SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Anti-Genderismus in Europa: Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung - Vernetzung - Transformation

Strube, Sonja A. (Ed.); Perintfalvi, Rita (Ed.); Hemet, Raphaela (Ed.); Metze, Miriam (Ed.); Sahbaz, Cicek (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Strube, S. A., Perintfalvi, R., Hemet, R., Metze, M., & Sahbaz, C. (Hrsg.). (2021). *Anti-Genderismus in Europa: Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung - Vernetzung - Transformation* (Edition Politik, 100). Bielefeld: transcript Verlag. https://doi.org/10.14361/9783839453155

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-74885-1

Sonja A. Strube, Rita Perintfalvi,
Raphaela Hemet, Miriam Metze,
Cicek Sahbaz (Hg.)

ANTI-GENDERISMUS IN EUROPA

Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus

Mobilisierung - Vernetzung - Transformation

[transcript] Edition Politik

Sonja A. Strube, Rita Perintfalvi, Raphaela Hemet,
Miriam Metze, Cicek Sahbaz (Hg.)
Anti-Genderismus in Europa

Edition Politik | Band 100

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX

und ein Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript, Politikwissenschaft 2020)

Die Publikation beachtet die Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1
https://oa2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitätsstandards_oabücher/

Universitätsbibliothek **Bayreuth** | Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu **Berlin** | Staatsbibliothek zu **Berlin** | Universitätsbibliothek FU **Berlin** | Universitätsbibliothek **Bielefeld** (University of Bielefeld) | Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität **Bochum** | Universitäts- und Landesbibliothek | Sächsische Landesbibliothek - Staats- und Universitätsbibliothek **Dresden** | Universitätsbibliothek **Duisburg-Essen** | Universitäts- u. Landesbibliothek **Düsseldorf** | Universitätsbibliothek **Erlangen-Nürnberg** | Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg | Universitätsbibliothek **Gießen** | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek **Göttingen** | Universitätsbibliothek **Graz** | Universitätsbibliothek der FernUniversität in **Hagen** | Martin-Luther-Universität **Halle-Wittenberg** | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, **Hamburg** | Technische Informationsbibliothek **Hannover** | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Niedersächsische Landesbibliothek | Universitätsbibliothek **Kassel** | Universitäts- und Stadtbibliothek **Köln** | Universität **Konstanz**, Kommunikations-, Informations-, Medienzentrum | Universitätsbibliothek **Koblenz-Landau** | Universitätsbibliothek **Leipzig** | Zentral- u. Hochschulbibliothek **Luzern** | Universitätsbibliothek **Mainz** | Universitätsbibliothek **Marburg** | Ludwig-Maximilians-Universität **München** Universitätsbibliothek | Max Planck Digital Library | Universitäts- und Landesbibliothek **Münster** | Universitätsbibliothek **Oldenburg** | Universitätsbibliothek **Osnabrück** | Universitätsbibliothek **Passau** | Universitätsbibliothek **Potsdam** | Universitätsbibliothek **Siegen** | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek der Bauhaus-Universität **Weimar** | Universitätsbibliothek **Wien** | Universitätsbibliothek **Wuppertal** | Universitätsbibliothek **Würzburg** | Zentralbibliothek **Zürich** | Bundesministerium der Verteidigung - Bibliothek | Landesbibliothek **Oldenburg**

Sonja A. Strube (PD Dr.), geb. 1968, ist Privatdozentin für Praktische und Biblische Theologie und wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt »Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft« an der Universität Osnabrück.
Rita Perintfalvi (MMag. Dr.), geb. 1973, ist Post-Doc-Universitätsassistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz. Sie ist im Rahmen des Forschungsschwerpunktes Genderforschung und im interdisziplinären Forschungsprojekt »(Re)learning to be human: Anti-Gender-Attacken im Horizont des religösen Fundamentalismus und Rechtspopulismus in Europa von heute« tätig.
Raphaela Hemet (M.A.), geb. 1992, ist Religionswissenschaftlerin und lebt in Graz. Sie promoviert über die Sagengestalt Perchta und deren Rezeption unter religionswissenschaftlicher Perspektive.
Miriam Metze (M.A.), geb. 1987, ist Doktorandin im Fach Philosophie an der Universität Wien und studierte Philosophie, Skandinavistik und Judaistik. Sie arbeitet zu einer Relektüre der aristotelischen Metaphysik bei Martin Heidegger.
Cicek Sahbaz (M.A.), geb. 1986, ist Doktorandin im Fach Advanced Theological Studies an der Universität Wien und forscht zu den zeitphilosophischen Aspekten des politischen Widerstands.

Sonja A. Strube, Rita Perintfalvi, Raphaela Hemet,
Miriam Metze, Cicek Sahbaz (Hg.)

Anti-Genderismus in Europa

Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus.
Mobilisierung - Vernetzung - Transformation

[transcript]

Gefördert durch das Elisabeth-List-Fellowship-Programm für Geschlechterforschung der Universität Graz in Kooperation mit der Koordinationsstelle für Geschlechterstudien und Gleichstellung der Universität Graz.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld
© Sonja A. Strube, Rita Perintfalvi, Raphaela Hemet, Miriam Metze, Cicek Sahbaz (Hg.)

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-5315-1
PDF-ISBN 978-3-8394-5315-5
EPUB-ISBN 978-3-7328-5315-1
https://doi.org/10.14361/9783839453155

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

Anti-Genderismus in Europa – Zur Einführung 9

Dynamiken der Vernetzung, Emotionalisierung, Mobilisierung

Autorität und (Un-)Gleichheit
Die ›natürliche‹ Geschlechterdifferenz als pseudo-demokratisches Stereotyp im aktuellen Rechtspopulismus
Oliver Hidalgo 21

Anti-Gender-Diskurse – vom ›gesunden Menschenverstand‹ zur ›Politik mit der Angst‹
Stefanie Mayer 35

Anti-Genderismus als rechtsintellektuelle Strategie und als Symptom-Konglomerat Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit
Sonja Angelika Strube 51

Reclaiming Hegemonic Masculinity in the Context of Populism
Approaches to Overcoming It
Erzsébet Barát 65

Anti-Genderismus in Zeiten der Corona-Krise
Immunologischer Schutz einer Abstammungsgemeinschaft im Namen des Lebens?
Cicek Sahbaz 77

Volk – Heimat – Brauchtum
Inszenierungen österreichischer Folklore
innerhalb rechtspopulistischer Narrative
Raphaela Hemet 93

Anti-Genderismus in Ost-Mitteleuropa – Analysen und Berichte

Xenophobia and Power Politics: The Hungarian Far Right
András Bozóki/Sarah Cueva 109

Homophobie und antiwestliche Diskurse
LGBT im Brennpunkt der Identitätskonstruktion der serbischen Nation
Nicole Navratil 121

Erfundene Invasion
Auseinandersetzungen um Gender und LGBTIQ in Politik, Kirche
und Gesellschaft in Polen
Elżbieta Adamiak 133

Gender und LGTBQ: Unbekannte Begriffe
als Machtinstrumente in Polen
Bożena Chołuj 147

Anti-Genderismus in Kroatien – Kontextbezogene Besonderheiten
Jadranka Rebeka Anić 161

Der Kampf um Geschlechtergerechtigkeit
als ein Kampf um Demokratie
Anti-Genderismus in Ungarn im Kontext
einer »Sakralisierung der Politik«
Rita Perintfalvi 173

Angriffe gegen die Institutionen der Wissenschaft
und ihre Instrumentalisierung im illiberalen Regime
Eine Anregung zum Überdenken der gesellschaftlichen Rolle
der Wissenschaft und ihre Perspektiven
Andrea Pető 187

Jüdische Gemeinschaften im Kontext des ungarischen Rechtspopulismus und Ethnonationalismus
Einblicke in die politische Instrumentalisierung des Glaubens von rechts außen
Larissza Hrotkó 201

Fokus: Anti-Genderismus im Schnittfeld von Religion und Politik

Konservative Netzwerke über Konfessionsgrenzen hinweg
Die »konservative Ökumene« des *World Congress of Families*
Kristina Stoeckl 217

Die Kontinuität des Frauenbildes in römischen Dokumenten
Ein dogmatisches *close reading*
Gunda Werner 229

Katholische Genderkritik im Gegenwind des kritischen Anspruchs menschenrechtlicher Diskurse
Gerhard Marschütz 241

Der Kampf um die biblischen Fundamente
Ein Dialog von Rita Perintfalvi und Irmtraud Fischer 253

Perspektiven für Öffnungen und Transformationsprozesse

Scham-Wut-Spiralen
Zur Instrumentalisierung von Emotionen im Rahmen des Populismus
Katharina Scherke 271

Wi(e)der-stand – Zur Frage nach Kritik und Widerstand aus philosophischer Sicht
Miriam Metze 283

Rettungsinseln in »LGBT-freien Zonen«
Pastorale und politische Strategien gegen Homo- und Transphobie im Nationalpopulismus
Michael Brinkschröder 297

Einsatz für Geschlechtergerechtigkeit aus religiöser Perspektive
Das Potenzial religiös-feministischen Online-Aktivismus
Irene Klissenbauer 311

Autor*innenverzeichnis 325

Anti-Genderismus in Europa – Zur Einführung

Seit Beginn der 2000er Jahre erfahren antifeministische, gegen Geschlechtergerechtigkeit und Antidiskriminierung gerichtete Agitationen eine immer größere Verbreitung, sowohl innerhalb der politischen Rechten als auch innerhalb bestimmter christlicher Strömungen – ein Phänomen, für das Sabine Hark und Paula-Irene Villa 2015 den Begriff *Anti-Genderismus* prägten, der durch das gleichnamige Buch des transcript Verlags bekannt wurde. Das Umsichgreifen rechtspopulistischer Einstellungen und Politiken, die – derzeit insbesondere in einigen Ländern Ostmitteleuropas – auf die Umwandlung menschenrechtsbasierter Demokratien in illiberale bzw. völkisch-identitär geschlossene Gesellschaftsformen zielen, geht maßgeblich mit aggressiven Attacken auf sexuelle Minderheiten, emanzipatorisch-menschenrechtsorientierte Bewegungen sowie wissenschaftliche Gender Studies einher. Anti-Genderismus fungiert als symbolisches Bindeglied (»symbolic glue«; vgl. Kováts/Põim 2015) innerhalb des rechten Spektrums ebenso wie als deren strategisches Mittel der ›Selbstverharmlosung‹, milieuübergreifenden Vernetzung und Emotionalisierung im Kontext einer »Politik mit der Angst« (vgl. Mayer in diesem Band). Er ist zentrales Thema virtuell agierender antifeministischer Maskulinisten bzw. ›Männerrechtsbewegungen‹ ebenso wie einer im Entstehen begriffenen europäischen *Religiösen Rechten*. Er greift gerade auch in seinen politisch rechtspopulistischen Spielarten auf bestimmte religiöse Denk- und Argumentationsfiguren zurück, um mittels dieser einen autoritären Absolutheitsanspruch für sich zu begründen. All dies vollzieht sich – mal mehr, mal weniger offensichtlich – in vielen sich bislang demokratisch und liberal verstehenden Gesellschaften Europas und prägt derzeit das Regierungshandeln etwa der EU-Staaten Polen und Ungarn.

Der vorliegende Band *Anti-Genderismus in Europa* bearbeitet die vielfältigen Aspekte des Anti-Genderismus daher interdisziplinär und in internationaler Perspektive im Schnittfeld von Vorurteils-, Rechtspopulismus- und Fundamentalismusforschung. Sein Fokus richtet sich verstärkt – aber nicht ausschließlich – auf die besonders zugespitzte politische Situation in einigen ostmitteleuropäischen Staaten. Entstehen konnte der Band als Teil des Forschungsprojekts *Widerstand erforderlich? – Identitäts- und Geschlechterkämpfe im Horizont von Rechtspopulismus und christ-*

lichem Fundamentalismus in Europa heute des Elisabeth-List-Fellowship-Programms für Geschlechterforschung an der Universität Graz, flankiert von einem gleichnamigen Symposion. Coronabedingt entstand der Tagungsband jedoch nicht, wie ursprünglich geplant, nach der Durchführung des für den 25.-27. März 2020 geplanten Symposions, sondern zeitlich parallel zur Planung der in den Oktober 2020 verschobenen, nun digitalen Konferenz. Buch wie Symposion folgen einem Spannungsbogen, der länderübergreifende Analysen antigenderistischer Vernetzung, Emotionalisierung und Mobilisierung im Schnittfeld von Religion und Politik mit vielfältigen Beobachtungen und Berichten verknüpft, die einen vertieften Einblick in die speziellen Problemlagen verschiedener Länder Ost-Mitteleuropas (Ungarn, Polen, Serbien, Kroatien) geben, um schließlich Perspektiven für Öffnungen und Ansatzpunkte für gesellschaftliche Transformationsprozesse aufzuzeigen.[1]

Dynamiken der Vernetzung, Emotionalisierung, Mobilisierung

Die Vehemenz, mit der der Anti-Gender-Aktivismus das Aktionsfeld rechtsradikaler und rechtsextremer Strömungen seit geraumer Zeit besetzt, nimmt *Oliver Hidalgo* zum Anlass, dessen grundlegende Relevanz als »letzte Bastion« ›natürlicher‹ Differenz für ein auf Ungleichheit angelegtes Denken zu reflektieren und dabei auch das geschickte Changieren rechtspopulistischer Akteur*innen darzustellen, durch das diese den Anschein des Demokratischen wahren wollen. *Stefanie Mayer* analysiert in ihrem Beitrag mittels des rechtspopulistische Dynamiken veranschaulichenden strategischen Vierecks die diskursimmanenten Gründe für die zentrale Bedeutung der Anti-Gender-Diskurse innerhalb des rechten Spektrums. Während die Naturalisierung des Sozialen als basale Gemeinsamkeit und direktes Scharnier in Richtung eines ›gesunden Menschenverstands‹ und eines ›common sense‹ in weiten Teilen der Bevölkerung fungiere, ermögliche die Konstruktion verschiedener miteinander verschränkter Antagonismen, Bedrohungsgefühle zu erzeugen, um eine ›Politik mit der Angst‹ zu betreiben. Den Blick auf rechtsintellektuelle Strategien der ›Selbstverharmlosung‹ und des milieu-übergreifenden Vernetzens vertieft *Sonja Angelika Strube*, die – auf der Basis des sozialpsychologischen Modells zum Syndrom Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit des Bielefelder Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung – Anti-Genderismus in Hinblick auf die von ihm entfesselten enormen emotionalen Dynamiken als geschickt arrangiertes, breitenwirksames Vorurteilskonglomerat analysiert. *Erzsébet Barát* interpretiert die jüngsten Ereignisse in der ungarischen Politik als Manifestationen einer Rhetorik von Angst und vermutet in der antigenderistischen Rhetorik

1 Für die Richtigkeit der Inhalte und Zitationen sind, trotz sorgfältigen Gegenlesens durch die Herausgeberinnen, die Autor*innen verantwortlich.

das Potenzial feministischer Politiken. Im Anschluss an Ernesto Laclau und Chantal Mouffe begreift sie die mit einer bestimmten Idee von Männlichkeit einhergehende Stigmatisierung von ›Genderideologie‹ als leeren Signifikanten, schlägt jedoch wegweisende Korrekturen für Mouffes Konzept von agonistischer Hegemonie vor, die ein Abgehen von einem hegemonialen Politikmodell nahelegen. Am Beispiel antigenderistischer Rhetorik des Schutzes von Familie und Gemeinwesen, die vor allem seit Beginn der Corona-Pandemie von epidemiologischem Vokabular, pathologisierender Terminologie, Reinheitsinteressen und Heilversprechen durchzogen wird, geht *Cicek Sahbaz* der Frage nach, inwiefern der Versuch, das Phantasma einer einheitlichen, reinen und identitären Gemeinschaft durch ein Immunisierungsprinzip lebendig zu halten, nicht tatsächlich einer Opferung der Möglichkeit von Gemeinschaft gleichkommt. *Raphaela Hemet* stellt in ihrem Beitrag Überlegungen zur rechtspopulistischen Instrumentalisierung von Folklore an u.a. anhand ausgewählter Beispiele der Rekurrenz auf die österreichische Folklore durch die Freiheitliche Partei Österreichs. Zentral sind dabei die Begriffe ›Volk‹ und ›Heimat‹ sowie die Fragen nach deren Konstruktion und Emotionalisierung innerhalb rechtspopulistischer Diskurse, deren Verbindung zum Meta-Narrativ der ›Wir‹-Gruppe und weiterer Narrative wie dem der ›guten alten Zeit‹.

Anti-Genderismus in Ost-Mitteleuropa – Analysen und Berichte

András Bozóki und *Sarah Cueva* identifizieren das aktuell vorherrschende politische System Ungarns unter Viktor Orbán als »hybrid regime«, einer Mischung aus ursprünglich demokratischen Inhalten sowie autokratischen Elementen, die mit Orbáns Fidesz-Partei Eingang in die ungarische Regierung gefunden haben. Dabei zeigen die Autor*innen gängige rechtsextreme Tendenzen wie Xenophobie, Nationalismus und Fundamentalismus in Handlungen und Inhalten der Parteien Fidesz und Jobbik auf und zeichnen damit zugleich die einzelnen Entwicklungsschritte in Richtung eines politischen Autoritarismus in Ungarn nach. *Nicole Navratil* beleuchtet die Bedeutung von Homophobie und mit ihr verwobenen antiwestlichen Diskursen als Mittel nationaler Identitätskonstruktionen durch Abgrenzung in einem Land, das sich im Wartemodus des EU-Beitritts befindet. Minderheitenrechte, die anzuerkennen Voraussetzung für den EU-Beitritt ist, können von ihren Gegner*innen leicht als ›unserbisch‹ delegitimiert werden. Was Navratil für die serbisch-orthodoxe Kirche in Serbien beschreibt, dass diese nämlich als Garantin nationaler Identität fungiere, zeigen Adamiak und Chołuj ähnlich für die römisch-katholische Kirche in Polen auf. *Elżbieta Adamiak* analysiert (unter Rekurs auf Paternotte/Kuhar 2018) die »ideologische Matrix« des Anti-Gender-Diskurses in Polen, der nahezu gleichlautend in PiS-Regierung, katholischer Kirche und weiten Teilen der

Gesellschaft nicht nur LGBTIQ*[2]-Positionen als westlich-neomarxistischer Import und ›Ideologie‹ deutet, sondern auch LGBTIQ*-Personen rhetorisch de-humanisiert. Da die ideologische Matrix des Anti-Genderismus rational-argumentative und diskursive Auseinandersetzungen kaum zulasse, sei der Weg über künstlerisch-performative Provokationen und Auseinandersetzungen, insbesondere mit religiöser Symbolik erfolgversprechender. Unter anderem die Unbekanntheit der Begriffe Gender und LGBTIQ* und die geringe Verbreitung sachlicher polnischsprachiger Informationen zu diesen Themen ermöglichen, so *Bożena Chołuj*, deren Gebrauch als Machtinstrumente in Polen. Als Feindbilder können beide gegeneinander ausgetauscht oder auch miteinander verbunden werden, nicht zuletzt, um Bedrohungsgefühle zu potenzieren. Frauen- wie Menschenrechtsorganisationen müssten hart um den Erhalt der wenigen erreichten Rechte kämpfen, doch nimmt Chołuj einen differenzierter werdenden Geschlechterdiskurs wahr, in dem die »kritische[n] Stimmen […] hörbarer denn je« seien. Für Kroatien, 2013 der EU beigetreten, beobachtet *Rebeka Jadranka Anić* bereits seit 2008 – anlässlich der Verabschiedung des Gesetzes zur Bekämpfung von Diskriminierung – den Beginn einer »Angstmacherei vor einer sogenannten Gender-Ideologie«. Eine zentrale Rolle als Identitätsmarker spiele auch hier die römisch-katholische Kirche, die in Kroatien kollektivistisch ausgeprägt sei und das Zweite Vatikanische Konzil kaum rezipiert habe. Als Hauptakteur*innen des Anti-Gender-Aktivismus in Kroatien macht Anić kleine Gruppen neurechts orientierter Rückkehrer*innen aus, die vor allem mittels virtuellen Vortäuschens von Masse (Astroturfing) politischen und kirchenpolitischen Einfluss ausüben.

Rita Perintfalvi zeigt am Beispiel Ungarns auf, wie die Anti-Gender-Debatte in Ost-Mitteleuropa mit dem systematischen Abbau des demokratischen Rechtsstaates Hand in Hand geht, sodass umgekehrt der Kampf um Geschlechtergerechtigkeit gleichzeitig zu einem Kampf um die Demokratie wird. Der Aufsatz analysiert die Zusammenhänge von Religion und Rechtspopulismus in Ungarn und erklärt als deren Folge, was die politische Fusion von Nationalismus und Christentum in diesem Kontext bedeutet. Indem Viktor Orbán die Rolle eines ›messianischen Führertyps‹ annimmt, zugleich aber die Kirchen ihrer Freiheiten beraubt, »wird die Politik sakralisiert und die Religion dementsprechend entsakralisiert« (Gábor 2019). *Larissza Hrotkó* skizziert die derzeit durch die ungarische Regierung forcierte Manipulation der kollektiven Erinnerung durch verfälschende Geschichtsschreibung und einer dementsprechenden Gestaltung öffentlicher Denkmäler, durch die das

2 Zur Verwendung geschlechtergerechter Schreibweisen: Als Herausgeber*innen haben wir unseren Autor*innen freigestellt, welche Formen geschlechtergerechter Schreibweisen sie wählen. Daher variieren diese in den Artikeln. Insbesondere haben die Autor*innen sich zumeist für die in ihrem Land jeweils gängige Variante von LGBT/I/Q/* entschieden.

antisemitische, autoritäre und nationalistische Horthy-Regime (1920-1944) idealisiert und Ungarn pauschal jeder Mitverantwortung für die Verbrechen gegen ungarische Juden enthoben werde. Während antisemitische Ressentiments stärker werden und die Konstruktion eines Gegensatzes von ›Jüdischem‹ und ›Ungarischem‹ den ungarischen Ethnonationalismus und Rechtspopulismus prägen, werden gleichzeitig nicht nur die Kirchen in die moralische Rechtfertigung autoritärer Politik eingebunden, sondern auch die ungarisch-jüdische Neo-Orthodoxie (als eine von mehreren jüdischen Gruppen/Strömungen in Ungarn) zur Aufrechterhaltung eines sauberen Images instrumentalisiert. *Andrea Pető* schildert in ihrem Beitrag zum einen persönliche und personenbezogene Bedrohungslagen, denen Genderforscher*innen in Ungarn aktuell ausgesetzt sind, zum anderen analysiert sie die Methoden, mit denen illiberale Staaten akademisch anerkannte Wissenschaftler*innen und Institutionen der Wissenschaft, insbesondere im Bereich der Sozialwissenschaften, verdrängen, indem sie mit staatstreuen Personen besetzte Parallelstrukturen installieren.

Die Zusammenschau der einzelnen Länderporträts lässt Parallelen erkennen, die zum einen das Ringen um eine klar von anderen abgegrenzte nationale Identität betreffen, zum anderen die jeweils zentrale Rolle dominanter Kirchen innerhalb dieses Ringens. Ersichtlich werden des weiteren die durch rechtsorientierte politische Kräfte vollzogene »Sakralisierung des Politischen« (vgl. Perintfalvi in diesem Band) sowie internationale Vernetzungen unter christlichen Anti-Gender-Aktivist*innen. Als Garanten antigenderistischer Inhalte fungieren immer wieder Hirtenworte, insbesondere römisch-katholischer Bischöfe, sowie das 2003 vom Päpstlichen Rat für die Familie unter Federführung von Alfonso Kardinal López Trujillo herausgegebene *Lexikon Familie: Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen* (2007)[3].

3 Der Soziologe und Journalist Frédéric Martel stellt in seinem Buch *Sodom. Macht, Homosexualität und Doppelmoral im Vatikan* (2019) die These auf, dass Homophobie, LGBTIQ*-Feindlichkeit und Anti-Gender-Aktivismus einerseits sowie sexuelles Fehlverhalten bei gleichzeitig bestehenden, extrem rigiden Moralvorstellungen innerhalb von Klerus und Kurie andererseits in einem Bedingungsgefüge zueinander stünden, und deckte in diesem Kontext zahlreiche Fälle von Doppelleben, Promiskuität und sexueller Übergriffigkeit auf; u.a. erhebt er Vorwürfe gegen den Herausgeber des Lexikons Familie, Kardinal Trujillo (Martel 2019: 349-361). Der von Martels Untersuchungen aufgeworfenen Frage, in welchem systemischen Zusammenhang extrem rigide Moralvorstellungen einer Institution oder Gruppe und ihr Anti-Genderismus mit Doppelleben stehen und wie solche Zusammenhänge konstruktiv aufzubrechen sind, wird im Rahmen weiterer Forschungen zum Themenbereich nachzugehen sein.

Fokus: Anti-Genderismus im Schnittfeld von Religion und Politik

Mit dem *World Congress of Families* (WCF) stellt *Kristina Stoeckl* einen Hauptakteur der transnationalen Lobby-Arbeit christlich motivierter Anti-Gender-Aktivist*innen vor, dessen Wurzeln in den USA liegen, der jedoch bereits in seiner Gründungsphase in den 1990er Jahren den Schulterschluss mit der Russischen Orthodoxen Kirche anbahnte und in einer Art »konservativer Ökumene« neben den großen römisch-katholischen, evangelikalen und orthodoxen Playern zahlreiche weitere Gruppen vereint. Da speziell die vatikanischen Interventionen der 1990er Jahre im Kontext der UN-Bevölkerungskonferenz 1994 in Kairo und der UN-Frauenkonferenz 1995 in Beijing sowie verschiedene vatikanische Dokumente eine wesentliche argumentative Basis christlich konnotierten Anti-Gender-Aktivismus darstellen, widmen sich zwei Beiträge speziell diesem Themenbereich. *Gunda Werner* analysiert im Umfeld der genannten UN-Konferenzen entstandene lehramtliche Texte der Zeitspanne 1988-2019 zur Würde der Frau mittels eines Close Readings und deckt ihnen inhärente Marginalisierungsstrategien ebenso auf wie ihre selbstreferenziell bleibenden, dem 19. Jahrhundert verhafteten und dadurch aktuellen Erkenntnissen gegenüber hermetisch verschlossenen Argumentationsfiguren. *Gerhard Marschütz* analysiert, in welchen Formen sich aktuelle vatikanische Dokumente, insbesondere das Schreiben der Bildungskongregation *Als Mann und Frau schuf er sie* von 2019, dem selbst eingeforderten hörenden und nachdenkenden Dialog verschließen, indem sie sich selbstreferenziell allein auf wissenschaftlich unzuverlässige Quellen (*Lexikon der Familie*, Schriften Gabriele Kubys) beziehen, welche zentrale Aussagen Judith Butlers missinterpretieren. Theologisch zeuge diese Haltung vom Fortbestehen eines neuscholastisch verkürzten Naturrechtsdenkens, das hinter die Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückfalle, wodurch die römisch-katholische Kirche weiterhin »vom kritischen Anspruch menschenrechtlicher Diskurse« herausgefordert bleibe.

Um weitere Missinterpretationen von Texten geht es im folgenden dialogischen Beitrag von Rita Perintfalvi und Irmtraud Fischer. In diesem gibt *Rita Perintfalvi* zunächst eine Einführung in die Argumentationslinien rechter Ideologien, die sich auf biblische Texte beziehen. Darauf antwortet *Irmtraud Fischer* anschließend aus Perspektive der alttestamentlichen Exegese, indem sie zentrale, in der antigenderistischen Bibeldeutung ›beliebte‹ Texte aus den Büchern Genesis und Levitikus (Erstes bzw. Drittes Buch Mose) kritisch reflektiert sowie dem antigenderistischen Argument, die Bibel bezeuge eine durchgehende und eindeutige Ablehnung von Homosexualität und Transgender, einige die gleichgeschlechtliche Liebe positiv wahrnehmende Bibeltexte gegenüberstellt.

Perspektiven für Öffnungen und Transformationsprozesse

Katharina Scherke stellt auf der Grundlage emotionssoziologischer Konzepte die Wirkweise von Scham-Wut-Spiralen dar, die von Rechtspopulist*innen gerade auch im Kontext antigenderistischer Agitation bewusst bedient, verstärkt, oft sogar erst erzeugt werden, um diese starken Emotionen politisch zu instrumentalisieren. Einen Ausweg aus dem Scham-Wut-Mechanismus böte allein das Eingeständnis der Scham, das wiederum das Aushalten-Können dieses Gefühls sowie ein entsprechendes Selbstbewusstsein voraussetze. Als Gegenstrategien gegen rechtspopulistische und antigenderistische Rhetoriken böten sich demgegenüber Diskurse, die das Eingestehen von Scham ermöglichen, an. *Miriam Metze* geht dann der Frage nach, was wir unter Widerstand und Kritik eigentlich verstehen. Ausgehend von der These, dass in den Begriffen des Widerstandes und der Kritik bereits Lösungs- und Transformationspotenziale impliziert sind, bemüht sie sich um ein Verständnis von widerständig-kritischem Denken, das nicht auf ein bloßes ›Gegen-Denken‹ hinausläuft, sondern, im Gegenteil, die Instanz des Gegenübers als sein maßgebliches Moment aufgreift. In der Auseinandersetzung mit Hannah Arendts frühen Überlegungen zur Urteilskraft umreißt sie das traditionell schwierige Verhältnis zwischen Philosophie und politischem Denken und plädiert für eine Erneuerung des Wahrheitsbegriffs unter Einbeziehung der Ebene der Alterität. Vor dem Hintergrund der die Situation vieler LGBTIQ*-Personen in ostmitteleuropäischen Ländern prägenden Kooperationen zwischen (katholischer) Kirche und nationalpopulistischer Regierung skizziert *Michael Brinkschröder* zunächst konkrete Schritte zum Aufbau einer nährenden, das Selbstwertgefühl stabilisierenden Spiritualität, die Solidarität ermöglicht. In einem weiteren Schritt analysiert er neoliberale Bedingungsfaktoren nationalpopulistischer Politikstile, um vor diesem Hintergrund Auswege aus dem konstruierten Antagonismus von Familie und LGBTIQ*-Community aufzuzeigen. Das Potenzial feministisch-theologischen Aktivismus im virtuellen Raum steht im Zentrum des Beitrags von *Irene Klissenbauer*. Nachdem die Einsicht, dass Geschlechtergerechtigkeit eine zentrale Dimension der Menschenrechte ist, zunächst mühsam errungen werden musste, inzwischen jedoch seit Jahrzehnten auf internationaler Ebene thematisiert wird, treten religiös-fundamentalistische Akteur*innen als Stimmungsmacher*innen gegen Geschlechtergerechtigkeit auf. Gleichwohl sind, wie Klissenbauer aufzeigt, Religion und Religiosität nicht per se mit rückwärtsgewandten Ehe-, Familien- und Weltbildern verbunden, sondern in allen großen Religionen finden und verbinden sich ebenso auch emanzipations- und menschenrechtsorientierte Strömungen und Verfechter*innen von Geschlechtergerechtigkeit. Am Beispiel des Blogs *Feminism & Religion* stellt Klissenbauer feministisch-theologischen Online-Aktivismus

und dessen Potenzial für mehr Geschlechtergerechtigkeit in der Praxis vor, auch als Impulse für religiös-theologische und gesellschaftliche Transformationsprozesse.

Dank

Last but not least haben wir zu danken. Wir freuen uns, mit unserer Publikation durch Titel und Verlag an die begriffsprägende Veröffentlichung von Sabine Hark und Paula-Irene Villa im Jahr 2015 anknüpfen zu dürfen. Die Aufnahme unseres Projekts in das *Elisabeth-List-Fellowship-Programm für Geschlechterforschung* der Universität Graz machte unsere gesamte Arbeit als Projektteam sowie das Symposion und die Buchveröffentlichung finanziell überhaupt erst möglich.

In diesem Zusammenhang danken wir der Sonderbeauftragten des Rektorats für Gleichstellung hinsichtlich Gender und Diversität, Ao. Universitätsprofessorin Dr.in Renate Dworczak, sowie dem Rektorat der Universität Graz und seinem Rektor Ao. Universitätsprofessor Dr. Martin Polaschek. Die Koordinationsstelle für Geschlechterstudien und Gleichstellung der Universität Graz unterstützte uns in vielen Zusammenhängen mit Rat und Tat; herzlich danken wir deren Leiterin Dr.in Barbara Hey sowie Dr.in phil. Lisa Scheer für die gute Zusammenarbeit. Weitere Unterstützung erfuhren wir durch die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz; wir danken insbesondere der Leiterin des Instituts für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Universitätsprofessorin Dr.in Dr.in h. c. Irmtraud Fischer, der Leiterin des Instituts für Religionswissenschaft, Universitätsprofessorin Dr.in Ulrike Bechmann sowie dem Dekan Universitätsprofessor Dr. Christoph Heil. Dem transcript Verlag und unserer dortigen Projektmanagerin Julia Wieczorek danken wir für die Begleitung des Buchprojekts und die Aufnahme in das Open-Access-Programm der Edition Politik. Und natürlich haben wir den Autor*innen zu danken, ohne deren Arbeit und Expertise dieser Band nicht hätte entstehen können.

Sonja Angelika Strube, Osnabrück
Rita Perintfalvi, Graz/Budapest
Raphaela Hemet, Graz
Miriam Metze, Wien
Cicek Sahbaz, Wien

Literatur

Gábor, György (2019): »Szekularizálódó vallás, szakralizálódó politika«, in: Élet és irodalom vom 18.4.2019, online unter: https://www.es.hu/cikk/2019-04-18/gabor-gyorgy/szekularizalodo-vallas-szakralizalodo-politika.html (vom 7.9.2020).

Kováts, Eszter/Põim, Maari (Hg.) (2015): »Gender as Symbolic Glue. The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilizations in Europe«, Budapest: FEPS – Foundation for European Progressive Studies in Cooperation with the Friedrich-Ebert-Stiftung, online unter: https://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf (vom 2.6.2020).

Lexikon Familie (2007): Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.

Martel, Frédéric (2019): Sodom. Macht, Homosexualität und Doppelmoral im Vatikan, Frankfurt a.M.: S. Fischer.

Paternotte, David/Kuhar, Roman (2018): »Gender Ideology« in movement: Introduction, in: Kuhar, Roman/Paternotte, David (Hg.), Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality, New York: Rowman & Littlefeld, S. 1-22.

Dynamiken der Vernetzung, Emotionalisierung, Mobilisierung

Autorität und (Un-)Gleichheit

Die ›natürliche‹ Geschlechterdifferenz als pseudo-demokratisches Stereotyp im aktuellen Rechtspopulismus

Oliver Hidalgo

1. Einleitende Bemerkungen

Dass rechtsradikale Akteure und Strömungen unabhängig von ihrer populistischen, extremistischen oder terroristischen Ausrichtung zumeist auch einer ›Anti-Gender-Agenda‹ frönen, ist seit Längerem dokumentiert (z.B. Kemper 2011; Lang 2015; Hennig 2018). Und doch hat die Vehemenz, mit der sich Rechtsradikale, Anti-Feministen und Anti-Genderisten inszenieren und wechselseitig ein konstantes Forum bieten (vgl. Leber 2020), mittlerweile ein Ausmaß erreicht, das schlichtweg besorgniserregend ist. Viele rechtsextremistische Attentäter der letzten Jahre, Anders Breivik nicht anders als Stephan Balliet und Tobias Rathjen, die Mehrfachmörder von Halle und Hanau, oder auch Brenton Tarrant und Patrick Wood Crusius, die in Christchurch und El Paso vor allem Muslime bzw. Menschen mexikanischer Herkunft töteten, stellten in ihren Äußerungen und Pamphleten neben rassistischen, antisemitischen, islamophoben und verschwörungstheoretischen Überzeugungen ebenso eine krankhaft anmutende Misogynie und Frauenverachtung zur Schau. In den Stellungnahmen und Programmatiken rechtsradikaler Parteien und Bewegungen gehören antifeministische Entgleisungen mittlerweile überdies zur Tagesordnung. Woraus aber speist sich solcher Hass und entstehen derart krude Feindbilder? Und warum herrscht innerhalb des rechtsradikalen Diskurses über alle sonstigen Divergenzen hinweg gerade in der Bekämpfung und Diffamierung des Feminismus und ›Genderismus‹ weitgehend Einigkeit?

Dass die mit dem Begriff des ›Genderismus‹ assoziierte Geschlechterforschung, die neben der Gleichstellung von Männern und Frauen auch der Anerkennung sexueller Diversität Vorschub leistet, dermaßen ins Fadenkreuz von Rechtspopulist*innen und Rechtsextremist*innen geraten konnte, hat allem Anschein nach nur oberflächlich mit dem parallel stattfindenden ›Othering‹ von Feminist*innen, Gender-Forscher*innen und Migrant*innen zu tun. Mit anderen

Worten, das vordergründige Symptom sollte an dieser Stelle nicht mit den dahinterstehenden, komplexeren Zusammenhängen und Korrelationen verwechselt werden. Stattdessen ist zu erhellen, warum die Genderfrage rechte Ideologien unterschiedlicher Couleur nicht weniger als in ihren Grundfesten erschüttert. Umso mehr verdient sie es, ins Zentrum der eigentlichen (sozialpsychologischen) Ursachenforschung gerückt zu werden.

Auf diesem Weg in Erinnerung zu rufen ist der Essay *Unterscheiden und Herrschen* von Sabine Hark und Paula-Irene Villa (2017), in dem die Autorinnen Sexismus, Rassismus und Heteronormativität als eng miteinander verwobene Denkmuster entlarven, die sich erst im Verbund zu einer geschlossen ›rechtsradikalen‹ Auffassung des Politischen ergänzen. Hieran anknüpfend will der vorliegende Beitrag die Behandlung der Geschlechter- und Genderfrage aus der internen Perspektive des Rechtsradikalismus heraus als eine Art ›Sündenfall‹ rekonstruieren, der die Infragestellung und gegebenenfalls intellektuelle wie rechtliche Auflösung weiterer traditioneller Hierarchien nach sich zieht. Der daraus abzuleitende Fokus auf eine Autoritätsvorstellung, die sich *zwischen* Hierarchie und Gleichheit ansiedelt, ist hier umso relevanter, als dadurch eine paradoxe Beziehung innerhalb der Demokratie selbst ins Visier gerät. Für das Verständnis des populistischen Zweigs der Anti-Gender-Agenda, der sich durch seinen formalen Respekt gegenüber demokratischen Institutionen von extremistischen und terroristischen Ablegern abhebt, dabei aber gleichwohl nur eine ›pseudodemokratische‹ Attitüde an den Tag legt, dient dieser Fokus als tauglicher Schlüssel.

2. Der ›linke‹ Egalitarismus als übergreifendes Feindbild rechtsradikaler Einstellungen und die Besonderheit des ›kleinen Unterschieds‹

Den Ausgangspunkt unserer theoriegeleiteten Überlegungen bildet in der Folge die grundsätzliche Unterscheidung, die einst Norberto Bobbio (1994) zwischen rechten und linken politischen Ideologien auf Basis seiner jahrelangen Sichtung und Analyse einschlägiger Zeitungs- und Zeitschriftenartikel tätigte. Demnach sei die Haltung zum Ideal der Gleichheit ausschlaggebend für die Ausbildung einer politisch ›rechten‹ oder ›linken‹ Gesinnung, argumentiere die politische Linke in ihrer Tendenz doch stets egalitaristisch, während das rechte Lager umgekehrt bevorzugt antiegalitaristische Positionen vertrete. Idealtypisch wirkt sich dies dahingehend aus, dass sich ›Linke‹ vor allem für sozialen Ausgleich, die Stärkung der Rechte von Minderheiten sowie für all das einsetzen, was (noch) bestehende Ungleichbehandlungen von Menschen und Bürger*innen verringert oder zur Gänze abbaut, wohingegen ›Rechte‹ anhand vorhandener Unterschiede hinsichtlich der ›Natur‹, Herkunft, kulturellen Identität oder Leistungsfähigkeit von Menschen für gewöhn-

lich ableiten, dass sich solche Ungleichheiten auch in einer divergenten Auf- und Zuteilung von Rechten und Vorteilen niederschlagen sollen (ebd.: 77ff.).[1]

›Rechtes‹ Denken steht und fällt insofern mit der Vorstellung der Existenz unaufhebbarer Differenzen zwischen den Menschen, welche die einschlägigen Exponenten und Akteur*innen etwa an den Kriterien der Ethnie, Kultur und Nationalität, aber auch des Geschlechts, Alters oder des ökonomischen Status festmachen. ›Linkes‹ Denken bezieht solche vorhandenen Unterschiede zwar ebenfalls in die eigenen Überlegungen mit ein, will sie jedoch – etwa mithilfe von Quotenregelungen, einer Politik der Umverteilung u. ä. – so weit wie möglich abbauen und sie eben nicht als Rechtfertigung für divergente soziale Rollenmuster oder gar faktische Diskriminierungen gelten lassen. Das heißt, in wesentlichen Fragen der Wirtschafts-, Sozial- oder Familienpolitik sowie insbesondere in der Einwanderungs-, Migrations- und Flüchtlingspolitik messen ›Linke‹ im Normalfall dem entscheidende Bedeutung zu, was Menschen *unabhängig* von ihrer Herkunft, Kultur, Sprache oder ihren sonstigen Identitätsmerkmalen eher ›gleich‹ statt ›ungleich‹ macht. Hingegen heben ›Rechte‹ nahezu spiegelbildlich das ›Unterschiedliche‹ gegenüber dem ›Gemeinsamen‹ im Vergleich zu den Angehörigen der ansässigen Mehrheitsgesellschaft hervor, wenn es darum geht, Rechte und Leistungen an Zuwanderer, Flüchtlinge, Asylbewerber*innen und/oder andere Minderheiten einzuräumen.

Zwei Aspekte, die im derzeitigen Kontext noch keine große Rolle spielen, im Verlauf der Argumentation aber wichtig werden, sind an dieser Stelle zumindest kurz zu erwähnen. Zum einen betrifft dies den Umstand, dass sich ›rechte‹ und ›linke‹ Positionen durchaus vermischen können, wenn *parallel* Gleiches und Ungleiches unterstrichen wird. Dies wäre z.B. der Fall, wenn eine ›rechte‹ Position den (angeblich) unaufhebbaren Unterschied zwischen Christ*innen und Muslim*innen daran festmachen will, dass patriarchalisch orientierte Migrant*innen aus muslimisch geprägten Herkunftsländern als unfähig eingestuft werden, die (linke) Position einer emanzipatorischen Egalität zwischen Frauen und Männern zu goutieren. Auch in der Ideologie des ›Ethnopluralismus‹ (vgl. de Benoist 2011), wonach sich in ethnisch-kultureller Hinsicht homogen gedachte ›Völker‹ auf ›gleicher‹ Ebene feindlich und mit inkommensurablen Wertvorstellungen gegenüberstehen (was

1 Ideengeschichtlich erkennt Bobbio folglich im *Diskurs über die Ungleichheit* (1755) das programmatische Manifest ›linken‹ Denkens, weil Rousseau dort von der natürlichen Gleichheit aller Menschen ausgehe, um im Gegenzug alle sozialen Ungleichheiten und Hierarchien als künstliche, kulturell ausgebildete und ihrem Grund nach illegitime Produkte des politischen Zusammenlebens zu kritisieren. Den Antipoden und Ahnherrn aller ›rechten‹ politischen Ideologien vermutet Bobbio hingegen in Nietzsche, der in seinem Werk gerade umgekehrt die Nivellierung der Unterschiede zwischen Herren- und Sklavenmenschen als eigentliche Korruption der Gesellschaft begreift.

eine multikulturell ausgerichtete Integrationspolitik von vornherein zum Scheitern verurteilt), amalgamiert sich offenkundig ›rechtes‹ mit ›linkem‹ Gedankengut.[2] Zum anderen zeigt sich anhand des Kriteriums von Bobbio (1994: 83ff.), dass sich die politische Auseinandersetzung zwischen ›Rechts‹ und ›Links‹ über Ausmaß und Grenzen von Gleichheit und Ungleichheit entweder in einer *demokratischen* (d.h. gewaltlosen, nach rechtsstaatlichen Regeln ablaufenden und mit Respekt vor der Freiheit der anderen ausgestatteten) Weise abspielt oder aber in einer *extremistischen* Version, die eine solche Kanalisierung des politischen Kampfes nicht einhält. Die Kontroverse der ›Linken‹ und ›Rechten‹ kann also zwar im Rahmen der Demokratie stattfinden, letzteren gegebenenfalls aber auch sprengen.

Doch kehren wir nach diesem Intermezzo zur Ausgangsüberlegung zurück, nämlich, dass eine ›rechte‹ Grundgesinnung auf einem als unauflöslich angenommenen Unterschied förmlich aufsattelt. In dieser Hinsicht ist schwerlich zu übersehen, dass aktuell in Zeiten der Globalisierung und Digitalisierung die meisten althergebrachten ›Ungleichheiten‹, aus denen sich ›rechte‹ Einstellungen und Ideologien seit jeher gespeist haben, an Bedeutung einbüßen. Wo jemand geboren und aufgewachsen ist, welche Muttersprache er oder sie hat, welche lokalen kulturellen Prägungen wirksam sind, ist in der heutigen mobilen Ära der digitalisierten Kommunikation, in der die klassischen Grenzen von Zeit und Raum ständig obsoleter werden, nüchtern betrachtet immer weniger relevant. Mögen die genannten Punkte subjektiv für die eigene Identität nach wie vor zentral sein, so entscheiden sie intersubjektiv doch nicht mehr auf eine Weise über sozialen Erfolg und Misserfolg, wie dies – wenigstens gefühlt – in früheren Phasen der Menschheitsgeschichte der Fall war, im Gegenteil: Nach der vielzitierten Studie von Goodhart (2017) ist es diesbezüglich mittlerweile ausschlaggebend geworden, sich von seinen sozialen ›Wurzeln‹ lösen und dem kosmopolitischen, polyglotten Trend der Gegenwart anpassen zu können.[3] Und obwohl die diesbezügliche Unterscheidung zwischen den ›Somewheres‹ und den ›Anywheres‹[4] sicherlich zu holzschnittartig ist, um die komplexen

2 Zu dieser neuen Art des ›ethnopluralistischen‹ Rassismus, der zumindest vordergründig ohne die Einteilung von überlegenen und unterlegenen ›Rassen‹ auskommt, siehe auch Spektorowski 2003.

3 Dass gerade der rechtskonservative Rückbezug auf diese ›Wurzeln‹ in einer Zeit zunimmt, in der die Bedeutung der kulturellen ›Heimat‹ als solche in Frage gestellt ist (vgl. Bettini 2018), ist bei näherem Hinsehen weit weniger paradox, als es zunächst vielleicht wirkt. Vielmehr sollte auf der Hand liegen, dass die infolge globaler Migrationsbewegungen wachsende Beobachtbarkeit von Alterität zum Nachdenken über die ›eigene‹ Identität sowie zu einem kulturkonservativen ›Backlash‹ animiert (ebd.: 12). Ausführlich dazu Norris/Inglehart 2019.

4 Mithilfe dieses Begriffspaares differenziert Goodhart zwischen den ›Irgendwo-Menschen‹, die aufgrund ihrer lokalen oder regionalen Orientierung in der Regel weniger gebildet und finanziell schlechter ausgestattet sind (und Zuwanderer deshalb häufig als Bedrohung für die eigenen Identitäten und Besitzstände perzipieren), und den hochgebildeten ›Überall-Menschen‹, die sich durch Mobilität, Flexibilität, höhere Einkommen sowie ihre generelle

Hintergründe des Aufschwungs rechtsradikaler Bewegungen in Europa in den letzten Jahrzehnten plausibel zu machen, leuchtet immerhin ein, warum traditionell ›rechte‹, anti-egalitaristische und anti-universale Überzeugungen dadurch in die Defensive geraten. Hinzu kommt, dass sich die Existenz eines Kriteriums, entlang dem sich rechte Ideologien häufig genug konstituiert und entzündet haben, nämlich die »Rasse«, wenigstens von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus erledigt hat. Dass die vorhandenen genetischen und phänotypischen Unterschiede zwischen den Menschen viel zu klein sind, um sie nach Rassengruppen einzuteilen, steht biologisch inzwischen außer Zweifel.[5] Und selbst wenn diese Erkenntnis von rechtsradikaler Seite nach wie vor geleugnet wird bzw. sich eine kulturalistische Wende des Rassismus abzeichnet (Balibar 2007), von der vorhin im Zusammenhang mit dem ›Ethnopluralismus‹ bereits die Rede war, ist dennoch evident, dass das ›rechte‹ Pochen auf die natürliche Ungleichheit der Menschen durch weltweit angelegte molekularbiologische und populationsgenetische Studien an Überzeugungskraft verloren hat.

Im Vergleich dazu ist der biologische Unterschied der Geschlechter eine der wenigen Kategorien (wenn nicht sogar die einzige), auf die sich ›rechte‹ Ideologien trotz der soeben kursorisch skizzierten Entwicklungen in den Bereichen von Wissenschaft, Technik, Geographie und Kultur relativ ungestört und zumindest in der Binnenperspektive überzeugend berufen können. Zwar hat es bekanntlich auch schon Versuche gegeben, nicht nur die sozialen Geschlechterrollen (*gender*), sondern auch das biologische Geschlecht (*sex*) als sozial konstruiert darzustellen,[6] gleichwohl ist die ›natürliche‹ Differenz zwischen Mann und Frau wenigstens einem populären (Vor-)Urteil nach unverändert intakt und sogar genetisch evident nachweisbar. Es kann daher kaum überraschen, wenn sich Anhänger*innen von ›rechten‹ Doktrinen und Programmen in den letzten Jahren und Jahrzehnten verstärkt auf die scheinbar so unmissverständliche biologische Geschlechterdifferenz konzentrierten. Von diesem intellektuellen Ankerpunkt aus ließ sich nicht weniger als die ›rechte‹ Position der ›Ungleichheit‹ im Ganzen aufrechterhalten, konnte doch den ›Linken‹, die im Sinne ihres egalitären Ideals Diskriminierungen wegen Herkunft und Abstammung ebenso bekämpften wie Benachteiligungen wegen der geschlechtlichen Identität, vorgeworfen werden, es mit der ›Gleichmacherei‹ zu übertreiben und gar keinen Sinn für die Unaufhebbarkeit von Unterschieden zwischen den Menschen ausgebildet zu haben. Wenn daher seit Längerem moniert

---

Offenheit für Veränderungen auszeichnen, was sie weniger anfällig für rechtspopulistische Botschaften macht.

5 Hierzu etwa Lewontin et al. 1988 und Cavalli-Sforza/Cavalli-Sforza 1996. Siehe auch die *Jenaer Erklärung. Das Konzept der Rasse ist das Ergebnis von Rassismus und nicht dessen Voraussetzung* der Deutschen Zoologischen Gesellschaft (2019).

6 Hierfür sei nach wie vor an die bahnbrechende Neuformulierung des (Post-)Feminismus erinnert, die Judith Butler in *Gender Trouble* (1990) geleistet hat.

wird, dass Rassismus und Antifeminismus letztlich derselben ›rechten‹ Denkungsart entspringen (Dietze 2017), weshalb ›linke‹ Identitätspolitik umgekehrt im Normalfall antirassistische und feministische Perspektiven miteinander vereint (Hidalgo 2019 und 2020a), dann liegt dies in erster Linie daran, dass Anti-Gender-Kampagnen als genereller Ausdruck der ›rechten‹ Abwehrstellung gegen die Gleichheit als solche verstanden werden können und müssen (Kuhar/Paternotte 2017). In der Arena des ›Geschlechterkampfes‹ vermochte es die ›rechte‹ Gesinnung dem eigenen Selbstverständnis nach, argumentatives Terrain zu kompensieren, das anderenorts wie geschildert gegenüber den ›Linken‹ in gesellschaftspolitischer Hinsicht ›verloren‹ gegangen war. Die Dringlichkeit, welche die Geschlechterfrage sowie das Insistieren auf ihre binären Codierung für die programmatisch eigentlich unter Druck geratene politische ›Rechte‹ in der jüngeren Vergangenheit entfaltete – zumindest in einigen groben Zügen sollte sie nunmehr umrissen sein.

3. Autorität und ›natürliche‹ (Un-)Gleichheit: Die Geschlechterdifferenz als Identitätsmarkierung des heutigen Rechtspopulismus

Vor dem Hintergrund der in Abschnitt 2 angestrengten Überlegungen leuchtet es unmittelbar ein, warum die Genderforschung zielsicher zum erklärten Feindbild von rechtsradikalen und rechtspopulistischen Akteur*innen avancieren konnte. Indem der Begriff ›Gender‹ für eine *nicht-natürliche*, d.h. post-essentialistische Fassung von Geschlecht und Sexualität steht (Hark/Villa 2015: 6), werden jene Kategorien durch die entsprechende Forschungsrichtung sowie die damit engmaschig verknüpfte politische Agenda nicht mehr als zuvorderst naturwissenschaftlich zu erklärendes biologisches Phänomen veranschlagt, sondern in erster Linie als soziokulturell bedingt. Damit richten sich Genderstudien prinzipiell gegen jede wissenschaftliche und/oder politische Auffassung, die aus dem biologischen Unterschied zwischen den Geschlechtern ebenso vorgezeichnete, im Zweifelsfall hierarchisch strukturierte gesellschaftliche Rollenbilder ableiten wollen. Etwas salopp kann man daraus folgern, dass die Gender Studies performativ exakt das verinnerlicht haben, was den diskursiven Kerngehalt des (linken) Gleichheitsideals überhaupt ausmacht: Da menschliche Individuen und ihre Identitäten grundsätzlich durch ihre Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit, d.h. mithin durch ihre ›Ungleichheit‹ gekennzeichnet sind,[7] haftet der Idee der Gleichheit – wie vor allem Cornelius Castoriadis (2006) unterstrichen hat – a priori etwas ›Imaginäres‹ an. Wie es ideen-

7 Folgerichtig besteht die rechtliche ›Identitätsfeststellung‹ eines Individuums eben darin, mithilfe registrierter ›Personalien‹ dessen Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit zu bekräftigen.

geschichtlich bereits Alexis de Tocqueville (1987: 270) pointierte, ist die Gleichheit daher als eine Art Einbildung zu verstehen, die alle *real existierenden* physischen, psychischen und charakterlichen Divergenzen zwischen den Menschen nivelliert, indem sie ihnen innerhalb ihres staatlich und gesellschaftlich organisierten Zusammenlebens schlicht keine politische, rechtliche und bisweilen nicht einmal eine soziale Relevanz zubilligt. Der Tocqueville-Interpret Marcel Gauchet (1990: 180) hob darum überzeugend hervor, dass die (soziale Organisation der) Gleichheit unbedingt an den individuellen und kollektiven »Willen« gebunden ist, die phänotypischen Hindernisse respektive ›Ungleichheiten‹ der Natur zu überwinden, »ungeachtet der oberflächlichen Merkmale, ja sogar in striktem Gegensatz zu den offenkundigen Begebenheiten«. Angesichts dessen lässt sich die oben mit Bobbio rekapitulierte politische Auseinandersetzung zwischen ›Rechten‹ und ›Linken‹ ebenso als Uneinigkeit darüber verstehen, welchen ›natürlichen‹ Unterschieden zwischen den Menschen auch soziokulturelle (oder sogar rechtliche) Bedeutung erwachsen soll und welchen nicht.

Innerhalb dieser Konstellation ist nun der Blickwinkel des ›Genderismus‹ als prototypisch für eine ›linke‹ *politische* Positionierung anzusehen, die das soziale Zusammenleben nicht von naturgegebenen Unveränderlichkeiten geprägt annimmt, sondern als offenen Raum begreift, in dem sich geschlechtliche und soziale Identitäten frei und unabhängig von biologisch determinierten Mustern herausbilden (sollen). So wie demnach der biologische Geschlechterunterschied in idealtypischer Weise das fundamental antiegalitäre, autoritäre politische Denken der ›Rechten‹ anleitet, so impliziert der Gender-Fokus auf das sozial konstruierte Geschlecht eine Perspektive, die das egalitäre, antiautoritäre Prinzip intellektuell gewissermaßen auf die Spitze treibt und dabei anscheinend bestehende ›natürliche‹ Grenzen der Gleichheit aushebelt.

Dass sich ›Rechte‹ und ›Linke‹ deswegen bevorzugt an der Frage von *sex* und *gender* entzweien und sich von der jeweiligen Sichtweise des anderen oftmals immens provoziert fühlen, liegt auf der Hand. Vor allem aber wird daran nur umso deutlicher, warum gerade die Genderkategorie von ›rechter‹ Seite als Bedrohung wahrgenommen wird: Mit ihr artikuliert und manifestiert sich nicht weniger als eine Haltung, die dem ›Lebenselixier‹ der ›Rechten‹ – der natürlichen Ungleichheit – den von dieser Seite postulierten legitimatorischen Gehalt generell abspricht. Dadurch unterstellt der ›Genderismus‹ potenziell auch *alle* anderen gesellschaftlichen Fragen, für welche ›natürliche‹ Unterschiede relevant sein könnten (wie etwa in der Migrationspolitik), dem Zugriff des Gleichheitsideals. Mit anderen Worten, wenn diese anscheinend so offenkundige Bastion der Autorität und Ungleichheit erst einmal gefallen ist, ist kaum mehr auszumachen, von welchem alternativen archimedischen Punkt aus der antiegalitäre ›Wille‹ von ›rechts‹ noch überzeugend zu justieren wäre, auch weil die biologische Geschlechterdifferenz vonseiten der

Naturwissenschaft derzeit noch am ehesten Unterstützung erfährt (z.B. Kutschera 2016).

Schon aufgrund der nach wie vor virulenten politischen Auseinandersetzung zwischen ›Rechts‹ und ›Links‹, die von manchen Beobachtern zu Unrecht in die Fußnoten der Geschichte verabschiedet wurde, beziehen ›rechte‹ Strömungen heute ein gravierendes Maß ihrer (kollektiven) Identität aus dem strikten Festhalten an Geschlechterdifferenzen und -hierarchien.[8] Für den Rechtspopulismus – hier verstanden als politisch ›rechte‹ Agenda der Ungleichheit, die die Verfahren und Institutionen der Demokratie formal respektiert und versucht, die eigenen Ziele auf ›demokratischem‹ Wege durchzusetzen – ist jene ›Anti-Gender-Identität‹ jedoch noch aus einem zusätzlichen Grund besonders attraktiv: Gemeint ist der Umstand, dass Demokratien für sich genommen bereits eindeutig dem ›linken‹ Ideal der Gleichheit verpflichtet sind.[9] Für Rechtspopulist*innen verlangt dies, ihre Forcierung der Ungleichheit auf eine signifikant gemäßigtere und mit den egalitären Imperativen der Demokratie zumindest bis zu einem gewissen Grad abgeglicheneren Weise voranzutreiben als dies etwa für Rechtsextremisten oder Rechtsterroristen gelten würde. Das Beharren auf den biologischen Unterschied zwischen den Geschlechtern (und den hieraus gegebenenfalls resultierenden gesellschafts- und familienpolitischen Forderungen) ist in diesem Zusammenhang zweifelsohne nachvollziehbarer mit den gewandelten, *nicht-natürlichen*, verfahrensorientierten Autoritätsvorstellungen des demokratischen Rechtsstaates in Einklang zu bringen, als dies etwa für rassistisch motivierte gruppenspezifische Menschenfeindlichkeit der Fall wäre, wie sie in rechtsextremistischen Kreisen gemeinhin anzutreffen ist. Auch aus diesem (strategischen) Grund, weil sich im Hinblick auf die Geschlechterfrage (ihrem Anschein nach demokratieaffine) kulturkonservative und rechtspopulistische Positionen oft kaum voneinander unterscheiden lassen, ist die Kritik am ›Genderismus‹ zur Domäne ›rechtsautoritären‹ Denkens schlechthin mutiert.

Hinzu kommt ein nicht unwesentliches Detail in der üblichen Programmatik des Rechtspopulismus, dem in der öffentlichen und wissenschaftlichen Reflexion oftmals nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Rede ist hier von der inneren Paradoxie des Rechtspopulismus, die eigene, autoritär-*antiegalitäre* Ideologie durch Entfesselung der *egalitären*, tendenziell anti-autoritären Prinzipien der Demokratie – die Berufung auf die Stimme des ›gemeinen‹ Volkes, die Kultivierung eines Elite-Volk-Gegensatzes, die Instrumentalisierung des Majoritätsprinzips gegenüber rechtsstaatlich eingezogenen Grenzen demokratischer Verfügungsgewalt

8 Zur theoretischen Unterfütterung ließe sich an dieser Stelle zusätzlich auf die *Social Identity Theory* (Tajfel 1982; Tajfel/Turner 1986) rekurrieren, wonach eine positive Unterscheidung der eigenen sozialen Gruppenidentität im Normalfall immer auf der Abgrenzung von einer relevanten, negativ konnotierten *Out-Group* beruht. Die Identitäten von ›Rechten‹ und ›Linken‹ würden sich demnach wechselseitig voraussetzen.

9 Ideengeschichtlich hierzu z.B. Hidalgo 2014: Kap. 3.1.

etc. – durchsetzen zu wollen. Dies führt nicht nur dazu, dass sich rechtspopulistische Agitatoren vom Schlage Donald Trumps, Silvio Berlusconis, Victor Orbàns oder Andrej Babiš, die zumeist selbst zur (ökonomischen) Elite eines Landes zählen und obendrein mit vergleichsweise autoritären Einstellungen aufwarten, mit objektiv überschaubarem Erfolg als ›Männer aus dem Volk‹ ausgeben, sondern dass Rechtspopulisten zudem in der Regel nach ideologischen Mitteln Ausschau halten (müssen), um ihrer Programmatik ein höheres Maß an Kohärenz und Konsistenz zu verleihen. Die Geschlechterfrage bietet sich in dieser Hinsicht an, weil die rechtspopulistisch motivierte (pseudoegalitäre) ›Entfesselung‹ des ›Volkswillens‹ in der Berufung auf die ›natürliche‹ Hierarchie zwischen Mann und Frau die zugeschriebene Autorität der ›Natur‹ für sich zu nutzen vermag, um insgesamt mit einer vordergründig ›ausgewogenen‹ Agenda aufzuwarten. Was Rechtspopulist*innen durch das Insistieren auf stereotypische Geschlechterhierarchien tun, ist somit, sich in einer Art Doppelbewegung auf der einen Seite als authentische und glaubwürdige Repräsentant*innen des demokratischen ›Gleichheitsideals‹ zu inszenieren, um auf der anderen Seite die ›natürlichen‹ Grenzen solcher Gleichheit (wie im Übrigen auch der Demokratie) parallel zu lancieren. Die ›rechte‹ Überzeugung einer allgemeinen Ungleichheit wird entlang des Katalysators (oder auch des Lackmustests) der Geschlechterdifferenz folglich einigermaßen plausibel *innerhalb* des Rahmens der Demokratie verortet.

