

Eva Kocher

Recht oder Nicht-Recht: Eine Wahl zwischen Gleichheit und Freiheit? Zum Stand der feministischen Rechtstheorie¹

Zwei feministische Autorinnen haben im selben Jahr Bücher vorgelegt, die die Rolle des Rechts für Gleichheit und Freiheit mit sehr unterschiedlichen Perspektiven, theoretischen Hintergründen und Zielrichtungen behandeln: Während Ute Gerhard eine Utopie von Recht, Verfahren, Institutionen und der Rolle des Staats entfaltet, die der Kritischen Theorie verpflichtet ist, entwickelt Ratna Kapur ein spirituelles Verständnis von Freiheit vor dem Hintergrund einer postkolonialen Kritik von Subjektkonstitutionen des Rechts. Ich nehme dies zum Anlass für eine Analyse der Ambivalenzen feministischer Rechtstheorie und versuche im Folgenden, die beiden Ansätze mit einem Blick auf aktuelle Debatten und verschüttete Denktraditionen in ein Ferngespräch miteinander zu bringen.

0. „Invoking Justice“ in Tamil Nadu

Um die Ambivalenzen zwischen beiden Ansätzen anschaulicher machen zu können, sei ein Beispiel für feministische Arbeit mit dem Recht an den Anfang gestellt. Der Dokumentarfilm „Invoking Justice“ (der anlässlich eines Besuchs von Ratna Kapur in Berlin gezeigt wurde) stellt die Arbeit von „STEPS“ vor, einer Organisation muslimischer Frauen in Tamil Nadu (Südinien), deren Gründung auf das Jahr 2004 zurückgeht.² Der Film zeigt unter anderem den Fall eines Ehepaars, dessen Tochter nach der Heirat in die Familie des Mannes aufgenommen worden war, von dieser misshandelt und nach einem Streit von den Schwiegereltern verbrannt, also ermordet wurde. Der entstehende Konflikt zwischen den beiden muslimischen Familien wurde im Dorf vom Jamaat, dem örtlichen außerstaatlichen muslimischen Streitschlichtungs- und Rechtsprechungsmechanismus auf

1 Zugleich Besprechung von: Ute Gerhard, Für eine andere Gerechtigkeit. Dimensionen feministischer Rechtskritik, Frankfurt a.M./New York (Campus) 2018, 403 S., 34,95 €; Ratna Kapur, Gender, Alterity and Human Rights. Freedom in a Fishbowl, Cheltenham (Edward Elgar Publishing) 2018, 328 S.

2 Regisseurin: Deepa Dhanraj. Weitere Informationen über die Organisation: Sharifa Khanam (STEPS), The Tamil Nadu Muslim Women's Jamaat: Who Are We And What Do We Do?, 2019 <http://mazefilm.de/wp-content/uploads/2019/02/khanum.pdf> (Abruf 8.5.2020); vgl. Nadja-Christina Schneider, Islam und Gender in Indien. Perspektiven der Geschlechtergerechtigkeit in der Minderheitensituation, in: *Geschlechtergerechtigkeit durch Demokratisierung? Transformationen und Restaurationen von Genderverhältnissen in der islamischen Welt*. Edited by Susanne Schröter, 297–318 (310 ff.).

DOI: 10.5771/0023-4834-2020-4-481

der Basis von Sharia-Recht verhandelt.³ Als der örtliche Jamaat die Anliegen der Eltern nicht ernst nahm, wandten diese sich an die Frauen von STEPS, die in vielen Einzelgesprächen das Anerkenntnis erreichen konnten, dass hier Unrecht geschehen sei. STEPS hatte sich als „Frauen-Jamaat“ gegründet und erfunden, um den ausschließlich mit Männern besetzten herkömmlichen Jamaats etwas entgegenzusetzen. Trotz vehementen Widerstandes, insbesondere durch diese Jamaats, hatte die Organisation zum Zeitpunkt des Erscheinens des Films bereits über 8.000 Fälle bearbeitet und entschieden.

Solche Praktiken fordern die feministische Rechtstheorie heraus. STEPS versteht sich als Frauenrechte-Organisation. Da sie innerhalb eines rechtspluralistischen Kontextes agiert,⁴ hat sie beständig Widersprüche auszubalancieren: Einerseits entwickelt sie einen eigenen Zugang zum religiösen Recht, auf der Basis feministischer Interpretationen des Korans. Andererseits interagiert sie mit staatlichen Rechtsverfolgungsorganen und macht von den im indischen staatlichen Recht bestehenden Rechtspositionen Gebrauch. Ohne explizit Rechte auf Gleichbehandlung einzufordern, verhandelt STEPS letztlich Fragen der Bedeutung des Rechts für "weibliche Freiheit"⁵ und der Geschlechtergleichheit. Die Organisation bewegt sich in ihrer Praxis in genau dem Spannungsverhältnis zwischen dem feministischen „Anderen“ des Rechts und der Nutzung von Gleichheitsrechten, das auch den Gegensatz zwischen den Büchern ausmacht, die ich im Folgenden diskutiere: Während Ratna Kapur in „Gender, Alterity and Human Rights“ eine feministische Kritik der Menschenrechte aus postkolonialer Perspektive präsentiert, der es vor allem um Freiheit geht, tritt Ute Gerhard mit der westeuropäischen feministischen Rechtskritik „für eine andere Gerechtigkeit“ ein. Um es kurz auf den Punkt zu bringen: So optimistisch Ute Gerhard im Hinblick auf die Angebote des Rechts für den Feminismus ist, so pessimistisch ist Ratna Kapur. Der Kontrast zwischen beiden Ansätzen verdeutlicht die Ambivalenzen, die Recht und subjektive Rechte aus einer feministischen Sicht aufweisen. Am Ende stellt sich die Frage nach den utopischen Potenzialen des Rechts.

1. Ute Gerhard: „Eine andere Gerechtigkeit“

a) Überblick/Zusammenfassung

Ute Gerhard blickt in „Eine andere Gerechtigkeit“ auf ihre eigene theoretische und wissenschaftliche Entwicklung zurück und bietet damit einen ausgezeichneten Ein- und Überblick über die Denkweisen feministischer Rechtskritik im Westeuropa der vergangenen fünfzig Jahre – allerdings mit einigen interessanten Lücken.

Ute Gerhard ist Juristin, Soziologin und Historikerin. Sie war von 1987 bis 2004 Professorin für „Soziologie mit dem Schwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung“ und

³ Zu diesen rechtspluralistischen Konstellationen siehe z.B. Katherine Lemons, *Sharia Courts and Muslim Personal Law in India: Intersecting Legal Regimes*, *Law & Society Review* 52/3 (2018), 603-629.

⁴ Genauer dazu Lemons, ebd.; Tanja Herklotz, *Law, Religion and Gender Equality: Literature on the Indian Personal Law System from a Women's Rights Perspective*, *Indian Law Review* 2018, 250-268.

