

Einsatz für Geschlechtergerechtigkeit aus religiöser Perspektive

Das Potenzial religiös-feministischen Online-Aktivismus

Irene Klissenbauer

Der folgende Beitrag widmet sich der Geschlechtergerechtigkeit als zentralem Anliegen der Menschenrechte und den unterschiedlichen Positionierungen religiöser Akteur*innen in diesem Diskurs. Ein besonderer Fokus wird hierbei auf den interreligiösen feministischen Blog *Feminism & Religion* gelegt, erscheint er doch besonders vielversprechend, um Fragen der Gleichberechtigung auch für religiöse Institutionen fruchtbar zu machen. Eine stärkere Förderung und Sichtbarmachung solcher religiöser, das Anliegen der Geschlechtergerechtigkeit unterstützender Beiträge sowie eine gleichzeitige Betonung des emanzipatorischen Potenzials der Menschenrechte (Benhabib 2016), so die These im Folgenden, sollte ein zentraler Baustein im Kampf gegen die Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen*¹ und Mädchen* weltweit sein.

1. Gleichberechtigung als Recht – ein langer, steiniger Weg

Die große Bedeutung des Kampfes für mehr Geschlechtergerechtigkeit zeigt sich angesichts der Lage von Frauen* und Mädchen* weltweit, sind doch gerade sie von Armut, Gewalt in der Familie, Hunger, Menschenhandel und struktureller Diskriminierung besonders häufig betroffen (World Economic Forum 2019; United Nations Office on Drugs and Crime 2018; UN Women) und das, obwohl auf Ebene des Rechts im letzten Jahrhundert zahlreiche Fortschritte erzielt werden konnten.

Wenn auch bereits mit Unterzeichnung früherer Menschenrechtsdokumente, wie etwa der Europäischen Menschenrechtskonvention (1950) und den internationalen Pakten über bürgerliche und politische Rechte sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (1966), die universelle Grundlage für ein Leben in

1 Der Genderstern verweist hier auf den Konstruktionscharakter des Geschlechts, wobei dieser im Besonderen aufgrund der damit zusammenhängenden Ausschlussmechanismen zu problematisieren ist.

Freiheit, Würde und Gleichberechtigung auf Ebene des Rechts geschaffen worden war, zeigte sich doch, dass die gesamtgesellschaftliche Relevanz der ungleichen Situation von Menschen aufgrund ihres Geschlechts zu dieser Zeit noch wenig bewusst war. Deutlich wird dies etwa angesichts der Konzeption der Menschenrechte selbst, deren Schutzanspruch der menschlichen Würde vor der Willkür des Staates zunächst nur auf Verletzungen innerhalb des öffentlichen Raums fokussierte und damit zahlreiche Menschenrechtsverletzungen außer Acht ließ (vgl. Hilpert 1993; Gerstetter 2001), die auch heute noch prozentual häufiger Frauen* und Kinder betreffen. Ein Grund hierfür ist die damals kaum reflektierte Frage nach dem Verhältnis von Gleichheit und Differenz und damit danach, wie den zwischen Männern* und Frauen* *auch* bestehenden Unterschieden – etwa mit Blick auf Fragen rund um den sogenannten Mutterschutz – auf Ebene des Rechts Rechnung getragen werden kann, ohne dabei jedoch gegen das Gleichheitsgebot, aus dem etwa der gleiche Rechtsstatus folgt, zu verstoßen. Die Vernachlässigung von Ungleichbehandlungen aufgrund des Geschlechts hatte aber vor allem wesentlich damit zu tun, dass selbst die Vereinten Nationen als Gesamtorganisation zunächst kaum ein Interesse an Fragen der Gleichstellung erkennen ließen (vgl. Neuhold 2003b: 128) und dies, obwohl bereits 1946 gleichrangig zur Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen (CHR, 2006 abgelöst durch den Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen) eine Kommission für die Rechtsstellung der Frau (Commission on the Status of Women, CSW) eingerichtet worden war. Sichtbar wird diese Unterschätzung der Relevanz von Fragen der Gleichberechtigung etwa anhand der Internationalen Entwicklungsstrategien für die Jahre 1960-1970 und 1970-1980 sowie im sogenannten *Pearson Report* (Pearson 1969), die die Frauen*frage kaum thematisierten (vgl. Neuhold 2003b: 128).

