, kultureller und religiöser Pluralität in Nussbaums Ansatz deutlich. Ziel dessen ist es, jedem und jeder Einzelnen ein gutes Leben zu ermöglichen, wozu Nussbaum maßgeblich auch die Freiheit zählt, eine Entscheidung bezüglich der Vorstellung vom Guten zu treffen – die wiederum nur möglich sei, wenn man grundlegend befähigt ist. Das heißt, Entscheidungsfreiheit ist als Kriterium nur sinnvoll, wenn davon auszugehen ist, dass die Grundbefähigung gesichert ist, und sie stellt nicht

selbst das Ziel politischen Handelns dar, sondern ist auf das gute Leben ausgerichtet.

Damit Menschen ihren verschiedenen Vorstellungen vom Guten folgen können, soll der Staat mit Blick auf Religionen dort, aber auch *nur* dort, wo das nicht gewährt ist, eingreifen. Das gilt immer dann, wenn Menschen erkennbar von anderen in ihren Fähigkeiten eingeschränkt werden, sowie dann, wenn anzunehmen ist, dass (noch) keine Grundbefähigung vorhanden ist und etwas ihre Ausbildung einschränkt (vor allem bei Kindern, letztlich jedoch ebenso bei erwachsenen Menschen, sofern sie nicht grundlegend befähigt sind). Staatliche Eingriffe sind dagegen nicht legitim, wenn sie lediglich auf Fremdheit und einer aus der eigenen umfassenden Lehre begründeten Skepsis bestehen. Diese Unterscheidung erlaubt es, wie die Beispiele und die Konfliktauflösung zeigen, in einer sinnvollen Weise zwischen verschiedenen Fällen zu differenzieren.

Allerdings sind in der Gewichtung der Aspekte, das heißt in der Einschätzung dessen, wo Entscheidungsfreiheit einsetzt und wo eine Einschränkung der Grundbefähigung erfolgt, Unterschiede in Nussbaums Darstellungen festzustellen; man könnte sogar noch einmal überlegen, ob sich darin nicht doch Widersprüche zwischen ihren Texten zeigen. Dabei betreffen die Unterschiede nicht die zentralen Prinzipien, denn diese bleiben gleich (nämlich, dass jede religiös begründete Beeinträchtigung der Grundbefähigung von Frauen kritisiert und verboten werden muss und dass Gewissensfreiheit eine wichtige Rolle zukommt); dennoch entsteht der Eindruck, dass Nussbaum in früheren Texten ein größeres Gewicht auf die (universale) Grundbefähigung und Frauenrechte legt, in späteren dagegen auf Entscheidungs- und Gewissensfreiheit. Ein Grund dafür ist in der Auswahl der Fälle zu sehen, die Nussbaum jeweils erörtert. So diskutiert sie in älteren Texten (JOC, aber auch WHD) nahezu ausschließlich Fälle, bei denen sie eine Einschränkung der Grundbefähigung durch religiöse bzw. kulturelle Traditionen feststellt (wie *FGC*), und sie signalisiert deutlich, für wie problematisch und indiskutabel sie diese Fälle hält (was auch zu der erörterten Kritik führt, dass sie die Bedeutung und Herausforderung des Umgangs mit kultureller Differenz nicht ernst genug nimmt, vgl. Kap. 3.3.3). Verstärkt wird das noch dadurch, dass sie in diesen Texten keine Fälle erörtert, in denen sie klar für Gewissensfreiheit plädiert – wodurch sonst eine Art Gegengewicht geschaffen und eine Differenzierung deutlich werden könnte. Demgegenüber stehen in jüngeren Texten wie NRI vor allem solche Fälle zur Diskussion, bei denen Nussbaum die religiösen Normen nicht als Einschränkung der Grundbefähigung beurteilt und das Gewicht auf die Ermöglichung der Gewissensfreiheit legt (wie bei der Burka). Der weiterhin zumindest teilweise für problematisch erachtete Fall von *FGC* wird demgegenüber in NRI nur am Rand angesprochen und die Forde-

