

Birgit Heller

IV.2 Gewalt

In jüngerer Zeit steht sexuelle Gewalt im Zusammenhang mit Religion immer wieder im Fokus medialer Berichterstattung: Meldungen über sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche sind seit Jahren an der Tagesordnung und haben sich auch auf die evangelische Kirche und buddhistische Gemeinschaften ausgeweitet. Auch Gewaltexzesse gegen indische Frauen (Gruppenvergewaltigungen, pränatale Geschlechtsselektion oder Mitgiftmorde) werden problematisiert und zumindest teilweise wird die ideologische Beteiligung hinduistischer Traditionen reflektiert. In immer wiederkehrenden Wellen wird die Gewalt gegen Frauen im Kontext islamischer Traditionen (verknüpft mit der Schleierdebatte und Ganzkörperverschleierung, Zwangsheirat, Ehrenmorden oder auch der sexuellen Belästigung von Frauen durch muslimische Migranten in Europa) zum Thema gemacht.

Religionen und Gewalt sind in einer langen, ambivalenten Geschichte miteinander verbunden. In der einschlägigen Literatur werden vor allem blutige Opfer, Religionskonflikte, Heiliger Krieg, Terror und umgekehrt Tötungsverbote in ihrer Verknüpfung mit politischen und wirtschaftlichen Faktoren thematisiert. Es wird diskutiert (Hempelmann und Kandel 2006; Enns und Weiße 2016), ob Religionen Gewalt legitimieren und fördern (Stichwort Gewaltpotenzial) oder kanalisieren und gegensteuern bzw. sogar heilen (vor allem durch entsprechende Rituale). Der Aspekt der geschlechtsbezogenen Gewalt wird – wenn überhaupt – nur am Rand behandelt. Gewalt, Geschlecht und die Rolle, die Religionen diesbezüglich spielen, ist kein Thema, das in der Religionswissenschaft systematisch erarbeitet wäre.¹ Im Vorfeld dieser Erörterung ist es wichtig, festzustellen, dass es ebenso einseitig wäre, nur religiöse Traditionen als die Ursache von geschlechtsbezogener Gewalt zu betrachten und die säkulare Basis von Gewalt auszuklammern, wie umgekehrt den Faktor Religion wegzudiskutieren oder völlig außer Acht zu lassen (Jakobsen 2011).

1 Neben stark spezialisierten Themenstellungen gibt es – abgesehen von einem knappen Artikel mit dem Stichwort „Violence“ in der *Encyclopedia of Women and World Religion* (Tessier 1999) – nur einen kurzen Beitrag mit einer systematischen Perspektive zum Thema Geschlecht und Religion (Stollberg-Rilinger 2018), der sich allerdings überwiegend auf die sogenannten ‚monotheistischen Buchreligionen‘ bezieht.

1 Von der Patriarchats-Kritik zur Dekonstruktion der Zweigeschlechtlichkeit

Seit den 1970er Jahren bildet die Gewaltdebatte eine wichtige Wurzel und Triebfeder feministischer Bewegungen und feministischer Forschung. Der Fokus lag zunächst auf der Gewalt an Frauen, die pauschal als Opfer von Gewaltverhältnissen adressiert wurden, sowie auf der Analyse männlicher Gewalt. Die weltweit verbreitete Gewalt gegen Frauen wurde als Folge der hierarchischen Geschlechterordnung des Patriarchats betrachtet. Nicht im Blick und teilweise tabuisiert war hingegen die Gewalt von Frauen. Erst das Konzept der „Mittäterschaft“ beseitigte den Mythos von der friedlichen Frau und ihre kollektive Opferrolle (Thürmer-Rohr 2003, 20).² Theorien, die sich ausschließlich auf die dominante Machtausübung im Patriarchat stützen, erklären nicht, warum nur manche Männer sexuelle Gewalt ausüben und andere nicht, warum auch Frauen zu Täterinnen werden oder Jungen zu Opfern, warum Gewalt auch in gleichgeschlechtlichen Beziehungen weit verbreitet ist. Mit der Erkenntnis, dass es ‚die‘ Frau nicht gibt, verlagerte sich der Fokus feministischen Denkens auf Differenz und Pluralität. In der Folge muss für die Analyse geschlechtsbezogener Gewalt die sogenannte „Intersektionalität“ berücksichtigt werden: Geschlecht überschneidet sich demnach mit vielen anderen Identitätskategorien wie Ethnizität, Hautfarbe, sozialem Status, Alter, Religion usw. und ist nur im Zusammenhang damit zu beschreiben und zu verstehen. Unter dem Einfluss postmoderner Denkansätze wurde darüber hinaus die Klassifizierung von Menschen mit den Kategorien biologisch determinierter Zweigeschlechtlichkeit und Geschlechterdifferenz – Weiblichkeit und Männlichkeit – als Gewaltakt in der Form eines „totalitären Konstrukts“ (Thürmer-Rohr 2002, 25) kritisiert. Auf der Basis der Diversität von Geschlecht, der kulturellen Vielfalt der Geschlechter, ihrer Rollen und sexuellen Orientierungen erweiterte sich die Erforschung geschlechtsbezogener Gewalt und ihrer Hintergründe.

Die notwendigen Differenzierungen im Gewaltdiskurs ändern jedoch nichts an der erdrückenden Faktizität von Gewalt, mit der insbesondere Frauen weltweit in verschiedenen Formen konfrontiert sind.³ Geschlechtsbezogene Perspektiven kön-

2 Allerdings hat bereits Simone de Beauvoir in ihrem Buch *Das andere Geschlecht* [1949], das als Grundlagentext des Feminismus zu betrachten ist, auf den Gegensatz zwischen weiblicher Unterordnung sowie Opferrolle einerseits und „Komplizenschaft“ bzw. Solidarität der Frau mit dem Mann andererseits hingewiesen (de Beauvoir 2022, 15–17; 82f.).