Erst das von der CSW anlässlich ihres 25-jährigen Bestehens im Jahr 1972 ausgerichtete *Internationale Jahr der Frau* 1975 und die von ihr organisierte erste internationale Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen (1975) in Mexiko-Stadt sollten die entscheidenden Wendepunkte nach sich ziehen, die dazu führten, dass der Diskriminierung von Frauen* und ihrer Rolle auch in der Entwicklungspolitik mehr Beachtung geschenkt wurde (ebd.: 129). Eine der daraus resultierenden – und bis heute wohl bedeutendsten – Errungenschaften im Kampf für mehr Geschlechtergerechtigkeit auf globaler Ebene ist die Unterzeichnung und Ratifizierung des *Übereinkommens zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau* (CEDAW: »Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women«, 1979/1981), das mit derzeit 189 (von 193) Ratifizierungen das am zweithäufigsten ratifizierte Menschenrechtsabkommen überhaupt ist. Wenn der Erfolg dieses Dokuments auch durch die zahlreichen Vorbehalte relativiert wird (vgl. Mayer 2003), zeigt die hohe Zustimmung zur CEDAW doch, dass die Ungleichbehandlung von Frauen* und Männern* aufgrund ihres Geschlechts auf internationaler Ebene

zu dieser Zeit für einen Großteil der Staaten nicht mehr so einfach argumentativ vertretbar schien.

2. Religiöse Akteur*innen als Stimmungsmacher*innen gegen Geschlechtergerechtigkeit

Bereits während der in den folgenden Jahren organisierten weiteren Weltfrauenkonferenzen (in Kopenhagen 1980, Nairobi 1985 und Peking 1995) zeigte sich deutlich, dass die erwähnten Vorbehalte gegen die Umsetzung von Menschenrechten auch für Frauen* und Mädchen* häufig von religiös-konservativen Kreisen formuliert wurden. So traten etwa auch im Jahr 2000 sowohl während der Sitzungen der 44. Tagung der CSW als auch im Rahmen der sogenannten *Beijing+5 Konferenz*, die als Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen im Jahr 2000 in New York stattfand, christlich-fundamentalistische NGOs aggressiv auf und »bildeten einen wirkungsvollen Schulterschluss mit dem Vatikan, der während der gesamten Konferenz den Begriff der »Menschenrechte von Frauen« durch die Worte »menschliche Würde« (human dignity) zu ersetzen bestrebt war« (Neuhold 2003a: 84). Die Gefahr des vonseiten des Vatikans betriebenen, sprachlichen Änderungsversuchs zeigt sich in dem dabei sichtbar werdenden problematischen Gleichheitsverständnis von Mann* und Frau*, das ihre gesellschaftlich-praktische Gleichheit in Frage stellt(e):

»The Holy See considers women and men as being of equal dignity in all areas of life, but without this always implying an equality of roles and functions.« (Holy See 1995: para. 2[a])

Die politischen Folgen und damit Gefahren einer solchen Argumentation zeigten sich unter anderem darin, dass genau diese auch die Verhandlungsstrategie jener islamisch geprägten Staaten (um nur einige zu nennen: Sudan, Libyen, Iran, Pakistan, Marokko und Ägypten) beförderte, die mit dem Verweis auf kulturelle Differenzen Frauen* das Recht auf eigenständige Entscheidungen und damit den gleichen Rechtsstatus (!) verweigern wollten und in diesem Kontext auch ihre Entschlossenheit bekundeten, keine Dokumente umzusetzen, die sich mit religiösen und nationalen Gesetzen nicht vereinbaren ließen (Neuhold 2003a: 85). Wenn auch trotz dieser Einschränkung bisher unterzeichnete Verhandlungsdokumente nicht zurückgenommen wurden, relativierte dies doch Fortschritte, etwa im Bereich der Gewalt in der Familie.

Die Konfliktlinien haben sich seitdem weiter verschärft. Statt einer weiteren, eigentlich geplanten und von unterschiedlichen Seiten, wie etwa dem ehemaligen Generalsekretär der Vereinten Nationen Ban Ki-moon, empfohlenen fünften Weltfrauenkonferenz wurde 2005 nur eine Überprüfung des bisher Erreichten organi-

siert (vgl. Nordmeyer 2015). Ein Grund für die Wahl einer solchen »wenig ambitionierte[n] Veranstaltungsform« (ebd.: 263) war vor allem die Befürchtung, dass eine Neuverhandlung der bisher erreichten Fortschritte »durch die sich immer deutlicher abzeichnenden fundamentalistischen und religiösen frauenfeindlichen Strömungen vieler Regierungen nur zu einem Rückschritt führen« (ebd.) würde. Verschärft wurde diese Sorge durch die – im vorliegenden Band aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtete – Tatsache, dass sich religiös und politisch diverse Gruppen zunehmend vernetzten, um gemeinsam gegen die sogenannte »Kultur des Todes« (so etwa beim Kongress *Freude am Glauben* 2009 in Aschaffenburg) vorzugehen und damit gegen Geburtenkontrolle und Abtreibung, aber auch die sogenannte »Gender-Ideologie« (für eine kritische Reflexion dieses Terminus vgl. Heimbach-Steins 2015). Die Folgen des dabei auch sichtbar werdenden Aktivismus gegen Geschlechtergerechtigkeit sind zutiefst beunruhigend. Nicht nur erschwert die Tradierung starrer und problematischer Rollenbilder den Kampf gegen Gewalt gegenüber Frauen* und Mädchen*; auch jüngst erkämpfte, fundamentale Rechte und Maßnahmen zur Abschaffung von Diskriminierung gegenüber Menschen aufgrund ihres Geschlechts laufen Gefahr, erneut eingeschränkt zu werden.

