

Menschenrechte der Frauen

|| Universaler Anspruch und kontextbezogene Konkretisierung

Auch wenn es bislang keine klare völkerrechtliche Definition von Frauenrechten gibt, hat die Erklärung der Menschenrechtsweltkonferenz „Gleiche Menschenrechte für alle“ in Wien (1993) den menschenrechtlichen Status von Frauenrechten sehr deutlich betont:

„Die Menschenrechte der Frauen und der minderjährigen Mädchen sind ein unveräußerlicher, integraler und untrennbarer Bestandteil der allgemeinen Menschenrechte. Die volle und gleichberechtigte Teilnahme der Frau am politischen, bürgerlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene und die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung aufgrund des Geschlechts sind vorrangige Zielsetzung der internationalen Gemeinschaft. Geschlechtsspezifische Gewalt und alle Formen sexueller Belästigung und Ausbeutung, einschließlich solcher, die auf kulturelle Vorurteile und den internationalen Menschenhandel zurückzuführen sind, sind mit der Würde und dem Wert der menschlichen Person unvereinbar und müssen beseitigt werden. Dies ist durch gesetzliche Maßnahmen sowie durch nationale Aktionen und internationale Zusammenarbeit auf Gebieten wie wirtschaftliche und soziale Entwicklung, Bildungswesen, Mutterschutz und Gesundheit sowie durch soziale Fürsorge zu erreichen.“¹

Frauenrechte werden hier unzweideutig als Bestandteil der allgemeinen Menschenrechte ausgewiesen. Gerade die Elemente im Text, die auf Tatbestände verweisen, die im gegebenen Kontext zweifelsfrei frauenspezifisch interpretiert werden müssen – wie geschlechtsspezifische Gewalt, sexuelle Belästigung und Ausbeutung –, sind so formuliert, daß sie nicht auf Frauen beschränkt sind; explizit wird auf die Unvereinbarkeit mit der Würde und dem Wert der *Person* rekuriert. Der strikt menschenrechtliche Charakter wird dadurch hervorgehoben, die implizite Argumentation ist klar auf die Universalität der Menschenrechte angelegt. Ich verstehe dies als Versuch, etwaigen Relativierungen – in dem Sinn, es gehe „nur“ um Frauenrechte und damit um etwas Partikulares – von vornherein die Grundlage zu entziehen.

Damit führt die Wiener Erklärung die Linie weiter, die mit dem „Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau“² der Vereinten Nationen vom 18. Dezember 1979 explizit eingeschlagen wurde. Aufgaben und Ziele der Staaten werden jeweils so formuliert, daß den Frauen „die gleichen Rechte wie dem Mann zu gewährleisten“ sind und auf der Basis der Gleichberechtigung

von Mann und Frau jede geschlechtsspezifische Diskriminierung zu überwinden ist. Wichtig, um die Lebenswirklichkeit von Frauen tatsächlich erfassen zu können, ist, daß das Übereinkommen differenzierte Diskriminierungsverbote enthält, die sich sowohl auf die öffentliche als auch auf die private Sphäre beziehen³.

Das bisherige Schicksal des Dokuments spiegelt jedoch sehr deutlich die Spannung zwischen der Proklamation der Menschenrechte der Frauen auf der einen Seite und ihrer Umsetzung im Recht der Staaten sowie ihrer konkreten politischen Durchsetzung auf der anderen Seite: Von den 182 Staaten, die das Vertragswerk bis heute ratifiziert haben, meldeten mehr als 80 Staaten substantielle Vorbehalte an, insbesondere im Bereich des Ehe- und Familienrechts, was einer Ablehnung zentraler Inhalte der Konvention entspricht⁴.

Es mag mit der impliziten Logik solcher Vorbehalte zusammenhängen, daß immer wieder die Frage gestellt wird, ob es frauenspezifische Menschenrechte gebe. Dies führt indes offensichtlich auf eine falsche Fährte: Exklusive Frauenrechte wären leicht der Gefahr ausgesetzt, in einem Konkurrenzverhältnis zu den allgemeinen Menschenrechten zu erscheinen bzw. würden als partikulare Rechte diesen untergeordnet. Es geht nicht darum, exklusive Frauen(menschen)rechte zu proklamieren, sondern frauenspezifische Menschenrechtsverletzungen als solche aufzudecken und den Schutz vor solchen Angriffen auf die Würde von Menschen weiblichen Geschlechts mit dem Instrumentarium der Menschenrechte zu sichern. Damit Frauen wirksam an der Schutzfunktion allgemeiner Menschenrechte teilhaben können, muß das Instrument so revidiert, differenziert und erweitert werden, daß es die spezifischen Unrechtserfahrungen, unter denen Frauen leiden, abbildet, zur Sprache bringt und zu beantworten vermag⁵.

Dominanz männlicher Unrechtserfahrungen

Feministische Kritik am Völkerrecht hat gezeigt, „daß die Menschenrechtspakte auf männliche Unrechtserfahrungen hin konzipiert sind, während sie auf typische Gefährdungslagen von Frauen häufig keine Antworten bieten“⁶. Quelle dieser Sprachlosigkeit ist ein formales Gleichheitsverständnis, demzufolge von relevanten Differenzen gerade abzusehen ist. Das führt dazu, daß die aufgrund unterschiedlicher Lebensbedingungen, Rollenmuster und Entfaltungsmöglichkeiten real unterschiedlichen Wirkungen von Rechtsnormen für Männer und Frauen gar nicht erst in den Blick geraten⁷. Unbeschadet der in der „Frauenkonvention“ der UNO erstmals greifenden veränderten Perspektive auf die konkreten Lebenswirklichkeiten von Frauen und damit auf reale Ungleichheiten wirkt diese „Sichtbehinderung“ nach wie vor auf die Chancen der Frauen ein, den ihren konkreten Lebenswirklichkeiten entsprechenden menschenrechtlichen Schutz zu genießen.

Der Aufweis faktischer Partikularität ist kein Argument gegen den normativen Anspruch universalistischer Geltung, wohl aber gegen die Erwartung, dieser Anspruch sei mit den bestehenden Regelwerken bereits eingelöst bzw. auch nur zu reichend einlösbar. Nicht allein die Feststellung von – wie auch immer begründeten – Unterschieden zwischen Männern und Frauen ist deshalb ein vielversprechender Ansatzpunkt, sondern die Analyse soziokultureller Rahmenbedingungen und politischer Machtverhältnisse, die durch gesellschaftliche Konventionen und vor allem durch rechtliche Normen stabilisiert werden. Für den Erfahrungszusammenhang moderner Rechtsstaaten westlicher Prägung kann Ute Sacksofsky dementsprechend feststellen, daß „das zentrale Problem heutiger Diskriminierung von Frauen ... in geschlechtsneutral formulierten Rechtsnormen“ besteht, „denen patriarchale Strukturen zugrunde liegen, die wiederum durch die Rechtsnormen befestigt, unterstützt und gestärkt werden“⁸.