4. Fazit

Wenn es stimmt, dass – mit Jan-Werner Müller (2016) – das eigentliche Merkmal des Populismus in der *antipluralistischen* Grundnote liegt, mit der seine Protagonist*innen die (kulturell-ethnische, nationale oder soziale) Homogenität ›des‹ Volkes beschwören, dann lässt sich der radikale Kampf, den rechtspopulistische und rechtsextremistische Bewegungen gegen den in den letzten Jahren erreichten Ausbau der Rechte von Frauen und Homosexuellen sowie die Infragestellung von binären Geschlechteridentitäten führen, unschwer als frappierender Ausdruck hiervon interpretieren. Und wenn die gleichen rechtspopulistischen und -extremen Agenten und Agenden dabei oftmals Unterstützung von religiös-fundamentalistischen Radikalen erfahren, die auf ihre Weise im Namen einer ›natürlichen‹, ›gottgewollten‹ Geschlechterhierarchie gegen die genannten antiautoritären Liberalisierungsschübe der Gesellschaft opponieren, dann handelt es sich keineswegs um eine primär strategische Partnerschaft. Stattdessen ist das vormodern anmutende, auf einer natürlich-religiösen Ordnung fußende antifeministische Geschlechter- und Familienbild de facto eine Gemeinsamkeit, die religiös-autoritäre Fundamentalisten mit Rechtsradikalen verschiedener Couleur über alle ansonsten bestehenden

Grenzen hinweg miteinander teilen (vgl. Paternotte 2015; Kuhar/Paternotte 2017; Hennig 2018; Hidalgo 2020b).

Dass sich rechtspopulistische Politiker*innen und Parteien aktuell zunehmend auf religiöse Traditionsbestände und Werte berufen (vgl. Marzouki et al. 2016; Brubaker 2017; Hennig/Weiberg-Salzmann, 2020) – und das, obwohl die meisten einschlägigen Gruppierungen eigentlich säkular ausgerichtet sind – hat somit nicht allein mit dem evidenten Bemühen zu tun, zur Rechtfertigung einer rigoros restriktiven Migrations- und Einwanderungspolitik das Narrativ des angeblich unauflösbaren Gegensatzes zwischen Orient und Okzident, ›christlichem Abendland‹ und ›muslimischem Morgenland‹ von Neuem heraufzubeschwören. Vor dem Hintergrund der im vorliegenden Beitrag angestrengten theoretischen Überlegungen sollte vielmehr plausibel geworden sein, warum eine hierarchisch-autoritäre Geschlechterordnung im Normalfall einen integralen Bestandteil rechtspopulistischer Programme bildet, zu deren Legitimierung sich die Bedienung bei den wenigstens teilweise stark antifeministisch imprägnierten religiösen Traditionsbeständen nahezu anbietet (Minkenberg 2018).

Die davon angeregte, empirisch vielfach zu beobachtende Überschneidung zwischen ultrakonservativ-religiösen und rechtspopulistischen bzw. -radikalen Sichtweisen mag dabei zwar auch manchen merkwürdigen Schulterschluss hervorbringen, etwa wenn Rechtspopulist*innen Kritik an Muslimen wegen deren angeblich religiös begründeter (und dadurch vermeintlich kaum abzulegender) Frauenfeindlichkeit üben. Unter dem Strich aber ändert die sporadische Instrumentalisierung der Frauenemanzipation durch rechtspopulistische, fremdenfeindliche Akteure im Dienst rassistisch-islamfeindlicher Ausgrenzungspolitiken (Hark/Villa 2017) nichts an der Wahrnehmung, dass Antifeminismus und Antigenderismus in der Regel mit rechtspopulistischen und rechtsradikalen Auffassungen konform gehen. Dass vor allem die rechtspopulistischen Strömungen durch ein Changieren *zwischen* der Autorität der ›Natur‹ und Konzessionen an die egalitären Postulate der ›Kultur‹ die Nähe zu demokratischen Wertvorstellungen formal wahren, ist dabei kein Grund zur Beruhigung, im Gegenteil: Die Inanspruchnahme der Demokratie durch den Rechtspopulismus droht dadurch umso durchschlagender zu gelingen.

Literatur

Balibar, Étienne (2007): »Is There a ›Neo-Racism‹?«, in: Tania das Gupta et al. (Hg.), Race and Racialization. Essential Readings, Toronto: Canadian Scholars' Press, S. 83-88.

Benoist, Alain de (2011): Aufstand der Kulturen. Manifest für das 21. Jahrhundert, Berlin: Junge Freiheit.

Bettini, Maurizio (2018): Wurzeln. Die trügerischen Mythen der Identität, München: Kunstmann.

Bobbio, Norberto (1994): Rechts und Links. Gründe und Bedeutungen einer politischen Unterscheidung, Berlin: Wagenbach.

Brubaker, Rogers (2017): »Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective«, in: Ethnic and Racial Studies 40 (8), S. 1191-1226.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Castoriadis, Cornelius (2006): »Wesen und Wert der Gleichheit«, in: Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften Bd. 1, Lich: Edition AV, S. 113-133.

Cavalli-Sforza, Luigi L./Cavalli-Sforza, Francesco (1996): Verschieden und doch gleich: Ein Genetiker entzieht dem Rassismus die Grundlage, München: Knaur.

Dietze, Gabriele (2017): Sexualpolitik. Verflechtungen von Race und Gender, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Gauchet, Marcel (1990): »Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften«, in: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 123-206.

Goodhart, David (2017): The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics, London: Hurst & Company.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2015): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart, Bielefeld: transcript.

Hennig, Anja (2018): »Political Genderphobia in Europe: Accounting for Right-Wing Political-Religious Alliances against Gender-sensitive Education Reforms since 2012«, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 2 (2), S. 193-219.

Hennig, Anja/Weiberg-Salzmann, Mirjam (Hg.) (2020): Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond: Concepts, Actors, and Identity Narratives, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Hidalgo, Oliver (2014): Die Antinomien der Demokratie, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Hidalgo, Oliver (2019): »›Über jedem Wertekonflikt schwebt die Läuterungsagenda‹ – Anmerkungen aus demokratietheoretischer Perspektive«, in: Sandra Kostner (Hg.), Identitätslinke Läuterungsagenda. Eine Debatte und ihre Folgen für Migrationsgesellschaften, Stuttgart: ibidem, S. 151-179.

Hidalgo, Oliver (2020a): »Kritik der Identitätspolitik in der Demokratie«, in: Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik (DOI: 10.18156/eug-1-2020-art-6).

Hidalgo, Oliver (2020b): »Religion as a Paradigm of Authority, Hierarchy, and (In)Equality: On Conceptualizing Linkages between Religious Patterns of Thought and Illiberal Politics in Modern Democracy«, in: Anja Hennig/Mirjam Weiberg-Salzmann (Hg.), Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond: Concepts, Actors, and Identity Narratives, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 65-92.

Kemper, Andreas (2011): [R]echte Kerle. Zur Kumpanei der MännerRECHTSbewegung, Münster: Unrast.

Kuhar, Roman/Paternotte, David (Hg.) (2017): Anti-Gender Campaigns. Mobilizing Against Equality, Lanham/New York: Rowman & Littlefield.

Kutschera, Ulrich (2016): Das Gender-Paradoxon. Mann und Frau als evolvierte Menschentypen, Berlin: LIT.

Lang, Juliane (2015): »Familie und Vaterland in der Krise. Der extrem rechte Diskurs um Gender«, in: Sabine Hark/Paula-Irene Villa (Hg.), Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript, S. 167-182.

Leber, Sebastian (2020): »Das Netzwerk der Antifeministen. Wenn fragile Männlichkeit gefährlich wird«, in: Der Tagesspiegel vom 7.8.2020.

Lewontin, Richard C./Rose, Steven/Kamin, Leo J. (1988): Die Gene sind es nicht … Biologie, Ideologie und menschliche Natur, München: Psychologie-Verlagsunion.

Marzouki, Nadia/McDowell, Duncan/Roy, Olivier (Hg.) (2016): Saving the People. How Populists Hijack Religion, London: Hurst & Company.

Minkenberg, Michael (2018): »Religion and the Radical Right«, in: Jens Rydgren (Hg.), The Oxford Handbook of the Radical Right, Oxford: Oxford University Press, S. 366-399.

Müller, Jan-Werner (2016): Was ist Populismus? Berlin: Suhrkamp.

Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2019): Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism, Cambridge: Cambridge University Press.

Paternotte, David (2015): »Blessing the Crowds. Catholic Mobilisations against Gender in Europe«, in: Sabine Hark/Paula-Irene Villa (Hg.), Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript, S. 129-147.

Spektorowski, Alberto (2003): »The New Right: Ethno-Regionalism, Ethno-Pluralism and the Emergence of a Neo-fascist ›Third Way‹«, in: Journal of Political Ideologies 8 (1), S. 111-130.

Tajfel, Henri (1982): Social Identity and Intergroup Relations, Cambridge: Cambridge University Press.

Tajfel, Henri/Turner, John C. (1986): »The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour«, in: Stephen Worchel/William Austin (Hg.), Psychology of Intergroup Relations, Chicago: Nelson-Hall, S. 7–24.

Tocqueville, Alexis de (1987): Über die Demokratie in Amerika. Band 2, Zürich: Manesse.

Anti-Gender-Diskurse – vom ›gesunden Menschenverstand‹ zur ›Politik mit der Angst‹

Stefanie Mayer

1. Ausgangspunkte

Die Bedeutung von heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit und patriarchalen Geschlechterverhältnissen sowie von vergeschlechtlichten Sprachbildern, Diskursen und Symbolen für den weltweiten Aufstieg autoritär-populistischer, rechter und rechtsextremer Parteien, Bewegungen und Politiker*innen wurde in den letzten Jahren in der (sozialwissenschaftlichen) Geschlechterforschung breit aufgegriffen.[1] In diesem Rahmen werden eine Reihe von auf den ersten Blick widersprüchlichen, tatsächlich aber eng miteinander verschränkten Phänomenen diskutiert: Rassistische Abwehr und ethnisierter Ausschluss legitimieren sich heute nicht zuletzt durch die Instrumentalisierung (sexualisierter) Übergriffe bzw. von Sexismus und Homophobie seitens migrantischer *Anderer*, wodurch im Umkehrschluss europäische Gesellschaften als im Hinblick auf Geschlechterverhältnisse und Sexualitäten gleichberechtigt und liberal konstruiert werden (Dietze 2019; Hark/Villa 2017). In weiterer Folge dient die vermeintlich bereits erreichte Emanzipation auch der Abwehr aktueller feministischer Forderungen – damit entpuppen sich die rassistisch aufgeladene Betonung von Frauenrechten und die neue Virulenz antifeministischer, homo- und transphober Positionen in rechter Propaganda als zwei Seiten ein und derselben Medaille (Fassin 2020; Graff/Kapur/Walters 2019; Hennig 2018; McEwen 2018). Der neue Antifeminismus fokussiert auf die Abwehr des Begriffs Gender und der damit verbundenen De-Naturalisierung und Ent-Essentialisierung von Geschlecht als – seines eigentlichen Sinns weitestgehend entleertes – Symbol für die Ablehnung gesellschaftlicher Liberalisierungstendenzen insgesamt (Sauer 2017). Der vorliegende Beitrag fragt

1 Vgl. u.v.a. die Sammelbände: Dietze/Roth 2020; Köttig/Bitzan/Pető 2017; Kuhar/Paternotte 2017; sowie die Sondernummern der Zeitschriften Signs 44 (3), 2019; European Journal on Politics and Gender 1 (3), 2018; Politics and Governance 6 (3), 2018; Patterns of Prejudice 49 (1-2), 2015. Mit Fokus auf den deutschsprachigen Raum siehe FIPU 2019; Hark/Villa 2015; sowie Feministische Studien 36 (2), 2018; Femina Politica 27 (1), 2018.

nach diskursimmanenten Gründen für die stark gestiegene Bedeutung von Anti-Gender-Diskursen für rechtspopulistische Strategien in den letzten zehn bis 15 Jahren. Warum wurde diese spezifische Artikulation antifeministischer, antiqueerer und homophober Positionen, die noch zur Jahrtausendwende kaum über fundamentalistisch-katholische Kreise hinaus bekannt war, zu einem zentralen Kampffeld rechter, autoritärer und rechtsextremer politischer Akteur*innen?

Empirisch basieren meine Überlegungen auf Analysen von publizierten und öffentlich zugänglichen Texten österreichischer Autor*innen und Gruppierungen[2]; die transnationale Vernetzung im aktuellen Antifeminismus[3] führt allerdings dazu, dass global sehr ähnliche diskursive Muster bedient werden. Konzeptuell bilden Analysen der Bildung neuer rechter politisch-religiöser Allianzen im Rahmen von Anti-Gender-Mobilisierungen den Ausgangspunkt meiner Überlegungen. Anja Henning (2018) hat in diesem Zusammenhang besonders auf verbindende Ideologie-Elemente hingewiesen, darunter die Essentialisierung von Zweigeschlechtlichkeit und patriarchalen Geschlechterverhältnissen sowie von heteronormativen Sexualitätsregimen. Auf dieser Basis gebildete assoziative Ketten erlauben unterschiedliche thematische Anknüpfungspunkte für verschiedene Akteur*innen mit ihren je partikularen Anliegen. Gender lässt sich in diesem Sinn in Anlehnung an Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (Laclau/Mouffe 2014) als »leerer Signifikant« verstehen, der ein fast unbegrenztes ›Wuchern‹ von Anti-Gender-Diskursen in thematischer Hinsicht erlaubt (Mayer/Sauer 2017). Dieser neue Antifeminismus bietet sich aber auch als »Scharnierdiskurs« (Lang 2015) in einem übertragenen Sinn an. Er erlaubt nicht nur ein gemeinsames Agieren von ideologisch unterschiedlich positionierten Akteur*innen, sondern bildet auch ein ›Scharnier‹, das Alltagswissen und Alltagserfahrungen, den sogenannten ›gesunden Menschenverstand‹, mit Elementen rechter und rechtsextremer Ideologien verschränkt.

2 Für eine Übersicht über das analysierte Material und methodische Erläuterungen der durchgeführten Critical Frame Analysis siehe Mayer/Sauer 2017. Die damalige Analyse von Argumentationsmustern wurden seither erweitert und verstärkt auf das Verständnis rechter und rechtsextremer Diskurse bezogen (Mayer/Ajanovic/Sauer 2020; Mayer/Goetz 2019).

3 Manche Autor*innen verwenden den Begriff »Antigenderismus« (etwa Hark/Villa 2015: 7), um die neuartige Fixierung auf den Begriff Gender, die diese Diskurse auszeichnet, zu erfassen. Mit der Bezeichnung Antifeminismus sollen demgegenüber die Kontinuitäten der Abwehr von Emanzipationsbestrebungen mit Bezug auf Geschlecht und/oder Sexualität hervorgehoben werden. Zudem vermeidet diese Begrifflichkeit es, den antifeministischen Kampfbegriff »Genderismus« als Bezeichnung aktueller Feminismen zu bestätigen (siehe ausführlicher Mayer/Goetz 2019: 210ff.).

2. Antifeminismus als rechtspopulistischer Diskurs

Mit Sebastian Reinfeldt verstehe ich Rechtspopulismus als spezifische politische Strategie, die »eine politische Formation mit Teilen der Bevölkerung verbindet« (Reinfeldt 2000: 46). Rechtspopulismus ist damit weder eine ausgeprägte politische Ideologie, noch ein bloßer politischer Stil, sondern vielmehr ein spezifisches Weltbild, das Politik – themenunabhängig – in Freund-Feind-Schemata erfasst (vgl. dazu auch Cas Muddes Definition von Rechtspopulismus als »dünner Ideologie«; Mudde 2004, 544 im Anschluss an Freeden 1998). Diese Schemata können mit unterschiedlichen ideologischen Versatzstücken gefüllt werden, weisen aber besondere Affinität zu rechtsextremen Ideologien und deren manichäischen Weltbildern auf, während sie pluralistischen Vorstellungen schon auf struktureller Ebene widersprechen.

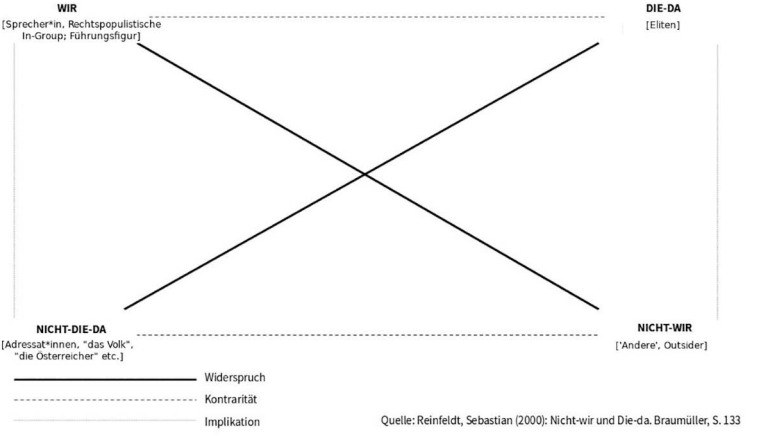
Veranschaulichen lässt sich die rechtspopulistische Dynamik in Form eines Vierecks (siehe Grafik 1). Auf der linken Seite stehen dabei das rechtspopulistische »Wir« (die In-Group, also die rechtspopulistische Führungsperson, die jeweilige Gruppierung und ihre Anhänger*innenschaft) sowie die Adressat*innen des Diskurses, also jene Teile der Bevölkerung, zu denen eine Verbindung hergestellt werden soll; neben dem ›Volk‹ des traditionellen Rechtspopulismus, lassen sich hier auch andere Adressierungen (z.B. als ›echte Österreicher‹ oder ›unsere Familien‹) kategorisieren. Wesentlich ist: Die Verbindung, die Rechtspopulist*innen zu ihren Adressat*innen reklamieren, ist keine repräsentative Beziehung, keine Vertretung spezifischer Interessen, sondern eine identitäre, die die Einheit von Volk und Führung proklamiert.[4] Reinfeldt (2000: 132ff) bezeichnet diese diskursiv konstruierte Position der Adressat*innen als »Nicht-Die-Da« – in scharfem Kontrast zu den »Die-Da«, die (auf der oberen rechten Seite des Vierecks) die Position der vermeintlichen oder tatsächlichen Eliten markieren. Diese Eliten arbeiten in der rechtspopulistischen Vorstellungswelt unmittelbar gegen die Interessen des ›Volkes‹ und vertreten stattdessen jene der »Nicht-Wir« – jener *Anderen*, die als unmittelbare Konkurrenz und Bedrohung der Adressat*innen wahrgenommen werden. Eliten und *Andere* werden ebenso unmittelbar und identitär verbunden wie umgekehrt die rechtspopulistische Führungsfigur mit dem von ihr vertretenen Volk.[5] Die ›Be-

4 Beispielhaft auf den Punkt gebracht wurde dies in zwei Wahlkampfslogans der FPÖ. Bei der Nationalratswahl 1994 wurde der damalige Parteichef Jörg Haider mit dem Satz »Er sagt, was wir denken« (www.demokratiezentrum.org/index.php?id=25&index=1201 vom 7.8.2020) plakatiert und im Wiener Wahlkampf 2005 Heinz-Christian Strache mit »Er sagt, was Wien denkt« (www.demokratiezentrum.org/index.php?id=173 vom 7.8.2020).

5 Vgl. etwa den FPÖ-Slogan »Sie sind gegen ihn, weil er für Euch ist«. Ursprünglich für Haiders Wahlkampf 1994 entwickelt, wurde er 2008 von Strache in leicht modifizierter Form »Sie sind gegen IHN. Weil ER für EUCH ist« verwendet (Redaktion derstandard.at 2008).

setzung‹ der vier Positionen, die konkreten Anrufungen und Feindbilder, variieren je nach Thema und Kontext, doch die Diskursstruktur bleibt unberührt.

Grafik 1



Quelle: Reinfeldt, Sebastian (2000): Nicht-wir und Die-da. Braumüller, S. 133

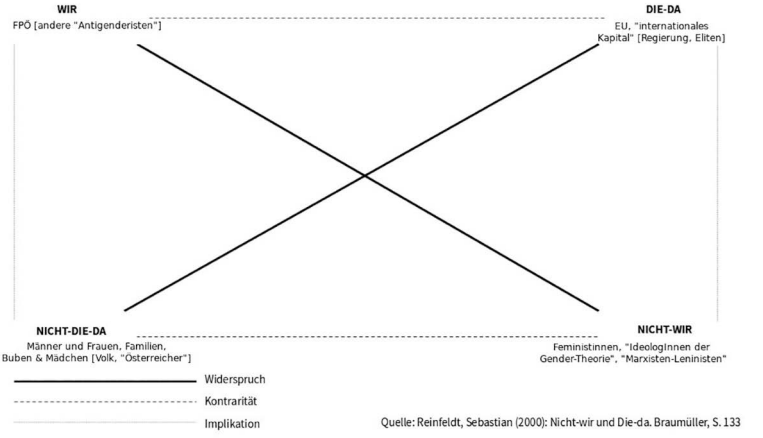
2.1 ›Wir‹ und ›die Anderen‹ – zur Struktur antifeministischer Diskurse

Wie wird diese grundlegende Struktur rechtspopulistischer Diskurse nun in Anti-Gender-Diskursen gefüllt? Beispielhaft lässt sich das am vom FPÖ-Bildungsinstitut herausgegebenen *Handbuch freiheitlicher Politik* (2013)[6] zeigen. Im Kapitel »Gleichberechtigung statt ideologischer Geschlechtsumwandlung« wird gleich im ersten Satz die Position des ›Wir‹ geklärt: »Die Einführung von ›Gender Mainstreaming‹ als Leitprinzip von Politik und Gesellschaft wird von uns Freiheitlichen abgelehnt.« (FPÖ Bildungsinstitut 2013: 135) In den folgenden Sätzen zeigt sich, wer ›Die-Da‹ sind: die EU mit dem Vertrag von Amsterdam, die dafür verantwortlich ist, dass »›Gender Mainstreaming‹ […] im ›Top-Down-Prinzip‹ durchgepeitscht werden« soll (ebd.). Ziel sei dabei nicht etwa die Gleichstellung der Geschlechter, sondern »schlussendlich die Zerstörung der Identitäten – sowohl in gesamtgesellschaftlicher, kultureller Hinsicht als auch auf individuell-geschlechtlicher Ebene« (ebd.: 136). Folglich sind auch die Zerstörung der Familie und des heterosexuellen

6 Das als *Leitfaden für Führungsfunktionäre und Mandatsträger* konzipierte Handbuch befindet sich nach Angaben der FPÖ derzeit in Überarbeitung. Die Publikation ist allerdings mit Stand 23.6.2020 nach wie vor online abrufbar.

Zusammenlebens Ziele von Gender Mainstreaming. Konkretisiert werde dieses Bedrohungsszenario in geschlechtssensibler Kindergartenpädagogik, die nicht nur Mädchen zu kämpferischem Verhalten animieren, sondern – schlimmer – Buben das spielerische Einnehmen weiblicher Rollen erlauben solle. Die Rolle der ›Nicht-Wir‹ übernehmen im vorliegenden Fall zunächst »›IdeologInnen‹ der Gender-Theorie«, die behaupten, »dass man zu Mann und Frau erst gemacht wird« (ebd.: 135). Weiter heißt es, sie seien die ideologischen Nachfahr*innen der »Marxisten-Leninisten«, die sich ebenfalls die Schaffung des »›Neuen Menschen‹ […] auf die Fahnen geheftet hatten« (ebd.: 136). Damit nicht genug, hat sich diese linke Ideologie auch noch mit dem »ausschließlich am Profit orientierten globalen Kapitalismus verbündet« (ebd.: 136).[7] Veranschaulichen lassen sich die hier beispielhaft herausgearbeiteten diskursiv konstruierten Positionen anhand des oben diskutierten rechtspopulistischen Vierecks (Grafik 2).

Grafik 2



Die rechtspopulistische Diskursstruktur erfüllt zumindest drei wesentliche Funktionen: *Erstens* erlaubt sie die schon angesprochene Konstruktion eines identitär verstandenen Vertretungsanspruchs gegenüber dem angesprochenen

7 Die Ähnlichkeit zu antisemitischen Verschwörungsmythen, in denen Juden und Jüdinnen sowohl als Drahtzieher*innen des Kommunismus wie auch als Profiteur*innen des Kapitalismus imaginiert werden, sind hier deutlich erkennbar. Für eine fundierte Auseinandersetzung mit Überlagerungen, Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen Antisemitismus und Sexismus, die eine einfache Gleichsetzung verbieten, siehe Stögner 2014.

Kollektiv. Versprochen wird nicht die Vertretung bestimmter Interessen, sondern eine (Re-)Kreation der Welt, in der ›Die-Da‹ verschwunden und die ›Nicht-Wir‹ dementsprechend machtlos sind, sodass Sprecher*innen und Adressat*innen eine (wieder) stabile Welt bewohnen, die Eindeutigkeit und Gewissheit nicht zuletzt in Bezug auf Geschlechterverhältnisse, Sexualität und familiäre Beziehungen verspricht. In diesem Sinne fungiert der Kampf gegen Gender als »*symbolic glue*« (Kováts/Põim 2015), der Teile der Bevölkerung mit rechten (partei-)politischen Formationen zusammenschweißt.

Zweitens erreicht die Verdoppelung des Feindbildes eine existentielle Dramatisierung jedes beliebigen Themas, da alltägliche (reale oder fiktive) Konkurrenzsituationen, Verunsicherungen oder Bedrohungen stets (auch) auf die böse Absicht der Eliten zurückzuführen sind. So erklärt sich die Nähe zum verschwörungsmythischen Denken. Die Kopplung von Eliten und *Anderen* in der Feindbildkonstruktion schafft übermächtige Gegner*innen und legitimiert so die eigene Aggression und den Angriff auf Minderheiten. Paradigmatisch lässt sich diese Umkehr von Machtverhältnissen am Beispiel der Ablehnung von Gesetzen gegen Diskriminierung aufzeigen. So hält etwa die europäische Vernetzung *Agenda Europa* (für Informationen zu diesem Netzwerk siehe Datta 2018) in einem umfassenden Strategiepapier mit Bezug auf Frauenquoten in Aufsichtsräten fest:

> »Rather than eliminating discrimination, ›anti-discrimination laws‹ institutionalize it […]. Policies such as gender quotas are revelatory of the fact that ›anti-discrimination‹ […] does the exact opposite of what it pretends to do, it undercuts personal and economic freedom, and it uses benign rhetoric to conceal a truly totalitarian outlook on society.« (Agenda Europe 2018: 104)

Schon das Verbot von Diskriminierung aufgrund des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung gilt aus antifeministischer Perspektive als tatsächliche Benachteiligung. Wenn etwa Vermieter*innen sich nicht weigern dürfen, an gleichgeschlechtliche Paare zu vermieten, entspreche dies einer Einschränkung der Glaubensfreiheit. Die Freiheit, *Andere* zu diskriminieren, wird so zu einem zu schützenden Recht (ebd.: 103ff).

Drittens lässt das doppelte Feindbild große Flexibilität zu und erlaubt Strategien »kalkulierter Ambivalenz« (Engel/Wodak 2013), also bewusster Doppeldeutigkeit, die unterschiedliche Personen(-gruppen) ansprechen und damit die innere Inhomogenität der Adressat*innen verschleiern sowie gegen Kritik immunisieren sollen. Beispielhaft lässt sich hier nochmals auf den Anti-Anti-Diskriminierungsdiskurs von *Agenda Europa* verweisen. Wiewohl hier der Diskriminierung von LGBTIQ+-Personen das Wort geredet wird, richtet sich die explizit geäußerte Kritik gegen die nationale und supranationale Gesetzgebung und lässt sich so bei Bedarf als bloße Meinungsäußerung im Rahmen demokratischer Prozesse darstellen.

Mit Reinfeldts Perspektive wird schon durch den Blick auf die Struktur von Anti-Gender-Diskursen die zentrale Rolle von Affekten und assoziativen Koppelungen sichtbar. Dies wird nochmals deutlicher, wenn wir uns einigen ausgewählten inhaltlichen Mustern zuwenden.

2.2 Basale Gemeinsamkeiten – die Naturalisierung des Sozialen

Als zentrale gemeinsame inhaltliche Grundlage des neuen Antifeminismus, die religiöse und politische Akteur*innen verbindet, lässt sich die Essentialisierung von Geschlechterverhältnissen und Sexualitäten verstehen, die als ›natürliche‹, ›biologische‹, daher schlicht so-seiende Tatsachen verstanden werden (Hennig 2018). Verstehen lässt sich diese inhaltliche Konvergenz zum einen aus einer Tendenz zur Säkularisierung ursprünglich religiöser Begründungszusammenhänge (Paternotte 2015), in denen ›natürliche‹ und ›göttliche Ordnung‹ gleichbedeutend als Chiffre für eine unhinterfragbare, in diesem Sinne ›selbstverständliche‹, ahistorische soziale Ordnung eingesetzt werden. Unterstützt wird dies auf pragmatischer Ebene durch die Tendenz religiöser Akteur*innen in säkularen Gesellschaften auf die Kraft der ›Natur‹ als breitenwirksame Legitimationsquelle zu setzen (Kuhar 2015). Diese Tendenz trifft in antifeministischen Allianzen auf die Naturalisierung sozialer Verhältnisse und insbesondere sozialer Ungleichheit als Basisideologie des Rechtsextremismus (Schiedel 2007). Geschlecht erweist sich hier insofern als *besonders*, als dass im Unterschied zu z.B. offen biologistischen Rassismen die Behauptung eines biologisch determinierten Geschlechterdualismus auf breite Zustimmung trifft. Als Beispiel lässt sich eine Behauptung der Organisation *Kirche in Not* anführen: »Die Naturwissenschaften ziehen aus ihren Forschungsergebnissen eine Schlussfolgerung, die sich mit dem christlichen Menschenbild deckt; Mann und Frau ergänzen einander.« (Kirche in Not 2016) Auch über den Kreis religiöser und politischer Akteur*innen hinaus knüpft diese heteronormative Essentialisierung von Geschlecht an Alltagserfahrungen und Alltagswissen der Adressat*innen des Diskurses an, an den ›gesunden Menschenverstand‹, dem die Einteilung der Menschheit in ›Männer‹ und ›Frauen‹ ganz selbstverständlich und damit verbundene Anrufungen und Anforderungen ›nur natürlich‹ erscheinen. Dieses direkte Anknüpfen an den ›*common sense*‹ gilt als zentraler Bestandteil rechtspopulistischer Kommunikationsstrategien (Geden 2006: 21; Mudde 2010: 1175). Das genannte Beispiel verweist zudem auf weitere zentrale antifeministische Topoi, wie etwa die Intellektuellen- und Theoriefeindlichkeit, die sich nicht zuletzt in den häufigen Angriffen auf die Gender Studies zeigt.

Bei einem näheren Blick erweisen sich mehrere Facetten des Begriffs ›Natur‹ als relevant. Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität werden durch rhetorische

Bezüge auf die Naturwissenschaften – allen voran die Biologie[8] – nicht nur als unumstößliche Tatsachen positioniert, sondern auch normativ aufgeladen. Aufbauend auf der Dichotomie von menschengemachter ›Kultur‹ und außerhalb menschlichen Einflusses angesiedelter ›Natur‹ werden patriarchale Geschlechterverhältnisse und heteronormative, auf Fortpflanzung ausgerichtete Sexualität zu ahistorischen, schlicht gegebenen Größen. Die hetero-patriarchale Familie als Lebensform wird zur einzig ›natürlichen‹ und damit zur einzig normativ akzeptablen Lebensweise. Die ›Natur‹ lässt so soziale Verhältnisse als überzeitliche, unveränderliche Tatsachen erscheinen, die aber *gleichzeitig* mit Rückgriff auf die oben beschriebene doppelte Feindbildkonstruktion als in höchstem Maß bedroht erscheinen. Eliten und mit diesen verbündete Feminist*innen, LGBTIQ+-Personen u.a. negieren das Unhinterfragbare, verstoßen gegen die ›natürliche Ordnung‹ und stellen damit den Legitimationszusammenhang ›Natur‹ selbst, also die Begründung gesellschaftlicher (Macht-)Verhältnisse durch außergesellschaftliche ›Tatsachen‹ insgesamt, in Frage. Hier liegt einer der Gründe für die Unversöhnlichkeit und Aggressivität, mit der antifeministische Positionen vertreten werden: Die Verteidigung der *einen* normativ richtigen Lebensweise lässt keinen Raum für Kompromisse. Die Abweichung darf nicht existieren, weil sie per definitionem nicht existieren kann. Deutlich wird diese normative Aufladung des Natur-Begriffs nicht zuletzt in der diskursiven Konstruktion der *Anderen*, also all jener, die von der hetero-patriarchalen Lebens- und Familienform abweichen. Ihre Leben erscheinen als »un-« oder »widernatürlich«, als Fehler, die im besten Fall in die gesellschaftliche Unsichtbarkeit gedrängt, im schlechteren Fall ausgemerzt werden sollen. Als Beispiel kann nochmals die bereits zitierte Broschüre von *Kirche in Not* angeführt werden. Der Begriff Homophobie wird hier als Erfindung der »Genderisten« gebrandmarkt, die diesen »gerne als Totschlag-Argument gegen Andersdenkende ein[setzen], die praktizierte Homosexualität nicht als natürliche Form menschlicher Geschlechtlichkeit anerkennen« (Kirche in Not 2016). Neben der normativen Kraft der ›Natur‹ zeigt das Zitat auch die Strategie der Opfer-Täter*innen-Umkehr, die den Wunsch nach Negation homosexuellen Begehrens rhetorisch als Abwehr eines »Totschlag-Arguments« verbrämt.

2.3 Politik mit der Angst – von der Familie zum Volk

Im aktuellen Antifeminismus spielt der diskursive Knotenpunkt ›Familie‹ eine entscheidende Rolle. Ob die angeblich durch Gender Mainstreaming-Strategien angestrebte »Schaffung des geschlechtslosen Menschen« (so etwa der Untertitel von Ro-

8 Den tatsächlichen Erkenntnissen biologischer Forschung in Bezug auf die Vielgestaltigkeit der Geschlechter wird diese simplifizierende Sicht selbstverständlich in keiner Weise gerecht (vgl. Ainsworth 2015; Voß 2010).

senkranz 2008), sexuelle und reproduktive Selbstbestimmung von Frauen (so fordert etwa *Agenda Europa* nicht nur ein Totalverbot von Abtreibungen, sondern auch von Verhütungsmitteln aller Art, Agenda Europe 2018: 55ff), das Adoptionsrecht für gleichgeschlechtliche Paare oder die (im Sinne völliger Verfügungsgewalt über Kinder und deren Erziehung gedachte) Elternrechte bedrohende Sexualpädagogik der Vielfalt (Initiative wertvolle Sexualerziehung o.J.) – in allen Fällen läuft die Argumentation auf eine schwerwiegende Bedrohung ›natürlicher‹ Familien hinaus. Im Sinne der oben erläuterten Legitimation qua ›Natur‹ gilt jede Infragestellung der normativen ›Selbstverständlichkeit‹ hetero-patriarchaler Verhältnisse als *einzig* legitimer Familienform als Angriff.

An den ›*common sense*‹ kann dabei in mehrfacher Hinsicht angeknüpft werden: *Erstens* an weit verbreitete Vorstellungen von Elternschaft und insbesondere an das Idealbild der Frau als Mutter, mit dem nicht zuletzt hierarchische Arrangements geschlechtlicher Arbeitsteilung naturalisiert werden. Stark gemacht wird dies etwa von der prominenten deutschen Antifeministin Birgit Kelle, die schon mit dem Titel ihres bislang jüngsten Buches *Muttertier. Eine Ansage* (Kelle 2017) auf den biologistisch-essentialistischen Hintergrund dieser Familienbilder verweist. Wie auch einige andere Autor*innen vollzieht Kelle eine spezifische, ›frauenfreundliche‹ Wendung antifeministischer Argumentationsmuster, in der die (Wieder-)Herstellung heteronormativer und patriarchaler Geschlechterverhältnisse als Politik für Frauen präsentiert wird. Als Beispiel kann hier ein Entschließungsantrag der FPÖ dienen, in dem Birgit Kelle ausführlich zitiert wird:

> »Am meisten verliert die ganz normale Heterofrau in diesem Spiel. Also die Mehrheit der Frauen. […] Die Mutter, die ihre Kinder noch selbst groß zieht. Die Frau in Teilzeit mit zwei Kindern, die kaum eine Rente bekommen wird. Die Alleinerziehende, die sich mehr schlecht als recht durchs Leben schlägt und in der gleichen Altersarmut landen wird wie ihre verheiratete Geschlechtsgenossin mit vier Kindern. Die große Mehrheit der Frauen hat rein gar nichts von all dem Zirkus, der doch angeblich zur Emanzipation der Frau durch Gender Mainstreaming veranstaltet wird« (Kelle 2015 zit.n. FPÖ 2016).

Ein Selbstverständnis und Lebenskonzept, das sich rund um Mutterschaft entfaltet, stellt hier die unabdingbare Eintrittskarte zur (angeblichen) »Mehrheit« der »ganz normale[n] Heterofrau[en]« (FPÖ 2016) dar. Der Rest des Textes beschäftigt sich ausschließlich mit der als »Gender-Wahn« bezeichneten Einführung geschlechtergerechter Sprache in verschiedenen Bereichen, wodurch deutlich wird, dass die Sorge um die gesellschaftliche Position von Müttern – deren Benachteiligung ja ohne Zweifel ein wichtiges Problem für Gleichstellungspolitik darstellt – nicht den Ausschlag für diese parlamentarische Initiative zum Weltfrauentag gab.

Zweitens stellt die ›natürliche‹, hetero-patriarchale Familie einen Sehnsuchtsort dar, der Sicherheit, Geborgenheit und unbedingte Akzeptanz verspricht. Die

Familie wird damit diskursiv als scharfer Gegensatz zur Verunsicherung durch geschlechtliche und sexuelle Diversität konstruiert, die ihrerseits mit dem Begriff Gender verbunden und in den Figuren des gleichgeschlechtlichen Paares, der kinderlosen ›Karrierefrau‹ oder der nicht durch Blutsverwandtschaft verbundenen Patchwork-Familie konkretisiert wird (Wimbauer/Motakef/Teschlade 2015). Hier zeigt sich besonders deutlich, dass im rechtspopulistischen Verständnis des politischen Feldes als Raum von stets entweder antagonistischen oder identitären Beziehungen, die Konstruktion des ›Wir‹ und der eigenen Bezugsgruppe immer sowohl durch Identifikation wie auch durch die Abgrenzung gegenüber und Ausgrenzung von *Anderen* vermittelt wird.

Drittens (und eng mit diesen Grenzziehungen verbunden) lassen sich schließlich – wie im obigen Zitat bereits angedeutet – auch Erfahrungen mit aus Betreuungspflichten resultierenden finanziellen und sozialen Nachteilen mobilisieren, die assoziativ der angeblichen Bevorzugung *Anderer* (kinderloser Frauen, gleichgeschlechtlicher Eltern etc.) gegenübergestellt werden. Im Sinne des rechtspopulistischen Vierecks wird damit der Antagonismus radikalisiert: Nicht nur sind die *Anderen* und ihre Lebensformen per se weniger wertvoll als die ›natürliche‹ Familie, sie werden außerdem von den Eliten bevorzugt und gefördert, wodurch sie zur Gefahr werden. Damit schließt sich der assoziative Kreis zur Konstruktion der essenziellen Bedrohung ›natürlicher‹ Geschlechter- und Familienverhältnisse.

Erst diese Analyse der diskursiv konstruierten Beziehungen macht verständlich, warum etwa die Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Paare im Eherecht als unmittelbare Bedrohung heterosexueller Ehen verstanden wird. Schon die Infragestellung der vermeintlich ›natürlichen‹ und daher unhinterfragbaren Überlegenheit und Privilegierung heterosexueller Beziehungen durch Gleichstellung der abgewerteten *Anderen* erscheint als Zerstörung. Hier wird das Spannungsverhältnis in der Konstruktion des ›Natürlichen‹ zwischen angeblich überzeitlichem, schlicht gegebenem Sein einerseits und prekärer, nur durch (u.a. rechtliche) Privilegierung aufrechtzuerhaltender Existenz andererseits besonders sichtbar.

Darüber hinaus spielt die ›Familie‹ für die Allianzbildung zwischen religiösen und politischen Akteur*innen eine wichtige Rolle, weil der Begriff als Scharnier zwischen unterschiedlichen ideologischen Registern dient: Er verkörpert die vermeintlich christliche Idee der Komplementarität von Mann und Frau und ist als moralischer Wert *an sich* und als Basis gesellschaftlicher Ordnung in konservativen Ideologien fest verankert. Die ›Familie‹ dient aber ebenso als Bezugspunkt rechtsextremer völkischer Bevölkerungspolitik. Hier ist sie nicht als soziale Einheit *für sich*, sondern als Ort der biologischen und kulturellen Reproduktion des als ethnisch homogen imaginierten ›Volkes‹ von Bedeutung (Mayer/Ajanovic/Sauer 2020; Mayer/Goetz 2019). Diese unterschiedlichen ideologischen Ladungen des Begriffs lassen sich als ein Beispiel für Strategien »kalkulierter Ambivalenz« (Engel/Wodak 2013) verstehen. Sprecher*innen und Adressat*innen antifeministischer Diskurse

betten die Sorge um die Familie in je eigene Vorstellungen ein, die jedoch nicht ausgeführt werden müssen – ja, deren Explikation sogar Allianzen gefährden könnte. Die vermeintliche Sorge um die ›natürliche‹ Familie wird so zum Vehikel, mit dem ein breit geteilter ›*common sense*‹ affektiv aufgeladen, politisch ausgerichtet und mit zentralen Ideologemen rechtsextremer völkischer Politik[9] verbunden werden kann. Sie ist damit zentrale Trägerin der rechtsextremen »Politik mit der Angst« (Wodak 2015), die antifeministische und rassistische Ideologien verklammert.

3. Antifeminismus und der Aufstieg der (extremen) Rechten

Zentrales Thema der rechten und rechtsextremen Angstmache ist bereits seit den 1990er-Jahren das Schüren von Angst vor und Hass auf Migrant*innen bzw. auf die als Verantwortliche der Migrationsbewegung identifizierten Eliten. Rassistische Diskurse generell, besonders aber anti-muslimischer Rassismus und die Abwehr von Flüchtlingen nach 2015, sind in hohem Maß vergeschlechtlicht. Die angebliche Bedrohung ›unserer‹ Frauen durch den als hypermaskulin imaginierten, ethnisierten, muslimischen Mann ist dabei ein zentrales Element, das zur Konstruktion ›unserer‹ Kultur als emanzipiert und gleichberechtigt in Abgrenzung zum als prämodern, nicht-aufgeklärt, sexistisch, homophob und patriarchal imaginierten Islam beiträgt (Dietze 2019; Hark/Villa 2017). Was auf den ersten Blick wie ein Widerspruch zu den oben dargestellten Anti-Gender-Diskursen aussieht, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als Verschränkung antifeministischer und rassistischer Elemente.

Zum einen dient die Selbstkonstruktion als Gesellschaft, in der Gleichberechtigung und Emanzipation bereits verwirklicht seien, nicht zuletzt der Abwehr feministischer bzw. gleichstellungsorientierter Forderungen. Gerade weil Gleichberechtigung rhetorisch anerkannt und als bereits erfüllt in die Vergangenheit verschoben wird, lassen sich aktuelle Forderungen als anachronistisch und übertrieben abwehren bzw. als Teil einer »Gender-Ideologie« brandmarken.

Zum anderen werden feministische Errungenschaften zu einem wesentlichen Grund für die aktuelle Bedrohung durch migrantische Andere: Die »Verweiblichung der Gesellschaft«, die Dekonstruktion ›echter‹ kämpferischer Männlichkeit (vgl. Reichel 2015) und die durch die Zerstörung der Familie ausgelöste »demographische Bedrohung« (Rosenkranz 2008: 11ff) seien dafür verantwortlich, dass eu-

9 Die Bezeichnung»völkische Politik« bezieht sich auf die Konstruktion des ›Volks‹ als in sich homogener und nach außen abgegrenzter, biologischer Entität, die im Zentrum des rechtsextremen politischen Denkens steht. Aus dieser zentralen Bestimmung lassen sich weitere Bestimmungen des Rechtsextremismus – etwa die Privilegierung der Gemeinschaft über das Individuum oder die aggressive Homogenisierung nach innen und Abgrenzung nach außen ableiten.

ropäische Gesellschaften sich einer bevorstehenden feindlichen Übernahme durch Muslime gegenübersehen (vgl. Zeitz 2015). Feminismus und Gleichstellungspolitiken spielen in dieser Vorstellung einem machthungrigen Islam in die Hände, da sie – demographisch wie kulturell – das Ende der autochthonen Bevölkerung bedeuten. Im Rahmen des rechtspopulistischen strategischen Vierecks sind die beiden Bedrohungsszenarien zudem durch das Feindbild der Eliten verkoppelt, die angeblich sowohl die Migration steuern wie auch die »Gender-Ideologie« befeuern würden. So findet eine Verzahnung zweier zentraler rechter Diskursstränge statt, die sich zu einer umfassenden Dekadenz-, Verfalls- und Untergangserzählung verschränken.

Rechtspopulistische Artikulationen des Antifeminismus, mit ihren vielfältigen Anknüpfungspunkten an den ›*common sense*‹ einerseits und an rechtskonservative und religiöse Positionen andererseits, erlauben so die Transmission zentraler rechtsextremer Ideologiefragmente – allen voran völkischer Bevölkerungspolitik – in modernisierter Form. Antifeminismus dient zudem sowohl in der Herstellung der rechtspopulistischen identitären Beziehung zwischen antifeministischen Sprecher*innen und ihren Adressat*innen wie auch in der Bildung von Allianzen in konservative und religiöse Milieus als ›Scharnier‹ und ist damit sowohl inhaltlich als auch strategisch ein zentrales Werkzeug für den Aufstieg rechter und rechtsextremer Politik.

Literatur

Ainsworth, Claire (2015): »Sex redefined«, in: Nature 518, S. 288-291.

Datta, Neil (2018): Restoring the Natural Order. The religious extremists' vision to mobilize European societies against human rights on sexuality and reproduction, Brussels: EPF, online unter: https://www.epfweb.org/sites/default/files/2020-05/rtno_epf_book_lores.pdf (vom 7.8.2020).

Dietze, Gabriele (2019): Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus, Bielefeld: transcript.

Dietze, Gabriele/Roth, Julia (Hg.) (2020): Right-wing populism and Gender. European perspectives and beyond, Bielefeld: transcript.

Engel, Jakob/Wodak, Ruth (2013): »›Calculated Ambivalence‹ and Holocaust Denial in Austria«, in: Wodak, Ruth/Richardson, John (Hg.), Analysing Fascist Discourse. European Fascism in Talk and Text, New York: Routledge, S. 73-96.

Fassin, Éric (2020): »Anti-Gender Campaigns, Populism, and Neoliberalism in Europe and Latin America«, in: LASA Forum 51 (2), S. 67-71.

FIPU (Hg.) (2019): Rechtsextremismus. Band 3: Geschlechterreflektierte Perspektiven, Wien: Mandelbaum.

Geden, Oliver (2006): Diskursstrategien im Rechtspopulismus. Freiheitliche Partei Österreichs und Schweizerische Volkspartei zwischen Opposition und Regierungsbeteiligung, Wiesbaden: VS Verlag.

Graff, Agnieszka/Kapur, Ratna/Walters, Suzanna Danuta (2019): »Introduction: Gender and the Rise of the Global Right«, in: Signs – Journal of Women in Culture and Society 44 (3), S. 541-60.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2015): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart, Bielefeld: transcript.

Hennig, Anja (2018): »Political Genderphobia in Europe: Accounting for Right-Wing Political-Religious Alliances against Gender-Sensitive Education Reforms since 2012«, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 2 (2), S. 193-219.

Köttig, Michaela/Bitzan, Renate/Pető, Andrea (Hg.) (2017): Gender and Far Right Politics in Europe, Cham: Palgrave Macmillan.

Kováts, Eszter/Põim, Maari (Hg.) (2015): Gender as Symbolic Glue. The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilization in Europe, online unter: http://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf (vom 9.6.2020).

Kuhar, Roman (2015): »Playing with Science: Sexual Citizenship and the Roman Catholic Church Counter-Narratives in Slovenia and Croatia«, in: Women's Studies International Forum 49, S. 84-92.

Kuhar, Roman/Paternotte, David (Hg.) (2017): Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality, London/New York: Rowman & Littlefield.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2014): Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, London: Verso.

Lang, Juliane (2015): »Familienpopulismus und Antifeminismus als Kitt zwischen extremer Rechter und ›Mitte der Gesellschaft‹«, in: Dokumentation des Kongresses »Respekt statt Ressentiment. Strategien gegen Homo- und Transphobie«, Berlin: Amadeu Antonio-Stiftung und LsVD, online unter: https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/w/files/pdfs/kongressdoku/lsvd_2015_beitrag_von_juliane_lang.pdf (vom 29.6.2020).

Mayer, Stefanie/Ajanovic, Edma/Sauer, Birgit (2020): »Man, Woman, Family. Gender and the Limited Modernization of Right-Wing Extremism in Austria«, in: Dietze/Roth (Hg.), Right-Wing Populism and Gender, S. 101-116.

Mayer, Stefanie/Goetz, Judith (2019): »Mit Gott und Natur gegen geschlechterpolitischen Wandel. Ideologie und Rhetoriken des rechten Antifeminismus«, in: FIPU, Rechtsextremismus, S. 205-247.

Mayer, Stefanie/Sauer, Birgit (2017): »›Gender Ideology‹ in Austria: Coalitions around an empty signifier«, in: Kuhar/Paternotte (Hg.), Anti-Gender Campaigns in Europe, S. 23-40.
McEwen, Haley (2018): »Weaponising Rhetorics of ›Family‹: The Mobilisation of pro-Family Politics in Africa«, in: African Journal of Rhetoric 10 (1), S. 142-178.
Mudde, Cas (2004): »The Populist Zeitgeist«, in: Government and Opposition 39 (4), S. 541-563.
Mudde, Cas (2010): »The Populist Radical Right: A Pathological Normalcy«, in: West European Politics 33 (6), S. 1167-1186.
Paternotte, David (2015): »Blessing the Crowds Catholic Mobilisations against Gender in Europe«, in Hark/Villa, Anti-Genderismus, S. 129-148.
Reinfeldt, Sebastian (2000): Nicht-wir und Die-da. Studien zum rechten Populismus, Wien: Braumüller.
Sauer, Birgit (2017): »Gesellschaftstheoretische Überlegungen zum europäischen Rechtspopulismus. Zum Erklärungspotenzial der Kategorie Geschlecht«, in: Politische Vierteljahresschrift 58 (1), S. 3-22.
Schiedel, Heribert (2007): Der rechte Rand. Extremistische Gesinnungen in unserer Gesellschaft, Wien: Edition Steinbauer.
Stögner, Karin (2014): Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen, Baden-Baden: Nomos.
Voß, Heinz-Jürgen (2010): Making Sex Revisited. Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive, Bielefeld: transcript.
Wimbauer, Christine/Motakef, Mona/Teschlade, Julia (2015): »Prekäre Selbstverständlichkeiten. Neun prekarisierungstheoretische Thesen zu Diskursen gegen Gleichstellungspolitik und Geschlechterforschung«, in: Hark/Villa (Hg.), Anti-Genderismus, S. 41-58.
Wodak, Ruth (2015): The Politics of Fear. What Right-Wing Populist Discourses Mean. Thousand Oaks/London et al.: Sage.

Analysierte Quellen

Agenda Europe (2018): Restoring the Natural Order. An Agenda for Europe, online unter: https://agendaeurope.wordpress.com/restoring-the-natural-order/ (vom 29.6.2020).
www.demokratiezentrum.org/index.php?id=173 (vom 7.8.2020).
www.demokratiezentrum.org/index.php?id=25&index=1201 (vom 7.8.2020).
Redaktion derstandard.at (2008): »FPÖ plakatiert Haider-Wahlspruch aus 1994«, in: derstandard.at vom 6.8.2008, online unter: https://www.derstandard.at/story/1216918644904/fpoe-plakatiert-haider-wahlspruch-aus-1994 (vom 7.8.2020).

FPÖ (2016): »Entschließungsantrag der Abgeordneten Carmen Schimanek und weiterer Abgeordneter betreffend Stopp dem ›Genderwahn‹!«, online unter: https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXV/A/A_01587/imfname_514872.pdf (vom 29.6.2020).

FPÖ Bildungsinstitut (2013): Handbuch freiheitlicher Politik. Ein Leitfaden für Führungsfunktionäre und Mandatsträger der Freiheitlichen Partei Österreichs, online unter: https://www.fpoe.at/fileadmin/user_upload/www.fpoe.at/dokumente/2015/Handbuch_freiheitlicher_Politik_WEB.pdf (vom 29.6.2020).

Initiative wertvolle Sexualerziehung (o.J.): »Negative Auswirkungen der staatlichen Sexualerziehung«, online unter: www.sexualerziehung.at/negative-auswirkungen-der-staatlichen-sexualerziehung/(vom 25.6.2020).

Kelle, Birgit (2017): Muttertier. Eine Ansage, Basel: Fontis – Brunnen.

Kirche in Not (2016): »Gender-Ideologie. Ein Leitfaden«, online unter: https://poschenker.wordpress.com/2016/06/15/kirche-in-not-gender-ideologie-ein-leitfaden/(vom 7.8.2020)

Reichel, Werner (2015): »Der Genderismus und seine Opfer«, in: Christian Günter/Werner Reichel (Hg.), Genderismus(s). Der Masterplan für die geschlechtslose Gesellschaft, o.O.: Frank&Frei, S. 99-128.

Rosenkranz, Barbara (2008): MenschInnen: Gender Mainstreaming – Auf dem Weg zum geschlechtslosen Menschen, Graz: Ares.

Zeitz, Christian (2015): »Conchita, Islam und die Homosexualisierung der Gesellschaft«, online unter: https://www.andreas-unterberger.at/2015/06/conchita-islam-und-die-homosexualisierung-der-gesellschaft/(vom 29.6.2020).

Anti-Genderismus als rechtsintellektuelle Strategie und als Symptom-Konglomerat Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit

Sonja Angelika Strube

Dieser Beitrag analysiert das Phänomen des Anti-Genderismus unter zwei verschiedenen, einander gegenläufigen und zugleich einander ergänzenden Aspekten: zum einen als bewusst gewählte Strategie unterschiedlicher rechter[1] Gruppierungen, zum anderen im Anschluss an die Studien des Bielefelder Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (Heitmeyer 2002-2011) als Symptom-Konglomerat des Syndroms Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. Gegenläufig sind diese beiden Aspekte, insofern der erstgenannte von relativ wenigen, politisch aktiven Personen bzw. Personenkreisen ausgeht, für die die Thematik ein bewusst gewähltes Mittel zum Zweck ist, eine besonders geeignete von mehreren Möglichkeiten, ihren Aktionsradius und ihren Wirkungsgrad innerhalb der sich liberal und demokratisch verstehenden Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland zu erhöhen. Der zweitgenannte Aspekt hingegen fokussiert den allgemeinmenschlichen und zumeist unbewusst bleibenden Hang zu Vorurteiligkeit und implizit gelebten Abwertungen in der Breite der Gesellschaft. Einander ergänzend sind die beiden Aspekte, insofern im Themenfeld Anti-Genderismus verbreitete Vorurteiligkeiten und relativ gut verschleierte autoritäre politische Angebote zusammenfinden und dadurch eine besondere Dynamik entwickeln.

1 Ich unterscheide zwischen dem in der Bundesrepublik Deutschland straf- und verfassungsrechtlich geprägten Begriff Rechtsextremismus/rechtsextrem, der verfassungsfeindliches, vom Verfassungsschutz beobachtetes Verhalten benennt, und dem Begriff der Extremen Rechten, die sich bewusst und in fließenden Übergängen diesseits und jenseits der verfassungsrechtlich gezogenen roten Linien bewegt. Als rechtsintellektuell bezeichne ich, Gessenharter (2004) folgend, Akteur*innen der Intellektuellen Neuen Rechten, die gut durchdachte Strategien zum Entern der gesellschaftlichen ›Mitte‹ entwickeln.

1. Anti-Genderismus als rechtsintellektuelle Strategie

Anders als vielleicht in manchen ostmitteleuropäischen bzw. religiös besonders konservativ-katholischen Ländern werden viele der im Anti-Genderismus propagierten Normen, Rollenideale und Lebensentwürfe in Deutschland von der Mehrheit der Bevölkerung ebenso wie von der Mehrheit der Christ*innen respektive Katholik*innen inhaltlich nicht geteilt und für das eigene Leben nicht akzeptiert. Trotz intensiver Bemühungen konnte die *Demo für alle* – anders als ihr französisches Vorbild *Manif pour tous* – keine Massen gegen die Einführung der »Ehe für alle« mobilisieren; im Gegenteil blieb diese selbsternannte Bewegung den meisten Menschen gänzlich unbekannt. Im massiv entchristlichten Osten Deutschlands, auch in Milieus, die der AfD nahestehen oder sie wählen, wird der möglichst einfache Zugang zu Abtreibungen vielfach als selbstverständliches ›Recht‹[2] empfunden, gegen dessen Einschränkung man sich verwahrt. Die katholischen Bischöfe in Deutschland wiederum, die sich selbstverständlich alle für den Lebensschutz ungeborener Kinder einsetzen und unter denen zumindest einige gelebte Homosexualität weiterhin als Sünde betrachten, stehen dennoch Gruppierungen aus dem politisch rechten Spektrum explizit ablehnend gegenüber und gehen seit Jahren zunehmend auch auf Abstand zu innerkirchlichen Gruppen, die mit politisch rechten Gruppierungen kooperieren. Anders als in vielen Ländern Ostmitteleuropas gelten Texte etwa Gabriele Kubys in der Theologie als unwissenschaftlich und auch in kirchlichen Dokumenten als nicht zitierfähig. Dennoch erreichen antigenderistische Thesen auch in Deutschland Diskussionen in den Leitmedien und beeinflussen Stimmungen in der ›Mitte der Gesellschaft‹. Zudem erfüllen antigenderistische Agitationen auch dann ihren Zweck, wenn die von ihnen propagierten Inhalte im Einzelnen in der Mehrheit der Gesellschaft keine Zustimmung finden. Denn, so meine erste These, Anti-Genderismus ist im Wesentlichen als eine rechtsintellektuelle Strategie zu verstehen, mit der andere Ziele verfolgt werden als die tatsächliche Durchsetzung bestimmter rückwärtsgewandter familienpolitischer Ideale.

1.1 Zur Erzeugung milieu-übergreifender Vernetzungen

Das Phänomen, das wir seit 2015 Anti-Genderismus nennen (Hark/Villa 2015), ist Anfang der 2000er Jahre nahtlos aus verbreiteten antifeministischen Affekten hervorgegangen. Für die Bundesrepublik Deutschland hat Juliane Lang zwei Wellen »kampagnenartiger Angriffe« (2015: 170-172) der Extremen Rechten gegen ›Gender‹ ausgemacht (2006-2009 und ab 2013/14), wobei entscheidende Impulse ab 2006

2 Rechtlich gibt es in der Bundesrepublik Deutschland kein ›Recht‹ auf Abtreibung, sondern diese bleibt unter bestimmten Voraussetzungen straffrei.

von antifeministischen Ressentiments in bürgerlichen Medien und Milieus ausgingen. Im Rahmen der öffentlichen Debatte um die bekannte Fernsehmoderatorin Eva Herman und ihre Positivbewertung nationalsozialistischer Mutterschaftsideale im Jahr 2006 erfuhr Herman Zuspruch, Unterstützung und Vortragseinladungen aus zwei unterschiedlichen, bis dato streng voneinander getrennten Milieus, nämlich sowohl von reaktionär-christlichen Milieus, die sich seither – wesentlich unter der gemeinsamen Thematik des Anti-Genderismus – zu einer auch politisch agierenden europäischen Religiösen Rechten zu formieren beginnen, zum anderen von verfassungsfeindlich-rechtsextremen Szenen, etwa der NPD und Gruppen aus dem Spektrum des Neonazismus (Strube 2018: 27-30). Die Funktion eines Bindeglieds zwischen diesen beiden Milieus kam und kommt der Intellektuellen Neuen Rechten, ihren Medien und Protagonist*innen zu, die bereits seit Jahrzehnten Strategien verfolgen und verfeinern, die mit einem bürgerlich-intellektuellen Erscheinungsbild und Auftreten gezielt bürgerliche Milieus erreichen wollen (vgl. Gessenharter 2004). Das Potenzial, Anti-Gender-Agitationen unter der positiv aufgeladenen Behauptung von »Familien-« und »Lebensschutz« als Kitt (»symbolic glue«: vgl. Kováts/Põim 2015) nicht allein innerhalb disparater rechter Szenen, sondern weit darüber hinaus zum Erzielen milieuübergreifender Vernetzungen zu nutzen, wurde hier erkannt und umgesetzt. Die zweite Welle antigenderistischer Aktionen in Deutschland war bereits geprägt von einem deutlich bürgerlicheren äußeren Erscheinungsbild von selbst als verfassungsfeindlich-rechtsextrem eingestuften Gruppierungen und von milieuübergreifenden Vernetzungen (vgl. Strube 2017b). Den AfD-nahen Organisator*innen der *Demo für alle* etwa gelang es, CDU-Politiker ebenso wie pietistische, evangelikale, orthodoxe und katholische Christ*innen und Kirchenvertreter*innen neben solchen aus AfD und Junger Alternative als Redner*innen zu gewinnen, ebenso auch einige bischöfliche Grußworte, die vor einem auch mit Identitären bestückten Publikum verlesen wurden (vgl. Strube 2017a: 65-68). Der Anti-Genderismus fungierte und funktionierte als strategischer Türöffner in bürgerliche, ggf. auch christliche Milieus hinein, die der Extremen Rechten in Deutschland bislang verschlossen waren, auch wenn es der AfD nicht gelang, die katholische Amtskirche in Deutschland für eine familienpolitische »Querfront« gegen die liberale Demokratie zu gewinnen, und auch wenn der »Kunstrasencharakter« antigenderistischer Aktionen, d.h. das gezielte Vortäuschen einer Graswurzelbewegung durch wenige Einzelne (vgl. Kunstrasenbewegung, Astroturfing), in Ordinariaten und Landeskirchen ebenso wie in Bundestag und Landtagen inzwischen durchschaut worden ist (vgl. Strube 2017a: 60-64).