⁵ Vgl. *Libreria delle donne di Milano*, *Wie weibliche Freiheit entsteht*, 1988. Eine Begründung, weshalb dieser Begriff hier gut passt, findet sich in der weiteren Darstellung unten, insbesondere bei Fn. 37 ff.

damit die erste interdisziplinär arbeitende Geschlechterforscherin an einer deutschen Universität, die sich systematisch nicht nur mit Geschichte und Theorie des Feminismus, sondern auch mit Rechtsgeschichte, Rechtssoziologie und Europäischer Sozialpolitik auseinandergesetzt hat. 1997 gab sie den Anstoß zur Gründung des Frankfurter Zentrums für Frauen- und Geschlechterforschung,⁶ Ihre Dissertation „Verhältnisse und Verhinderungen“ von 1978 wurde ein „Schlüsselwerk der Geschlechterforschung“;⁷ auch ihre 1990 erschienene Habilitation „Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht“ ist ein Klassiker der feministischen Rechtsforschung in Deutschland. Ute Gerhard hat also die deutsche und westeuropäische feministische Rechtsforschung seit Ende der 1980er Jahre entscheidend mitgeprägt, und das aktuelle Buch spiegelt dies wider, indem es die Auseinandersetzungen, die feministische Bewegungen in Deutschland und Europa im 20. Jahrhundert um Recht geführt haben, prägnant zusammenfasst.

So zeichnet Gerhard die Entwicklung der Menschen- und Gleichheitsrechte (S. 97 ff.) und das Verhältnis des Feminismus zum Wohlfahrtsstaat (S. 88 ff., 287 ff.) ebenso nach wie auf der theoretischen Ebene die Paradoxien in den Forderungen nach Gleichheit einerseits und Anerkennung von Differenz andererseits (S. 90 ff.), denen Gerhard nicht nur bereits ihre Habilitation, sondern auch einen debattenprägenden Sammelband gewidmet hat⁸. Ein Schwerpunkt liegt auf dem „public-private-divide“ in seiner Entwicklung und Vieldeutigkeit. Um z.B. die Bedeutung des Privat- und insbesondere des Familienrechts für Geschlechtergerechtigkeit herauszuarbeiten, erläutert Gerhard, wie sich im 18. und 19. Jahrhundert in europäischen Rechtsordnungen ein Verständnis der bürgerlichen Familie als Keimzelle des Staates durchsetzt und im Familienrecht zu einer Art „Sonderrecht für Ehefrauen“ führt (S. 184 ff.). Der „Kampf um das Frauenwahlrecht“ wird für Deutschland und England dargestellt (S. 191 ff.). Darüber hinaus erläutert sie, wie Politik und Recht zum Dauerthema „Müttererwerbstätigkeit“ widersprüchliche Botschaften senden (S. 294 ff.). Dass das Europarecht zum Katalysator des Gleichstellungsrechts werden konnte, begründet Gerhard mit einer „provokierende[n] These“: „Das zu Recht beklagte demokratische Defizit in der Regierungsgestaltung und bei den Entscheidungen der EU hat der Verbesserung der Rechtsstellung von Frauen eher genützt als geschadet“ (S. 245). Unter der Überschrift „eine neue Geschlechterordnung“ (S. 310 ff.) beobachtet Gerhard schließlich, dass sich rechtlich und gesellschaftlich ein erweiterter Familienbegriff durchgesetzt habe, der an die „realen Lebensverhältnisse“ anknüpfe.

Gerhards Darstellung kulminiert in der Vorstellung eines Konzepts von „Care“ als gesellschaftskritischem Entwurf und feministischer Vision dafür, „wie Liebe und Recht als ‚Fürsorglichkeit‘ und in Verantwortung füreinander gleichberechtigt gelebt werden können.“ (S. 320). Diese Vision konfrontiert sie mit gesellschaftlichen Wirklichkeiten wie den „global care chains“, d.h. der Übernahme von Sorgearbeit durch marginalisierte und prekär beschäftigte Migrantinnen (S. 321 ff.).

6 „Cornelia Goethe Centrum für Frauenstudien und die Erforschung der Geschlechterverhältnisse“ an der Universität Frankfurt am Main; Information auf <http://www.cgc.uni-frankfurt.de/das-centrum/geschichte/> (8.5.2020).

7 Martina Löw/Bettina Mathes (Hrsg.), Schlüsselwerke der Geschlechterforschung, Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwissenschaften) 1997.

8 Vgl. das für die Debatte in Deutschland wichtige Buch von Ute Gerhard/Andrea Maihofer (Hrsg.), Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, 1990.

b) Eine westeuropäische Utopie des Rechts

Das Buch zeichnet sich durch die Verbindung von normativen Überlegungen und empirischen Analysen aus, wobei ein Schwerpunkt auf politik- und geschichtswissenschaftlichen Fragestellungen liegt; sozioökonomische Aspekte oder kulturwissenschaftliche Analysen spielen allenfalls am Rande eine gewisse Rolle. In der Sache konzentriert es sich auf die Darstellung der politischen und Rechtssetzungsprozesse sowie der wissenschaftlichen Debatten. Gerhard geht es vor allem um die utopischen und normativen Potenziale des Rechts. Der Anspruch, „Dimensionen feministischer Rechtskritik“ aufzufächern, wird deshalb nur insoweit eingelöst als konkrete Regelungen kritisiert werden.

Der Klappentext fasst insofern gut zusammen, was die konzeptionelle Grundlinie der Darstellung ausmacht: Recht sei ein „Spiegel gesellschaftlicher Machtverhältnisse, zugleich eröffnet es Wege, diese Verhältnisse zu verändern.“ „Rechte müssen im jeweiligen Kontext erkämpft, verteidigt und neu verhandelt werden.“ Eine weitere Funktion von Recht wird im Kontext der Menschenrechte angesprochen: „Die Menschenrechte sind ein Sprachrohr für diejenigen, die Unrecht erfahren haben“ (S. 97 ff.), eine „Instanz des Sprechens“, das Unrechterfahrungen zum Ausdruck bringen könnte (S. 127 ff. – die Formulierung ein Zugeständnis an kultursoziologische Ansätze).

Da Ute Gerhard das Recht sowohl als Befreiungs- als auch Herrschaftsinstrument sieht, aber die Eigendynamiken, Logiken und Funktionsweisen des Rechts nicht systematisch hinterfragt, hält sie die Tatsache, dass („erst recht weltweit“) die Mehrheit der Frauen prekär, in ökonomischer Abhängigkeit und bedroht von Gewalt lebt, vor allem für ein Problem mangelnder Durchsetzung von Rechten (S. 8 ff.). Mit seinem recht ungebrochenen Fortschrittsdenken steht das Buch in bestimmten Traditionslinien der Kritischen Theorie.⁹ Bei der historischen Darstellung von Frauenbewegung, Feminismus und Geschlechterpolitik in der Bundesrepublik (S. 19 ff.) geht es auch bildlich um Schritte nach vorn, Rückschritte, „Verspätung“ und „nachholende Entwicklung“ (S. 20). Die Tatsache, dass die im Buch behandelten komparativen Studien sich „nur auf west- und teilweise südeuropäische Familienregime“ beziehen,¹⁰ wird zwar thematisiert (S. 291), und Gerhard bedauert, die „Transformationsgesellschaften Ost- und Mitteleuropas“ nicht berücksichtigt zu haben.¹¹ Die beiläufige Bemerkung, die UN-Frauenrechte-Konvention CEDAW folge „dem Leitbild der westlichen ‚modernen‘ Kleinfamilie“ (S. 110), bleibt aber letztlich ohne Folgen für die Analyse, die im Ganzen einen westlichen, universalistischen Liberalismus fortschreibt – und schon deshalb keine Antworten auf die Fragen hat, welche die eingangs erwähnten Praktiken von STEPS aufwerfen.