Auch im globalen Maßstab ist damit eine wesentliche Dimension des Problems markiert; gleichwohl muß für viele Länder und Rechtssysteme nach wie vor auch mit manifest Frauen diskriminierenden Rechtsnormen und/oder mit der Konkurrenz von staatlicher Rechtssetzung und traditionellen (z.B. religiösen) Verhaltenserwartungen und Sanktionen gerechnet werden, durch die unterschiedliche Verhaltenserwartungen zwischen den Geschlechtern errichtet und festgeschrieben werden⁹. Vor diesem Hintergrund liest sich die Formel „Frauenrechte sind Menschenrechte“ vor allem als Aufgabe, deren Einlösung zunächst einmal die explizite Wahrnehmung und Integration der Unrechtserfahrungen von Frauen in das menschenrechtliche Instrumentarium verlangt.

Artikulationsprobleme frauenspezifischer Unrechtserfahrungen

Daß die Entwicklung und Entfaltung der Menschenrechte als emanzipatorische Reaktion auf Unrechtserfahrungen zu entschlüsseln ist, kann als Konsens der Menschenrechtstheorie gelten¹⁰. Allerdings ist zu fragen: Wie kommt es zu der Asymmetrie der Repräsentation zwischen männertypischen und frauentypischen Unrechtserfahrungen im menschenrechtlichen Instrumentarium?

Ute Gerhard hat in ihren Forschungen aufgewiesen, daß und weshalb Verhältnisse der Ungleichheit von Frauen von diesen selbst vielfach gar nicht als Unrechtserfahrungen artikuliert und zur Sprache gebracht werden können¹¹. Eine Erklärung für diesen Befund kann in dem Wirkungszusammenhang von Tradition, Kultur und Selbstbild der Frauen gefunden werden: Traditionelle Asymmetrien in den Geschlechterbildern und -rollen (z.B. Frauen sind schwächer, weniger wert, haben weniger Rechte usw.) bestimmen häufig auch das Selbstbild von Frauen in entsprechenden Kontexten. So nehmen sie die eigene Situation gegenüber der gesellschaftlichen Position und den Chancen von Männern als ungleich wahr, können sie

jedoch nicht von sich aus als „ungerecht“ beschreiben, solange diese vermeintlich selbstverständlichen, weil zum Beispiel als „natürlich“ oder als in der eigenen Tradition vorgeschrieben deklarierten und deshalb die gesellschaftliche Anerkennung und Integration bestimmenden Unterschiede nicht durch „fremde“, externe Maßstäbe in Frage gestellt werden¹².

Doch selbst dann, wenn Frauen ihre Erfahrungen der Ungleichheit als Unrechtserfahrungen deuten und zur Sprache bringen, ist es nicht selbstverständlich, daß dieses Unrecht auch in menschenrechtlichen Kategorien erfaßt und in Rechtsordnungen gespiegelt wird¹³. Dies hängt mit den Orten und Kontexten frauentypischer Unrechtserfahrungen zusammen: Menschenrechte – wie sie in den Menschenrechtspakten kodifiziert sind – beziehen sich völkerrechtlich auf den Wirkungszusammenhang staatlicher Gewalt gegenüber Individuen. Für die Wahrnehmung von frauentypischen Menschenrechtsverletzungen resultieren daraus zwei Probleme: Frauen werden erstens vielfach nicht als Individuen bzw. als (Rechts-)Subjekte wahrgenommen, sondern als Elemente eines sozialen Zusammenhangs, in dem sie bestimmte Rollen und Funktionen auszuüben und bestimmten Erwartungen zu entsprechen haben (z.B. in der Ehe/Paarbeziehung bzw. in der Familie/im Clan). Damit hängt das zweite Problem zusammen: Der Wirkungsbereich der Frauen und das gesellschaftliche Feld, in dem sie verortet und wahrgenommen werden, ist in den meisten kulturellen Kontexten vor allem die Familie, der private Bereich. Unrechtserfahrungen von Frauen werden folglich typischerweise in diesem Handlungsraum gemacht, der eigenen Regeln unterliegt.

Zum einen sind traditionelle Normierungssysteme sehr stark an der Stabilisierung dieses grundlegenden Bereichs sozialer Beziehungen und Machtverhältnisse interessiert, so daß das Ehe- und Familienrecht einschließlich der damit verbundenen ökonomischen Regeln (Besitz- und Erbrecht) eine bedeutende Rolle für die Regulierung der Lebenswirklichkeit von Frauen spielen; zum anderen gilt zumindest in einer liberalen Rechtsordnung die Familie als geschützter Raum, der dem Zugriff staatlicher Regulierung möglichst weitgehend entzogen bleiben soll. Ein an der „liberalen“ Trennung von öffentlicher und privater Sphäre ausgerichtetes rechtliches Instrumentarium, das mit „anscheinend allgemein oder geschlechtsneutral formulierten Rechtstatbestände(n)“ arbeitet, kann deshalb „die entscheidenden und häufigsten Beschädigungen und Verletzungen der Würde, Selbstbestimmung und körperlicher (!) Unversehrtheit von Frauen sowie ihren Ausschluß aus der Öffentlichkeit und die Behinderung ihrer Lebenschancen nicht erfassen, da sie nicht staatlicher Gewalt, sondern der Privatsphäre, gar dem Schutz der Familie zugerechnet werden“¹⁴.

Mit diesen Überlegungen wird ein auf den ersten Blick paradoxer Wirkungszusammenhang sichtbar: Das Zusammentreffen patriarchaler, Frauen diskriminierender sozialer Ordnungen mit einem Menschenrechtsinstrumentarium, das die liberale Trennung von öffentlicher und privater Sphäre nachvollzieht, verdoppelt

die Schwierigkeiten, frauentypische Ungleichheitserfahrungen als Unrechtserfahrungen und als Menschenrechtsverletzungen zu identifizieren und dem Schutzbereich der Menschenrechte zu inkorporieren. In dem Maß, wie die systematische Trennung von öffentlichem und privatem Recht die normative Struktur des Menschenrechtsschutzes bestimmt, bleibt folglich eine wesentliche Quelle fortgesetzter Unrechtserfahrungen von Frauen menschenrechtlich unsichtbar¹⁵.