1.2 Zur »Selbstverharmlosung« und zum »Abbau emotionaler Barrieren«

Die nach außen sichtbare Kooperation verschiedener gesellschaftlicher Milieus im Anti-Genderismus hat für Gruppierungen der Extremen Rechten eine strategische

Bedeutung, die über den Aufbau tragfähiger Vernetzungen oder einer echten Querfront hinausgeht. Zuallererst dient sie dazu, sich selbst als ›bürgerlich‹ oder gar ›christlich‹ darzustellen, da man sich ja für den Schutz traditioneller Werte, der traditionellen Familie, für Kinder und für den Lebensschutz Ungeborener einsetze, sodass antidemokratische Zielsetzungen hinter diesem ›Engagement‹ für unkritische Beobachter*innen undurchschaubar, unvorstellbar und quasi unsichtbar werden. Durch diese Themenwahl und die Kooperation mit sich christlich verstehenden Gruppen gelingt der Extremen Rechten eine maximale »Selbstverharmlosung«, wie sie ihr aktueller Vordenker, Götz Kubitschek (2017), propagiert, um die in Deutschland noch bestehenden »emotionalen Barrieren« der bürgerlichen Mitte gegen die Extreme Rechte zu überwinden und eine gesamtgesellschaftliche Normalitätsverschiebung zu bewirken. Es geht um die Schaffung fließender Übergänge zwischen verschiedenen Milieus, die bisher noch bestehende radikale Abgrenzungen zum rechten Rand untergraben und für die Zukunft unmöglich machen. Dies gelingt z.B. durch die von Kubitschek anempfohlene und schon lange vor seinem Pamphlet im Anti-Genderismus praktizierte »Verzahnung« (ebd.), indem extrem rechte Gruppierungen etwa kirchlich-lehramtliche Texte (Enzykliken der Päpste; Familienlexikon des Vatikans etc.) und markante Wortprägungen (Johannes Pauls II. Rede von einer »Kultur des Lebens« bzw. »Kultur des Todes«) aufgreifen. So erscheint ein Papst als moralischer Garant rechter Agitation, bzw. die ihn zitierenden rechten Gruppierungen scheinen in den Spuren eines Heiliggesprochenen zu wandeln.

Trotz aller moralischen Aufladung von Kind und Familie ist die antigenderistische Thematik anschlussfähig an klassische Positionen der Extremen Rechten bis hin zu völkischer Ideologie (»Volkstod«) und der Relativierung und Leugnung des Holocaust (»Babycaust«, »Holocaust an Ungeborenen«). Ausgerechnet der Lebensschutz Ungeborener als das moralisch wohl angesehenste und Christ*innen wie Kirchen besonders nahestehende ›Anliegen‹ im Themenspektrum des Anti-Genderismus wird so zum Konnex ins Spektrum explizit rechtsextremer Ideologie und zum Bindeglied zwischen den Polen sich christlich-konservativ verstehender und rechtsextremer Protagonist*innen des Anti-Genderismus.

1.3 Zur Aktivierung von Emotionen und Vorurteilen

Schon die Verwendung der Kategorie Gender als Containerbegriff für eine Vielzahl disparater Themen ist als eine basale und zentrale rhetorische Strategie zu begreifen. In ihm zusammengeworfen werden Themen der Geschlechtergerechtigkeit zwischen Frauen und Männern, der sexuellen Orientierung bzw. sexuellen Identität, der Sexualität, vor allem unter dem Aspekt der sexuellen Bildung, der sexualisierten Gewalt (die entweder verharmlost oder vornehmlich homosexuellen sowie Männern »südländischer Herkunft« unterstellt wird), alle Themenfelder

fachwissenschaftlicher Frauen- oder Geschlechterforschung bzw. Gender Studies, und schließlich auch das Thema Abtreibung (vgl. Strube 2015: 8-10). Dieses rhetorische Containern ermöglicht dem Anti-Gender-Aktivismus nicht nur, Menschen zusammenzubringen, die aus ganz unterschiedlichen Motivationen, sozialen, politischen und gesellschaftlichen Motiven, Hintergründen und Lagen heraus für (bzw. gegen) eines der angerissenen Themen aktivierbar sind, sondern – und dies ist meine zweite These – dieses Themenkonglomerat triggert[3] auf affektiver Ebene innere Vorurteilsstrukturen, wodurch der Anti-Genderismus über jede rational ergründbare Vernetzung und Rhetorik hinaus seine enorme Dynamik entwickelt.

1.4 Zur Verschleierung autoritär-totalitärer Ansprüche

Neben das containernde Zusammenwerfen von Themen tritt als weitere zentrale Strategie die Falschbehauptung einer homogenen zusammenhängenden »Gender-Ideologie« und einer Verschwörung weltweit konspirativ kooperierender »Gender-Ideologen«. Offensichtlich ist das Bemühen, ein groß und gefährlich erscheinendes Feindbild zu konstruieren, das Angst erzeugt und den eigenen verbissenen Kampf rechtfertigt. Es geht um eine populistische Emotionalisierung möglichst weiter Teile der Bevölkerung und die politische Instrumentalisierung dieser Emotionen. Die Behauptung der Schaffung einer totalitären ›Neuen Weltordnung‹ wird je nach Region und Kontext verbunden mit Ängsten vor Kommunismus, Stalinismus bzw. einer wiedererstehenden DDR-Diktatur oder dem Verweis auf den Nationalsozialismus. Die eigene verschwörungstheoretisch-antisemitisch untermalte Agitation wird dagegen als Akt freier Meinungsäußerung und als mutiger demokratischer ›Widerstand‹ gegen Totalitarismus umgedeutet, oft unter Verweis auf das im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verankerte Widerstandsrecht Art. 20.4 GG.[4]

2. Anti-Genderismus als GMF-Symptom-Konglomerat: Untergründigen psychischen Dynamiken auf der Spur

Bereits in den 1950er Jahren konnte Gordon W. Allport aufzeigen, dass Vorurteile gegen verschiedene Menschengruppen stets miteinander einhergehen (vgl. Allport 1954), und dass sie in einer verstärkten Neigung der Vorurteiligen zu Vorurteiligkeit gründen. Durch das Verhalten der Angehörigen einer stigmatisierten Gruppe

3 Ich verwende diesen Begriff im Sinne seines psychologischen Sprachgebrauchs für das Auslösen psychischer Reaktionen.

4 Art. 20.4 GG: »Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.«

sind sie dagegen nicht beeinflussbar (vgl. Zick/Küpper 2005). Vorurteile gegen unterschiedliche Menschengruppen lassen sich daher, Wilhelm Heitmeyers Modell Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit folgend (s. Zick/Küpper/Berghan 2019: 58), als unterschiedliche Symptome eines Syndroms verstehen, dessen psychologische Konstanten das Othering und die damit verbundene Abwertung dieser sogenannten ›Anderen‹ sind. So werden Hierarchien zwischen Menschengruppen hergestellt, sodass als Kern des Syndroms eine implizite, sich im Tun realisierende »Ideologie der Ungleichwertigkeit« identifiziert werden kann. Heitmeyer und seine Mitarbeiter*innen konnten zudem nachweisen, dass gesellschaftlich virulente Hetze gegen eine bestimmte Menschengruppe generell zu erhöhter Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit (GMF) innerhalb einer Gesellschaft führt, sodass rasch auch andere Minderheiten zu Zielen von Anfeindungen werden und »eine Vergiftung einer liberalen Atmosphäre an verschiedenen Stellen des Syndroms einsetzen und verstärkt werden kann« (Küpper 2012).

2.1 Anti-Genderismus als Vorurteilskonglomerat

Die Verwendung der Kategorie Gender als Containerbegriff ermöglicht nicht nur eine themenbezogene Zusammenführung vieler Menschen, sondern über diese kognitive Komponente hinaus triggert das breite Themenspektrum unterschiedliche Ressentiments und führt auf einer meist unbewusst bleibenden affektiven Ebene jenseits aller Inhalte Menschen mit auf unterschiedliche Gruppen bezogenen Vorurteilen zusammen, sodass sich ressentimentgeladene Synergieeffekte ergeben können (z.B. Hassspiralen, Selbstradikalisierung). Mit Hilfe des Analysemodells Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit lässt sich erkennen, dass elf der derzeit 13 als gesellschaftlich grassierend beobachteten Symptome des Syndroms[5] von antigenderistischer Hetze unmittelbar tangiert werden.

Zunächst wird mit Anti-Genderismus der Komplex der »Vorurteile gegenüber geschlechtlich und sexuell markierten Gruppen« (Küpper 2010: 16) assoziiert. Während klassischer Antifeminismus in erster Linie sexistische Ressentiments bediente, richtet sich der ihm gegenüber thematisch erweiterte Anti-Genderismus auch gegen homosexuelle Menschen und Trans*Menschen, kann somit Ressentiments ebenso wie Unwissenheit und Unsicherheiten auch da mobilisieren und für sich instrumentalisieren, wo plumper Sexismus allein nicht verfängt. Zu Zielscheiben

5 Die 13 Elemente sind: Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Muslimfeindlichkeit, Abwertung von Sinti und Roma, Abwertung asylsuchender Menschen, Sexismus, Abwertung homosexueller Menschen, von Trans*menschen, wohnungsloser, langzeitarbeitsloser und Menschen mit Behinderungen sowie Etabliertenvorrechte (vgl. Zick/Küpper/Berghan 2019: 58).

der Abwertung und Hetze werden Frauen*[6], die sich klassischen Rollenbildern widersetzen, sich für Geschlechtergerechtigkeit oder gegen sexualisierte Gewalt engagieren, Männer*, die den Idealen hegemonialer Männlichkeit (vgl. Connell 1999) nicht entsprechen bzw. nicht entsprechen wollen, sowie Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen das Raster binärer Geschlechtsidentität sprengen. Ihnen allen ist gemein, dass sie – gewollt oder ungewollt, explizit oder implizit, durch Lebensstil oder körperliche Merkmale – das Konstrukt hegemonialer Männlichkeit und männlicher Vorherrschaft unterminieren (vgl. Strube 2021).

Dass insbesondere männliche Anti-Gender-Aktivisten die Infragestellung männlicher Vorherrschaft und patriarchaler Ordnung mit so viel Zorn unterdrücken wollen, zeigt, dass es wesentlich auch um Etabliertenvorrechte der an hegemonialer Männlichkeit partizipieren wollenden Männer* (und ggf. Frauen*; vgl. Küpper 2017) gegenüber Frauen* sowie Störer*innen des Konstrukts geht. Insofern sich der antigenderistische Kampf gegen Geschlechtergerechtigkeit und Gleichstellungspolitiken (u.a. Quotenregelungen, Gender Mainstreaming) in der Regel pauschal und bisweilen sogar explizit gegen *jede* Anti-Diskriminierungsgesetzgebung richtet, tangiert er auch die Rechte von Menschen mit Behinderungen, delegitimiert auch deren Gleichstellungsbestrebungen und wendet sich somit generell – hier werden sozialdarwinistische Haltungen spürbar – gegen Minderheitenrechte und den besonderen rechtlichen Schutz Schwächerer.

Nicht allein im politisch rechten Spektrum, sondern auch in sich christlich verstehenden Milieus werden antigenderistische Agitationen vielfach mit antimuslimischen, rassistischen, fremden- und asylbewerber*innenfeindlichen verwoben, sei es durch die projektive Behauptung eines ›typisch muslimischen‹ oder ›typisch südländischen‹ Sexismus, der Frauen unterdrücke (vgl. z.B. Kassis/von der Heyde/Schallier 2015: 216-220)[7], oder gar eines Hangs zu sexualisierter Gewalt, dem der deutsche/österreichische/polnische etc. Mann zum Schutze seiner (!) Frauen und Kinder entgegenzutreten habe, sei es durch die Behauptung eines ›Geburtendschihad‹, der von muslimischer Seite geführt und dem von deutscher/europäischer Seite nichts entgegengesetzt würde. Dabei ist das – wahlweise kulturalisiert- oder biologistisch-rassistisch gewendete – projektive Vorurteilsmuster des ›übersexualisierten‹ und (sexuell wie generell) ›gewaltaffinen‹ ›fremden Mannes‹ seit jeher flexibel übertragbar: Im Ruhrgebiet des beginnenden 20. Jahrhunderts wurde es auf junge polnische Arbeitsmigranten angewendet,

6 Der Genderstern an den Begriffen Frauen*/Männer* verweist auf den Konstruktionscharakter des Geschlechts.

7 Quantitative Studien konnten nachweisen, dass erhöhte Islamfeindlichkeit, begründet mit der Annahme von Frauenfeindlichkeit in muslimischen Communities, häufig einhergeht mit erhöhten Werten im Bereich des Sexismus.

im Nationalsozialismus antisemitisch gefüllt (vgl. den nationalsozialistischen Propagandafilm »Jud Süß«).

Antisemitische Ressentiments werden im Anti-Genderismus durchgängig bedient, insofern Verschwörungsrhetoriken und die Denunziation der Kategorie Gender als homogene ›Ideologie‹ einer weltweiten Konspiration zur Schaffung einer totalitären ›Neuen Weltordnung‹ als Basso continuo allen Inhalten unterlegt ist und quasi seinen Markenkern ausmacht. Auf diese Weise werden antisemitische Klischees reaktiviert, auch ohne dass immer explizit von ›jüdischer‹ Weltverschwörung oder ›Weltjudentum‹ gesprochen werden muss. Dass dies aber durchaus gemeint ist, zeigt sich beispielhaft an den Angriffen auf George Soros.

Durch einen assoziativ-containernden Umgang mit Themen und Inhalten gelingt es im Anti-Genderismus also, eine Vielzahl von gesellschaftlich grassierenden Vorurteilen zu aktivieren, die sich wechselseitig verstärken und das gesellschaftliche Klima insgesamt vergiften. Als deren Kern ist eine implizite »Ideologie der Ungleichwertigkeit« auszumachen, die mit explizit verbalisierten rechtsextremen »Ideologien der Ungleichwertigkeit« korrespondiert. Wie der Durchgang durch die Dimensionen Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit zeigt, funktioniert Anti-Genderismus auf affektiver Ebene auch als Trigger explizit rechtsextremer Einstellungen (vgl. Decker/Brähler 2006: 20)[8], nämlich des Rassismus, Antisemitismus und Sozialdarwinismus, und ermöglicht darüber hinaus durch den verbreiteten Vergleich von Abtreibungen mit der Shoah eine Relativierung des Nationalsozialismus.

2.2 Verunsicherung? – Oder: Selbstbewusster Autoritarismus und Soziale Dominanz

Da die Dekonstruktion von Geschlecht als der zentrale Angriffspunkt antigenderistischer Agitation erscheint, liegt bei der Frage nach Ursachen und Bedingungsfaktoren antigenderistischer Erfolge – d.h. der Frage, warum Menschen sich antigenderistischen Aktionen anschließen oder ihre Thesen übernehmen – zunächst die Hypothese nahe, der Gedanke der Uneindeutigkeit von Geschlecht überfordere und beängstige viele Menschen. Tatsächlich kann der Wunsch nach klarer Ordnung und Orientierung in einer unübersichtlichen Welt ein Beweggrund (unter verschiedenen) sein, erfüllen doch auch Vorurteile eine scheinbare Orientierungsfunktion, indem sie vermeintliches ›Wissen‹ über ›die Anderen‹ zu Verfügung stellen, wo echtes Wissen und lebendiger Kontakt fehlen (vgl. Zick/Küpper 2015). Als

8 Die Konsensdefinition von Decker/Brähler (2006: 20) nennt sechs Merkmale: Befürwortung einer rechtsgerichteten Diktatur, Chauvinismus (als Nationalismus), Verharmlosung des Nationalsozialismus, Fremdenfeindlichkeit/Rassismus, Antisemitismus, Sozialdarwinismus.

eine wesentliche Prädisposition für erhöhte Vorurteiligkeit, GMF und rechtsextreme Einstellungen konnte in zahlreichen sozialpsychologischen Studien der Autoritarismus ausgemacht werden, eine Haltung, die geprägt ist durch Konformismus, autoritäre Unterwürfigkeit unter Normen bzw. Anführer*innen sowie autoritäre Aggression gegen Regelübertreter*innen. Studien Detlef Oesterreichs zu einer »Flucht in die Sicherheit« unter orientierungslosen Jugendlichen zeigten auf, dass nicht allein autoritäre Erziehung und die ›schwarze Pädagogik‹ etwa des Nationalsozialismus eine Haltung »unterwürfigen Autoritarismus« (Heitmeyer 2017: 86) mit einer strengen Unterwerfung unter äußere Normen fördert, sondern dass auch unter gänzlich anderen, sehr liberalen gesellschaftlichen Umständen Menschen – nun aufgrund von Orientierungslosigkeit (Anomia) – ein Bedürfnis nach autoritären Normen entwickeln können (vgl. Oesterreich 1996: 107-120). Unterwürfiger wie anomischer Autoritarismus (Heitmeyer 2017: 86) wünschen klare Regeln und Normen ebenso wie gesellschaftliche Konformität; ihnen bietet der Anti-Genderismus eindeutige Geschlechterzuordnungen, klare binäre und polare Zweigeschlechtlichkeit, Heterosexismus und klare Rollenzuordnungen an, dazu ein autoritäres Einfordern von Regeln, gepaart mit autoritärer Aggression gegen Regelübertreter*innen.

Das Bedürfnis nach Kontrolle, das sich im Anti-Gender-Aktivismus zeigt, beschränkt sich aber nicht auf den legitimen Wunsch nach Kontrolle über die *eigene* Biographie und auf die *persönliche* Verunsicherung, die eintritt, wenn einem diese entgleitet, sondern greift weit darüber hinaus: Es will Kontrolle über andere Menschen, etwa über Frauen* und deren berufliches wie sexuelles Verhalten, über Kinder (alle, nicht nur die eigenen), die gegen alle anderen als die eigenen Perspektiven und Informationen abgeschottet werden sollen (Agitation gegen sexuelle Bildung) sowie über die Gesellschaft insgesamt, die nur nach dem eigenen Weltbild entsprechenden Regeln funktionieren soll. Stärker als um Orientierung im eigenen Leben geht es somit um Kontrolle und Macht über das Leben und Denken anderer. Um dies zu erreichen, wird auch zu unlauteren Mitteln wie etwa der Verbreitung von Desinformation, Verschwörungsmythen und Fake News gegriffen. Damit bedient der Anti-Genderismus sehr viel stärker den Macht-Komplex als den der Angst (Zick/Küpper/Berghan 2019: 199-200). Weit mehr als der Orientierung in einer unübersichtlichen Welt dient er der Befriedigung von »*Machtbereitschaft* und de[m] aktiven Wunsch nach *Machtpartizipation*« (Heitmeyer 2017: 87; Herv. i.O.), wie sie Heitmeyer für den »selbstbewussten Autoritarismus« (ebd.) beschreibt, dem es um die Ausübung von Kontrolle gehe und der sich deshalb »aggressiv gegen die offene Gesellschaft und die liberale Demokratie« (ebd.) positioniere.

Erst unter der Perspektive eines *selbstbewussten* Autoritarismus wird verstehbar, warum zahlreiche Anti-Gender-Aktivist*innen ebenso wie rechte Parteifunktionär*innen sich vielfach im eigenen Leben nicht an die Regeln halten, die sie persönlich und qua (Partei-)Programm propagieren: Regeln gelten in ihrer Sicht

nur für die anderen; sie dienen eben nicht der eigenen Orientierung und der Aufrechterhaltung einer vermeintlichen Ordnung in einer verunsichernden Welt, sondern der Kontrolle und Unterwerfung anderer und der Sicherung der eigenen sozialen Dominanz und Hegemonie. Im Falle des Anti-Genderismus dienen sie der Aufrechterhaltung patriarchaler Strukturen und der Macht derer (Männer* wie z.T. auch Frauen*), die von ihnen profitieren (vgl. Strube 2021). Dass antigenderistischer Aktivismus dabei zugleich sowohl verbreitete Vorurteiligkeiten und ggf. auch Ängste triggert als auch Orientierung und Klarheit zu versprechen scheint, ist für selbstbewusste Autoritäre und ihre Machtanliegen strategisch von Vorteil, da auf diese Weise mehr und unterschiedlichere Menschen und Milieus gewonnen werden können und da der eigene autoritär-totalitäre Machtanspruch hinter den Motiven »Angst/Besorgnis« und »Orientierungsbedürfnis« gut versteckt und verschleiert werden kann.

3. Fazit

Weil Anti-Genderismus wesentlich auf Vorurteilen und Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit basiert und rechtsextreme Einstellungen bedient, ist er in der Vorurteils-, GMF- und Rechtsextremismusforschung konsequent mitzubedenken. Sein besonderes Vernetzungspotenzial entfaltet er, indem er vielfältige Vorurteile gleichzeitig bedient. Die Analyse der vom Anti-Genderismus aktivierbaren und aktivierten Vorurteilsstrukturen erklärt somit zum einen die emotionale Wucht und Dynamik, die antigenderistische Aktionen, aller Vernunft und allen differenzierenden Gegenargumentationen zum Trotz, entwickeln, zum anderen seine leichte Verbreitung und hohe Anschlussfähigkeit in vorurteils- und verschwörungsaffinen Teilen der Bevölkerung. Erklärbar wird auch die hohe Zustimmung zum Anti-Genderismus (etwa der AfD) in Bevölkerungskreisen (etwa Ostdeutschlands), die konkrete Inhalte wie z.B. eine restriktive Abtreibungspolitik oder die Bevorzugung traditioneller Familienmodelle unter zumindest moralischer Ächtung von Kita-Betreuung und Berufstätigkeit von Frauen eigentlich ablehnen.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich für Gegenstrategien die Notwendigkeit, nicht allein auf gute Gegenargumentationen zu setzen – obwohl diese für indifferente Zuhörer*innen von Streitgesprächen sehr wichtig sind –, sondern auch der unterschwellig aktivierten Vorurteiligkeit, Menschenfeindlichkeit und »Vergiftung einer liberalen Atmosphäre« (Küpper, s.o.) angemessen – und d.h. nicht allein kognitiv – entgegenzuwirken. Dazu gehören in einer pluralen Welt u.a. Empathiefähigkeit, Ambiguitätstoleranz und Ich-Stärke (statt Selbstoptimierung) ebenso wie Gerechtigkeitsempfinden, Konfliktfähigkeit und eine gesellschaftlich-politische Streitkultur, die nach Ursachen gesellschaftlicher Missstände und nach Lösungen sucht, statt Sündenböcke zu konstruieren (vgl. Strube 2020a; 2020b).

Literatur

Allport, Gordon W. (1954): The Nature of Prejudice, Cambridge/Mass.: Addison-Wesley.

Connell, Robert W. (heute Raewyn) (1999): Der gemachte Mann. Konstruktionen und Krisen von Männlichkeit, Opladen: Leske + Budrich.

Decker, Oliver/Brähler, Elmar (2006): Vom Rand zur Mitte. Rechtsextreme Einstellungen und ihre Einflussfaktoren in Deutschland, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Gessenharter, Wolfgang (2004): »Die Neue intellektuelle Rechte und ihre Unterstützung durch Politik und Medien«, in: Stephan Braun/Daniel Hörsch (Hg.), Rechte Netzwerke – eine Gefahr, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 17-25.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2015): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2002-2011): Deutsche Zustände 1-10, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Heitmeyer, Wilhelm (2017): Autoritäre Versuchungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kassis, Wassilis/von der Heyde, Judith/Schallié, Charlotte (2015): »Empirische Ergebnisse zum Zusammenhang von Geschlechterrollenstereotypen und antimuslimischen Vorurteilen. Ein international komparativer Blick«, in: Sonja Angelika Strube (Hg.), Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie, Freiburg/B.: Herder, S. 209-222.

Kováts, Eszter/Põim, Maari (Hg.) (2015): Gender as Symbolic Glue. The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilizations in Europe, Budapest: FEPS – Foundation for European Progressive Studies in Cooperation with the Friedrich-Ebert-Stiftung, online unter: https://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf (vom 2.6.2020).

Küpper, Beate (2010): »Zum Zusammenhang von Religiosität und Vorurteilen. Eine empirische Analyse«, in: Ethik und Gesellschaft 2/2010: Der ganz alltägliche Rassismus, online unter: www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2010_Kuepper.pdf (vom 28.5.2020).

Küpper, Beate (2012): »Das Projekt Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland. Eine 10-Jährige Langzeituntersuchung mit einer jährlichen Bevölkerungsumfrage zur Abwertung und Ausgrenzung von schwachen Gruppen«, online unter: https://www.uni-bielefeld.de/ikg/projekte/GMF/Gruppenbezogene_Menschenfeindlichkeit_Zusammenfassung.pdf (vom 28.5.2020).

Küpper, Beate (2017): »Wut, Verachtung, Abwertung. Wutbürger und ihre Angst vor Statusverlust«, in: Politikum 3 (2), 14-22.

Lang, Juliane (2015): »Familie und Vaterland in der Krise. Der extrem rechte Diskurs um Gender«, in: Hark/Villa (Hg.), Anti-Genderismus, S. 167-181.

Oesterreich, Detlef (1996): Flucht in die Sicherheit. Zur Theorie des Autoritarismus und der autoritären Reaktion, Opladen: Leske & Budrich.

Strube, Sonja Angelika (2015): Expertise »›Gender und Rechtsradikalismus‹ unter Einbeziehung der Broschüre: Kirche in Not, Weltweites Hilfswerk Päpstlichen Rechts, ›Gender-Ideologie‹. Ein Leitfaden aus der Broschürenreihe ›Glaubens-Kompass‹«, erstellt im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, Referat Frauenseelsorge, online unter: https://bagkr.de/wp-content/uploads/2018/07/STRUBE-Expertise-zu-Genderismus-Brosch %C3 %BCre-Jan-2015-7-2016.pdf (vom 28.5.2020).

Strube, Sonja Angelika (2017a): »Christliche Unterstützer der AfD: Milieus, Schnittmengen, Allianzen«, in: Stefan Orth/Volker Resing (Hg.), AfD, Pegida & Co. Angriff auf die Religion?, Freiburg/B.: Herder, S. 58-71.

Strube, Sonja Angelika (2017b): »Rechtspopulistische Strömungen und ihr Anti-Genderismus«, in: Margit Eckholt (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern: Grünewald, S. 105-120.

Strube, Sonja Angelika (2018): »Rechtspopulismus und konfessionelle Anti-Gender-Bewegung: Milieu-übergreifende Allianzen und rhetorische Strategien im deutschen Sprachraum«, in: Maren Behrensen/Marianne Heimbach-Steins/Linda Hennig (Hg.), Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteursstrategien und Diskursverflechtungen, Frankfurt/New York: Campus, S. 25-49.

Strube, Sonja Angelika (2020a): »Rassismus und Sexismus als Kernideologien der Extremen Rechten, Symptome des Syndroms Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit und Elemente kyriarchaler Herrschaft: Interdisziplinäre Impulse«, in: Asmaa El Maaroufi/Sonja A. Strube/Deborah Williger (Hg.), Jenseits der Grenzen. Dualistische Denkmuster überwinden (Jahrbuch Theologische Zoologie Band 3), Münster: Lit Verlag (im Erscheinen).

Strube, Sonja Angelika (2020b): »Feministische Theologie als psychologisch geerdete Totalitarismuskritik. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Christina Thürmer-Rohr und Wilhelm Heitmeyer ins Gespräch gebracht«, in: Marianne Heimbach-Steins/Judith Könemann/Verena Suchhart-Kroll (Hg.), Gender (Studies) in der Theologie – Begründungen und Perspektiven, Münsterische Beiträge zur Theologie 4, Münster: Aschendorff (im Erscheinen).

Strube, Sonja Angelika (2021): »Anti-Gender-Aktivismus als Strategie patriarchaler Herrschaftssicherung – feministische Theologie als Totalitarismuskritik«, in: Irmtraud Fischer (Hg.), Tagungsband 25 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Graz (Arbeitstitel), Innsbruck: Tyrolia (im Erscheinen).

Zick, Andreas/Küpper, Beate (2005): »›Die sind doch selbst schuld, wenn man was gegen sie hat!‹ oder Wie man sich seiner Vorurteile entledigt«, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), Deutsche Zustände 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 129-143.

Zick, Andreas/Küpper, Beate/Berghan, Wilhelm (2019): Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19, Bonn: Verlag J.H.W. Dietz.

Zick, Andreas/Küpper, Beate (2020): »Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit«, in: Dossier Rechtsextremismus, Bundeszentrale für politische Bildung 2015, online unter: www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/214192/gruppenbezogene-menschenfeindlichkeit (vom 16.7.2020).

Analysierte Quellen

Kubitschek, Götz (2017): »Selbstverharmlosung«, in: Sezession 76 (Feb. 2017), online unter: https://sezession.de/59584/selbstverharmlosung (vom 16.7.2020).

Reclaiming Hegemonic Masculinity in the Context of Populism
Approaches to Overcoming It

Erzsébet Barát

1. Introduction

In my chapter I study the ideological work done by the discourse of gender ideology in the past ten years of Hungarian populism by the state. I shall present the three major narratives of that rhetoric culminated in the ban of the Gender Studies MA (2018) and show its most recent rearticulation in the two parliamentary decisions amid the Covid-19 pandemic: The political declaration that rejects the ratification of the Istanbul Convention (June 2020) and the introduction of the category of ›sex at birth‹ (March 2020) that in effect precludes later modifications of sex in transgender people's official documents. I argue, drawing on Michael Kimmel's observation (2017), that these acts are expressions of the angry white men's claim – mobilised by a rhetoric of fear – for compensation for their alleged ›humiliation‹. Yet, the discreditation of the category of gender as an ideology mobilises not only the exclusionary radical right wing or mainstream populism of the government but to some extent, sadly, the stance of part of the targeted ›enemy‹ of feminism as well in their effort to explore what they see as ›deficits‹ of our own progressive politics. Regarding the possibilities of overcoming the strategic stigmatisation in the service of ideal masculinity, I argue that the emergence of ›gender ideology‹ may also index a populist moment for a radical project of democracy mobilised around the formation of a ›feminist people‹. It should function as an empty signifier of flexible inclusivity organised as a space of trust instead of hate. This move hinges on decentering gender and its foundationalist anchoring in a biologized conceptualisation of ›sex‹ reiterated equally by the misogynistic voice of the government and transphobic discreditation of ›gender‹ by ›progressive‹ feminist voices. This decentering may happen through the decoupling of masculinity from an essentialized male body, through queering the normalized perception of biologically given bodies.

2. Theoretical concerns

The point of departure for my reflections on the effective stigmatisation of gender in the analysis below is masculinity. I am aware of the potential feminist disappointment about that choice, arguing that most of the space and attention is already given to men. I do not pursue, however, the study of masculinity at the expense of (the study of) women. Even if the relationship between women and power has always been uneasy,[1] I contend that we first need to expose the unsettling and unsettled gender relations of power mobilised by an aggrieved entitlement of masculinity that fuels despair and rage across diverse groups of men today, organising around a homogenized ›we‹ and reclaiming the hegemonic ideal of manhood. In order to expose and understand the implied privileges that are at stake in the current systemic discreditation of gender as ideology in the right-wing populist discourse of Hungarian politics, we need to study and make visible the implied meanings of manhood. That may help to sidestep the internal division amongst Hungarian feminist groups emerging in the 2010s around the progressive, structural feminism versus gender identity, human rights oriented queer feminism divide. Such a divide comes caught in the dominant rhetoric of hate and may dangerously play in the hands of this masculine rage regardless any intention (see Barát 2021 forthcoming). I think it is very important for feminist scholars to explore the signifying practices of conceptualising ›gender‹ and the relations of power they are embedded in to see if and how they are caught within a given form of oppression. Therefore, the distinction between strategies for exclusionary and transformative progressive collective action requires, amongst other things, that we explore the assumptions concerning ›gender‹ and see if those understandings may mobilise a radical democratic ›feminist people‹. As Jenny Gunnarsson Paine (2019) argues, the global emergence of gender ideology in the past decade can be also seen as Chantal Mouffe's (2018) ›populist moment‹ in women's global mobilisation against authoritarian and conservative depoliticising strategy of gender and sexuality politics. This may be a moment for feminism to cut across its own internal divisions and open up to progressive reconfigurations of masculinity through Jack J. Halberstam's (1998) concept of male masculinity.

The concept of hegemonic masculinity is introduced by R.W. Connell in 1987 to grasp the ideal form of manhood over other forms of masculinity. She takes issue with the dominant approaches to gender in sociology at the time and challenges the consensual, taken for granted meaning of the category as a self-contained set of pre-given character traits that should correspond to one's biologically given sex,

1 Since my data mostly comes from political communication mediated in the print media, it is important to note that the relationship between women and power has always been »uneasy«. See for instance, Sreberny/Van Zoonen 2000; Vavrus 2002.

setting up a corresponding typology of so-called gender roles. Ironically, the canonised model of sex is conceptualised according to a logic that privileges ›male‹ as the ›obvious‹ measure of categorisation rooted in biology and as such producing a distinction of binary opposition between the ›two genders‹ at the expense of ›female‹ and its corresponding social roles for women. To change the universality, Connell proposes a dynamic approach to gender, seeing it as an active socially regulated process of negotiations at the intersection of multiple relations of domination, such as class, race, and sexuality. Connell later revisits the explanatory power of the concept together with James W. Messerschmid (2005) in the light of the social changes of global capitalism and they suggest that the concept needs to be made more dynamic, i.e. needs integrating further dimensions of power relations to study other forms of masculinity, such as blue-collar male worker, gay middle-class white man, subcultural young hard rock male fan, Roma urban unemployed man, or transman. The ultimate objective should be to see the productivity of the other, non-normative forms, how (much) they challenge and subvert the perceived value and position of hegemonic masculinity. Yet, they do not develop what this ›further‹ mobilisation should entail. I argue that this move needs to take on board Halberstam's imagining of masculinity without men, when masculinity is not tied to a biologized male body.

As I have argued elsewhere (Barát 2020), there is one epistemological move to make if we want to see this dynamism integral to the multiple formations of masculinity. It entails a discoursal approach to categorisation that draws on James Paul Gee's (2014) model of discourse.[2] Multiplicity and so heterogeneity is integral to the formation of all categories, argues Gee. In so far as they register as ›intelligible‹, sufficiently coherent concepts for a given community, their ›oneness‹ is the effect of a dominant logic that renders the multiple constituent elements of their meaning into a more or less coherent pattern at a given historically contingent moment. Furthermore, this plurality also means that any emerging category overlaps with multiple others whose constituent elements of meaning it may have in common with them, even if arranged into a different pattern of meaning. Consequently, this difference is only a matter of relative and not absolute distinction; the overlapping boundaries of the category are seen as relatively flexible, potentially open to reconfiguration. Whether this epistemologically possible change becomes

2 According to Gee, discourse is defined as language-in-action, as an intertwined nexus of text/context; consequently, it is not possible to reduce to language (self-contained representations) only. It is impossible to operationalise the binary distinction between a purely symbolic representation of a thoroughly material formation of reality. Texts do not come into a ›documenting‹ relationship with reality but the two are in a mutually constitutive one. The various social practices are different in their relative degree of orientation to the symbolic practices of signification or to that of the material practices of social life.

an actual change and in what ways is a matter of political viability in a particular matrix of power relations. Political viability, or historical contingency, serves then as a relative but relevant limit to our (academic and activist) understanding of the category ›gender‹ as well. The emerging meanings of gender are therefore neither a matter of an arbitrary free play of symbolic constructions only nor that of the manifestation of some pre-given material reality of self-explanatory sex, but a socially regulated articulation of contingency and as such even open to the formation of a radical ›feminist people‹. The meaning of gender is ideological only in the sense that it reiterates the configuration of relations of domination as ›given‹ and common sense or at least ›unchangeable‹.[3] Consequently, any meaning of ›gender‹ that draws on the hierarchical binary of sex against and over gender is ideological and comes caught in the reiteration of heteropatriarchy that is the gate-keeper of men's ›ownership‹ of masculinity indexing power.

The accusation of (academic or activist) feminism as ›gender ideology‹ emerged in the 1990s as a global response of right-wing populism to the crisis of the neoliberal hegemony within a nationalistic framework (Gunnarsson 2019). This populism is mobilised by a rhetoric of fear, argues Ruth Wodak (2015), that is triggered by gender, the key analytical category of feminist critique, defined to mean a ›hostile concept of propaganda‹ threatening ›us, the people‹ that is driven together by a legitimised feeling of hate in the face of the perceived threat. This ›we, the people‹ functions as a nodal point of cohesion, as an »empty signifier« that articulates multiple chains of equivalent differences to exclude others, multiple narratives of exclusion. According to Ernesto Laclau (2005) the signifier is empty, or »hollow« of explicit political principles, identities, and ideologies. The formation of a ›we‹ can also be possible beyond the exclusionary stigmatisation of right-wing populism and available for the radical left. I argue the formation of a ›we‹ of radical inclusivity instead entails a *horizontal* logic around a nodal point of ›us, feminist people‹ mobilised by ›social justice‹, by a trust of solidarity. This formation is very different from the top-down exclusionary logic of right wing populist organising in the name of some allegedly shared and universally valid ›moral principle‹ *above* those of the enemy, setting up an absolute binary distinction of ›us‹ *against and over* ›them‹. I define this trust elsewhere (Barát 2020, forthcoming) drawing on Laurent Berlant's (1998) concept of intimacy defined as »mobile processes of attachment« (ibid.: 286). It works against the hegemonic understanding that »only one plot counts as ›life‹« (ibid.), i.e. that only one concept of gender should count as ›the properly feminist‹

3 It is Denise Thompson (2001) who sidesteps the post-structuralist collapse of meaning and ideology through the category of hierarchical power relations: »What we are always in is systems of meaning, whether [the given] meanings are ideological or not depends on whether or not they are used in the service of domination.« (Thompson 2001: 27)

one. I think this trust outlined by Berlant is also different from Chantal Mouffe's concept of agonistic pluralism as it is not organized by political contestation for achieving emancipation where differences are imagined to be confronted but rather a dynamic space of multiple intensities where we can trust each other to disagree, to accept that there may emerge unpredicted distractions and we can still carry on together.

3. Weaponisation of legislation amid Covid-19

In my analysis I connect three legislative events in the past three years in Hungary: (1) the ban on the MA in Gender Studies in October 2018; (2) the discriminatory change to Act I of 2000 on the *Registration of Citizens' Personal Data and Address*, resulting in the impossibility of rectification of one's personal documents by introducing ›sex at birth‹ in May 2020; (3) parliament's adaptation of the Government's declaration that rejects the ratification of the Istanbul Convention in June 2020. The argumentation supporting the government's stance in the three documents mobilise the same gender-ideology discourse as a major rhetorical element of the right-wing populist political discourse developed by the Fidesz-KDNP government since 2010, over their three subsequent periods of ruling. The stigmatised meaning of gender as ›hideous ideology‹ has worked effectively as an empty signifier. The routine intimation of hate speech organised around the nodal point of ›gender/ism‹ over the years has made this populist meaning ›common sense‹ at the intersection of three main chains of equivalences. Paradoxically, the accusation itself has become an expression of neo-conservative heteropatriarchy whose success, similarly to any other ideologies, hinges on the familiarity of meanings to the point of escaping (critical) recognition, working as ›obvious, self-explanatory‹ knowledge and unquestionable ›truth‹. This is particularly the case when that hate speech is routinely authorised as ›normal‹ in everyday conversation by the very power of the state. Ultimately, I want to expose that the different forms of the reiteration of ›gender ideology‹ in the three legislative events are indirectly indexing the articulation of power as ›obviously‹ attached to male masculinity. It is Halberstam (1998) who makes the critical move and exposes the heteropatriarchal ideological investment in naturalizing the ownership of masculinity granted to white heterosexual men, which is anchored in the collapse of sex and gender. It is their empiricist binary distinction that marginalizes or even erases as ›nonsense‹ more progressive versions of the masculine, such as female masculinity, like the figure the stone butch, the tomboy, the androgyne, or most recently the transman (and transwoman). In my analysis I shall deconstruct the *myth of men's entitlement to masculinity*, the very condition of male access to power. The focus of my analysis is on the conceptualisation of the ›we‹ the ideal reader is to assume, on the logic that informs the conceptua-

lisation of the ›we‹ and explore if it is mobilised by exclusionary practices of hate or by inclusion intimated by trust – to trust that ›we‹ will be able to articulate diverse feminist voices, accept their inevitable disruptions and accept unforeseeable outcomes.

The Hungarian government's populist politics of exclusion culminating in the unidirectional ban of the MA in Gender Studies in October 2018 was effectively presented as a ›legitimate‹ decision through the mobilisation of three narratives of hate.[4] The first narrative voices the regime's general anti-intellectual politics situated in the field of higher education and research at the time, impinging on academic autonomy and critical thinking. In case of the scholarly field of gender studies this took the specific form of labelling gender and gender studies as ›non-science‹ but ideology. As I argued elsewhere (Barát 2019: 137):

> »Whenever the [Hungarian] government wants to reinforce its ›credibility‹, they mobilize this right-wing populist discourse which rallies against anything labelled ›intellectual‹ as a result of its allegedly non-productive, ›parasite‹, even frivolous nature while appealing to ›common-sense‹ and ›productivity‹ in the name of utility and realpolitik.« (137)

The second narrative is telling the story of a degree that has its institutional origin at the Central European University, Budapest. In an attempt to discredit the university and legitimise the legislation that practically forced the institution to relocate in Vienna and reopen its campus in September 2019, it was routinely called ›Soros University‹, after its founder, George Soros[5]. Soros' Hungarian Jewish family who fled from the Shoah, his own successful career as an investor in the USA, and his return after the system change in 1989 to found the *Open Society Institute* and the university, both with an explicit mission to spread liberal values, made him the ›ideal‹ trope of threat for the Hungarian prime minister's broader political project of building an ›illiberal democracy‹. This anti-Semitic rhetoric of hate routinely presents anything that is associated with the name ›Soros‹ as threatening ›us, the nation‹. The mere mention of his name can serve as ›evidence‹ for the government to legitimise any policy or law on their agenda against a ›secretly‹ driven ›Soros

4 Cf. Elisabeth Redden 2018. Hungary Officially Ends Gender Studies Programs, in: Inside Higher Ed, 17 October 2018, https://www.insidehighered.com/quicktakes/2018/10/17/hungary-officially-ends-gender-studies-programs

5 The amendments to Hungarian higher education policy directly discriminated against CEU opened in Budapest in 1991, revoking its entitlement to run university programs as a New York State chartered, non-European Union institution unless it opens an actual campus in New York – a non-existent requirement in 2004 when CEU was accredited as a Hungarian private university as well. Cf. Stacey (2018). https://thepienews.com/news/ceu-forced-to-move-to-vienna/

plan‹.[6] Within this frame, by August 2018, when the Gender Studies MA as well as CEU were under government attack, the degree had no chance to remain accredited as a ›disciplinary degree‹ but ›false science‹ in the service of spreading the dangerous liberal ›alien‹ ideologies of ›Soros‹, the name that meant the merciless ultimate enemy of the ›nation‹.

The third narrative legitimising the ban, which started around the European crisis of forced migration in 2015, was conveniently tied to the same frame through the Soros trope. It mobilised an openly anti-Islamic hate, in the name of fighting against the ›terrorist migrants‹ and ›protect‹ ›our women‹ and our traditional ›Christian family values‹ that are at the same time threatened by ›Brussels‹, the European policies on refugees that ›encourage‹ migrants to come to the European Union and undermine by their ›flooding waves‹ the foundation of the ›real Europe‹. This complex narrative of the ›migration crisis‹ is rendered intelligible through a shrilling discourse of xenophobia where the ›militant Islamic terrorists‹ are said to be mobilised and sponsored as part of the ›Soros plan‹ in agreement with ›Brussels‹.[7]

The three narratives, while explicitly naming the ›enemy‹, indirectly speak the voices of the ideal man concerned about, and entitled to defend – and therefore assumed to be capable to perform the task beyond doubt – the alleged values of the ›nation‹ constructing them as particular figures: productive laborer, respected head of the traditional Christian family, and patriot warrior. Ironically, their desirability is articulated by the political elite depriving the (male) citizens of any autonomy by vindicating the entitlement to ›thinking‹, but the contradiction is naturalised and even made desirable effectively within the ideology of nationalism. As long as the top-down intellectual position of the ›male leader‹ is effectively presented as the heroic ›freedom fighter‹ leading ›us‹ ›against Brussels' and the ›cosmopolitan liberal values‹ associated with the Soros trope undermining and meddling with our newly ›won‹ autonomy against the ›Soviet power‹, all groups of men are mobilised

6 See for instance the law on NGOs in June 2017, Act LXXVI of 2017 on the Transparency of Organisations Supported from Abroad, forcing the civil sector, in the name of ›transparency‹, to indicate on their website that they are ›foreign‹ funded organisations and also freezing any national funding over € 22,000 from outside Hungary – meaning ›alien and as such threatening‹ organisations. The Open Society Institute founded by George Soros is certainly not the only ›foreign‹ donner but all other ones were systemically collapsed into his figure and thereby legitimising the violation of the prohibition of discrimination in relation to the freedom of association. See Parrock (2020). https://www.euronews.com/2020/06/18/eu-top-court-to-rule-on-hungary-limits-on-foreign-funded-ngos.

7 The anti-migration narrative was predominantly established as common sense by several massive billboard campaigns. Their visual imagery, the huge ›vicious looking‹ mug-shot style photos of George Soros could effectively add to the accusations of the textual messages (see Barát 2017).

to regain their ›threatened‹ masculinity. I argue that this new ideal of manhood emerges in the face of the failure of the neoliberal project and its major function is to articulate an increasingly *isolationist* nationalist agenda of neo-conservativism indirectly implicating feminist criticism of gender relations of power ›concealed‹ by the stigma of ›gender ideology‹.[8]

The three narratives are conveniently rearticulated in the subsequent two regulations in the legislator's continued attack on ›gender‹ in spring 2020. The two most recent modifications of law amid the Covid-19 pandemic are articulations of this rhetorical inversion of accusing one's political opponent of ›ideology‹ mobilised around the explicit discreditation of ›gender‹ while implicating the ideologies of right-wing populism as ›common sense‹ voiced in the narratives of the ban. Instead of focusing on measures to protect public health from Covid-19, in March 2020, the Hungarian government used the crisis as a pretext to obtain unlimited power and had the super-majority parliament to proclaim a state of emergency enabling the prime minister to rule by decree. On March 31, 2020, on the very first day of this ruling, the deputy prime minister, representing the Christian Democrats in the coalition, submitted a bill to parliament making it impossible for transgender people to legally change their sex in their personal documents in accordance with their gender – in spite of the availability of its various forms of medical change. The parliament adopted the change to Act I of 2000 on the *Registration of Citizens' Personal Data and Address*. The Hungarian national register now ties for good an individual's gender to the person's »sex at birth« entered in the birth certificate. »Sex at birth« is defined by the lawmaker as a matter of external sex organs and chromosomes established by medicine at birth. This definition in effect entails restricting later modifications in transgender people's official documents. The change goes against international human rights including right to privacy, right to self-determination, and right to human dignity. The legislator argues that

> »The sex, registered in the birth certificate, is actually based on the fact established by the doctor, and is declared by the certificate. […] The sex declared by the birth certificate, however, is the source of further rights and obligations, hence ›sex at birth‹ needs a [legal] definition. *With regard to the fact that biological sex is not possible to be changed completely*, it is necessary to establish in the law that *it is not possible to be changed in the official registration either.*« (Törvényjavaslat T/9934 2020: 23; My transl., italics added)

This quote is the coercive moment of imposing a foundationalist understanding of ›sex‹ that further imposes a one-to-one »proper« relationship between sex and gen-

8 Cf. Hutchins and Tolz's (2015) book on populism in the post-soviet Russian political discourse that is evoked by a similar economic destabilization that discredits democracy and opens up to the rhetoric of hate positioning ›us, the nation‹ but rather against ›Western values‹.

der – though without explicit vilification of transgender people. Through the power of the state, the non-flexible coextensive understanding of sex, sexuality and gender ultimately reinforces the biologically understood men's exclusive entitlement to masculinity that lies at the center of linking power to masculinity. In so far as any approach critical of (hetero-)patriarchy in feminist scholarship problematizes the cause and effect relationship between sex and gender, that criticism will trigger immediately the routine accusation of gender as ›ideology‹, in defense of the hegemonic ideal of (male) masculinity.

The explicit accusation of gender as the ›hideous‹ ideology of the ›trans lobby‹, naming the anxiety about the status of ›sex‹, is formulated in the other legal act, the parliament's adaptation in June 2020 of the political declaration that rejects the ratification of the Istanbul Convention. Even if the same regime signed the Istanbul Convention in 2014, six years later it refuses to commit itself to combating gender-based violence against women, such as female genital mutilation (FGM), marital rape, and forced marriage. The policy statement was submitted by three MPs from the co-ruling Christian Democrats Party (KDNP) again, arguing that the convention goes against the country's migration policy when using the term ›gender‹ and therefore Hungary should »consider the aspect of gender identities when offering refugee status« (MTI-Hungary Today, 2020), furthermore, protection of women from domestic violence is unnecessary as it is already enshrined in Hungarian law. The routine evoking of the meaning of gender as destructive ideology that can be deployed in the service of ›illegal migration‹ explicitly resonates with the angry white men's claim to compensation for his imaginary ›humiliation‹ by the ›feminists‹ in collaboration with the ›migrants‹ calling in fact ›us, men‹ in defense of ›our values‹ around the nodal point of ›manhood‹. ›Manhood‹ functions as an ›empty signifier‹ (in Laclau's sense of the category) around which the diverse groups of men can easily and conveniently come together and unite through imagining themselves ›strong‹ and fail to see that their sense of social justice is built on the backs of various others, singled out as ›our enemies‹. I argue that the current Orbán government taps into the rage of the ›white angry men‹ in their anti-refugee campaigning since the summer of 2015, appealing to the ›strength‹ of the nation to protect their Christian family values ultimately against and at the expense of women. The success of naturalizing their hate hinges on the empiricist correspondence between ›biologically given sex‹ and the ›corresponding forms of femininity.

4. Conclusion: Masculinity without men

Based on my reflections, I would like to contend that it is (hetero-)sexism hinging on the ›ownership‹ of masculinity by men that is at play in the multiple ideologies

making up the routine calling of gender as ›ideology‹ in the Hungarian government's radical right populism and its powerful hold on the citizenry's imagination. ›Gender ideology‹ as the ›targeted enemy‹ in the semantic center of right-wing populism also functions as an ›empty signifier‹ that never names explicitly but always implicates the actual value at stake and in need of protection: hegemonic masculinity. The ideological work of this empty signifier is then effectively achieved each time hate speech is intimated as the ›norm‹ of public communication organised by the regime's exclusionary populism as long as its premise is left untouched.

Some contemporary feminists in Hungary self-identifying as ›progressive‹ try to understand the reasons for successful appropriation of gender by the government propaganda. They, however, come caught in the mainstream rhetoric of exclusionary populism. They argue that the reason for our feminist failure is the depoliticization of gender that they attribute to transgender activism's claim to ›gender identity‹. They also call this position ›queer feminism‹ and associate it with the figure of Judith Butler.[9] Contrary to the allegedly ›human rights‹ agenda, the ›progressive‹ stance sees itself politically effective because they are the ones attending to the ›real‹ social problems resulting in unequal gender relations, the ›structural social problems‹ of the political economy of neoliberalism. Therefore, they see the criticism of transphobia against them unfounded and position themselves as the ›victim‹, calling for sympathy.[10] I argue that their logic associates the ›identity only‹ meaning with ›ideology‹ as their concern for ›the political economy‹ resonates with a conservative Marxist divide between the economic base and the consequential matters of identity and struggles for rights in the ›superstructure‹. This divide, by the force of its logic, projects what they call queer feminism as ›gender ideology‹ and so the ›enemy‹ from within while reiterating the government's foundationalist divide between the materiality of sex vs. the social constructions of gender roles when reducing transgender into a meter of identity claims only.

One effective way to expose the mechanism of this ›progressive‹ logic and go beyond it is through the category of male masculinity. If we want to mobilise progressive feminists against the current government's gender regime, we need to form an alliance around a different kind of ›empty signifier‹ one that is organised by the horizontal logic of trust instead of the ›the properly feminist‹ conceptualisation of gender. We need to try to open up the space of self-critique to Halberstam's understanding that masculinity is not necessarily and inherently domineering but can be transgressive when it is not tied to the male body.

---

9 The misrepresentation of Butler's stance on identity can be best exemplified by her point in Undoing Gender: »If the notion of the subject, for instance, is no longer given, no longer presumed, that does not mean that it has no meaning for us« (2004: 179).

10 For a detailed analysis of the debate see Barát (2021 forthcoming).

References

Barát, Erzsébet (2017): »Populist discourses in the Hungarian public sphere: From right to left (and beyond)?«, in: Journal of Language and Politics 16 (4): pp. 535-550.

Barát, Erzsébet (2019): »Revoking the MA in Gender Studies in Hungary and Right-Wing Populist Rhetoric«, in: L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft 30 (2), pp. 135-145.

Barát, Erzsébet (2020): »Stigmatization of the Analytical Concept of Gender as Ideology«, in: Feminist Critique. East European Journal of Feminist and Queer Studies 3, pp. 113-123.

Barát, Erzsébet (2020): »Populist Discourse and Desire for Social Justice«, in: Kira Hall/Rusty Barrett (Eds.), The Oxford Handbook of Language and Sexuality, Oxford: Oxford University Press. [Forthcoming]

Barát Erzsébet (2021): »Paradoxes of the Right-Wing Sexual/Gender Politics in Hungary: Right-Wing Populism and the Ban of Gender Studies«, in: Cornelia Möser/Jennifer Ramme/Judit Takács (Eds.), Paradoxical Right-Wing Sexual Politics in Europe, London: Palgrave. [Forthcoming]

Berlant, Lauren (1998): Intimacy: A Special Issue, in: Critical Inquiry 24 (2), pp. 281-288.

Butler, Judith (2004): Undoing Gender, New York/London: Routledge.

Connell, R. W. (1987): Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics, Hoboken (NJ): Wiley.

Connell, W. Raewyn and Messerschmid, W. James (2005): Hegemonic Masculinity. Gender and Society 19 (6), pp. 829-859.

Gee, James Paul (2014): An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method, Abingdon: Routledge.

Gunnarsson, P. Jenny (2019): »Challenging Gender Ideology: (Anti-)Gender Politics in Europe's Populist Moment«, in: The New Pretender, accessible at: http://new-pretender.com/2019/02/10/challenging-gender-ideology-anti-gender-politics-in-europes-populist-moment-jenny-gunnarsson-payne/(Accessed: 1.9.2020).

Halberstam, J. Jack (1998): Female Masculinity, Durham (NC): Duke University Press.

Hutchings, Stephen/Tolz, Vera (2015): Nation, Ethnicity and Race on Russian Television: Mediating Post-Soviet Difference, London/New York: Routledge.

Kimmel, Michael (2017): Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era (revised ed.) New York: Bold Type Books.

Laclau, Ernesto (2005): On Populist Reason. London/New York: Verso.

Mouffe, Chantal (2018): For a Left Populism. London/New York: Verso.

MTI-Hungary Today. (2020): »KDNP Submits proposal against Ratification of Istanbul Convention«, accessible at: https://hungarytoday.hu/kdnp-hungary-istanbul-convention/

Parrock, Jack (2020): »Hungary breaking EU law over foreign-funded NGO crackdown, says ECJ«, in: Euronews, accessible at: https://www.euronews.com/2020/06/18/eu-top-court-to-rule-on-hungary-limits-on-foreign-funded-ngos (Accessed: 1.9.2020).

Redden, Elisabeth (2018): »Hungary Officially Ends Gender Studies Programs«, in: Inside Higher Ed., accessible at: https://www.insidehighered.com/quicktakes/2018/10/17/hungary-officially-ends-gender-studies-programs (Accessed: 1.9.2020).

Sreberny, Annabelle/Van Zoonen, Liesbet (Eds.) (2000): Gender, Politics and Communication, New York: Hampton Press.

Stacey, Viggo (2018): »CEU ›forced‹ to relocate to Vienna from Budapest«, in: The Pie News, accessible at: https://thepienews.com/news/ceu-forced-to-move-to-vienna/(Accessed: 1.9.2020).

Thomson, Denise (2001): Radical Feminism Today, Thousand Oaks (CA): Sage.

Törvényjavaslat.T/9934. [Bill, T/9934] 2020, accessible at: https://www.parlament.hu/irom41/09934/09934.pdf (Accessed: 21.9.2020).

Vavrus, Mary Douglas (2002): Postfeminist News: Political Women in Media Culture, Albany (NY): SUNY Press.

Wodak, Ruth (2015): The Politics of Fear. What Right-Wing Populist Discourses Mean, London: Sage.

Anti-Genderismus in Zeiten der Corona-Krise

Immunologischer Schutz einer Abstammungsgemeinschaft im Namen des Lebens?

Cicek Sahbaz

Dieser Beitrag geht der Frage nach, inwiefern die an die Corona-Pandemie anknüpfende apokalyptische Erzählung und die Verschwörungsrhetorik des Anti-Genderismus in der Corona-Krise als ein Versuch betrachtet werden kann, eine ›Katastrophe‹ wie die aktuelle Pandemie in einen Moment der biopolitischen Entscheidung zur Eliminierung umzumünzen. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Corona-Pandemie den perfekten Katastrophenmoment darstellt, um eine Rhetorik auf Schiene zu bringen, »die von der Politik zur Katastrophe, von der Katastrophe aber zum Topos der reinen und unverbrüchlichen Gemeinschaft führt« (Vogl 1994: 7). Diese reine Gemeinschaft der *Gesunden, Guten, Gerechten*, die als »ehedem gesund, sicher, mit sich selbst identisch« (Esposito 2004b: 8) imaginiert wird, wird nun als Risikogruppe unter Bedrohung durch *Kranke, Böse, Sündhafte* dargestellt. Die Versuche, einen epidemischen Notstand in eine irrelevante, sozialpolitische Implikation zu verwandeln und dagegen das soziale Abwehrsystem zu aktivieren, werden im Folgenden unter der Logik der Immunität analysiert, die nicht zuletzt auf die Befreiung von der Aufgabe der Solidarität, vor der die Pandemie die Weltgemeinschaft gestellt hat, und dadurch auf die Zurückweisung der verbindlichsten Bedeutung von Gemeinschaft verweist.

1. ›Gender‹[1] als Seuchenapokalypse?

Im Dezember 2019 trat in der chinesischen Millionenstadt Wuhan die Atemwegserkrankung COVID-19 auf, welche am 11. März 2020 von der WHO zur Pandemie erklärt wurde. Mit dem Anstieg der Zahl der Corona-Infizierten vermehrte sich auch die Anzahl an Aussagen durch die Akteure des Anti-Genderismus, die

1 Mittels einfacher Anführungszeichen wird der antigenderistische Containerbegriff von ›Gender‹, der auf eine Ideologie, Agenda, Verschwörung und die Schreckensszenarien verweist, von dem tatsächlichen Begriff von Gender abgehoben.

die Homosexualität bzw. die LGBTIQ+-Personen für die Pandemie verantwortlich machten. Gabriele Kuby feierte in ihrem Artikel *Corona ruft zur Umkehr!* (Kuby 2020) »die Stunde der Kirche«, die bisher »der systematischen Auflösung der göttlichen Ordnung« bzw. »der moralischen Entfesselung der Sexualität« und »der juristischen Legitimierung der Homo-Ehe« nicht stark genug widerstehen konnte (Kuby 2020). Kardinal Raymond Burke hob in seiner Botschaft zum Kampf gegen das Coronavirus hervor, dass ein gläubiger Mensch diese Pandemie nicht ansehen könne, ohne erkennen zu müssen, dass dieses Unglück eine Auswirkung der Sünde sei, die im Angriff auf die göttliche Ordnung der Geschlechtlichkeit bestehe (vgl. Burke 2020). Metropolit Mark, der russisch-orthodoxe Erzbischof von Berlin und höchster Würdenträger der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, war auch einer derjenigen, die die Ursache der Corona-Pandemie darin sahen, dass der Mensch »den gottgegebenen Unterschied zwischen Mann und Frau« (Mark 2020) nicht anerkennen wolle.

Nicht nur christliche, sondern auch muslimische Geistliche beschuldigten LGBTIQ+-Personen, die Pandemie ausgelöst zu haben. Ali Erbas, der Präsident der staatlich-türkischen Religionsbehörde *Diyanet*, unterstrich in seiner Predigt, dass Homosexualität die »Krankheiten bringe« (Köylü/Bellut 2020), »Generationen verfaule« (ebd.) und im Islam als Übel verflucht werde, das bekämpft werden müsse. Die pathologisierenden und kriminalisierenden Aussagen *Diyanets*, die nicht nur LGBTIQ+-Personen, sondern auch HIV-Positive stigmatisieren, hat sich der türkische Staat ohne Zögern angeeignet. Für den türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan handelte es sich bei der Predigt um die Pflichterfüllung eines muslimischen Geistlichen, dessen Bewertung unter Berücksichtigung des Islams und des Korans vorgenommen worden sei (vgl. ebd.). Die heftige Kritik der Zivilgesellschaften und der Anwaltskammer der Hauptstadt an der Predigt Erbas' wurde nicht nur von Erdogan, sondern auch von anderen Regierungsvertreter*innen als Angriff auf den Islam und den türkischen Staat eingestuft. Die Predigt, die eine Hexenjagd hätte verursachen können, wurde mit der Begründung verteidigt, dass ein Geistlicher den Gläubigen mitteilen dürfe, was die Religion verbiete.[2]

Ultrakonservative bzw. kontrollierte Medien fühlten sich durch die Predigt ermutigt, die LGBTIQ+-Bewegung als ›Ideologie‹ und ›katastrophale Gefahr‹ für die Muslim*innen der Türkei und die Werte der traditionell-muslimischen Familie und der türkischen Nation zu diffamieren. Für höchst gefährlich gehalten wird

2 Unübersehbar ist die Parallele zwischen dieser und der im August 2019 zum Jahrestag des Warschauer Aufstandes vom Krakauer Erzbischof Marek Jędraszewski gehaltenen Predigt, die vor der »Seuche […] in den Farben des Regenbogens« (Kellerman 2019) warnte. Bereits im Juli 2019 erklärte der PiS-Vorsitzende Jaroslaw Kaczynski während seines Wahlkampfes die LGBTIQ+-Bewegung als Bedrohung der polnischen Identität und Nation. Den politischen und religiösen Stigmatisierungsaktionen folgten die Selbsterklärung von Gemeinden zu sogenannten »LGBT-freien Zonen«.

dort nicht nur die erstrebte Sichtbarkeit der LGBTIQ+-Personen im Alltag, sondern auch deren mediale Präsenz. Zu Beginn der Pandemie entfachte sich in der Türkei erneut eine antigenderistische Debatte um den Streamingdienst Netflix, indem dessen Serien der Ermutigung zur Homosexualität sowie der ›Normalisierung der Unmoral‹ und der ›Verbreitung dieser Krankheit‹ beschuldigt wurden (Barkawi 2020).