9 Zu diesen Traditionslinien kritisch Amy Allen, *The End of Progress. Decolonizing the normative foundations of Critical Theory*, 2015.

10 Bei den ausführlichen historischen Analysen der Ehegesetzgebungen werden das Preussische Allgemeine Landrecht von 1794 (147 ff.), der französische Code Civil (154 ff.), das österreichische ABGB (160 ff.), das gemeine und kirchliche Recht (163 ff.), das englische (170 ff.) und amerikanische Common Law (175 ff.), das russische (179 ff.) und das skandinavische Recht (182 ff.) behandelt.

11 Die ostdeutsche Frauenbewegung wird für die Zeit um 1989 einbezogen (35).

c) Care: im Namen von Frauen

Geradezu frappierend ist auch, wie wenig explizit sich das Buch auf einige der aktuellen feministischen Debatten bezieht. Zu jüngeren Bewegungen, die unter anderem Fragen von sexualisierter Gewalt wieder auf die Tagesordnung gebracht haben (#aufschrei, #metoo), heißt es u.a. skeptisch (S. 73): „Die Frage bleibt, wie nachhaltig sie wirken können.“ (Das ist natürlich immer die Frage.) Die schwierigen feministischen Debatten um Identität und Intersektionalität, die auch im und über das Antidiskriminierungsrecht verhandelt werden, scheinen allenfalls implizit und als Gegenposition auf, etwa wenn Gerhard gegen nicht ausdrücklich benannte Positionen darauf besteht, dass ein „Sprechen im Namen von Frauen“ möglich sein müsse (S. 72). Am Ende nutzt sie für ihr Bekenntnis zu „Care“ zwar ein Zitat von Chantal Mouffe – „für ein pluralistisches, multiples und dynamisches Modell, das davon ausgeht, dass jeder und jede Einzelne in vielfältige soziale Beziehungen bzw. in ein Ensemble von ‚Subjektpositionen‘ eingebunden ist“ – jedoch nicht, ohne sich gleichzeitig auch irgendwie wieder davon abzugrenzen: „[...] die Anerkennung der Pluralität darf nicht zu Beliebigkeit und Indifferenz führen.“ (S. 246).

Gerade in diesen Lücken spiegelt Ute Gerhards Überblick sowohl die Stärke wie auch die Schwäche der zweiten Welle der Frauenbewegungen und des westeuropäischen Feminismus in ihrem Verhältnis zum Recht. Sie wurden durch die Debatten der 1980er und 1990er Jahre über Differenz und/oder Gleichheit der Geschlechter geprägt, und Ute Gerhard hat sich damals (und seither) immer für feministische Gleichheitspositionen eingesetzt, das heißt explizit gegen Vorstellungen „weiblicher“ Werte und Differenzfeminismus gewandt. Umso interessanter ist es, wie sie in ihren Vorstellungen für ein „Konzept fürsorglicher Praxis“ als Schlüsselkonzept einer zukunftsfähigen europäischen Sozialpolitik nun produktiv an die aktuell höchst relevante Debatte um „Care“ als neuen gesellschaftskritischen Entwurf anknüpft. In ihm sollten Liebe und Recht, Freiheit und Gerechtigkeit vereinbar werden. Inwiefern dieses Konzept über die frühere Entgegensetzung von Differenz- und Gleichheitsansätzen hinausweist, wird in ihrem Buch leider nicht ausdrücklich angesprochen. Sie erinnert stattdessen an die Debatten um einen erweiterten Arbeitsbegriff, wenn sie die Notwendigkeit der Um- und Neuorganisation der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung betont, und wählt für „Care“ einen Ansatz, der letztlich auf der Basis von Gleichheitsrechten konzeptioniert ist: „Care“ müsse als soziales Bürgerrecht und Menschenrecht sowohl für Pflegende wie für Gepflegte gewährleistet werden (S. 340 ff.).

2. Ratna Kapur: „Freedom in a fishbowl“

a) Überblick/Zusammenfassung

Auch Ratna Kapurs Buch handelt vordergründig von Recht als Instrument politischer Herrschaft. Aus einer konsequent postkolonialen und subjekttheoretischen Perspektive kommt sie aber nicht nur zu anderen Themen, sondern auch zu ganz anderen Ergebnissen als Ute Gerhard: Mehr Rechte für Frauen hätten nicht mehr Freiheit und Gleichheit gebracht, sondern mehr moralische Überwachung und Regulierung (S. 228).

Ratna Kapur hat in Cambridge (GB) und Harvard (USA) Jura studiert, in Indien als Rechtsanwältin gearbeitet und war Professorin an der Jindal Global Law School in Indien, bevor sie zur Queen Mary Universität nach London kam, wo sie heute lehrt. Sie ist eine Aktivistin der indischen feministischen Bewegung; fast 20 Jahre lang (1995–2012)

leitete sie das Centre for Feminist Legal Research in New Delhi. Sie engagierte sich z.B. im Verfahren vor dem indischen Supreme Court gegen die Kriminalisierung von Homosexualität – mit Erfolg: Im September 2018 wurde Sec. 377 des indischen Strafgesetzbuchs, eingeführt zur Zeit der britischen Kolonialherrschaft, für verfassungswidrig erklärt.¹²

In „Gender, Alterity and Human rights“ beschreibt sie mit dem Bild des Goldfischglases aus dem Untertitel des Buches („Freedom in a fishbowl“) die Grenzen eines Macht- und Herrschaftssystems, in dem wirkliche Freiheit nicht möglich werden könne. Rechte seien – auch und gerade wenn sie verwirklicht werden – mit Verfahren, Prozessen, Regierungs- und Herrschaftstechniken verbunden, in denen radikale Substrate des Rechts verschwänden (S. 78). So seien Gender und Feminismus in der Vergangenheit wiederholt „kooptiert“ worden, um den politischen Zielen des Imperialismus und Kolonialismus zu dienen (S. 89; 109). Aufgrund dieser historischen und aktuellen Erfahrungen bezweifelt Ratna Kapur, dass Rechte jemals eine „authentisch gegenhegemoniale Rolle“ spielen könnten (S. 75).

Kapurs Analyse startet im ersten Kapitel mit der These, dass der Diskurs um Rechte mit „Avataren des Subjekts“ arbeite (S. 40 ff.). Die Konstruktion des autonomen und erfolgreichen Subjekts stehe entsprechenden Konstruktionen von verletzlichen Subjekten einerseits sowie bedrohlichen Subjekten andererseits gegenüber, und diese Konstruktionen begrenzen, was Recht erreichen könne.