Die auch als Reaktion hierauf sichtbar werdende Tendenz, Religionen und religiöse Phänomene in die Privatsphäre zu drängen (vgl. für den Menschenrechtsbereich etwa Foster 2016), löst derartige Probleme nicht. Vielmehr ignoriert sie weltpolitische Realitäten und vernachlässigt zudem die Lebensrealitäten jener Frauen*, die sich selbst als religiös und z.T. auch einer spezifischen religiösen Institution zugehörig verstehen (vgl. Klissenbauer 2020a).

Um die Umsetzung von Geschlechtergerechtigkeit langfristig unterstützen zu können, erscheint vielmehr ein Weg sinnvoll, der neben säkularen Argumentationen für Gleichberechtigung auch das Potenzial nutzt, das in Religionen selbst vorhanden ist. Denn neben den Aktionen und Argumentationen gegen eine weitere Umsetzung von Menschenrechten auch für Frauen* weltweit gibt es zeitgleich auch ein großes religiös motiviertes Engagement für mehr Geschlechtergerechtigkeit, das auf starke, aus den unterschiedlichen Religionen kommende Argumentationen zurückgreift.

3. Religiöse Akteur*innen als Verfechter*innen von Geschlechtergerechtigkeit

Wie auch im säkularen Einsatz für mehr Geschlechtergerechtigkeit lassen sich ebenso im Religiösen unterschiedlichste Positionen und Ansätze hierfür finden. Gemeinsam ist ihnen trotz aller Unterschiede der Rekurs auf die je eigenen Heiligen Schriften und der Versuch, aufzuzeigen, dass die Diskriminierung von Frauen* sich letztlich nicht mit Verweis auf die jeweilige Religion rechtfertigen lässt. Viel-

mehr wird diese als Zeichen dafür interpretiert, dass Religionen (und damit auch ihre Heiligen Schriften) von Beginn an von – ihnen jedoch letztlich fremden – patriarchalen Strukturen beeinflusst waren (zumindest exemplarisch zu nennen sind hier die in der geschlechtergerechten Theologie namhaften Autorinnen für Hinduismus: Vanita 2012; Buddhismus: Gross 1993; Judentum: Adler 1999; Christentum: Johnson 1992; Islam: Barlas 2002).

Da eine Darstellung der diversen Ansätze und Argumentationen geschlechtergerechter Theologie in den unterschiedlichen Religionen den Rahmen dieses Beitrags weit übersteigt und diese darüber hinaus bereits vielfach thematisiert wurden (vgl. exemplarisch für den Hinduismus: Heller 2010; Buddhismus: Schmidt-Leukel 2017; Judentum: Plaskow 1997; Christentum: Ruether 2011; Islam: El Omari/Hammer/Khorchide 2019 ebenso wie Sirri 2017; sowie Baker-Fletcher/Cannon/Copeland 2007), soll im Folgenden nicht weiter auf diese eingegangen werden. Vielmehr wird der Fokus auf ein jüngeres feministisch-religiöses Projekt gelegt, das versucht, Geschlechtergerechtigkeit stärker dialogisch zu erkunden und langfristig nach einem Bottom-up-Prinzip in religiöse Traditionen hinein-zutragen (vgl. Klissenbauer, Habilitationsprojekt). Im Gegensatz zu den zuvor erwähnten und im klassischen wissenschaftlichen Diskurs beheimateten Ansätzen arbeitet dieses – ebenso wie der zeitgenössische säkulare feministische Aktivismus (Drüeke 2017: 137) – im Besonderen mit der Nutzung von Hashtags und Blogs. Dies liegt nicht nur an der enormen Reichweite dieser Medien, sondern vor allem auch an dem – gerade für Frauen* in traditionellen, hierarchischen Strukturen (vgl. Messina-Dysert 2015: 10) – großen befreienden Potenzial digitaler Kommunikation:

»Whereas women continue to be discriminated against within the confines of patriarchal religious traditions, the creation of feminist online platforms offer [sic!] a space where women can participate in the benefits of the new feminist revolution – they can articulate thoughts, share experience, claim power, become leaders, and work for change. [...] The result is that social media and online spaces are reanimating the feminist movement in religion.« (Ebd.: 13)

Ein besonders interessantes Beispiel hierfür ist der 2011 gegründete Blog *Feminism & Religion* (FAR), auf den im Folgenden näher eingegangen werden soll. Wenn dieser auch (noch) über keine sonderlich große Reichweite verfügt (der Blog selbst hat 29.893 Follower, auf Facebook 6.422 und auf Twitter @FemReligion 3.370), weist er – nicht zuletzt aufgrund der großen Heterogenität seiner (Gast-)Blogger*innen und Leser*innen – dennoch das Potenzial auf, zu einem wichtigen feministischen Netzwerk zu werden und damit zu mehr Geschlechtergerechtigkeit auch in der Praxis beitragen zu können (zu einer umfassenderen Darstellung siehe Klissenbauer, Habilitationsprojekt).

3.1 Blog *Feminism & Religion* (@FemReligion)

Feminism & Religion (FAR) ist ein Projekt, das Wissenschaftler*innen, Aktivist*innen und andere miteinander vernetzt, um in einen dialogischen Austausch über Feminismen und Religion(en) und die vielfältigen Themen an dieser Schnittstelle zu treten (*Feminism & Religion*).² Im Idealfall soll dies – trotz aller Meinungsverschiedenheiten und fachlicher Differenzen – zu einer gegenseitigen Förderung unterschiedlichster feministischer Projekte führen (ebd.). Der hierbei sichtbar werdende kollaborative Zusammenschluss von Feminist*innen in und durch einen Blog ist typisch für die feministische Blogosphäre (vgl. Drüeke 2017: 140). Eine der Gründerinnen des Blogs, Rosemary Radford Ruether, die seit den 1960er Jahren Bekanntheit durch ihr Engagement in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und als feministische Theologin erlangte, fasst die Idee hinter dem FAR-Blog folgendermaßen zusammen:

»This blog on feminism and religion is a very important project. It allows interested readers to recognize the large array of writers and activists in this area and the dynamic of their ongoing work. In so doing, this blog establishes a community of partners, expanding the borders and new frontiers of feminism and its influence upon religion.« (Ebd.)

Im Hintergrund dieser Art der Vernetzung zeigt sich deutlich die während der sogenannten zweiten Welle der Frauenbewegung zentral gewordene Idee, dass (Geschlechter-)Gerechtigkeit und damit Gleichberechtigung vor allem auch durch das Engagement von Frauen* erreicht werden könne und dass hierfür gerade die Vernetzung eine zentrale Rolle spiele. Im Zentrum standen (und stehen in Projekten wie etwa dem FAR-Blog neben anderem) der Austausch über individuelle Probleme und Anliegen, aus dem die gemeinsame Analyse und Suche nach Lösungsmöglichkeiten folgen (vgl. Gerhard 2018; Karl 2017). Dabei geht es nicht nur um ein Sichtbarmachen unterschiedlichster Probleme und dadurch die Möglichkeit, Unterdrückungsmechanismen aufzudecken, sondern auch darum, Menschen Räume zu eröffnen, in denen ein Austausch überhaupt möglich wird. Besonders dieses Anliegen zeigt sich in der Aussage von Karen Torjesen (Professorin für Women's Studies in Religion an der Claremont Graduate University und Bloggerin bei FAR), die hervorhebt, dass der FAR-Blog dazu beiträgt, jenen Menschen die Möglichkeit zu geben, sich in ein globales Gespräch über Feminismen und Religion(en) einzubringen, denen sonst jegliche Beteiligung verwehrt bliebe.³ Gerade dies verdeutlicht den Anspruch des Blogs selbst, ein feministisches Projekt zu sein, bedient er sich hiermit doch des – in der Frauenbewegung klassischen

2 Feminism & Religion, About, <https://feminismandreligion.com/about/vom24.04.2020>.

3 Talking about the FAR project, <https://feminismandreligion.com/about/vom24.04.2020>.

– Empowerment-Ansatzes, um Frauen* durch die Möglichkeit zu stärken, eigene Ideen und Erfahrungen zur Diskussion zu stellen und damit eigene Kompetenzen besser entwickeln zu können.