3 Siehe beispielsweise European Union Agency for Fundamental Rights 2014. https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2014-vaw-survey-at-a-glance-oct14_de.pdf. Der in vielen Ländern vertretene

nen auch geschlechtsspezifische Asymmetrien in der Anwendung von Gewalt aufdecken. Ein gutes Beispiel dafür ist die Menschenrechtsdebatte: So lässt sich seit Jahren der Trend beobachten, dass Gleichheits- und Freiheitsrechte von Frauen mit dem Recht auf Religionsfreiheit eingeschränkt oder negiert werden bzw. Gewaltanwendung damit begründet wird (Kerr 2004; Joy 2013).⁴

2 Begriffe und Definitionen

Die Variationsbreite in den Definitionen von sexueller Gewalt ergibt sich überwiegend aus der Tatsache, dass lateinisch *sexus* sowohl das Geschlecht als auch den Geschlechtsverkehr bezeichnet. Als sexuelle Gewalt im engeren Sinn werden sexuelle Handlungen bezeichnet, die einer Person aufgezwungen werden. Dazu zählen auch sexuelle Belästigungen wie Anstarren, sexistische Sprache, unerwünschte Annäherungsversuche. Häufig wird im Diskurs der weiter gefasste Begriff der sexualisierten Gewalt bevorzugt, wobei dieser Begriff auch Phänomene wie die Diskriminierung aufgrund des Geschlechts, aber ebenso Frauenhandel und Zwangsverheiratung umfasst. Der Schwerpunkt liegt nicht auf den sexuellen Handlungen, sondern auf der Machtausübung durch die Instrumentalisierung von Sexualität. Da Sex und Gender miteinander verwoben sind, lässt sich sexuelle/sexualisierte Gewalt (*sexual violence*) nicht strikt von Gender-Gewalt (*gender violence*) abgrenzen. Es gibt durchaus Fragestellungen, die sich eindeutig auf Gender-Gewalt beziehen, etwa die Frage nach typisch ‚männlichen‘ bzw. ‚weiblichen‘ (genderspezifischen) Formen von Gewalt. Die Verflechtungen zwischen sexueller/sexualisierter Gewalt und Gender-Gewalt zeigen sich jedoch beispielsweise daran, dass Einstellungen, die zu gewaltsamen sexuellen Handlungen führen, von bestimmten heteronormativen Gender-Konstrukten – etwa der weiblichen Passivität und Minderwertigkeit auf der einen Seite und der natürlichen männlichen Dominanz auf der anderen Seite – beeinflusst sind. Die deutsche Sprache ermöglicht es, von einem Oberbegriff geschlechtsbezogener Gewalt auszugehen, der diese Verflechtungen verdeutlicht. Geschlechtsbezogene Gewalt umfasst sowohl Gewalt mit einem sexuellen/sexualisierten Bezug als auch Formen der Unterdrückung, die auf Gender-Konstrukten basieren. Gender ist in hierarchischen Gesellschaften eng mit Gewalt verknüpft: Sexuelle und Gender-Gewalt dienen im Verbund mit Kategorien wie

Verein Terre des Femmes – Menschenrechte für die Frau informiert über verschiedene Formen von weltweit praktizierter Gewalt gegen Frauen.

⁴ Allerdings steht die globale feministische Bewegung in einem Dilemma: Die Durchsetzung universaler Frauenrechte im Kampf gegen die Gewalt an Frauen ist mit dem Respekt für kulturelle Differenz schwer vereinbar.

Klasse, Alter, Ethnizität, der Aufrechterhaltung der sozialen Ungleichheit. Darüber hinaus umfasst geschlechtsbezogene Gewalt nicht nur individuelle, sondern auch strukturelle Formen und ist eng verknüpft mit den vielen Varianten struktureller Gewalt, beispielsweise mit Armut, sozialem Ausschluss, Krieg, Kolonialismus, Rassismus usw.

- Geschlechtsbezogene Gewalt ist Gewalt,
- die sich gegen Frauen, weibliche und männliche Kinder, Männer und weitere Geschlechter mit Bezug auf ihre sexuelle Identität richtet
 - die in physischen und nicht-physischen Formen ausgeübt wird und/oder strukturell verankert ist
 - die die physische, psychische, soziale, spirituelle Integrität und Selbstbestimmung der Betroffenen einschränkt oder aufhebt
 - die im Zusammenhang mit spezifischen Geschlechtskonstruktionen steht.

3 Geschlechtsbezogene Gewalt und Religionen

Geschlechtsbezogene Gewalt ist ein globales Phänomen und realisiert sich in verschiedenen kulturellen Kontexten und historischen Epochen in vielfältigen Formen. Religionen und geschlechtsbezogene Gewalt können indirekt und direkt miteinander verbunden sein: Gewalt ist teilweise explizit in den Traditionen verankert, teilweise wird sie von Religionen unterstützt. Religiöse Überzeugungen wirken sich auf Einstellungen aus, die sexuelle und Gender-Gewalt begünstigen: In den normativen Traditionen der Gegenwartsreligionen werden Geschlechterunterschiede betont und hierarchische Geschlechterordnungen legitimiert, wobei das Machtgefälle zwischen den Geschlechtern und die Abwertung von Frauen und von Menschen, die sich nicht dem männlichen Geschlecht zuordnen lassen, auch die Ausübung von Gewalt grundsätzlich einschließen.

Obwohl die Legitimation bzw. die Ausübung von geschlechtsbezogener Gewalt seit längerer Zeit von diversen Amtsträgern innerreligiös problematisiert und abgelehnt wird,⁵ zeigt sich auch ein gegenläufiger Trend. Fundamentalistische Gruppierungen unterschiedlicher religiöser Herkunft betreiben eine Geschlechterpolitik, die sich physischer und symbolischer Formen von Gewalt bedient (Brunotte 2006). Der seit einiger Zeit beobachtbare Anstieg des religiösen Extremismus ist mit dem Streben nach politischer Macht und der Ausübung von sozialer Kontrolle im größeren Kontext einer Krisen-Situation verbunden. Die als bedroht erlebte Gesellschaftsordnung wird vor allem mittels der gewaltvollen Kontrolle der traditio-

⁵ Beispielsweise wurde die weibliche Genitalverstümmelung in Ägypten durch muslimische Geistliche verurteilt (Backhaus 2013).