In den folgenden drei Kapiteln wird diese These für drei spezifisch vergeschlechtlichte Subjektstrukturen im Einzelnen ausgeführt. Im zweiten Kapitel geht es um „prekäre sexuelle Subjekte“ und Rechte für queere Menschen. Hier zeigt sie, wie mit Entkriminalisierung und Rekriminalisierung der Homosexualität in Indien eine komplexe „Governance“¹³ entstand, die queere Menschen mit Hilfe des Rechts oder der Rechte-Forderungen in einer globalen schwul-lesbischen Identität normalisiert habe. Das Narrativ des „coming out“ verorte Sexualität vor allem in einer Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit und vernachlässige damit Gefahren von Sichtbarkeit (S. 67). Im dritten Kapitel („the gendered subject“) erläutert sie den Umgang des Rechts mit sexualisierter Gewalt gegen Frauen am Beispiel der medialen Debatten um die Kölner Silvesternacht 2015/16, die sexualisierte Gewalt gegen Frauen rassistisch konstruierten.¹⁴ Sie nennt Beispiele aus Indien, in denen feministische Proteste gegen Gewalt und entsprechende Rechte-Forderungen letztlich zu einer Stärkung staatlicher Sicherheits-Governance geführt hätten. Im vierten Kapitel taucht die Figur des weiblichen „Anderen“ und damit erstmals der Begriff der „alterity“ aus dem Titel des Buchs auf. Am Beispiel von Debatten um Geschlechtergleichheit und das muslimische Kopftuch (die sie u.a. anhand der entsprechenden Rechtsprechung des EGMR darstellt) zeigt sie, wie die „Entschleierung“ zur Governance werde – und erinnert z.B. daran, dass die „Befreiung der afghanischen Frau“ durch die USA dadurch symbolisiert wurde, dass die US-amerikanischen Truppen durch unverschleierte Frauen willkommen geheißen wurden (S. 137).

12 Navtej Singh Johar & Ors. versus Union of India, W. P. (Crl.) No. 76 of 2016. Zu diesem Urteil siehe unten Fn. 15. Zur Vorgeschichte Kapur, 55 ff.

13 Zu Begriff und Kritik des „Governance-Feminismus“ siehe Janet Halley/Prabha Kotiswaran/Rachel Rebouché/Hila Shamir, *Governance Feminism: An Introduction*, Minneapolis (University of Minnesota Press) 2018 (rezensiert von Serena Natile/Silvana Tapia Tapia, *Law&Society Review* 52 [2018], 1106-1111, und von Elisabeth Holzleithner, *KJ* 2018, 378-384).

14 Vgl. Sabine Hark/Paula-Irene Villa, *Unterscheiden und Herrschen*, Bielefeld (transcript) 2017.

b) Die Grenzen der Methode

Die Herangehensweise von Kapur ist vom Poststrukturalismus Michel Foucaults und Judith Butlers geprägt, von einer macht- und subjekttheoretischen, konstruktivistischen Analyse von Gender und Sexualität (S. 90 ff.), verbunden mit einer Absage an dualistische Vorstellungen von Geschlecht (S. 95). Recht ist hier Disziplinierung bzw. eine spezifische Weise von Herrschaft („Governance“). Und gezeigt wird das nicht in erster Linie an konkreten rechtlichen Positionen, Verfahren und Regulierungen, sondern unter Berufung auf Literatur und Autoritäten, auf Bücher, Geschichten, Filme oder künstlerische Arbeiten. Zum Teil scheinen Figuren der Diskursanalyse verwandt zu werden, z.B. wenn das Narrativ des Coming Out als eine der wichtigsten Leiterzählungen für homosexuelle Emanzipation analysiert wird (S. 67) oder wenn Diskurse nachvollzogen werden, die den „happy queer“ als homo oeconomicus beschreiben (S. 69 ff.).

Weil diese Methoden und ihre Aussagekraft aber nicht benannt oder erklärt werden, bleibt die Behauptung, es handle sich jeweils um dominante, hegemoniale Erzählungen, in der Luft hängen. Zwar verortet Kapur ihren eigenen Erfahrungshintergrund wiederholt deutlich (S. 72) mit Beispielen aus Indien und dem indischen Recht – also einer Rechtsordnung, die in den letzten Jahren gleichzeitig eine hindunationalistische, rechtsgerichtete Regierung, eine neoliberal organisierte Wirtschaft und eine Reihe von Urteilen des Supreme Court gesehen hat, die gleiche Rechte für Homosexuelle und Frauen zum Gegenstand hatten (und die z.T. Anlass für Kapurs negative Bewertung der Rolle des Rechts in der Schaffung einer normalisierenden Governance-Struktur gegen queere Menschen sind).¹⁵ So kann ihre Darstellung zum Teil als (wenn auch sehr indirekte) Solidarisierung mit den oben skizzierten und auch in der Religion verorteten Praktiken von STEPS verstanden werden. Auch historisch ist die Auswahl der Themen klar verortet: Es geht ihr um die Rolle der Menschenrechte in Herrschaftstechniken des Othinging „post-9/11“. Seit dieser Zeitenwende befänden sich die Menschenrechte in den Händen des „Empire“ und damit in einer Sackgasse (S. 20/30).

Die gewählte Methode taugt aber nicht zu verallgemeinernden Aussagen. So hätte sich z.B. die Rolle des Rechts in Diskursen um das weibliche Andere möglicherweise etwas differenzierter dargestellt, hätte Kapur nicht ausgerechnet die französische Kopftuch-Debatte und die indischen Homosexuellenbewegungen als Beispiele genommen.¹⁶ Kapur kritisiert letztlich nicht das Recht, sondern konkrete Diskurse um Rechte. Sie erklärt nicht theoretisch, *wie* (Menschen-)Rechte versagen; sie zeigt an Beispielen, *dass* dies in bestimmten Konstellationen der Fall ist.

15 Im September 2018 wurde nicht nur die Kriminalisierung von einverständlichem homosexuellem Sex für verfassungswidrig erklärt (oben Fn. 12). Im selben Monat fiel auch (in einer einstimmigen Entscheidung) die indische „Ehebruchsklausel“ in Sec. 497 des Strafgesetzbuchs, die ebenfalls aus der Kolonialzeit stammte und den Ehebruch eines Mannes mit einer verheirateten Frau bestrafte, wenn er ohne die Einwilligung von deren Ehemann erfolgte (Joseph Shine vs Union Of India, W. P. (Crl.) No. 194 of 2017). Und Ende September 2018 untersagte es der Supreme Court, Frauen zwischen 10 und 50 Jahren (im menstruationsfähigen Alter) den Zutritt zum hinduistischen Sabarimala Temple in Kerala zu verbieten (Indian Young Lawyers’ Association v. State of Kerala, W. P. (Civ.) No. 373 of 2006; die Entscheidung wird derzeit durch den Supreme Court überprüft).