Die Pathologisierung von Homo- und Transsexualität als hochansteckende Krankheit einerseits und die moralische Abwertung der ›sündenhaften‹ LGBTIQ+-Community andererseits, die der Grund für den Ausbruch der Pandemie sei, lassen sich als eine diskursive Verkettung begreifen, die sich am »Modell der Kontagiösität« (Laufenberg 2014: 42) ausrichtet. Eine Pandemie teils als Strafe Gottes, teils als Zeichen einer ›Apokalypse‹ politisch zu instrumentalisieren und LGBTIQ+-Personen für den Ausbruch der Pandemie verantwortlich zu machen, spiegelt die Sehnsucht nach einem Untergang wider, auf den ein Triumph der ›Gläubigen‹ und ein Jenseits ohne ›das infektiöse Andere‹ folgen würde. Die Unkontrollierbarkeit der Verbreitung des Coronavirus wird hier auf das nichtheterosexuelle Begehren projiziert, gegen dessen unkontrollierbare Ausbreitung gekämpft werden müsse. Die antigenderistische Rhetorik, die sowohl auf die Seuchenapokalypse als auch auf epidemiologisches Vokabular zurückgreift, offenbart somit dank der pandemischen Katastrophe ihren bio- bzw. thanatopolitischen Kern. Sie erweist sich als ein Mittel sowohl zur Verstärkung der Angst vor den Ansteckungs- und Verbreitungsgefahren, die zu Beginn der Corona-Zeit ihren Höhepunkt erreicht hat, als auch als Rechtfertigung der Interventionen, die darauf abzielen, die durch den Kontakt – d.h. durch Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit, mediale Präsenz, Politik der LGBTIQ+-Rechte – erhöhte ›Ansteckbarkeit‹ der »Sexualität der Anderen« (Laufenberg 2014: 9) unter Kontrolle zu halten. In diesem Sinne wird Anti-Genderismus im Folgenden sowohl als eine immunologische Reaktion innerhalb des liberalen biopolitischen Regulierungssystems der Sexualität, als auch als eine neorechte Strategie zur »Formatierung einer Gemeinschaft« (Horn 2010: 108) nach der Immunitätslogik analysiert.

2. Wer darf die Apokalypse überleben?

Nach der Figur des Flüchtlings, der als Grenzbegriff »die fundamentalen Kategorien des Nationalstaates, vom Nexus Nativität-Nationalität zu demjenigen von Mensch-Bürger […] in eine radikale Krise stürzt« (Agamben 2015: 143), stehen nun die LGBTIQ+-Personen im Mittelpunkt apokalyptischer Untergangsszenarien der rechtsideologischen Politiken. Was hier als Katastrophe dargestellt wird, ist die Infragestellung einer Ordnung, die auf gegensätzlichen, fixierten und hierarchisierten Geschlechteridentitäten, dementsprechenden Rollenmodellen, der Hegemonie

des heterosexuellen Begehrens sowie dessen Naturalisierung und letztendlich der Privilegierung von Mann-Frau-Kind-Familien beruht, die u.a. auch das Fundament rechtsideologischer Konstruktionen von (Volks-)Gemeinschaft bildet. Die bürgerliche Familie müsse, weil sie als Keimzelle der Nation und als Garantin der Kontinuität des Nationalstaates angesehen wird, auf heterosexueller Reproduktivität gründen (vgl. Schmincke 2015).

Obwohl sich die Mehrheitsgesellschaft immer noch an der Naturalisierung der Zweigeschlechtlichkeit und dem Heteropatriarchat orientiert, wird die Infragestellung der heteropatriarchalen Hegemonie als ›Katastrophe‹ bzw. als Versuch zur Abschaffung der »Existenz heterosexueller Familie[n]« (Schmincke 2015: 101) sowie der Nation dargestellt. Im gleichen Atemzug wird ein Bogen vom verlorenen Paradies eines gesunden und einheitlichen Gemeinwesens zur Verheißung einer vorbestimmten Zukunft gespannt, und den Mitgliedern der als höhere Existenz imaginierten Gemeinschaft für die ›postapokalyptische‹ Zeit eine Vision der politischen Ordnung und ein identitätsstiftender Horizont geboten.

Apokalyptik ist nicht nur eine Frage des Inhalts, sondern auch eine der Form bzw. Struktur; d.h., dass es sich nicht nur darum handelt, was angekündigt wird, sondern um die Ankündigung selbst: »In this plastic and truly universal form, ›apocalyptic‹ can be applied to any epochal understanding of history: any moment in which the interpreter utters a terrified or hopeful or, better, terrified-hopeful ›Come‹ […].« (Sherwood 2013: 42) Besonders geeignet ist diese Struktur für politische Instrumentalisierungen, da die Struktur der Ankündigung dem Ankündenden erlaubt, nicht nur ein drohendes Unheil anzudeuten, sondern gleichzeitig das Heil und die Rettung des Regelsystems anzubieten, »das das Erlaubte und das Verbotene, das Vorgeschriebene und das Ungehörige definiert« (Foucault 1983: 128). Das zu Beginn der Pandemie erzeugte Narrativ hat gezeigt, inwiefern der Anti-Genderismus eine Strategie der Gefahren- und Sicherheitskultur (vgl. Rauer 2013: 157) ist, die auf der ununterbrochenen Produktion des Phantasmas eines antagonistischen Anderen gebaut ist. Die Strategie, die Bedrohungsszenarien um die Subjekte kreisen zu lassen und eine Minderheit unter Verdacht zu stellen, Katastrophen auszulösen, verkompliziert sich insofern, als dass hier Einzelne, solange sie in den Kollektivkörper als neutralisierbare Ausnahme integriert werden können, nicht für bedrohlich gehalten werden. Die Rede von der Gefahr der Zerstörung der Nation bzw. Familie basiert nicht so sehr auf der Sexualität des Einzelnen, die kontrollierbar und überwachbar ist, sondern auf der ›perversen‹ »Sexualität als Bedrohung von außen« (Schmincke 2015: 99) bzw. der »Sexualität des Anderen« (Laufenberg 2014: 31ff) als unkontrollierbarem kollektivem Bruch mit der heteronormativen Ökonomie der »Zirkulation von Körpern, Lüsten und Begehren« (ebd: 14) sowie der Möglichkeiten der Lebensformen, »in denen andere Beziehungsweisen, Körperlichkeiten und Subjektivitäten produziert werden können als unter der Administration des biopolitischen Sexualitätsparadigmas« (ebd.).

Durch aggressive Polemisierung sowie die synchrone Verteufelung unterschiedlicher Themen wie Sexualpädagogik, Geschlechterforschung, Adoptionsrecht gleichgeschlechtlicher Paare und Gleichstellungspolitiken halten die Akteur*innen des Anti-Genderismus den Inhalt der ›Apokalypse‹ möglichst kryptisch. Die ›tödliche Gefahr‹ für eine Mehrheitsgesellschaft wird als ›LGBT-Ideologie‹ zusammengefasst, die als diffamierender und kriminalisierender Containerbegriff einerseits die Quelle der Bedrohung und die Absicht des Bedrohlichen verdunkelt, und andererseits die Bandbreite der Polemik möglichst ausdehnt, damit nur die Verschwörung selbst hörbar bleibt. Die dämonisierende Abstempelung der ›LGBT-Ideologie‹, die auf eine ›abtrünnige Agenda der Imperialisten‹ hinweist, sowie das als moralische Waffe benutzte *Kind* (vgl. Schmincke 2015) stellen Strategien der Kryptierung dar, die mehrere Funktionen gleichzeitig erfüllen: Steigerung des Mobilisierungspotenzials, Quasi-Verlust der »Unterscheidbarkeit zwischen Sicherheit und Bedrohung« (Rauer 2013: 159), affektive Projektion der unterschiedlichen Ängste auf einen einzigen Punkt, diskursive Trennung der bedrohlichen Gruppe und des bedrohten Kollektivkörpers und letztendlich die Erweckung des Reinheitsinteresses. Am Beispiel des aktuellsten apokalyptischen Narrativs des Anti-Genderismus wird dieses Reinheitsinteresse insofern deutlich, als dass sich der ›gerechte‹ Kampf um den Schutz der Familie, der Nation oder des Volkes mit dem Kampf gegen die Corona-Pandemie überlappt, der stark mit Säuberungs-, Reinigungs-, Hygiene- und nicht zuletzt Überlebensvokabular verbunden war.

Die antigenderistischen Weltuntergangsszenarien der religiösen Fundamentalist*innen und deren politische Unterstützung verweisen auf eine Verkopplung der Politik mit dem biologischen Leben. Das Leben erweist sich hier als etwas, das von einem Eingriff bedroht und krankheitsanfällig ist, und für dessen gesunde Fortführung eine permanente Reinigung notwendig ist. Die Rhetorik der Seuchenapokalypse des Anti-Genderismus geht sowohl von der Imagination eines gefährdeten Körpers bzw. Lebens als auch von einer Vorstellung von Gesundheit aus, die auf die Abwesenheit von Krankheit bzw. Anomalien verweist und somit kein positiver Begriff der Gesundheit ist, wodurch »Symptome der Degeneration […] mit gesundheitserhaltenden oder -wiederherstellenden Gegenmaßnahmen beantwortet werden [müssen]« (Celikates 2008: 58). Die spezifische Sorge um biologisches Leben, die sich als Sorge um die Volksgesundheit bzw. die Gesundheit des Kollektivkörpers inszeniert, schlägt in Maßnahmen um, durch die »›[u]ngesunde‹ Lebensformen […] ausgelöscht, ›unwertes‹ oder infiziertes Leben ausgemerzt, ›andersartige‹ Körper an der Fortpflanzung gehindert, konkurrierende oder feindliche Lebensformen vernichtet werden [müssen]« (Horn 2010: 107).

Verschärft wird der Überlebenskampf dadurch, dass das Überleben bzw. die Gesundheit des Kollektivkörpers von der Minimierung der Gefahr abhängig werden, die von den blasphemischen Anderen ausgeht. Interventionen wie die polnischen ›LGBT-freien Zonen‹ legen dar, dass sich der Anti-Genderismus bis zu Maß-

nahmen zur »Kontrolle des Rechts aufs ›Leben‹, verstanden als Überleben« (Braidotti 2009: 110) ausdehnen kann. Es wird für die Zeit nach der Corona-Pandemie bzw. für die postapokalyptische Zeit, in der wir bereits leben, eine Sozialutopie entworfen, die in vieler Hinsicht dystopisch ist, da die Kontrolle des Rechts auf Überleben sich nicht nur auf die Eliminierung der Anomalien bezieht, sondern tatsächlich »ein brutales Regime gradueller, alles durchdringender Selektion« (Braidotti 2009: 110) darstellt.

3. Jenseits des Heils – Gewalt der endlosen Reinigung

Den oben geschilderten Reinheitsvorstellungen, die durch apokalyptische Inhalte vermittelt werden, folgt laut Horn eine gefährliche »Formatierung der Gemeinschaft«, die auf einer Entscheidung und einer Erzählung beruht: »eine Entscheidung darüber, wer zu töten sei, und ein Narrativ darüber, warum dies notwendig und gerechtfertigt ist« (Horn 2010: 108). Im Fall des Anti-Genderismus wird die Ausrottung der Andersartigkeit, die als »Seuche […] in den Farben des Regenbogens« (Kellermann 2019) gedeutet wird, durch Anspruch auf Schutz der Familie und Nation gerechtfertigt. Das von rechten Kreisen beschworene traditionelle und völkische Verständnis von Familie und die Vorstellung einer homogenen Nation, das auf der »Naturalisierung des Sozialen als biologische Abstammungsgemeinschaft« (Schmincke 2015: 101) beruht, erweist sich als Beharren auf der ›Utopie‹ der Züchtung aller Menschen nach der Vorstellung der binären und festen Geschlechteridentitäten. Diese ›Utopie‹ führt zum »*Prozeß* der Faschisierung« (Kaltenecker 1995: 93; Herv. i.O.).

Im Fall des Anti-Genderismus und der diesem dienlich gemachten apokalyptischen, Gewalt legitimierenden Erzählungen mit biopolitischem Gehalt wird das Phantasma eines gesunden »politischen Körpers« bzw. einer Gemeinschaft offenbart, die am Leitfaden des organischen Körpers gedacht ist, und deren körperliche Integrität geschützt werden soll (vgl. Staudigl 2014: 249f.). Im »*Prozeß* der Faschisierung« (Kaltenecker 1995: 93; Herv. i.O.) wird die Fiktion der Einheit und vorangenommenen Integrität des politischen Körpers durch ständige Produktion des Bedrohlichen aufrechterhalten, und durch permanente Pathologisierung eines ›Fremdkörpers‹ werden die Schutzobsession des Eigenen und damit die Vernichtung des Anderen gerechtfertigt. Dieses Bedrohliche wird wiederum von dem Eigenen abgespalten, und die Vernichtung der Andersheiten wird »als Hygienepolitik präsentiert und legitimiert« (Staudigl 2014: 252).

Das ›Volk‹, dessen Alleinvertretung die Rechtspopulist*innen beanspruchen, veranschaulicht eine Idee eines abgekapselten Gemeinwesens, die auf einem essentialistischen Begriff von Gemeinschaft basiert. Das der vielfältigen Gesellschaft entgegengesetzte »Gemeinschaftlich-Völkische« gilt »als Garant für transzenden-

te, zugleich ursprüngliche und organische Zusammengehörigkeit« (Spitta 2013: 18). Dieses *Volk* kann in der Traditionslinie gesehen werden, in der Volk und Gemeinschaft sowie Gemeinschaft und Nation miteinander identifiziert werden, sodass die Nationalbewegung das »wahre Volk« hervorbringt (vgl. ebd.: 17f.). Während die heterogene Gesellschaft als künstlich und als Grund des Verlustes angesehen wird, werden das Volk und die damit zusammenhängende Gemeinschaft und Nation als natürliche und einheitliche Konstrukte betrachtet (vgl. ebd.: 18). Die Ambivalenz der völkischen Gemeinschaft zeigt sich dort, wo dem Volk als integraler politischer Körper immer eine »Untermenge ›volk‹ als fragmentarische Vielfältigkeit von […] ausgeschlossenen Körpern« (Agamben 2015: 187) gegenübergestellt wird. Das ›wahre‹ Volk definiert sich immer über die Abspaltung von dem, was nicht zum Schema der Abstammung passt. Die Vorannahme, dass die völkische, homogene Gemeinschaft aus einer festen, begründenden Identität, einem Ursprung und transzendentem Prinzip hervorgeht, führt insofern zur Gewalt, weil diese Identität, die selbst eine Hypostase ist, sich stets mittels Ausschließungen immer reinigen und redefinieren muss (vgl. ebd.). Die innere Krise einer solchen Gemeinschaft wird auf ein Gegenüber projiziert, sodass die reine Gemeinschaft »zunehmend die Rolle […] eines verloren-versprochenen Sehnsuchtsobjekts« (Spitta 2013: 17) einnimmt.

4. Krisen der Identität

Die Identität einer Gemeinschaft ist jedoch immer schon kontaminiert, nicht nur, weil sie immer auf dem Bezug zum Anderen beruht, auch wenn es ein ausschließender, negierender, vernichtender Bezug ist. Die Unvollkommenheit bzw. das Nicht-eins-mit-sich-selbst-Sein markiert bereits den Anfang, weil die Gemeinschaft vor dem Gründungsakt nicht existiert und sich aber als gründende Instanz voraussetzt.

> »[D]ie fiktive, datierte Einmaligkeit der Gründung repräsentiert nichts als die anfängliche Nicht-Identität«, die wiederum daran erinnert, »dass die Gründung nicht ein für allemal abgeschlossen ist, […] das Gemeinsame und die Einheit des Kollektivs weder ursprünglich noch gegenwärtig, weder vorgegeben noch deduzierbar, sondern stets […] vertagt ist.« (Vogl 1994: 20)

Da eine Gemeinschaft die Singularität seitens ihrer Mitglieder und die Repräsentation der Mitglieder als politische Gemeinschaft, d.h. die Besonderheit und die Allgemeinheit gleichzeitig beinhaltet, wird jeder Versuch, diese unversöhnliche Ambivalenz zu eliminieren, scheitern und zu gewaltsamen Prozessen führen (vgl. Bonacker 2006: 201f). »Es gibt keinen Selbstbezug, keine Identifikation mit sich selber«, so Jacques Derrida, »ohne eine Kultur des doppelten Genitivs und des Von-sich-

selber-sich-Unterscheidens, des Unterscheidens, das mit einem Selbst einhergeht [*différance à soi*].« (Derrida 1992: 13)

Dieser Nicht-Ursprung bzw. der sich-differierende ›Kern‹, welcher in den gewaltsamen Versuchen der Schließungen der Identitäten verdrängt wird, muss sowohl im geschlechts- und begehrensspezifischen Zusammenhang als auch auf der Ebene des Gemeinsamen in Betracht gezogen werden. In Hinblick auf die Krise der Männlichkeit, für die der Anti-Genderismus als ein diskursives Identitätsangebot auftaucht (vgl. Mayer/Sauer 2017), handelt es sich darum, »die Angst vor der eigenen Nicht-Identität (Fragmentierung) auf den Anderen zu projizieren, um sich selbst zu reinigen, zu integrieren, ja zu panzern« (Staudigl 2014: 253). Als »privilegierter Modus einer Repräsentation« muss die dominante Fiktion »des ›rein‹ weißen, bürgerlichen, männlich-heterosexuellen Subjekts« (Kaltenecker 1995: 95) aufrechterhalten werden, um sich im reproduktiven, heterosexuellen Eheleben als Träger der Kontinuität einer unerschütterlichen Identität einer einheitlichen Gemeinschaft zu fühlen. Lebendig gehalten werden diese zwei komplementären Hypostasen durch die Maskierung der ursprünglichen Heterogenität, die systematische und gewaltige Unterwerfung alles ›Weiblichen‹ unter das ›Männliche‹ und die »Naturalisierung sozialer Ungleichheit« (Schmincke 2015: 101), basierend auf der »Tradition der weißen Überlegenheit« (Braidotti 2008: 23). Der Anti-Genderismus erweist sich somit als eine strategische Rettung dieser komplementären Hypostasen, deren Überleben von einem diskursiv erzeugten Bedrohenden und dem dadurch aktivierten bzw. verstärkten Abwehrsystem abhängt.

5. Biopolitische Konfigurationen eines immunen Gemeinwesens

Vor diesem Hintergrund scheint es kein Zufall zu sein, dass in den apokalyptischen Erzählungen des Anti-Genderismus in der Corona-Krise die Rhetorik des Schutzes des Gemeinwesens mit epidemiologischem Vokabular und militärischer Terminologie überlagert wurden, »mit der man auch unter Wissenschaftlern die Funktionsweise des Immunsystems gegenüber den es umgebenden Bedrohungen illustriert […]« (Esposito 2004b: 11). Dort, wo das apokalyptische Narrativ seinen biopolitischen Gehalt und seine das Gemeinwesen konstituierende Funktion offenbart, zeigen sich auch die komplexen Einschluss- und Ausschlussmechanismen des Gemeinschaftlichen, die im Folgenden in Hinblick auf die Logik der Immunität analysiert werden.

Die Logik der Immunität, mit der »auf das immer diffusere Risiko des Gemeinsamen« (ebd.) geantwortet wird, funktioniert insofern nach einem Mechanismus der ausschließenden Einschließung, als die mögliche Abwehr der vorherigen Einverleibung dieses Übels folgt (vgl. ebd.: 20). Das heißt, dass es sich bei dieser Machtstrategie nicht in erster Linie um ein komplettes Ausschließen oder

Draußenhalten des Bedrohlichen handelt, sondern um eine kontrollierte Einverleibung desselben, damit der Organismus gegenüber dem Bedrohlichen Immunität entwickeln und sich stärken kann. Problematisch wird die Einverleibung im Fall der Annahme eines Kontrollverlustes, bzw. wenn »die Gefahrwahrnehmung dem wachsenden Schutzbedürfnis« (ebd.: 25) angepasst wird, sodass das gesamte Leben zum Gegenstand der Immunisierung wird und das Risiko der Infektion jede »prophylaktische Maßnahme« (ebd.: 15) rechtfertigt.

Die antigenderistische Rhetorik rechtfertigt jegliche Abwehr, indem sie das Gemeinwesen als von einem bedrohlichen Erreger angegriffen darstellt. In der immunitären Logik ist es jedoch entscheidend, wo das Bedrohliche angesiedelt wird: »[D]ies ist stets die Grenze zwischen Innen und Außen, Eigenem und Fremdem, Individuellem und Gemeinsamem.« (Ebd.: 8) Mit Esposito gesprochen werden im Fall des Anti-Genderismus die Sicherheitsapparate nicht hypertrophiert, solange die LGBTIQ+-Personen Ausnahme bleiben, nicht auf ihre Rechte und ihre Sichtbarkeit beharren und dadurch »die biopolitische Illusion einer natürlichen Kontinuität von Sex, Gender und Begehren« (Laufenberg 2014: 306) oder »die metaphysische Erhöhung heterosexueller Familienbeziehungen als natürliche Lebensformen« (ebd.) nicht hinterfragen lassen. Das heißt, dass es sich um eine Toleranzgrenze oder um ein Maß handelt, das nicht überschritten werden darf. Wie Patrick Wielowiejski in seinen Interviews darlegt (Wielowiejski 2018) oder sich beispielhaft auf der Führungsebene der AfD oder in Gruppen wie *Alternative Homosexuelle*[3] zeigt, unterscheidet sich die Ablehnung von ›Gender‹ von der nationalkonservativen Einverleibung von Homosexualität. Solange die *weißen* Homosexuellen die Ausnahme in der Heteronormativität bleiben, die Vorrangigkeit der Heterosexualität und des Cisgenders anerkennen und nur vereinzelt sichtbar werden, werden sie geduldet, obwohl sie stets »als potenziell illoyal« (Wielowiejski 2018: 349) angesehen werden, weil sie sich eventuell gegen die heteropatriarchale Ordnung und das zentrale Projekt der Reproduktion der Nation stellen und den sozialen Körper bedrohen können (vgl. ebd.: 349). Solange die Homosexualität in einer kontrollierbaren Menge einverleibt ist, wird die Gefahr neutralisiert und der Kollektivkörper gegenüber diesem bedrohlichen Keim an Immunität gewinnen, der nicht mehr außerhalb des Kollektivkörpers verortet ist (vgl. Laufenberg 2016: 58).

Das soziale Immunsystem wird jedoch immer wieder in einer lebensnegierenden Art und Weise aktiviert, wenn das Risiko steigt bzw. die Andersheit anfängt, aufzuhören, Ausnahme von der Regel zu sein. Wie Mike Laufenberg beschreibt, wird die »Sexualität der Anderen« in liberalen Gesellschaften durch die Kunst der

3 Alternative Homosexuelle (AHO) ist eine Gruppe von Unterstützer*innen der rechtspopulistischen Alternative für Deutschland (AFD), die sich als schwule und lesbische Patriot*innen mit rechtskonservativen Werten wie Familie, Nation und Heimat identifizieren; vgl. https://www.facebook.com/Alternative-Homosexuelle-AHO-1490981311156762/ (vom 2.9.2020).

kontrollierten Dosierung regiert, weil auch dort herrschende Heteronormativität als ein immunologisches Regulativ arbeitet, das Normalisierungs- und Sicherheitsmechanismen durchsetzt und die Entfaltung der Lebens- und Begehrensformen prüft (vgl. Laufenberg 2016: 63). In diesem Sinne kann der Anti-Genderismus interpretiert werden als eine Anspruchserhebung neorechter Kreise auf die Aushandlung dieser Dosierung in liberalen Gesellschaften und des Zeitpunkts der Reaktion, ab dem der Organismus sich gegen das einverleibte Bedrohliche wenden soll.

Aus der Perspektive des Anti-Genderismus erhöht sich die Ansteckungsrate durch Kontakt bzw. durch die Sexualkunde an Schulen, Gender Studies, Gender-Mainstreaming oder die zunehmenden medialen Repräsentationen queeren Begehrens, die deshalb abgeschafft werden müssten, um die Ansteckungsrate zu senken, damit »heteronormativ gerahmten, familienbasierten Vorstellungen von Sozialität« (Hark/Villa 2015: 29) geschützt werden können. Die antigenderistische Rhetorik schiebt, indem sie die Familie, Nation und Volksgemeinschaft als bedroht darstellt, das Selbstschutzbedürfnis in den Vordergrund. Der Schutz wird immer mehr nicht dem tatsächlichen, sondern einem fiktiven Gefahrenniveau angeglichen, und das Selbstschutzsyndrom schiebt das Interesse am Gemeinsam-Leben immer mehr in den Hintergrund (vgl. Esposito 2004b: 25).

Dieses Verfahren kann als Durchsetzung eines *social distancing* betrachtet werden, das sich von einer »physischen Distanz« unter Mitgliedern des Gemeinwesens, die als Ausdruck der sozialen Solidarität erschien, unterscheidet. Wie am Anfang des Artikels beispielhaft gezeigt wurde, beruht die antigenderistische Rhetorik auf der Projektion dieser Distanzmaßnahmen auf die ›Ansteckungsfähigkeit der Homosexualität‹, die als Bedrohung des sozialen Immunsystems dargestellt wird. Der antigenderistische Maßnahmenvorschlag, der ein identitäres Konzept der Gemeinschaft und ein Verfahren der Herausnahme des ›Erregers‹ (vgl. Laufenberg 2016: 58) aus dem ehedem gesund imaginierten Sozialkörper voraussetzt, erscheint somit als Negation der Singularitäten von Lebensprozessen und Beschränkung der expansiven und produktiven Kraft des Lebens (vgl. Esposito 2014: 338). Diese immunitäre Logik führt das Projekt der Erhaltung des Lebens somit zu einer negativen Form des Schutzes bzw. zu einer Thanatopolitik (vgl. Folkers/Lemke 2014: 38).

6. Die Enthüllungen einer Seuchenapokalypse

Nicht zuletzt muss unterstrichen werden, dass Roberto Esposito die Untersuchung der *immunitas* in der Auseinandersetzung mit der *communitas* durchführt, die als *cum munus* auf einen »sozialen Kreislauf des gegenseitigen Gebens« (Esposito 2004b: 13) und die Aufgaben hinweist, während *immunitas* die »Befreiung von der Verpflichtung des *munus*« (ebd.: 12) heißt. Das Denken der Immunität basiert

auf der Idee der »Verteidigung der eigenen Identität« (Celikates 2008: 52) und dem Streben nach der Reinheit einer als Eigenschaft, Prädikat, Eigentum oder Essenz definierten Gemeinschaft (vgl. Esposito 2004a). Durch die um Schutz der Identität willen hypertrophierten Sicherheitsmechanismen bricht *immunitas* mit dem »sozialen Kreislauf des gegenseitigen Gebens« (ebd.: 13) und läuft der Idee der Gemeinschaft zuwider.

munus – im Sinne von *Amt, Last, Pflicht, Aufgabe* – verweist auf die Verbindlichkeit der Mitglieder, und *communitas* erweist sich als die »Gesamtheit von Personen«, »die nicht durch eine ›Eigenschaft‹, ein ›Eigentum‹ […], sondern eben durch eine Pflicht oder durch eine Schuld vereint sind« (Esposito 2004a: 15). Die Gemeinschaft, die nicht »vom Eigenen […], sondern vom Uneigen(tlichen) – oder drastischer gesagt, vom Anderen [gekennzeichnet]« ist, zwingt die Mitglieder »aus sich selbst herauszugehen« (ebd.: 16). Laut Esposito hält eine Schuld die Gemeinschaft zusammen, sodass sich die Subjekte in der Gemeinschaft als »›Gebende‹« (ebd.: 17) konstituieren. Die immunitäre Politik steht *communitas* insofern gegenüber, als sie versucht, diesen »sozialen Kreislauf des gegenseitigen Gebens« (Esposito 2004b: 13) mit einem Identifikationsprinzip zu ersetzen: »Ist sie einmal identifiziert – als ein Volk, ein Land, als eine Essenz –, wird die Gemeinschaft innerhalb ihrer selbst eingemauert und von ihrem Außen getrennt.« (Esposito 2004a: 30) Das, was die als einheitlich vorangenommene Identität einer Gemeinschaft bedroht, ist nicht etwas Äußeres oder Fremdes, sondern eine konstitutive »Gefahr, die von der inneren Spannung zwischen *Identität* als Negation des mit dem Anderen Gemeinsamen und *Gemeinsamkeit* als Negation des Eigenen, das einen vom Anderen unterscheidet, ausgeht« (Celikates 2008: 51). Die immunitären Versuche, diese Spannung zu neutralisieren, bzw. die Gemeinschaft durch das Eigene oder durch Identität zu definieren, stellen die »offensichtlichste Negation« (Esposito 2004a: 30) der *communitas* dar, weil das *Gemeinsame* dadurch verloren geht.

Der Anti-Genderismus erscheint als eine Strategie, die Bedrohung, die aufgrund der inneren Dialektik der Gemeinschaft immer schon die Gemeinschaft durchzieht, so darzustellen, als würde es sich um eine Bedrohung von außen handeln: »Jemand oder etwas dringt in einen – einzelnen oder kollektiven – Körper ein und […] verseucht ihn.« (Esposito 2004b: 8) Das Schutzparadigma, auf dem der antigenderistische Diskurs aufgebaut ist, kommt einer Suspendierung der Gemeinschaft gleich, weil in diesem Schutzverfahren, welches sich einerseits auf einen negativen Freiheitsbegriff bezieht, andererseits zu eliminatorischen Hygienepolitiken führen kann, genau das negiert wird, was eine Gemeinschaft konstituiert, nämlich der Bezug auf »das Andere, Fremde, Uneigene und die damit stets verbundene Gefährdung der eigenen Identität« (Celikates 2008: 53). Diese Gefährdung, die nichts anderes ist als die Möglichkeit »der Realisierung des *demos* als Gesellschaft der gesellschaftlich Ausgesetzten« (Trautmann 2012: 57), wird von der neo-

rechten Politik und antigenderistischen Rhetorik als ›Krankheit‹ dargestellt, deren Bekämpfung nur durch Gewalt vollzogen werden kann.

Während der Corona-Krise hat sich im Sinne von *ἀποκάλυψις (*griech. *ápokálupsis:* »Enthüllung«) einiges erneut *enthüllt*: Die unbezahlte Arbeit von Frauen*, die menschenunwürdigen Lebensverhältnisse der Menschen ohne Papiere, die Obdachlosigkeit und der mangelnde Zugang zur Grundversorgung, Diskriminierungen im Gesundheitswesen aufgrund des Gesundheitszustandes, der Geschlechtsidentität und der sexuellen Orientierung sowie die Tatsache, dass für viele Frauen* und LGBTIQ+-Personen das eigene Zuhause kein sicherer Ort ist, dass die Prekarität ungleich verteilt ist, dass die Sexarbeiter*innen vom Staat im Stich gelassen werden etc. Die Corona-Krise hat nochmals offengelegt, wie sehr sich soziale Ungerechtigkeit – und damit zusammenhängende physische, psycho-soziale und finanzielle Probleme – je nach Alter, ethnischer Zugehörigkeit und nationaler Herkunft, Familienstand und Mutterschaftsstatus, Behinderung sowie Eigentumsverhältnissen, und letztendlich nach Geschlechtsidentität und sexueller Orientierung verschärfen können. Diese besonders gravierenden Umstände verdeutlichten erneut, »dass uns eine globale Verpflichtung auferlegt ist«, und die »gesellschaftlichen Bedingungen eines lebbaren Lebens« (Butler 2016: 161) erreicht werden müssen. Die antigenderistischen Interventionen wie eine Pathologisierung von Minderheiten, Hass- und Hetzkampagnen, die Verursachung von Verfolgungsjagden und der daraus resultierende Angriff auf das Recht auf Leben scheinen nicht nur eine Verneinung der oben genannten Verpflichtung zu sein, sondern kommen einer Opferung der Möglichkeit von einer lebensbejahenden Gemeinschaft überhaupt gleich.

Literatur

Agamben, Giorgio (2015): Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, 10. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bonacker, Thomas (2006): »Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida«, in: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung, 2. Erweiterte und aktualisierte Aufgabe, Opladen/Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich, S. 189-220.

Braidotti, Rosi (2008): »Biomacht und posthumane Politik«, in: Marie-Luise Angerer/Christiane König (Hg.), Gender goes Life, Bielefeld: transcript, S. 19-39.

Braidotti, Rosi (2009): »Zur Transposition des Lebens im Zeitalter des genetischen Biokapitalismus«, in: Martin G. Weiß (Hg.), Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 108-135.

Butler, Judith (2016): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin: Suhrkamp.

Celikates, Robin (2008): »Communitas – Immunitas – Bios: Roberto Espositos Politik der Gemeinschaft«, in: Janine Böckelmann/Claas Morgenroth (Hg.), Politik der Gemeinschaft. Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart, Bielefeld: transcript, S. 49-67.

Derrida, Jacques (1992): Das andere Kap, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Esposito, Roberto (2004a): Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft, Berlin: Diaphanes.

Esposito, Roberto (2004b): Immunitas. Schutz und Negation des Lebens, Berlin: Diaphanes.

Esposito, Roberto (2014): »Das Paradigma der Immunisierung«, in: Andreas Folkers/Thomas Lemke (Hg.), Biopolitik. Ein Reader, Frankfurt a.M: Suhrkamp, S. 337-382.

Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (2014): »Einleitung«, in: Folkers/Lemke (Hg.), Biopolitik Ein Reader, S. 7-61.

Foucault, Michel (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a.M: Suhrkamp.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2015) (Hg.): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2015): »›Eine Frage an und für unsere Zeit‹. Verstörende Gender Studies und symptomatische Missverständnisse«, in: Hark/Villa (Hg.), Anti-Genderismus, S. 15-39.

Horn, Eva (2010): »Enden des Menschen. Globale Katastrophen als biopolitische Fantasie«, in: Reto Sorg/Bodo Wüffel (Hg.), Apokalypse und Utopie der Moderne, München: Fink, S. 101-118.

Kaltenecker, Siegfried (1995): »Weil aber die vergessenste Fremde unser Körper ist. Über Männer-Körper-Repräsentationen und Faschismus«, in: Marie-Luise Angerer (Hg.), The body of gender. Körper/Geschlechter/Identitäten, Wien: Passagen Verlag, S. 91-109.

Laufenberg, Mike (2014): Sexualität und Biomacht, Bielefeld: transcript.

Laufenberg, Mike (2016): »Sexuelle Immunologik. Heteronormativität als biopolitischer Sicherheitsmechanismus«, in: Maria Teresa Vivar Herrera/Petra Rostock/Uta Schirmer/Karen Wagels (Hg.), Über Heteronormativität. Auseinandersetzungen um gesellschaftliche Verhältnisse und konzeptuelle Zugänge, Münster: Verlag Westfällisches Dampfboot, S. 51-69.

Mayer, Stefanie/Sauer Birgit (2017): »Kulturkampf 2.0. ›Anti-Genderismus‹ als Strategie gegen Gleichstellung und sexuelle Rechte in Europe«, in: Mario Candeias/Alex Demirovic (Hg.), Europa – what's left? Die Europäische Union zwi-

schen Zerfall, Autoritarismus und demokratischer Erneuerung, Münster: Verlag Westfälisches Dampfbot, S. 211-228.

Rauer, Valentin (2013): »Apokalyptische Verunsicherung. Zur Bedrohlichkeit des Ununterscheidbaren«, in: Catherine Feik/Leopold Schlöndorff/Veronika Wieser/Christian Zolles/Martin Zolles (Hg.), Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit (= Kulturgeschichte der Apokalypse, Band 1), Berlin: Akademie Verlag, S. 157-174.

Schmincke, Imke (2015): »Das Kind als Chiffre politischer Auseinandersetzungen am Beispiel neuer konservativer Protestbewegungen in Frankreich und Deutschland«, in: Hark/Villa (Hg.), Anti-Genderismus, S. 93-107.

Sherwood, Yvonne (2013): »›Napalm Falling like Prostitutes‹. Occidental Apocalypse as Managed Volatility«, in: Feik/Schlöndorff/Wieser/Zolles/Zolles (Hg.), Abendländische Apokalyptik, S. 39-74.

Spitta, Juliane (2013): Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee, Bielefeld: transcript.

Staudigl, Michael (2014): »Phantasmen der Integrität. Entwurf einer phänomenologischen Genealogie extremer kollektiver Gewalt«, in: Ders. (Hg.), Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht, München: Fink Verlag, S. 237-267.

Trautmann, Felix (2012): »Heillose Ansteckung. Roberto Esposito und das Paradigma der Immunisierung«, in: David Gugerli/Michael Hagner/Caspar Hirschi/Andreas B. Kilcher/Patricia Purtschert/Philipp Sarasin/Jakob Tanner (Hg.), Nach Feierabend 2012. Gesundheit, Berlin: Diaphanes, S. 39-61.

Vogl, Joseph (1994): »Einleitung«, in: Ders. (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie der Politischen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-27.

Wielowiejski, Patrick (2018): »Identitäre Schwule und bedrohliche Queers. Zum Verhältnis von Homonationalismus und Anti-/G/enderismus im Nationalkonservatismus«, in: Feministische Studien 36 (2), S. 347-356.

Presse

Barkawi, Ban (2020): »Turks call for Netflix boycott after rumors of gay character in new show«, in: Reuters vom 15.04.2020, online unter: https://www.reuters.com/article/us-turkey-lgbt-netflix-trfn/turks-call-for-netflix-boycott-after-rumours-of-gay-character-in-new-show-idUSKCN21X2KY (vom 29.6.2020).

Kellerman, Florian (2019): »Proteste gegen Erzbischof. Homophobie in polnischer Kirche?«, in: Deutschlandfunk vom 7.8.2019, online unter: https://www.deutschlandfunk.de/proteste-gegen-erzbischof-homophobie-in-polnischer-kirche.886.de.html?dram:article_id=455687 (vom 29.6.2020).

Köylü, Hilal/Bellut, Daniel (2020): »Coronavirus: Erdogan verteidigt homophobe Theorie«: in: Deutsche Welle vom 28.4.2020, online unter: https://www.dw.com/de/coronavirus-erdogan-verteidigt-homophobe-theorie/a-53268749 (vom 29.6.2020).

Analysierte Quellen

Burke, Cardinal Raymond (2020): »Message on the Combat against the Coronavirus, COVID 19«, in: The Official Site of Raymond Leo Cardinal Burke vom 21.3.2020, online unter: https://www.cardinalburke.com/presentations/combat-against-coronavirus (vom 4.5.2020).

Kuby, Gabriele (2020): »Corona ruft zur Umkehr«, in: Katholische Nachrichten vom 7.4.2020, online unter: https://www.kath.net/news/71204 (vom 4.5.2020)

Mark, Metropolit (2020): »Sendschreiben des Metropoliten von Berlin und Deutschland Mark«, in: Russisch-orthodoxe Kirchengemeinde »Maria Schutz« in Salzburg vom 19.3.2020, online unter: https://www.pokrovsbg.eu/de/sendschreiben-des-metropoliten-von-berlin-und-deutschland-mark/ (vom 4.5.2020).

Volk – Heimat – Brauchtum
Inszenierungen österreichischer Folklore innerhalb rechtspopulistischer Narrative

Raphaela Hemet

Folklore stellt als Ausdruck einer volkstümlichen Kultur einen der größten Faszinationsfaktoren dar; aus wirtschaftlicher Perspektive könnte man sie sogar als Teil der *corporate identity* eines Landes bezeichnen. Während die aus der Inszenierung von Folklore erwachsenden Vorteile für die Tourismusbranche auf der Hand liegen mögen, kann diese jedoch auch in politischen Diskursen, und dabei besonders den rechtspopulistischen Parteien, von Nutzen sein, wobei bislang kaum reflektiert wurde, wieso dies der Fall ist. Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich daher mit genau diesem Sachverhalt, wobei sein Aufbau einer deduktiven Methodik folgt. Dies geschieht, indem zunächst die Frage gestellt wird, welche im Wesen des (Rechts-)Populismus verortbaren Elemente in Zusammenhang mit volkstümlicher Kultur relevant erscheinen. Sind diese und der Grund für ihre Aktivierung identifiziert, so kann zunächst auf die Eignung der Folklore als Werkzeug des Rechtspopulismus eingegangen werden, bevor im zweiten Teil dieses Beitrages anhand des Beispiels der *Freiheitlichen Partei Österreichs* (FPÖ) die tatsächliche Evokation der Folklore, und mit ihr der Rekurs auf die zuvor etablierten Narrative des (Rechts-) Populismus, untersucht wird.

1. Die Emotionalisierung des Volkes als (rechts-)populistische Strategie

Der Populismus rekurriert – wie sein Name bereits suggeriert und worauf dementsprechend in diversen Fach- und andersartigen Beiträgen gerne verwiesen wird – auf das Volk als seinen Ansprechpartner und zugleich Zielpublikum. Gadinger beispielsweise bezieht sich auf Cas Mudde (2004), wenn er »einen Antagonismus […] zwischen einem als homogen gedachten *reinen* Volk und einer dessen politischen Willen entgegenstehenden politischen Elite« (Gadinger 2019: 119, Herv. i.O.) als grundsätzlichstes Merkmal des Populismus konstatiert. »Populisten glauben,

den Willen des Volkes zu kennen, und dieser Wille ist für sie immer homogen und eindeutig« (Diehl 2016: 79), wie es Diehl in ihrem Artikel *Einfach, emotional, dramatisch. Warum Rechtspopulisten so viel Anklang in den Massenmedien finden* auf den Punkt bringt. Dass die Vorstellung eines komplett homogenen Volkes gerade in einer nicht erst seit dem Beginn der Globalisierung von Migration und Völkerwanderungen geprägten Welt völlig absurd ist, scheint dabei weder den Rekurs des Populismus auf ein solches, noch den Erfolg selbiger Strategie wirklich zu mindern. Das Volk, an das der populistische Wahlkampf bevorzugt adressiert wird, ist keine reale Größe, sondern lediglich eine Ansammlung subjektiver Erfahrungen von Ungerechtigkeiten, die von populistischer Seite allen dem Volk zugehörigen Individuen zugeschrieben werden, sodass eine politische Reaktion auf die erfahrenen Ungerechtigkeiten beworben werden kann (vgl. Hildebrand 2017: 48). In Zusammenhang mit dieser Adressierung an ein homogenes Volk ergeben sich noch weitere relevante Merkmale des Populismus:

> »Zu diesen Kernelementen [des Populismus] gehören a) der Anti-Elitismus, b) der Bezug auf das Eigene und die Ablehnung von Universalismus, Kosmopolitismus und Globalisierung, c) […] die Polarisierung von Volk und Elite, d) die Deutung der biografisch erlebbaren Geschichte als Prozess des Niedergangs und der Dekadenz, und e) die Moralisierung politischen Handelns.« (Priester 2019: 12f.)

Gerade die dichotomische Wahrnehmung, die die Gesellschaft aufteilt in das moralisch superiore, homogene Volk und eine gegen dieses konspirierende Elite (vgl. etwa auch Puhle 2003: 17f), erscheint programmatisch für den Populismus und kann auch als relevanter Faktor in anderen Charakteristika wie etwa dem genannten Anti-Elitismus und dem Bezug auf das Eigene identifiziert werden. Auch dem Rechtspopulismus als einer der gängigsten Spielarten des Populismus sind die genannten Wesensmerkmale inhärent. Was den Rechtspopulismus jedoch von anderen Ausprägungen unterscheidet, ist sein nativistisches Verständnis des Volkes und eine damit einhergehende verstärkte Abgrenzung und mitunter sogar Anfeindung jener, die dadurch nicht unter den Volksbegriff fallen (vgl. Gadinger 2019: 120). Das im Populismus allgemein suggerierte Bedrohungsszenario einer gegen das Volk verschworenen Elite wird im Rechtspopulismus durch als ›fremd‹ wahrgenommene ethnische und religiöse Gruppen komplementiert.[1]

1 Die Wahrnehmung des Fremden als Bedrohung mag dabei zwar eine zutiefst menschliche Reaktion sein, doch ist es in Zusammenhang mit dem Rechtspopulismus besonders die beharrliche Agitation des Anderen, die diese Form der Auseinandersetzung mit (vermeintlichen) Bedrohungsszenarien negativ konnotiert bzw. zumindest hinterfragungswürdig macht. Eines der prägnantesten Beispiele dafür lieferte in jüngerer Zeit vor allem die europäische Migrationskrise 2015, in der diverse europäische rechtspopulistische Parteien ihren Unmut in eingängige Wahlkampslogans verpackten. So warb etwa die österreichische FPÖ mit Slogans wie »Daham statt Islam« erneut um Wähler*innenstimmen.

2. Die exklusive Heimat und der idealisierte Sehnsuchtsort *heartland*

Der Begriff des Volkes wird durch den (Rechts-)Populismus jedoch nicht nur als Identifikationsangebot an geneigte Wähler*innen genutzt; so lässt er sich zusätzlich noch mit Konzepten verbinden, die sich ihrerseits emotional aufladen und dementsprechend politisch nutzen lassen. Besonders im Rechtspopulismus und dessen nativistischer Auffassung eines homogenen Volkes bietet sich die *Heimat* an. Der Begriff »Heimat« umfasst dabei nicht nur den physischen Wohnort, sondern drückt auch ein Gefühl der Geborgenheit und Zugehörigkeit aus. Gerade diese starke emotionale Konnotation – die die Heimat eigentlich zu einem sehr individuellen Konzept macht – bedingt jedoch auch das Potenzial zur politischen Instrumentalisierung. Besonders der Rechtspopulismus macht sich häufig einer solchen Inanspruchnahme des Heimatbegriffs schuldig. So ist das rechtspopulistische Verständnis von Heimat exklusiv: Heimat ist nicht teilbar, schon gar nicht mit ›Fremden‹, und muss vor den ›Anderen‹ – also jenen, die nicht zum homogen wahrgenommenen Volk gerechnet werden – beschützt werden (vgl. Hammer 2017: 62f). Die Tatsache, dass gerade die emotionale Konnotation der Heimat eine individuelle Interpretation derselben durchaus begünstigt, und dementsprechend ›Heimat‹ für jede*n etwas anderes bedeuten kann, wird dabei von rechtspopulistischer Seite gerne ignoriert. Stattdessen wird im Rechtspopulismus häufig ein für alle – bzw. die Mitglieder der Zielgruppe – geltendes Konzept von ›Heimat‹ entworfen und als Grundlage der (Selbst-)Inszenierung herangezogen. Ob dieses Konzept von Heimat dieselbe möglichst akkurat wiedergibt, ist nicht relevant; es geht dabei einzig um die Konstruktion einer idealisierbaren Schablone, mit der die Wähler*innen ihre Heimat-Gefühle assoziieren können.

Paul Taggart spricht in diesem Zusammenhang von dem *heartland* als Sehnsuchtsort und Ideal populistischer Parteien:

> »The heartland is a construction of an ideal world but unlike utopian conceptions, it is constructed retrospectively from the past – it is in essence a past-derived vision projected onto the present as that which has been lost. […] It is a diffuse vision, blurred around the edges but no less powerful for that. […] heartlands are something that is felt rather than reasoned, and something that is shrouded in imprecision.« (Taggart 2004: 274)

Während besonders die unklare und dennoch idealisierte Vorstellung einer ›guten‹, inzwischen jedoch vergangenen Zeit die populistische Vorstellung der »Geschichte als Prozess des Niedergangs und der Dekadenz« (Priester 2019: 13) aufgreift und transformiert, lädt das *heartland* zur Romantisierung und somit Emotionalisierung ein. In Verbindung mit dem Imperativ des Schutzes der Heimat bzw. des *heartland* vor den ›Anderen‹ bildet dieser romantisch-verklärte Blick auf eine vergangene ›gute alte Zeit‹ ein Einfallstor für nostalgische Sentiments (vgl. Steenvoorden/Harte-

veld 2018: 30), die dann von rechtspopulistischen Parteien ganz nach Bedarf aktiviert werden können. Dabei unterscheiden sich die Begriffe ›Heimat‹ und *heartland* hinsichtlich der ihnen zuschreibbaren Emotionalisierungsprozesse nur minimal.[2] Diesem Emotionalisierungsprozess liegt ein Meta-Narrativ[3] zugrunde, dessen Anspielung anhand des Rekurses auf Volk und Heimat bzw. *heartland* selbst erfolgt und das daher im Folgenden näher betrachtet werden soll.

3. Das Meta-Narrativ des ›Wir‹ in Opposition zu den ›Anderen‹

Die Wahrnehmung einer distinkten ›Wir‹-Gruppe, die gegenüber einer Gruppe von ›Anderen‹ positioniert wird, begegnete in diesem Beitrag bereits mehrfach im rhetorisch instrumentalisierten Volk. Diese dichotomische Ordnung der Gesellschaft kann nun insofern als Meta-Narrativ verstanden werden, als sie aufgrund des implizierten Anspruchs auf Allgemeingültigkeit als »angebliche anthropologische Konstante […]« (Müller 2019: 5) wahrgenommen werden kann. Anthropologisch konstant ist die Etablierung von ›Wir‹-Gruppen insofern, als die Gruppenbildung als Maßnahme zur Erhöhung der Überlebenschancen bereits für früheste Evolutionsstufen des Menschen angenommen wird.[4] Damit ein solcher Überlebensverband nicht zerfällt, wird er gestärkt, indem er nach innen bestätigt und nach außen abgegrenzt wird, soll heißen: Die Mitglieder der Gruppe bestätigen sich selbst in ihrer Zugehörigkeit zu derselben, indem sie sich etwa auf Gemeinsamkeiten besinnen und ziehen damit zugleich eine schärfere Grenze nach außen, da dieser Vorgang automatisch die ›Anderen‹ ausschließt. Bleibt man bei der Annahme, dass dieser Prozess bis zu einem gewissen Grad evolutionär bedingt ist, so lässt er sich auch als Erklärungsmuster für ›heutiges‹ menschliches Verhalten heranziehen – die Reaktion des ›Wir‹ auf das ›Andere‹ wird so gewissermaßen zu einem ›natürlichen‹ Reflex (was die unter Umständen fehlende Beherrschung

2 ›Heimat‹ stellt nicht nur ein rein imaginiertes, immaterielles Konzept dar, sondern umschreibt auch den physischen Ort. Eine genauere theoretische Differenzierung zwischen diesen Begriffen ist noch ausständig und wäre dementsprechend lohnenswert; da sie jedoch kaum Auswirkung auf die Kernthesen dieser Abhandlung hat, soll sie hier dennoch nicht erfolgen und stattdessen die beiden Begriffe synonym verwendet werden.

3 Unter »Meta-Narrativ« verstehe ich hier und im Folgenden nach Müller ein Narrativ, das »in einer Gesellschaft in ganz unterschiedlichen Kontexten – in fiktionalen wie in Film und Literatur ebenso wie in journalistischen, politischen oder in der Alltagskommunikation – immer wieder aktiviert« wird (Müller 2019: 5) und somit eine Ebene über herkömmlichen Narrativen verortet werden kann.

4 Hier ist meiner Meinung nach die Feststellung wichtig, dass diese Theorie, unabhängig von ihrer Plausibilität, keinen ultimativen Wahrheitsanspruch stellen kann. Aufgrund ihres Bezuges bis in die vorhistorische Zeit entbehrt sie fundierter Beweise, die, gerade da es sich um eine sozialanthropologische Theorie handelt, wohl auch nie erbracht werden können.

desselben jedoch keineswegs rechtfertigt). Bei diesem ›Reflex‹, der im modernen Diskurs mit dem Begriff des *Othering* beschrieben wird, handelt es sich nun um eine »›überkulturelle Wahrheit[…]‹« (ebd.), da er anhand dieser evolutionstheoretischen Überlegungen als eine etablierte Mechanik menschlicher Interaktion und menschlichen Zusammenlebens in kulturwissenschaftlichen Disziplinen als anerkannt[5] verstanden, und dementsprechend auch in diesem Beitrag als eine solche gehandelt werden kann.

Dieses ›Wir‹-Narrativ – wie das eben beschriebene Meta-Narrativ der Einfachheit halber im Folgenden benannt werden soll – steht hinter dem Konzept Volk. Wird also von (rechts-)populistischer Seite auf das Volk rekurriert, so wird damit zugleich ein ›Wir‹ adressiert. In Zusammenhang mit dem ›Wir‹ bzw. Volk steht zudem die Heimat bzw. das *heartland* nicht nur als Wohnort des ›Wir‹, sondern auch als emotional aufladbare Instanz. Zur Stärkung der Identität dieses ›Wir‹ wird zudem eine idealisierte Vergangenheit – also die ›gute alte Zeit‹, wie besagtes Narrativ im Folgenden genannt werden kann – als gemeinsamer Bezugspunkt etabliert (vgl. Arnold 2019: 47f), der sich darüber hinaus auch mit der Heimat als Austragungsort verbinden lässt, was wiederum die nostalgische Bindung zu dem *heartland* stärkt. Alle diese Narrative – angefangen beim Volk als ›Wir‹ über die Heimat und das *heartland* bis hin zur ›guten alten Zeit‹ als gemeinsamer Ausgangspunkt – finden sich vereint in der Konstruktion einer Entität, die dementsprechend gerne auch von (rechts-)populistischer Seite aufgegriffen wird: der Folklore[6].

5 So wird *Othering* als treibende Kraft hinter diversen kulturwissenschaftlichen Phänomenen – darunter etwa die Vorstellung des Orientalismus nach Edward Said (Said 1991), um nur ein Beispiel zu nennen – angenommen.

6 Der Begriff ›Folklore‹ wurde bereits mehrfach und nach unterschiedlichen Kriterien definiert. Hermann Bausinger führt in seinem 1966 erschienenen Artikel Folklore und gesunkenes Kulturgut sowohl diverse Bedeutungen als auch Erklärungen an, weshalb dieser Begriff sich im deutschsprachigen Raum nur schwer etablieren konnte – so setzt er dem Begriff etwa »Volksüberlieferung« als deutschsprachige Entsprechung entgegen (Bausinger 1966). Der Duden definiert ›Folklore‹ als »volkstümliche Überlieferung (z.B. in Liedern, Trachten, Brauchtum)« (https://www.duden.de/rechtschreibung/Folklore), während das Wörterbuch der deutschen Volkskunde die Inklusion des Brauchtums in der Bedeutung auf die in der Moderne beginnende Vermarktung brauchtümlicher Veranstaltungen als ›folkloristisch‹ zurückführt und lediglich »Lied, Märchen, Sage, Sprichwort, Rätsel usw., also V[olks]dichtung im weitesten Sinn« als ›Folklore‹ definiert (Erich/Beitl 1974: 228f). Da in diesem Beitrag jedoch auch der Rekurs auf das Brauchtum als politische Strategie untersucht wird, orientiere ich mich an der von Duden vorgelegten Definition.

4. Die historisch gewachsene Wahrnehmung der Folklore: Ein kurzer Überblick

Bereits aus der Geschichte der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der deutschsprachigen Folklore[7] lässt sich herleiten, weshalb sich diese für eine Instrumentalisierung in rechtspopulistischen Kontexten eignen könnte. So steht bereits hinter dem Beginn der Auseinandersetzung mit den deutschsprachigen Sagen im 19. Jahrhundert der – aus den Bemühungen um eine »einheitliche[…] deutsche[…] Nation, die bis dahin nur als Zollverein bestand[en]« hatte, erwachsene – Wunsch, sich auf eine gemeinsame »germanisch-deutsche[…] Urkultur« (Petzoldt 1989: 4) berufen zu können. Durch die Christianisierung der deutschsprachigen Gebiete wurde die vermeintlich einheitliche deutsche Urkultur sukzessive verdrängt, und fand schlussendlich – zumindest nach Meinung der Sagenforscher*innen des 19. Jahrhunderts[8] – Asyl in der Volkspoesie und somit in den Volkserzählungen. Diese Theorie hatte ihrerseits eine Aufwertung des ›einfachen Volks‹, das dementsprechend als Bewahrer und Pfleger der Volks- und somit auch Nationalpoesie wahrgenommen wurde, zur Folge (vgl. Petzoldt 1989: 1-5), was letztendlich auch den deutschen Volksbegriff, der sich aufgrund seiner objektiv-kulturellen Natur etwa vom in der Französischen Revolution geprägten, subjektiv-politischen Volksbegriff unterscheidet (vgl. Bergem 2019: 63-68), prägte.

Eine ›rein‹ deutschsprachige Folklore, die sich auf eine geeinte deutsche Urkultur bezieht, gibt es jedoch nicht. Folklore – egal, ob es österreichische, deutsche oder etwa italienische ist – setzt sich sowohl aus inner- als auch außerkulturellen Einflüssen zusammen. In der Religionswissenschaft wird in diesem Zusammenhang von ›Synkretismus‹ gesprochen: der Vermischung mehrerer aus unterschiedlichen Kulturen stammender Elemente innerhalb eines Kultursystems, hervorgerufen durch den Kontakt mit anderen Kulturen. In diesem Sinne ging die

7 Die Sagenforschung des 19. Jahrhunderts handelte, ihren nationalistischen Tendenzen entsprechend, von »deutschen« Sagen. Dabei wurden freilich weder historisch fluktuierende Ländergrenzen (besonders zwischen Deutschland und Österreich) noch aus angrenzenden Kulturen übernommene Motive und Stoffe beachtet – »Deutsche« Sagen waren ganz einfach jene Erzählungen, die im homogen wahrgenommenen deutschen Volk zu der Zeit tradiert wurden. Diesen Sachverhalt reflektierend spreche ich hier und im Folgenden, sofern es kontextuell um die historische Sagenforschung geht, von »deutschsprachigen« Sagen bzw. »deutschsprachiger« Folklore.

8 Besonders gerne tradiert wurde dabei die Vorstellung, dass es sich bei häufig auftretenden Sagengestalten eigentlich um vorchristliche Gottheiten handle, deren Eigenschaften und Kulte in den Volkserzählungen versteckt die Christianisierung überdauern konnten. Diese These hält sich mitunter bis in die moderne Auseinandersetzung (vgl. etwa Lecouteux 2001), entbehrt jedoch nicht zuletzt auch aufgrund der lückenhaften vorchristlichen Quellenlage archäologischer Beweise. In meiner Masterarbeit habe ich diesen Sachverhalt am Beispiel der Sagengestalten Wilde Jagd und Perchta abgehandelt, vgl. Hemet 2019.

Sagenforschung des 19. Jahrhunderts in ihrer Berufung auf eine einheitliche deutsche Urkultur von einer falschen Prämisse aus. Die wissenschaftliche Betrachtung wurde, zumindest bis zu einem gewissen Grad, dem nationalpolitischen Wunsch nach einer einheitlichen Nation untergeordnet – ein Vorgang, der sich in der nationalsozialistischen Volkskunde Mitte des 20. Jahrhunderts nicht nur wiederholte, sondern auch verstärkte. Was die Wahrnehmung der Folklore anbelangt, ist der moderne Rechtspopulismus zwar noch lange nicht auf dem Level des Nationalsozialismus – ein solcher Vergleich wäre nicht nur falsch, sondern auch unfair – doch kann seine Einstellung zur Folklore sehr wohl mit der der beginnenden Sagenforschung des 19. Jahrhunderts verglichen werden. So scheint der historisch gegebene Konnex zwischen Nationalismus und Volkspoesie, wie er im 19. Jahrhundert begegnet, in Verbindung mit der Annahme eines homogenen Volkes, wie sie hinter der Wahrnehmung desselben als Schaffer und Bewahrer der Volkspoesie steht, wie geschaffen für eine politische Bewegung, die als Verbindung von »populistische[r] Logik mit rechtsextremistischen Ideologemen« (Diehle 2016: 81) definiert werden kann. Darüber hinaus aktiviert sich in der Folklore eben auch das Meta-Narrativ des ›Wir‹, wie auch die ›gute alte Zeit‹ in Volkslied, Sagen und Brauchtum stets mitschwingt. Wie sich die Aktivierung dieser (Meta-)Narrative durch die Bezugnahme auf Folklore ausgestaltet, wird im Folgenden anhand der Untersuchung der Medienpräsenz der rechtspopulistischen FPÖ beispielhaft analysiert.

5. Die Instrumentalisierung der österreichischen Folklore durch die FPÖ

Ähnlich wie der die Romantik bestimmende deutsche Volksbegriff zeichnet sich auch die FPÖ durch ein »kulturalistische[s] Verständnis von Heimat und nationaler Identität« (Hammer 2017: 69) aus. Anders als es jedoch zu erwarten wäre, wird in der 2013 veröffentlichten vierten Auflage des *Handbuchs Freiheitlicher Politik*[9] unter dem Thema Kunst und Kultur nicht etwa auf die österreichische Kultur, sondern spezifisch auf die »deutsche Kulturgemeinschaft« verwiesen: »Aufgrund der gemeinsamen Sprache, Religion, Kunst sowie Kultur und der über Jahrtausende gemeinsamen Geschichte sind wir in die deutsche Kulturgemeinschaft eingebunden.« (FPÖ Bildungsinstitut 2013: 258) Dieser tendenziell deutschnationale Zugang findet sich auf der Website der FPÖ zwar nicht mehr unter demselben Kapitel wie

9 Vgl. in diesem Zusammenhang Bailer, Brigitte (o.J.): »Rechtsextremes im Handbuch Freiheitlicher Politik – Eine Analyse«, online unter: https://www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/rechtsextremismus-in-oesterreich/rechtsextremes-im-handbuch-freiheitlicher-politik (vom 24.6.2020), die sich in einem für das Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes verfassten Beitrag mit rechtsextremen Inhalten des *Handbuchs Freiheitlicher Politik* auseinandersetzte.

im *Handbuch*, doch kann eine ähnliche Perspektive der FPÖ in Zusammenhang mit »Heimat, Identität und Umwelt« festgestellt werden: Dort werden zwar auch andere »Volksgruppen« – darunter beispielsweise Ungar*innen, Slowen*innen und Slowak*innen – als »historisch ansässige Minderheiten« adressiert, doch bleibt der Grundtenor auf den deutschen Anteil ausgerichtet: »Sprache, Geschichte und Kultur Österreichs sind deutsch. Die überwiegende Mehrheit der Österreicher ist Teil der deutschen Volks-, Sprach- und Kulturgemeinschaft.«[10] Während der Identifikation der österreichischen Sprache mit der deutschen Sprachfamilie selbstverständlich kein Konfliktpotenzial zugeschrieben werden kann, ist es umso mehr die »deutsche[…] Volks-, […] und Kulturgemeinschaft«, die als tendenziell deutschnationalistisch und somit problematisch aufgefasst werden muss, da, wie hier stichhaltigerweise argumentiert werden kann, in einem mitteleuropäischen und somit durch diverse Migrationsbewegungen geprägten Land wie Österreich unter Einbezug einer entsprechend langen Zeitachse kaum ein Volk als entschiedene Mehrheit ausgewiesen werden kann.