Eine Besonderheit des FAR-Blogs zeigt sich in der Diversität der (Gast-)Blogger*innen hinsichtlich ihrer ethnischen und geographischen Herkunft, ihres Alters, ihrer Ausbildung, ihrer Profession und ihrer sexuellen Orientierung⁴ ebenso wie hinsichtlich ihrer religiösen bzw. nichtreligiösen Weltanschauung und damit ihrer z.T. sehr unterschiedlichen oder gar entgegengesetzten Beurteilung des Verhältnisses von Religionen und Feminismen (vgl. Alvizo 2016). Nicht zuletzt aufgrund dieser großen Heterogenität weist der Blog sowohl bei der Themenwahl als auch den Akzentuierungen eine enorme inhaltliche Breite auf: Die Theodizeefrage angesichts der Klimakrise und die besondere Herausforderung des Klimawandels für die Gesellschaft, strukturelle Analysen von Patriarchat und Matriarchat, der Umgang mit und die Herausforderungen angesichts Covid19, die Entstehung des Monotheismus und seine Folgen – um ein paar der jüngst (bis inkl. April 2020) gebloggt Themen zu nennen – sind nur einige wenige Beispiele hierfür. Die dabei sichtbar werdende Mischung aus wissenschaftlichen Beiträgen und sogenannten *life stories* – die sich bereits als wichtige Ressource für sozialen und politischen Aktivismus erwiesen haben (Toscano 2016: 158) – bietet für unterschiedliche Leser*innen Anknüpfungspunkte. Das große Potenzial des Blogs zeigt sich dabei darin, dass dieser aufgrund seiner Heterogenität auch dazu beitragen könnte, den auch in feministischer Theorie und Praxis häufig bestehenden Eurozentrismus (vgl. Graneß/Kopf/Kraus 2019: 9ff.) durch das Sichtbarmachen unterschiedlichster Lebensrealitäten zu überwinden. Auf der anderen Seite birgt die Diversität der (Gast-)Blogger*innen und Leser*innen auf FAR die Chance, geschlechtergerechte Ansätze stärker noch als bisher in religiöse Institutionen hineinzutragen, weil im Gegensatz zu vielen anderen feministischen Blogs ein Großteil der Blogger*innen auf *Feminism & Religion* in religiösen Institutionen beheimatet ist und so auch an unterschiedlichsten innerreligiösen Diskursen partizipiert. Die damit bestehende Hoffnung, Geschlechtergerechtigkeit auch für die Praxis unterschiedlicher religiöser Institutionen (stärker als bisher) fruchtbar machen zu können, ist nicht nur für Frauen* innerhalb dieser Gemeinschaften von Bedeutung, sondern gesamtgesellschaftlich, weil die Reduktion der Diskriminierung von Menschen aufgrund ihres Geschlechts nur gemeinsam mit religiösen Institutionen gelingen kann, wirken sie doch wesentlich in die Gesellschaft hinein (vgl. hierzu auch Klissenbauer 2020b).

4 Contributors, <https://feminismandreligion.com/contributors/vom24.04.2020>.

4. Fazit: Das Potenzial religiös-feministischen Online-Aktivismus' für mehr Geschlechtergerechtigkeit in der Praxis

Bereits ein kursorischer Blick auf den großen Themenbereich von Geschlechtergerechtigkeit und Religion zeigt, dass die Stimmen und Aktivismen gegen Geschlechtergerechtigkeit nur eine Facette des äußerst pluralen Diskurses innerhalb von Religionen ausmachen. Der Einsatz für mehr Gleichberechtigung in Religionen findet längst auf unterschiedlichsten Ebenen und mit unterschiedlichen Mitteln statt und überschreitet durch eine zunehmende Vernetzung auch institutionelle, konfessionelle und interreligiöse Grenzen. Besonders deutlich zeigt sich dies angesichts des religiös-feministischen Online-Aktivismus, der nicht nur zu einer besseren Vernetzung beiträgt, sondern auch dazu, Kommunikationsräume (zurück) zu gewinnen – gerade auch gegenüber antifeministischen Aktionsformen, die »online ebenfalls neue Ausdrucksformen und Kommunikationswege gefunden« (Drüeke 2017: 137) haben. Besonders für den Einsatz für mehr Geschlechtergerechtigkeit innerhalb von Religionen – auch in der Praxis – ist dies von besonderer Relevanz, erweisen sich doch antifeministische Kommunikationsformen und misogynie Einstellungen in sozialen Medien hier als besonders dominant (ebd.: 142).

Darüber hinaus erscheint der feministische Online-Aktivismus in und für Religionen aber auch deshalb von tragender Bedeutung, da er der Frage nach Gemeinschaftsbildung und damit nach Autorität und Amt eine neue Dimension verleiht.