16 Siehe auch Kotiswaran, in: Governance Feminism (Fn. *#), Chapter 4, die ebenfalls einen Niedergang („decline“) der indischen Frauenbewegung von einer gegenhegemonialen Bewegung zu „corporatisation“ beschreibt. Siehe auch Naisargi N. Dave, To Render Real the Imagined: An Ethnographic History of Lesbian Community in India, Signs 35 (2010), 595-619 zur Bedeutung ausländischer NGO-Förderung.

c) The spiritual turn

Der eigentliche Clou des Buchs liegt aber ohnehin weniger in der Rechtskritik des ersten Teils als in dem Versuch, das subjekttheoretische Paradox aufzubrechen und den Prozess der Formierung eines Subjekts, das durch die (hegemoniale) Erzählung überhaupt erst existent wird, gegenhegemonial zu denken. Der Schlüssel zu Freiheit im Angesicht gesellschaftlicher (Herrschafts-)Technologien des Selbst sind für Kapur nicht rechtstheoretische, sondern spirituelle Konzepte.

Entsprechend kritisch wendet sie sich in den letzten Kapiteln theoretischen Ansätzen zu, die sich kritisch mit Recht als Machtinstrument und den Emanzipationspotenzialen von (Menschen-)Rechten auseinandersetzen und dennoch nach alternativen Verwendungsweisen von Rechten suchen. Auch diese Suchen müssen für Kapur in der Erkenntnis enden, dass (Menschen-)Rechte ein Governance-Projekt seien, das vollständig in bestehenden Machtstrukturen einbezogen sei (S. 175). Wer (wie z.B. Costas Douzinas, Boaventura de Sousa Santos und Wendy Brown) Menschenrechtskonzepte herrschaftskritisch kritisiere, ohne deren Emanzipationspotenzial aufgeben zu wollen, setze sich Selbstwidersprüchen aus (S. 155 ff.).

Sie sucht deshalb nicht in Rechten, sondern in der Affekttheorie und anderen Formen von Wissen und Sein nach Alternativen (S. 165). Aus dem Widerspruch zwischen dem Wunsch nach Autonomie und der täglichen Erfahrung von Prekarität entstünden spirituelle Krisen der Verzweiflung, die sich in Melancholie, Traurigkeit oder Depression äußerten (S. 172); aus diesem Erleben des Täglichen, aus dem Granularen, dem Intimen müsse das Verständnis von Freiheit „on its own terms“ entwickelt werden (S. 174 f.). Dafür knüpft sie im sechsten Kapitel an „nicht-liberale“¹⁷ Alternativen und Wissenstraditionen aus nicht-westlichen Kontexten an, in Weiterführung von Eve Sedgwick's Hinwendung zum tibetischen Mahayana-Buddhismus (S. 186 ff.) und Michel Foucault's Vorstellung von politischer Spiritualität, die dieser in nicht-westlichem Denken und insbesondere im transformativen Potenzial schiitischer Ideen fand, wie sie in den ersten Phasen der iranischen Revolution verbreitet waren¹⁸ (S. 190 ff.) und in denen er Auswege aus dem „government through the state“ und eine neue Subjektivität gefunden habe (S. 194 ff.). Hier wird deutlich, was Kapur mit „freedom“ meint: spirituelle innere Freiheit, eine Transformation des Selbst (S. 197 ff.), deren Erfahrungen sie u.a. im persischen Sufismus findet. In einem solchen Verständnis von Freiheit werde das Subjekt nicht beobachtet, sondern erfahren und könne deshalb nicht objektifiziert werden (S. 219 ff.).

Was daraus folgt und wie sich das zu den feministischen Ansätzen verhalten kann, die Ute Gerhard resümiert, ist Gegenstand des vierten Abschnitts dieses Beitrags. Zunächst aber soll an den beiden unterschiedlichen Erfahrungshintergründen, Beispielen und theoretischen Positionen beispielhaft aufgezeigt werden, welche Gesprächsmöglichkeiten bestehen könnten.

3. Kontraste: Utopie oder Kritik des Rechts

Einige Kontraste liegen auf der Hand: Keine der Debatten, auf die Ratna Kapur sich bezieht – Homonationalismus, Othering, „Köln“, muslimisches Kopftuch – spielt in Ute

17 Sie betont dabei, „nicht-liberal“ sei nicht gleichbedeutend mit „illiberal“ (Kapur 181).

18 Ungeachtet seiner späteren kritischen Auseinandersetzung mit den konkreten Praktiken des fundamentalistischen Regimes unter Khomeini (Kapur 190 ff.).

Gerhards Buch eine relevante Rolle. Auf der anderen Seite kommt bei Ratna Kapur keins der bei Ute Gerhard zentralen Themen vor – weder Familie noch Arbeit, Gleichstellung in der Politik oder Sozialstaatspolitiken. Gegensätze zeigen sich aber genauso deutlich an Themen, die sie beide ignorieren (Intersektionalität und Antidiskriminierungsrecht), sowie in Fragen, die beide ansprechen („Care“). Um diese geht es im Folgenden.

a) Intersektionalität: Geschlecht, Rassismus und Religion

Dass der Begriff der „Intersektionalität“, der globale feministische Debatten der letzten Jahrzehnte geprägt hat, bei Kapur nicht vorkommt, ist nur konsequent. Ratna Kapur verwendet ihn nicht, weil sie sich für das Antidiskriminierungsrecht genauso wenig interessiert wie für andere mit Gleichheitsdiskursen verbundene Politiken und Governance-Techniken. In einer spirituellen Freiheit sei das Selbst unteilbar und nicht durch Labels oder Identitäten definiert (S. 221).

Bei Ute Gerhard ist die Leerstelle schwerer zu erklären. Sie bezieht sich ja maßgeblich auf die westeuropäischen und US-amerikanischen feministischen Debatten der 1980er und 1990er Jahre, in denen sie mit ihrer Stellungnahme für „Gleichheit“ und gegen „Differenz“ selbst eine wichtige Akteurin war. Die Frage nach „Unterschieden zwischen Frauen“ wurde aber damals bereits zu einem zentralen Thema.¹⁹ Inmitten dieser Debatten, im Jahr 1989, erschien der Aufsatz „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex“ von Kimberlé Crenshaw;²⁰ der Begriff der „Intersektionalität“ ist seither zum Begriff der Wahl geworden, um Überschneidungen von Macht-, Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnissen rechtlich und politisch zu analysieren. Die Heinrich-Böll-Stiftung richtete am 28.4.2019 aus Anlass des 30-jährigen Erscheinens dieses Aufsatzes sogar eine „Gala“ für Kimberlé Crenshaw aus. Allerdings: Die Debatte zu den Überschneidungen von Geschlechterordnung und Rassismus war ursprünglich von der feministischen Suche nach Solidarität und Identifikation geprägt. Mit der Zunahme von antimuslimischen Spielarten des Rassismus wurden Intersektionen zwischen Religion und Geschlecht wichtiger und gleichzeitig problematisch. Und in ähnlichem Maße, wie die Linke sich auf dem Terrain des Säkularismus verortet (Kapur S. 217), geraten auch Feministinnen in Dilemmata. Je stärker insbesondere der Islam als sexistisch markiert wird, desto mehr scheinen diese Ungleichheitsdimensionen gegenläufige Handlungsanforderungen zu stellen und Solidarität oder Identifikation zu erschweren.²¹ Die Auseinandersetzung mit Religion und der Rolle des Staates ist vor diesem Hintergrund zu einer zentralen Herausforderung für den linken, westlichen und säkularen Feminismus geworden, in dessen Tradition Ute Gerhard steht. Die von Ratna Kapur kritisch thematisierten Governance-Perspekti-