Neben der so erfolgten Etablierung des ›Wir‹ als »Teil der deutschen […] Kulturgemeinschaft«[11] wird an den oben zitierten Stellen auf der Website und im *Handbuch Freiheitlicher Politik* der FPÖ zudem auch die Heimat angesprochen. So wird etwa im *Handbuch* die Wichtigkeit »unsere[r] Traditionen, Sitten und Gebräuche, unsere[r] Sprache, Lieder und Gebete, die Werke unserer Dichter, Denker und Musiker« (FPÖ Bildungsinstitut 2013: 258) betont. Während die Website noch relativ neutral zur Bewahrung der Heimat für die Nachfahren[12] auffordert, findet das Handbuch deutlichere Worte:

> »Die Bewahrung unserer Identität ist das Gewissensthema unserer Epoche. Die Bewahrung der Identität gelingt aber nur, indem die Tradition aktiv weiterentwickelt und fortgeführt wird. Schon in der UNESCO-Konvention zur kulturellen Vielfalt aus dem Jahr 2005, die man auch als ›Magna Charta der Kultur‹ bezeichnen könnte, ist das Menschenrecht auf kulturelle Vielfalt im Völkerrecht verankert. Kunst und Kultur sind somit als Träger von Identität festgelegt. In einer Zeit der Identitätsvernichtung und der Entfremdung der Völker von ihren Wurzeln […] gilt dem ideellen Engagement für die Bewahrung der eigenen Kultur und Sprache besondere Achtung. […] Die marxistische Lehre hat nichts unversucht gelassen, Werte wie Heimat, Liebe, Vaterland und Muttersprache zu sinnlosen Wörtern zu degradieren. Diese Werte sind jedoch für das Gemeinwohl unentbehrlich. […] Unsere Tradition, Sitten und Gebräuche, unsere Sprache, Lieder und Gebete, die

10 FPÖ 2020: https://www.fpoe.at/themen/parteiprogramm/heimat-identitaet-und-umwelt/, vom 20.6.2020).

11 Ebd.

12 Vgl. FPÖ 2020: https://www.fpoe.at/themen/parteiprogramm/heimat-identitaet-und-umwelt/, (vom 20.6.2020).

> Werke unserer Dichter, Denker und Musiker sind das, was uns ausmacht.« (FPÖ Bildungsinstitut 2013: 258f.)

In diesem stark gekürzten Auszug begegnen einige der bereits angesprochenen Narrative des (Rechts-)Populismus auf engstem Raum. So findet sich auch hier wieder das Meta-Narrativ des ›Wir‹, auf das über den Begriff der Identität rekurriert wird, der seinerseits, wie auch in den zuvor zitierten Stellen, mit der (nationalen) Kultur gleichgesetzt wird.

Darüber hinaus emotionalisiert das Handbuch jedoch vor allem über seinen Bezug auf das *heartland* – das im Kontext dieses Auszugs unter ›Heimat‹ subsumiert werden kann – die Leser*innen. In einem weiteren Schritt der Emotionalisierung wird das *heartland* bzw. die Heimat als bedrohter Raum etabliert, dessen Schutz eine moralische Verpflichtung der ›Wir‹-Gruppe darstellt. Die Heimat droht durch die Machenschaften der Gruppe der ›Anderen‹ – bei der es sich im Handbuch um Mitglieder der ›Elite‹, nämlich »globale[r] Großkonzerne und weltweit tätige[r] Finanzjongleure« sowie um die Anhänger*innen »linke[r] Theorien« und »marxistische[r] Lehre[n]« (ebd.) handelt – verloren zu gehen, weshalb es in der Verantwortung des Volkes liegt, diese zurückzugewinnen (vgl. Gadinger 2019: 131). Die ›Lösung‹ ist dabei ganz klar: Wer die FPÖ wählt, kann damit zum Erhalt der Heimat beitragen, wobei sich nebenbei für die FPÖ auch Möglichkeiten der Selbstinszenierung ergeben, indem sie sich durch die Identifizierung des ›Problems‹ als dem Volk zugehörig ausweist – was eine gängige Praxis (rechts-)populistischer Akteur*innen darstellt (vgl. Gadinger 2019: 137) – und sich zugleich als Teil der ›Lösung‹ in Form des Beschützers der Heimat inszeniert. Besonders die (vermeintliche) Beschützerrolle wird auch außerhalb des *Handbuchs*, und dabei häufig in Bezug auf Folklore im Speziellen, praktisch umgesetzt, wenn etwa gegen den vermeintlichen Ausschluss von Osterhase, Nikolaus und Christkind aus den Wiener Schulen protestiert wird (vgl. FPÖ-Wien, Pressestelle 2013) oder in Zusammenhang mit der Covid-19-Krise beklagt wird, dass »Volkskultur- und Brauchtumsveranstaltungen« (Schnedlitz 2020) im Gegensatz zu Großdemonstrationen weiterhin nicht stattfinden dürfen.

Erwähnt sei zudem auch ein weiterer Emotionalisierungsprozess, der primär die Nostalgie des *heartlands* als Austragungsort einer vergangenen, idealisierten Zeit zu bedienen scheint. Dieser Rekurs auf die ›gute alte Zeit‹ findet sich auch in den bereits zitierten Passagen des Handbuchs und der Website der FPÖ impliziert; expliziter lässt er sich zudem noch an anderen Stellen nachweisen, wenn etwa in Bezug auf die Familienpolitik darauf verwiesen wird, dass »früher« die Betreuung der Kinder durch die älteren Generationen – die gemeinsam mit den jüngeren »unter einem Dach« lebten – erfolgte, was nicht nur den Familienverband stärkte, sondern auch die Erziehung der Kinder und Jugendlichen nach den Werten der älteren Generationen sicherte (vgl. FPÖ Bildungsinstitut 2013: 165-167; vgl. auch

Bailer o.J.: 8f). In diesem Zusammenhang kann der Rekurs auf das Brauchtum als gelebte Erinnerungskultur verstanden werden, in der die Moralvorstellungen einer idealisierten ›guten alten Zeit‹ als Ideal auch für eine modernisierte Welt propagiert werden.

Die Verbindung der genannten Narrative – des Meta-Narrativs des ›Wir‹, der ›guten alten Zeit‹ und der bedrohten Heimat bzw. des Verlust des *heartlands* – vollzieht sich vor dem Hintergrund der »Deutung der biografisch erlebbaren Geschichte als Prozess des Niedergangs und der Dekadenz« (Priester 2019: 13), wie es als eines der Merkmale des (Rechts-)Populismus identifiziert wurde. Für den durch das ›Wir‹ erlebten Prozess des Heimatverlustes und des damit einhergehenden Niedergangs wird eine »Verschwörung gegen die kleinen Leute« (Puhle 2003: 18) durch die dem ›Wir‹ gegenüberstehende ›Elite‹ als Gruppe der ›Anderen‹ verantwortlich gemacht, wodurch zusätzlich noch auf die populistischen Kerneigenschaften des »Anti-Elitismus« und der »Polarisierung von Volk und Elite« (ebd.: 12f.) Bezug genommen wird. In Bezug auf die Verbindung von gesellschaftlichem Niedergang und der ›guten alten Zeit‹ als idealisiertem Ort lässt sich zudem noch eine dahinterstehende Kritik der Modernisierung wahrnehmen. Dabei nimmt die Fokussierung auf die ›gute alte Zeit‹ die Rolle eines »Stoßdämpfer[s] gegen die Folgen einer als zu rasch, zu abrupt erfahrenen Modernisierung« (ebd.: 16) ein. Deren Ausagieren in Form von volkstümlichen Veranstaltungen – die von der FPÖ nicht nur gerne besucht, sondern auch organisiert werden, wie etwa auf lokaler Ebene abgehaltene Sonnwendfeiern (vgl. Mittermayr 2020) belegen – kann zugleich als Möglichkeit zur Stärkung der ›Wir‹-Gruppe im Sinne einer »Vergemeinschaftung als Reaktion auf die ›kalte‹ Moderne« (Priester 2019: 17) wahrgenommen werden.

6. Fazit und Ausblick

Der Bezug auf die österreichische Folklore durch den Rechtspopulismus dient, wie die angeführten Beispiele gezeigt haben, der Emotionalisierung und Aktivierung bestimmter Meta-Narrative. Alle hier im Spiel stehenden Elemente – das Volk, die Heimat und schlussendlich auch die Folklore – werden dabei durch den Rechtspopulismus konstruiert, indem sie einem politischen Ziel folgend ausdefiniert werden. Einfach gesagt: Wer ›das Volk‹ ist, was genau ›Heimat‹ ist und welche Folklore als schützenswert gelten kann, entscheidet hier der*diejenige, der*die diese Begriffe instrumentalisieren will – im Fall dieser Untersuchung der Rechtspopulismus bzw. in den angeführten Beispielen die FPÖ. Ziel der Instrumentalisierung von Heimat und Folklore ist, das ›Wir‹ in Form des homogen imaginierten Volkes emotional zu aktivieren und, indem für diese ›Werte‹ eingetreten wird, sich selbst in weiterer Folge als Schützer von Heimat und Folklore zu inszenieren.

Für sich genommen ist dieser Sachverhalt kein spezifisch rechtspopulistisches Problem, die Instrumentalisierung von Volk, Heimat und Folklore vollziehen auch andere populistische Parteien und Politiker*innen. Der Rechtspopulismus konstruiert die Begriffe Volk, Heimat und Folklore jedoch auf eine Art und Weise, die sehr wohl problematisch ist, und beansprucht dabei zugleich die ultimative Deutungshoheit derselben. Mit der Vereinnahmung der Deutungshoheit über die Entitäten Volk, Heimat und Folklore geht konsequenterweise auch der Ausschluss anderer Deutungen und Perspektiven einher. So wie grundsätzlich nicht von einem homogenen Volk ausgegangen werden kann, gibt es auch nicht ›die‹ österreichische Folklore, die fernab jeglichen Einflusses durch Nachbarkulturen bzw. Vermischung mit anderen Kulturen besteht. Die Folklore eines Landes – auch die historisch rekonstruierbare – ist genauso multikulturell wie das Volk, das sich auf sie beruft, und befindet sich zudem in einem konstanten Prozess der Wandlung. Wird jedoch das Volk als homogen wahrgenommen, so führt dies zwangsläufig auch zu der Annahme einer homogenen, statischen Folklore, was nicht nur aus wissenschaftlicher Perspektive falsch ist, sondern auch als eine Form von Zensur aufgefasst werden kann.

Die rechtspopulistische Aneignung der Entscheidungsfreiheit über die Zugehörigkeit zum Volk hat auch weitreichende Auswirkungen auf die Gruppe der ›Anderen‹. So wird diesen nicht nur der Anspruch auf die Zugehörigkeit zum Volk abgesprochen, sondern in weiterer Folge auch das Recht auf die Identifizierung mit der Heimat und letztlich die Teilhabe am kulturellen Erbe in Form der Folklore versagt. Wer also beispielsweise der von rechtspopulistischen Parteien postulierten ›Elite‹ oder der Gruppe der Menschen mit Migrationshintergrund, die sich in Österreich niedergelassen haben, angehört, hat keine Entscheidungsfreiheit darüber, ob er*sie zum Volk gehört oder was als schützens- bzw. beachtenswerte österreichische Folklore gilt – unabhängig von der Tatsache, dass es sich bei der Identifikation mit der ›Elite‹ oder als ›Migrant*in‹ um eine Fremdzuschreibung handelt. Dieser Behandlung kann jedoch entgegengewirkt werden, indem eine (erneute) die Historie der bisherigen Forschung kritisch reflektierende Beschäftigung mit der Folklore erfolgt, eine mit neuem Bewusstsein gefüllte Deutung von Heimat und Volk betrieben wird, sowie insgesamt Heimat- als auch Kulturbegriff re-flexibilisiert und so wieder so aufnahmefähig gedacht werden können, wie es die Synkretismus-These suggeriert. Dabei dient das Zurückgewinnen der Konzepte Volk und Heimat und des kulturellen Erbes in Form der Folklore nicht nur sich selbst – sie wird gerade durch das Aufbrechen alter Deutungsmuster zum Widerstand.

Literatur

Arnold, Markus (2019): »Narrative der Demokratie. Reden über das Volk, die Politik und den Populismus«, in: Müller/Precht, Narrative des Populismus, S. 27-61.

Art. Folklore, die, online unter: https://www.duden.de/rechtschreibung/Folklore (vom 18.6.2020).

Bailer, Brigitte (o.J.): »Rechtsextremes im Handbuch Freiheitlicher Politik – Eine Analyse«, online unter: https://www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/rechtsextremismus-in-oesterreich/rechtsextremes-im-handbuch-freiheitlicher-politik (vom 24.6.2020).

Bausinger, Hermann (1966): »Folklore und gesunkenes Kulturgut«, in: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 12, S. 15-25.

Bergem, Wolfgang (2019): »Volkserzählungen. Narrative des Volkes, Narrative über das Volk«, in: Müller/Precht, Narrative des Populismus, S. 63-80.

Diehl, Paula (2016): »Einfach, emotional, dramatisch. Warum Rechtspopulisten so viel Anklang in den Massenmedien finden«, in: Die Politische Meinung 61 (539), S. 78-83.

Erich, Oswald A./Beitl, Richard (1974): Wörterbuch der deutschen Volkskunde, Stuttgart: Alfred Kröner.

Gadinger, Frank (2019): »Lügenpresse, gesunder Volkskörper, tatkräftiger Macher. Erzählformen des Populismus«, in: Müller/Precht, Narrative des Populismus, S. 115-146.

Hammer, Dominik (2017): »My home is my castle – Rechtspopulistische Heimatbegriffe«, in: Ulrich Hemel/Jürgen Manemann (Hg.), Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven, Paderborn: Wilhelm Fink, S. 61-77.

Hemet, Raphaela (2019): »Wer jagt so spät durch Nacht und Wind?« Eine Untersuchung der vorchristlichen Ursprünge der Wilden Jagd am Beispiel der kärntnerischen Sagen. Unveröffentlichte Masterarbeit, Graz.

Hildebrand, Marius (2017): Rechtspopulismus und Hegemonie. Der Aufstieg der SVP und die diskursive Transformationder politischen Schweiz, Bielefeld: transcript.

Lecouteux, Claude (2001): Das Reich der Nachtdämonen. Angst und Aberglaube im Mittelalter. Aus dem Französischen von Harald Ehrhardt, Düsseldorf/Zürich: Patmos-Verlag.

Mudde, Cas (2004): »The Populist Zeitgeist«, in: Government and Opposition 39 (4), S. 541-563.

Müller, Michael (2019): »Narrative, Erzählungen und Geschichten des Populismus. Versuch einer begrifflichen Differenzierung«, in: Müller/Precht, Narrative des Populismus, S. 1-10.

Müller, Michael/Precht, Jørn (Hg.) (2019): Narrative des Populismus. Erzählmuster und -strukturen populistischer Politik, Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Petzoldt, Leander (1989): Dämonenfurcht und Gottvertrauen. Zur Geschichte und Erforschung unserer Volkssagen, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Priester, Karin (2019): »Umrisse des populistischen Narrativs als Identitätspolitik«, in: Müller/Precht, Narrative des Populismus, S. 11-25.

Puhle, Hans-Jürgen (2003): »Zwischen Protest und Politikstil. Populismus, Neo-Populismus und Demokratie«, in: Nikolaus Werz (Hg.), Populismus. Populisten in Übersee und Europa, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 15-43.

Said, Edward (1991): Orientalism. Harmondsworth u.a.: Penguin Books.

Steenvoorden, Eefje/Harteveld, Eelco (2018): »The appeal of nostalgia. The influence of societal pessimism on support for populist radical right parties«, in: West European Politics 41 (1), S. 28-52.

Taggart, Paul (2004): »Populism and representative politics in contemporary Europe«, in: Journal of Political Ideologies 9 (3), S. 269-288.

Analysierte Quellen

FPÖ Bildungsinstitut (2013): Handbuch freiheitlicher Politik. Ein Leitfaden für Führungsfunktionäre und Mandatsträger der Freiheitlichen Partei Österreichs, online unter: https://www.fpoe.at/fileadmin/user_upload/www.fpoe.at/dokumente/2015/Handbuch_freiheitlicher_Politik_WEB.pdf (vom 20.6.2020).

FPÖ (2020): Heimat, Identität und Umwelt, online unter: https://www.fpoe.at/themen/parteiprogramm/heimat-identitaet-und-umwelt/(vom 20.6.2020).

FPÖ-Wien, Pressestelle (2013): »FP-Nepp für den Erhalt von Brauchtum, kulturellem Erbe und Tradition«, in: OTS-Presseaussendung vom 13.12.2013, online unter: https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20131213_OTS0259/fp-nepp-fuer-den-erhalt-von-brauchtum-kulturellem-erbe-und-tradition (vom 20.6.2020).

Mittermayr, Julia (2020): »Bezirks-Sonnwendfeier der FPÖ am Mayrhoferberg«, in: meinbezirk.at vom 26.6.2020, online unter: https://www.meinbezirk.at/grieskirchen-eferding/c-politik/bezirks-sonnwendfeier-der-fpoe-am-mayrhoferberg_ a4121415 (vom 30.6.2020).

Schnedlitz, Michael (2020): »Großdemos erlaubt, aber Brauchtum, Events sowie Demos gegen Regierung untersagt« vom 07.6.2020, online unter: https://www.fpoe.at/artikel/fpoe-schnedlitz-grossdemos-erlaubt-aber-brauchtum-events-sowie-demos-gegen-regierung-untersagt/(vom 20.6.2020).

Anti-Genderismus in Ost-Mitteleuropa – Analysen und Berichte

Xenophobia and Power Politics: The Hungarian Far Right

András Bozóki/Sarah Cueva

In this chapter we aim to demonstrate how the Orbán regime occupied the far-right ideological space in Hungary. What did the leaders of the regime do to fundamentally reshape ideology and cultural politics? Between 2010 and 2019, dominant ideology, state propaganda, and cultural politics of the increasingly authoritarian regime, became indistinguishable from each other. Is it possible to have an increasingly flourishing autocratic regime in the European Union? Member states of the European Union are supposed to be liberal democracies, but Hungary, in harbouring authoritarian features under a disintegrating guise of democracy, is rightly called a competitive authoritarian regime. As such, it is the first non-democratic member state in the history of the European Union.

Hybrid regimes have the common feature that they all have competition, although the political elite in power deliberately rearranges state regulations and the political arena as to grant itself undue advantages. (Levitsky/Way 2010) For all practical purposes, they are all beneficiaries of an uneven playing field. Orbán's Hungary fits into this model. There is a point where even broken democracy comes to an end. At a point where the line between private and public interest is swallowed up, the difference between nationalization and privatization disappears, where public interest becomes indistinguishable from the interests of politicians/economic players capturing the state, where *mutatis mutandis*, the system ends up defending these entrepreneurs. Corruption became centralized, legalized and systemic. »What is called corruption is in effect Fidesz's most important political aim,« the regime's chief ideologist stated with undisguised honesty (Lánczi 2015, translation by the authors). Corruption in Hungary is no longer seen as deviant behaviour, but as an integral part of the system itself. Breaking the law has become the new normal. What was once described as the abuse of power, today has become a defining feature of the regime. The emerging clan state, or »mafia state is a privatized form of the parasitic state« (Magyar 2016:13), where the patron-client relationship no longer refers to the patronage system also seen in democracies; essentially, it is the replacement of individual and institutional autonomies by the system of dependencies. This comes close to a definition of authoritarian regimes.

In 2016, when Hungarian citizens were prevented from submitting a referendum question by brute »civilian« force (i.e. skinheads and football hooligans) and with the government's tacit consent, they were barred from exercising their constitutional right. With its outsourced violence the Orbán regime took another step on the road towards establishing a power monopoly. Just as the far right Jobbik party once had a paramilitary wing, there were indications that a similar team of loosely organized thugs in Fidesz colours was about to emerge whose members, while not wearing uniforms, were deployed to intimidate demonstrators and members of the opposition.

For policy reasons the regime proudly claimed that its enforcement agencies did not use direct force. The job of intimidation has been outsourced to ›civilian‹ street fighters, the ultras of some football clubs and others. This policy perfectly fits the Orbán regime's governance strategy characterized by a deliberate effort to blur the differences between official and unofficial, responsible and unaccountable agents. Decisions are made outside the established institutions, behind their back, in an invisible and grey zone, in a world of shady organizations bearing no political responsibility or liability. Under this scheme, acts of violence that may embarrass those in power are performed by skilled skinheads that, in turn, can be easily disclaimed by Fidesz. Similarly, the budget is not necessarily drafted by the minister in charge, but by private firms with no legal ties to the government, and whose members may also have access to classified information.

We consider the centralization and personalization of power, the nationalist propaganda coupled with the discrimination and marginalization of underclass elements of the society, the forced change of elites by the predatory (or mafia) state, and the practice of power politics as the building blocks of the regime. The regime is rooted in the prime minister's conviction that »revolutionary circumstances« mandate him to execute exceptional policies (Bozóki 2011, 2015).

In Hungary, nationalism has been of particular salience and emotional appeal, harnessing and playing off of many Hungarians' discontent with the post-transition situation. Indeed, the cultivation of a strong nationalist discourse has been a key boon for the Orbán regime, which has manipulated Hungarians' disillusionment, prejudices, and fears in a way that has rendered the citizenry increasingly susceptible to extreme nationalist and right-wing ideologies. In the midst of widespread dissatisfaction with Hungary's direction in the aftermath of the Soviet communist hegemony, nationalist sentiment is particularly salient in that it gives citizens a common identity and sense of belonging within what would otherwise appear to be an alien land stripped of its rightful territory. Indeed, the power of nationalism and nationalizing discourses, has arguably been the driving force behind the far right and its popularity among its constituents (Brubaker 1996).

The right's nationalizing discourse has attempted to create and reinforce the perception of a common national identity among Hungarians that stretches back

to ancient times. The other far-right party, Jobbik, has capitalized on the idea of a founding myth to bind together Hungarians with a sense of national pride and belonging. The Jobbik cultural policy platform included a call for constitutional protection of Hungarian ›national symbols‹ such as the Holy Crown and the Turul bird, further solidifying this conception of an ancient nation with a common founding myth (ibid). In constructing such a national identity, Jobbik and Fidesz have promoted a homogeneous nation of ethnic Hungarians at the expense of ethnic minorities, and the parties' vision of an ideal Hungary values these ›true‹ Hungarians above all others – even if not explicitly.

Earlier, Viktor Orbán attempted to distance himself from charges of extremism leveled against his political allies in Jobbik, though he has drawn ire on a number of occasions for adopting a similarly exclusionary stance. In 2013, he was accused of trying to gain favor among far-right radicals by bestowing a high honor, the Táncsics Prize, upon some figures known for their espousal of anti-Semitic conspiracies and extreme nationalist views (Hungary Hands Awards 2015). Thus, Orbán has recognized the power of national symbols and radical nationalist myths in mobilizing popular support and consolidating power, prompting the regime to pick up on Jobbik's cues and repackage them so as to appear the originators of these ethnic nationalist ideals.

The refugee crisis of 2015 has provided a particularly powerful source for cultivating ethnic nationalist sentiment. The crisis sweeping across Europe has been met by a variety of responses – ranging from hospitable to downright hostile – from nations affected by the influx of desperate Syrian refugees. The hostile response of the Hungarian government was, in large part, a product of Fidesz's attempts to appropriate Jobbik's stance on the crisis and what should be done to mitigate it. The result of this political outbidding has been the development of a nationalist climate that aids Hungary's authoritarian backsliding.

Underlying the Fidesz-Jobbik convergence on the refugee crisis was a very particular conception of »Hungarian-ness« that has been largely influenced by Jobbik's unabashedly exclusionary version of Hungarian ethnic nationalism. A cornerstone of its ideological foundation was an intense wariness toward ›multiculturalism‹. In a post on the party's official website, a Jobbik operative discussed the need to counter the wave of migrants crossing through Hungary, at the same time underscoring this exhortation with a condemnation of the principles of multiculturalism: »The failure of multiculturalism is obvious for everybody and even if the West is already lost, nobody can deprive Central Europe of its right to preserve the continent together with its traditional values, religion, and culture« (Editorial 2015a). Transparent through this condemnation of multiculturalism is a very particular conception of the ideal culture that needs defending. The far-right, Orbán government intimation that the West is beyond saving projects an image of Hungary as the guardians of Europe from individuals that they see as Muslim invaders, undesir-

ables who pose a dire threat to a homogeneous, Christian Hungary (Ádám/Bozóki 2016a).

In the case of immigration, it became clear that the so-called moderating effects of power have not done anything to constrain Orbán and his Fidesz party in promoting their stances towards the refugee crisis. Indeed, Fidesz's immigration policy very closely resembled the immigration policy started by Jobbik. Orbán has asserted that Hungary is not sufficiently equipped to handle migrants because of the country's inexperience with ›multiculturalism‹ (Tremlett/Messing 2015). In addition to the construction of a 110-mile-long fence along the Hungarian-Serbian border to keep out migrants in transit and Fidesz's fierce rejection of EU-imposed migrant quotas, the Orbán government channeled xenophobic attitudes toward the crisis and set in motion a nationwide anti-immigration campaign that included posters and billboards throughout Hungary admonishing migrants and reminding them that Hungary is a nation for Hungarians. Among the poster quotes were the following: »If you come to Hungary you have to respect our culture.« and »If you come to Hungary you have to respect our laws.«[1] This marked a clear political ploy by Fidesz to ingratiate itself to voters who felt threatened by migrants entering the country, especially given that the migrants toward which the signs were purportedly directed were unlikely to understand Hungarian.

An additional aspect of Fidesz's grassroots anti-migrant campaign, called the »National Consultation on Immigration,« was a questionnaire sent in July 2015 to every Hungarian household in a supposed effort to collect data on Hungarians' feelings on immigration. Clearly imbued with an anti-immigrant slant, the survey asked such leading questions as: »There are some who think that mismanagement of the immigration question by Brussels may have something to do with increased terrorism. Do you agree with this view?« (National Consultation 2015, Transl. by the authors). Such aggressive posturing has been complemented by Orbán's refusal to abide by mandatory EU quotas imposed on each member state to more evenly spread the financial and infrastructural burden. Additionally, the Orbán regime decided to unilaterally reject transfers of migrants to Hungary under the Dublin Regulations (Lyons 2015).

However, Orbán was just using the opportunity of the migration crisis for the purposes of manipulation: to control Hungarian citizens more strictly in order to cement his own power. The political right's hostility towards refugees has been complemented and preceded by a long history of its hostility towards certain subgroups of Hungarians as well, namely the Roma and Jews. This hostility has only worsened since the rise of the right wing and Fidesz's effective attempts to outbid Jobbik in its xenophobic zeal. László Trócsányi, Hungary's Minister of Justice

1 https://www.pri.org/stories/2015-07-08/hungarians-use-wit-paint-and-little-photoshop-deface-anti-immigration-billboards (access date: 7.9.2020)

(2014-2019) was lambasted by the Hungarian and international press for a statement in May 2015 wherein he both criticized the EU migrant quota system and gave an interesting justification as to why Hungary cannot accept Syrian refugees: because Hungary must first focus on integrating the country's Roma population of 800.000 (Adam 2015). Indeed, analysts have pointed out how Fidesz's scapegoating of the Roma is strikingly reminiscent of Jobbik, warily stating that tying the immigration issue with the Roma is a ›genius‹ tactic by Fidesz to win over the growing contingent of Jobbik supporters within Hungary (Tremlett/Messing 2015).

Fidesz's Roma-blaming tactics echo Jobbik's previous cries of rampant ›gypsy crime‹ (*cigánybűnözés* in Hungarian) an offensive term that has become more widely used and accepted since the Hungarian mainstream has shifted to the right. The government officially denies that it is racist against the Roma people while also justifying their usage of the term. At the same time as the regime officially asserts that it is not anti-Roma, it categorically equates the minority ethnic group with »the predominant commission of certain types of crimes« (Editorial 2015b, Transl. by the authors). What is more, they support their claim by citing cases of increased crime rates in communities abroad that have seen large influxes of Roma migrants, saying that »when such Roma populations emigrate […] the communities they come to suddenly find themselves victims of precisely these forms of criminality« (ibid., Transl. by. the authors).

This anti-Roma rhetoric has been taken a step further with the formation of far-right paramilitary groups. In 2007, former Jobbik leader Gábor Vona founded the *Magyar Gárda*, (»Hungarian Guard«), with its primary goal being to »strengthen national self-defense and to maintain public order« (Alapító Nyilatkozat 2007, Transl. by the authors). The group's members wore fascist-era boots and coats adorned with the red-and-white-striped flag used by the anti-Semitic, fascist Arrow Cross Party in the 1940s. Though Hungarian courts ordered the disbandment of the *Magyar Gárda* in 2008, the group utilized legal loopholes to reorganize into three separate but associated groups: the New Hungarian Guard, the Hungarian National Guard, and the Civil Guard Association for a Better Hungarian Future (Murer 2015: 88). The descendants of the original Hungarian Guard wear similar fascist-era uniforms and employ intimidation tactics that sometimes spark outright violence. In March of 2011, these paramilitary groups went to Gyöngyöspata, a village, to carry out »military exercises« and »security patrols,« also setting up a training center in a part of town heavily populated by Roma. The paramilitary presence there prompted the evacuation of some 270 Roma women and children, while the radical Hungarian National Front declared on its website that the conflagrations between the radicals and the Roma people marked the possibility of a civil war.

Not only has Fidesz neglected to unequivocally condemn these racist paramilitary groups, but it has also pushed policies aimed at intimidating and marginalizing ethnic minorities. The industrial city of Miskolc, for example, is a large city

with a significant Roma population, within which there is a disproportionate unemployment rate; as a result, dilapidated Roma encampments take up the hillsides. In an effort to outbid Jobbik's approaches to the hot-button Roma question during the 2014 elections, Fidesz circulated a petition demanding the destruction of the Roma encampments in Miskolc and then later passed a measure authorizing payments to Roma families in exchange for their agreeing to move out of an encampment in a favoured area of the city (Traub 2015: 6). Though the Constitutional Court declared the bill unconstitutional, it is a demonstration of Fidesz's employment of controversial tactics to expand its voter base among right-wing populists and to consolidate its power in a fractious Hungary. To be sure, Fidesz has taken note of Jobbik's focus on exclusionary nationalism and appropriated it for the sake of its own political gain.

An additionally important example of Fidesz appropriating policies and stances originating with Jobbik was the assertion that Hungary was a fundamentally Christian state. For the Jobbik party, national identity and Christianity are inseparable concepts. One of the primary policy areas of Jobbik's platform was »clerical« by which they meant to preserve and promote churches, thereby increasing the role of religion in everyday affairs. Similarly, Fidesz has promoted Christianity as a core element in and of the Hungarian state, and his stated commitment to protecting Hungary as a »Christian nation« has become a rallying cry in his approach to the refugee crisis. The new constitution ratified by Orbán includes an explicit designation of Hungary as a Christian nation: »We recognize the role of Christianity in preserving nationhood« (Krekó/Mayer 2015: 199). Also enshrined in the constitution is a reference to the radical-right symbol of the Holy Crown as the »embodiment of […] the unity of the nation« (ibid). It is important to note that Orbán controversially pushed through this new constitution in 2011 and the timing of these clear plays toward more religious voters is surely strategic. Recently, Orbán renamed his »illiberal democracy,« which did not sound well outside Hungary, as »Christian liberty« (Orbán 2019). His nationalistic reinterpretation of Christianity contradicts the writings and speeches of Pope Francis, who emphasizes its inclusive and universal character.

It is no coincidence that Hungary has witnessed a resurgence of Christendom as the political right has called upon a uniquely Hungarian Christian revisionism to consolidate support and legitimize their political strategy with the backing of a Christian God. Religion has become an important mainstay of right-wing populist support in Hungary, though the substance and sincerity of the right's appeal to Christianity was questionable (Ádám/Bozóki 2016b). Indeed, as a state with a generally secular society, the Hungarian right's adoption of Christianity and Christian values as a rallying cry was intriguing. To be sure, the church is more a political tool for the governing populist right than the government is for Christianity.

An aspect of Fidesz's cultural policy that has become more and more prominent in recent years is revanchism and the attempt to politically connect with ethnic Hungarians living outside of Hungary's borders. Nationalizing rhetoric and outreach campaigns, including the proposed easing of the naturalization process to become a Hungarian citizen, have struck a tone of almost aggressive expansion and an attempt by the radical right to appeal to the electorate abroad. Viktor Orbán's increasingly radical nationalist stances have been aimed at ethnic Hungarians living outside of Hungary's borders; the statement of Hungarian illiberalism was made during a speech to ethnic Hungarians in Romania, for example (Bozóki 2019). Fidesz's co-optation of Jobbik's revanchist policies can also be seen in the restructuring of the electoral system. The 2014 parliamentary election in which Fidesz achieved what has been called a landslide victory was the first election in which Hungarian dual citizens could vote from abroad; tellingly, about 95 percent of this international vote went to Fidesz, indicating another significant area in which Orbán's regime has benefited far-right politics.

Fidesz's propaganda machine transmits the government's messages of ethnic nationalism, paganized Christianity, and patriarchal family values with demands of law and order. Leading Fidesz politicians express their antipathy towards the Roma and people of the underclass who, according to the general view, »deserve their fate« (Field 2012: 62).

In the meantime, the government repeatedly attacks groups of the intelligentsia and the youth. First, government press fiercely attacked philosophers of the Lukács School i.e. followers of the Marxist philosopher Georg Lukács. Second, non-mainstream artists, actors, and actresses, and representatives of alternative culture, became targets of the regime's nationalist propaganda. Third, there was a campaign of humiliation against the director of the National Theatre based on homophobic grounds, parallel to the Orbán regime's campaign against Hungarian writers and artists who criticized the regime abroad. Fourth, Fidesz cadres have stuffed countryside theatres, a few well-known Budapest theatres, and recently the Theatre and Film Arts University. Fifth, the self-governing body of Hungarian filmmakers was dissolved on charges of corruption that were unproven. Decisions on filmmaking are now centralized to a ministerial commissioner.

The most important refocusing occurred from culture to sports. The Prime Minister nurtures the idea of organizing Olympic Games in Budapest in the future. By declaring sports the most important part of culture, the regime is busy building football stadiums in medium-sized towns, stadiums never filled by fans. According to nationalist propaganda, sports are the major unifying force of the nation.

The Orbán regime of 2020 is largely different from its early days of 2010, although one can trace the origins of its authoritarianism to its beginning. Excessive majoritarian arguments dominated its early stage of development (Vörös 2015:182). The first step toward illiberal democracy was the unilateral writing and approval of

a new constitution, the *Fundamental Law*, by the governing party only. As a result, abusing its democratically legitimized power, the government has done away with the rule of law step by step. For instance, the fourth modification of the *Fundamental Law* in the spring of 2013 made the Constitutional Court legally possible to disregard its decisions from before 2010.

In Hungary, up until the 2014 general elections, the possibility of free and fair elections could not be excluded. Those elections, however, failed to meet the minimal requirements of the democratic process, due to the ›uneven playing field‹ of the competition. Orbán's statement on building an illiberal state in July 2014, instead of indicating the launch date of a new order, had simply promised further measures aimed at entrenching his authoritarian system. By that time the regime had the unfair elections safely behind it, and was just done with changing rules for municipal election in Budapest, just a few months before balloting. Four years later, in 2018, nationwide elections were unfree and unfair.

The system has undergone massive change over the years which is best evidenced by some actions. One of them is hiring of enforcers to block violently the opposition's attempt at initiating a referendum and the public prosecutor's failure to press charges. There is a division of labor between Fidesz leadership and the football ultras by which police is ›liberated‹ from doing their job, since it is outsourced to street fighting, criminal groups.

Second, the state used vehement anti-immigrant propaganda campaign during the government-initiated referendum in 2016 as well as in the electoral campaign of 2018, by which the incumbent party used taxpayers' money illegally for campaigning. All of the few refugees who came to Hungary were kept at the border quarantine in inhuman conditions, considering them as criminals, without letting them enter the country.

Third, by using its overwhelming political and economic power, the government managed to close *Népszabadság*, the biggest left-liberal newspaper, just as to fundamentally redirect the position of *Origo* and *Index*, the most popular internet news sites, and put pro-government newspapers under one directorate (*KESMA*) controlled by the propaganda minister.

Fourth, discriminatory laws on public and higher education gave central control over high school and university students, aiming to significantly reduce the number of university students. The well-known Hungarian-American Central European University (CEU), established by George Soros, has been forced out from Hungary by the discriminatory legislation of the regime, while the Hungarian Academy of Sciences (MTA) has been deprived of its network of research institutes (Kovács/Trencsényi 2020: 379-432). Further plans have been revealed to »integrate« some universities to reduce their number, and recently, the regime reorganized former state universities into regime controlled private foundations, led by loyalists. Young scholars are leaving the country on a large scale.

Fifth, one should note the aggressive handling of civic organizations. As it was mentioned in public debates, independent NGOs must be swept out of Hungarian public life because they interlope in politics. This was followed by discriminatory legislation against NGOs, which had received foreign funds. In 2020, the European Court of Justice annulled this legislation, but the political damage could not be eliminated.

The language used by the regime serves to hide reality. Propagandistic mass communication, a questionnaire sent to all citizens with a set of biased or manipulative questions, is called ›national consultation‹. With this, the primary goal of Fidesz was to refresh the list of its supporters. ›Protection‹ stands for the collection of protection money. In reality, the ›defense‹ of retirement benefits means the requisitioning of pensions by the state. Utility-cost cuts have led to higher prices and deteriorating services. The protection of the Hungarian people has resulted in the impoverishment of large segments of the population. As corruption became the norm and a part of daily routine, it has become invisible to the public. Apart from public work programs for the poorest of the poor, utility-cost cuts benefiting the well-off, and a flat tax, the system gains legitimacy through investments demonstrating the symbolic power of the ruling elite, nationalist campaigns and government-generated xenophobia.

The Orbán regime gradually evolved from its larval stage and today it stands fully formed. This is not to suggest that the leader of the regime follows a pre-calculated blueprint. The authoritarian direction was clear, but there were lots of incidental events, spontaneous reactions, contradictory policies, and periods of slower or faster speed of change, as the political situation allowed. Since 2014 the regime is not only illiberal, but anti-democratic. Moreover, due to the constraining power of the European Union, by now the Orbán regime appears to be relatively more liberal than democratic. The EU is more equipped to sanction deviations in human rights than the deconstruction of democracy. In this regime, a few fundamental rights (freedom of speech, freedom of assembly, right to privacy, freedom of movement) remain protected despite the autocratic monopolization of politics. In essence, it is an emerging authoritarian setup which could be moderately tamed by the EU with regard to basic human rights and civil liberties (Bozóki/Hegedűs (2018:6). In other words, the international embeddedness of the Orbán regime hinders, or makes slower, its slide toward authoritarianism. Because of this external constraint, the leaders of the Orbán regime have been forced to engage in Janus-faced methods, double talk, double standards, and pay lip service to democratic values, in short, to pursue a hypocritical behavior that they would not do under other circumstances. The government tries to justify their anti-democratic policies by appealing to democratic norms, which softens the autocratic nature of the regime. The regime uses a rhetoric that exploits xenophobia, a nationalist interpre-

tation of Christianity, so as to throw off the European Union's liberal democratic rule of law with limited success.

Orbán treats Hungary as his own holding and therefore benefits, via stooges and family members, from these investments. His regime does not seem to tolerate autonomous, independent actors and institutions. He has a vision about a centralized, personalized, clan state and a vertically controlled, dependent society. Independent cultural activities are considered oppositional, still the regime cannot replace culture with propaganda. In sum, in this regime economic policy serves social inequality, ethno-nationalism, and re-feudalization. While opposition forces may win in several electoral districts in by-elections, their hope for victory in the general elections is much constrained. The ruling political clique combines political and economic tools to maintain its power, yet it lacks the intellectual and moral support of the largest part of society. The regime relies on its political loyalists, while it divides and neutralizes its potential opponents, no matter whether they are passive or active.

It appears the downward spiral continues, regardless the country's membership in the European Union. The contradictory character of this hybrid regime (i.e. undemocratic practices behind democratic facade) can also be explained by the real tension between domestic power and external organizations, such as the European Union. The regime had promised to re-politicize the public sphere and to mobilize the political community, but it ended up with no politics just central propaganda and confused, chaotic public administration. Political decisions like extreme centralization, governing by decrees, and closing the borders at the time of the pandemic underlined the xenophobic, ethnic nationalist nature of the regime. The idea of a »strong state«, to which supporters of the regime like to refer, is rather a »deep state« where corruption is an embedded, legislated and networked phenomenon. This rising authoritarian regime poses a danger not just to its own citizens but to its democratic neighbours and to the international community in the European Union.

References

Adam, Christopher (2015): »Hungarian justice minister says no to immigrants, because Gypsies already pose huge burden,« in: Hungarian Free Press online from 22.5.2015, available at: http://hungarianfreepress.com/2015/05/22/hungarian-justice-minister-says-no-to-immigrants-because-gypsies-already-pose-huge-burden/(Accessed: 29.6.2020).

Ádám, Zoltán/Bozóki, András (2016a): »State and Faith: Right Wing Populism and Nationalized Religion in Hungary,« in: Intersections. East European Journal of Society and Politics 2 (1), pp. 98-122.

Ádám, Zoltán/Bozóki, András (2016b): »The God of Hungarians: Religion and Right Wing Populism in Hungary,« in: Nadia Marzouki/Duncan McDonnell/Olivier Roy (Eds.), Saving The People: How Populists Hijack Religion, London: Hurst – New York: Oxford University Press, pp. 129-148.

Alapító Nyilatkozat (Founding Manifesto) of Magyar Gárda. *magyargarda.hu*, July 17. 2007.

Bozóki, András (2011): »Die autoritäre Versuchung: Die Krise der ungarischen Demokratie«, in: Osteuropa 61 (12), pp. 65-88.

Bozóki, András (2015): »Broken Democracy, Predatory State and Nationalist Populism« in: Péter Krasztev/Jon Van Til (Eds.), The Hungarian Patient: Social Opposition to an Illiberal Democracy, Budapest/New York: CEU Press, pp. 3-36.

Bozóki, András (2019): »Beyond ›Illiberal Democracy‹: The Case of Hungary,« in: Violeta Besirevic (ed.), New Politics of Decisionism, The Hague: Eleven International, pp. 93-124.

Bozóki, András/Hegedűs, Dániel (2018): »An Externally Constrained Hybrid Regime: Hungary in the European Union«, in: Democratization 25 (7), pp. 1173-1189.

Brubaker, Rogers (1996): Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge: Cambridge University Press.

Field, Richard E. (2012): Love Letters to a Neo-Nazi. United States of America: Lulu Press. »Hungary Hands Awards to Well-known Anti-Semites,« in: Deutsche Welle from 17.3.2013, available at: https://www.dw.com/en/hungary-hands-awards-to-well-known-anti-semites/a-16680063 (Accessed: 29.6.2020).

Kovács, János Mátyás/Trencsényi, Balázs (Eds.) (2019): Brave New Hungary: Mapping the ›System of National Cooperation‹. Lanham – New York: Lexington Books

Krekó, Péter/Mayer, Gregor (2015): »Transforming Hungary – Together? An Analysis of the Fidesz-Jobbik Relationship,« in: Michael Minkenberg (Ed.), Transforming the Transformation? The East European Radical Right in the Political Process, London: Routledge, pp. 183-205.

Lánczi, András (2015): »Viccpártok színvonalán áll az ellenzék« [The Opposition Is Like a Joke] (Interview by Imre Czirják), in: Magyar Idők from 21.12.2015, p. 7.

Levitsky, Steven/Way, Lucan A. (2010): Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes After the Cold War, Cambridge: Cambridge University Press

Lyons, Patrick J. (2015): »Explaining the Rules for Migrants: Borders and Asylum,« in: The New York Times from 16.09.2015, pp. 9-10. available at: https://www.nytimes.com/2015/09/17/world/europe/europe-refugees-migrants-rules.html (Accessed: 26.6.2020).

Magyar, Bálint (2016): Post-communist Mafia State: The Case of Hungary, Budapest – New York: CEU Press.

Manifesto of Jobbik (2003): Jobbik.com from 24.10.2003, available at: www.jobbik.com/jobbik (Accessed on 20.8.2020.)

Murer, Jeffrey S. (2015): »The Rise of Jobbik, Populism, and the Symbolic Politics of Illiberalism in Contemporary Hungary,« in: The Polish Quarterly of International Affairs 2, pp. 81-94.

National Consultation (2015): Questionnaire and introductory letter written by Orbán, available at: www.kormany.hu/download/b/33/50000/nemzeti_konz_2015_krea12.pdf (Accessed: 26.6.2020).

Orbán, Viktor (2019): Speech at Tusnad, Romania from 26.7.2019, available at: http://abouthungary.hu/speeches-and-remarks/prime-minister-viktor-orbans-speech-at-the-30th-balvanyos-summer-open-university-and-student-camp/ (Accessed: 26.6.2020).

Policies of Jobbik (2015): Jobbik.com from 21.2.2015, available at: https://www.jobbik.com/policies (Accessed: 16.9.2016).

Traub, James (2015): »Shuttered Factories and Rants against the Roma,« in: Foreign Policy from 29.10. 2015.

Tremlett, Annabel/Messing, Vera (2015): »Hungary's future: anti-immigration, anti-multiculturalism and anti-Roma?«, in: openDemocracy from 4.8.2015, available at: https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/hungarys-future-antiimmigration-antimulticulturalism-and-antiro/ (Accessed: 26.6.2020).

Vörös, Imre (2015): »Hungary's Constitutional Evolution during the Last 25 Years«, in: Südosteuropa. Journal of Politics and Society 63 (2), pp. 173-200.

Homophobie und antiwestliche Diskurse

LGBT im Brennpunkt der Identitätskonstruktion der serbischen Nation

Nicole Navratil

Serbien ist wie alle jugoslawischen Nachfolgestaaten in seiner heutigen Form ein sehr junges Land. Durch seine bewegte Geschichte der letzten Jahrzehnte wechselten sich verschiedene Narrative der Nationsbildung in kurzen Abständen hintereinander ab, weshalb Serbien in besonderem Maße darum ringt, eine (neue) nationale Identität aufzubauen. Serbien steht mit dieser Identitätssuche nicht allein da. In Zeiten der vielfältigen Krisen der EU nehmen in allen europäischen Staaten nationalistische und antieuropäische Tendenzen zu, gerade in den Ländern Ost- und Südosteuropas scheint jedoch die Frage der allgemeinen Ausrichtung besonders virulent zu sein. Konkret stehen sich gegenüber die Integration in die EU und die Selbstkonstituierung als demokratischer, offener und pluralistischer Staat oder die nationalistische Verengung und Orientierung an Russland. Sichtbar wird dies unter anderem im Umgang mit Minderheiten, der Geschlechterordnung und – als Gruppe, auf die beides zutrifft – mit LGBT-Personen[1]. Während in den letzten Jahren in immer mehr EU-Staaten die ›Homoehe‹ legalisiert wurde, wurde in Russland zeitgleich jegliche Art von ›homosexueller Propaganda‹ verboten.[2]

1 In Serbien ist die Problematik von Intersexpersonen noch kaum im Bewusstsein angekommen. Erst seit 2017 gibt es eine entsprechende Organisation (*XY Spectrum*), die sich für ihre Belange einsetzt, da Intersexpersonen auch im LGBT-Aktivismus nicht repräsentiert werden. Im öffentlichen Diskurs ist daher stets von LGBT – anstelle des hierzulande üblichen LGBTIQ+ – die Rede, weswegen ich diesen Ausdruck auch verwende, um nicht fälschlicherweise Personen bzw. Themen zu integrieren, die in der politischen Diskussion, im öffentlichen Diskurs oder im Aktivismus vor Ort nicht einmal »mitgemeint« sind.

2 Dieser Aufsatz basiert auf meiner Masterarbeit *LGBT-Emanzipation in Serbien im Spannungsfeld von EU-Annäherung und antiwestlichen Diskursen* an der Universität Graz (Navratil 2015).

1. Serbien, die EU und die Demokratie

Auf dem EU-Westbalkan-Gipfel in Zagreb im Jahr 2000 wurde die ›europäische Perspektive‹ für alle Staaten der Region erstmals offiziell in Aussicht gestellt. Die vorrangige Absicht der EU war es, durch eine Erweiterung die Region zu befrieden und zu stabilisieren. Die Resonanz in der serbischen Bevölkerung und Politik war mit 70 % Befürwortung sehr hoch, die Aussicht auf eine (Wieder-)Aufnahme in die ›europäische Familie‹ gab der Bevölkerung des gebeutelten Landes Hoffnung auf Wirtschaftswachstum, Arbeitsplätze, Wohlstand, Zukunftsperspektiven für die junge Generation sowie Visafreiheit und andere Erleichterungen (vgl. Haas 2009: 5). Anfangs rechnete man mit einer Aufnahme bereits im Jahr 2004 (vgl. Jovanović 2005: 3-4).

Um die Westbalkan-Staaten[3] auf den Beitritt vorzubereiten, entwickelte die EU das *Stabilisierungs- und Assoziierungsabkommen* (SAA), in dem verschiedene Kapitel wie Wirtschaft, Infrastruktur, Ökologiestandards, Rechtsstaatlichkeit etc. abgehandelt werden. Die EU unterstützt die Reformen ihrerseits mit der Vorbeitrittsfinanzierung (IPA[4]) in großem Stil und ist damit die wichtigste Geldgeberin in Serbien. Die Durchsetzung der Bedingungen erfolgt durch das Konditionalitätsprinzip: Für jeden erfüllten Reformpunkt rückt das Kandidatenland ein Stück näher an die EU heran und kann von den Vorteilen dieser Nähe profitieren. Umgekehrt werden für Verzögerungen oder bei Nichterfüllung von Forderungen die Beihilfen gekürzt oder deren Aussetzung angedroht (vgl. Djordjević 2007: 36-38).

Ein wichtiger Punkt in diesem Prozess ist die Förderung von Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechten und Demokratie durch die Reform von Verfassung und Gesetzen, die Schaffung demokratischer Institutionen und die unabhängige Durchsetzung der Gesetze und Rechte. Daneben wird nach dem Bottom-up-Prinzip auch die Zivilgesellschaft gefördert, um demokratische Werte in der Bevölkerung zu verankern. Dies geschieht hauptsächlich durch die Förderung von NGOs. Die EU ist damit zum wichtigsten äußeren Faktor der Demokratisierung in Serbien geworden (vgl. ebd.: 25-26; 80).

Der Annäherungsprozess Serbiens an die EU war von Anfang an mit großen Schwierigkeiten verbunden und geht bis heute nur schleppend voran. Da aufgrund der schwachen Reformleistung das Datum des Beitritts immer wieder nach hinten verschoben wurde, machte sich in der Bevölkerung bald Enttäuschung breit. Die Befürwortung des EU-Beitritts war 2011 bereits auf 47 % gesunken (Mikuš 2011) und

3 Der Begriff *Westbalkan* wurde von der EU geprägt und umfasst die jugoslawischen Nachfolgestaaten (ohne Slowenien) und Albanien, da diese strukturelle Gemeinsamkeiten aufweisen und in der Heranführung an die EU besondere Maßnahmen verlangen.

4 Diese betrug für die Zeit von 2007-2013 1,4 Milliarden Euro. Für den Zeitraum 2014-2020 wurden noch einmal 1,5 Milliarden Euro bewilligt. Dazu kommen noch weitere Beihilfen (EC 2014: 4).

liegt heute bei 32 % (Pinjo Talevska 2019: 37). Der Hauptgrund der schleppenden Reformen in Serbien liegt darin, dass die serbische Regierung kein echtes Interesse daran hat und sie nicht eigenverantwortlich mitträgt. Reformschritte passieren stets nur, um die nächste Forderung zu erfüllen, negative Fortschrittsberichte oder Sanktionen zu vermeiden oder um in die nächsthöhere Zusammenarbeitsstufe aufgenommen zu werden (vgl. Djordjević 2007: 226). Es fehlt also eine klare Entscheidung der Politik für den Pro-EU-Kurs. Die Rhetorik der Politik gegenüber der Bevölkerung und in den Medien ist entsprechend; so wird die EU gern als Sündenbock herangezogen, um unliebsame Entscheidungen auf sie abzuwälzen. Ein echtes Verständnis der Notwendigkeit und der Vorzüge demokratischer Reformen fehlt in großen Teilen von Politik und Bevölkerung, Aufklärung wird nicht geleistet (vgl. Stahl 2008: 6).

Um nun eine große Wähler_innenschaft hinter sich zu scharen, sind die Parteien zu einer Gratwanderung zwischen einer für die EU-Mitgliedschaft offenen und einer die ›serbische Kultur‹ wertschätzenden und verteidigenden Haltung gezwungen, was besonders durch populistische Aussagen geschieht. In Hinblick auf ihre Haltung zur EU kann man unter den serbischen Parteien drei Lager feststellen (vgl. Nadjivan 2006: 177): das traditionalistisch-nationalistische Lager, das sich explizit gegen die EU und für ›serbische‹ Werte und Kultur ausspricht, und das von der Kirche und ihren assoziierten klerikal-nationalistischen Vereinigungen gestützt wird; das pragmatische Lager, das nationalkonservativ, kirchennah und stark euroskeptisch ist, aber die EU-Annäherung aus Gründen des Wirtschaftsaufschwunges befürwortet; sowie einige wenige Parteien, die die EU-Integration als Mittel zur Modernisierung Serbiens ansehen und sich für Menschenrechte wie Frauen-, Minderheiten- und LGBT-Rechte einsetzen. Zu diesem Lager und seinen Unterstützer_innen gehören hauptsächlich NGOs und Intellektuelle.[5]

Die Parlamentswahlen 2020 haben den bereits 2016 festgestellten »allgemeinen Rechtsruck« weiter verschärft: Die Serbische Fortschrittspartei (SNS) Aleksandar Vučićs konnte ihre klare Mehrheit weiter ausbauen (63 %) und stellt gemeinsam mit der Sozialistischen Partei (SPS) Ivica Dačićs (10 %) die Regierungskoalition. Beide Parteiführer sind ehemalige Verbündete Miloševićs. Die SNS gehört zum pragmatischen Lager, das demokratische Reformen nur aus taktischen Gründen durchführt und eine populistische Politik betreibt. Miloševićs frühere Partei SPS ist klar nationalistisch und pro-russisch eingestellt. Die Wahlen wurden allerdings von den vorigen Oppositionsparteien boykottiert und die Wahlbeteiligung war mit knappen 50 % sehr gering. Inwieweit dieses Ergebnis wirklich repräsentativ die Einstellung der Bevölkerung zur EU widerspiegelt, ist daher fraglich – vielmehr

5 Die entsprechenden Parteien sind klein und zersplittert, weshalb sie sich für Wahlen wiederum zu Bündnissen zusammenschließen. Bei den Wahlen 2020 haben sich viele der liberalen, proeuropäischen Parteien durch einen Wahlboykott von vornherein ausgeschlossen.

drückt das Wahlverhalten eine tiefe Spaltung im Land aus (vgl. Nadjivan/Schubert 2020).

2. Die EU und LGBT in Serbien

Die taktiererische Haltung der Politik gegenüber der EU kann sehr gut anhand der LGBT-Rechte illustriert werden. LGBT-Rechte sind als Menschenrechte eine Conditio sine qua non der EU, da sie ein sichtbares Zeichen eines funktionierenden Rechtsstaates, der in der Lage ist, Minderheiten zu schützen, und einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft sind. Nachdem Serbien 2012 offizielle Beitrittskandidatin der EU wurde, stieg auch der Druck der EU in Richtung LGBT-Emanzipation. Daraufhin wurde die Kategorie *hate crime* in das Strafgesetz eingeführt. Außerdem wurden 2013 Gesetzesentwürfe für eingetragene Partnerschaften und eine Transgendergesetzgebung auf den Weg gebracht, um den Beginn der Beitrittsgespräche mit der EU zu fixieren. Nachdem die Beitrittsverhandlungen begonnen hatten, hingen die beiden genannten Gesetze jedoch nach der ersten Anhörung im Parlament.[6] Auch die erste Regenbogenparade 2014 illustriert das taktiererische Vorgehen der Politik. Bereits im Mai gab es einen Versuch von NGOs, nach drei Jahren Verbot in Folge endlich eine Parade stattfinden zu lassen. Trotz der eröffneten Beitrittsverhandlungen wurde sie von der Regierung neuerlich abgesagt und von führenden Politikern[7] sogar mit homophoben Äußerungen kommentiert. Im September 2014 musste die Parade dann aber doch zugelassen werden, weil der Druck der EU zu groß wurde, denn bereits in den Vorjahren waren von internationaler Seite mit ansteigender Heftigkeit die Absagen der Regenbogenparaden kritisiert worden (EP 2013). Diese Beispiele illustrieren die Doppelzüngigkeit und den Spagat, den die Politiker_innen hinlegen müssen, weil sie sich nicht klar positionieren. Die Parade wird nun jährlich friedlich in der Belgrader Innenstadt abgehalten, um die EU-Forderungen zu erfüllen. Aufgrund des notwendigen Polizeischutzes, der die Teilnehmer_innen hermetisch von den zahlenmäßig oft überlegenen Gegner_innen abriegelt, findet diese jedoch in menschenleeren Straßen statt. Damit wird der Zweck der Parade, öffentlichen Raum einzunehmen und dort zu demonstrieren, ad absurdum geführt, da diese niemand sehen kann.

Das Belohnungsprinzip der EU führt dazu, dass die geforderten Reformen als etwas von außen Übergestülptes betrachtet werden. Von selbst wird die Regierung

6 Ein Partnerschaftsgesetz ist bis heute nicht erlassen worden. 2019 (d.h. sechs Jahre später) wurde jedoch eine Transgendergesetzgebung erlassen, die es transidenten Personen erlaubt, auch ohne geschlechtsanpassende Operation ihr legales Geschlecht zu ändern.

7 Die männliche Form bezeichnet tatsächlich nur Männer (bzw. sich als Cis-Männer definierende Menschen).

nie aktiv, wenn es um LGBT-Rechte geht (vgl. Mikuš 2011). Selbst die Ernennung der offen lesbisch lebenden Premierministerin Ana Brnabić 2017, die zwar Vorteile für die Sichtbarkeit von LGBT-Personen in der Öffentlichkeit bringt, kann durch ihre Abhängigkeit vom Präsidenten dennoch als rein strategische Symbolpolitik Vučićs gewertet werden, zumal sie selbst auch keine Vorstöße zur Verbesserung der Situation der LGBT-Personen im Land unternommen hat. Die serbische Regierung bezeichnet Werte wie Demokratie, Menschenrechte oder den Kampf gegen Homophobie in ihrer Rhetorik als »europäische Werte« und nicht als serbische und delegitimiert sie so selbst (vgl. Speyer 2014: 53). 2012 beispielsweise sagte der damalige Innenminister Ivica Dačić (SPS), wenn die Parade die Eintrittskarte in die EU sei, dann verzichte er lieber (Mlinarić 2013: 30). Die EU-Frage wird in den Medien wie auch in der Politik meist populistisch anhand einiger weniger heikler und emotional aufgeladener Punkte diskutiert. Typische Themen sind Aussagen zum Kosovo oder eben zu geplanten Regenbogenparaden, da allgemein bekannt ist, dass diese Forderungen der EU sind und sich damit viel Stimmung machen lässt.

Doch warum entzündet sich der (Anti-)EU-Diskurs gerade an LGBT-Personen? Dies hat mehrere Gründe: Bis um das Jahr 2000 herum gab es in Serbien keinen öffentlichen Diskurs über LGBT-Rechte. In den 1990er-Jahren wurde Homosexualität zwar legalisiert, und die erste politische Gruppe (*Arkadija*), die für Schwulen- und Lesbenrechte eintrat, hatte sich formiert, doch war die öffentliche Aufmerksamkeit durch die Kriege, in die Serbien verwickelt war, nicht auf LGB-Personen[8] gerichtet. Dies hat sich seit Miloševićs Sturz durch den verstärkten Aktivismus und die gleichzeitig beginnende EU-Annäherung sehr geändert. Da die EU als Förderin von LGBT-Rechten auftritt und dies als einer der populistisch diskutierten Punkte der EU-Forderungen in den Medien präsentiert wird, scheinen LGBT-Personen ›plötzlich‹, d.h. genau seit der EU-Annäherung, in der serbischen Öffentlichkeit aufgetaucht zu sein. Dieser Zusammenhang einerseits, sowie die bereits beschriebene Rhetorik einiger Politiker_innen über LGBT-Personen und die EU andererseits, haben gemeinsam mit der oft klischeehaften oder reißerischen Darstellung von LGBT-Themen in den Medien in der Bevölkerung das inkorrekte Bild von LGBT als typischem Bestandteil ›westlicher Kultur‹ erzeugt.

Durch die Unterdrückung von Homosexualität im sozialistischen Jugoslawien (wie auch in der Zeit davor) und den immer noch andauernden gesellschaftlichen Zwang zur Unsichtbarkeit kennen die meisten Menschen wissentlich keine LGBT-Personen und glauben, ›das hätte es früher nicht gegeben‹. Außerdem wird Homo-

8 Transsexualität/Transidentität war zu der Zeit als eigenes Konzept – auch bei betroffenen Personen – noch nicht so bekannt, als dass diese sich organisiert und als eigene Gruppe dem gerade entstehenden Aktivismus angeschlossen hätten. Vielmehr wurden diese ebenfalls als schwul oder lesbisch angesehen bzw. sahen sich selbst so an. Am Anfang der LGBT-Bewegung stehen darum, auch in anderen Regionen, stets Zusammenschlüsse von LGB-Aktivist_innen.

sexualität durch die Stigmatisierung als krank oder kriminell bis 1994[9] bzw. 2008[10] in der öffentlichen Wahrnehmung zumeist in den Zusammenhang mit Pädophilie, ›Perversion‹ und Vergewaltigung gebracht. Dass LGBT-Personen nun als neu formierte Minderheit aufstehen, sich outen und Rechte einfordern, ist für weite Teile der Bevölkerung Serbiens unverständlich und fremd. Diese Fremdheit drückt sich dadurch aus, dass Homo-, Bi- und Transsexualität von vielen als aus dem ›Westen‹ importiertes Phänomen betrachtet wird. Dass scheinbar immer mehr vor allem junge Menschen homosexuell sind, läge daran, dass diese der aktuellen ›aggressiven Förderung‹ dieser ›westlichen Mode‹ zum Opfer fallen würden (vgl. Mlinarić 2013: 40). Homo-, Bi- und Transsexualität werden dabei nicht als natürliche, d.h. transnationale und damit auch serbische, sondern als kulturelle Erscheinung wahrgenommen (vgl. Baer 2005: 198).

3. Homophobie und antiwestliche Diskurse

Antiwestliche Diskurse sind daher oft homophobe Diskurse. Sie werden hauptsächlich von der serbisch-orthodoxen Kirche, rechtspopulistischen Politiker_innen, ultranationalistischen Organisationen sowie Teilen der Medienlandschaft geführt. Martin Mlinarić (2013: 32) hat homophobe Diskurse im ehemaligen Jugoslawien untersucht und sie in drei hauptsächliche Argumentationslinien eingeteilt. Die erste ist die *religiös-natürlich-moralische*, in der die legale Anerkennung und der Schutz von Homosexualität, und ganz besonders die ›Homoehe‹, als Gefahr für die ›gesunde‹ Entwicklung der Nation dargestellt werden. Angesichts der christlichen Mehrheit könne man LGBT-Personen nicht zu viele Rechte einräumen, denn dann würde man die Mehrheit vor den Kopf stoßen. In der *wissenschaftlich-medizinischen* Argumentation ist Homo- und Transsexualität die Folge einer defekten Geschlechtsidentität, welche man behandeln müsse (und könne). Das *traditionell-kulturelle* Argument ist, dass Homosexualität die männliche Abstammung, die Tradierung der Nationalkultur und die traditionelle Ehe gefährde. Die normativ gewünschte soziale Ordnung ist die heterosexuelle Klein- oder Großfamilie mit Kindern und nur diese sollte religiös und staatlich abgesichert sein.