Diese Unsichtbarkeit hängt nicht von der Frage ab, ob die liberale Trennung in dem sozio- und rechtskulturellen Kontext, in dem Frauen von Unrecht betroffen sind, wirksam ist; sie ist vielmehr in der liberalen Imprägnierung des Menschenrechtsinstrumentariums begründet. Dessen Reichweite ist durch die Dichotomie öffentlich/privat limitiert und kann das frauentypische Feld von Unrechtserfahrungen nicht erfassen, solange nicht ein Prozeß der Transformation greift, der das Konzept der Menschenrechte nicht statisch, sondern in seiner prozeßhaften Dynamik und Relevanz sieht und entsprechend ihre Bedeutung ausdehnt und neu interpretiert¹⁶. Die Entprivatisierung frauentypischer Unrechtserfahrungen und die Erweiterung des Radius menschenrechtlicher Wirkungsmöglichkeiten sind demnach notwendige Voraussetzungen für die Darstellbarkeit und Bekämpfbarkeit solcher Erfahrungen im Medium der Menschenrechte. Am Thema „Gewalt gegen Frauen“, das erst etwa seit Beginn der 90er Jahre den Weg auf die menschenrechtlich relevante Agenda – und in eine entsprechende UN-Erklärung (1993) – fand, kann dieser Zusammenhang nachvollzogen werden¹⁷.

Vor dem Hintergrund dieses Funktionszusammenhangs sind nun Argumentationsmuster aufzunehmen, die typischerweise zur Stabilisierung patriarchaler und frauendiskriminierender Ordnungen herangezogen werden. Über eine Beschreibung hinaus ist nach Möglichkeiten zu fragen, wie solche Argumentationen auf einen menschenrechtlichen Universalismus hin überwunden werden können, der diesen Namen wirklich verdient. Das Thema ist so komplex und verzweigt, daß hier nur einige wenige Linien skizziert werden können.

„Natur“ als Norm

Als eine Disziplinen und Diskurse übergreifende Meta-Kategorie umschreibt „gender“ die kulturellen Interpretationen des geschlechtlichen Körpers, durch die dem Individuum über eine Geschlechtsidentität und eine Geschlechterrolle ein bestimmter Ort in einer gesellschaftlichen Ordnung zugewiesen wird. Gender fungiert dementsprechend als Wahrnehmungs- und Analyseinstrument für gesellschaftliche Geschlechterverhältnisse, die sich in vielfältigen kulturellen Ausdrucksformen (z.B. in der Sprache, in Symbolsystemen), in gesellschaftlichen Ordnungen und Rechtssystemen verfestigen und sich sowohl mit Hierarchisierungen als auch mit Machtasymmetrien verbinden. Renate Hof hat der Gender-Kategorie die Funk-

tion der „Abgrenzung gegenüber einer als natürlich vorausgesetzten Kausalverbindung zwischen (weiblichen/männlichen) Körpern und bestimmten gesellschaftlichen Rollen“¹⁸ zugewiesen. Insofern ist das Instrument der Kritik überall da anzusetzen, wo aufgrund einer vermeintlich natürlichen Bestimmung der Frau menschenrechtliche Ansprüche von Frauen abgewehrt werden. Damit geraten unter anderem die besonders prekären Felder der sexuellen Selbstbestimmung sowie des Ehe- und Familienrechts in den Fokus der Aufmerksamkeit:

„Die Reduktion der Frau auf ihre angeblich natürliche Geschlechtlichkeit wird zur Grundlage, die Frau in moralischer und intellektueller Hinsicht als defizitär zu behaupten, und dies wiederum wird zur Begründung, ihr die Menschen- und Bürgerrechte abzuspprechen. – Aus einer geschlechtlichen Differenz wird eine menschliche Defizienz, aus einer menschlichen Verschiedenheit eine gesellschaftliche und rechtliche Ungleichheit.“¹⁹

Besonders naheliegend und wirkungsvoll kann das „Natur“-Argument als Legitimationsmuster eingesetzt werden im Rahmen der religiösen Vorstellung von Gott als Schöpfer und Gesetzgeber und dem Menschen als Geschöpf: Die naturalistische Argumentation kann metaphysisch überhöht werden – wie im Fall bestimmter Ausprägungen der Naturrechtslehre im Argumentationshaushalt des katholischen Lehramts und bestimmter Stränge der katholischen Theologie. Daß solche Argumentationsweisen, ohne daß dies explizit wird, auch der Stabilisierung bestehender Geschlechterverhältnisse mit ihren asymmetrischen Machtverhältnissen dienen, liegt auf der Hand und ist bis in neueste Dokumente hinein leicht nachzuweisen²⁰.

Tradition und Kultur zwischen Respekt und Kritik

Ziel der Genderanalyse soll nach Renate Hof sein, „die Struktur der Beziehungen der Geschlechter mit anderen kulturellen Kontexten und gesellschaftlichen Organisationsformen in Verbindung zu bringen“²¹. Insofern sind kulturalistische Argumentationsmuster, die mit dem Verweis auf den Geltungsanspruch von Tradition bzw. Kultur menschenrechtliche Forderungen von Frauen zurückweisen, kritisch zu befragen. Diesbezüglich relevant ist die Berufung auf ein Recht auf kultureigene Entwicklung bzw. konkreter das Postulat, bestimmte Traditionen seien als Quelle von Identität und Medium der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe zu bewahren.

Eine Auseinandersetzung mit der Rolle von Tradition und Sitte sowie mit dem politischen Umgang mit diesen Faktoren muß sich nach zwei Seiten absichern: zum einen gegenüber der Gefahr des – sei es auch wohlmeinenden, faktisch aber respektlosen und überheblichen – Kolonialismus bzw. Imperialismus, wie er nicht selten in bestimmten Argumentationsweisen westlich-liberaler Provenienz mitschwingt²², und zum anderen gegenüber einer vermeintlich respektvollen, tatsächlich aber un-

kritischen Anerkennung eines frauendiskriminierenden Status quo, wie er kulturalistische Argumentationen sowohl westlichen wie nicht-westlichen Ursprungs bestimmt²³.