nellen Geschlechterordnung verteidigt und aufrechterhalten. In diesem Zusammenhang dienen Vorstellungen von Un/Reinheit als geschlechtsspezifische Ordnungskategorien. Beispielsweise wird im Rahmen der Ideologie islamistischer Terror-Gruppen dem männlichen Körper eines Selbstmordattentäters reinigende und erneuernde Kraft für die Gesellschaft zugeschrieben. Der Körper, der sich im Gewaltakt selbst auslöscht und sakralisiert, wird zur Funktion eines heroischen „Märtyrers“ und reinigt die Gemeinschaft, indem er sie vom Unreinen trennt (Brunotte 2006, 124). Den Schlüssel für die Erkenntnis dieser Zusammenhänge liefert die grundlegende Studie über Reinheitsvorstellungen von Mary Douglas. Mary Douglas (1988, 152) beschreibt den individuellen Körper als Symbol für die Gesellschaft und dementsprechend spiegelt die Reinheit des Individualkörpers die Integrität des Sozialkörpers. Überwiegend stehen allerdings weibliche Körper, weibliche Sexualität und traditionell weibliche Geschlechterrollen im Fokus einer religiösen Symbolpolitik, die sich am Maßstab einer heteronormativen Ordnungsvorstellung orientiert. Das gilt für viele religiöse Texttraditionen genauso wie für zeitgenössische fundamentalistische Strömungen. Da vor allem der weibliche Körper mit seinen spezifischen Funktionen als unrein gilt, repräsentiert und garantiert seine – mit Gewalt kontrollierte – Reinheit im Umkehrschluss die intakte Geschlechter- und Gesellschaftsordnung:

Whether Christian, Hindu, Jewish, Buddhist, or Muslim, political religious movements are taking women's lives, denying or undermining women's education, decision-making, ownership of resources or mobility, and especially controlling women's sexuality (Kerr 2004, 21).

Die Geschichte der Religionen birgt eine Fülle konkreter Phänomene geschlechtsbezogener Gewalt: Sexuelle Orientierungen, die von der Heteronormativität abweichen, werden überwiegend abgelehnt oder zumindest als Fehlverhalten betrachtet, teilweise sind sie verboten oder werden sogar streng bestraft;⁶ die Beschneidung und Verstümmelung von Genitalorganen wird begründet und/oder unterstützt; sexueller Missbrauch und Vergewaltigung werden begünstigt; Gleichheits- und Freiheitsrechte werden eingeschränkt (beispielsweise durch den Ausschluss von zentralen religiösen Ämtern, durch Bildungsverbote oder Kleidungs Vorschriften); Heldenopfer werden rituell inszeniert; Mord wird legitimiert (überwiegend handelt es sich dabei um Femizid). Ein paar ausgewählte Beispiele sollen spezifische Kontexte und Problemstellungen veranschaulichen.

6 In einigen wenigen religiösen Traditionen wird die Abweichung von der Zweigeschlechtlichkeit jedoch als Auszeichnung und als Ausdruck einer besonderen spirituellen Kraft betrachtet; das gilt z. B. für die sogenannten „two-spirit people“ in indigenen Kulturen der Amerikas und eingeschränkt für die indischen Hijras, weil letztere einen ambivalenten sozialen Status innehaben.

Bildungsverbote

Gewalt wird nicht nur mit Handlungen, sondern auch durch Einschränkungen ausgeübt. Artikel 26 der Menschenrechtsdeklaration aus dem Jahr 1948 formuliert das Recht aller Menschen auf Bildung. In patriarchal geprägten Religionen dominieren jedoch frauenfeindliche Stereotype, die die Frau als unreines und triebhaftes Wesen mit charakterlichen Defiziten wie Wankelmütigkeit, Leichtsinn, Untreue oder Genusssucht darstellen. Diese Stereotype rechtfertigen den Ausschluss von Frauen vom religiösen Wissen und in der Folge von religiösen Ämtern. Die weibliche Sexualität und der weibliche Körper gelten als der Welt des Geistes diametral entgegengesetzt. Da die Frau in vielen Kulturen mit ihren (unreinen) Körperfunktionen identifiziert wird, gelten Geburt, Kinder und Küche als ihre Domäne. Um sie nicht von den Aufgaben in diesen weiblich definierten Tätigkeitsfeldern abzuhalten, sind sie vom Erwerb religiösen Wissens in den patriarchalen religiösen Traditionen ausgeschlossen bzw. „davon frei“, wie es im *Talmud*-Traktat *Qidduschin* heißt. Obwohl das Studium der *Tora* nach der Zerstörung des Tempels ins Zentrum jüdischen Lebens rückte und als das wichtigste aller Gebote eingestuft wurde, wurden Frauen davon befreit (Heller 1999, 295f.). Frauen wurden von bestimmten religiösen Verpflichtungen entbunden, um ihre spezifischen häuslichen Pflichten erfüllen zu können. Bald setzte sich das faktische Verbot des Frauenstudiums durch, das in weiterer Folge die kultische Vollberechtigung von Frauen verhinderte. Frauen zählen im traditionellen Judentum beispielsweise grundsätzlich nicht zum Minjan, der Mindestzahl von zehn jüdischen Betern, die notwendig ist, um einen Gemeindegottesdienst in der Synagoge abhalten zu können.

Auch Hindu-Frauen sind nach der klassisch-brahmanischen Tradition genauso wie die unterste Gesellschaftsklasse der Śūdras, der „Diener“, vom Studium der heiligen Schriften ausgeschlossen. Aus diesem Grund findet in weiterer Folge keine religiöse Initiation statt und Frauen gelten wie Śūdras nicht als vollwertige Mitglieder der Hindu-Gesellschaft. Buddhismus und Christentum ermöglichen asketisch lebenden Frauen zwar einen Zugang zu Bildung, allerdings mit deutlichen Einschränkungen. Christliche Frauen sollen sich still verhalten und nicht lehren, so will es die heilige Schrift (*Der erste Brief an Timotheus* 2, 11–14). Selbst prominente gebildete Ordensfrauen wie Hildegard von Bingen mussten mit dem traditionellen weiblichen Lehrverbot kämpfen.⁷ In den acht sogenannten „schweren Regeln“ (*pa. garudhammas*) des buddhistischen Nonnenordens ist die strenge Unterordnung der

7 Hildegard entwickelte eine kluge Strategie, um ihr Wirken als Prophetin und Verfasserin visionärer Schriften zu rechtfertigen und die kirchliche Anerkennung dafür zu erhalten. Sie stellte sich selbst als eine völlig ungebildete und ungelehrte Frau dar, die als schwaches und passives Gefäß die Botschaften Gottes empfängt und ohne eigenes Zutun weitergibt (Beuys 2001, 170–195).