»Nevertheless, as some kind of community is created on a blog and as a blogger has the opportunity to dialogue with readers in the comments of a particular posting, community may be formed in nonhierarchical ways.« (Coleman/Augustine 2016: 28)

Gerade diese nichthierarchischen Wege der Gemeinschaftsbildung – von Coleman und Augustine näher beschrieben als »rhizomatic networking« (ebd.: 28f.) – enthalten ein großes befreiendes Potenzial (ebd.: 29) sowohl für die Online-Gemeinschaft als auch für Frauen*, die so nicht nur Gemeinschaft erleben, sondern diese auch selbst stiften und darin Autorität erfahren können:

»As blogging empowers both blogger and reader, it is feminist ministry. Bloggers not only function as ministers, but they may also minister with and receive ministry from the readers of their blogs. In this way, they create organic networks that offer room for healing and liberation.« (Ebd.: 31).

Wenn auch kritisch anzufragen ist, inwiefern Online-Communitys wirklich mit Gemeinschaften im klassischen Sinn und damit zusammenhängend Amt und Autorität in den unterschiedlichen Gemeinschaften (virtuell und *Face-to-Face*) vergleichbar sind (vgl. hierzu auch Erfahrungen aus christlicher: Hoover 2016: 120ff oder jüdischer Perspektive: Yael 2016), lässt sich doch das befreiende Moment

derartiger Prozesse kaum bestreiten. Dasselbe gilt auch für das Potenzial derartiger Blogs und anderer Social-Media-Kanäle, Frauen* die Möglichkeit zu bieten, aus traditionellen Rollen auszubrechen und an der Verbreitung und Produktion von religiösem Wissen (zumindest online) teilzunehmen (Benson 2016: 109). Aus wissenschaftlicher Perspektive erscheinen derartige Online-Aktivismen zudem von Interesse, weil sie, wie etwa die Kommunikationswissenschaftlerin Heidi A. Campbell (2012) analysiert, einen breiteren kulturellen Wandel in Religionen und der Gesellschaft widerspiegeln (hierzu auch Klissenbauer, Habilitationsprojekt).

Es wird zu untersuchen sein, inwiefern ein derartiger Aktivismus langfristig in der Praxis zu mehr Geschlechtergerechtigkeit beitragen kann. Zu hoffen bleibt, dass er sein Potenzial, Fragen der Macht- und Deutungshoheit und damit des Verständnisses von religiöser Autorität (vgl. Campbell 2020) neu zu reflektieren, für religiöse Institutionen in ihrer Gesamtheit fruchtbar machen kann. Dafür wird es notwendig sein, die Machtfrage auch für die je eigene Online-Community zu stellen und damit zu fragen, wer Zugang zu dieser hat und wie Ausschlussmechanismen und Diskriminierungen sich hier möglicherweise (in neuer Form) zeigen.

Nicht zuletzt aufgrund der Zunahme religiös-fundamentalistischer Bewegungen weltweit (vgl. Almond/Appleby/Sivan 2003) zeigt sich die zentrale Bedeutung eines solchen Aktivismus (trotz aller offener Fragen) auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, weil gerade er diesen Entwicklungen entgegenwirken kann und die Vertragsstaaten der CEDAW in der von ihr ergangenen Verpflichtung unterstützen kann, »gesellschaftliche Einstellungen und kulturell bedingte Verhaltensmuster und Praktiken zu ändern oder abzuschaffen, die auf der Vorstellung der Minderwertigkeit oder Überlegenheit eines Geschlechts basieren« (vgl. Schöpp-Schilling 2014: 80). Zudem ermöglicht der dargestellte religiös-feministische Online-Aktivismus mit Hilfe seines dialogischen Zugangs ein umfassenderes Verständnis von Handlungsfähigkeit (vgl. Mahmood 2001) und Gleichheit (vgl. Klissenbauer, Habilitationsprojekt) und lässt damit auf neue Erkenntnisse hoffen, Geschlechtergerechtigkeit in der Praxis langfristig umsetzen zu können.

Literatur

- Adler, Rachel (1998): *Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- Almond, Gabriel A./Appleby, R. Scott/Sivan, Emmanuel (2003): *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Alvizo, Xochitl (2016): »Being Undone by the Other: Feminisms, Blogs, and Critique«, in: Messina-Dysert/Ruether, *Feminism and Religion in the 21st Century*, S. 47-56.