Dynamisches Verständnis von Tradition und Kultur

Wenn die Einforderung von Menschenrechten für und von Frauen mit dem Argument abgewehrt wird, dies sei gegen die eigene Tradition bzw. widerspreche dem Recht auf kultureigene Entwicklung, wird der überlegene Wert der verteidigten Tradition und Kultur gegenüber dem in Rede stehenden Recht und der Freiheit der betroffenen Personen behauptet. Darin wird implizit das Werturteil vorausgesetzt, die verteidigte Tradition und Kultur sei in sich gut und wertvoll; in dem Maß, wie ein solches Vorurteil wirkt, erscheint jede Infragestellung der Tradition von vornherein als moralisch diskreditiert. Dieses Vorurteil verbindet sich zudem leicht mit der Identifizierung von Tradition und intakter Gemeinschaft, deren Stabilität die Bewahrung der Tradition ja gerade dienen soll, während die Einforderung von Menschenrechten der Frauen als (abzuwehrende) Traditionskritik mit einem Trend zur Individualisierung, zur Desolidarisierung, Verwestlichung, Dekadenz usw. verbunden wird.

Solche Tendenzen sind gerade bei westlichen Kulturalisten gelegentlich zu beobachten, wobei ein archaisierendes bzw. romantisierendes Bild der fremden Tradition und Kultur einem Dekadenzmodell des „Westens“ recht plakativ gegenübergestellt wird. Ohne den grundsätzlich unbestrittenen Wert von Tradition und Kultur als Medium und Kontext von Identitätsbildung zu ignorieren, ist ein solches normativ aufgeladenes Verständnis kritisch zu befragen und zugunsten eines differenzierteren Bildes zu dekonstruieren. Gegenüber einem scheinbar monolithischen und statischen, letztlich ahistorischen Begriff von Tradition und Kultur sind deren Asymmetrien und (verborgene) Dynamiken zu beleuchten.

Ein Moment, das zu einer dynamischeren Sicht auf Traditionen führt, ist offensichtlich die Frage nach Akteuren bzw. nach „agency“ – nach Handlungspotentialen, die für bestimmte Mitglieder einer Traditionsgemeinschaft zugänglich, für andere Mitglieder unzugänglich erscheinen – und nach den verborgenen Potentialen, die dementsprechend durch Aufdeckung der in Traditions- und Kulturzusammenhängen wirkenden (Macht-)Interessen zu heben sind²⁴. Das Bild einer Tradition und der in ihr wirkenden Normen wandelt sich mit dem Wissen darum, wer sich mit welchen Interessen der Verteidigung des Status quo einer vermeintlich veränderungsresistenten Tradition und Kultur verschreibt. Denn allzu oft verbirgt sich hinter der Einforderung von Respekt gegenüber (religiösen) Traditionen und Kulturen ein anderes dominierendes Interesse, etwa an der Sicherung bestehender Machtverhältnisse, das – patriarchale Strukturen und Wertungsmuster vorausgesetzt – zu La-

sten der Frauen gehen muß. Die Verschleierung solcher machtförmiger, politischer Interessen durch eine instrumentalisierende Berufung auf den Wert von Tradition und Kultur muß aufgedeckt werden.

Soll ein solches Unterfangen nicht eine extern bleibende – und damit immer dem Vorwurf des Imperialismus bzw. Kolonialismus ausgesetzte – Kritik bleiben, sondern zu einem inhärenten Potential der Veränderung der in Rede stehenden Traditions- und Kulturzusammenhänge werden, kommt es vor allem darauf an, die betroffenen Frauen zu befähigen, einen eigenen Standpunkt innerhalb und gegenüber der Tradition und Kultur zu beziehen, die ihre Lebenswirklichkeit bestimmt, durch die sie aber zugleich daran gehindert werden, als eigenständige Subjekte zu agieren.

Ermächtigung der Frauen zur kulturellen Partizipation

Traditionskritik ist also offenbar unerläßlich, um zu einer konstruktiven Verhältnisbestimmung von Traditionen und Kulturen und den Menschenrechten der Frauen zu gelangen. Ziel muß es sein, Frauen zur eigenen kritischen Relektüre ihrer Traditionen und zur Etablierung neuer Traditionszusammenhänge zu ermächtigen. Dadurch wird deutlich, daß es nicht um die Alternative Menschenrechte der Frauen versus Traditionen geht, sondern um die Ermöglichung einer wechselseitig befruchtenden, kontextspezifischen dynamischen Entwicklung von Traditionen und Menschenrechten²⁵. Initiativen von Frauen, sich selbst aktiv in ein Verhältnis zu den ihre Lebenswirklichkeit bestimmenden Traditionen und Kulturen setzen, brauchen als Voraussetzungen Bildung, Vernetzung, Kommunikation und Dialog sowohl in eigenen, geschützten Kommunikationsräumen als auch in öffentlicher Auseinandersetzung.

Durch die Bildung neuer Handlungsräume und -gemeinschaften, in denen traditionskritisches und zugleich traditionsproduktives Handeln erprobt und wechselseitige Vergewisserung geschehen kann, werden Frauen selbst zu Subjekten, die nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Rechten und Traditionen suchen und mit diesen Initiativen die Entprivatisierung und das Sichtbarwerden ihrer Ungleichbehandlung, Unrechtserfahrungen und Menschenrechtsverletzungen vorantreiben. Zahlreiche Entwicklungs- und Bildungsprojekte in Ländern der sogenannten Dritten Welt spiegeln diesen Zusammenhang und belegen, wie entscheidend die Ermächtigung der Frauen zu eigenem Handeln für die Veränderung von Lebenswirklichkeiten, in dem Einsatz für eigene Rechte und für ein neues Verhältnis zu den eigenen Traditionen ist.

Realistische Chancen, Tradition und Kultur und die Menschenrechte der Frauen in ein konstruktives Verhältnis zueinander zu bringen, werden sich also in dem Maß auf tun, wie die betroffenen Frauen selbst Akteurinnen werden: wenn sie ihre Erfahrungen von Ungleichheit und Unrecht artikulieren können, wenn sie bei sich selbst

Potentiale zum Handeln und damit zur Veränderung ihrer Situation entdecken, und wenn sie im praktischen Tun erfahren, daß die Traditionen, in deren Namen ihnen das Subjektsein verweigert wurde, nicht statisch, unveränderbar und undurchdringlich bleiben müssen²⁶.

Menschenrechte der Frauen:

Universalser Anspruch und partikularistische Bestreitungen

Mit der Forderung nach Handlungsmöglichkeiten der Frauen gegenüber den Einschränkungen, die ihnen im Namen von Tradition und Kultur auferlegt werden, ist eine weitere grundlegende Frage gestellt: wie sich der menschenrechtlich abgesicherte individuelle Anspruch auf gleiche Freiheit zu den diese Freiheit einschränkenden Normen bestimmter Gemeinschaften verhält. Im Kern steht damit das Verhältnis von Ansprüchen der Gerechtigkeit und normativen Implikationen partikularer Entwürfe des guten Lebens zur Debatte.