Oft werden Rechte von LGBT-Personen und anderen Minderheiten auch abgewertet, indem betont wird, dass andere Probleme, z.B. die Wirtschaft, wichtiger seien und Serbien Geld und Energie lieber dort hineinstecken solle, da dies mehr Menschen zugutekäme. Für die meisten Menschen ist das Thema LGBT im Alltag

9 Zeitpunkt der Legalisierung von Akten männlicher Homosexualität in Serbien (weibliche waren demgegenüber nie gesetzlich verboten), vgl. dazu Navratil 2015: 89.

10 Zeitpunkt der Streichung von Homosexualität von der Liste der psychischen Krankheiten in Serbien.

jedoch gar nicht existent. Sie kommen erst damit in Berührung, wenn beispielsweise eine Parade stattfinden soll und die Medien darüber berichten. Das Unverständnis darüber, warum man seine Sexualität derart öffentlich zur Schau stellen muss, ist groß, weil die breite Mehrheit nicht weiß, worum es bei den Paraden eigentlich geht (vgl. Nachescu 2005: 69).

3.1 Die Rolle der serbisch-orthodoxen Kirche

Hauptsächliche Trägerin antiwestlicher und homophober Diskurse in Serbien ist die serbisch-orthodoxe Kirche. Sie argumentiert besonders auf der religiös-natürlich-moralischen sowie der traditionell-kulturellen Linie. Die Kirche hatte in der Zeit der osmanischen Eroberung die wichtige Funktion der Erhaltung serbischer Identität inne. Dadurch sind Kirche und Nation, Orthodoxie und ›Serbentum‹ sehr stark miteinander verbunden (vgl. Funke/Rhotert 1999: 55-56). Auch heute deklarieren sich die allermeisten Serb_innen als serbisch-orthodox, da dies gerade seit dem Zerfall Jugoslawiens die Zugehörigkeit zum serbischen Volk am besten demonstriert. Seit dem Sturz Miloševićs hat die serbisch-orthodoxe Kirche beträchtlich an Einfluss auf die Bevölkerung und die Politik gewonnen. Trotz in der Verfassung verankerter Säkularität des serbischen Staates hat sie Ambitionen zur politischen und gesetzgeberischen Mitgestaltung und ist zu einer regelrechten Staatskirche geworden (vgl. Stakić 2011: 40).

Die Einstellung der Kirche zum ›Westen‹ wurde maßgeblich im 19. Jh. geprägt, als sie die Ideen der russischen Slawophilie[11] rezipierte. Dem heiligen, natürlichen Volk der Slaw_innen bzw. Serb_innen wurde der seit der Renaissance und vor allem seit der Aufklärung säkularisierte, rationale und künstliche ›Westen‹ gegenübergestellt. ›Europäische Werte‹ wie Humanismus, Liberalismus und Individualismus, die den Menschen in den Mittelpunkt stellen, seien demnach anmaßend und dekadent, weshalb der ›Westen‹ dem Verfall preisgegeben wäre. Das Importieren europäischer Werte nach Serbien müsse bekämpft werden, um den serbischen Volkskörper weiterhin gesund zu erhalten bzw. seine Sakralität wiederherzustellen (vgl. Petrović 2008: 57, 150-151).

Diese grundlegende Einstellung der Kirche bestimmt ihre Haltung zur EU und auch zu LGBT. 2010 sagte Amfilohije, Metropolit der serbisch-orthodoxen Kirche für Montenegro und das Küstenland, zur Regenbogenparade in Belgrad:

> »Something terrible happened yesterday in Belgrade. Never had something that terrible happened before in Belgrade. […] It is terrible, as the event that took place

11 Demnach ist die Gemeinschaft eines Dorfes oder Staates wie der Leib Christi: Alle Teile wirken organisch zusammen, um das sakrale Ziel zu erreichen. Das messianische ›Volk Gottes‹ ist im Sinne des Panslawismus das slawische, später wurde daraus die jeweilige rezipierende Nation (vgl. Buchenau 2102: 72).

> today poisons; and it is dictated by today's strongmen of the world. That is something that destroys not only the body itself but also the spiritual organism, the spirit of the folk, denies human life, and desecrates the holiness of the human body, human spirit, community, and leads to nothingness and self-destruction.« (Zitiert nach Jovanović 2013: 84)

Amfilohije bezeichnet die Parade weiter als »Heraufdämmern« westlicher Zivilisation und »Fall« der christlichen Völker (Jovanović 2013: 86, meine Übers.). Er vergleicht LGBT-Personen in Anlehnung an Mt 7,19 mit »Bäumen, die keine Früchte tragen« und die deswegen abgehackt werden sollten. Hierin lässt sich auch ein Aufruf zu Gewalt gegen LGBT-Personen erkennen. Homosexualität führe zu Chaos und Tod, mache das heilige Sakrament der Ehe zwecklos, zerstöre die Familie, schaffe Monogamie ab, und legalisiere alle sexuellen ›Abnormitäten‹, die sie in ein Millionengeschäft verwandle (ebd.). Für die offizielle orthodoxe Theologie stellt Homosexualität ausnahmslos Sünde, Krankheit, Störung und Sucht dar sowie etwas Unnatürliches, Frevlerisches und Zerstörerisches (vgl. ebd.: 87). ›Unfruchtbarer‹ homosexueller Sex würde letztlich zum Aussterben der Nation führen (vgl. Mlinarić 2013: 32). Dieses Bedrohungsszenario wird von der Kirche immer wieder heraufbeschworen. Daher rufen einige Vertreter, darunter Patriarch Irinej,[12] auch zu Gewalt gegen öffentliches Auftreten von LGBT-Personen auf. Andererseits gibt es innerhalb der Kirche auch gemäßigtere Stimmen mit der Haltung »Hasse die Sünde, aber liebe den Sünder« (vgl. Jovanović 2013: 84-85, 88). Doch ganz gleich, ob gemäßigt oder nicht, für die Kirche ist Homosexualität grundsätzlich eine korrigierbare moralische Verfehlung, die mit Behandlung heilbar sei.

3.2 Verschwörungstheorien und Opfermythen

Die Kirche ist, gemeinsam mit nationalistischen Politiker_innen, auch Urheberin diverser Verschwörungstheorien, denen zufolge die EU und LGBT-Personen Serbien zerstören wollen. LGBT-Personen wird unterstellt, eine ›Gay Lobby‹ zu haben, die bei westlichen Regierungen und der EU sehr viel Einfluss habe und so den ganzen ›Westen‹ bereits infiltriert habe. Wahlweise kann die ›Gay Lobby‹ die EU selbst sein, die ihre ›Kultur‹ ausbreiten will, oder aber eine nebulöse ›Gay Lobby‹ im Hintergrund, die die EU fernsteuert und dazu zwingt, Homosexualität in Ländern wie Serbien gleichsam erpresserisch zu etablieren (vgl. Nachescu 2005: 69). So unterschiedlich (und teilweise auch widersprüchlich) all diese Verschwörungstheorien sind, sie haben alle den gemeinsamen Kern einer angenommenen Zerstörungsabsicht der EU gegenüber Serbien mit dem Ziel der Machtübernahme. Damit reihen

12 Irinej ist seit 2010 Patriarch der serbisch-orthodoxen Kirche, gleichzeitig Metropolit von Belgrad und Karlovci sowie Erzbischof von Peć (Kosovo). Er hat seinen Sitz in Belgrad.

sich auch die Verschwörungstheorien über LGBT in die Opfermythen der serbischen nationalen Geschichtserzählung ein. Darin sieht sich Serbien hauptsächlich als Opfer der historischen Umstände und fremder Mächte. Der serbische Opfermythos beginnt mit der Schlacht auf dem Amselfeld 1389, die das Land unter die Herrschaft der Osmanen brachte.[13] Nach den Osmanen sei Serbien dann Opfer der Habsburger und im Zweiten Weltkrieg der Deutschen geworden.

Serbische Geschichte als Opfer- und Leidensgeschichte wird auch in heutiger Zeit weitererzählt: So sollen der Zerfall Jugoslawiens und die damit verbundenen Kriege vom ›Westen‹ verursacht worden sein, um Serbien zu zerstören und Jugoslawien zu besetzen. Die ›Bestrafung‹ Serbiens vor dem Kriegsverbrechertribunal in Den Haag für die reine ›Verteidigung‹ des Landes, wie das von nationalistischen Kräften dargestellt wird, passt in das Bild von Serbien als Opfer des ›Westens‹ (vgl. Höpken 2007: 32).

Die Opfermythen und die Leidensgeschichte Serbiens werden besonders von der orthodoxen Kirche verbreitet. Rechtspopulistische Politiker_innen und klerikal-faschistische Organisationen[14] stützen sich auf die Kirche und verbreiten die Mythen weiter. So wird auch die Auflösung Jugoslawiens in Verbindung mit LGBT gebracht (vgl. Helsinki Committee 2009: 6). Parallel zum »inneren zersetzenden Verräter« aus der Kosovolegende (Funke/Rhotert 1999: 68, 75) sowie unter osmanischer Herrschaft zum Islam konvertierten Christen werden heute LGBT-Personen – wie auch NGOs und Menschenrechtsaktivist_innen – als feindliche Elemente im Inneren Serbiens gesehen.

13 Nach der Kosovoerzählung hat das serbische Volk in Verteidigung des christlichen Europas allein gegen die vordringenden Muslime gekämpft. Aufgrund des (historisch unbegründeten) Verrats durch den serbischen Fürsten Vuk Branković verloren sie die Schlacht und mussten ihr ›Stammland‹, den Kosovo, aufgeben und nach Norden ziehen (vgl. Funke/Rhotert 1999: 16).

14 Es gibt mehrere rechtsextreme, klerikal-faschistische Gruppierungen in Serbien. Die bekanntesten sind Obraz, SNP 1389, SNP Naši, Srbska Akcija und Dveri. Diese operieren legal. Sie sind offen demokratiefeindlich und möchten verhindern, dass Serbien in europäische oder ›westliche‹ Institutionen integriert wird. Stattdessen propagieren sie eine Hinwendung zu Russland. LGBT-Personen gehören wie das SAA der EU zu ihren Hauptfeindbildern, weil diese für sie die Instrumente ›westlichen Imperialismus‹ darstellen. Gegen ihre deklarierten ›Feinde‹ gehen sie auch gewaltsam vor, wie beispielsweise gegen die Parade 2010, wo von Gegner_innen die Belgrader Innenstadt verwüstet wurde. Es wird vermutet, dass diese Gruppen auch zahlreiche Verbindungen in die Politik haben. Vgl. dazu ausführlicher Navratil 2015: 68ff.

4. Fazit

Die Hassreden und Verschwörungstheorien, die von Rechtsextremen, Kirche, Politiker_innen und Parteien sowie ihren assoziierten Medien verbreitet werden, haben den Zweck, antiwestliche Ressentiments und homophobe Stimmung anzuheizen. LGBT-Personen werden auf diese Weise instrumentalisiert, damit diese Akteure ihre Macht erhalten bzw. ausbauen können. Parteien und Politiker_innen wollen möglichst viele Wählerstimmen gewinnen, indem sie Homophobie fördern, um sich als ›Beschützer‹ Serbiens vor LGBT und zu viel EU-Einfluss darzustellen. Auf dieselbe Weise sichert sich auch die orthodoxe Kirche ihre Geltung und möglichst viele Anhänger_innen. Einschlägige Politiker_innen und Kirche arbeiten dabei Hand in Hand. Ziel der Kirche ist es, ihren Einfluss, den sie vor 1945 hatte, wiederherzustellen. Dazu propagiert sie ein stark aufgebauschtes Bedrohungsszenario, das eine ›Verteidigung‹ der serbischen Nation nötig macht (vgl. Buchenau 2012: 83). Das Feindbild Nummer Eins ist dabei die EU – und LGBT-Personen und NGOs als ihre ›Agent_innen‹.

Die Verknüpfung von Geschlechterverhältnissen und politisch-kultureller Identität spielt bei der Identitätssuche Serbiens – und anderer Länder Ost- und Südosteuropas – eine wichtige Rolle. Geschlecht ist die »zentrale Ordnungskategorie für eine Gesellschaft« (Kreisky 2003: 9), denn der Staat reguliert Sexualität durch bestimmte Diskurse wie Abtreibung, Sexualmoral, die Stellung der Frau oder Homosexualität. Sexualität ist daher für die Konstruktion nationaler Identität zentral (vgl. Bjelić/Cole 2002: 287). Der Umgang mit Geschlecht grenzt von anderen ab und steht für die gemeinsamen Wertvorstellungen, über die sich die Gemeinschaft definiert. Eine Veränderung des Geschlechterregimes spielt daher auch in der Transformation zur Demokratie eine Rolle. Darum wird der Konflikt zwischen inneren und äußeren proeuropäischen Kräften einerseits und nationalistischen und fundamentalistischen Kräften andererseits besonders auf dem Rücken der LGBT-Personen ausgetragen.

Literatur

Baer, Brian James (2005): »The New Visibility. Representing Sexual Minorities in Popculture of Post-Soviet Russia«, in: Aleksandar Štulhofer/Theo Sandfort (Hg.), Sexuality and Gender in Postcommunist Eastern Europe and Russia, New York/London/Oxford: Haworth, S. 193-207.

Bjelić, Dusan/Cole, Lucinda (2002): »Sexualizing the Serb«, in: Dusan I. Bjelić/Obrad Savić (Hg.), Balkan as a Metaphor. Between Globalization and Fragmentation, Cambridge (Mass.)/London: MIT, S. 279-310.

Buchenau, Klaus (2012): »Religion und Nation in Serbien, Bulgarien und Rumänien. Drei verschiedene Wege in Südosteuropa«, in: Alojz Ivanšević (Hg.), Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums in Südosteuropa nach der Wende 1989? (= Pro Oriente. Schriftenreihe der Kommission für südosteuropäische Geschichte, 5), Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 61-85.

Djordjević, Ljubica (2007): Serbien und die EU. Staatsform und europäische Integration (= EURAC Research, Schriftenreihe der Europäischen Akademie Bozen, 10), Baden-Baden: Nomos.

Europäische Kommission (2014): Serbia Progress Report, online unter: https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/sites/near/files/pdf/key_documents/2014/20140108-serbia-progress-report_en.pdf (vom 4.7.2020).

Europäisches Parlament (2013): Entschließung des Europäischen Parlaments vom 18. April 2013 zu dem Fortschrittsbericht über Serbien 2012, online unter: www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P7-TA-2013-0186+0+DOC+XML+V0//DE (vom 4.7.2020).

Funke, Hajo/Rhotert, Alexander (1999): Unter unseren Augen. Ethnische Reinheit. Die Politik des Regime Milošević und die Rolle des Westens (= Schriftenreihe Politik und Kultur am FB Politische Wissenschaft der Freien Universität Berlin 2), Berlin: Das Arabische Buch.

Haas, Christian (2009): EU-Politik in Serbien 2008. Möglichkeiten und Grenzen eines beschleunigten Integrationsprozeses (SWP Studie, 2), Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik.

Helsinki Committee for Human Rights in Serbia (2009): »Hooliganism Spills from Political onto Sports Terrains«, in: Helsinki Bulletin 52, online unter: https://www.helsinki.org.rs/doc/HB-N052.pdf (vom 4.7.2020).

Höpken, Wolfgang (2007): »Post-sozialistische Erinnerungskulturen im ehemaligen Jugoslawien«, in: Emil Brix/Arnold Suppan/Elisabeth Vyslonzil (Hg.), Südosteuropa. Traditionen als Macht (= Schriftenreihe des österreichischen Ost- und Südosteuropa-Instituts 31), Wien: Verlag für Geschichte und Politk/München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, S. 13-50.

Jovanović, Igor (2005): »Serbia and the EU. Reforms for Serbia's Own Benefit«, in: Transitions Online 12/07 (vom 5.12.2005).

Jovanović, Miloš (2013): »Silence or Condemnation. The Orthodox Church on Homosexuality in Serbia«, in: Družboslovne razprave 29/73, S. 79-95.

Kreisky, Eva (2003): Männlichkeit regiert die Welt, online unter: http://evakreisky.at/onlinetexte/maennlichkeit_kreisky.php (vom 4.7.2020).

Mikuš, Marek (2011): »›State Pride‹. Politics of LGBT Rights and Democratisation in ›European Serbia‹«, in: East European Politics and Societies 25 (4), S. 834-851.

Mlinarić, Martin (2013): »Homophobie in post-jugoslawischen Gegenwartsgesellschaften«, in: Südosteuropa Mitteilungen 53 (5), S. 24-41.

Nachescu, Voichita (2005): »Hierarchies of Difference. National Identity, Gay and Lesbian Rights, and the Church in Postcommunist Romania«, in: Aleksandar Štulhofer/Theo Sandfort (Hg.), Sexuality and Gender in Postcommunist Eastern Europe and Russia, New York/London/Oxford: Haworth, S. 57-78.

Nadjivan, Silvia (2006): »Serbien. Europavorstellungen und -mythen im Dienste staatlicher Kontinuität und Diskontinuität«, in: Vedran Džihić et al. (Hg.), Europa – Verflucht begehrt. Europavorstellungen in Bosnien-Herzegowina, Kroatien und Serbien, Wien: Braumüller, S. 159-212.

Nadjivan, Silvia/Schubert, Lucas Maximilian (2020): »Die serbischen Parlamentswahlen 2020 als Dystopie«, in: Der Standard vom 29.7.2020, online unter: www.derstandard.at/story/2000118311811/die-serbischen-parlamentswahlen-2020-als-dystopie (vom 4.8.2020).

Navratil, Nicole (2015): LGBT-Emanzipation in Serbien im Spannungsfeld von EU-Annäherung und antiwestlichen Diskursen, Masterarbeit, Universität Graz.

Petrović, Ksenija (2008): »Die Einstellung der orthodoxen Kirche zu (West-)Europa am Beispiel des Kosovokonflikts«, in: Holm Sundhaussen/Gabriella Schubert (Hg.), Prowestliche und antiwestliche Diskurse in den Balkanländern/Südosteuropa. 43. Internationale Hochschulwoche der Südosteuropa-Gesellschaft in Tutzing 4.-8.10.2004. München: Otto Sagner, S. 147-164.

Pinjo Talevska, Maja (Hg.) (2019): BalkanBarometer. Public Opinion Analytical Report 5, Sarajewo: Regional Cooperation Council, online unter: https://www.rcc.int/seeds/files/RCC_BalkanBarometer_PublicOpinion_2019.pdf (vom 4.7.2020).

Speyer, Johanna (2014): »The Other Serbia. Die Rolle der serbischen Zivilgesellschaft im Prozess der Beitrittseuropäisierung«, in: Passauer Journal für Sozialwissenschaften 3 (1), S. 44-57.

Stahl, Berhard (2008): »Serbiens Geisterfahrt nach Europa«, in: Internationale Politik und Gesellschaft 3, S. 76-85.

Stakić, Isidora (2011): »Homophobia and Hate Speech in Serbian Public Discourse. How Nationalist Myths and Stereotypes Influence Prejudices against the LGBT Minority«, in: Equal Rights Review 7, S. 44-65, online unter: https://www.equalrightstrust.org/ertdocumentbank/ERR7_isidora.pdf (vom 4.7.2020).

Erfundene Invasion

Auseinandersetzungen um Gender und LGBTIQ in Politik, Kirche und Gesellschaft in Polen

Elżbieta Adamiak

Die Diskussion um die ideologische Bewertung der Genderkategorie und der Stellung von nichtheteronormativen Menschen[1] verschärft sich in der Zeit einer Pandemie. In Polen kam 2020 außerdem noch eine Zeit der Präsidentschaftswahl hinzu, die pandemisch bedingt die bisher längste war und in der eine polarisierende Auseinandersetzung um Gender eine zentrale Rolle spielte. Die Verflechtung der politischen, kirchlichen und gesellschaftlichen Dimensionen dieser Auseinandersetzung möchte ich in mehreren Schritten veranschaulichen; dabei analysiere ich zunächst Diskussionen, in denen die Begriffe Gender und LGBT[2] auf der Theorieebene ideologisiert werden. Daran schließen sich Überlegungen zu einer Reihe von politischen Entscheidungen auf kommunaler Ebene an, die als eine Art praktische Umsetzung dieser ideologisierenden Sicht auf Gender gewertet werden können, wie etwa das Vorhaben, Verwaltungskreise zu ›LGBT-freien Zonen‹ zu erklären. Dazu gehören auch Aussagen von Politiker_innen, die einen unüberbrückbaren Gegensatz konstruieren zwischen dem (christlichen) Wert der Familie und der angeblichen LGBT-Ideologie. Abschließend stelle ich Protestformen gegen diese ideologisierenden Ausdeutungen von Gender und LGBT vor, die mit Mitteln der Kunst arbeiten. Auf allen Ebenen wird sichtbar, dass die Kirche in diesem Diskurs eine große politische Rolle spielt. Religiöse Sprache und Symbolik ist in Polen nach wie vor ein allgemein verständlicher Code. Während dieser Code besonders im 19. Jahrhundert und in der Nachkriegszeit mit dem Widerstandspotenzial der Kirche

1 Die Wortkombination »nichtheteronormative Menschen« wird als Selbstbezeichnung von den Minderheiten verwendet. Dadurch wird einerseits die Heterosexualität als eine geltende Norm direkt genannt und zweitens eine wachsende Auflistung sich neu nennender Gruppen zu der Abkürzung LGBT vermieden.

2 Im Mainstream der polnischen Politik werden als Bezeichnung die jeweiligen Anfangsbuchstaben dieser Communities verwendet, gemeint sind aber alle nichtheteronormativen Minderheiten. Diesen Sprachgebrauch greife ich auf.

für die Befreiung der polnischen Nation assoziiert wurde, wird er von der Protestbewegung heute künstlerisch-kreativ gegen den Einfluss der Kirche gerichtet und für LGBT-affirmierende Belange genutzt.

1. Der konzeptionelle Rahmen

Zahlreiche Einzelstudien zur Bekämpfung der angeblichen ›Gender-Ideologie‹ bzw. zum ›Anti-Genderismus‹ teilen ein grundsätzliches Anliegen, wie David Paternotte und Roman Kuhar in ihrer kritischen Analyse feststellen:

> »It is crucial to bear in mind that ›gender ideology‹ does not designate gender studies, but is a term initially created to oppose women's and LGBT rights activism as well as the scholarship deconstructing essentialist and naturalistic assumptions about gender and sexuality« (Paternotte/Kuhar 2018: 5).

In den Augen der Gegner_innen bildet Gender Paternotte und Kuhar zufolge eine ideologische Matrix, um sexuelle und reproduktive Rechte durchzusetzen, gleichgeschlechtliche Ehen zu legalisieren und nichtheteronormativen Menschen zu ermöglichen, Kinder zu adoptieren. Auch neue Reproduktionstechnologien, Formen der Sexualerziehung, Gender Mainstreaming, der Schutz vor geschlechtsspezifischer Gewalt oder Gewalt aufgrund der sexuellen Orientierung werden abgelehnt.

Laut Agnieszka Graff und Elżbieta Korolczuk, Aktivistinnen und bekannte Vertreterinnen der Gender-Studies, ist Anti-Genderismus eine kohärente ideologische Konstruktion, die sowohl über einen klaren konzeptuellen Rahmen als auch eine moralische Sensibilität verfügt (Graff/Korolczuk 2018a: 800-802; Graff/Korolczuk 2018b).

Die von Paternotte/Kuhar und Graff/Korolczuk beschriebene Realität ist eine intellektuelle Herausforderung. Unter ›Gender-Ideologie‹ werden sehr unterschiedliche philosophische, weltanschauliche und geisteswissenschaftliche Richtungen subsumiert, die sich stark voneinander unterscheiden. Eine differenzierte Betrachtung und Bewertung der vom Anti-Genderismus abgelehnten politischen Projekte und Handlungen fehlt jedoch weitestgehend.

Zwei Faktoren sind wichtig für die Analyse der Auseinandersetzung um die ›Gender-Ideologie‹ in Polen: Erstens ist die polnische Gesellschaft durch eine enorme Bedeutung der römisch-katholischen Kirche geprägt, die seit 1989 nicht nur die gesetzlich festgelegte Anerkennung (Konkordat von 1993), sondern auch eine stabile finanzielle Verankerung bekam. Die Kirche genoss seitdem stets ein gewisses Entgegenkommen vonseiten der Politiker_innen. Das galt für alle bisherige Regierungen, wurde aber seit 2015 durch die regierende Partei *Recht und Gerechtigkeit* (PiS, *Prawo i Sprawiedliwość*) verstärkt. Zweitens sind aufgrund der Zugehörigkeit Polens zum sog. Ostblock die 1968-Revolutionen ganz anders verlaufen bzw. wahrgenom-

men worden als im Westen. Die Widerstandsbewegungen richteten sich weitestgehend gegen das aufgezwungene sowjetische System. Während diese in der Tschechoslowakei von den Einsatzkräften des Warschauer Paktes blutig niedergeschlagen wurden, verlief der polnische Kampf gegen den Widerstand aus studentischen und künstlerischen Milieus vor allem entlang antisemitischer Narrative, die durch die Polnische Vereinigte Arbeiterpartei (PZPR, *Polska Zjednoczona Partia Robotnicza*) ins Spiel gebracht wurden. Der 68er Bewegung schreiben viele Verfechter_innen des Anti-Genderismus eine entscheidende Rolle zu – als ideologische Matrix der heutigen Tendenzen. Immer wieder nehmen Anti-Genderismus-Debatten und -Publikationen kritisch auf die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen von 1968 Bezug.

Eine geringe Rolle in der gegenwärtigen kirchlichen Auseinandersetzung spielen hingegen die kaum entwickelte theologische Geschlechterforschung und auch die inzwischen an vielen Universitäten etablierte interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung (eine andere Sicht vgl. Nagl-Docekal 2017). Die Stimmen der offiziellen kirchlichen Würdenträger beziehen sich auch nicht auf die Strukturen der Kirche selbst, die es geschlechtergerecht zu gestalten gilt. Vielmehr profiliert sich die Kirche als Wächterin der menschlichen Würde, eines friedlichen gesellschaftlichen Lebens und einer Anthropologie, deren Fundament die natürliche Komplementarität der Geschlechter ist. Mit dieser Wächterfunktion begründen offizielle Gremien der römisch-katholischen Kirche Polens ihr einmischendes Interesse an der Genderdebatte.

Im polnischen Kontext hat sich die Debatte um Gender und LGBT vor allem an dem vom Europarat 2011 verabschiedete *Übereinkommen zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häusliche Gewalt* (sog. *Istanbul-Konvention*) entzündet. Die Kritiker_innen der Konvention führen ihren Widerstand vor allem auf zwei Aspekte zurück: Erstens thematisiert die Konvention, dass Religionen auch negativen Einfluss ausüben können, der etwa zu Gewalt gegen Frauen und Kinder führen kann. Dies wird als eine generelle Ablehnung der Religionen missverstanden. Zweitens bedient sich die Konvention des Begriffs Gender, der für Kritiker_innen und Gegner_innen kein wertneutrales Wort ist, vielmehr führe bereits der Gebrauch dieses Begriffes ihrer Ansicht nach unausweichlich zu einer ›Gender-Ideologie‹, der es zu widerstehen gelte. Aufgrund der kontroversen Debatte dauerte es lange, bis die Konvention ratifiziert wurde und das, obwohl die als liberal geltende *Bürgerplattform* (PO, *Platforma Obywatelska*) mit Donald Tusk an der Spitze die Mehrheit im Parlament und damit in der Regierung hatte. Erst 2014, als Ewa Kopacz, ebenfalls aus der *Bürgerplattform*, den Vorsitz der Regierung übernommen hatte, ratifizierte Polen die Konvention. Die Kritik an dieser Entscheidung hält an, und seit 2020 werden ernsthafte politische Vorschläge gemacht, wie Polen den Austritt aus diesem Übereinkommen vollziehen kann.

2. Ideologisierung der Begriffe

Auch der Hirtenbrief der Polnischen Bischofskonferenz vom 29.12.2013 zum Thema Gender ist im Kontext der Debatte um diese Konvention entstanden und beinhaltet die totale Ablehnung der sog. ›Gender-Ideologie‹ bzw. des ›Genderismus‹ (vgl. Chołuj 2015). Die ›Gender-Ideologie‹ wird als Angriff auf das familiäre und gesellschaftliche Leben verstanden: »Der Mensch mit einer unsicheren Geschlechtsidentität ist nicht imstande, die Aufgaben zu erfüllen, die im ehelich-familiären und auch im gesellschaftlich-beruflichen Leben vor ihm stehen« (Konferencja 2013, übersetzt von E.A.). Außerdem sei die ›Gender-Ideologie‹ tief im Marxismus und Neomarxismus verwurzelt, die als politische Positionen der feministischen Bewegung und der sexuellen Revolution identifiziert werden. Die »Gender-Ideologie« propagiere Prinzipien, die »der Wirklichkeit und dem integralen Begreifen der menschlichen Natur widersprechen« (ebd.). Sie würde behaupten, das biologische Geschlecht hätte keine soziale Bedeutung: »was zählt, ist das kulturelle Geschlecht, das der Mensch frei modellieren und definieren kann, unabhängig von den biologischen Gegebenheiten« (ebd.). Die polnischen Bischöfe gehen noch weiter: »Nach dieser Ideologie [›Gender-Ideologie‹, E.A.] kann der Mensch selbst auf freie Art und Weise bestimmen, ob er ein Mann oder eine Frau ist; auch die eigene sexuelle Orientierung kann er selbst auswählen« (ebd.).

Damit enthält der Hirtenbrief wesentliche Gedanken, die von Paternotte und Kuhar als Merkmale der ideologischen Matrix des Anti-Genderismus eingestuft wurden. Dass man diesem Hirtenbrief Einseitigkeit und Undifferenziertheit attestieren muss, haben zahlreiche Wissenschaftler_innen, darunter auch Theolog_innen, kritisch hervorgehoben. Universitäre (nichttheologische) Gremien protestierten mit offiziellen Stellungnahmen gegen einen ideologisierenden Umgang mit den Ergebnissen wissenschaftlicher Arbeit (vgl. Graff 2014). Der Frauenkongress, eine Dachorganisation säkularer Frauenvereine und -gruppen, hat sich mit einem offenen Brief an Papst Franziskus gewandt (List 2013; Fuszara 2014). Daraufhin kam es am 4.3.2014 zu einem Treffen des damaligen Nuntius in Polen, Celestino Migliore, mit Vertreterinnen des Frauenkongresses. Aber das Bild, das die säkulare Frauenbewegung von der Haltung des Papstes gegenüber Gender hat, beruht eher auf dessen medialem Bild als auf tatsächlicher Kenntnis. Denn was für die Kritik am Schreiben der polnischen Bischöfe gilt, gilt auch gegenüber den Aussagen des Papstes. Dies verdeutlichen zwei neuere Beispiele päpstlicher Äußerungen eindrücklich: Im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris Laetitia* kritisiert Papst Franziskus

> »verschiedene Formen einer Ideologie, die gemeinhin *Gender* genannt wird und die den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet. Sie stellt eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz in Aussicht

> und höhlt die anthropologische Grundlage der Familie aus. […] Die menschliche Identität wird einer individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert, die sich im Laufe der Zeit auch ändern kann.« (Papst Franziskus 2016a, Nr. 56)

Auch im päpstlichen Schreiben fehlt die nicht bewertende Differenzierung zwischen dem Begriff selbst (Gender) und den wissenschaftlichen Diskursen (Gender-Theorien). Schon der Begriff ›Gender‹ ist bereits ideologieverdächtig: »Man darf nicht ignorieren, dass ›das biologische Geschlecht (*sex*) und die soziokulturelle Rolle des Geschlechts (*gender*) unterschieden, aber nicht getrennt werden [können]‹.« (Ebd.)

Eine ähnliche Botschaft vermittelte Papst Franziskus während seiner Reise nach Polen im Juli 2016 bei einem Treffen mit den polnischen Bischöfen:

> »In Europa, in Amerika, in Lateinamerika, in Afrika, in einigen Ländern Asiens gibt es einen wahren ideologischen Kolonialismus. Und einer von diesen – ich nenne ihn unverhohlen beim Namen – ist die Gender-Theorie!« (Papst Franziskus 2016b)

Die Vorstellung, Gender und die wissenschaftliche Beschäftigung mit Gender in Form von Gender-Theorie(n) hätten etwas mit »ideologischem Kolonialismus« zu tun, wird von den konservativen Kräften in Mittel- und Osteuropa ebenfalls vertreten (vgl. kritisch dazu Graff/Korolczuk 2018a). Vor diesem Hintergrund wundert es nicht, dass gerade Theologen federführend den Anti-Genderismus vertreten. Paweł Bortkiewicz und Dariusz Oko, beide Priester und Theologieprofessoren, sind die zwei wichtigsten polnischen Vertreter einer Theologie, die Gender-Ansätze bekämpft (vgl. Adamiak 2018; 2019). Bortkiewicz und Oko übernehmen mehrere Argumente aus Büchern von Gabriele Kuby und Marguerite A. Peeters, deren Gedankengut auch polnische Bischöfe und Politiker_innen beeinflussen. Dariusz Oko wurde gar als Experte in den Sejm eingeladen. Paweł Bortkiewicz ist seit 2015 Mitglied des Nationalen Entwicklungsrates (*Narodowa Rada Rozwoju*), eines Beratungsgremiums des polnischen Präsidenten Andrzej Duda.

Ein anderer prominenter Intellektueller, Philosophieprofessor und zugleich Mitglied der PiS-Partei, Ryszard Legutko, momentan Abgeordneter im Europaparlament, verglich in einem Interview Gender mit einer Seuche. Seiner Meinung nach propagieren Universitäten Gender

> »wie besessen. Gender ist eine ideologische Seuche. Genderismus wurde zu einer offiziellen Doktrin der Europäischen Union. Diese wird überall reingepackt, in jedes Dokument, unabhängig zu welchem Thema. Dem Genderismus können repressive gesetzliche Regelungen und ein gigantischer Zensurapparat folgen, und oft folgen sie« (Gender to ideologiczna zaraza 2014, übersetzt von E.A.).

Legutko gibt an, sich mit Gender nicht wissenschaftlich auseinandersetzen zu wollen. Seine Kritik an Gender verweist auf ein diffuses Gefühl der Bedrohung von

außen, etwa durch die politischen Maßnahmen der EU, und eine Bedrohung von innen, die er mit dem alten, kommunistischen System assoziiert. Seine Kritik ist nicht sachlich, sondern emotional aufgeladen – ein weiteres Kennzeichen des konzeptionellen Rahmens des Anti-Genderismus.

3. Ideologisierung von Menschen und Menschengruppen

In ihrer Analyse der Parolen der nationalistischen Bewegungen können Graff und Korolczuk in ihrem Aufsatz *Gender as ›Ebola from Brussels‹* aufzeigen, dass die Metaphorik der Seuche oder Plage in vielen Aussagen anzutreffen ist (Graff/Korolczuk 2018a: 807-810). Diese auf diffuser Angst basierende Metaphorik trat in den letzten Jahren deutlicher hervor und hat mit dem Beginn der Corona-Pandemie eine neue Bedeutung bekommen.

Verlagert hat sich die Betonung von der Gender- auf die LGBT-Kategorie. Diese Verlagerung wird nicht nur an Äußerungen von Politiker_innen, sondern auch an Aussagen der wichtigsten kirchlichen Würdenträger sichtbar. Marek Jędraszewski, Philosophieprofessor, Erzbischof von Krakau und stellvertretender Vorsitzender der Polnischen Bischofskonferenz, äußerte sich anlässlich des 75-jährigen Gedenktags an den Warschauer Aufstand kritisch gegenüber nichtheteronormativen Menschen. Zur Erinnerung: Am 1.8.1944 begann die polnische Untergrundarmee den Kampf gegen die deutsche nationalsozialistische Besatzung auf der linken Weichselseite, während Warschau rechts der Weichsel bereits von der Roten Armee eingenommen war. Der Aufstand wurde mit enormen Verlusten in der Zivilbevölkerung von den Deutschen niedergeschlagen, Warschau systematisch zerstört, und Polen gelangte in sowjetischer Einflusszone. Die Erinnerung an diese Ereignisse ist hochgradig mit nationalen Gefühlen verbunden. In seiner Gedenkpredigt bezog sich Jędraszewski auf ein Gedicht *Rote Seuche* (*Czerwona zaraza*) eines Aufständischen Józef ›Ziutek‹ Szczepański. Dieser literarische Text bearbeitet die Kriegserfahrung einer von medizinischer Hilfe abgeschnittenen Stadt; er spricht von »der schwarzen Seuche«, auf die die Gefahr der »roten Seuche« folgt. Daran knüpft Jędraszewski in seiner Predigt an:

> »Wir wissen heute schon, dass es die rote Seuche auf unserer Erde nicht mehr gibt. Das heißt aber nicht, dass es keine neue gibt, die unsere Seelen, Herzen und unseren Verstand beherrschen will. Keine marxistische, keine bolschewistische, aber vom gleichen Geist geboren – eine neumarxistische. Keine rote, aber eine regenbogenfarbige« (Jędraszewski 2019, übersetzt von E.A.).

Diese Worte Jędraszewskis haben hohe Wellen geschlagen: Es folgten mehrere Proteste; sogar die Staatsanwaltschaft wurde benachrichtigt, unternahm aber keine Schritte. Auf der anderen Seite aber gab es breite Zustimmung unter polnischen

Gläubigen und ihren Vereinen, sowie von den katholischen Bischöfen der Slowakei, Ukraine und Ungarn.

Jędraszewskis Aussagen verdeutlichen, dass in der aktuellsten Debatte nicht mehr eine abstrakte Kategorie (Gender) als ideologisch verunglimpft wird, sondern konkrete Individuen missachtet werden: lesbische, schwule, bi- und transsexuelle Menschen (LGBT). Die Regenbogensymbolik wurde von Jędraszewski eindimensional erfasst, ihre tiefe biblische und theologische positive Bedeutung dagegen verschwiegen. (Der Regenbogen, der Himmel und Erde verbindet, gilt als »Zeichen des Bundes« zwischen Gott und den Menschen und steht damit für Hoffnung auf Versöhnung und Frieden für die ganze Schöpfung (siehe Gen 9,8-17)).

Die Frage des Umgangs mit nichtheteronormativen Minderheiten war 2020 eines der brennendsten Themen im Präsidentenwahlkampf. Dabei ging es weniger um die Person Robert Biedroń, der als erster offen homosexueller Politiker kandidierte. Vielmehr ging es darum, das Thema LGBT zu einem Wahlprüfstein der Hauptkontrahenten zu machen. Rafał Trzaskowski, der Kandidat der *Bürgerplattform*, unterzeichnete im Frühjahr 2019 in seiner Funktion als Präsident von Warschau eine Erklärung zum Umgang mit LGBT-Menschen, die seiner für alle Bewohner_innen offenen Politik entsprach (LGBT+-Charta; vgl. Prezydent 2019).

Die polnische Bischofskonferenz hat zeitnah eine Stellungnahme zur LGBT+-Charta veröffentlicht. Darin heißt es: »Die Kirche benutzt diese Formulierung (gemeint ist LGBT) nicht, da sie selbst eine Verneinung der christlichen Vision des Menschen beinhaltet« (Konferencja 2019, übersetzt von E.A.). In der Charta sehen die Bischöfe die Gefahr der Verwirklichung der ›Gender-Ideologie‹ in verschiedenen Bereichen, vor allem in der Erziehung von Kindern.

Als Reaktion auf das bischöfliche Schreiben veröffentlichte die ökumenische Organisation *Wiara i tęcza* (»Glauben und Regenbogen«), die christliche nichtheteronormative Menschen vereint, eine Stellungnahme (Odpowiedź 2019). *Wiara i tęcza* beansprucht, als kirchliche Stimme an der Auseinandersetzung teilzunehmen, weshalb sie bereits die bischöfliche Ablehnung der Bezeichnung ›LGBT‹ in Frage stellt. Die Sprache der Stellungnahme ist direkt und scharf, ein ungewohnter Stil im Umgang mit Schreiben katholischer Bischöfe. Bereits 2016 hat sich *Wiara i tęcza* gemeinsam mit den säkularen LGBT-Organisationen im Rahmen der Medienkampagne *Geben wir uns ein Zeichen des Friedens* (*Przekażmy sobie znak pokoju*) dafür stark gemacht, nichtheteronormative Christ_innen sichtbar zu machen.[3] Während *Wiara i tęcza* damals bewusst auf eine Auseinandersetzung mit den Lehren der konkreten Kirchen verzichtete, äußert sie diesmal ihre Kritik öffentlichkeitswirksam.

Zugleich wurde die LGBT+-Charta Trzaskowskis auf der politischen Ebene als ein Gegenentwurf zur traditionellen Familienpolitik der Partei *Recht und Gerechtigkeit* (PiS) bewertet. Viele Politiker_innen (z.B. Jacek Żalek, Przemysław Czarnek)

3 S. Przekażmy sobie znak pokoju: www.znakpokoju.com/ (vom 20.6.2020).

äußerten sich kritisch dazu. Exemplarisch sei hier eine Aussage des polnischen Präsidenten Andrzej Duda bei einem Treffen in Brzeg am 14.6.2020 wiedergegeben:

> »Es wird versucht, uns einzureden, dass es Menschen sind. Das ist aber eine Ideologie. Wenn jemand daran zweifelt, ob das eine Ideologie ist oder nicht, kann man die Geschichte verfolgen und sehen, wie in der Welt der Aufbau der LGBT-Bewegung stattgefunden hat, welche Ansichten diejenigen vertraten, die sie aufgebaut haben« (Andrzej Duda 2020; übersetzt von E.A.).

Dudas Aussage zog eine Reihe von Kommentaren nach sich und wurde auch im Ausland kritisch rezipiert. Dreh- und Angelpunkt war dabei die Frage, ob nichtheteronormativen Menschen ihre Menschlichkeit abgesprochen wird, ob sie dehumanisiert werden und ob durch die Art des Sprechens nicht nur Begriffe, wie z.B. Gender, sondern auch Menschen – lesbische, schwule, bisexuelle und transgender Menschen – als ›Ideologie‹ deklariert und in diesem Sinne ›ideologisiert‹ werden. Während Duda später behauptete, er sei missverstanden worden und sich über seine Intention nur schwer urteilen lässt, ist diese Aussage dennoch als Beispiel zu verstehen, wie in Polen bis zu den höchsten politischen Ämtern über nichtheteronormative Menschen gesprochen wird.

Eine von vielen kritischen Reaktionen auf diese Art von Aussagen ist die Stellungnahme des Bioethik-Komitees der Polnischen Akademie der Wissenschaften (*Polska Akademia Nauk*) von 19.6.2020 (Stanowisko 2020). Diese Stellungnahme wendet sich an »alle am öffentlichen Leben Teilnehmenden«, ohne jemanden namentlich zu erwähnen (ebd., übersetzt von E.A.). Sie werden aufgefordert, »die hasserfüllten, verachtenden und dehumanisierenden Kommentare« in Bezug auf Menschen einzustellen, die sich als homosexuell, bisexuell oder transgender identifizieren (ebd.). Denn solche Kommentare würden gravierende gesellschaftliche Konsequenzen nach sich ziehen und durch die Missachtung menschlicher Würde und Hassreden die Diskriminierung von Individuen und Gruppen fördern.

4. Widerständige Performances

Aus den oben genannten, vereinfachten diskursiven Zuschreibungen wurde eine Opposition zwischen einer christlich verstandenen Familie und den LGBT-Menschen hergestellt, die sich konkret auf kommunaler Ebene auswirkte: In Gemeinden und Kreisen sprachen sich Menschen mehrheitlich für oder gegen die LGBT+-Charta aus. Dabei erklärten sich einige Gemeinden, Kreise, Städte und sogar Woiwodschaften im Laufe des Jahres 2019 zu ›LGBT-freien Zonen‹, um ihren Abstand zur angeblichen ›LGBT-Ideologie‹ auszudrücken. Dagegen regte sich Widerstand aufseiten von Nichtregierungsorganisationen, aber auch Amtsper-

sonen wie etwa der polnische Ombudsmann Adam Bodnar äußerten Kritik. Das Europäische Parlament wandte sich in seiner Resolution vom 18.12.2019 gegen die Entscheidung, bestimmte Verwaltungseinheiten zu ›LGBT-freien Zonen‹ zu erklären. In einigen Kommunen dauern die Gerichtsverfahren noch an, bei anderen wurden die Entscheidungen bereits für ungültig erklärt (Ambroziak 2019).

Die Debatte um mögliche ›LGBT-freie Zonen‹ hat auch eine plakative Seite: *Gazeta Polska*, eine konservative Zeitung, hatte mit ihrer Ausgabe vom 19.7.2019 Aufkleber herausgegeben, auf denen vor einem durchgestrichenen Regenbogen die Parole ›LGBT-freie Zonen‹ zu lesen war. Als Gegenkampagne verteilte eine Nichtregierungsorganisation Aufkleber mit Slogan ›Hassfreie Zone‹.

Der Aktivist Bart Staszewski setzte sich zudem mit einer künstlerischen Performance gegen die Idee ›LGBT-freier Zonen‹ ein. Dabei bestand sein Konzept darin, alle Orte, die sich zu solchen erklärt hatten, zu besuchen. Bei seinen Besuchen hatte er ein Schild in der üblichen Form eines amtlichen Informationsschildes in Polen dabei, auf dem die Worte ›LGBT-freie Zone‹ in mehreren Sprachen standen. Dieses Schild installierte Staszewski unter dem Ortsschild und lud Menschen ein, sich darunter zu stellen. Staszewski fotografierte zunächst Aktivist_innen von Organisationen, die sich für die Rechte nichtheteronormativer Menschen einsetzen. In einem zweiten Schritt fotografierte er Menschen, die damit ihre Unterstützung für die Anliegen der LGBT-Aktivist_innen zum Ausdruck bringen wollen. Das Ergebnis – eine Reihe von Aufnahmen von unterschiedlichen Orten und Menschen – wurde von einigen paradoxerweise als Werbekampagne für die ›LGBT-freien Zonen‹ interpretiert. Diese Interpretation lässt auf die Intention der Performance schließen, nämlich die Idee, es gäbe ›LGBT-freie Zonen‹, ad absurdum zu führen.

Eine weitere künstlerische Performance führte Elżbieta Podleśna durch. Als Reaktion auf die Verurteilung der ›Gender- und LGBT-Ideologie‹ im Rahmen einer Osterpredigt 2019 in einer Gemeinde in Płock erstellte sie eine Collage und vervielfältigte sie in Form von Plakaten: Zu sehen war Maria mit dem Jesuskind in einem regenbogenfarbenen Heiligenschein. Als Marienbild wählte die Künstlerin die Schwarze Madonna von Tschenstochau aus, also die am meisten verehrte Abbildung der Mutter Gottes in Polen, die als ein Symbol der nationalen Identität gilt. Die Regenbogen- oder Gleichstellungsmadonna, wie die Bearbeitung von Podleśna inzwischen genannt wird, weckte enormen Widerstand. Sie wurde als eine Entweihung des heiligen Bildes angesehen. Die Polizei durchsuchte Podleśnas Wohnung und sie selbst wurde von der Staatsanwaltschaft für mehrere Stunden festgenommen (Hinz 2019). Von kirchlicher Seite gab es mehrere kritische Reaktionen. So bezog der Pressesprecher der Polnischen Bischofskonferenz Paweł Rytel-Adrianik unmittelbar nach dem Bekanntwerden dazu Stellung. In seiner Verlautbarung ist von einer Entweihung und Schändung die Rede, die Schmerz und Unruhe in den gläubigen Polinnen und Polen hervorrufe, da für sie die Tschenstochauer Ikone

heilig sei.[4] Im Zuge des späteren Gerichtsverfahrens wurde die Entscheidung der Staatsanwaltschaft, Podleśnas Wohnung zu durchsuchen und sie festzunehmen, als ungerechtfertigt, aber legal eingestuft. Im März 2020 bekam Podleśna durch einen zivilrechtlichen Prozess eine finanzielle Entschädigung zugesprochen. Ihre Festnahme und das weitere Verfahren wurden international bekannt und durch die Proteste verschiedener Menschenrechtsorganisationen und christlicher Gruppen begleitet (Cherry 2019).

Die Performance von Podleśna zeigt im Vergleich zur Performance von Staszewski eine andere Strategie: Es geht Künstler_innen wie Podleśna darum, sich mit allgemein bekannten religiösen Codes und Chiffren sichtbar gegen die in der Kirche verkündete Botschaft zu wehren bzw. religiöse Symbolik auch für ihre LGBT-affirmative Botschaft zu beanspruchen (Adamiak 2020).

5. Fazit: Widerstandswege

Die Darstellung aktueller Debatten um die ›Gender- und LGBT-Ideologie‹ in Polen ist herausfordernd: Diese Debatten bestimmen die politische Agenda bis zu den höchsten Ebenen und ihre wichtigsten Akteur_innen sind politische Parteien, die Hierarchie der römisch-katholischen Kirche, Nichtregierungsorganisationen und wissenschaftliche Gremien. Oft können Debatten erst in der Zusammenschau von Entscheidung, Reaktion, Stellungnahmen, Antworten, Aktionen usw. verstanden werden.

Federführend in der Debatte sind diejenigen Parteien, die den Begriff ›Gender- und LGBT-Ideologie‹ übernehmen und die in Polen derzeit die Regierungspartei stellen. Die Polnische Bischofskonferenz stellt sich in ihren offiziellen Dokumenten eindeutig auf die Seite der Gender-Gegner_innen. Unter Nichtregierungsorganisationen und wissenschaftlichen Gremien findet man sehr unterschiedliche Meinungen. Das mediale Bild wird eher von den Protestierenden geprägt, weil viele Medienschaffende Gender- und LGBT-affirmierende Positionen vertreten.

Die ideologische Matrix des Anti-Genderismus verursacht, dass eine intellektuelle Sicht ebenso wie die Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit die Auseinandersetzung nur in geringem Maße beeinflussen. Daher muss eine der Strategien des Widerstandes darin bestehen, wissenschaftliche Ergebnisse und Diskurse möglichst weiten Kreisen bekannt zu machen. Dabei sollte den Vertreter_innen der anderen Seite mit Respekt begegnet und ihre Sicht ernstgenommen werden. Wie der Verlauf der Auseinandersetzung und der immer tiefer werdende Graben zwischen

4 S. https://ekai.pl/rzecznik-kep-odpowiada-na-profanacje-obrazu-matki-bozej-czestochowskiej/ (vom 20.6.2020).

den Anhänger_innen und Gegner_innen von Gender und LGBT zeigt, ist dies eine bleibende Aufgabe.

Priorität in der Debatte sollten dabei diejenigen Dokumente haben, die mehrere Seiten und unterschiedliche Facetten der Auseinandersetzung repräsentieren. Darunter sollten auch Stellungnahmen von Christ_innen sein, die bei Genderfragen und im Umgang mit nichtheteronormativen Minderheiten einen nichtideologischen Zugang pflegen. Wichtig sind zudem Koalitionen von säkularen und christlichen Gruppen, die sich für die Rechte von nichtheteronormativen Menschen einsetzen. Gerade mediale Aktionen und künstlerische Performances zeigen, dass die Übernahme religiöser Symbolik durch Künstler_innen eine viel weitere gesellschaftliche Wirkung zeitigt als diskursiv-theoretische Antwortversuche.

Literatur

Adamiak, Elżbieta (2019): »The Social, Political and Religious Exchange over Gender Justice in Central and Eastern Europe, with special Focus on Poland«, in: Gunther Prüller-Jagenteufel/Sharon Bong/Rita Perintfalvi (Hg.), Towards Just Gender Relations: Rethinking the Role of Women in Church and Society (Religion and Transformation in Contemporary European Society, Bd. 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, S. 214-229.

Adamiak, Elżbieta (2020): »Maria im Fadenkreuz der Auseinandersetzungen um (Gender)Gerechtigkeit«, in: Georg Albert/Lothar Bluhm/Markus Schiefer Ferrari (Hg.), Political Correctness. Kultur- und sozialgeschichtliche Perspektiven (Landauer Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte, Bd. 4), Baden-Baden: Tectum (im Erscheinen).

Ambroziak, Anton (2019), Strefy wolne od gejów i lesbijek? Prawnicy: uchwały samorządowców przeciwko osobom LGBT nielegalne, online unter: https://archiwumosiatynskiego.pl/wpis-w-debacie/strefy-wolne-od-gejow-i-lesbijek-prawnicy-uchwaly-samorzadowcow-przeciwko-osobom-lgbt-nielegalne/ (vom 20.6.2020).

»Andrzej Duda o LGBT: Próbują wmówić, że to ludzie. To ideologia« (2020): online unter: Rzeczpospolita https://www.rp.pl/Wybory-prezydenckie-2020/200619782-Andrzej-Duda-o-LGBT-Probuja-wmowic-ze-to-ludzie-To-ideologia.html (vom 20.6.2020).

Cherry, Kittredge (2019): Support Polish LGBTQ activist arrested for rainbow Virgin Mary posters, online unter: https://qspirit.net/polish-rainbow-virgin-mary/ (vom 20.6.2020).

Chołuj, Bożena (2015): »›Gender-Ideologie‹ – ein Schlüsselbegriff des polnischen Anti-Genderismus«, in: Sabine Hark/Paula-Irene Villa (Hg.), Anti-

Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript, S. 219-237.

Fuszara, Małgorzata (2014): Analyse: Der Streit um »Gender« und seine polnische Spezifik, online unter: https://www.bpb.de/181932/analyse-der-streit-um-gender-und-seine-polnische-spezifik (vom 20.6.2020).

»Gender to ideologiczna zaraza. Eliza Olczyk rozmawia z Ryszardem Legutko« (2015): in: Rzczpospolita, online unter: https://www.rp.pl/artykul/1110496-Gender-to-ideologiczna-zaraza.html (vom 20.6.2020).

Graff, Agnieszka (2014): »Report from the Gender Trenches: War against ›Genderism‹ in Poland«, in: European Journal of Women's Studies 4, S. 431-442.

Graff, Agnieszka/Korolczuk, Elżbieta (2018a): »Gender as ›Ebola from Brussels‹: The Anticolonial Frame and the Ride of Illiberal Populism«, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society 4, S. 797-821.

Graff, Agnieszka/Korolczuk, Elżbieta (2018b): »›Worse than communism and Nazism put together‹: War on gender in Poland«, in: Kuhar/Paternotte (Hg.), Anti-Gender Campaigns in Europe, S. 180-183.

Hinz, Oliver (2019): Polens Parteien streiten um die Kirche Aufregung um Tschenstochau-Madonna, online unter: https://www.domradio.de/themen/weltkirche/2019-05-07/aufregung-um-tschenstochau-madonna-polens-parteien-streiten-um-die-kirche (vom 20.6.2020).

It/pz (2019): Kościół odpowiada na profanację obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, online unter: https://ekai.pl/rzecznik-kep-odpowiada-na-profanacje-obrazu-matki-bozej-czestochowskiej/ (vom 20.6.2020).

Jędraszewski, Marek (2019): Homilia podczas Mszy św. w 75. rocznicę Powstania Warszawskiego – Bazylika Mariacka w Krakowie vom 1.8.2019), online unter: https://diecezja.pl/homilie/msza-sw-w-75-rocznice-powstania-warszawskiego-i-bazylika-mariacka-w-krakowie-1-sierpnia-2019/ (vom 20.6.2020).

Konferencja Episkopatu Polski (2013): List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku, online unter: http://episkopat.pl/list-pasterski-na-niedziele-swietej-rodziny-2013-roku/ (vom 20.6.2020).

Konferencja Episkopatu Polski (2019): Stanowisko w sprawie tak zwanej Karty LGBT, online unter: https://episkopat.pl/stanowisko-konferencji-episkopatu-polski-w-sprawie-tak-zwanej-karty-lgbt/ (vom 20.6.2020).

Kuhar, Roman/Paternotte, David (Hg.): Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality, New York: Rowman & Littlefeld.

List Kongresu Kobiet do Jego Świątobliwości Papieża Franciszka (2013), online unter: https://web.archive.org/web/20180120194226/https://kongreskobiet.pl/pl-PL/news/show/list_kongresu_kobiet_do_jego_swiatobliwosci_papieza_franciszka (vom 2.9.2020).

Nagl-Docekal, Herta (2017): »Geschlechtlichkeit und Normativität. Die katholische Kontroverse zu Gender aus philosophischer Perspektive«, in: Katharina Klö-

cker/Thomas Laubach/Jochen Sautermeister (Hg.): Gender – Herausforderung für die christliche Ethik, Freiburg i. B.: Herder, S. 37-67.

Odpowiedź Fundacji Wiara i Tęcza na stanowisko KEP w sprawie Karty LGBT+ z 13 marca 2019 r. (2019), online unter: https://www.wiaraitecza.pl/odpowiedz-fundacji-wiara-i-tecza/ (vom 20.6.2020).

Paternotte, David/Kuhar, Roman (2018): »Gender Ideology« in movement: Introduction, in: Kuhar/Paternotte (Hg.), Anti-Gender Campaigns in Europe, S. 1-22.

Prezydent Miasta Stołecznego Warszawy, Deklaracja. Warszawska polityka miejska na rzecz społeczności LGBT+ (2019), online unter: https://mnw.org.pl/app/uploads/2019/02/warszawska-deklaracja-lgbt.pdf (vom 20.6.2020).

Przekażmy sobie znak pokoju (2016), online unter: www.znakpokoju.com/ (vom 20.6.2020).

Stanowisko Kommitetu Bioetyki PAN nr 2/2020 z dnia 19 czerwca 2020 r. – Apel w sprawie zwalczania mowy nienawiści i pogardy wobec osób identifikujących się jako osoby homoseksualne, biseksualne lub transpłciowe (2020), online unter: www.bioetyka.pan.pl/images/Stanowiska/stanowisko-kb-nr-2-2020.pdf (vom 20.6.2020).

Lehramtliche Texte

Amoris Laetitia (AL): Papst Franziskus (2016a): Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris Laetitia über die Liebe in der Familie, Vatikan: Libreria Editrice Vaticana, online unter: www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (vom 20.6.2020).

Papst Franziskus (2016b): Begegnung mit den polnischen Bischöfen. Ansprache am 27. Juli 2016 in Kraków (Krakau), online unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160727_polonia-vescovi.html (vom 20.6.2020).

Gender und LGTBQ: Unbekannte Begriffe als Machtinstrumente in Polen

Bożena Chołuj

Der Begriff ›Gender‹ ist schon lange mehr als eine nur wissenschaftliche Kategorie. Doch obwohl er seit der IV. Weltfrauenkonferenz in Beijing (1995) sukzessive an politischer Bedeutung im öffentlichen Raum gewinnt, bleibt er für eine breitere Öffentlichkeit nach wie vor diffus und kann dadurch je nach beabsichtigter Wirkung anders besetzt werden. Zum wissenschaftlichen Diskurs hat nur eine kleine Minderheit Zugang, aber eines verstehen die meisten: Gender hat etwas mit Geschlecht und mit Geschlechterfragen zu tun. Da eben diese seit Jahrhunderten durch Sitten und Traditionen in Verschränkung mit gesellschaftlichen Machtstrukturen reguliert werden, kann jede Intervention in diesen Mechanismus als Anomalie, Pathologie oder als Angriff auf Integrität der Gesellschaft und ihre sogenannte kleinste Zelle, die Familie, ausgelegt werden. Dies geschieht insbesondere in Ländern mit einer langen Geschichte politischer Instabilität, in der Familie und Tradition als der wichtigste Halt in unsicheren Zeiten galten bzw. immer noch gelten.

1. Die Kirche als unantastbarer Hort der Stabilität

Polen war von politischer Instabilität besonders lange betroffen, angefangen mit der Zeit der Dreiteilung des Landes durch Preußen, Russland und die K.-u.-k.-Monarchie in den Jahren 1772-1918. Die neugewonnene Souveränität von 1918 wurde 1939 durch das Dritte Reich erneut beendet. Im Zweiten Weltkrieg erlitt Polen enorme Verluste. Neben im Krieg gefallenen Soldaten und getöteter Zivilbevölkerung wurde durch die brutalen Besatzungsregimes des Dritten Reiches und der Sowjetunion sowie durch das Massaker von Katyn auch ein großer Teil seiner intellektuellen Elite sowie Tausende von Offizieren ermordet; durch den Ribbentrop-Molotov-Pakt ging ein großer Teil des damaligen Ostpolens verloren. Nach dem Krieg entschieden die Alliierten über die Westverschiebung der Grenzen Polens und über seine Zugehörigkeit zum sogenannten Ostblock.

In all diesen Jahren war die katholische Kirche, für die beides – Familie und Heteronormativität ihrer Mitglieder – wichtige Grundpfeiler der Glaubensgemein-

schaft darstellen, die einzige stabile und einigende Kraft und Stütze der polnischen Gesellschaft. Dadurch hat sie in Polen eine Position erreicht, die auch nach der politischen Wende 1989 kaum in Frage gestellt wurde. Sogar die vielen Fälle von sexuellem Missbrauch durch pädophile Priester, die in Gemeinden und Klöstern aufgedeckt wurden, gefährdeten sie kaum. Davon zeugen die Reaktionen auf die zwei schockierenden Dokumentarfilme *Nie mów nikomu* (»Sag das keinem«) 2019[1] und *Zabawa w chowanego* (»Versteckspiel«) von 2020[2] der Brüder Sekielski. Sie haben Opfer interviewt und die Täter gezeigt sowie die Strategie der Geheimhaltung der Pädophiliefälle durch die Kirchenhierarchie aufgedeckt. Die Gemeinden erholten sich relativ schnell von dem ersten Schock und blieben weiterhin kirchentreu. Die Verbrechen der Priester werden als deren individuelle menschliche Schwäche wahrgenommen, die sie vor Gott zu verantworten haben. Die Filme der Brüder Sekielski entstanden aus Protest dagegen, dass weder die Regierung noch die Bischöfe gegen die Täter vorzugehen gedenken. Der zweite Film führte zwar zur Entscheidung des Vatikans, den Bischof von Kalisz, Edward Janiak, von seinem Posten zu entfernen, weil er einen von den Sekielskis dargestellten Fall jahrelang vertuscht hatte (Żytnicki 2020), doch hat die Regierung erst ein Jahr nach einem entsprechenden Beschluss von 2019 die Gründung einer Regierungskommission zur Untersuchung von Fällen der Pädophilie in die Tat umgesetzt.[3] Dabei wurde beschlossen, dass diese Kommission nur Fälle behandeln soll, in denen Kinder unter 15 Jahren Opfer der Priester waren. Die systemische Vertuschung von sexuellem Missbrauch in der Kirche wird nicht Gegenstand der Untersuchungen sein. Proteste gegen diese Einschränkung durch NGOs wie *Lepszy Gdańsk* (»Ein besseres Danzig«) und *Nie lękajcie się* (»Fürchtet Euch nicht«), die sich aller Opfer annehmen, wurden nicht berücksichtigt. All das zeugt von einer großen Abneigung, sich mit den Verbrechen der Priester und deren Verheimlichung durch die katholische Kirche auseinanderzusetzen.