Nonnen unter die Mönche festgelegt (Hüsken 1997, 345–360). Damit ist auch ausgeschlossen, dass ein Mönch durch eine Nonne belehrt wird, obwohl das umgekehrt selbstverständlich möglich ist. Buddhistische Nonnen konnten sich überdies dem Studium des überlieferten Wissens kaum widmen, da ihnen – im Gegensatz zu den von der Laienbevölkerung geachteten und unterstützten Mönchen – die finanziellen Mittel nicht im gleichen Maß zur Verfügung standen.

Obwohl Frauen in der Scharia nicht explizit vom Erwerb religiösen Wissens und der Tätigkeit als Vorbetende oder als Imamin ausgeschlossen sind, gelten sie in den meisten islamischen Traditionen dafür als nicht geeignet. Als Gründe werden die biologische Körperlichkeit (Menstruation), die vorrangigen Pflichten für die Betreuung von Kindern oder die Verantwortung für andere sowie familiäre und häusliche Pflichten genannt. Auch dies wird häufig als „Freisetzung“ von der Pflicht zur Ausübung religiöser Ämter bezeichnet.

Das männliche Monopol auf Wissen hat in vielen Religionen zu einem geringen religiösen Status von Frauen geführt. Aus dem faktischen Bildungsverbot resultierte ein geringer Bildungsstand, der Frauen den Makel der Unwissenheit und Minderwertigkeit eintrug. Unwissenheit wurde letztendlich zu einer weiblichen Charakterschwäche, die wiederum den Ausschluss vom religiösen Wissen und andere Diskriminierungen rechtfertigte. Rollen mit religiöser Autorität und Leitungsfunktionen, aber auch die Vollberechtigung im Kult waren damit automatisch Männern vorbehalten. Verbote oder Einschränkungen des Erwerbs religiösen Wissens haben wesentlich zur Marginalisierung von Frauen insgesamt und von Männern am unteren Ende der gesellschaftlichen Hierarchie beigetragen.

Knabenbeschneidung

Die Knabenbeschneidung ist ein körperlicher Eingriff, der heute ungefähr an einem Drittel der männlichen Weltbevölkerung vollzogen wird. Sie ist die häufigste Operation im Kindesalter, wobei die medizinische Indikation (Phimose = Vorhautverengung) mit etwa 4 Prozent angegeben wird (Hoppe 2014, 161). Das Phänomen der Knabenbeschneidung wird erst in der jüngeren Zeit stark kontrovers diskutiert und ethisch problematisiert. Belege für die rituelle Knabenbeschneidung gibt es aus dem Alten Ägypten und in verschiedenen indigenen Kulturen (beispielsweise bei den Aborigines); sie ist zudem ein Bestandteil der muslimischen und jüdischen Religion. Darüber hinaus nimmt die Beschneidung in den USA einen Spitzenplatz unter den Eingriffen der säkularen Medizin ein – über lange Zeitspannen des 20. Jahrhunderts war sie die am häufigsten durchgeführte chirurgische Operation (Gollaher 2002, 8). Nach wie vor ist in den USA die Mehrheit der Männer beschnitten. Die Begründung und Deutung der säkularen Beschneidungspraxis sowie der Umgang damit weisen

durchaus Ähnlichkeiten mit religiösen Vorstellungen auf. In den USA wurde die Knabenbeschneidung im 19. Jahrhundert zu einer hygienischen Vorsichtsmaßnahme und Gesundheitsprophylaxe, die als Schutz vor verschiedenen Krankheiten und Infektionen, aber auch als Waffe gegen die moralisch verpönte Masturbation dienen sollte (Gollaher 2022, 112–149). Der Eingriff entwickelte sich zu einem Symbol für Reinheit und Klassenzugehörigkeit. Im Lauf des 20. Jahrhunderts kritisierten einzelne Ärzte die gängigen medizinischen Theorien vom Nutzen der Beschneidung. Erst Ende der 1980er Jahre formierte sich eine breitere Bewegung gegen die Beschneidung, die den Schutz vor unnötigen medizinischen Eingriffen unter Verweis auf Kinderrechte und Menschenrechte forderte.

Auch wenn in den Diskursen um die rituell-religiöse Knabenbeschneidung immer wieder auf gesundheitliche Vorteile hingewiesen wird, gibt es dafür keine wissenschaftliche Evidenz.⁸ Die zustimmende oder ablehnende Haltung zu dieser Praxis wird daher von religiösen bzw. weltanschaulichen Auffassungen bestimmt. Prinzipiell existieren vielfältige religiöse Deutungen der Beschneidung. Sie kann als Initiation in einen bestimmten sozialen Status betrachtet werden; als Ritual, das die sexuelle Identität und häufiger die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft konstituiert; als Mittel der Reinigung im Sinn von Vervollkommnung; als Fruchtbarkeitsritual. Kritik an der rituellen Knabenbeschneidung ist ein junges Phänomen.⁹ Ein besonderes Aufsehen hat die deutsche Debatte über die Zulässigkeit der nicht medizinisch indizierten Beschneidung erregt. Diese emotional aufgeladene und teilweise polemisch geführte Auseinandersetzung fand mit dem Bundestagsbeschluss vom 12. Dezember 2012, der die Beschneidung von Knaben auch aus anderen als medizinischen Gründen grundsätzlich erlaubt, ein vorläufiges Ende.¹⁰ In der Folge sind etliche Publikationen erschienen, die die Thematik sowohl aus binnenreligiöser als auch aus medizinethischer, psychologischer und rechtlicher Perspektive beleuchten. Das religiöse Hauptargument für die Beschneidung ist die religiöse und soziokulturelle Identitätsbildung.