Der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte – und damit auch, ja insbesondere die menschenrechtlichen Forderungen an „Machtgleichstellung der Frauen“, wie es die Pekingener Aktionsplattform²⁷ formuliert – wird wenigstens von zwei Seiten her in Frage gestellt: einerseits durch den kulturalistischen Einwand, es handle sich um ein „westliches“ Konzept, das deshalb nicht universalisierbar sei; andererseits nährt und verstärkt der Überlegenheitsgestus, den manche Vertreter der „westlichen Kultur“ an den Tag legen, das antiwestliche Vorurteil. Hinsichtlich der Abwehr des universalen Geltungsanspruchs der Menschenrechte ist zwischen einem „kulturellen“ und einem „politischen“ Argument zu unterscheiden, wobei beide auch ineinander verfließen können.

Auf der Ebene der Werte bzw. der kulturellen Identität wird argumentiert, die „westlichen“ Menschenrechte seien nicht kompatibel mit den eigenen Wertsystemen; dies zeigt sich zum Beispiel in der Diskussion „Individualismus versus Gemeinschaftswerte“²⁸. Problematisch ist daran zunächst, daß die Menschenrechte – gegen historische Evidenz – als statisches Konzept gesehen und pauschal, mittels der Identifizierung mit einer Kategorie der Fremdheit („Westen“), zurückgewiesen werden. Des weiteren werden die Frage der Genese in einem bestimmten, de facto westlichen Kulturzusammenhang, und die Frage der Geltung so vermischt, daß die dynamische Qualität und die Transformationsfähigkeit des Menschenrechtekonzepts von vornherein nicht in den Blick kommen können.

Diesem Abwehrargument ist eine auf den ersten Blick gegenteilige apologetische Strategie gegenüberzustellen, wie sie etwa in manchen Beiträgen von islamischer aber auch christlicher Seite beobachtet werden kann: Zuweilen wird argumentiert, in der eigenen religiösen Tradition seien die Menschenrechte – im Sinn gottgegebener und unveränderlicher Rechte – schon immer verwirklicht, nur verstehe man sie

eben in der einen oder anderen Hinsicht etwas anders²⁹. In der Perspektive der Anerkennung und Durchsetzung von Menschenrechten der Frauen ist gegenüber solchen leicht als Immunisierungsstrategie gegen weitergehende Ansprüche zu entlarvenden Argumenten natürlich höchste Skepsis geboten. Auch hier werden dann unliebsame Implikationen des Menschenrechtskonzepts – etwa hinsichtlich der Rechte der Frauen – als partikularistische, zum Beispiel westliche Lesart zurückgewiesen, der die eigene – überlegene, weil der wahren Religion zugeordnete – Lesart vorzuziehen sei.

Über die möglichen machtförmigen Interessen, die sich mit derartigen Abwehrstrategien verbinden, wurde bereits behandelt – die Frage, wer in welchen politischen Zusammenhängen und Machtkonstellationen von solchen Argumenten Gebrauch macht und wie es um die Ermöglichung kritischer Diskurse seitens der Betroffenen steht, ist auch diesbezüglich eine Schlüsselfrage.

Auf der Ebene der Politik wird kritisiert, daß die Verteidigung der Menschenrechte als Vehikel eines westlichen Imperialismus eingesetzt werde, die Menschenrechte mithin als Instrument fremder Macht mißbraucht würden. Daß diesem vor allem gegen die USA gehegten Argwohn immer wieder realpolitische Nahrung zugeführt wird, bedarf keiner eigenen Erläuterung und belastet eine ernsthafte Menschenrechtspolitik. Jahrhundertalte unversöhnte Unterdrückungs-, Kolonisierungs- und Marginalisierungsgeschichten bilden vielfach den Hintergrund, vor dem angesichts der globalen Machtasymmetrien und fortgesetzten Imperialismen die Berufung auf die eigene Tradition als Anker kollektiver, sich bedroht erfahrender Identitäten – und mithin als Problemanzeige an die Adresse der westlichen politischen Akteure – wahrgenommen werden muß.

Damit erscheint im Spiegel der Kritik das Pendant der kulturalistischen Einsprüche gegen den universalen Geltungsanspruch der Menschenrechte: Der Überlegenheitsgestus bestimmter Spielarten eines westlichen Liberalismus, die den anderen nichtwestlichen Kulturen die Anschlußfähigkeit an das Menschenrechtsdenken bzw. die Implementierbarkeit von Menschenrechten absprechen. Derlei Hegemonieansprüche westlicher Akteure finden sich nicht nur in politischer Rhetorik und Strategie, sondern auch in philosophischen Argumentationen, etwa mit dem Gestus eines von vornherein als überlegen dargebotenen Liberalismus, der Gefahr läuft, aus der Beobachtung faktisch vorhandener menschenrechtlicher Defizite pauschale Vorurteile gegenüber den „Kulturen“ – etwa hinsichtlich ihrer sexistischen Implikationen – zu gewinnen³⁰.

Dem Einwand der westlichen Imprägnierung der Menschenrechte ist wohl nur durch ein explizit dynamisches Verständnis der Menschenrechte zu begegnen. Die für die Universalisierung des Menschenrechtskonzepts³¹ konstitutive Dynamik geht dabei von der erdrückenden Evidenz von Not und Leid aus³². Das entspricht dem Ansatz, für den ich weiter oben plädiert habe, wenn ich von frauenspezifischen Menschenrechtsverletzungen gesprochen habe, die in den Menschenrechten eine

Antwort finden müssen – im Sinn einer Erweiterung, kontextspezifischen Konkretisierung und Dynamisierung des menschenrechtlichen „Kanons“.

Plädoyer für einen kontextsensiblen menschenrechtlichen Universalismus

Kriterien für die Akzeptanz bzw. Zurückweisung partikularer Vorstellungen des „guten Lebens“, wie sie in bestimmten Traditionen und kulturellen Kontexten zum Ausdruck kommen und im Sinn normativer Erwartungen an die Mitglieder entsprechender Gemeinschaften herangetragen werden, sind aus dem Kern des Menschenrechtskonzepts – der Achtung der Menschenwürde jeder einzelnen Person sowie Anerkennung des Subjekts – zu gewinnen³³. Das Basiskriterium des Respekts vor konkreten Subjekten, die selbst nie kontextlos zu verstehen sind, muß – jenseits formaler Zuerkennung von „Würde“ – an den realen Chancen konkreter Subjekte, das eigene Leben zu leben, bewährt werden. Mithin konkretisiert sich in der rechtlich zu sichernden und politisch zu konkretisierenden Achtung des Subjektstatus jedes und jeder einzelnen die Herausforderung von Universalisierung des Würdeanspruchs gerade in den partikularen Realisierungen von Menschsein.