19 Vgl. Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 27, 1990; Birgit Rommelspacher, Dominanzkultur, 1995.

20 Kimberlé Crenshaw, Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989/Issue 1.

21 Zur Motivation der Identifikation siehe z.B. Editorial zu Bd. 27 der „Beiträge“ (Fn. 19), 7: „[Es] gilt, unsere Unterdrückungserfahrungen als eine wichtige Basis zum Verständnis der Unterdrückung anderer zu nutzen.“ Siehe aus heutiger Sicht auch z.B. Tanja Herklotz, Feminist Dilemmas: The Challenges in Accommodating Women’s Rights within Religion-Based Family Law in India. Rapoport Center Human Rights Working Paper Series 2/2018; dies., Law, Religion and Gender Equality: Literature on the Indian Personal Law System from a Women’s Rights Perspective, Indian Law Review 2018; Ulrike Lembke, Religionsfreiheit und Gleichberechtigung der Geschlechter, in: dies. (Hrsg.), Menschenrechte und Geschlecht, 2014, 188-217.

ven, die für staatliche Regulierung des muslimischen Kopftuchs eintreten, ohne die Vielschichtigkeit der Problematik aus Sicht der betroffenen Subjekte in Betracht zu ziehen, stellen auch deutsche feministische und Frauenrechte-Organisationen seit vielen Jahren vor Bewährungs- und Zerreißproben – oft als Generationenkonflikte inszeniert, nicht nur beim Streit um das „Kopftuchverbot“,²² sondern auch z.B. bei dem Streit um die Forderung von Terre des Femmes gegen ein Aufenthaltsrecht von in Kinderehe verheirateten Mädchen.²³

Ute Gerhard scheint sich heraushalten zu wollen; man muss schon gezielt suchen, um Stellen zu finden, an denen Religion in ihrem Buch überhaupt vorkommt. Eine explizite Auseinandersetzung findet sich lediglich als „Exkurs: Frauenrechte und Islam“ (S. 112 ff.). Hier kritisiert sie islamische Menschenrechtserklärungen, die alle Rechte und Pflichten der Scharia unterstellten, beruft sich beiläufig positiv auf reformerische und liberale Koran-Diskurse und erinnert daran, dass „auch im ‚christlichen Abendland‘ die Anerkennung der Menschenrechte durch die Religionsgemeinschaften und die Kirchen kein Selbstläufer war“ (S. 115).²⁴

Aus einer postkolonialen Position ist das Verhältnis von Religion und Feminismus ein anderes, aber nicht unbedingt ein einfacheres. Ratna Kapur nimmt für ihre Kritik wiederholt die Perspektive religiöser Frauen ein. Insofern thematisiert sie zwar nicht den theoretischen Diskurs über Intersektionalität, geht aber implizit auf einige Fragen ein, die dieser zu beantworten sucht. Sie bezieht sich insbesondere auf die Perspektive muslimischer Frauen in Indien, also der Gruppe, der die oben beschriebenen Praktiken von STEPS zuzuordnen sind und die dort einer sozioökonomischen und im Hindunationalismus mehrfach diskriminierten Minderheit angehören. Diese stehen in Diskursen, in denen die Befreiung der Frau mit deren Befreiung vom Islam gleichgesetzt wird, unmittelbar vor dem Dilemma der Positionierung zwischen Religion und Feminismus. Und im postkolonialen rechtspluralistischen Kontext Indiens stehen sie konkret vor der Wahl zwischen diskriminierenden und gewaltvollen Regeln der (religiös geprägten) Gemeinschaft und dem staatlichen, säkularen Recht mit seinem (ebenfalls gewaltvoll durchgesetzten) polizeilichen Regime.²⁵

b) „Care“ und „self-care“: Gleichheit oder Freiheit?

Beide Autorinnen scheinen sich allerdings in einer Frage zu begegnen – nämlich in ihrer Kritik an Subjektpositionen des Rechts und ihrer Hervorhebung von Sorge/Care als Zukunftsfrage feministischer Theorie und Praxis. Denn auch für Ute Gerhard bezieht sich „care“ auf das soziale Eingebundensein der Person und auf gesellschaftlich vordefinierte

22 Vgl. Baer/Wrase, Zwischen Integration und "westlicher" Emanzipation – Verfassungsrechtliche Perspektiven zum Kopftuch(-verbot) und der Gleichberechtigung, KritV 2006, 401-416.

23 Die Organisation war die einzige unter den Sachverständigen und sachkundigen Organisationen, die das gesetzliche Verbot uneingeschränkt für richtig hielt (siehe die Expertisen auf https://www.bmfv.de/SharedDocs/Gesetzgebungsverfahren/DE/Bekaempfung_Kinderehe.html (11.5.2020); zur möglichen Verfassungswidrigkeit dieser Regelung siehe Vorlagebeschluss des BGH vom 14.11.2018 (XII ZB 292/16), der auch von einem Verstoß gegen das Gebot des Kindeswohls (Art. 2 Abs. 1/Art. 1 GG) ausgeht (beim BVerfG anhängig unter 1 BvL 7/18); siehe auch Lena-Maria Möller/Nadjma Yassari, KJ 2017, 269-285.

24 Jedenfalls diese Stelle kann als Beispiel für Ratna Kapurs These dienen, dass kulturelle Distanzierungen oft durch ein lineares Verständnis von Zeit laufen, in dem ein fortgeschrittener Westen rückstrittlichen „Anderen“ gegenübergestellt wird (Kapur, 218).

25 Zu diesem „positioning dilemma“ siehe Tanja Herklotz, Feminist Dilemmas: (Fn. 21).

Positionen. Dem „Menschenbild [...] des autonomen Subjekts der abendländischen Philosophie und Jurisprudenz, die männliche Lebens- und Denkweise zum Maß aller Dinge und Menschlichkeit erhoben hat“, stellt sie insofern ein „Grundverständnis von der Angewiesenheit, Verletzbarkeit und Sozialität aller Individuen“ gegenüber (S. 354). Beide schließen damit an Fragen an, die in feministischen Debatten hochaktuell sind.²⁶

Umso interessanter ist, wie unterschiedlich die Verständnisse von Care sind, von denen Gerhard und Kapur ausgehen. Ute Gerhard möchte das mit der Bezugnahme auf Recht verbundene „utopische Verlangen nach Gerechtigkeit“ (S. 10), „die Idee der Freiheit und Gleichheit nicht aufgeben“ (S. 350) – allerdings mit einer klaren Schwerpunktsetzung: Am Beispiel der Menschenrechtserklärung von Olympe de Gouges (S. 351 f.) behauptet sie das Rechtsprinzip der Gleichheit als „radikalste oder gar ungehörige Forderung“, weil sie „bestehende Herrschaftsverhältnisse, überkommene Ordnungen und Privilegien und vor allem soziale Ungerechtigkeit“ angreife.