Die Beschneidung wird im *Koran* zwar nicht erwähnt, zählt aber in der Tradition zu den Reinheitsgeboten, wobei die islamischen Rechtsschulen sie entweder nur empfehlen oder zur unumgänglichen Pflicht erklären (Ilkilić 2014, 78). Der ge-

⁸ Daraus resultiert allerdings auch bei Mediziner*innen nicht zwangsläufig eine Ablehnung, vgl. Barthlen 2014 versus Hoppe 2014.

⁹ Innerjüdische Kritik an der Beschneidung ist zuerst im Kontext der Reformbewegungen im 19. Jahrhundert belegt, heute wenden sich Vertreter*innen der humanistisch-jüdischen Bewegung dagegen (Segal 2014).

¹⁰ Dieser Beschluss gilt Kritiker*innen als politisch motiviert: Die körperliche Unantastbarkeit des Kindes sei zugunsten deutsch-jüdischer bzw. deutsch-türkischer Beziehungen geopfert worden (Smiljić 2014, 43).

naue Zeitpunkt für die Beschneidung ist nicht festgelegt und reicht vom 7. Lebenstag bis zum Beginn der Pubertät. Sie wird als unverzichtbare religiöse Praxis betrachtet, die sich am Vorbild des Propheten Muḥammad orientiert und die Voraussetzung für die individuelle Gottesbeziehung bildet. Auch im Judentum gilt die Beschneidung als ein Reinigungsritus im größeren Kontext der Geburt, der als Zeichen des Bundes mit Gott vollzogen wird und den Eintritt in das jüdische Kollektiv markiert. Zeitpunkt der Beschneidung ist der 8. Lebenstag.

Im Kern der Auseinandersetzung um die Knabenbeschneidung, die zu stark polarisierten Fronten geführt hat, wird dem Recht auf freie Religionsausübung sowie dem Erziehungsrecht der Eltern das Recht auf körperliche Unversehrtheit und Selbstbestimmung des unmündigen Kindes gegenübergestellt. Letztlich ist es eine Frage der Güterabwägung: Ist die körperliche Unversehrtheit ein zugunsten der Religionsfreiheit (der Erwachsenen) einschränkbares Rechtsgut? Die verschiedenen Positionen, die von Expert*innen aus Religion, Medizin, Psychologie und Recht vertreten werden, erscheinen kaum miteinander vermittelbar. Wird die Knabenbeschneidung befürwortet, so wird das geringe Schadenspotenzial betont. Der juristische Tatbestand der Körperverletzung steht zwar außer Zweifel, wird aber von den einen angesichts der Geringfügigkeit des Eingriffs und der Bedeutung, die dem religiösen Ritual zugeschrieben wird, relativiert. Kritische Stimmen weisen hingegen auf die Zufügung von Schmerz sowie auf mögliche Komplikationen und bleibende Beeinträchtigungen (etwa Sensibilitätsverlust, psychische Traumata und Ängste) hin und halten eine Inkaufnahme von körperlicher Schädigung aus religiösen Überzeugungen für ethisch unerlaubt. Die Fronten werden zusätzlich verhärtet durch den Vorwurf, der am Ursprung des Diskurses einen ideologischen Vorbehalt ortet: Es ginge eigentlich nicht um den Schutz des kindlichen Körpers, sondern um den Schutz der abendländischen Gesellschaft und die Ausgrenzung der Fremden aus der selbst erklärten Konsensgesellschaft (Bodenheimer 2014, 57–60). Damit wird die Debatte in den großen Kontext des Wertepluralismus gestellt. Allerdings verwischt diese Verallgemeinerung die konkreten Fragestellungen nach dem Recht auf körperliche Unversehrtheit und einer universalen Gültigkeit von Kinderrechten. Folgerichtig ergibt sich aus der Befürwortung der Knabenbeschneidung die Position, dass das Kindeswohl nicht universell und kulturinvariant, sondern situativ und kontextbezogen im Einzelfall zu bestimmen ist (Ilkiliç 2014, 81).

Es ist evident, dass körperliche Eingriffe zum symbolischen Ausdruck von Religion gehören und Körper-Ideale kulturell bedingt sind. Veränderungen in der Kultur- und Religionsgeschichte können allerdings Anlass für neue Grenzziehungen sein. Kann die zunehmende gesellschaftliche Sensibilität für Gewalt auch zu Veränderungen in der religiös-kulturellen Praxis führen? Ist die Knabenbeschneidung tatsächlich ein Ritual, das zum religiösen Kernbestand gehört? In Hinblick auf die weibliche Genitalverstümmelung hat sich kulturübergreifend in weiten Kreisen

eine ablehnende Haltung durchgesetzt. Bezüglich weiblicher und männlicher Beschneidung herrscht jedoch in den modernen westlichen Gesellschaften ein gespaltener Diskurs: Die männliche Beschneidung wird überwiegend als Bestandteil der religiösen Praxis toleriert, die weibliche Beschneidung als Verstoß gegen die Menschenrechte abgelehnt (Tutsch 2014).¹¹ Auch im reflektierten innerreligiösen Diskurs führt der Vergleich der geschlechtsspezifischen Beschneidungspraktiken zu einer unterschiedlichen Beurteilung: Knabenbeschneidung wird gerechtfertigt, weil sie – anders als die weibliche Genitalverstümmelung – nicht zu Organschädigung und damit verbundener Organdysfunktion führe (Ilklic 2014, 82–83). Obwohl die weibliche Genitalverstümmelung zurecht begrifflich von der männlichen Beschneidung unterschieden wird, sind milde Formen der weiblichen Genitalbeschneidung (wie das Ritzen der Klitoris) mit der Knabenbeschneidung durchaus vergleichbar, aber etwa in Deutschland bei Strafe verboten. Die alleinige Kriminalisierung der weiblichen Genitalverstümmelung verstößt allerdings gegen den Gleichheitsgrundsatz (Scheinfeld 2014, 387–388). Die Knabenbeschneidung ist ein Phänomen, das sich als Brennpunkt der wertpluralistischen Gemeinschaft gleichberechtigter Individuen erweist, die sich über die Reichweite und die Grenzen der religiösen Toleranz im Rahmen eines säkular und demokratisch verfassten Staates verständigen muss. Einen Ausweg aus dem Konflikt möchte der Vorschlag weisen, die Beschneidung an die Mündigkeit zu koppeln und erst zu erlauben, wenn das 14. Lebensjahr vollendet ist (u. a. Rupprecht 2014, 434–435).