- Baker-Fletcher, Karen/Cannon, Katie G./Copeland, M. Shawn et al. (2007): *Deeper Shades of Purple: Womanism in Religion and Society*, New York: New York University Press.
- Barlas, Asma (2002): »Believing Women« in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran, Austin: University of Texas Press.
- Benhabib, Seyla (2016): *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Berlin: Suhrkamp.
- Benson, Kristina (2016): »Private Space, Public Forum. A Netnographic Exploration of Muslim American Women, Access, and Agency in ›Islamic‹ Cyberspace«, in: Messina-Dysert/Ruether, *Feminism and Religion in the 21st Century*, S. 101-111.
- Campbell, Heidi A. (2012): »Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society«, in: *Journal of American Academy of Religion* 80 (1), S. 64-93.
- Campbell, Heidi A. (2020): *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority*, London/New York: Routledge.
- Case, Mary Anne (2016): »Implications of the Vatican Commitment to Complementarity for the Equality of the Sexes in Public Life«, in: Fareda Banda/Lisa Fishbayn Joffe (Hg.), *Women's Rights and Religious Law: Domestic and International Perspectives*, Law and Religion, London/New York: Routledge, S. 68-88.
- CEDAW – »Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women«, online unter: https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg_no=IV-8&chapter=4 (vom 18.4.2020).
- Coleman, Monica A./Augustine, C. Yvonne (2016): »Blogging as Religious Feminist Activism. Ministry to, through, with, and from«, in: Messina-Dysert/Ruether, *Feminism and Religion in the 21st Century*, S. 20-33.
- Contributors, online unter: <https://feminismandreligion.com/contributors/> (vom 24.4.2020).
- Drücke, Ricarda (2017): »Feminismus im Netz – Strategien zwischen Empowerment und Angreifbarkeit«, in: *Feministische Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung* 1, S. 137-147.
- Feminism & Religion (FAR), online unter: <https://feminismandreligion.com> (vom 24.4.2020).
- Foster, Neil (2016): »Freedom of Religion and Balancing Clauses in Discrimination Legislation«, in: *Oxford Journal of Law and Religion* 5 (3), S. 385-430.
- Gerhard, Ute (2018): *Frauenbewegung und Feminismus: Eine Geschichte seit 1789*, 3. aktual. Aufl., München: Beck Verlag.
- Gerstetter, Christiane (2001): »Menschenrechte gleich Männerrechte? Feministische Menschenrechtskritik«, in: *Forum Recht 2: Recht Macht Geschlecht – Notwendigkeit und Perspektiven feministischer Rechtspolitik*, online unter: <https://forum-recht-online.de/wp/?cat=43> (vom 24.4.2020).

- Graneß, Anke/Kopf, Martina/Kraus, Magdalena (2019): *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien: facultas.
- Gross, Rita M. (1993): *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Heller, Birgit (2010): »Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation«, in: *Gender 2*, S. 28-46.
- Heimbach-Steins (2015): *Die Gender-Debatte – Herausforderungen für Theologie und Kirche*, *Kirche und Gesellschaft* 422, Köln: J.P. Bachem Medien.
- Hilpert, Konrad (1993): *Menschenrechte: Männerrechte – Frauenrechte?*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 34, Münster: Verlag Regensburg, S. 35-72.
- Holy See (1995): *Report of the Holy See in Preparation for the Fourth World Conference on Women*, zit.n. Doris E. Buss (1998): »Robes, Relics and Rights: the Vatican and the Beijing Conference on Women«, in: *Social and Legal Studies* 7, S. 339-363.
- Hoover, Brett C. (2016): »Faith from Nowhere. Feminist Ecclesiological Reflections on the ›Liquid Catholicism‹ of New Media«, in: *Messina-Dysert/Ruether, Feminism and Religion in the 21st Century*, S. 112-129.
- Johnson, Elizabeth A. (1992): *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad Publ. Co.
- Karl, Michaela (2017): *Die Geschichte der Frauenbewegung*, 4. aktual. Aufl., Stuttgart: Reclam.
- Klissenbauer, Irene (Habitationsprojekt): *Der zeitgenössische Einsatz für Geschlechtergerechtigkeit aus religiöser Perspektive*.
- Klissenbauer, Irene (2020a): »Islamischer Schleier versus Emanzipation? Religions- und Weltanschauungsfreiheit als Teil der Frauenrechte«, in: *Irene Klissenbauer/Franz Gassner/Petra Steinmair-Pösel/Peter G. Kirchschräger (Hg.), Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben – Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft*, Wien: Vienna University Press, S. 379-398.
- Klissenbauer, Irene (2020b): »Universale Normen angesichts gesellschaftlicher Pluralität. Die Bedeutung der Genderforschung für Menschenrechte und Theologie«, in: *Marianne Heimbach-Steins/Judith Könemann/Verena Suchhart-Kroll (Hg.), Gender (Studies) in der Theologie – Begründungen und Perspektiven, Münsterische Beiträge zur Theologie* 4, Münster: Aschendorff (im Erscheinen).
- Kongress »Freude am Glauben«, *Papsttreue Katholiken sehen in Muslimen »natürliche Verbündete«*. *Freude am Glauben-Kongress*, in: *domradio.de* vom 11.09.2009, online unter: <https://www.domradio.de/nachrichten/2009-09-11/papsttreue-katholiken-sehen-muslimen-natuerliche-verbuedete> (vom 24.4.2020).