Kapur dagegen entwickelt eine Kritik von Subjektkonstitutionen und Herrschaftsdiskursen fast ausschließlich aus ihrem Verständnis von Freiheit. Wenn sie von Recht, subjektiven Rechten und Menschenrechten spricht, so bezeichnet sie diese (aus einem anglo-amerikanischen Rechtsverständnis heraus) als „liberal freedoms“. Deren normatives Skript sei so eng mit einem ganz spezifischen Verständnis von Glück und einem guten Leben verbunden, dass jeder Diskurs über Menschenrechte notwendig in dieser „fish-bowl“ gefangen bleibe und wirkliche (innere) Freiheit verhindere. Sie sucht Wege, auf denen subalterne Subjekte und Gemeinschaften sich in einer dominanten Kultur behaupten können, um zu überleben.

Vor diesem Hintergrund entwickeln beide sehr unterschiedliche Vorstellungen zur Rolle von Recht und zur gesellschaftlichen Bedeutung von „care“. Zwar kritisieren beide explizit ein Verständnis von Rechten unter Kategorien von „Haben oder Besitz“ (Gerhard S. 7; Kapur, S. 227), doch mit ganz unterschiedlichen Folgerungen. Gerhard setzt dem ein Verständnis von Rechten als „Ausdruck von institutionalisierten Regeln für soziale Beziehungen und für die Verbundenheit mit anderen Menschen“ gegenüber – Recht als Institutionen und Verfahren. „Care“ bezieht sich hier also weniger auf eine Subjektposition als auf neue Vorstellungen von der Organisation der Gesellschaft und des Sozialen. Entsprechende politische und ökonomische Modelle und deren Durchsetzung stehen für Gerhard im Vordergrund der Aufmerksamkeit. Sie meint deshalb auch unter Berufung auf Linda Zerilli, „feministische Theorie [sollte sich] aus der falschen Sicherheit der Erkenntnistheorie lösen und in die Welt des Handelns aufbrechen“ (Gerhard, S. 59). Utopien des Rechts sollten nicht einer Kritik des Rechtssubjekts zum Opfer fallen: „Weil der Diskurs über Recht in der neuzeitlichen Philosophie eng mit dem vorherrschenden Konzept eines autonomen, der Idee nach männlichen Subjekts verbunden ist, führt die Opposition [...] zu einer Traditionslinie des Rechtsnihilismus und Skeptizismus in der feministischen Theorie“ (S. 57).

Bei Kapur geht es dagegen in erster Linie um „self-care“, um Heilung, um Selbstbefragung; sie wendet sich gegen das „doing“, das die Rechtsverfolgung vom Subjekt verlangt. Freiheit werde im „being“ durch Selbstreflexion und Selbstbefragung erreicht (S. 227; 229). In der Frage der Bedeutung von Gemeinschaften oder allgemein kollektiver Kontexte bleibt sie daher durchgehend unscharf und unklar.

26 Siehe auch Hark, *Enteignet Euch! Oder: Keine Frage der Wahl. Über Autonomie in der Demokratie*, in: Susanne Baer/Ute Sacksofsky (Hrsg.), *Autonomie im Recht – Geschlechtertheoretisch vermessen*, Baden-Baden (Nomos) 2018, 157-172 (167) zu Judith Butlers Überlegungen hierzu.

4. „Non credere di avere dei diritti“

a) „rights delinked from freedom“

Anderen Kritiker*innen des „Governance-Feminismus“ wurde schon entgegengehalten, dass man sich eine solche grundsätzliche Kritik erst einmal leisten können müsse.²⁷ Auch Ratna Kapur könnte in diesem Sinn Hannah Arendts Formulierung entgegengehalten werden, dass der Zustand, in dem es das „Recht, Rechte zu haben“, nicht gibt, „ein gnadenloser und unbarmherziger Zustand der Willkür, der Enteignung und Abhängigkeit“ ist.²⁸ Kapur gesteht zu, dass eine neue Subjektformierung nicht vollständig mit der existierenden normativen Ordnung brechen könne und Anstrengungen um die Menschenrechte erforderlich seien (S. 225 ff.). Sie macht auch vereinzelt Vorschläge, wie nicht-liberale Verständnisse von Freiheit in einer Rechte-Strategie berücksichtigt werden könnten. Insbesondere müsse die bewusste Selbstreflexion allgemeiner ein wichtiger Bestandteil jeder Menschenrechtspolitik („human rights advocacy“) werden (S. 227), und das Recht müsse Räume der Selbsterfahrung schützen. So weist sie gegen das Verbot der religiösen/spirituellen Praxis des Verhungerns im indischen Recht darauf hin, dass das Recht die in dieser Praxis zum Ausdruck kommenden philosophischen Aspekte berücksichtigen könne statt sie als nicht-freiwillig zu denunzieren (S. 247 f.).

Es geht Kapur also nicht primär darum, den politischen und instrumentellen Gebrauch der Rechte zu denunzieren. Es geht ihr vielmehr um die mit dem Recht verbundenen Hoffnungen und Utopien. Rechte seien Instrumente der Macht und könnten so auch genutzt werden. Sie seien aber ungeeignet, Freiheit zu erzielen. Man müsse „rights as instruments of power, but delinked from freedom“ (S. 230 ff.) sehen – statt im Recht utopische Potenziale zu suchen.

b) Die Sichtbarmachung der Nicht-Benennbaren und Nichtlesbaren

In ihrer radikalen Kritik an den Emanzipations- und Befreiungspotenzialen des Rechts trifft Ratna Kapur sich mit Christoph Menke oder Daniel Loick, die zuletzt die Notwendigkeit von „Gegenrechten“ oder eines „Rechts auf Nicht-Recht“ rechtsphilosophisch begründet haben.²⁹ Kapur argumentiert in ihrer Rechtskritik hingegen nicht zuvörderst theoretisch oder philosophisch und verwendet für ihre Vorstellung von Emanzipation auch bewusst nicht den Begriff des (Gegen-)Rechts. Dafür macht sie ernst mit einer nicht-relativistischen pluralistischen Perspektive, die außer-europäische Philosophien und Theorien mit einbezieht – und zeigt damit implizit blinde Stellen der philosophischen Rechtskritik auf. Freiheit müsse ihren Ausgangspunkt in existierendem Leiden und Grausamkeit haben (S. 33). Die Wendung zu spirituellen Ansätzen begründet sie vor allem damit, dass diese Erfahrungen der Subalternen innerhalb der liberalen „fishbowl“ genauso wenig lesbar und benennbar seien wie spirituelle Freiheit (S. 197 ff.).³⁰

27 Serena Natile/Silvana Tapia Tapia (Fn. 13).

28 Vgl. Hark (Fn. 26), 163.

29 Christoph Menke, Kritik der Rechte, 2015; Daniel Loick, Juridismus, 2017; zur Diskussion von Menkes Thesen siehe z.B. Buckel, KJ 2017, 461-474.

30 Gayatri Spivak, Can the Subaltern Speak, in: Patrick Williams/Laura Chrisman (eds), Colonial Discourse and Post-Colonial Theory, Columbia University Press 1994, 66-111.