Femizid

Mord als extremste Form geschlechtsbezogener Gewalt tritt im Kontext etlicher Religionen vor allem in verschiedenen Varianten des Femizids auf. Diese Femizide weisen zwar auch soziale, psychologische und wirtschaftliche Aspekte auf, werden aber durch religiös-kulturelle Überzeugungen teils direkt, teils indirekt unterstützt bzw. legitimiert. Das gilt für Hexenverbrennungen im Hinblick auf das Christentum genauso wie für Ehrenmorde an Frauen in Bezug auf den Islam. In besonders drastischer Weise sind Femizide mit Hindu-Religionen verknüpft. Mit regional unterschiedlicher Verbreitung und zeitlichen Schwankungen verzeichnen Mädchenmorde, sogenannte *Dowry*- bzw. Mitgift-Morde sowie Witwenverbrennungen in Indien eine erschreckende Bilanz. Das Phänomen der Witwentötung ist aus einigen

¹¹ Möglicherweise spielt hier auch eine Rolle, dass religiöse Begründungen für die Beschneidung von Mädchen weniger explizit sind und die Praxis nicht zum religiösen Kernbestand gezählt wird. Vielleicht sind auch Geschlechterstereotype wirksam, insofern der ‚schwache‘ weibliche Körper eher geschützt werden muss als der ‚starke‘ männliche Körper.

Kulturen – häufig in Verbindung mit anderen Mitgliedern des Gefolges einer hochgestellten Persönlichkeit, insbesondere eines Herrschers – als Totenfolge-Ritual bekannt (Fisch 1998). Auch in Indien war sie ursprünglich ein institutionelles Ritual der Oberschichten und hat sich erst langsam als Ideal der individuellen Totenfolge für alle Bevölkerungsschichten etabliert. Die gemeinsame Verbrennung mit dem verstorbenen Ehemann war für Frauen zwar nie verpflichtend und an Freiwilligkeit gebunden, aber mit einem großen sozialen und religiösen Statusgewinn verknüpft. Aus der Perspektive der klassisch-brahmanischen Tradition war es der letzte konsequente Schritt einer *Sati*,¹² einer guten vorbildlichen Ehefrau, die ihr ganzes Leben dem Ehemann geweiht hat. Streng genommen ist die Bezeichnung Witwenverbrennung nicht korrekt, weil eine Frau, die *Sati* wird, den Witwenstand vermeidet. Während die Witwe ihren Daseinszweck verloren hat und zu einem asketischen Leben verurteilt ist, weil sie in ihrem Dienst am Ehemann versagt hat und daher die Schuld an seinem Tod trägt, werden einer *Sati* göttliche Ehren zuteil. Sie sichert sich und ihrem Mann ein viele Millionen Jahre dauerndes Leben in einer Himmelswelt (Leslie 1991). Der Anteil der Witwenverbrennungen an der jeweiligen Gesamtzahl von Frauen ist starken regionalen und zeitlichen Schwankungen unterworfen. Zuverlässigere Angaben gibt es erst auf Basis der bürokratischen Erfassung durch die britische Kolonialmacht für die Jahre 1815–1828. Auf ganz Indien bezogen verbrannte in dieser Zeit etwa jede tausendste Witwe mit ihrem Ehemann, distriktweise waren es aber wesentlich mehr: Einen Extremfall bilden die Vorstädte von Calcutta mit einer von 36 Witwen im Jahr 1819 (Fisch 1998, 238–245).¹³ Angesichts der religiösen Ideologie, der Aussicht auf ein trostloses Dasein als Witwe und des teilweise belegten sozialen Drucks – ein Abweichen von der einmal getroffenen Entscheidung wurde nicht gestattet – ist es mehr als fragwürdig, von einer freiwilligen Selbsttötung der Frauen zu sprechen. Im Jahr 1829 wurde die Witwenverbrennung offiziell verboten, Einzelfälle gab es jedoch weiterhin bis in die jüngste Gegenwart. Während sich hinduistische Reformbewegungen im 19. Jahrhundert für die Abschaffung der Witwenverbrennung engagierten, wird diese Tradition der *Sati* von der zeitgenössischen hindu-nationalen Regierungspartei Indiens wieder als Ideal gepriesen.

Ökonomisch betrachtet besteht ein direkter Zusammenhang zwischen den beiden Phänomenen der Mädchen- und Mitgiftmorde, weil Töchter eine Familie in den finanziellen Ruin treiben können. Töchter verlassen die Herkunftsfamilie und

¹² Daher rührt die englische Bezeichnung *Suttee* für die sogenannte Witwenverbrennung, die den Akt aus der Innenperspektive eigentlich nicht korrekt benennt, weil sich die betroffene Frau dafür entscheidet, keine Witwe zu werden.

¹³ Für die Präsidentschaft Bengalen wurden in den Jahren 1815–1828 durchschnittlich 581 Fälle im Jahr erhoben, siehe Fisch 1998, 239.

gelten daher als „fremder Reichtum“. Da die indische Gesellschaft durch ein Familiensystem gekennzeichnet ist, in dem die Eltern mit ihren Söhnen und deren Ehefrauen und Kindern zusammenleben (nur in den großen Städten löst sich dieses Modell etwas auf), kommt die Mitgift der Braut ihrer neuen Familie zugute. Die Ermordung unerwünschter neugeborener Mädchen durch Familienmitglieder, die eine lange Tradition hat, wird heute häufig durch die pränatale Geschlechtsselektion (Geschlechtsbestimmung mit anschließender Abtreibung der weiblichen Föten) ersetzt.¹⁴ Mittlerweile hat diese Praxis zu einem deutlichen Geschlechterungleichgewicht geführt, das – abgesehen von anderen gesellschaftlichen Problemen – wiederum einen Faktor für die zunehmende Brutalität im Umgang mit Mädchen und Frauen bildet, weil sich der Druck des akuten Frauenmangels in Kindesmissbrauch und Frauenhandel, aber auch in Gruppenvergewaltigungen, oft mit Todesfolge, entlädt.¹⁵