- Mahmood, Saba (2001): »Feminist Theory, Embodiement, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival«, in: *Cultural Anthropology* 16 (2), S. 202-236.
- Mayer, Ann Elizabeth (2003): »Die Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau und der politische Charakter ›religiöser Vorbehalte«, in: Mechthild Rumpf/Ute Gerhard/Mechthild M. Jansen (Hg.), *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnung, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, Bielefeld: transcript, S. 103-122.
- Messina-Dysert, Gina/Ruether, Rosemary Radford (Hg.) (2016): *Feminism and Religion in the 21st Century. Technology, Dialogue, and Expanding Borders*, London/New York: Routledge.
- Messina-Dysert, Gina (2016): »#FemReligionFuture: The New Feminist Revolution in Religion«, in: Messina-Dysert/Ruether, *Feminism and Religion in the 21st Century*, S. 9-19.
- Neuhold, Britta/Pirstner, Renate/Ulrich, Silvia (2003): *Menschenrechte – Frauenrechte. Internationale, europarechtliche und innerstaatliche Dimensionen*, Innsbruck: Studien Verlag.
- Neuhold, Brita (2003a): Kapitel 3 der Internationalen Dimensionen: Hauptprobleme und zentrale Ansatzpunkte, in: Neuhold/Pirstner/Ulrich, *Menschenrechte – Frauenrechte*, S. 77-126.
- Neuhold, Brita (2003b): Kapitel 4 der Internationalen Dimensionen: Unterstützung der internationalen Bewegung für Frauenrechte durch die Vereinten Nationen, in: Neuhold/Pirstner/Ulrich, *Menschenrechte – Frauenrechte*, S. 127-164.
- Nordmeyer, Karin (2015): »20 Jahre Weltfrauenkonferenz von Beijing. Gleichberechtigung in keinem Land der Welt erreicht«, in: *Vereinte Nationen* 6, S. 261-265.
- El Omari, Dina/Hammer, Juliane/Khorchide, Mouhanad (Hg.) (2019): *Muslim Women and Gender Justice: Concepts, Sources, and Histories*, Routledge Islamic Studies, London/New York: Routledge.
- Pearson, Lester B. (1969): *Partners in Development: Report of the Commission on International Development*, Ottawa: Praeger.
- Plaskow, Judith (1997): »Jewish Feminist Thought«, in: Daniel H. Frank/Oliver Leaman (Hg.), *History of Jewish Philosophy*, London/New York: Routledge, S. 785-793.
- Ruether, Rosemary Radford (2011): *Women and Redemption: A Theological History*, 2. Aufl., Minneapolis: Fortress Press.
- Schmidt-Leukel, Perry (2017): »Die feministische Herausforderung«, in: Ders.: *Buddhismus verstehen. Geschichte und Ideenwelt einer ungewöhnlichen Religion*, München: Gütersloh (ebook).
- Schöpp-Schilling, Hanna Beate (2014): »Wesen und Geltungsbereich des Übereinkommens«, in: Hanna Beate Schöpp-Schilling/Beate Rudolf/Antje Gothe (Hg.),

- Mit Recht zur Gleichheit. Die Bedeutung des CEDAW-Ausschusses für die Verwirklichung der Menschenrechte von Frauen weltweit, Baden-Baden: Nomos, S. 73-97.
- Sirri, Lana (2017): Einführung in islamische Feminismen, Berlin: w_orten & meer.
- Toscano, Margaret M. (2016): »The Mormon ›Ordain Women‹ Movement. The Virtue of Virtual Activism, in: Messina-Dysert/Ruether, *Feminism and Religion in the 21st Century*, S. 153-166.
- United Nations Office on Drugs and Crime (2018): *Global Report on Trafficking in Persons 2018*, New York: UNODC Research.
- UN Women, online unter: <https://www.unwomen.org/en> (vom 24.4.2020).
- Vanita, Ruth (2012): »Gender, Language and Genre: Hindus, Muslims, Men, Women and Lesbian Love in Nineteenth-Century Urdu Rekhti Poetry«, in: Kavita Panjabi/Paromita Chakravarti (Hg.), *Women Contesting Culture Changing Frames of Gender Politics in India*, Kolkata: Stree, S. 131-148.
- World Economic Forum (2019): *Global Gender Gap Report 2020*, Genf: World Economic Forum.
- Yael, Bracha (2016): »From Telephone to Live Broadcast. Becoming a Brick-and-Mortar Synagogue without Walls«, in: Messina-Dysert/Ruether, *Feminism and Religion in the 21st Century*, S. 130-140.