Zur Benennung solcher Erfahrungen und Wege, das Unlesbare zumindest sichtbar zu machen, sucht sie in ihrem Epilog Narrative und findet Erzählungen über die mystischen Wege (weiblicher) Weiser. Statt abstrakt über diskursive Formen von Gegenrechten zu schreiben, beschreibt Kapur z.B. eine Video-Arbeit von Shirin Neshat, die eine Gerichtsszene zeigt, visuell gestaltet wie Szenen des „letzten Abendmahls“, in der das Gericht vor den subversiven Potenzialen der Gedichte von Jalaluddin Rumi warnt, einem persischen Sufi-Poeten des 13. Jahrhunderts – während die Angeklagten mit dem Gesang von Rumi-Liedern antworten (S. 197 ff.).³¹

5. „Take a break“?

Der Versuch, Ute Gerhard und Ratna Kapur und damit ganz unterschiedliche Feminismen miteinander ins Gespräch zu bringen, wird allerdings dadurch erschwert, dass beide Autorinnen mit ihren gegensätzlichen Methoden auch gegensätzliche Formen der Kommunikation, des Diskurses und der Rationalität pflegen. Der normative Zugang von Gerhard und der narrative von Kapur begegnen sich kaum. Das Fehlen einer gemeinsamen Sprache mag auch daran liegen, dass einige Traditionslinien des westlichen Feminismus verschüttet scheinen. Beispielsweise bezieht sich Sara Motta, die wie Ratna Kapur aus einer Perspektive des globalen Südens schreibt und mit Konzepten arbeitet, die das Subjekt fluide und postmodern verstehen, nicht nur auf (südamerikanische) schamanische Traditionen,³² sondern auch auf Frantz Fanon, Gloria Anzaldúa und Luce Irigaray³³ und mit letzterer auf einen Ansatz, der in der westeuropäischen Debatte als „Differenztheorie“ bezeichnet worden war.³⁴ Diese Denktraditionen führen z.B. die „ausgeprägte Rhetorik der Selbstfindung [...] als Kern einer revolutionären Politik“ in der frühen autonomen Frauen- und Lesbenbewegung weiter.³⁵ Für den Differenzfeminismus der 1980er/1990er Jahre entwickelte ein einflussreicher Text der „Libreria delle donne di Milano“ mit dem „affidamento“³⁶ einen Aufruf zur Wertschätzung der „Autorität“ von Frauen.³⁷ Auch hier wurde Freiheit als zentraler Gegenbegriff zu Recht gesetzt – ganz deutlich in der deutschen Fassung des italienischen Titels „Non credere di avere dei diritti“ (wörtlich „Glaube nicht, Rechte zu haben“), der auf Deutsch zu „Wie weibliche Freiheit entsteht“ wurde.

In der westeuropäischen Debatte über Geschlechtergleichheit oder -differenz wurde dieser Ansatz allerdings vor allem in seiner Opposition zu einer „Politik der Forderungen“, d.h. insbesondere der Rechte-Forderungen diskutiert (für die auch Ute Gerhard

31 Shirin Neshat, *Overruled*, 2012.

32 Sara C. Motta, *Liminal Subjects. Weaving (our) Liberation*, 2018.

33 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken* (1952), 1980; Luce Irigaray, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, 1974; *Ethik der sexuellen Differenz*, 1991; Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), 4. Aufl. 2012.

34 Vgl. Irigaray, in: Gerhard u.a. (Hrsg.) (Fn. 8), 1990, 338 ff.; Cavarero, ebd., 95 ff.

35 Hark (Fn. 26), 166.

36 Entspricht auf deutsch ungefähr dem (An-)Vertrauen; in der deutschen Debatte wurde allerdings der italienische Begriff verwendet, um die spezifischen Assoziationen, die die „donna“ damit verbunden, transportieren zu können.

37 *Libreria delle donne di Milano, Non credere di avere dei diritti*, 1987 (die deutsche Fassung erschien 1988). „Autorität“ wird dort als „Prozess und Produkt von Kommunikation, Beziehung und (Ver-)Bindung“ verstanden (Heike Kahlert, *Differenz, Genealogie, Affidamento. Das italienische ‚pensiero della differenza sessuale‘ in der internationalen Rezeption*, in: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*, 2010, 94-102 [95]).

steht) – und diese gewann die Deutungshoheit über die Debatte.³⁸ Die Gleichheit-Differenz-Debatte scheint so auch Potenziale verschüttet zu haben. Denn die „Libreria“-Autorinnen verstanden Differenz keineswegs als eine Suche nach einem vermeintlich authentischen Selbst, sondern als „offene Potenzialität“; bereits hier wurde Differenz weniger als Gegensatz zu Gleichheit und vielmehr als Gegensatz zu Identität verstanden.³⁹ Es sind solche Ansätze, die ein besseres Verständnis und ein Weiterdenken von Rechtspraxen ermöglichen, die Organisationen wie STEPS verhandeln. Diese löst ja das „positioning dilemma“ so auf, dass sie die islamischen Regeln der Scharia auf feministische Weise anwenden und sich damit weigern, zwischen Religion (als Zeichen für spirituelle Freiheit) und feministischen Gerechtigkeitsansprüchen zu wählen. In der Frage des Triple Talaq zum Beispiel, dem einseitigen Recht auf Scheidung, das in herkömmlichen Interpretationen der Scharia nur für Männer vorgesehen ist, ermächtigte die Gruppe sich selbst zu einem gleichberechtigten Triple Talaq durch Ehefrauen, statt sich entweder im Namen der Religionsfreiheit für die herkömmliche Auslegung der Scharia oder im Namen der Gleichheit gegen den Triple Talaq einzusetzen.⁴⁰

Kollektivierungs- und Bewegungsperspektiven, wie sie mit diesen Praktiken ausprobiert werden, kommen leider in beiden besprochenen Büchern zu kurz – was möglicherweise mit den fehlenden Auseinandersetzungen mit Intersektionalität und (Anti-)Diskriminierung zusammenhängt. Denn diese Debatten und Konzepte stellen letztlich Versuche dar, individuelle Erfahrungen des Unrechts auf eine Weise sichtbar zu machen, die für das Recht und damit für das herrschende System lesbar ist – mit allen Brüchen und Schwierigkeiten, mit denen dies notwendig verbunden ist.

38 Gerhard, 91 f., und Ute Gerhard/Mechtild Jansen/Andrea Maihofer/Pia Schmid/Irmgard Schultz (Hrsg.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, 1990.

39 Kahlert (Fn. 37) zum Bezug zu Jacques Derridas Begriff der „différance“.

40 Zur verfassungsrechtlichen Entwicklung in dieser Frage siehe die Triple-Talaq-Entscheidung des indischen Supreme Court, 22 August 2017 (Shayara Bano v. Union of India & Others), die das muslimische Recht insoweit für verfassungswidrig erklärte; The Muslim Women (Protection of Rights on Marriage) Act, 2019 vom 30. Juli 2019 kodifizierte diese Entscheidung (https://en.wikipedia.org/wiki/Triple_talaq_in_India [Abruf 8.5.2020]).