Die sogenannten Mitgiftmorde sind ein jüngeres Phänomen und zunächst als ein negativer Effekt der steigenden Konsumorientierung zu erklären. Die Familie des Bräutigams stellt Mitgiftforderungen an die Familie der Braut, die erstrebenswerte Konsumgüter wie elektronische Geräte, Motorroller, Autos u.s.w. umfassen. Häufig kommt es zu Nachforderungen und – wenn diese nicht erfüllt werden – zur meist als Küchenunfall getarnten Verbrennung der jungen Ehefrau, die mit bleibenden Verletzungen überlebt oder daran stirbt.¹⁶ Sowohl im Fall der Mädchen- als auch im Fall der Mitgiftmorde handelt es sich überwiegend um Gewalt, die von Frauen ausgeübt wird (meist sind es die Großmütter und Schwiegermütter). Der Einfluss von religiösen Überzeugungen ist hier nicht so direkt greifbar wie im Fall der Witwenverbrennung. Diese Morde werden religiös nicht explizit gerechtfertigt. Allerdings bilden traditionelle Vorstellungen der Minderwertigkeit und Unterordnung weiblichen Lebens die Basis dafür (Syed 1998, 85–87 und Syed 2001, 127–173). Der übliche hohe Stellenwert von Söhnen in patriarchalen Gesellschaften wird in

14 Nach den Modellrechnungen einer internationalen Forschungsgruppe werden in Indien aufgrund von Abtreibungen jährlich ca. 500.000 Mädchen zu wenig geboren (Chao u. a. 2020). Nach der Volkszählung 2011 betrug das Geschlechterverhältnis 943 Frauen auf 1000 Männer (<http://statistics.times.com/demographics/country/india-sex-ratio.php>).

15 Zum Thema Gewalt an indischen Frauen gibt es seit der brutalen Gruppenvergewaltigung in Delhi im Jahr 2012 zahlreiche Medienberichte und Analysen (etwa Venzky 2019). Einen differenzierten Beitrag zu den Auswirkungen des Frauenmangels zwischen Heiratsmigration und Menschenhandel bietet Bertram 2015.

16 Die offiziell gemeldete und statistisch erfasste Zahl von Mitgifttoten, die den erzwungenen Selbstmord der Braut oder ihre Ermordung umfasst, lautet für das Jahr 2018: 7166 (<https://www.statista.com/statistics/632553/reported-dowry-death-cases-india>), das sind im Schnitt täglich etwa 20 Frauen. Die Dunkelziffer wird noch höher geschätzt, weil viele Fälle nicht angezeigt werden.

Indien durch die wesentliche Rolle, die der Sohn im Bestattungsritual – und damit für das Weiterleben im Jenseits – spielt, noch angehoben.¹⁷ In einflussreichen Texten der Tradition des klassisch-brahmanischen Hinduismus wird das angeborene Wesen der Frau als prinzipiell schlecht beurteilt, allerdings können Gehorsam, Unterordnung, Leidenschaftlichkeit und Selbstopfer das Übel weiblicher Existenz kompensieren.

Literatur

- Backhaus, Andrea. 2013. „Der Nil heilt die Wunden nicht.“ In *Zeit Online* 25. November 2013. https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2013-11/aegypten-genitalverstuemmelung/seite-2?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F [22.01.2023].
- Barthlen, Winfried. 2014. „Tausendjährige Rituale.“ In *Rituelle Beschneidung von Jungen. Interdisziplinäre Perspektiven*, hg. v. Martin Langake, Andreas Ruwe und Henning Theißen, 139–147. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Beauvoir, Simone de. 2022. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau (= Le Deuxième Sexe, 1949)*. 25. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.
- Bertram, Caroline. 2015. „Bräute für Indiens Norden. Über Heiratsmigration und Frauenmangel. Ein Interview von Caroline Bertram mit der Soziologin Ravinder Kaur.“ In *Perspectives Asien 3. Ein Kontinent in Bewegung. Migration in Asien*, 11–16. https://www.boell.de/sites/default/files/perspectives_asien.pdf [28.03.2023].
- Beuys, Barbara. 2001. *Denn ich bin krank vor Liebe. Das Leben der Hildegard von Bingen*. München; Wien: Hanser.
- Bodenheimer, Alfred. 2014. „„Ich glaube nicht an den Gutmenschen.“ Die deutsche Beschneidungsdebatte aus jüdischer Perspektive.“ In *Haut ab! Haltungen zur rituellen Beschneidung*, hg. v. Felicitas Heimann-Jelinek und Cilly Kugelman, 57–60. Göttingen: Wallstein.
- Brunotte, Ulrike. 2006. „Netzwerk, Bruderschaft, Zelle. Die Rolle von Geschlecht und Gewalt bei der Formierung neuer religionspolitischer Gruppen in ‚Okzident‘ und ‚Orient‘.“ In *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58, 114–132.
- Brunotte, Ulrike. 2015. *Helden des Todes. Studien zur Religion, Ästhetik und Politik moderner Männlichkeit*. Würzburg: Ergon.
- Chao, Fengqing, Christophe Z. Guilmoto, Samir K. C. und Ombao Hernando. 2020. „Probabilistic Projection of the Sex Ratio at Birth and Missing Female Births by State and Union Territory in India.“ In *PLOS ONE* 15: e0236673. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0236673>.
- Douglas, Mary. 1988. *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Verunreinigung und Tabu (= Purity and Danger, 1966)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Enns, Fernando und Wolfram Weiße, Hg. 2016. *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen*. Münster; New York/NY: Waxmann.

¹⁷ Der Sohn spielt die Hauptrolle im Totenritual und bringt zeitlebens die Totenopfer für die Eltern dar, die nach traditioneller Auffassung die Reise ins Totenreich und das jenseitige Leben (jedenfalls bis zur nächsten Reinkarnation) erst ermöglichen.