zung eines Verbots beschränkt sich zudem auf Kinder. Ein weiterer Grund für die unterschiedliche Gewichtung in der Beurteilung kann in den verschiedenen Stoßrichtungen der Texte gesehen werden: Während es in WHD und SSJ um die Verteidigung des universalen Maßstabes gegen kulturellrelativistische Aufweichungen geht, richtet sich NRI auf die Verteidigung der Gewissensfreiheit, vor allem gegen säkularistische Bedrohungen. Da nun aber sowohl in früheren Texten als auch in NRI Urteile zu Verschleierungen und *FGC* gefällt werden, liegt als dritter, damit verbundener Grund nahe (wie in der Diskussion zu *FGC* vorgeschlagen), zumindest teilweise auch von einer Entwicklung bzw. von einem Wandel Nussbaums hin zu einer stärker libertären Position auszugehen. Dafür spricht, dass sich ihr Urteil in Bezug auf Verschleierungen ebenfalls verschiebt: Zwar fordert sie in SSJ kein Verbot, dennoch stellt sie Verschleierungen in einen Zusammenhang mit anderen problematisierten Praktiken (z.B. in der Einleitung: SSJ, 17). Außerdem passt ein solcher Wandel zu der allgemeinen Veränderung des Verhältnisses von Fähigkeit und Tätigkeit bei Gesundheit und anderen Fähigkeiten – auch hier plädiert Nussbaum später für mehr Respekt gegenüber Selbsteinschränkungen (eben als freien Entscheidungen) und betont den Charakter der Fähigkeit im Unterschied zur Tätigkeit noch stärker (Kap. 2.4.2).

Die Feststellung einer solchen Entwicklung ist nicht zuletzt für die Bewertung sowohl von Nussbaums Urteilen zu der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit als auch von ihrem ganzen Ansatz relevant. Wie die Diskussion der Beispiele nahelegt, erscheint ihre spätere Position konsistenter und angesichts der Anforderungen kultureller und religiöser Diversität weitaus plausibler. Einwände bezüglich Nussbaums ‚westlicher‘ Überlegenheitshaltung (vgl. Kap. 3.3) ebenso wie der Vorwurf eines vorrangig oder gar ausschließlich negativen Bezugs auf Religion (z.B. Reilly 2011) treffen in vielen Hinsichten auf frühere Texte Nussbaums (vor allem die in SSJ zusammengestellten) zu. Geht man nun wie vorgeschlagen von einer Veränderung aus, können diese Einwände für ihre spätere Position aber entkräftet werden. Mehr noch könnte man überlegen, ob die Entwicklung als solche positiv zu werten ist, sofern man sie nämlich als Zeichen der Offenheit, Selbstkritik und Reaktion auf die Auseinandersetzung mit anderen Positionen deutet. Da jedoch eine ausdrückliche Distanzierung zu früheren Positionen gerade fehlt, bleibt nicht nur ungewiss, ob wirklich eine solche Auseinandersetzung vorangegangen ist, sondern auch wie stark damit eine grundsätzlich stärker selbstkritische Haltung einhergeht. Dagegen spricht sowohl, dass die aktuellen Positionen wieder als befriedigende ‚Lösungen‘ vorgestellt werden, als auch, dass an anderer Stelle weiter zu wenig Differenziertheit in der Gegenüberstellung von Eigenem und Fremden zu beobachten ist (etwa in

der Gegenüberstellung zwischen den USA und Europa in Religionsfragen: Kap. 5.3).

Abschließend möchte ich festhalten, dass Nussbaums Annahmen in ihren konkreten Einzelurteilen zum Burkatragen und zu *FGC* im Wesentlichen überzeugend sind. In beiden Fällen können die Urteile als gerechtfertigt gelten, da es zum einen wichtiger erscheint, bei einzelnen nicht-befähigten Burkaträgerinnen eine stärkere Grundbefähigung zu fordern anstatt die Freiheit anderer durch ein Verbot einzuschränken. Zum anderen erscheint ein Verbot für Kinder bei *FGC* aufgrund der Schwere des Eingriffs wichtiger, um zumindest zu versuchen diejenigen zu schützen, die dazu gezwungen werden.

Allerdings sollte man bei beiden diskutierten Fällen noch stärker die auch in den nach sorgfältiger Abwägung gefundenen und plausiblen Urteilen bleibende Dilemmatik anerkennen: So bleibt mit Blick auf die Burka fraglich, ob jede einzelne Burkaträgerin tatsächlich hinreichend befähigt ist, sich zu entscheiden. Nussbaum geht nicht genügend auf die Reichweite der Einschränkung durch frauendiskriminierende Strukturen ein. Und was *FGC* betrifft, lässt sich nicht mit absoluter Sicherheit entscheiden, ob das gute Leben wirklich bei allen kritisierten Formen so grundlegend behindert wird, wie Nussbaum annimmt. Beide Fälle beinhalten somit auch ein tragisches Potenzial, sofern erstens nicht auszuschließen ist, dass ein Verbot der Burka für einige Frauen, die zum Burkatragen gezwungen werden, doch hilfreich wäre, und zweitens ein Verbot von *FGC* Gewissensüberzeugungen in Bezug auf eine Praktik verletzt, die nicht mit letzter Gewissheit als Einschränkung jedes guten Lebens verurteilt werden kann. So betrachtet sind tragische Momente in Lösungen nicht nur Einzelfälle, sondern kommen zumindest bei Konflikten dieser Art häufig vor (vgl. die Vermutung in Kap. 6.1.3). Das bestätigt die These, dass die gefundenen ‚Lösungen‘ nur vorläufig sein können und weiter diskutiert werden müssen – und zwar mit dem Ziel, das gegenseitige Verständnis und den Respekt zu befördern sowie zur Anerkennung der Lösungsvorschläge (als vorläufigen) beizutragen (vgl. Kap. 3 und 5). Dafür ist es wichtig, stärker und ausdrücklicher als bei Nussbaum Gegenpositionen einzubeziehen (vgl. Kap. 3.2) – dass das bei ihr vernachlässigt wird, veranschaulicht die unzureichende Auseinandersetzung sowohl mit Burkagegnerinnen als auch mit *FGC*-Befürworterinnen.