Dies bedingt eine kritische Prüfung von „Partikularismus“ wie „Universalismus“: Partikulare Vorstellungen vom guten Leben sind zu respektieren, solange sie nicht den für jedes Subjekt einzufordernden Anspruch der Respektierung seiner bzw. ihrer Menschenwürde und der darin gründenden Menschenrechte unterlaufen. Entwürfe des guten Lebens müssen diesem Prüfkriterium unterworfen werden, um gewährleisten zu können, daß nicht im Namen solcher Entwürfe bestimmten Individuen oder Gruppen die Erfüllung elementarer Gerechtigkeitsstandards und damit auch die Chance auf ein individuell gutes Leben verwehrt wird. Zugleich sind aber auch herkömmliche universalistische Ansätze, die vom Vorrang der Gerechtigkeit vor partikularen Entwürfen des guten Lebens ausgehen, einer Kritik zu unterziehen, insoweit sie weite Bereiche der individuellen und familialen Lebenswirklichkeit mit ihren spezifischen Gerechtigkeitsproblemen als vermeintlich privat und partikular ausklammern.

Dem Anliegen der Universalisierung des Menschenrechtsschutzes, das in der Perspektive der Anerkennung und Verwirklichung der Menschenrechte der Frauen schlechthin alternativlos erscheint, ist deshalb durch ein dynamisches Konzept der Verknüpfung von universalem Geltungsanspruch und Wahrnehmung partikularer Lebenswirklichkeiten Rechnung zu tragen.

Ansätze, die diesem Anliegen zu entsprechen suchen, sehe ich in philosophischen Entwürfen, die – jenseits der Trennung der Sphären von Gerechtigkeit und gutem Leben – nach grundlegenden humanen Bedürfnissen bzw. Fähigkeiten fragen, deren Verwirklichung es für jeden einzelnen Menschen in einem bestimmten Lebens-

kontext zu ermöglichen gelte, wie dies etwa in dem von Martha C. Nussbaum und Amartya Sen vertretenen „capability approach“ (Fähigkeitenansatz) konzipiert ist³⁴.

Vom einem anderen Ansatz her, jedoch in der Zielrichtung mit dem capability approach konvergierend, bietet das Konzept des „kontextsensiblen Universalismus“, wie es Seyla Benhabib vorschlägt, eine weiterführende Perspektive: Universalität wird nicht als „idealer Konsens fiktiv definierter Individuen, sondern (als) das konkrete Bemühen konkreter körperlicher Individuen um Autonomie in der Politik und Moral“³⁵ aufgefaßt. Dementsprechend treten – nach ihrem Vorschlag – „verallgemeinerte Andere und konkrete Andere“ einander in wechselseitiger Kritikfunktion gegenüber, so daß in die scheinbar starre Gegenüberstellung zwischen den Menschenrechten der Frauen und den Beharrungsansprüchen von Traditionen und Kulturen Bewegung kommt: Ansatzpunkt ist für Benhabib eine dynamische diskursethische Interpretation des Rechts auf kulturelle Verschiedenheit unter der Prämisse, das Recht jedes und jeder einzelnen auf universelle Partizipation und Autonomie rangiere vor den Rechten auf gruppenspezifische Privilegien³⁶.

Aus den hier eingeblendeten sozialphilosophischen Ansätzen einer Vermittlung von Universalisierung(sdynamik) und der Achtung partikularer Identitäten ergeben sich zwei Folgerungen, die für die Ermöglichung politischen Handelns von Frauen zugunsten ihrer Menschenrechte unmittelbar relevant werden.

Freiheit der Person gegenüber Traditionen

Die Einforderung von Respekt vor Traditionen und kulturellen Eigenheiten darf nicht die Freiheit und die Verantwortlichkeit der Person aushebeln, sich zu Tradition, Kultur und Glaubenssystemen mit ihren spezifischen normativen Erwartungen nach eigenem Entscheid und Urteil zu verhalten³⁷. Ein menschenrechtlicher Ansatz, der von der – durch bestimmte grundlegende Rechte zu schützenden – Würde der Person ausgeht, erkennt das Recht der einzelnen Mitglieder einer bestimmten (Traditions-)Gemeinschaft an, zu dieser Tradition und Kultur in Freiheit Position zu beziehen und deren normative Erwartungen zum Gegenstand von Diskurs und Kritik zu machen. Insofern spricht Benhabib in einem etwas anderen Diskussionszusammenhang, in dem es um den Status von Minderheiten und die Anerkennung kultureller Differenzen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft geht, von einem „Recht auf kulturelle Verschiedenheit“:

„Das Recht auf kulturelle Verschiedenheit bedeutet innerhalb der Diskurstheorie das Recht auf Erneuerung, Interpretation und auch Ablehnung der eigenen Kultur. Ein narratives Modell der Kultur, das die Kultur als einen Generationen übergreifenden Dialog der Aneignung und Ablehnung, als neue Erzählung und Wiederbelebung begreift, unterstützt den diskursiven Ansatz.“³⁸

Daraus folgt zum einen die Forderung an die „Kulturalisten“, daß Tradition und Kultur weder als monolithischer Block noch als sakrosankte Autoritäten ins Spiel zu bringen sind, die jeder kritischen Prüfung am Maßstab der Menschenrechte entzogen wären; zum anderen ergibt sich hieraus die Forderung an die liberal geprägten „Universalisten“, die herkömmliche Trennung von privater und öffentlicher Sphäre so zu korrigieren, daß „die diskursive Infragestellung strittiger kultureller und religiöser Gepflogenheiten und die Herausbildung einer Kultur der zivilen Kreativität“ gefördert wird: „Diese Kreativität ist es, die den Individuen und Gruppen abverlangt, in der Öffentlichkeit vertretbare Rechtfertigungen zu entwickeln und sich mit anderen Standpunkten als ihren eigenen auseinanderzusetzen.“³⁹

Fundamental für diesen Ansatz ist das Postulat, die formale Universalität der Anerkennung der Würde des verallgemeinerten Anderen und die kontextualisierte Universalität der Anerkennung moralischer Identität des konkreten Anderen ineinander zu übersetzen. Dementsprechend muß sich die Partikularität der Ansprüche, Bedürfnisse und Wertvorstellungen jedes und jeder konkreten Anderen durch die Anerkennung der Würde *aller* Anderen rechtfertigen lassen. Dieses wechselseitige Anerkennungsverhältnis als Prozeß, als Ringen um universalisierbare Positionen zu denken, führt aus der Abstraktion heraus und erlaubt den Überstieg in die politisch-ethische Relevanz des Problems. Die praktische Anerkennung der Frauen als (Rechts-)Subjekte und moralische Subjekte mit eigenen Lebensgeschichten und politischen Erfahrungen wird zum Prüfstein der Legitimität des Handelns und Entscheidens und ebenso zum Prüfstein der Kohärenz theoretischer Vorentscheidungen im Hintergrund politischer Prozesse.