- European Union Agency for Fundamental Rights. 2014. *Gewalt gegen Frauen. Eine EU-weite Erhebung*. Luxemburg. https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2014-vaw-survey-at-a-glance-oct14_de.pdf [10.03.2023].
- Fisch, Jörg. 1998. *Tödliche Rituale. Die indische Witwenverbrennung und andere Formen der Totenfolge*. Frankfurt/M.; New York/NY: Campus Verlag.
- Gollaher, David. 2002. *Das verletzte Geschlecht. Die Geschichte der Beschneidung (= Circumcision, 2000)*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Heller, Birgit. 1999. „Der Frauen Weisheit ist nur bei der Spindel.“ Zur Geschichte weiblicher Interpretationskompetenz im Hinduismus und Judentum.“ In *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 51, 289–300.
- Hempelmann, Reinhard und Johannes Kandel. 2006. *Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen*. Göttingen: V & R Unipress.
- Hoppe, Laura. 2014. „Medizinische Aspekte bei der rituellen Beschneidung von Jungen.“ In *Rituelle Beschneidung von Jungen. Interdisziplinäre Perspektiven*, hg. v. Martin Langake, Andreas Ruwe und Henning Theißen, 159–170. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hüsken, Ute. 1997. *Die Vorschriften für die buddhistische Nonnengemeinde im Vinaya-Piṭaka der Theravādin*. Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 11. Berlin: Reimer.
- Ilkiliç, İlhan. 2014. „Knabenbeschneidung und ihre Bedeutung für die muslimische Religionspraxis und Identitätsbildung.“ In *Haut ab! Haltungen zur rituellen Beschneidung*, hg. v. Felicitas Heimann-Jelinek und Cilly Kugelmann, 77–83. Göttingen: Wallstein.
- Jakobsen, Janet R. 2011. „Gender in the Production of Religious and Secular Violence.“ In *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, hg. v. Andrew R. Murphy, 125–136. Chichester, West Sussex; Malden/MA: Wiley-Blackwell.
- Joy, Morny. 2013. „Women’s Rights and Religions. A Contemporary Review.“ In *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, 52–68.
- Kerr, Joanna. 2004. „From ‚Opposing‘ to ‚Proposing‘: Finding Proactive Global Strategies for Feminist Futures.“ In *The Future of Human Rights. Global Visions and Strategies*, hg. v. Joanna Kerr, Ellen Sprenger und Alison Symington, 14–37. London; New York/NY: Zed Books.
- Leslie, Julia. 1991. „Suttee or *Sati*: Victim or Victor?“ In *Roles and Rituals for Hindu Women*, hg. v. Julia Leslie, 175–191. London: Pinter.
- Rupprecht, Marlene. 2014. „Das Recht alles zu glauben – nicht aber alles zu tun. Zum schwierigen Verhältnis zwischen Kinderrechten und Religionsfreiheit.“ In *Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis*, hg. v. Matthias Franz, 421–445. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scheinfeld, Jörg. 2014. „Die Knabenbeschneidung im Lichte des Grundgesetzes.“ In *Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis*, hg. v. Matthias Franz, 358–396. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Segal, Jérôme. 2014. „Die Beschneidung aus jüdisch-humanistischer Perspektive.“ In *Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis*, hg. v. Matthias Franz, 211–227. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Smiljić, Oliver. 2014. *Die missverstandene Religionsfreiheit. Rituelle Beschneidung, die Scharia und unsere Menschenrechte*. Marburg: Tectum Verlag.
- Stollberg-Rilinger, Barbara. 2018. „Geschlecht und Religion.“ In *Gewalt und Geschlecht. Männlicher Krieg – Weiblicher Frieden?*, hg. v. Gorch Pieken, 97–103. Dresden: Sandstein Verlag.
- Syed, Renate. 1998. „Die Tragik der Tradition: Mitgift und Mitgiftverbrechen im heutigen Indien.“ In *Beiträge des Südasien-Instituts. Humboldt Universität zu Berlin* 10, 73–106.

- Syed, Renate. 2001. „*Ein Unglück ist die Tochter.*“ *Zur Diskriminierung des Mädchens im alten und heutigen Indien.* Wiesbaden: Harrassowitz.
- Tessier, Linda J. 1999. „Violence.“ In *Encyclopedia of Women and World Religions 2*, hg. v. Serinity Young, 1000–1002. New York: Macmillan.
- Thürmer-Rohr, Christina. 2003. „Veränderungen der feministischen Gewaltdebatte in den letzten 20 Jahren.“ In *Frauen und Gewalt. Interdisziplinäre Untersuchungen zu geschlechtsgebundener Gewalt in Theorie und Praxis*, hg. v. Antje Hilbig, Claudia Kajatin und Ingrid Miethe, 17–29. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Tutsch, Josef. 2014. „Heilige Körperverletzungen. Die Beschneidung im Kreis der Geburts- und Pubertätsriten der Völker, Kulturen und Religionen.“ In *Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis*, hg. v. Matthias Franz, 20–51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Venzky, Gabriele. 2019. „Frauen in Indien: Die eine zu viel!“ In *Emma 11*. Dezember 2019. <https://www.emma.de/artikel/indien-die-eine-zu-viel-337371> [22. 01. 2023].

Internetquellen

- <http://statisticstimes.com/demographics/country/india-sex-ratio.php> [10. 03. 2023]. (UN World Population Prospects 2022: Gender ratio in India).
- <https://www.statista.com/statistics/632553/reported-dowry-death-cases-india> [01. 12. 2022]. (Total number of reported dowry death cases in India from 2005 to 2021).

Weiterführende Literatur

- Idriss, Mohammad Mazher und Tahir Abbas, Hg. 2011. *Honour, Violence, Women and Islam.* Abingdon, Oxon; New York/NY: Routledge.
- McPhillips, Kathleen und Sarah-Jane Page. 2021. „Introduction: Religion, Gender and Violence.“ In *Religion and Gender 11*, 151–165.
- Pasche Guignard, Florence. 2015. „Fight, Flight, Freeze, Fool, or Pray: Comparative Perspectives on Gender, Violence and Religion.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft 23*, 285–319.