Mit der Anerkennung von Tragik in und Unvollkommenheit von Urteilen würde man schließlich auch dem von Nussbaum diagnostizierten Dilemmacharakter solcher Fälle besser gerecht. Dieser wird dann nämlich nicht durch Abwägen in den konkreten Einzelfällen aufgelöst, sondern spiegelt sich in den Ergebnissen wider, die oft nicht allen Seiten gleichermaßen gerecht werden können.

6.3 FAZIT

An der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit und den damit verknüpften Beispielen werden noch einmal zentrale Charakteristika von Nussbaums Fähigkeitsansatz sowie dessen Vorteile und Schwierigkeiten deutlich.

Überzeugend ist zunächst, dass es ihr mit dem Fokus auf das gute Leben und konkret der Grundbefähigung jeder und jedes Einzelnen gelingt, sowohl Diskriminierungen aufgrund von Geschlecht als auch aufgrund von verschiedenen (religiösen und nicht-religiösen) Vorstellungen vom Guten zu berücksichtigen. Konflikte zwischen Religion und Frauenrechten betrachtet sie nicht ausschließlich als solche zwischen der Grundbefähigung von Frauen und den Ansprüchen religiöser Traditionen, vielmehr weist sie darauf hin, dass Religion und die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft für viele Frauen Teil des guten Lebens sind. Dadurch rückt die Gewissensfreiheit der Frauen (als ein wesentlicher Aspekt der Grundbefähigung) stärker in den Blick, was sehr plausibel ist und zu der sinnvollen Schlussfolgerung führt, dass der Schwerpunkt politischen Handelns auch hier auf befähigenden Maßnahmen und nicht auf Restriktionen liegen sollte. Aufbauend auf einer für alle ermöglichten Grundbefähigung soll dann in Religions- und Gewissensfragen möglichst große Freiheit gewährt werden.

Man kann abschließend zum einen überlegen, ob Nussbaum in ihrem Bestreben, Gewissensfreiheit zu respektieren und Religion wertzuschätzen, kritisch genug gegenüber frauendiskriminierenden Strukturen und Praktiken ist – was auf die allgemeine Frage verweist, ob ihre Beschränkung auf eine minimale Konzeption der Grundbefähigung aus feministischer Sicht unbefriedigend bleibt (vgl. Kap. 3.2 und 3.3). Die Diskussion der Beispiele hat aber, ebenso wie die Erörterungen der vorangegangenen Kapitel, zu dem Ergebnis geführt, dass mehr Zurückhaltung in der Kritik überzeugender ist (und dass Nussbaums spätere Position daher plausibler ist als die von ihr in SSJ u.a. vertretene). Es scheint nämlich, dass eine weitergehende (frauenrechtsbezogene) Kritik der Situation der ‚betroffenen‘ Frauen häufig nicht gerecht wird. Dennoch habe ich zugleich darauf hingewiesen, dass Nussbaum aufgrund ihrer als befriedigend suggerierten ‚Lösungen‘ zu wenig auf (bleibende) diskriminierende Strukturen und deren potenzielle Gefahr für die Grundbefähigung eingeht. Aus feministischer Sicht wäre es sinnvoll, solche Gefahren stärker einzubeziehen – nicht unbedingt mit der Stoßrichtung mehr Restriktionen zu schaffen, sondern schlicht um sie als solche im Bewusstsein zu behalten und ihre Problematik anzuerkennen (was etwa durch die Integration tragischer Momente in die Lösungen geschehen kann).