2. Der unverstandene Gender-Begriff

Im hier skizzierten Kontext konnte sich Gender als Begriff in Polen noch weniger über die Wissenschaft etablieren als in anderen europäischen Ländern. Dabei spielen nicht nur die Geschichte und der Status der katholischen Kirche eine Rolle,

1 https://www.youtube.com/watch?v=BrUvQ3W3nV4 vom 12.8.2020.

2 https://www.youtube.com/watch?v=Toym5kPf3Vc vom 12.8.2020.

3 Członkowie długo wyczekiwanej komisji powołani. Oto przewodniczący (»Mitglieder der langersehnten Kommission gewählt. Und es gibt einen Vorsitzenden«), online unter: https://fakty.interia.pl/polska/news-blazej-kmieciak-przewodniczacym-panstwowej-komisji-ds-pedofi,nId,4629207 (vom 7.9.2020).

sondern auch die Tatsache, dass viele Menschen sich für Verlierer des Transformationsprozesses nach der Wende von 1989 halten. Das macht sie für populistische Wahlversprechen offen, jedoch nicht für den Wandel ihrer althergebrachten Überzeugungen zu Geschlechterverhältnissen. Dafür bräuchte es eine intensive Aufklärung, d.h. eine Änderung der Lehrpläne in den Schulen, die rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften u.a.m., was sich noch keine polnische Regierung nach 1989 gegen den Willen der Kirche einzuführen getraut hat.

Publikationen und Aktionen, die für eine Änderung der Geschlechterpolitik in Polen plädieren, sind selten, und sie sprechen nur ohnehin schon Interessierte an. Als Beispiel sei hier *Homofobia po polsku. Pierwsza książka o homofobii w Polsce* (»Homophobie auf polnische Art. Das erste Buch über Homophobie in Polen«) von 2004 genannt. Dieser Sammelband mit Beiträgen engagierter Aktivist_innen und Schriftsteller_innen hat das Ziel, ein differenzierteres Bild der Homosexualität zu vermitteln als das in Polen gängige. Angesprochen werden in den Artikeln des Sammelbandes Themen wie »Gleichgeschlechtliche Beziehungen«, »Berechtigte Wut« der Betroffenen von Homophobie oder »Sollen sie uns doch sehen« (Sypniewski/Warkocki 2004: Inhaltsverzeichnis). Hier wird auch die liberal-katholische Zeitschrift *Więź* (»Bindung«) besprochen, die versucht, einen toleranten Katholizismus zu vertreten. *Więź* und *Tygodnik Powszechny* (»Allgemeine Wochenzeitschrift«) sind die einzigen katholischen Redaktionen, deren Autor_innen eine Auseinandersetzung mit dem konfessionellen Fundamentalismus der katholischen Kirche und eine Kritik desselben in Polen wagen. Erst im Jahr 2014, also zehn Jahre nach dem ersten Buch über Homophobie in Polen, publizierte der linksliberale und gesellschaftskritische Verlag *Krytyka Polityczna* (»Politische Kritik«) mit dem Titel *Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej* (»Gender. Einführung von *Krytyka Polityczna*«) eine Sammlung von polnischen und übersetzten Beiträgen zu Gender mit aufklärerischem Ansatz. Der Band beginnt mit wissenschaftlichen Beiträgen zur Klärung des Begriffes, darunter auch ein Beitrag von Judith Butler. Im nächsten Teil wird auf eine sprachlich sehr zugängliche Art und Weise erläutert, worauf der wissenschaftliche Umgang mit Gender beruht. Weitere Teile des Bandes sammeln Beiträge zu »Gender in der Schule«, »Genderkampf der Kirche in Polen«, »Gender in der Kultur«, »Gender im Alltag« (Krytyka Polityczna 2014: Inhaltsverzeichnis). Das Ganze ist mit einer Art Comic zum Thema ›Mein Leben mit Gender‹ und mit einer Sammlung von kurzen Aussagen zu Gender von in Polen hochangesehenen Persönlichkeiten abgeschlossen, darunter Ärzten, Schriftsteller_innen, Abgeordnete, Polititker_innen, Regisseuren und Journalist_innen. Aber auch diese Publikation hat keine Wirkung über das ohnehin informierte Milieu hinaus. Noch weniger wirksam sind wissenschaftliche Abhandlungen, darunter eine wichtige Publikation des Instituts für Soziologie der Jagiellonen-Universität Krakau mit dem Titel *Homoseksualizm. Perspektywa interdyscyplinarna* (»Homosexualität. Eine interdiszi-

plinäre Perspektive«) von 2005, oder *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer* (»Spektakel und Wissen. Sozialwissenschaftliche Queer Theory«), eine Monographie des polnischen Queer-Forschers Jacek Kochanowski.

Auch in anderen Staaten ist der wissenschaftliche Diskurs für durchschnittliche Interessierte, die nach einem allgemeingültigen Gender-Begriff suchen, schwer zugänglich. Sogar Wikipedia, das mittlerweile zu einer gängigen Informationsquelle geworden ist, ist da wenig hilfreich. Der deutsche Eintrag zu Gender geht auf die Geschichte des Begriffs und seine wissenschaftlichen Konzeptualisierungen so detailliert ein,[4] dass sich aus dem Ganzen keine eigentliche Klärung ergibt. Der polnische Wikipedia-Eintrag trägt zum Verständnis dieses Begriffes noch weniger bei, weil in ihm vor allem polnische Kontroversen um Gender angeführt werden.

Das Allgemeinwissen über Gender bleibt dementsprechend auf einem so niedrigen Niveau, dass dieses Wort zur Disposition steht und der Gender-Diskurs sowohl für Feldzüge gegen die sogenannte ›Gender-Ideologie‹ als auch für die Weiterentwicklung von Gender Studies offenbleibt. Dies wurde massiv in der Anti-Gender-Kampagne genutzt, in welcher der Gender-Begriff mit völlig anderen Bedeutungen als diejenigen besetzt wurde, die dem wissenschaftlichen Forschungsstand entsprechen (vgl. Choluj 2014). Er wurde mit dem Ideologie-Begriff und mit der Sexualität in einer Weise in Zusammenhang gebracht, dass er Ängste vor einer Ideologie ungebändigter Sexualität, vor einem Phantom also, das sich aus einer Mischung aus antikommunistischem und katholischem Diskurs über die Sexualmoral gebildet hatte, bündelte. Da in Polen die katholische Konfession dominant ist, stößt jede Rücksichtnahme auf sexuelle Minderheiten auf Abneigung als eine affektive Abwehrreaktion, damit diese auf die zum intelligiblen System gewordene Zweigeschlechtlichkeit (vgl. Butler 1990) nicht einwirken kann. Alle, die vom binären heteronormativen System abweichen, werden pathologisiert und marginalisiert. Die Bekämpfung der Versuche, dies zu ändern, startete die katholische Kirche in einer massiven Aktion der eben erwähnten Anti-Gender-Kampagne etwa im Jahr 2012. Bischöfe und Priester entwickelten eine aggressive Rhetorik gegen den Feminismus, Gender Studies und Homosexualität im öffentlichen Raum. Dabei beriefen sie sich nicht explizit auf Papst Benedikt XVI., obwohl dieser den Begriff der ›Gender-Ideologie‹ in den katholischen Diskurs eingeführt hatte.[5] Fragmente eines seiner Texte wurden dennoch ins Polnische übersetzt und publiziert, aber weder

4 https://de.wikipedia.org/wiki/Gender (Version vom 8.7.2020, abgerufen am 12.8.2020).

5 »In diesem Prozess kultureller und menschlicher Entstrukturalisierung der Ehe als Institution darf man die Auswirkung einer gewissen ´Gender-Ideologie nicht unterschätzen. Das Mann- oder Frausein sei grundsätzlich nicht geschlechts-, sondern kulturbedingt. Diese Ideologie höhlt die Fundamente der Familie und der zwischenmenschlichen Beziehung aus. Aufgrund ihrer Bedeutung in der heutigen Kultur und aufgrund ihres Einflusses auf das Phänomen der faktischen Lebensgemeinschaften, empfiehlt es sich daher, sie eingehender zu untersuchen.« Päpstlicher Rat für die Familie 2000.

kommentiert noch in andere Beiträge zum Thema Gender-Ideologie integriert (vgl. Sosnowski 2014). Die Verbindung von Gender und Ideologie ruft in Polen durch Erfahrungen mit der kommunistischen Propaganda eine besonders negative Konnotation hervor. »Ideologie« gilt als etwas, was per se zu bekämpfen ist. So konnte Gender in der Konstellation mit Sexualität, Homosexualität und ›Ideologie‹ für die polnische Bevölkerung, vermittelt in der populistischen Rhetorik der katholischen Kirche, leicht zu einem negativen Signalwort werden, das jede Bereitschaft, sich mit der Gender-Problematik näher auseinanderzusetzen, blockiert.

Einen Wikipedia-Eintrag zu ›Gender-Ideologie‹ gibt es bezeichnenderweise weder in Polen noch in Deutschland. Eine detaillierte inhaltsreiche, mit Dokumenten belegte Klärung gibt es dagegen in einem Portal, dessen Name *Diskursatlas* keinen speziellen Genderbezug hat.[6] In polnischer Sprache ist eine umfangreiche Schilderung auf dem den meisten Nutzer_innen vermutlich unbekannten Portal *Encyklopedia LGBT*[7]vorhanden, also einem Namen mit einem Genderbezug, der von Nicht-Eingeweihten, wenn nicht vermieden, so doch als tendenziös wahrgenommen wird. Weder die deutsche noch die polnische Adresse sind so bekannt wie Wikipedia. Eine verständliche, leicht zugängliche kritische Erörterung des antifeministischen Narrativs ›Gender-Ideologie‹ und seiner Begriffsgeschichte wäre jedoch vonnöten, zumal es ein Begriff von internationaler Wirkung ist, durch den rechte Gruppierungen in Europa in ihrer negativen Haltung zu inhaltlichen Auseinandersetzungen mit Geschlechterfragen gestärkt werden (vgl. Hark/Villa 2015).

3. Feindbildwechsel: LGTB statt Gender ...

Mit der Bekämpfung der vermeintlichen Gender-Ideologie 2012[8] begann in Polen ein interessanter Spurwechsel innerhalb des Geschlechterdiskurses. Dieser Umschwung erfolgte aufseiten derjenigen, über die Bruno Latour schreibt, dass sie nicht mehr die konstruktivistischen Ansätze ablehnen, sondern diese für ihre Ziele in Anspruch nehmen, um ihren eigenen strategischen Umgang mit Gender zu

6 www.diskursatlas.de/index.php?title=Gender-Ideologie (vom 12.8.2020).

7 https://www.encyklopedia.edu.pl/wiki/Ideologia_gender (vom 12.8.2020).

8 »W 2012 r.« nach dem Kommentar des Bischofs Wojciech Polak, Generalsekretär der Bischofskonferenz von Polen, zur Rede des Papstes Benedikt XVI. (also Joseph Ratzinger), der über die Philosophie von Gender sprach: »Philosophie der Sexualität, die wir Gender nennen – und sogar eher Gender-Ideologie – führt durch Infragestellung des Geschlechts als einer Tatsache, die sich aus der Natur ergibt, im Endeffekt zur Veränderung der Auffassung der Menschheit. Auf diese Weise beeinflusst sie direkt auch die Auffassung der Ehe und der Familie.« (Übersetzung aus dem Polnischen durch die Autorin; http://gosc.pl/doc/1403501.Dlaczego-gender-jest-tak-niebezpieczne vom 22.8.2020).

entwickeln, um mit ihm auf »Macht, Gesellschaft und Diskurs« direkt rekurrieren zu können (vgl. Latour 2007: 15). Latours Beobachtungen betreffen Verschwörungstheorien jeglicher Art. In ihnen erkennt er, wie ihre Vertreter_innen »die raffiniertesten Werkzeuge der Dekonstruktion, des Sozialkonstruktivismus, der Diskursanalyse, der Postmoderne« (ebd.: 17) absorbieren und sie gegen diejenigen anwenden, von denen sie und ihre Machtpositionen bisher dekonstruiert wurden. Genau dieser Mechanismus wurde in Polen zuerst durch die katholische Kirche in der oben angeführten Verbindung von Gender mit Sexualität, Homosexualität und Ideologie ausgenutzt und später durch die polnische Rechte in Form der Verbindung von LGTB mit diesen Worten. ›Gender‹ wurde in letzterem Fall einfach gegen ›LGTBQ‹ ausgetauscht, wobei das Szenario der Angriffe auf ›LGTB-Ideologie‹ ähnlich wie die Angriffe auf ›Gender-Ideologie‹ im Zuge der Anti-Gender-Kampagne verläuft. Beide Kategorien dienen mit einigen wenigen Ausnahmen (wie Schweden oder Norwegen) in ganz Europa und insbesondere in Polen durch ihre Sexualisierung im gewissen Sinne dem Angstmanagement, das Timothy Synder in seinem Essay *Über Tyrannei. Zwanzig Lektionen für den Widerstand* (2017) als Grundlage für Machtausübung beschreibt (mehr dazu siehe: Chołuj 2018). Die Ängste werden geschürt, indem zuerst das Schreckensbild ›Gender-‹ bzw. ›LGTB-Ideologie‹ aufgebaut wird. Daraufhin kann es leicht als rhetorisches Instrument in öffentlichen Reden und Debatten benutzt werden, wie in Polen, wo es immer wieder mit Gender Studies verwechselt wird. Dadurch entsteht die allgemeine Überzeugung, dass alles, was mit Gender oder LGTB zu tun hat, gefährlich sei.

Zum Narrativ ›LGTB-Ideologie‹ in der Funktion eines solchen Machtinstrumentes griff die PiS-Regierung kurz vor den Präsidentenwahlen 2020. Präsident Andrzej Duda trat in seiner Wahlkampagne direkt gegen die sogenannte ›LGTB-Ideologie‹ auf. Nachdem er im ersten Wahlgang nicht die erforderliche absolute Mehrheit erreichte, musste er in der Stichwahl gegen den ebenfalls aussichtsreichen liberalen Kandidaten Rafał Trzaskowski antreten. Hier galt es für Duda, sich auch um die Stimmen der Anhänger_innen der radikalrechten nationalistischen Partei *Konfederacja Wolność i Niepodległość* (»Konföderation Freiheit und Unabhängigkeit«) zu bemühen, deren Kandidat im ersten Wahlgang immerhin zehn Prozent der Stimmen bekommen hatte. Mit Reden, in denen Duda die intakte polnische Familie der ›LGTB-Ideologie‹ entgegengesetzte, konnte er sich gegenüber Trzaskowski profilieren, da dieser in seiner Funktion als Warschauer Bürgermeister eine LGTB-Deklaration für Toleranz in der Hauptstadt unterzeichnet und in diesem Zusammenhang erklärt hatte, sich für eine Thematisierung von LGTB im Schulunterricht einzusetzen. Nicht zuletzt aufgrund dieses Ereignisses erklärten sich viele Bezirke und Gemeinden, vor allem im Südosten Polens, zu LGTB-freien Zonen. Sie erstrecken sich mittlerweile auf ca. ein Viertel des Gesamtterritoriums

Polens.[9] Duda stützte seine populistische Strategie gegen Trzaskowski auch auf diese Entwicklung. Auf Kritik und Proteste gegen diese Aussagen reagierten er und die Fürsprecher der LGTB-freien Zonen in den Medien mit der Erklärung, dass sich solche Deklarationen nicht gegen Menschen, sondern gegen die ›LGTB-Ideologie‹ richteten. De facto stellen sie aber zweifellos eine starke Unterstützung verbaler und physischer homophober Angriffe gegen Menschen dar. Das Deklarieren LGTB-freier Zonen hat in Polen keinen formalrechtlichen Status, daher kann man gegen sie rechtlich auch nicht vorgehen. Bei ihrer Entstehung spielte die rechtkonservative Stiftung für Rechtskultur *Ordo Juris* die Hauptrolle.[10] Duda hat die Präsidentenwahlen schließlich knapp gewonnen, insofern hat er genügend Wähler der Konföderation für sich eingenommen; sein Sieg zeugt davon, dass es in Polen immer noch eine Mehrheit gibt, die eine menschenverachtenden Sündenbockrhetorik der Politiker_innen im öffentlichen Raum nicht stört. Ganz im Gegenteil, gerade die eindeutige Benennung von Feindbildern spricht viele Menschen an.

4. Gender-Mainstreaming perpetuiert Geschlechterbinarität

Während Gender in Europa durch die Gender-Mainstreaming-Richtlinien der EU in den öffentlichen Debatten für die Mehrheit präsenter geworden ist, konnte sich dieser Begriff in Polen nicht etablieren, zumal sich die Geschlechterpolitik im Kontext der Kooperation zwischen Staat und Kirche sehr stark an der Familienpolitik orientiert. Es liegt aber nicht nur am polnischen Geschlechterdiskurs, in dem die katholische Perspektive immer noch die dominierende ist, sondern auch daran, dass das Gender-Mainstreaming-Programm der EU auch in den sogenannten westlichen Ländern auf Männer und Frauen reduziert bleibt. Der deutsche Wikipedia-Eintrag zu Gender-Mainstreaming lautete noch 2017:

> »Gender-Mainstreaming ist eine Strategie zur Förderung der Gleichstellung der Geschlechter. Gender-Mainstreaming bedeutet, die unterschiedlichen Lebenssituationen und Interessen von *Frauen und Männern* bei allen Entscheidungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen zu berücksichtigen, um so die Gleichstellung durchzusetzen« (Hervorhebung B. Ch.).[11]

Im ersten Satz werden hier zwar Geschlechter ohne Identitätsbezug genannt, aber gleich danach werden nur Frauen und Männer genannt. In dem ganzen Eintrag gibt es keine kohärente Darstellung, sondern eine Mischung von zwei Ansätzen.

9 Die aktuelle Landkarte Polens mit diesen Regionen ist einzusehen unter: https://pl.wikipedia.org/wiki/Strefa_wolna_od_ideologii_LGBT (vom 15.8.2020).

10 Siehe https://humanistfederation.eu/radical-religious-lobbies/ordo-iuris/ (vom 10.7.2020).

11 https://de.wikipedia.org/wiki/Gender-Mainstreaming/Version vom 10.11.2017.

Nach dem einen gilt ›Gender‹ als eine Kategorie, die alle möglichen Geschlechteridentitäten umfasst, während der zweite die biologistische Auffassung, die nur zwischen weiblicher und männlicher Geschlechtsidentität unterscheidet, vertritt. In den Sätzen, in denen die politische Praxis thematisiert wird, verschwindet sogar das Wort ›Gender‹:

> »Mit Gender-Mainstreaming wird eine Strategie bezeichnet, um unterschiedliche Ausgangslagen und möglicherweise unterschiedliche Wirkungen von Maßnahmen auf Männer und Frauen systematisch zu berücksichtigen. Werden bei diesem Vorgehen Benachteiligungen festgestellt, sind ›Frauenpolitik‹ bzw. ›Männerpolitik‹ die einzusetzenden Instrumente, um der jeweiligen Benachteiligung entgegenzuwirken« (ebd.).

Gender-Politik wird hier nicht genannt. Der parallele Gebrauch von zwei Konzepten – Gleichberechtigung von Frauen und Männern einerseits und Gender-Mainstreaming als umfassende Implementierung einer Gender-Perspektive andererseits – zeugt davon, dass der Gender-Diskurs immer noch unausgegoren ist. Er entwickelt sich nicht additiv in dem Sinn, dass immer mehr Informationen und Erkenntnisse hinzugefügt werden, sondern sammelt sogar konträre Positionen. Und in der politischen und öffentlichen Praxis geht es aufgrund der EU-Richtlinien vor allem um heteronormative Zweigeschlechtlichkeit. So konnte sich nur die Differenzierung zwischen Gender als dem sozialen und psychologischen Geschlecht einer Person und ihrem biologischen Geschlecht (Sex) etablieren. Politische Maßnahmen zur Geschlechtergleichheit haben sich sogar nach der IV. Weltfrauenkonferenz 1995 nicht verändert. Andere Geschlechter werden dabei ausgeblendet. Durch die Reduktion auf Zweigeschlechtlichkeit geht die Innovation des Gender Begriffs verloren. Die oben erwähnte Differenzierung, die ohnehin längst praktiziert wurde (in Statistiken, im Arbeitsrecht u.v.a.) bleibt ein Teil von *doing gender* in performativen Akten der gesellschaftlichen und politischen Praxis. Verschoben hat sich dabei nur die Fokussierung vom *Status quo* der Geschlechterverhältnisse von Männern und Frauen im sozialen, politischen und rechtlichen, z.T. auch im konfessionellen Rahmen, wie das polnische Beispiel der Akzeptanz der ersten Frauenbewegung durch die Kirche zeigt. Im Endeffekt sexualisiert die politische Praxis den Gender-Begriff auf der Basis der Mainstreaming-Richtlinien der EU, indem sie ihn im Rahmen des bisherigen binären intelligiblen Systems platziert, dessen Heteronormativität als Norm bleibt. Nicht ohne Grund nannte Barbara Stiegler Gender-Mainstreaming einen angepassten und wirkungslosen Reformismus (vgl. Stiegler 2002). Sie sprach sogar vom »Missbrauch«, als weibliche Frauenbeauftragte durch männliche Gleichstellungsbeauftragte ersetzt oder gar abgeschafft wurden. Mit dem Verweis auf Geschlechtergleichheit wurden sogar Frauenfördermittel gekürzt, weil mit diesen Geldern Männer nicht unterstützt wurden. Stiegler konstatierte einen radikalen Verlust von mühsam erkämpften Frauenrechten, zu dem

es durch Gender-Mainstreaming-Richtlinien und Verordnungen der EU in der Anfangsphase gekommen ist. Sie meinte, bei einer adäquaten Realisierung von diesen Richtlinien dürfe man den Begriff Gender nicht auf Frauen und Männer reduzieren. Sie postulierte u.a. Kosten-Nutzen-Analysen nach Geschlecht und Geschlechterrollen, Gender-Analysen und Checklisten nach der 3-R-Methode, nach der anhand der Kategorien Repräsentation, Ressourcen und Realität jede politische Maßnahme zu prüfen sei. Die Frage der Repräsentation müsste dabei revidiert werden, denn durch das Diversity-Programm der EU, das als eine Korrektur der oben diskutierten Richtlinien durch Berücksichtigung einer ganzen Palette von Identitäten gedacht war, verfestigen sich vorhandene stereotype Vorstellungen von Körper-Formen und Verhaltensweisen. Obwohl in Deutschland auf diese Bedenken keine Rücksicht genommen wurde, kann die Ergänzung des Personenstandsgesetzes von 2007 um die Kategorie »divers« im Jahre 2018 als ein wichtiger Schritt in Richtung der Anerkennung der non-binären Geschlechtsidentitäten angesehen werden.[12] Gleich darauf wurde auch die entsprechende Passage über Frauen und Männer im Wikipedia-Eintrag zum Gender-Mainstreaming durch *Menschen aller Geschlechter* ersetzt:

> »Gender-Mainstreaming bedeutet, die unterschiedlichen Lebenssituationen und Interessen von *Menschen aller Geschlechter* bei allen Entscheidungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen zu berücksichtigen, um so die Gleichstellung durchzusetzen.«[13]

Diese Korrektur verweist auf die Wirksamkeit einer landesweiten gesetzlichen Regulierung der Gender-Frage, worauf in Polen immer noch keine Chance besteht. Die Position der polnischen rechten Regierung in Sachen non-duale Geschlechtsidentitäten bleibt unverändert feindlich. Doch die politische Relevanz der Geschlechterfrage im Sinne der Gender-Mainstreaming-Richtlinien wurde bereits gleich nach dem EU-Beitritt im Jahre 2004 zielbewusst verdrängt. Im Rahmen der Vorbereitung auf die Aufnahme in die EU hat die polnische Regierung, an deren Spitze zu dieser Zeit die sozialdemokratische Partei stand, zwar einen Posten der Regierungsbeauftragten für Frauenangelegenheiten geschaffen, weil sie

12 Bundesgesetzblatt Jahrgang 2018 Teil I Nr. 48, ausgegeben zu Bonn am 21. Dezember 2018, online unter: https://www.bgbl.de/xaver/bgbl/start.xav?startbk=Bundesanzeiger_BGBl&jumpTo=bgbl118s2635.pdf#__bgbl__%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27bgbl118s2635.pdf%27%5D__1597269039908 (vom 12.8.2020).

13 https://de.wikipedia.org/wiki/Gender-Mainstreaming (Version vom 30.6.2020, aufgerufen am 12.8.2020).

dazu verpflichtet war, aber mit dem Zusatz »und für Familie« versehen[14]. Zudem wurde die Stelle weder mit eigenständigen Kompetenzen noch mit einem festen Budget ausgestattet. Polen hat auch das Abschlussdokument *Beijing Declaration and Platform for Action* der oben genannten Konferenz in Beijing unterschrieben, aber bis dato keine Maßnahmen für die Umsetzung realer Gleichstellung von Frauen und Männern verabschiedet. Auf die Forderungen der Frauen-NGOs, die Geschlechtergleichheit rechtlich und politisch zu fördern und abzusichern, erklärte der Ministerpräsident Leszek Miller 2004, dass er Pragmatiker sei und ihm die wirtschaftliche und politische Transformation wichtiger seien als partikuläre Interessen von Frauen. Mit der Zeit wurde immer klarer, dass die Regierung jeden Konflikt mit der katholischen Kirche vermeidet, unabhängig davon, welche Partei gerade an ihrer Spitze steht.

5. Ein Schritt vor, zwei zurück

Die Kirche insistiert seit dem Pontifikat von Johannes Paul II. darauf, dass keine Veränderungen der Geschlechterverhältnisse eingeführt werden. Dem Drang der Aktivistinnen der zweiten Welle der Frauenbewegung in den 1990er Jahren nach Verbesserung der Lage der Polinnen setzte der Papst das christliche Ideal der Weiblichkeit in seinem Konzept des Neuen Feminismus entgegen, mit dem Ziel, das heteronormative System zu stabilisieren. In seinem Brief an die katholischen Frauen, die an der IV. Weltfrauenkonferenz teilnahmen, warnte er vor den Veränderungen der Geschlechterverhältnisse, die dort angestrebt werden sollten (vgl. Chołuj 2014).

Doch der Neue Feminismus von Johannes Paul II. wurde von katholischen Polinnen bezeichnenderweise nicht aufgenommen, weil ihnen dafür die Strukturen fehlten (vgl. Staśkiewicz 2012). Erst in der Anti-Gender-Kampagne 2012-2014 gewann dieses Konzept an Bedeutung, denn die katholische Kirche stellte den Frauen im Rahmen dieser Kampagne zum ersten Mal einen Handlungsraum mit finanzieller Unterstützung zur Verfügung. Es entstanden katholische NGOs, und die polnischen Pro-Life-Organisationen wurden durch die Kirche gestärkt. Die Frauen wurden zwar für die Interessen der Kirche instrumentalisiert, aber gleichzeitig musste die Kirche ihre Wahrnehmung der Frauenbewegung korrigieren. Sie nahm eine partielle Korrektur vor, indem sie die erste Welle der Frauenbewegung anerkannte, während sie die zweite entschieden ablehnte. Der Grund war, dass die erste Frauenbewegung um Frauenrechte kämpfte, die zweite dagegen mit dem für die Kirche suspekten Gender-Begriff operierte (vgl. Chołuj 2014), der gerade in

14 Der Name lautete in männlicher Form: Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny i Kobiet (Regierungsbeauftragter für Familienangelegenheiten und Frauen), vgl. online unter: http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19950490260 (22.9.2020).

der Kampagne bekämpft werden sollte. Auf diese Weise konnte eine große Gruppe von Frauen gegen Gender mobilisiert werden, ohne dass diese genau wussten, was sich hinter diesem Begriff verbarg. Es war dies aber nur ein kleiner Sieg der Kirche bei der Bekämpfung des Feminismus, weil sich keineswegs alle Katholikinnen gegen den Feminismus der zweiten Welle richteten. Zu den wichtigsten Erfolgen der Kirche gehört jedoch die Verabschiedung eines restriktiven Abtreibungsgesetzes im polnischen Parlament (Sejm) im Jahre 1993, was die enge Kooperation mit der Regierung nach der politischen Wende von 1989 ermöglichte. Zusammen mit der Einführung des konfessionellen Religionsunterrichts in den Schulen 1990 und dem Konkordat zwischen Polen und dem Vatikan von 1993 stellt dieses Gesetz die wichtigste Absicherung des Status quo der traditionellen polnischen Geschlechterpolitik dar, die in Artikel 18 der polnischen Verfassung mit der Definition der Ehe als Gemeinschaft von Mann und Frau festgelegt wurde. So werden im polnischen Wikipedia-Artikel zu Gender-Mainstreaming auch nur Frauen und Männer explizit genannt: »strategia polityczna na rzecz równego traktowania kobiet i mężczyzn«[15] (politische Strategie der Gleichbehandlung von Frauen und Männern).

Da der Differenzfeminismus in Polen mittlerweile anerkannt ist und seine Dienste im politischen und kirchlichen Bereich leistet,[16] wird Gender als ein Instrument für den Kampf gegen Geschlechterminderheiten vereinnahmt. Frauen sind zuerst durch die politische Praxis der rechtsliberalen Regierung Tusk (2007-2014) mit Geldzuweisungen in der Höhe von 1000 Zloty für jede Entbindung, und danach von der national-konservativen PiS-Regierung mit 500 Zloty monatlich pro Kind politisch und wirtschaftlich verfügbarer gemacht worden. Es ist eine radikal andere Variante der Geschlechterpolitik als die von der EU angestrebte, nach der die Frauen in die Wirtschaft durch Flexibilisierung der Arbeitszeiten und in die Modernisierungsprozesse durch Erwirtschaftung von mehr Kapital eingebunden werden. Hier geht es nicht um die Veränderungen, die in den sogenannten westlichen Ländern mithilfe von Gender-Mainstreaming-Richtlinien der EU wenigstens für Frauen erreicht werden konnten. Sabine Hark nennt in diesem Zusammenhang u.a., dass die Gewalt Kindern und Frauen gegenüber sowie Vergewaltigung in der Ehe strafbar geworden sind, dass Frauen juristisch gleichberechtigt und gleichgestellt sind, und dass gleichgeschlechtliche Paare in Deutschland die Ehe eingehen können. Das alles zeugt von einer hohen Wirksamkeit der biologistischen Auffassung von Gender, nach welcher Gender auf Frauen und Männer im Rahmen von top-down-Politik reduziert wird. Selbst hier also geht es nicht um einen

15 https://pl.wikipedia.org/wiki/Gender_mainstreaming (Version vom 3.2.2020 aufgerufen am 20.7.2020).

16 Die katholische Kirche war die erste Institution in Polen, die gegenderte Formen von Substantiven und Verben in ihre Lehrbücher für Schulen eingeführt hat.

Geschlechterbezug, da die Gender-Kategorie nicht zur Lösung von Geschlechterfragen eingesetzt wird, vielmehr werden die Kategorien ›Männer‹ und ›Frauen‹ in Argumentationen eingebunden, mit denen andere ökonomische und politische Ziele als die Geschlechtergerechtigkeit verfolgt werden. In Polen geht man sogar soweit, dass die Regierung überlegt, ob sich Polen aus der *Europarats-Resolution zur Bekämpfung der häuslichen Gewalt* (die *Istanbul-Konvention*) zurückziehen solle, weil diese die Intaktheit der polnischen Familie gefährde. Sogar das ohnehin bereits sehr scharfe Abtreibungsgesetz versucht sie noch restriktiver zu gestalten, um die Geburtenrate zu erhöhen.

Der stichwortartige Vergleich mit Deutschland zeigt, dass im sogenannten Westen einige Änderungen Richtung Geschlechtergleichheit vorgenommen bzw. schon beschlossen worden sind, die selbst durch die Anti-Gender-Kampagne in den Jahren 2012-2014 nicht zerstört werden konnten. Die Geschlechterpolitik Polens dagegen ist in Bezug auf Gleichstellung von Frauen und Männern eher rückläufig, und die NGOs und Menschenrechtsorganisationen müssen um die Erhaltung der wenigen Rechte für Frauen, die bislang erreicht worden sind, kämpfen. Der Geschlechterdiskurs ist in diesem Land aber nicht mehr so einheitlich wie vor den angeführten Kampagnen, und die kritischen Stimmen sind hörbarer denn je. Große politische Wirksamkeit können sie in der gegenwärtigen Regierungskonstellation allerdings nicht erreichen.

Literatur

Beijing Declaration and Platform for Action (1995), online unter: www.unwoman.org/~/media/ headquarters/attachments/sections/csw/pfa_e_final_web.pdf (vom 20.8.2020).

Brief an die Frauen (1995): Papst Johannes Paul II., Brief an die Frauen, Vatikan: Libreria Editrice Vaticana, online unter: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html (vom 1.9.2020).

Bundesgesetzblatt Jahrgang 2018 Teil I Nr. 48, ausgegeben zu Bonn am 21. Dezember 2018, online unter: https://www.bgbl.de/xaver/bgbl/start.xav?startbk=Bundesanzeiger_BGBl&jumpTo=bgbl118s2635.pdf#__bgbl__ %2F%2F* %5B%40attr_id %3D %27bgbl118s2635.pdf %27 %5D__1597269039908 (vom12.8.2020).

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Übers. von Katharina Menke, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Chołuj, Bożena (2015): »Genderideologie« – ein Schlüsselbegriff des polnischen (Anti)Genderismus, in: Hark/Villa (Hg.), Anti-Genderismus, S. 219-239.

Chołuj, Bożena (2018): »Die Frauenfrage und der dünne Firnis der Demokratie in Polen nach 1989«, in: Femina politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 27, S. 88-100.

Członkowie długo wyczekiwanej komisji powołani. Oto przewodniczący (Mitglieder der langersehnten Kommission gewählt. Und es gibt einen Vorsitzenden), online unter: https://fakty.interia.pl/polska/news-blazej-kmieciak-przewodniczacym-panstwowej-komisji-ds-pedofi,nId,4629207 (vom 7.9.2020).

Dlaczego-gender-jest-tak-niebezpieczne (Darum ist Gender so gefährlich), online unter: http://gosc.pl/doc/1403501.Dlaczego-gender-jest-tak-niebezpieczne (vom 22.8.2020).

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2015): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript.

Kochanowski, Jacek (2009): Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer (Spektakel und Wissen. Perspektive der sozialwissenschaftlichen Queer Theorie), Łódź: Wydawnictwo Wschód-Zachód.

Krytyka Polityczna (2014): Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej (Gender. Einführung von Krytyka Polityczna), Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Latour, Bruno (2007): Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang, Zürich/Berlin: Diaphanes.

Päpstlicher Rat für die Familie (2000): Ehe, Familie und »faktische Lebensgemeinschaften«, Schreiben vom 26.7.2000, online unter: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html (vom 1.9.2020.)

Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 12. maja 1995 w sprawie ustanowienia Pełnomocnika Rządu do Spraw Rodziny i Kobiet (Verordnung des Ministerrates vom 12. Mai 1995 zur Einsetzung eines Regierungsbeauftragten für Familienangelegenheiten und Frauen), online unter: http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19950490260 (vom 22.9.2020.)

Slany, Krystyna/Kowalska, Beata/Śmietana, Marcin (Hg.) (2005): Homoseksualizm. Perspektywa interdyscyplinarna (Homosexualität. Eine interdisziplinäre Perspektive), Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Snyder, Timothy (2017): Über Tyrannei. Zwanzig Lektionen für den Widerstand. Übers. von Andreas Wirthensohn, München: C. H. Beck.

Staśkiewicz, Joanna (2018): Katholische Frauenbewegung? Katholische (Frauen)Organisationen in Polen nach 1989 und ihre Handlungsstrategien, Bielefeld: transcript.

Stiegler, Barbara (2020): »Wie Gender in den Mainstream kommt«, in: Silke Bothfeld/Sigrid Gronbach/Barbara Riedmüller (Hg.): Gender Mainstreaming – eine Innovation in der Gleichstellungspolitik: Zwischenberichte aus der politischen Praxis, Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 19-40.

Sosnowski, Leszek (Hg.) (2014): Dyktatura Gender. Benedykt XVI, Adam Bujak, ks. Waldemar Chrostowski, ks. Oko i in. (Genderdiktatur. Benedikt XVI, Adam Bujak, Priester Oko u.a.), Kraków: Biały Kruk.

Sypniewski, Zbyszek/Warkocki, Błażej (Hg.) (2004): Homofobia po polsku. Pierwsza książka o homofobii w Polsce. (Homophobie auf polnische Art. Das erste Buch über Homophobie in Polen), Warszawa: Sic!

Żytnicki, Piotr (2020): »Watykan odsuwa bp. Edwarda Janiaka« (Vatikan kündigt den Bischof Edward Janiak), in: Gazeta Wyborcza vom 26.7.2020, S. 10.

Anti-Genderismus in Kroatien – Kontextbezogene Besonderheiten

Jadranka Rebeka Anić

In Kroatien begann die Angstmacherei vor einer sogenannten ›Gender-Ideologie‹ mit der Verabschiedung des Gesetzes zur Bekämpfung von Diskriminierung im Jahr 2008. Sie intensivierte sich bei der Einführung der Sexualerziehung in den Schulen (2012), während der Unterschriftensammlung für ein Referendum über eine verfassungsrechtliche Definition der Ehe als Gemeinschaft zwischen Mann und Frau (2013) und anlässlich der Ratifizierung des *Übereinkommens des Europarats zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häuslicher Gewalt*, bekannt als *Istanbul-Konvention* (2016-2018). Da eine ausführliche Analyse der Anti-Gender-Bewegung den Rahmen dieses Artikels sprengen würde und bereits Darstellungen existieren (vgl. Anić 2015; Anić/Brnčić 2015; Anić 2017; Hodžić/Štulhofer 2017; Bobić 2018), konzentrieren wir uns hier auf die Besonderheit des Kontextes, in dem der Anti-Gender-Diskurs in Kroatien stattfindet, und auf die spezifischen Eigenheiten, die für Kroatien charakteristisch sein könnten.

1. Der kroatische Kontext

Nach der demokratischen Wende (1990) kam es zu einer Revitalisierung der Religion (vgl. Marinović 2017); genauer gesagt: Es wuchs die Zahl der Bürger*innen, die sich als Gläubige bezeichnen, insbesondere als Angehörige der Katholischen Kirche. So erklärten beispielsweise 1953 73,9 % der Befragten, Angehörige der Römisch-Katholischen Kirche zu sein (Nikodem 2011: 13), nach der Volkszählung von 2011 waren es 86,28 % (Državni zavod za statistiku 2011).

Den Anstieg der Zahl der Bürger*innen, die sich als Angehörige der Katholischen Kirche bezeichnen, nutzen die kirchliche Hierarchie und Aktivist*innen der Anti-Gender-Bewegung als Argument dafür, dass im Hinblick auf die Fragen nach Verhütung, Schutz menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod, künstlicher Befruchtung, Sexualerziehung sowie nach der rechtlichen Definition von Ehe und Familie bzw. allen Fragen, die unter dem Sammelbegriff der ›Gender-Ideologie‹ (vgl. Anić 2012) zusammengefasst werden, die »christliche

Ethik«[1] in Betracht gezogen werden muss. Diese Forderungen werden auch mit den Vatikanischen Verträgen gerechtfertigt, die 1996 und 1998 zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Kroatien abgeschlossen wurden. Nach den Bestimmungen des *Vertrags über die Zusammenarbeit in den Bereichen Erziehung und Kultur* soll nämlich »das Erziehungs- und Bildungssystem in öffentlichen Kindergärten und Schulen, einschließlich der Hochschulen, die Werte der christlichen Ethik berücksichtigen« (Ugovor 1996: Art. 1.2). Kritiker*innen dieser Abkommen sind der Ansicht, dass damit das grundlegende verfassungsrechtliche Postulat der Säkularität in Frage gestellt werde (vgl. Marinović 2017).

Um den Anti-Gender-Diskurs und die Anti-Gender-Bewegung in Kroatien zu verstehen, muss man sich allerdings auch das sozialistische Erbe der kroatischen Gesellschaft vor Augen führen. Der kroatische Religionssoziologe Željko Mardešić (Pseudonym Jakov Jukić) ist der Auffassung, dass es im sozialistischen Kroatien keinen Konflikt zwischen der säkularen Ideologie und der Religion gab, sondern einen Konflikt zwischen zwei Religionen: einer christlichen und einer marxistischen. Zwischen diesen zwei völlig unterschiedlichen Religionen habe eine »ausgeprägte Ausschließlichkeit, völlige Gegensätzlichkeit und äußerste Unverträglichkeit« (Jukić 1994: 365) geherrscht. Dieser Konflikt hatte auf beiden Seiten ähnliche Auswirkungen: Mit ihm wurde die jeweilige Identität gefestigt und der Kollektivismus gefördert (vgl. ebd.).

Zur kollektivistischen Ausprägung des Katholizismus in Kroatien trugen auch innerkirchliche Faktoren bei. Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es keinen organisierten Laienstand mehr – kirchliche Verbände oder Vereine –, und die Volksfrömmigkeit wurde zur herrschenden Form des Katholizismus. Jukić zufolge ist die Volksfrömmigkeit stark kollektivistisch und ähnelt in vielen sichtbaren Ausdrucksformen dem kommunistischen Kollektivismus (vgl. ebd.: 373). Außerdem wird das Zweite Vatikanische Konzil nur seitens eines sehr engen Kreises von Theolog*innen und Lai*innen wirklich akzeptiert (vgl. Mardešić 2003: 20).

Für die aktuellen Debatten zur ›Gender-Ideologie‹ muss man auch die sogenannten ›politischen Katholik*innen‹ berücksichtigen, die es bereits während des Sozialismus gab. In dieser Zeit versuchten zahlreiche indifferente Christ*innen oder sogar Nicht-Christ*innen, die Religion als Mittel zum politischen Protest gegen das damalige repressive System einzusetzen (vgl. Jukić 1994: 366). Nach der demokratischen Wende streben sie nicht danach, die Stimmen der Gläubigen in die öffentliche Debatte einzubringen und zugleich andere Meinungen zu respektieren, sondern wollen der gesamten Gesellschaft ihre Prinzipien aufzwingen. Unter den verschiedenen Gruppen, denen sie angehören, führt Mardešić ehemalige

1 »Christliche Ethik« meint in diesem Zusammenhang die traditionelle katholische Morallehre bzw. konkret die katholische Sexualmoral.

Kommunist*innen ebenso an wie Gläubige, die nie wirklich das Zweite Vatikanische Konzil angenommen haben. Die ehemaligen Kommunist*innen, die eher politische Veränderungen als religiöse Bekehrungen erlebten, setzen ihre ideologische Arbeit aber nicht mehr unter dem Zeichen des fünfzackigen Roten Sterns (ein Symbol des Kommunismus), sondern im Zeichen des Kreuzes fort. Rechtfertigung für ihre politische Exklusivität finden sie in der vorkonziliaren Theologie. Die Gläubigen, die das Zweite Vatikanische Konzil nicht ganz angenommen haben, sehen im politischen Katholizismus »eine Rückkehr der Kirchlichkeit ihrer Kindheit, als die Heftigkeit der Auseinandersetzungen das Maß der Rechtgläubigkeit war« (Mardešić 2003: 24).

Die politischen Katholik*innen leben ihren Glauben nach einem dualistischen Muster, demzufolge jeder politische Gegner böse und gefährlich ist. Zu den Hauptkennzeichen des politischen Katholizismus in Kroatien zählt Mardešić die Faszination für das Böse, Intoleranz, eine radikale Engführung von Politik und Kirchlichkeit, Angst vor der Welt, Zweifel an der Demokratie, die Dämonisierung der Moderne und der Säkularisierung, Besessenheit von der Vergangenheit und Hass auf alles, was nicht katholisch ist (vgl. ebd.: 22-23). In anderen Forschungszusammenhängen werden diese Merkmale als typisch für fundamentalistische Haltungen beschrieben.

Wichtig ist hierbei, auf eine weitere Besonderheit des kroatischen Kontexts aufmerksam zu machen, auf die Mardešić hinweist und die in aktuellen Debatten über die ›Gender-Ideologie‹ hervortritt. Er sieht die Gefahr, dass die legitime Kritik bestimmter Inhalte der Postmoderne in Kroatien als Aufruf zur Erneuerung einer retrograden vorkonziliaren Utopie einer Wiederherstellung der christlichen Gesellschaft verstanden wird (vgl. Jukić 1994: 377-378).

2. Die Anti-Gender-Bewegung in Kroatien: Netzwerke und Strategien

Alles oben Erwähnte: Der kollektivistische und politische Katholizismus, der wachsende Einfluss der Katholischen Kirche, die Revitalisierung der Religion, die dualistische Weltsicht, die Verabsolutierung der eigenen Ansichten und die Intoleranz gegenüber Andersdenkenden und Intoleranz gegenüber Andersdenkenden usw. erwiesen sich als ein geeigneter Rahmen für die Einführung und Durchführung einer »konservativen Revolution«, die eine Gruppe von Rückkehrer*innen ausgewanderter Kroat*innen zu verwirklichen versucht (vgl. Hodžić/Štulhofer 2017: 68). Sie profitierten auch vom Generationenwechsel der (priesterlichen und daher männlichen) Theologen. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil geprägten Theologen, die eine Erneuerung der Kirche in dessen Sinne vorantrieben, sind entweder sehr alt oder gestorben; es ist eine neue Generation angetreten, die nach anfänglicher Offenheit immer opportunistischer wurde. Ihnen ist die Sicherung ihrer Arbeits-

plätze an den Theologischen Hochschulen wichtiger als ihre kirchliche und gesellschaftliche Verantwortung als Theologen.

Die Rückkehrer*innen nach Kroatien präsentieren sich als »neue Konservative«, als Träger einer »konservativen Revolution«. Zusammen mit einer weiteren kleinen Gruppe Konservativer in Kroatien, in der fast alle verwandtschaftlich miteinander verbunden sind (ausführlich in Hodžić/Štulhofer 2017: 64-65), bilden sie ein Netz aus Vereinen der Zivilgesellschaft, das zum Hauptträger der Anti-Gender-Bewegung wurde. Ihr Ziel ist es, politische Prozesse zu beeinflussen, sei es über politische Parteien oder Bürgerinitiativen.

Dieses Netz aus Vereinen konzentrierte sich seit 2010 auf die Entwicklung neuer Handlungsstrategien. Sie legen dabei besonderen Wert auf mediale Sichtbarkeit. Sie haben begriffen, dass ein einzelner Verein oder eine Einzelperson die Medien kaum dauerhaft auf sich aufmerksam machen können, weswegen sie immer neue Bürgerinitiativen und Vereine gründen, die einander bei den Auftritten in der Öffentlichkeit abwechseln. Damit suggerieren sie, dass es zahlreiche Vereine gebe, die dieselben Ideen teilen (Strategie des Astroturfing/Kunstrasenbewegung, s. dazu den Artikel von Strube). Tatsächlich haben jedoch häufig dieselben Personen verschiedene Vereine gegründet und geleitet, mehrere Initiativen ins Leben gerufen oder sie arbeiten in unterschiedlichen Funktionen in verschiedenen Vereinen.

Zu den neuen Strategien, die diese Vereine einsetzen, zählen Hodžić und Štulhofer: Das Erstellen zahlreicher Webseiten, Facebook-Kampagnen, E-Mail-Kampagnen, öffentliche Demonstrationen, zeitgemäße visuelle Präsentationen von Botschaften, die ein junges, urbanes und gebildetes Publikum ansprechen; die Nutzung juristischer Institutionen, besonders des Verfassungsgerichts, zur Blockade unerwünschter Programme und Gesetze oder zur Verankerung traditioneller Weltanschauungen in der Verfassung; gut formulierte juristische Klagen oder Androhung von Klagen gegen jene, die sie kritisieren; Videoaufnahmen, Online-Petitionen, Unterschriftensammlung für ein Referendum, offene Briefe; Organisation parlamentarischer Debatten, Lobbyismus; PowerPoint-Präsentationen für Eltern, Lehrer*innen und Pfarrgemeinden, die die Sexualerziehung als ›unwissenschaftlich‹ und als ein Mittel der Verbreitung einer ›Gender-Ideologie‹ darstellen (vgl. Hodžić/Štulhofer 2017: 62-69). Hinzuzufügen ist dem auch das Auffordern der Eltern zum zivilen Ungehorsam, der Aufruf an sie, ihre Kinder nicht zum Aufklärungsunterricht zu schicken, ebenso öffentliche Gebete vor Krankenhäusern und die sogenannten *Märsche für das Leben*.

Obwohl die Hauptakteur*innen der Anti-Gender-Bewegung Katholik*innen sind und die traditionelle katholische Morallehre verbreiten, beharren sie darauf, dass die Bewegung überkonfessionell sei. Es ist ihnen gelungen, Unterstützungsschreiben der Kroatischen Bischofskonferenz und etwa zehn anderer Glaubensgemeinschaften gegen künstliche Befruchtung, Sexualerziehung und gleichgeschlechtliche Ehen zu bekommen. Die Anti-Gender-Aktivist*innen be-

harren darauf, die »stille Mehrheit« zu vertreten, die unter ständigem Druck der »militanten Minderheit« der LGBTQI-Gemeinschaft sowie jener Politiker*innen stehe, die »von der Gender-Ideologie indoktriniert« seien (vgl. ebd.: 67). Unter dieser Behauptung, die »stille Mehrheit« zu repräsentieren, insistieren sie dann auf der Bedeutung des partizipativen Demokratiemodells, innerhalb dessen die Mehrheit bestimmen dürfe, was Recht ist. Beim Referendum zur Definition der Ehe beispielsweise war ihr Hauptargument, dass »die Frage des Referendums keine Frage der Moral oder des Glaubens […], sondern eine Frage der Demokratie« (ebd.) sei.

Eine grundlegende Strategie der Anti-Gender-Bewegung in Kroatien, die international verbreitet und nicht originell, dafür aber erfolgreich ist, besteht darin, verschiedene Themen unter dem Begriff der ›Gender-Ideologie‹ zusammenzubringen. Die Vielfalt der Themen, die alle mit der vermeintlichen Gefahr der ›Gender-Ideologie‹ verbunden werden, fördert die konstante Aufmerksamkeit der Medien, suggeriert eine regelrechte Vervielfachung der Gefahr, erzeugt ein starkes Gefühl des Bedrohtseins. Dies bietet die Möglichkeit, immer wieder Angstgefühle wachzurufen und sie für immer neue Kampagnen (z.B. gegen die Ehe für alle, gegen die *Istanbul-Konvention* etc.) zu instrumentalisieren.

Eine weitere international angewendete Strategie besteht darin, alles, was mit der sogenannten ›Gender-Ideologie‹ assoziiert wird, eng mit dem Marxismus in Verbindung zu bringen. Im kroatischen Kontext entwickelt diese Strategie aufgrund der oben angeführten Gründe eine besonders stark mobilisierende Kraft und politische Konnotationen. Sie wird zudem auch in der Abrechnung mit sozialdemokratischen Regierungen eingesetzt (vgl. Anić 2015).

Zu den wichtigsten Strategien der Bewegung gehört auch die internationale Vernetzung, bei der besonders die kroatischen Rückkehrer*innen eine maßgebliche Rolle spielen (vgl. Hodžić/Štulhofer 2017: 69). Hier sollen nur zwei ihrer Aktivitäten angeführt werden – nämlich die Gründung des *Zentrums für die Erneuerung der Kultur* (»Centar za obnovu kulture«, im weiteren Text: COK) und des *Kulfests* – das, bei denen die internationale Vernetzung genutzt wird. Mit Hilfe dieser bildungsbezogenen bzw. kulturellen Gründungen soll ein weltanschaulicher Rahmen geschaffen werden, der den Erfolg verschiedener konkreter Einzelaktionen ermöglichen soll, die in Verbindung mit dem Kampf gegen die ›Gender-Ideologie‹ Ideen des ›neuen Konservatismus‹ verbreiten wollen.

Einer der Rückkehrer nach Kroatien, Stjepo Bartulica, hat im Februar 2009 das COK gegründet, dessen Mission es ist, den ›neuen Konservatismus‹ zu fördern, das traditionelle Ehe- und Familienverständnis zu stärken und sich für Lebensschutz, d.h. gegen Abtreibung, einzusetzen. Seit 2012 organisiert das Zentrum Sommerschulen für Studierende an der Universität in Zadar, zu denen Vortragende mit konservativer Weltanschauung eingeladen werden (vgl. Ljetna škola). Ebenso organisierte das COK im Mai 2014 auch das Festival der »progressiven« Kultur

(vgl. Kulfest 2014) in Zagreb, auf dem eine Reihe von Vorträgen und Panels zu den Themen ›moderner Konservatismus‹, Pro-Life-Bewegung und Abtreibung gehalten wurden. Im Juni 2019 erfolgte die Gründung der COK-Akademie. Zu den angekündigten Themen des ersten Moduls gehören der Progressivismus als neue säkulare Religion und die Grundprinzipien des sogenannten ›natürlichen‹ Gesetzes, d.h. der katholischen Naturrechtslehre (vgl. Pokrenuta 2019).

Das COK organisierte auch Kroatien-Tourneen der amerikanischen Publizistin und Aktivistin Judith Reisman. In ihren Vorträgen führte Reisman die aktuelle kroatische Sexualerziehung auf Alfred Kinsey zurück, dessen Forschungen sie als verbrecherisch, homosexuell und pädophil verleumdete (vgl. Hodžić/Štulhofer 2017: 63). Dennoch wurde sie eingeladen, im kroatischen Parlament, an der Medizinischen Fakultät und an der Fakultät für Politikwissenschaft in Zagreb einen Vortrag zu halten (vgl. PSD 2013a); der Bürgermeister von Kroatiens Hauptstadt Zagreb verlieh ihr für ihre Arbeit die Medaille der Stadt Zagreb (vgl. Poslovni.hr/Hina 2013). Die Auftritte von Judith Reisman wurden von der COK-Akademie als Organisatorin der Reise in den Rahmen des Kampfes gegen die ›Gender-Ideologie‹ gestellt; sie weckten ein großes Medieninteresse und führten zu einer Polarisierung der kroatischen Öffentlichkeit.

Die Tradition des *Kulfestes* wird von der Stiftung *Vigilare* fortgeführt, die seit 2016 jedes Jahr das »*Festival der Tradition und konservativer Ideen*« (*TradFest*) organisiert. Zum *TradFest* 2016 wurde auch der ultrakonservative Kardinal Raymond Leo Burke eingeladen, der u.a. mit Steve Bannon zusammenarbeitete. Das Thema eines Runden Tisches lautete: »Wie lange noch Geschlechtserziehung und Gender-Ideologie in kroatischen Schulen?« (vgl. *TradFest* 2016). Eines der Themen 2017 war »Würde des Menschen: Rechtliche Situation, Kampf für das ungeborene Leben und Widerstand gegen die Gender-Ideologie« (vgl. *TradFest* 2017). 2018 hielten Mitglieder des *Vereins für Rechtskultur Ordo Iuris* aus Polen einen Vortrag zum Thema »Heilmittel für die Gender-Ideologie (und die Istanbul-Konvention)« (vgl. *TradFest* 2018). Der auf dem TradFest 2017 anwesenden Journalistin Ana Brakus zufolge erläuterten die Vertreter von *Ordo Iuris* und des *Christlichen Rechtszentrums* aus England den Teilnehmern des *TradFest*, »wie die Redefreiheit zur Verbreitung von Desinformationen und der Manipulation der Öffentlichkeit genutzt werden könne«[2] und zeigten, »welche Ängste und Vorurteile geschürt werden sollten, um das Recht auf Ausdruck der Gender-Identität weitestgehend einzuschränken und genderbedingte Gewalt zu negieren«[3] (Brakus 2017; deutsche Übersetzung: Blažena Radas). *Ordo Iuris* gründete 2019 einen eigenen Verein in Kroatien.

2 »kako iskoristiti slobodu govora za širenje dezinformacija i manipulacija javnosti«

3 »koje strahove i predrasude poticati za maksimalno negiranje prava na izražavanje rodnog identiteta i negiranje rodno uvjetovanog nasilja.«

Zu den Erfolgen der Anti-Gender-Bewegung muss man auch die Legitimierung des Diskurses über den Einfluss traditioneller Moralvorstellungen und des Glaubens auf das staatliche Recht zählen sowie die erfolgreiche Mobilisierung der gebildeten urbanen Jugend (vgl. Hodžić/Štulhofer 2017: 70-71).

3. Zur Rolle der katholischen Kirche in Kroatien im Anti-Genderismus

Die Anti-Gender-Kampagne wurde von Anfang an intensiv und auf unterschiedliche Weisen von der Katholischen Kirche unterstützt. So druckte beispielsweise die Kroatische Bischofskonferenz (»Hrvatska biskupska konferencija«, im weiteren Text: HBK) als Ausdruck ihrer Unterstützung für die Kampagne gegen die Sexualerziehung ein Flugblatt, mit dem sie die Eltern zu verschiedenen Aktionen gegen die Einführung dieses Programms in das Schulsystem aufruft, da es unter anderem die ›Gender-Ideologie‹ propagiere (vgl. Letak). Mit dem Hinweis auf die vermeintliche Gefährlichkeit der ›Gender-Ideologie‹ unterstützt auch der Zagreber Erzbischof Kardinal Josip Bozanić die Initiative gegen die Sexualerziehung (vgl. Iglenečki 2012; PSD 2013). Der Vorsitzende der HBK, Želimir Puljić, Erzbischof in Zadar, hielt vor Schulleiter*innen einen Vortrag über die Gefahren des »Genderismus«, der neben dem Positivismus, dem Liberalismus und dem Kommunismus zu den gefährlichsten Ideologien gehöre (vgl. L. A. 2013).

2014 hat die HBK das Hirtenwort *Als Mann und Frau erschuf er sie!* veröffentlicht, das sich an junge Menschen richtet und die ›Gender-Ideologie‹ scharf verurteilt (vgl. Anić/Brnčić 2015). Im November 2014 verfasste die HBK ein Schreiben, in dem sie alle Gläubigen »und alle gutwilligen Menschen« dazu aufruft, im Referendum, das der Verein *Im Namen der Familie* organisierte, dafür zu stimmen, dass in die Verfassung der Republik Kroatien ein Artikel eingeführt werden solle, nach welchem die Ehe als Lebensgemeinschaft von Mann und Frau definiert ist (vgl. Poziv 2013).

Im September 2017 veröffentlichte die HBK eine Botschaft, in der die Bischöfe ihre Sorgen zum Ausdruck bringen, dass mit der *Istanbul-Konvention* »leise, ohne ausreichende Erklärung der Begriffe, getarnt die Gender-Ideologie in unsere Gesellschaft Eingang finden« (Poruka 2017). Als im Oktober 2017 die Bürgerinitiative *Wahrheit über die Istanbul-Konvention* gegründet wurde, konnte sie an alle Pfarrämter Material zur Organisation von Podiumsdiskussionen über die *Istanbul-Konvention* und die ›Gender-Ideologie‹ schicken. Am 18. November 2017 wurde der Bürgerinitiative erlaubt, im Pastoralinstitut des Erzbistums in Zagreb eine Fachkonferenz über die *Istanbul-Konvention* und die vermeintlichen Gefahren der ›Gender-Ideologie‹ abzuhalten, auf der u.a. die These weltweit verheerender Folgen der ›Gender-Ideologie‹ vertreten, sowie die Behauptung aufgestellt wurde, dass heim-

lich und unter dem Vorwand des Kampfs gegen Gewalt diese ›Ideologie‹ in Kroatien eingeführt werden solle (vgl. Stručni skup).

Vor der Ratifizierung der *Istanbul-Konvention* wurden Demonstrationen abgehalten (24.3.2018 in Zagreb, 12.4.2018 in Split). Die HBK veröffentlichte die »Erklärung zur Ratifizierung der Konvention des Europarates zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häusliche Gewalt«, in der sie die ›Gender-Ideologie‹ ablehnt und dazu aufruft, »dass die Volksvertreter im kroatischen Parlament gegen die Ratifizierung der Konvention stimmen« (Izjava 2018). Nachdem die Konvention unterzeichnet worden war, regten einige Theolog*innen eine öffentliche Debatte darüber an, jenen Politiker*innen, die für die Ratifizierung der Konvention gestimmt hatten, die heilige Kommunion vorzuenthalten, da sie mit dieser Tat eine »schwere Sünde« begangen hätten, denn die Konvention erlege »Genderismus« auf, bzw. eine »neue Interpretation des Menschen, die nicht mit der allgemein-menschlichen und insbesondere nicht mit der christlichen Auffassung des Menschen zu vereinbaren ist« (Ivanov 2018).

Die Katholische Kirche in Kroatien ist im Anti-Gender-Diskurs auch auf andere Arten aktiv beteiligt. So übersetzen katholische Verlage Bücher von Anti-Gender-Autor*innen (z.B. Gabriele Kuby und Marguerite A. Peeters) und geben sie heraus. Diese Bücher werden in kirchlichen Räumlichkeiten und durch die katholischen wissenschaftlichen Zeitschriften, Printmedien, Radio- und Fernsehsendungen beworben. Anti-Gender-Vereine und -Initiativen treten in kirchlichen Räumen auf.

Zum Anti-Gender-Diskurs tragen auch theologische Hochschulen bei, an denen Studierende ihre Diplom- und Magisterarbeiten auf Basis wissenschaftlich nicht haltbarer Texte von Anti-Gender-Autor*innen verfassen dürfen und sollen (siehe z.B. Orečić 2018; Peunić 2019). Ihren Beitrag leistete auch die Kroatische Katholische Universität, indem sie anlässlich ihres 10. Jubiläums im Jahr 2016 Kardinal Robert Sarah zu einem Vortrag zum Thema *Familie und die Gender-Ideologie* einlud. Darin stellte Sarah die »Gender-Theorie« als pseudowissenschaftliche Finte dar, in der »der Teufel persönlich die Finger im Spiel habe« (Sarah 2016). Sein Vortrag wurde auf diversen katholischen Portalen, Radio- und Fernsehsendungen übertragen und dort sehr häufig herangezogen, wenn gegen die Ratifizierung der *Istanbul-Konvention* argumentiert wurde. Der Krieg gegen die ›Gender-Ideologie‹ wurde in den apokalyptischen Rahmen eines zentralen Kampfes »zwischen dem Herrn und dem Reich Satans« gestellt (siehe Rodna).

Zusammengefasst kann man sagen, dass der Anti-Gender-Diskurs zum Mainstream in der Katholischen Kirche Kroatiens gehört. Er genießt breite Akzeptanz in kirchlichen Kreisen, welche ihrerseits für seine Verbreitung unter den Gläubigen sorgen. Der Hauptgrund für diese vorbehaltlose Akzeptanz des Anti-Gender-Diskurses ist die Tatsache, dass kirchliche Dokumente ihn zu belegen scheinen: Stellungnahmen des Heiligen Stuhls ebenso wie diverse Ansprachen der Päpste (Johannes Paul II., Benedikt XVI., Franziskus), öffentliche Stellungnahmen auf Bi-

schofskonferenzen (z.B. von Polen, Portugal, der Slowakei, Ungarn oder Norditalien) sowie ein Eintrag im *Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen* (2003) des Päpstlichen Rates für die Familie, das mit der Imprimatur der Glaubenskongregation erschienen ist. All dies gilt in Kroatien als Beweis für die Orthodoxie der Thesen des Anti-Gender-Diskurses, die nicht in Frage gestellt werden sollen.