Beteiligung der Betroffenen

Solche Prozesse sind politisch konkret nur möglich, wenn Betroffene zu Beteiligten werden. Damit Frauen in patriarchal geprägten Kontexten die Chance gewinnen, sich in Freiheit zu den vorgefundenen Traditionen zu verhalten und an deren Veränderung mitzuwirken, bedarf es daher politisch herzustellender Voraussetzungen. Amartya Sen bringt (im hier zitierten Zusammenhang zwar ohne Zuspitzung auf den Genderaspekt) als eine grundlegende Vorbedingung die Möglichkeit der Beteiligung für die Betroffenen zur Sprache: Er geht davon aus, daß sich überkommene Lebensformen bewahren lassen, wenn die Gesellschaft sich dafür entscheidet, das zu tun. Dies wiederum setzt öffentliche Güterabwägungen voraus. Die Betroffenen müssen – das ist der springende Punkt – durch Anerkennung und Durchsetzung ihrer grundlegenden Menschenrechte befähigt werden, sich daran zu beteiligen:

„Für ein vernünftiges Abschätzen solcher Optionen kommt es entscheidend auf die Möglichkeit der Bevölkerung an, an öffentlichen Diskussionen über den Gegenstand teilzunehmen.“

men. Wir kommen auf unseren Ansatz der Verwirklichungschancen zurück: daß unterschiedliche Gesellschaftssegmente, und nicht nur die sozial Bessergestellten, in der Lage sein sollten, an Entscheidungen über das, was erhaltenswert und was obsolet ist, mitzuwirken. Jede verschwindende Lebensform auch zu hohen Kosten zu erhalten, gibt es keine Notwendigkeit; aber aus Gründen der sozialen Gerechtigkeit ist es durchaus nötig, daß die Menschen, wenn sie wollen, auch dann imstande sind, an diesen sozialen Entscheidungen mitzuwirken. Das ist ein weiteres Argument, um solch elementaren Verwirklichungschancen Priorität zu geben, wie (vermöge einer Grundschulerziehung) lesen und schreiben zu können, (durch freie Medien) gut informiert zu sein und (durch Wahlen, Volksbegehren und allgemein den Gebrauch der Bürgerrechte) reale Chancen auf freie Partizipation zu haben.⁴⁰

Der Verweis auf die Verwirklichung der Menschenrechte als Voraussetzung für die Realisierung kultureller Selbstbestimmung innerhalb normativ fordernder Traditions- und Kulturzusammenhänge macht im Fall der Frauenrechte ein Dilemma offenbar: Die Gewährleistung von Freiheitsrechten ist Voraussetzung für den öffentlichen Diskurs über die Implikationen der Freiheit gegenüber Traditionen, sie stehen aber gerade aufgrund der traditionsbedingten Einschränkungen den Frauen vielfach nicht zu Gebot. Um daher die entsprechenden Voraussetzungen für Frauen in patriarchal geprägten kulturellen Kontexten und gesellschaftlichen Strukturen zu realisieren, reicht es erfahrungsgemäß nicht, auf die etablierten politischen Institutionen zu vertrauen. Die im Verlauf dieses Beitrags diskutierten Argumentationsfiguren und Strategien bilden immer noch einen realpolitisch starken Schutzschild gegen derlei Ansprüche der Frauen.

Anerkennung und Durchsetzung menschenrechtlicher Ansprüche der Frauen und Erweiterung ihrer Freiheitsräume für die Verwirklichung von Lebenschancen und Fähigkeiten hängen daher wesentlich an der Formierung politischer Bewegungen und zivilgesellschaftlicher Netzwerke, die zugunsten der Menschenrechte von Frauen und damit zugunsten einer echten Universalisierung der Menschenrechte aktiv sind. Die internationale Frauenmensenrechtsbewegung, die Arbeit von Nichtregierungsorganisationen, die Bildung von Netzwerken in unterschiedlichen regionalen Kontexten und kulturelle Kontexte übergreifenden Räumen sind nicht nur eine willkommene Ergänzung, sondern vielmehr eine notwendige Bedingung für gelingende Lobbyarbeit und für die Befähigung von Frauen in bedrückenden kulturellen Zusammenhängen, ihre legitimen menschenrechtlichen Anliegen in die Hand zu nehmen und auch gegen starke Konventionen und Sanktionsandrohungen zu betreiben.

Im Zusammenwirken solcher zivilgesellschaftlicher, im weitesten Sinn frauenpolitischer Initiativen mit den Instrumenten der internationalen Menschenrechtspolitik kommt – das zeigt die Geschichte der Weltfrauenkonferenzen und der einschlägigen völkerrechtlichen Vereinbarungen – allmählich Bewegung in vermeintlich starre Konstellationen und werden, mühsam genug, Lerneffekte sichtbar. Die menschenrechtliche Situation der Frauen ändert sich nachhaltig nur in dem

Maß, wie das Geschlechterverhältnis in einer Gesellschaft insgesamt in Bewegung kommt. Dies geschieht aber wiederum nur, wo Frauen sich der eigenen Würde und Rechte bewußt werden, wo sie aufstehen, die Verletzung ihrer Menschenrechte sichtbar machen und deren Anerkennung aktiv einklagen. Dies setzt die Handlungsmöglichkeit der Frauen voraus; sie müssen nicht nur als bis dato ungenutzte Ressource, sondern als Subjekte mit dem Anspruch auf gleiche Handlungs- und Entscheidungsfreiheit, als gleichberechtigte Verantwortungsträgerinnen und Nutznießerinnen gesellschaftlicher Prozesse an der wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Entwicklung teilnehmen können⁴¹.

ANMERKUNGEN

¹ Gleiche Menschenrechte für alle. Dokumente zur Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen in Wien 1993, hg. v. der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen e. V. (Bonn 1994) 13–46, 19.