Zum anderen wirft die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit erneut die Frage auf, ob Nussbaum in ihren Urteilen nicht doch einseitig ‚westlich‘ und tendenziell säkularistisch ist, ähnlich wie andere Feministinnen, von denen sie sich zu unterscheiden meint (siehe für diesen Vorwurf in Bezug auf Religion z.B. Reilly 2011, 19, vgl. auch die verschiedenen kritischen Positionen zu Geschlecht und Kultur in Kap. 3.3). Hierzu ist erstens anzumerken, dass es ihr in ihrer umfassenden Analyse in WHD nachdrücklich darum geht, *beide* Seiten ernst zu nehmen, dass sie die Bedeutung von Religion und religiösen Gemeinschaften für Frauen herausstellt und schon in RW zwischen Religion als solcher und religiösen Akteuren differenziert (Kap. 6.1.2). Dadurch unterscheidet sie sich von säkularistischen Positionen. Dennoch kann man freilich einwenden, dass sich dies aber in ihrer Haltung und in ihren Urteilen nicht widerspiegelt. Tatsächlich ist ihre Darstellung in SSJ insofern problematisch, als sie eine äußerst skeptische Haltung gegenüber nicht-,westlichen‘, oft religiös begründeten Traditionen zum Ausdruck bringt, was mitunter zu einer polarisierenden Kritik und vereinfachten Verurteilung von deren Praktiken führt (und sich etwa in ihrem Urteil zu *FGC* ausdrückt). Zweitens ist auf den diesbezüglichen Wandel in ihrer Position hinzuweisen: In NRI betont Nussbaum nämlich selbst nachdrücklich die Notwendigkeit selbstkritischer Prüfung in der Beurteilung von Eigenem und Fremdem. Weiterhin mahnt sie zur Vorsicht vor zu schnellen Urteilen oder gar Verboten, wodurch die Abgrenzung zu säkularistischen Positionen stärker markiert wird und sich zudem ein Unterschied zu einseitig ‚westlichen‘ Positionen zeigt. In diesem Zusammenhang steht dann auch ihre Kritik an Forderungen nach einem Burkaverbot sowie die eingeschränkte Verbotsforderung bei *FGC*. Interessant ist drittens schließlich, dass sich durch das Einbeziehen von Gewissensfreiheit auch die Einschätzung des Verhältnisses von Kultur und Geschlecht etwas verschiebt. So scheint die früher als kulturelle Tradition scharf verurteilte Praktik des *FGC* auch *durch* die Einordnung in den Kontext der Gewissensfreiheit in ihrer Bedeutung für das gute Leben aufgewertet und nicht mehr so eindeutig abgelehnt zu werden. Die Kritik an einer ‚westlichen‘ und säkularistischen Einseitigkeit Nussbaums muss daher in Bezug auf die verschiedenen Texte spezifiziert werden und ist in der Gesamteinschätzung ihres Ansatzes zu relativieren.

Die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit zeigt insgesamt, dass Nussbaums Position mit Blick auf das Verhältnis von Geschlecht und Religion, aber auch Kultur, in vielem – und in ihrer aktuellen Entwicklung sogar zunehmend – plausibel ist. Allerdings spiegeln sich hier auch die in den vorangegangenen Kapiteln aufgeworfenen Schwierigkeiten wider. So habe ich im Zusammen-

menhang der Universalismus- und Säkularismusdebatten kritisiert, dass Nussbaum aufgrund ihrer Annahme einer freistehenden Konzeption zu verschlossen gegenüber Einwänden und dem Diskurs mit kritischen Positionen ist (Kap. 3 und 5). Dementsprechend ist auch ihre Idee von Lösungen zu vereinfacht und statisch, was, wie die Diskussion der Beispielfälle gezeigt hat, dem – von Nussbaum plausibel als Dilemma analysierten – Charakter der beschriebenen Konflikte nicht gerecht wird.

Überzeugender wäre es, zurückhaltender in Kritik und Urteilen zu sein und die Lösungen nicht als umfassend befriedigend zu betrachten, sondern anzuerkennen, dass immer Schwierigkeiten und tragische Aspekte bestehen bleiben. Das muss nicht bedeuten, jeden universalen Maßstab und jede Kritik anderer kultureller und religiöser Traditionen abzulehnen. Es geht aber darum, selbstkritischer zu fragen, wie gut man die zu beurteilende Situation wirklich verstanden hat und ob man noch zu sehr die eigenen Vorstellungen universalisiert, anstatt zu verstehen zu versuchen, was für andere wirklich wichtig ist. Dies ist, im Sinne der Idee dynamischer Universalität, besser möglich, wenn man nicht von einer freistehenden Konzeption ausgeht, sondern die Rückbindung an bestimmte Vorstellungen vom Guten als unvermeidbar anerkennt, sich aufgrund dessen stärker dem Diskurs öffnet und auch radikal andere Positionen ernster nimmt.