² Vgl. www.unhchr.ch/html/menu3/b/e1cedaw.htm

³ Vgl. D. König, Die Diskriminierungsverbote im Übereinkommen der Vereinten Nationen zur Beseitigung jeder Form der Diskriminierung der Frau (CEDAW), in: Gleiches Recht – Gleiche Realität? Welche Instrumente bieten Völkerrecht, Europarecht u. nationales Recht für die Gleichstellung von Frauen?, hg. v. ders. u. a. (Loccum 2004) 217.

⁴ Vgl. ebd. 215.

⁵ Vgl. U. Gerhard, Die Menschenrechte der Frauen, in: Jahrbuch Menschenrechte 2005, hg. v. Deutschen Institut für Menschenrechte (Frankfurt 2004) 17–27, 21 f.

⁶ U. Sacksofsky, Die blinde Justitia: Gender in der Rechtswissenschaft, in: Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- u. Sozialwissenschaften. Ein Handbuch, hg. v. H. Bußmann u. R. Hof (Stuttgart 2005) 402–443, 414 f.

⁷ Vgl. Gleiches Recht – Gleiche Realität? (A. 3) 215.

⁸ Sacksofsky (A. 6) 424.

⁹ Vgl. M. C. Nussbaum, Sex and Social Justice (New York 1999).

¹⁰ Vgl. Th. Hoppe, Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit u. Solidarität (Stuttgart 2002) 145–151.

¹¹ Vgl. U. Gerhard, Warum Rechtsmeinungen u. Unrechtserfahrungen von Frauen nicht zur Sprache kommen. Ein nicht nur methodisches Projekt zur Rechtsstatsachenforschung, in: Zeitschrift für Rechtssoziologie 5 (1984) 220–234; U. Gerhard, Unrecht zur Sprache bringen – Frauen im Menschenrechtsdiskurs (Berlin 3. März 2005) vgl. http://institut-fuer-menschenrechte.de/dav/Publikationen/Instituts-publikationen/2005-03-03_Gerhard_Frauenrechte.pdf

¹² Vgl. Nussbaum (A. 9) 33; Gerhard, Unrecht zur Sprache bringen (A. 11).

¹³ Vgl. Gerhard (A. 5) 21 f.

¹⁴ Ebd. 20.

¹⁵ Vgl. P. Follmar-Otto, Frauenrechte statt Frauenfrage. Entwicklungen u. Themen im internationalen Schutz der Menschenrechte von Frauen, in: Jahrbuch Menschenrechte 2005 (A. 5) 31–44.

¹⁶ Vgl. Ch. Bunch, zit. nach Nussbaum (A. 9) 66.

¹⁷ Vgl. Follmar-Otto (A. 15) 33 f.

¹⁸ R. Hof, Einleitung: Geschlechterverhältnis u. Geschlechterforschung – Kontroversen u. Perspektiven, in: Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- u. Sozialwissenschaften, hg. v. H. Bußmann u. ders. (Stuttgart 2005) 2–41, 15.

¹⁹ A. Maihofer, Gleichheit nur für Gleiche?, in: Differenz u. Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, hg. v. U. Gerhard u. a. (Frankfurt 1990) 351–367, 352.

²⁰ Vgl. z. B. Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann u. Frau in der Kirche u. in der Welt v. 31. Juli 2004, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn 2004); dazu: M. Heimbach-Steins, Ein Dokument der Defensive. Kirche u. Theologie vor der Provokation durch die Genderdebatte, in: HerKorr 58 (2004) 443–448; dies., Geschlechter-symbolismus u. „fräuliche Werte“. Biblische Rekurse im lehramtlichen Geschlechterdiskurs, in: „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede (FS Helen Schüngel-Straumann, Paderborn 2005) 420–428.

²¹ Hof (A. 18) 15.

²² Vgl. Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents, hg. v. J. Cohen, M. Howard u. M. Nussbaum (Princeton 1999).

²³ Vgl. Nussbaum (A. 9) 32.

²⁴ Vgl. ebd. 8.

²⁵ Vgl. ebd. 9.

²⁶ Vgl. ebd. 48f.

²⁷ Forderungskatalog der 4. Weltfrauenkonferenz in Peking 1995, vgl. www.un.org/Depts/german/conf/beijing/anh_2_7.html#iv-g

²⁸ Vgl. H. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte (Darmstadt 1998) 150–174; vgl. A. Sen, Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit u. Solidarität in der Marktwirtschaft (München 2003) 273–296.

²⁹ Vgl. Bielefeldt (A. 28) 134–137.

³⁰ Vgl. Is Multiculturalism Bad for Women? (A. 22) Susan Moller Okin entwickelt in ihrem Beitrag über die Auswirkungen des Multikulturalismus auf die gesellschaftliche Stellung von Frauen (7–26) aus einigen bedeutenden Problemanzeigen einen ausgesprochen verkürzten Zusammenhang von Kultur und Sexismus, ohne irgendein positives Verständnis für die darüber hinausgehenden Implikationen von Kultur – und insbesondere Religion – erkennen zu lassen; zu dem daraus erwachsenden simplifizierenden Bild von Kultur vgl. insbesondere den Beitrag von M. Nussbaum, A Plea for Difficulty, 105–114.

³¹ Zum Begriff „Universalisierung des Menschenrechtskonzepts“ vgl. N. Brieskorn, Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung (Stuttgart 1997) 163f.

³² Vgl. Hoppe (A. 10) 145.

³³ Vgl. K.-W. Merks, Universalität oder Relativität der Menschenrechte, in: Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen, hg. v. J. Hoffmann (Frankfurt 1994) 45–58.

³⁴ Vgl. M. C. Nussbaum, Women and Human Development. The Capabilities Approach (Cambridge 2000).

³⁵ S. Benhabib, Der verallgemeinerte u. der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: Denkverhältnisse. Feminismus u. Kritik, hg. v. E. List u. H. Studer (Frankfurt 1989) 464.

³⁶ Vgl. S. Benhabib, Kulturelle Vielfalt u. demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung (Frankfurt 1999) 111.

³⁷ Vgl. Nussbaum (A. 9) 46.

³⁸ Benhabib (A. 36) 111.

³⁹ Ebd. 112.

⁴⁰ Sen (A. 28) 289.

⁴¹ Vgl. M. Heimbach-Steins u. C. Lücking-Michel, Frauen-Menschen-Rechte. Universalität u. Partikularität von Frauenrechten am Beispiel des Rechtes auf Entwicklung, in: JCSW 39 (1998) 161–188, 181f.