Literatur

Anić, Jadranka Rebeka (2012): »Gender, Politik und die katholische Kirche. Ein Beitrag zum Abbau der alten Geschlechterstereotypen«, in: Concilium 48 (4), S. 373-382.

Anić, Jadranka Rebeka (2015): »Gender, Gender ›Ideology‹ and Cultural War: Local Consequences of a Global Idea – Croatian Example«, in: Feminist Theology 24, S. 7-22.

Anić, Jadranka Rebeka (2017): »Die Anti-Gender-Bewegung in Kroatien. Ein nationales Phänomen transnational beeinflusst«, in: Margit Eckholt (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern: Grünewald, S. 413-433.

Anić, Jadranka Rebeka/Brnčić, Jadranka (2015): »Missverständnisse um den Begriff ›Gender‹«, in: Concilium 51 (1), S. 121-126.

Bobić, Lana (2018): »Doprinos feminističke teologije u dekonstrukciji ›rodne ideologije‹« (Beitrag der feministischen Theologie in der Dekonstruktion der »Gender-Ideologie«). Unveröffentlichte Diplomarbeit, Zagreb.

Brakus, Ana (2017): »Tradfest: Moramo biti prepredeni« (»Tradfest: Wir müssen listig sein«), in: Novosti vom 24.11.2017, online unter: https://www.portalnovosti.com/tradfest-moramo-biti-prepredeni (vom 24.3.2020).

Ciglenečki, Dražen (2012): »Bozanić na misi: Vjernike se vrijeđa i ponižava, zdravstvenim odgojem gura se rodna ideologija« (»Bozanić in der Messe: Gläubige werden beleidigt und erniedrigt, über die Gesundheitserziehung wird die Gender-Ideologie aufgezwungen«), in: Novi list vom 25.12.2012, online unter: www.novilist.hr/Vijesti/Hrvatska/Bozanic-na-misi-Vjernike-se-vrijeda-i-ponizava-zdravstvenim-odgojem-gura-se-rodna-ideologija (vom 24.3.2020).

Državni zavod za statistiku Republike Hrvatske: Stanovništvo prema narodnosti i vjeri. Popis 2011 (Bevölkerung nach Nationalität und Religion. Volkszählung 2011), online unter: https://www.dzs.hr/hrv/censuses/census2011/results/htm/H01_01_12/H01_01_12.html (vom 19.4.2020).

Hodžić, Amir/Štulhofer, Aleksandar (2017): »Embryo, teddy bear-centaur and the constitution: Mobilizations against ›gender ideology‹ and sexual permissiveness in Croatia«, in: Roman Kuhar/David Paternotte (Hg.), Anti-Gender Cam-

paigns in Europe. Mobilizing against Equality, London/New York: Rowman & Littlefield Publishers, S. 59-77.

Ivanov, Davor (2018): »Svećenik koji ne želi pričestiti one koji su glasali za Istanbulsku« (»Priester, der denjenigen die Kommunion verwehrt, die für die Istanbuler Konvention gestimmt haben«), in: Dnevnik vom 17.4.2018, online unter: https://dnevnik.hr/vijesti/hrvatska/don-josip-muzic-nitko-se-ne-moze-pravdati-neznanjem-politicari-nisu-iznad-obicnih-vjernika---513962.html (vom 24.3.2020).

Izjava Hrvatske biskupske konferencije o ratifikaciji Konvencije Vijeća Europe o sprječavanju i borbi protiv nasilja nad ženama i nasilja u obitelji (»Erklärung der Kroatischen Bischofskonferenz zur Ratifizierung des Übereinkommens zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häusliche Gewalt«) (2018), online unter: https://mladi.hbk.hr/vijesti/izjava-hrvatske-biskupske-konferencije-o-ratifikaciji-konvencije-vijeca-europe-o-sprjecavanju-i-borbi-protiv-nasilja-nad-zenama-i-nasilja-u-obitelji/ (vom 25.3.2020).

Jukić, Jakov (1994): »Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma« (»Kroatische Katholiken in der Zeit des Postkommunismus«), in: Crkva u svijetu 29 (4), S. 363-378, online unter: https://hrcak.srce.hr/crkva-u-svijetu (vom 25.3.2020).

Kulfest – festival progresivne kulture (Kulfest – Festival progressiver Kultur) vom 5.9. 2014, online unter: https://cok.hr/kulfest (vom 30.3.2020).

L. A. (2013): »Nadbiskup Puljić zadarskim ravnateljima održao lekciju o ›dženderizmu‹« (»Erzbischof Puljić hielt Schulleitern eine Standpauke über den ›Genderismus‹«), in: tportal.hr vom 17.12.2013, online unter: https://www.tportal.hr/vijesti/clanak/nadbiskup-puljic-zadarskim-ravnateljima-odrzao-lekciju-o-dzenderizmu-20131217/print (vom 25.3.2020).

Letak HBK (o.J.): O programu zdravstvenog odgoja u školama (Handzettel KBK: Über das Programm der Gesundheitserziehung in den Schulen), online unter: www.dubrovacka-biskupija.hr/portal/index.php?option=com_k2&view=item&id=1130:PSD-hbk-o-programu-zdravstvenog- odgoja-u- %C5 %A1kolama (vom 25.3.2020).

Lexikon Familie (2003/dt. 2007). Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen. Hg. vom Päpstlichen Rat für die Familie. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag.

Ljetna škola (Sommerschule) (o.J.): online unter: https://cok.hr/category/eventi/ljetna-skola (vom 19.4.2020).

Mardešić, Željko (2003): »Politički dualizam i koncilsko kršćanstvo« (»Politischer Dualismus und Konziliares Christentum«), in: Nova prisutnost 1 (1), S. 5-26, online unter: https://hrcak.srce.hr/nova-prisutnost (vom 25.3.2020)

Marinović, Ankica (2017): »Neugodni mirisi ateizma: jedan aspekt hrvatske obrazovne stvarnosti« (»Der unangenehme Geruch des Atheismus: ein Aspekt der kroatischen Bildungswirklichkeit«), in: Tvrtko Jakovina (Hg.), Dvadeset pet go-

dina hrvatske neovisnosti – kako dalje? (Fünfundzwanzig Jahre kroatische Unabhängigkeit – wie geht es weiter?), Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo, S. 397-414.

Nikodem, Krunoslav (2011): »Religija i Crkva. Pitanja institucionalne religioznosti u suvremenom hrvatskom društvu« (»Religion und Kirche. Fragen der institutionellen Religiosität in der modernen kroatischen Gesellschaft«), in: Socijalna ekologija 20 (1), S. 5-30.

Orečić, Gabrijel (2018): Uvod u rodnu ideologiju (Einführung in die Gender-Ideologie). Unveröffentlichte Diplomarbeit, Zagreb.

Peunić, Martina (2019): Marksistička ishodišta suvremene rodne ideologije (»Marxistische Ursprünge der aktuellen Gender-Ideologie«). Unveröffentlichte Diplomarbeit, Đakovo.

Pokrenuta COK Akademija (COK Akademie gegründet) vom 2.6.2019, online unter: https://cok.hr/pokrenuta-cok-akademija-pocetak-prvog-modula/vom (19.4.2020).

Poruka hrvatskih biskupa o nekim aktualnim pitanjima: »Založiti se za temeljne vrjednote obrazovanja i obitelji« (Botschaft kroatischer Bischöfe zu einigen aktuellen Fragen: »Einsatz für Grundwerte der Bildung und Familie«), (2017): in: Službene vijesti Hrvatske biskupske konferencije 16 (2), S. 22-25.

Poslovni.hr/Hina (2013): »Bandić uručio Judith Reisman Medalju Grada Zagreba« (»Bandić verleiht Judith Reisman die Medaille der Stadt Zagreb«), in: Poslovni vom 31.1.2013, online unter: www.poslovni.hr/hrvatska/bandic-urucio-judith-reisman-medalju-grada-zagreba-229111 (vom 25.3.2020).

Poziv biskupa HBK povodom održavanja ustavotvornog referenduma o braku (Aufruf der Bischöfe der KBK anlässlich des Referendums zur verfassungsrechtlichen Definition der Ehe) vom 18.11.2013, online unter: http://biskupija-varazdinska.hr/vijesti/poziv-biskupa-hbk-povodom-odrzavanja-ustavotvornog-referenduma-o-braku/3520 (vom 19.4.2020).

PSD (2013): »Bozanić o zdravstvenom odgoju« (»Bozanić über die Gesundheitserziehung«), in: Slobodna Dalmacija vom 1.1.2013, online unter: https://slobodnadalmacija.hr/vijesti/hrvatska/bozanic-o-zdravstvenom-odgoju-na-ispitu-jemir-u-hrvatskoj-189767 (vom 25.3.2020).

PSD (2013a): »Judith Reisman u Saboru« (»Judith Reisman im Parlament«), in: Slobodna Dalmacija vom 31.1.2013, online unter: https://slobodnadalmacija.hr/vijesti/hrvatska/judith-reisman-u-saboru-hdz-ovci-se-ispricali-u-tude-ime-jovanovic-nije-dosao-192457 (vom 25.3.2020).

Rodna ideologija – konačni obračun s čovjekom (Gender-Ideologie – eine endgültige Abrechnung mit dem Menschen) (o.J.): online unter: https://www.youtube.com/watch?v=FQSs1xh0fow&t=1606s (vom 19.4.2020).

Sarah, Kardinal Robert (2016): »Obitelj naspram rodne ideologije« (»Familie und Gender-Ideologie«), Lectio magistralis am 1.6.2016 an der Katholi-

schen Universität in Zagreb, online unter: www.unicath.hr/hks2015/wp-content/uploads/2016/06/Lectio-magistralis_RS.pdf (vom 25.3.2020).

Stručni skup Istina o Istanbulskoj (Fachkonferenz Wahrheit über das Istanbuler Übereinkommen) (o.J.): online unter: http://istinaoistanbulskoj.info/download/izvjesce_sa_skupa.pdf (vom 25.3.2020).

TradFest (2016): online unter: https://www.tradfest.org/tradfest-2016/ (vom 30.3.2020).

TradFest (2017): online unter: https://www.tradfest.org/tradfest-2017/ (vom 30.3.2020).

TradFest (2018): online unter: https://www.tradfest.org/ (vom 30.3.2020).

Ugovor o suradnji na području odgoja i kulture (Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Kroatien vom 19.12.1996), online unter: http://hbk.hr/ugovor-o-suradnji-na-podrucju-odgoja-i-kulture/ (vom 25.3.2020).

Der Kampf um Geschlechtergerechtigkeit als ein Kampf um Demokratie

Anti-Genderismus in Ungarn im Kontext einer »Sakralisierung der Politik«

Rita Perintfalvi

Parallel zum Aufstieg rechtspopulistischer Parteien und Bewegungen der letzten Jahrzehnte in der sog. westlichen Welt (Europa und USA) ist im politischen wie im kirchlichen Diskurs in immer mehr Ländern ein neues Phänomen aufgetaucht. Dieses ist durch aggressive Angriffe auf das Grundkonzept der Geschlechterforschung und auf Gender-Mainstreaming als politische Strategie geprägt. Obwohl unter den politischen Akteur*innen der sog. Anti-Gender-Bewegungen nicht ausschließlich rechtspopulistische Parteien und Bewegungen zu finden sind, nimmt dieser Aufsatz jedoch genau diese in den Blick, um auf die unheilige Allianz zwischen politischem Autoritarismus und christlich-religiösem Fundamentalismus aufmerksam zu machen. Beide führen ideologisch motivierte, heftige Identitäts- und Geschlechterkämpfe (Perintfalvi 2019), die Vielfalt und Pluralität in vieler Hinsicht ablehnen. Die neorechte Ideologie betont die Wichtigkeit einer homogenen Nation, in der die Relevanz gesellschaftlicher Minderheiten eindeutig negiert wird. Das Prinzip der gesellschaftlichen Homogenität wird hervorgehoben; jegliche Heterogenität soll beseitigt werden. Die Rechtspopulist*innen fordern die gesellschaftlichen und politischen Minderheiten auf, die Auffassung und Denkweise der Mehrheit zu respektieren, ihr Verhalten der Anschauung der Mehrheit anzupassen und den Kampf um Gleichberechtigung zu vergessen. Genau das wird auch durch das neue ungarische Grundgesetz gefordert, auf das ich später noch zurückkommen werde.

Die Anhänger*innen der ultrakonservativen bzw. fundamentalistischen kirchlichen Kreise wollen genauso wie die Neuen Rechten ein durch die Modernisierungsprozesse überholtes Gesellschafts-, Familien- und Frauenbild (Perintfalvi 2017) konservieren. Da beide ihrem Wesen nach rückwärtsgewandt sind und von einem verloren geglaubten Goldenen Zeitalter träumen, entstehen zwischen ihnen leicht strategische Allianzen. Beide empfinden Veränderungen als Bedrohung: Beziehungs- und Familienmodelle, die nicht in ein ›traditionelles‹ Konzept passen,

Sexualerziehung, die neben heterosexuellen auch andere Lebensformen thematisiert, Geschlechtermodelle, die die normative Zweigeschlechtlichkeit infrage stellen.

Die Debatte zur »Gender-Ideologie« eröffnete ein neues Kapitel in der politischen, kulturellen und sozialen Geschichte nicht nur Europas, sondern auch global (vgl. Pető 2015: 126). Es geht hierbei nicht einfach nur um einen Sprach- oder Definitionskrieg, in dem zahlreiche dämonisierende oder karikierende Etikettierungen wie »Gender-Ideologie«, »Gender-Theorie«, »Gender-Totalitarismus« oder »Genderismus« verwendet werden, die zu einer strategisch beabsichtigten irreführenden Interpretation der Grundbegriffe von Gender-Konzepten führen. Und es geht auch nicht nur um einen konservativen *backlash* gegen die Gleichstellung der Geschlechter und von LGBTQ-Personen. Es geht vielmehr um einen Prozess, der den nach dem Zweiten Weltkrieg auf Grundlage der Menschenrechte entstandenen politischen Konsens völlig in Frage stellt. Für die Rechtspopulist*innen wurde der Begriff »Gender-Ideologie« nämlich zu einem Kampfbegriff, der in den durch Propaganda mobilisierten Menschen alle Unsicherheiten und Gefühle von Ungerechtigkeit aktiviert, die sich aus der aktuellen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Situation ergeben. Ihnen dient Gender als »symbolic glue« (Kováts/Põim 2015). Es ist eindeutig wahrzunehmen, wie sich im Begriff *gender* viele aktuelle Sorgen und Ängste verdichten, die z.B. mit antieuropäischen, antiliberalen, antikommunistischen und homophoben Einstellungen verbunden sind (vgl. Grzebalska u.a. 2017).

1. Geschlechterkämpfe im Horizont von Rechtspopulismus. Fallbeispiele aus Ungarn

Im Folgenden möchte ich mittels einiger Beispiele aus Ungarn aufzeigen, wie gefährlich der politische Angriff auf die Gender-Theorien und ihre gesellschaftliche Umsetzung sein kann. Es wird gezeigt, dass die Anti-Gender-Debatte in Mittelosteuropa mit dem systematischen Abbau des demokratischen Rechtsstaates Hand in Hand geht. Aus diesem Grund ist der Kampf um Geschlechtergerechtigkeit in diesem Zusammenhang gleichzeitig ein Kampf um die Demokratie und um den Fortbestand der Europäischen Union.

1.1 Die Auflösung des Studienganges der Gender Studies

Obwohl das ungarische Grundgesetz im Prinzip die Autonomie der Bildung und der Wissenschaft garantiert, wird die Souveränität von Forschung und Lehre seit 2018 Schritt für Schritt in Frage gestellt.

Durch eine willkürliche Verfügung gegen die Gender Studies wurde dieses Grundgesetz zum Anfang August 2018 ersten Mal verletzt, indem der Studiengang

Gender Studies an der größten staatlichen Universität ELTE in Budapest durch eine Verordnung (Dekret 42294/2018) mit sofortiger Wirkung auflöst wurde (vgl. dazu Perintfalvi 2019: 166).

Bereits vor seinem Start im Herbst 2017 war der Master-Studiengang, der sich durch Lehre und Forschung auf Ungarisch und mit einem Forschungsschwerpunkt auf der speziellen mittelosteuropäischen Problematik auszeichnete, von rechtspopulistischen Politiker*innen und durch regierungsnahe Medien intensiv attackiert worden. Es kam auch zu kleineren Demonstrationen von Gegner*innen vor dem Gebäude der Universität. Bence Rétvári, der Staatssekretär des EMMI, schrieb am 3. März 2017 eine auch in den Medien veröffentlichte Antwort auf die Frage eines unabhängigen Politikers, Gábor Fodor, »Wem schadet die Geschlechterforschung?«:

> »Die universitären Studiengänge sollen sich auf wissenschaftliche Grundlagen stützen. Gender kann – ähnlich dem Marxismus-Leninismus – eher als Ideologie und nicht als Wissenschaft bezeichnet werden, deswegen ist es fragwürdig, ob es das Niveau der universitären Bildung erreichen kann. Der Inhalt dieses Studienganges steht allem entgegen, was die Wertvorstellung der Regierung über den Menschen darstellt.« (Rétvári 2017, Übersetzung R.P.)[1]

Noch deutlicher wurde István Hollik, Sprecher der Fidesz-KDNP-Fraktion, nach der Auflösung des Gender-Studienganges im August 2018:

> »Man muss kein Spezialist oder Experte sein, um zu sehen, dass die Nachfrage nach Genderologinnen auf dem Arbeitsmarkt ziemlich gering ist. Es ist kein verheimlichtes Ziel, dass wir in Ungarn ein christlich-demokratisches Land aufbauen wollen, das die Normalität und das auf den christlichen Werten basierende Leben schützt. Nun, es ist doch so, dass die Idee von sozialen Geschlechtern keine Wissenschaft, sondern eine Ideologie ist, zudem mit den liberalen Ideologien eng verbunden, und daher – meine ich – nicht hineinpassen kann« (Hollik 2018, Übersetzung R.P.).

1.2 Politische Verfolgung von Bildungsinstitutionen, Lehrenden und Menschenrechtsaktivist*innen

Auch die Arbeit der renommierten privaten Zentraleuropäischen Universität CEU (Central European University), die nach ihren Grundsatzbestimmungen immer klar für Demokratie, Menschenwürde, Gleichberechtigung und für eine offene Gesellschaft stand, wurde in Ungarn verunmöglicht. Die heftigen politischen Attacken gegen die CEU, die eine durch György Soros geförderte Privatuniversität ist,

1 Online unter: https://www.parlament.hu/irom40/14056/14056-0001.pdf (vom 7.9.2020)

wurden nach der Flüchtlingskrise immer intensiver, da die CEU mehrere Flüchtlinge als Studierende aufgenommen hatte. Die Universität musste daher im Herbst 2019 nach der juristischen Verfolgung durch die Regierung das Land verlassen und nach Wien übersiedeln. Auch die OSF (*Open Society Foundations*), die seit 1984 in Ungarn tätig war, musste 2018 aufgrund der ständigen Regierungsattacken nach Berlin ausweichen. Außerdem wurde im gleichen Jahr in der regierungsnahen Zeitschrift *Figyelő* eine sogenannte »Soros-Liste« veröffentlicht[2], die ein paar hundert Namen enthielt, die laut dem Artikel zum sog. Soros-Netzwerk gehören und als ›gefährliche Söldner‹ der ›fremden, bösartigen Mächte‹ arbeiten würden, um Ungarn zu ruinieren. Unter den Aufgelisteten fand man viele Universitätsprofessor*innen, insbesondere Sozialwissenschaftler*innen, die an der CEU arbeiteten und sich auch mit Geschlechterforschung beschäftigten, sowie viele Menschen, die in unterschiedlichen zivilgesellschaftlichen Organisationen wie z.B. *Magyar Helsinki Bizottság* (Ungarisches Helsinki Komitee), *Amnesty International*, *Társaság a Szabadságjogokért* (Gesellschaft für Freiheitsrechte), *Transparency International*, Institut *Eötvös Károly*, *Menedék – Migránsokat Segítő Szervezet* (Zuflucht – Helfende Organisation für MigrantInnen).

1.3 Instrumentalisierung des neuen Pandemie-Gesetzes und die Attacke gegen Transsexuelle

Als letztes Beispiel möchte ich das neue Pandemie-Notstandsgesetz erwähnen, das am 30. März 2020 vom ungarischen Parlament verabschiedet wurde (Gesetzvorschlag 20.3.2020). Im Parlament hat die Regierungskoalition eine Zweidrittelmehrheit, mit der sie alle Gesetze leicht ändern oder neue einführen kann. Dieses Notstandsgesetz ermöglicht es Premierminister Viktor Orbán, ohne zeitliche Befristung per Dekret, also auf dem Verordnungsweg, praktisch ohne das Parlament zu regieren. So kann er nun den am 11. März wegen der Pandemie verhängten Notstand ohne die Zustimmung des Parlaments beliebig verlängern. Viele Kritiker*innen interpretieren das so, dass Orbán die Corona-Krise instrumentalisiert, um auch die Reste des Rechtsstaates außer Kraft zu setzen. Das Parlament ist bis auf weiteres entmachtet, die Opposition kaltgestellt, und wer als Journalist*in Kritik wagt, muss ab sofort mit bis zu fünf Jahren Gefängnis rechnen.

Die rechtspopulistische Regierung benutzt den derzeitigen Ausnahmezustand, um eine ganze Reihe tiefgreifender Maßnahmen umzusetzen, die mit dem Coronavirus rein gar nichts zu tun haben. Sofort in den ersten Tagen wurde klar, dass sie den epidemologischen Notstand für die Durchsetzung ihrer politischen Ziele und nicht für die Bekämpfung der Epidemie nutzt. Unter den ersten jetzt eingeführten

2 Figyelő (2018): »A spekuláns emberei«, in: Figyelő vom 11.4.2018, online unter: https://figyelo.hu/matrix/a-spekulans-emberei-6473/ (vom 7.9.2020).

Gesetzen findet man ein Dekret, das die Rechte transsexueller Menschen massiv beschneidet. Damit wurde die Anti-Gender-Attacke einen Schritt weitergeführt. Das nunmehr verabschiedete Dekret schreibt die »Eintragung des Geschlechtes ab Geburt« vor und erklärt spätere Änderungen für illegal.[3] Offen bleibt dabei, was mit Menschen geschieht, die eine solche Änderung in ihren Dokumenten in der Vergangenheit bereits vorgenommen haben. Es wirkt absurd, dass eine Regierung, die jetzt alle ihre Anstrengungen auf die Bekämpfung der Epidemie richten sollte, eine Minderheitengruppe ihrer Menschenrechte und Würde beraubt. Das Dekret stammt vom stellvertretenden Ministerpräsidenten Zsolt Sémjen (KDNP), einem (ehemaligen) katholischen Theologen, der theologisch zur ultrakonservativ-fundamentalistischen Richtung gehört und der als religiöser Eiferer bekannt ist. Dieses Beispiel zeigt einmal mehr, wie religiöser Fundamentalismus und Rechtspopulismus einander strategisch unterstützen.

2. Religion und Rechtspopulismus in Ungarn

Wie im ersten Teil dieses Aufsatzes schon angedeutet wurde, schließen die ultrakonservativen und traditionalistischen kirchlichen Kreise sowohl der katholischen Kirche als auch der reformierten und neuprotestantischen Kirchen Ungarns zurzeit strategische Allianzen mit der rechtspopulistischen Regierung. Dies wird durch die Tatsache ermöglicht, dass ihre ideologische Basis viele ähnliche Elemente enthält: Anti-Liberalismus, Anti-Pluralismus, Anti-Genderismus, und teilweise auch eine antidemokratische Stoßrichtung.

Die Rechtspopulist*innen stellen Ungarn zumeist als ein christlich-demokratisches Land dar, dessen Grundordnung auf christlichen Werten aufbauen sollte. In ihrer Logik ist die »Gender-Ideologie« für die ganze Gesellschaft gefährlich, da sie mit den christlichen Werten nicht zu vereinbaren ist. Durch ihren Sprachkrieg wurden Begriffe wie »Toleranz«, »Gender«, »Liberalismus« oder »Menschenrechte« zu dämonisierten Schimpfwörtern (vgl. Perintfalvi 2019: 159). Die Mehrheit der Führungspersonen der Kirchen ihrerseits unterstützt die sog. illiberale Demokratie von Orbán. Während der Flüchtlingskrise 2015 widersetzte sich fast die ganze ungarische katholische Kirche – mit einigen wenigen Ausnahmen – den Weisungen von Papst Franziskus und war als nationale Organisation zur eigenen Regierung loyaler als zum Papst.

Was bedeuten aber die durch die Rechtspopulist*innen instrumentalisierten Begriffe wie »christliches Land«, »christliche Werte« etc. in einem Land wie in Ungarn, das eigentlich ein säkularisiertes Land ist, und im Allgemeinen nicht als be-

3 A kormány ellehetetleníti a nemváltást, in: Index vom 01.04.2020., online unter: https://index.hu/belfold/2020/04/01/szuletesi_nem_biologiai_nem_nemvaltoztatas/(vom 7.9.2020)

sonders religiös betrachtet werden kann? Wie sieht die Beziehung zwischen der Religion und dem Rechtspopulismus in Ungarn aus?

2.1 Politische Fusion von Nationalismus und Christentum

Die Fidesz-Partei wurde 1988 von radikalen liberalen Jugendlichen gegründet. Zu Anfang war sie eine neue, frische, alternative liberale Partei mit einer eindeutigen antiklerikalen Haltung. Ab 1990 nahm sie eine Wende in die rechte Richtung und wurde allmählich zu einer Partei mit Mitte-Rechts-Verortung. Im Laufe der ersten Ministerpräsidentschaft Orbáns (1998-2002) suchte Fidesz politische Allianzen mit den christlichen Kirchen und der konservativ-kulturellen Elite und positionierte sich damit als Nachfolger und Erneuerer der traditionellen »christlich-nationalen Mittelschicht«. Mit dieser politischen Verortung konnte sich Fidesz einerseits von der Erbschaft der kommunistischen Vergangenheit und andererseits vom Einfluss der westlichen multikulturellen Gesellschaftskonzeption sowie des multinationalen Kapitals abgrenzen (vgl. Bozóki/Zoltán 2018: 22).

Ab 2000 galt Fidesz bei den christlichen Kirchen als die beliebteste Partei (vgl. Bozóki/Zoltán 2018: 31). Ministerpräsident Viktor Orbán fing an zu betonen, dass er ein gläubiger Christ sei. Die größte Regierungspartei Fidesz baute ab 2002 eine strategische Koalition mit der katholischen Partei KDNP (Christlich-Demokratische Volkspartei) auf.

Die Fidesz-KDNP-Koalition gewann die Parlamentswahl 2010 mit Zweidrittelmehrheit. Mit dieser absoluten Mehrheit wurde am 18. April 2011 das Grundgesetz Ungarns (ungarisch Magyarország Alaptörvénye) verabschiedet, das – da es am 25. April 2011 unterzeichnet wurde – seither auch als Osterverfassung bezeichnet wird. Die Datierung hat freilich eine symbolische Bedeutung, indem sie die Geburt der ungarischen Staatlichkeit mit dem wichtigsten christlichen Fest, der Auferstehung Jesu, verbindet.

Nach Meinung des ungarischen Politikwissenschaftlers András Bozóki hebt besonders die Präambel des Grundgesetzes »die politische Fusion zwischen Nationalismus und Christentum« hervor: »Wir erkennen die Rolle des Christentums bei der Erhaltung der Nation« (Grundgesetz 2011; Bozóki/Zoltán 2018: 26). Wir müssen die wichtigsten Merkmale des neuen Grundgesetzes kurz näher betrachten, damit wir die innere kohärente Logik der politischen Anti-Gender-Debatte verstehen können. Nach Bozóki behandelt das Grundgesetz die individuellen Freiheitsrechte stets nur mit dem Gemeinwohl verbunden, es betrachtet sie also nicht als Wert an sich. Die Grundrechte sind von den Grundpflichten nicht zu trennen, wobei letztere von einem christlichen Weltbild abgeleitet sind, wonach Ungarn als ein Land, das auf christlichen Grundwerten basiert, aufgefasst wird. Die Textformulierungen legen auf die Religion, die Traditionen und die »nationalen Werte« einen wesentlich größeren Akzent als früher. Das Grundgesetz hat dabei eine homogene

Nation im Blick und stellt die gesellschaftlichen Minderheiten eindeutig hintan. Wenn das Grundgesetz über die Gleichheit vor dem Gesetz spricht, werden zwar das Geschlecht, die Ethnizität und die Religion erwähnt, auf sexuelle Minderheiten wurde der Rechtschutz jedoch nicht ausgeweitet (vgl. Grundgesetz Ungarns 2011; vgl. Bozóki/Zoltán 2018: 25-26).

Das Grundgesetz vermittelt »ein säkularisiertes national-religiöses Glaubenssystem« (Bozóki/Zoltán 2018: 26, Übersetzung R.P.). Die christliche Religion stellt das ergänzende Element der nationalen Ideologie dar. Fidesz hat einen ethnischen Nationsbegriff entwickelt, dessen Grundlage eine homogene christliche Gesellschaft ist. Die Rechtspopulist*innen instrumentalisieren damit die »christlich-nationale« Identität: Das Christentum wird als gut funktionierendes Mittel der politischen Legitimation verwendet, ohne dass diese Identität wesentliche religiöse Inhalte tragen würde.

Nach der Studie von Political Capital (Bozóki/Zoltán 2018: 31) sind nur 22 % der Wähler*innen der Fidesz-KDNP-Koalition ausdrücklich religiös (»Ich bin religiös und folge der Lehre der Kirche«). 51 % sind nur »auf ihre eigene Art und Weise religiös«, 22 % sind »nicht-religiös«, 5 % gaben »weiß nicht, ob ich religiös bin« zur Antwort und 1 % machte keine Angabe. Für die Rechtspopulist*innen in Ungarn würde es sich daher gar nicht lohnen, eine ausdrücklich klerikale Weltanschauung zu vertreten. Für die Kontrolle über die Kirche müssen sie deren Anschauungen nämlich nicht vertreten, solange sie diese durch staatliche Gesetze erreichen können.

Gemäß einer Studie von Éva Balogh rekurriert *Orbán* in seinen Reden immer wieder auf die Nation, auf den Nationalismus und auf das Christentum. 2015 sprach der Ministerpräsident beispielsweise darüber, dass die christliche Kultur »die integrierende Kraft der Nation« sei, von der »der Staat sein inneres Wesen und Bedeutung » gewinne, »deswegen können wir behaupten, dass Ungarn entweder christlich wird oder nicht existieren wird.« Die Ungar*innen seien nicht deswegen Europäer*innen – so Orbán –, weil Ungarn geographisch ein Teil Europas ist, sondern »weil wir Christen sind« (Orbán 2015; vgl. Balogh 2015).

Meiner Meinung nach zeigen diese Beispiele sehr gut, wie die rechtspopulistische Politik einen christlichen Nationalismus als dominierende Ideologie verwendet. Trotzdem geht es bei dieser Ideologie nicht um konkrete religiöse Inhalte, sondern »um einen markant nationalistischgefärbten Religionsersatz« (Bozóki/Zoltán 2018: 33, Übersetzung R.P.). Nach Bozóki handelt es sich dabei um ein weltanschauliches Prinzip, das der Nation als kollektiver Identität einen quasi religiösen Status gibt, dem sich das Individuum unterordnet (2018: 39).

2.2 Die verlorene Freiheit der Kirchen

Die großen Kirchen Ungarns sind für zahlreiche Bildungs- und Gesundheitsdienstleistungen verantwortlich, die aus öffentlichen Geldern finanziert werden. Der Staat fördert kirchliche Schulen, Krankenhäuser und Universitäten sehr freigebig, aber er erwartet für seine Unterstützung auch eine Gegenleistung. 2013 hat die Regierung Religion in den Nationallehrplan für die allgemeinen Schulen aufgenommen, wodurch sich die Verschränkung zwischen den Kirchen und der rechtspopulistischen Regierung intensiviert hat.

Bereits zuvor war die Regierung durch das neue Kirchengesetz 2011 zu starkem Einfluss über die Kirchen gelangt. Sie nützt dieses Gesetz als totalitäres Kontroll- und Bestrafungsinstrument. So bestimmt dieses neue Kirchengesetz den Kirchenstatus einer religiösen Gemeinde auf politischer Grundlage (vgl. Bozóki/Zoltán 2018: 34). Das ungarische Parlament kann damit über den kirchlichen Status jeder religiösen Gemeinde ein politisches Urteil fällen, wodurch die Kontrolle der Regierung über die Kirchen stark ausgeweitet wurde. Diese kann das Gesetz so nutzen, dass sie den kirchlichen Status ihrer Kritiker*innen jederzeit aufheben kann. So fordert dieses Gesetz von den Kirchenleitungen völlige kritiklose Loyalität, die damit zur Überlebensstrategie wird. Obwohl das neue Gesetz 2013 durch das ungarische Verfassungsgericht als inakzeptabel qualifiziert wurde und der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte 2014 feststellte, dass das neue Kirchengesetz die Religionsfreiheit die staatliche Pflicht zur Neutralität verletzt[4], hat keine einzige religiöse Gemeinschaft ihren verlorenen kirchlichen Status bis heute zurückgewonnen.

So erstand die aus der Geschichte schon allseits bekannte klassische unheilige Allianz zwischen Thron und Altar wieder auf. Die historischen Großkirchen und auch die evangelikalen Kirchen mit neoprotestantischem Hintergrund (wie *Hit Gyülekezete*, dt.: »Glaubenskirche«) lassen sich durch die Neuen Rechten zunehmend instrumentalisieren. Bis 2019 waren einige Bischöfe wie Tamás Fabiny in der evangelisch-lutherischen Kirche noch mutig genug, die Regierung in bestimmten gesellschaftlich relevanten Themen, wie z.B. der Flüchtlingskrise, zu kritisieren. Doch die rechtspopulistische Regierung reagierte darauf mit immer stärkeren Strafmaßnahmen wie Kürzungen der Finanzierung. Momentan gibt es nur eine einzige kleine neoprotestantische Kirche, *Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség*

4 Das EGMR-Urteil lautet: »Dieses Schema trägt eine Missachtung der Neutralität und das Risiko der Willkürlichkeit in sich. Eine Situation, in der religiöse Gemeinschaften darauf angewiesen sind, um die Stimmen politischer Parteien zu werben, ist nicht mit der staatlichen Neutralität vereinbar, die in diesem Feld notwendig ist.« Siehe dazu: https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-142196%22]} (vom 8.9.2020).

(»Evangelische Bruderschaft Ungarns«) unter der Leitung von Gábor Iványi, die gegen die Regierung noch öffentlichen Widerstand leistet, – weswegen ihr, als Strafe der Regierung, der offizielle Kirchenstatus bereits 2011 aberkannt wurde.

Viele Kirchen realisieren gar nicht, dass sie ihre Freiheit, genauso wie während des Kommunismus, schon wieder verloren haben. Und wenn sie es bemerken, müssen sie schweigen. Der Bischof und ehemalige Erzabt von Pannonhalma, Asztrik Várszegi, formulierte es in einem Interview folgendermaßen: »Wie mit Stoffpuppen, so spielen die Politiker mit der Kirche« (Hajba 2016).

2.3 Sakralisierung der Politik und Entsakralisierung der Religion

Während die Politik die Religionen, Kirchen und religiösen Gemeinden instrumentalisiert und somit ihre Macht festigt, werden die betroffenen Religionen zu Sklavinnen der Politik. »So wird die Religion entsakralisiert« – stellte der ungarische jüdische Religionsphilosoph György Gábor fest (2019, Übersetzung R.P.).

Die Reaktion der ungarischen kirchlichen Führungspersonen hat im Laufe der Flüchtlingskrise 2015 genau gezeigt, wie leicht der religiöse Nationalismus die universale Perspektive der Nächstenliebe, die im Zentrum der Botschaft Jesu steht, opfert (vgl. Mt 22,35-40; Gal 3,28; 1 Joh 3,17). »An die Stelle der zeitlosen Wahrheit der ewigen Ideale und der moralischen Normative tritt die Zeitlichkeit der weltlich-politischen Aspekte, und das innere, immerwährende Gebot des Gewissens wird durch die äußerliche Versuchung der angebotenen Interessen gebrochen […]« (Gábor 2019, Übersetzung R.P.).

Obwohl der Rechtspopulismus einerseits die Religionen instrumentalisiert, braucht er sie andererseits als uralten und primordialen Identifikationsfaktor. Zu den primordialen Identifikationsfaktoren gehören: Ethnizität, Sprache, Bräuche, Traditionen und Religion etc. Die Rechtspopulist*innen heben die Wichtigkeit einer ethnischen und religiösen Identität stets hervor (vgl. Gábor 2019). Besonders deutlich wurde das in ihrer Hasspropaganda gegen Muslime im Laufe der Flüchtlingskrise. Diese Hasspropaganda fand damals auch in kirchlichen Predigten reges Echo. Trotzdem sind für die rechtspopulistische Politik nicht die konkreten religiösen Inhalte, sondern das Christentum als kulturelle Identität wichtig. Wie oben erwähnt wurde, ist Ungarn grundsätzlich ein säkulares Land. Die Mehrheit der Bevölkerung ist tatsächlich mit keiner Kirche verbunden. Aber als kultureller Identitätsmarker, als Konstruktion einer Art Ingroup, mittels derer eine feindselige Abgrenzung von allem, was als nicht-christlich, sondern z.B. jüdisch oder muslimisch ist, wahrgenommen wird, ist das Christentum ein Teil des ungarischen Nationalismus.

Die Neorechten können auch den in den Religionen markant anwesenden Autoritarismus, die Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der hierarchischen Struktur der Kirchen perfekt instrumentalisieren. Eine noch nicht aufgeklärte Religion,

wie sie viele christliche Kirchen in den postkommunistischen Ländern vertreten, macht ihre Gläubigen beeinflussbar, regulierbar und leicht manipulierbar. Die Kirchen fordern und erwarten hohe Konformität, starken Normenkonservativismus, Gehorsam und absoluten Respekt gegenüber Autoritäten.

2.4 Der messianistische Führertyp und der Heilige Krieg

Viktor Orbán sprach in seiner Rede auf dem XII. Kongress des Verbandes der Christlichen Intellektuellen (*Keresztény Értelmiségiek Szövetsége*) im September 2019 aus der Perspektive der Bergpredigten Jesu:

> »Haben wir keine Angst, es auszusprechen, da alle es bereits sehen, Ungarn ist die Stadt, die auf dem Berg liegt, und sie kann sich nicht verbergen. Wachsen wir zu unserer Berufung auf und zeigen wir der Welt, wie das wahre, tiefe und höhere Leben ist, das wir auf der christlichen Freiheit aufgebaut haben« (Orbán 2019ba, Übersetzung R.P.).

2014 hatte er in seiner Rede auf einer Sommerakademie in Tusnádfürdő den Begriff der »illiberalen Demokratie« in den ungarischen politischen Diskurs eingeführt (vgl. Orbán 2014), den er 2019 durch das Idealbild »der christlichen Freiheit« ersetzte (Orbán 2019ab). Diese christliche Freiheit ist berufen, gegen die liberale Demokratie einen Heiligen Krieg zu führen.

So werden durch die Rhetorik der Rechtspopulist*innen immer mehr religiöse Bilder, Begriffe und Anspielungen im politischen Diskurs verwendet. Wie György Gábor (2019) formulierte: »das politisch-öffentliche Leben wird auf transzendentale Weise geteilt« (Übersetzung R.P.), es geht um »einen apokalyptischen Krieg« zwischen Gut und Böse. Diese stark dualistisch-manichäistische Weltsicht ist auch für den religiösen Fundamentalismus charakteristisch.

Es beginnt »ein sakral-spiritueller Krieg« (Gábor 2019, Übersetzung R.P.), wenn die eigene Überzeugung als einzig wahre und universal befreiende betrachtet wird, die die ganze Menschheit, oder mindestens die eigene Ingroup, von den bösen, unmoralischen, krankhaften Feinden befreien soll, die eine ständige Bedrohung für die »Gerechten« darstellen. So werden bei dieser Schlacht gegen die Feinde auch autoritäre Aggression und Gewalt legitimiert. Die autoritäre Führungsperson hat messianisches Bewusstsein. Er ist der Auserwählte, der Befreier einer durch die böse Mehrheit bedrohten Minderheitsgruppe, die er mit allen Mitteln schützen darf. Deswegen steht er über der allgemeinen Moral, und es ist ihm erlaubt, sich auch über die konsensualen demokratischen Regeln (Wahlregelung, Verfassung, Rechtsordnung, Gesetzgebung, grundlegende Menschenrechte) hinwegzusetzen und in einer Notsituation (z.B. Epidemie) umzustoßen. Seine Berufung ist es, »die umgestürzte moralische Ordnung« wiederherzustellen (vgl. Gábor 2019, Übersetzung R.P.).

So werden in der rechtspopulistischen Politik die Emotionen, die Irrationalität und die religiösen Argumente zu Kraftfeldern. Diese messianische Attitüde trägt *ab ovo* schon die Wahrheit, die gar keine rationale Begründung mehr braucht (vgl. Gábor 2019). Das funktioniert auch bei der Anti-Gender-Debatte perfekt, denn so können die Attackierten (Wissenschaftler*innen, Universitäten, Studiengänge) ihre Position gar nicht mehr mit logischen, wissenschaftlich nachvollziehbaren Argumenten schützen.

Wenn eine solche politische Haltung in einem bestimmten Kontext zur Normalität wird, wenn die Wissenschaft, das Denken und die Kritik einfach ihrer Freiheit und Autonomie beraubt werden, wenn die Verletzung der Menschenrechte, die Infragestellung der Geschlechtergerechtigkeit und die Attacke gegen ethnische, religiöse oder sexuelle Minderheiten zum Regierungsprogramm werden, muss eine aufgeklärte Theologie im Namen der Zivilisation der Liebe unbedingt Widerstand leisten und diesen militanten christlichen Nationalismus nachdrücklich verurteilen. Wenn jemand in einem solchen politischen Kontext um die Geschlechtergerechtigkeit kämpft, kämpft er/sie zugleich auch für die Demokratie. Und bei diesem Kampf brauchen wir einander und unsere gegenseitige Solidarität so intensiv wie selten zuvor. Wir müssen die Solidarität wiederentdecken und wiederbeleben. Dabei kann eine theologische Geschlechterforschung große Dienste leisten.

Literatur

Balogh, Éva S. (2015): »Viktor Orbán and the ›Christian-National Idea‹«, in: Hungarianspectrum vom 22.9.2015, online unter: https://hungarianspectrum.org/2015/09/22/viktor-orban-and-the-christian-national-idea/ (vom 7.9.2020).

Bozóki, András/Zoltán, Ádám (2018): »Vallás és jobboldali populizmus Magyarországon«, in: Mozgó Világ 44 (3), 17-40.

Figyelő (2018): »A spekuláns emberei«, in: Figyelő vom 11.4.2018, online unter: https://figyelo.hu/matrix/a-spekulans-emberei-6473/ (vom 7.9.2020).

Gábor, György (2019): »Szekularizálódó vallás, szakralizálódó politika«, in: Élet és irodalom vom 18.4.2019, online unter: https://www.es.hu/cikk/2019-04-18/gabor-gyorgy/szekularizalodo-vallas-szakralizalodo-politika.html (vom 7.9.2020).

Gesetzvorschlag über Abwehr gegen Coronavirus (2020): online unter https://www.parlament.hu/irom41/09790/09790.pdf (vom 7.9.2020).

Grundgesetz Ungarns (2011): online unter: https://nemzetikonyvtar.kormany.hu/download/b/00/50000/n %C3 %A9met-magyar_nyomda.pdf (vom 15.4.2020).

Grzebalska, Weronika/Kováts, Eszter/Pető, Andrea (2017): »A gender mint szimbolikus kötőanyag: miért lett hirtelen olyan fontos a társadalmi nem?«, in: Kettős Mérce vom 6.3.2017, online unter: https://kettosmerce.blog.hu/2017/03/06/a_g

ender_mint_szimbolikus_kotoanyag_miert_lett_hirtelen_olyan_fontos_a_tarsadalmi_nem (vom 7.9.2020).

Hajba, Ferenc (2016): »Várszegi Asztrik: Rongybabaként játszanak az egyházzal a politikusok«, in: NOL vom 11.1.2016, online unter: http://nol.hu/belfold/varszegi-asztrik-rongybabakent-jatszanak-az-egyhazzal-a-politikusok-1583963 (vom 7.9.2020).

Hollik (2018): »Micsoda meglepetés: a Fidesz-KDNP is támogatja a genderszak megszüntetését«, in: 168 Óra vom 14.8.2018, online unter: https://168ora.hu/itthon/micsoda-meglepetes-a-fidesz-kdnp-is-tamogatja-a-genderszak-megszunteteset-154487 (vom 7.9.2020).

Index (2020): »A kormány ellehetetleníti a nemváltást«, in: Index vom 1.4.2020, online unter: https://index.hu/belfold/2020/04/01/szuletesi_nem_biologiai_nem_nemvaltoztatas/ (vom 7.9.2020).

Kováts, Eszter/Põim, Maari (Hg.) (2015): Gender as Symbolic Glue. The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilizations in Europe, Budapest: FES, online unter: http://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf (vom 7.9.2020).

Orbán, Viktor (2014): Die Rede von Ministerpräsident Viktor Orbán an der 25. Freien Sommerakademie und im Studentenlager in Bálványos vom 26.07.2014, online unter: https://www.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/prime-minister-viktor-orban-s-speech-at-the-25th-balvanyos-summer-free-university-and-student-camp (vom 15.4.2020).

Orbán, Viktor (2015): Die Rede von Ministerpräsident Viktor Orbán im Europäischen Parlament, online unter: www.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/prime-minister-viktor-orban-s-speech-in-the-european-parliament (vom 15.4.2020).

Orbán, Viktor (2019a): Die Antworten von Ministerpräsident Viktor Orbán für die Fragen der Mitglieder des Publikums nach seiner Rede an der Freien Sommerakademie und im Studentenlager in Bálványos, online unter: https://www.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/prime-minister-viktor-orban-s-answers-to-questions-from-audience-members-after-his-speech-at-the-balvanyos-summer-open-university-and-student-camp (vom 15.4.2020).

Orbán, Viktor (2019b): Die Rede von Ministerpräsident Viktor Orbán auf dem Kongress des Verbandes der Christlichen Intellektuellen (KÉSZ), online unter: https://www.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/prime-minister-viktor-orban-s-speech-at-the-12th-congress-of-the-federation-of-christian-intellectuals-kesz (vom 15.4.2020).

Perintfalvi, Rita (2016): »The True Face of the ›Gender Ideology‹ Discourse. Religious Fundamentalism, or Questioning the Principle of Democracy?« in: Sabine Dievenkorn/Teresa Toldy (Hg.), Sharing the Word of Hope with the World, Leu-

ven: Peeters, Journal of the European Society of Women in Theological Research (24), 47-62.

Perintfalvi, Rita (2017): »Geschlechterrolle und Familie aus ungarischer Perspektive«, in: Klara Csiszar/Martin Hochholzer/Markus Luber/Hubertus Schönemann (Hg): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg: Friedrich Pustet, Weltkirche und Mission (8), 148-160.

Perintfalvi, Rita (2019): »Wahre Hoffnung statt Rechtspopulismus. Autoritäre Versuchungen, Kampf um die Identitäten in Europa heute«, in: Judith Gruber/Sebastian Pittl/Stefan Silber/Christian Tauchner (Hg.), Die identitäre Versuchung. Identitätsverhandlungen zwischen Emanzipation und Herrschaft. Aachen: Verlag Mainz, Concordia Monographien (73), 149-171.

Pető, Andrea (2015): »›Anti-gender‹ Mobilisational Discourse of Conservative and Far Right Parties as a Challenge for Progressive Politics«, in: Eszter Kováts/Maari Põim (Hg.), Gender as Symbolic Glue, 126-132.

Rétvári, Bence (2017): Brief an Gábor Fodor vom 3.3.2017, online unter: https://www.parlament.hu/irom40/14056/14056-0001.pdf (vom 15.4.2020).

Angriffe gegen die Institutionen der Wissenschaft und ihre Instrumentalisierung im illiberalen Regime

Eine Anregung zum Überdenken der gesellschaftlichen Rolle der Wissenschaft und ihre Perspektiven

Andrea Pető

1. Einleitung

Dieser Beitrag basiert auf dem überarbeiteten Vortragsmanuskript für das Symposium »Universitäre Redefreiheit und Wahrheitsanspruch – Ein Spannungsverhältnis und seine Gestalt in Zeiten aktueller Konjunktur des Nationalistischen«, organisiert von der Universität Wien, Institut für Germanistik, Arbeitsbereich Deutsch als Zweitsprache und vom Institut für LehrerInnenbildung, Universität Bielefeld sowie von der Arbeiterkammer Wien am 21. April, 2020, das coronabedingt ausfiel. Aus dem Ungarischen übersetzt von Krisztina Kovács unterstützt durch die kanadische Botschaft in Österreich.

Die Universitätsdozent*innen in Ungarn, die ohnehin schon unter der steigenden administrativen Belastung der universitären Arbeit und unter ständigem Publikationszwang ächzen und gleichzeitig mit einem halben Auge auf die Bewertungen seitens der Studierenden schielen, hätten nie damit gerechnet, dass dazu noch eine weitere Konfliktquelle kommen könnte, die ihnen das Leben schwer macht (vgl. Kováts/Pető 2017: 117-133; Pető 2016: 41-49). Aufgrund der zunehmenden ›Industrialisierung‹ des Universitätsbetriebes geraten der politische Wert der eigenen Arbeit und die eigene Verantwortung oft in Vergessenheit. Aber das Verbot der Gender Studies und die Gründung von regierungsnahen, pseudo-wissenschaftlichen Institutionen haben uns aufgerüttelt. Bei den Studieninhalten geht es mittlerweile schon darum, ob und wie Wissenschaft und Erkenntnisse der Wissenschaft im Gegenwind der diskursprägenden Bestrebungen der Politik überleben bzw. überliefert werden können. Darauf, dass es hier bereits um Leben und Tod geht, macht uns der Paradigmenwechsel aufmerksam, der zurzeit in der Wissenschaft und so auch im Universitätsbetrieb vonstatten geht.

In immer mehr Ländern lässt sich beobachten, dass der Staat vom Illiberalismus[1] in Geiselhaft genommen wird. Es irrt sich, wer glaubt, dass das wissenschaftliche Leben außerhalb besagter Länder von dieser neuartigen Regierungsform, die die gesellschaftliche Relevanz und Nützlichkeit des Wissens, seine Inhalte, Institutionen und seine staatliche Finanzierung in Frage stellt, verschont bleiben wird.

Wenn es so weit ist und sich dieser Prozess Schritt für Schritt vollzogen hat, kann die wissenschaftliche Elite – die nach Durchlaufen verschiedener institutioneller und informeller Auswahlverfahren zustande gekommen ist – zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten wählen. Wir Akademiker*innen können bequem im Sessel sitzend mit einem feinen, herablassenden Lächeln die Mitteilungen lesen, dass ungeeignete Günstlinge an die Spitze von gut zahlenden staatlichen Institutionen gesetzt wurden. Wir können uns vielleicht in der Hoffnung wiegen, dass der politisch motivierte Geldentzug, der eine qualitativ hochwertige geistige Arbeit in renommierten Institutionen mit langer Tradition vereitelt, nicht für die Ewigkeit ist. Wir können uns vielleicht Hoffnungen machen, dass die wissenschaftlich qualifizierte Elite, die sich in die Institutionssysteme der Wissenschaft zurückgerettet und eingesperrt hat, die populistischen Kräfte der Quasiwissenschaftlichkeit vom Elfenbeinturm der Wissenschaft fernhalten kann. In meinem Beitrag behaupte ich, dass diese Haltung ein Selbstbetrug ist. In mehreren Ländern wird die Grundlage der Wissenschaft – die freie Meinungsäußerung und die Wahrheitssuche – auf Initiative des Staates hin kriminalisiert bzw. delegitimiert.

Ein Rückblick auf die Ereignisse der vergangenen vier Jahre in Ungarn zeigt mit anschaulichen Beispielen, wie der illiberale Staat sich die Wissenschaft einverleibt, indem er Standbeine der Wissenschaft vernichtet oder sie okkupiert, um sie dann mit Inhalten den eigenen Interessen entsprechend zu füllen und um sie umzugestalten: Infolge der LEX CEU war die Budapester Central European University (CEU) 2017 gezwungen, das von Österreich angebotene politische Asyl anzunehmen und ihren Sitz nach Wien zu verlegen; 2018 wurden die Gender Studies unterbunden; ebenfalls in diesem Jahr musste der Hauptsitz der von George Soros gegründeten *Open Society Foundations* aus Budapest nach Berlin ziehen; im Rahmen der letzten großen Aktion wurde 2019 durch die Verstaatlichung des Eigentums der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (MTA), die oberste Institution der Wissenschaft in Ungarn eingenommen. Der Kulturkampf in Ungarn scheint also entschieden zu sein (vgl. Pető 2020a und 2020b). Wir haben verloren. Doch das

1 Illiberalismus lässt sich am besten durch die Ergebnisse seiner Funktionsweise definieren: das heißt, wie diese zu gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Polarisierung führen so, dass sie dabei die Unabhängigkeit des Rechtssystems aufheben, die Medien und die Wissenschaft in ihrer Freiheit beschneiden, den Staat im Interesse einer engen und dem illiberalen Staat loyalen Interessengruppe nutzen.

Leben bleibt nicht stehen. In dieser Situation gilt es herauszufinden, wie es weitergehen soll.

Die Methoden des illiberalen Staates zur Beeinflussung der wissenschaftlichen Arbeit werden im Folgenden anhand zweier Vorfälle vorgestellt, aus denen etwas zu lernen ist. Die Schilderungen sollen zu einem Nachdenken darüber anregen, was wir darunter verstehen, wissenschaftlich zu arbeiten, und welche Rolle dabei den Universitäten zukommen soll. Diese Veränderung betrifft nicht nur Ungarn, wo sie vonstattengegangen ist, sie geht bis zu einem gewissen Grade alle an, die im Universitätsbetrieb tätig sind.

2. Einschüchterung von Wissenschaftler*innen durch anonyme Drohnachrichten[2]

In ihrer Präsidentschaftsansprache mit dem Titel »Sind Sie bereit für diese Arbeit zu sterben? Gezielte öffentliche Online-Belästigung im Hochschulwesen« auf dem Treffen der *Sociologists for Women in Society* analysierte Abby L. Ferber 2017 die Bedrohungen und Belästigungen, denen Pädagog*innen an Hochschulen in den Vereinigten Staaten ausgesetzt sind – und zitierte Malcolm X: »Wenn ihr nicht bereit seid, dafür zu sterben, nehmt das Wort ›Freiheit‹ aus eurem Wortschatz« (Ferber 2018: 301-320; Übersetzung K. Kovács). Historisch gesehen, wie im Falle von Giordano Bruno oder Spinoza, wurde die wissenschaftliche Arbeit täglich von Drohungen begleitet. Heutzutage glauben wir als Wissenschaftler*innen fälschlicherweise, dass wir in einem sicheren akademischen Umfeld arbeiten, aber das ist zunehmend nicht mehr der Fall. Es stellt sich daher die Frage, warum die intellektuelle Arbeit, d.h. Lehre und wissenschaftliche Forschung, wieder zu einer lebensbedrohenden Beschäftigung geworden ist. Da die Geschlechterforschung solchen Angriffen ganz besonders ausgeliefert ist, wird es immer dringlicher, sich zu wehren, Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Dazu sind zuerst einmal genauere Kenntnisse ihrer Wirkungsmechanismen erforderlich, deshalb sollen in diesem Beitrag anhand von selbst erlebten Vorfällen einige psychische, institutionelle und gesellschaftliche Gesetzmäßigkeiten ihrer Funktionsweise gezeigt werden.

2 Eine frühere Version des folgenden Kapitels erschien unter dem Titel »Exorzismus per E-Mail. Ungarns Angriff auf die Geschlechterforschung ist ein Angriff auf die freie Gesellschaft.« (Pető 2019a) Geschichte der Gegenwart 7. Juli 2019 https://geschichtedergegenwart.ch/exorzismus-per-e-mail-ungarns-angriff-auf-die-geschlechterforschung-ist-ein-angriff-auf-die-freie-gesellschaft/(vom 12.5.2020).

2.1 Die Drohnachricht

Das Internetportal academia.edu ist eine Plattform, die es Forscher*innen ermöglicht, ihre Arbeit mit denen zu teilen, die keinen Zugang zu einer mit Büchern und Zeitschriften gut ausgestatteten wissenschaftlichen Bibliothek haben. Die Plattform macht insbesondere auch Arbeiten sichtbar, die sonst nicht von Datenbanken indexiert werden, wie z.B. Aufsätze in Sammelbänden. Weniger bekannt ist, dass academia.edu über eine Messaging-Funktion verfügt; so wusste ich bis zum 2. März 2017 auch nicht, dass es diese gibt. An diesem Tag aber erhielt ich eine Drohnachricht von einem sich hinter einem Pseudonym versteckenden User, die neben Anspielungen auf den Teufel und verschiedenen Flüchen auch die Ausrottung meiner ›Rasse‹ vorsah. Ich geriet in Panik. Damals war der globale Angriff auf die Gender Studies bereits in vollem Gange; in den ungarischen Medien und im Internet hatten sich die Attacken bereits verschärft, insbesondere nachdem die Budapester Eötvös-Loránd-Universität (ELTE) 2018 mit ihrem staatlich finanzierten Gender Studies Masterstudiengang begonnen hatte. Auf einmal hatte jeder und jede – aber vor allem jeder – im Parlament, in der Presse und im Internet eine Meinung darüber, worum es in der Geschlechterforschung geht, was wir lehren und was die Voraussetzungen für die Zulassung und den Abschluss eines Studiums sind oder sein sollten.

Vor dieser Nachricht auf academia.edu hatte ich noch nie Drohnachrichten erhalten, aber das, was Ferber treffend »gezielte öffentliche Online-Belästigung« (Ferber 2018: 301; Übersetzung K. Kovács) nannte, ist, seit ich anfing, online zu schreiben, Teil meines Alltag – wenn bei solchen online-Texten das Kommentieren möglich ist, dann ist in der Regel der zweite Kommentar eine antisemitische Beleidigung. Die Journalist*innen unter meinen Bekannten schlugen mir vor, ich solle aufhören, Kommentare zu lesen, was sie selbst auch nie tun würden. Ich nahm ihren Rat an und richtete mich in der Illusion ein, das Internet und die Realität seien zwei verschiedene Bereiche, und was auch immer im virtuellen Raum passiere, habe keine reale Wirkung auf mich.

Allerdings nur bis zum oben erwähnten Vorfall, als ein registrierter Benutzer von academia.edu meinen Artikel über die Geschichte der Abtreibungsregelung in Ungarn heruntergeladen und mir dann eine Nachricht mit einem satanistischen Gedicht geschickt hatte. In Panik aufgelöst schrieb ich an den Prorektor für ungarische Angelegenheiten der Central European University (CEU), der mich sofort anrief und mir riet, zur Polizei zu gehen. Bald darauf rief mich auch der Anwalt der Universität an, gefolgt vom Vizepräsidenten für Verwaltung der Universität, die beide fragten, wie sie helfen könnten. Es bedeutete mir sehr viel, dass mir mein Arbeitgeber zur Seite stand. Ich sagte meinen Vorgesetzten, dass ich mir nicht sicher sei, ob das von einem einsamen Menschen geschrieben wurde, geleitet von schierer Wut, also von jemandem, der nicht ernst genommen werden muss – oder ob

dies eine ernsthafte Bedrohung ist, die man nicht auf die leichte Schulter nehmen sollte.

Deshalb folgte ich dem Ratschlag meines Arbeitgebers und ging zur Polizei des 13. Budapester Bezirks, wo nach anderthalb Stunden Wartezeit eine erschöpfte und gelangweilte Polizistin meine Anzeige aufnahm. Sie bat mich in sehr professioneller Art, sie über neue Entwicklungen zu informieren und ihr alle Beweise, die ich besitze, per E-Mail zuzusenden. Das tat ich, sobald ich wieder zu Hause war. Die überlasteten und unterbezahlten Polizist*innen hatten für die Untersuchung dieses Falls 30 Arbeitstage Zeit, um zu entscheiden, ob ein Leben in Gefahr sei – unnötig zu erwähnen, dass dies eigentlich sofortige Maßnahmen erforderlich gemacht hätte. Ein Bekannter, der mit der Aufklärung von Hassverbrechen vertraut ist, schlug vor, mich persönlich mit der zuständigen Ermittlerin in Verbindung zu setzen, um Druck auf sie auszuüben, damit sie gründliche Arbeit leistet.

Obwohl ich den Namen der mit meinem Fall betrauten Ermittlerin in Erfahrung bringen konnte, war es eine echte Herausforderung, sie zu erreichen. Jedes Mal, wenn ich anrief, war sie entweder beim Mittagessen, bei einem Training oder sie hatte gerade frei. Schließlich, nach Wochen, erwischte ich sie, nur um zu hören, dass sie noch nicht die Zeit gefunden habe, in meine Akte zu schauen. Sie versicherte mir, dass sie den Fall überprüfen und mich anrufen würde. Das hat sie nie getan. Ich machte noch ein paar weitere Versuche, sie zu erreichen, aber ohne Erfolg. Als die 30 Arbeitstage vorbei waren, rief ich wieder an. Die Ermittlungsbeamtin, von meinem Anruf überrascht, teilte mir mit, dass die Untersuchung eingestellt worden war.

Die Untersuchung wurde mit dem Argument eingestellt, dass der Text der Drohnachricht aus den Songzeilen einer satanistischen Band stammt und daher nicht die individuellen Ansichten des Absenders darstellen würde; folglich sei es nicht die Intention des Textes, Angst einzujagen. Da es in der Nachricht zudem keine ausdrückliche Adressatin gab, könne auch nicht nachgewiesen werden, dass die Nachricht für mich bestimmt war. Schließlich wurde mir im Einstellungsbeschluss Folgendes mitgeteilt: »Es war im Zuge der Untersuchung nicht möglich festzustellen, ob der anonyme Benutzer den Text einfach nur aus dem Grund geschickt hat, um Aufmerksamkeit zu erregen«.

Trotz dieses Rückschlags habe ich Berufung bei der Staatsanwaltschaft eingelegt, denn als ich meine Geschichte in Gender Studies-Kreisen erzählte, erfuhr ich, dass auch andere von demselben Benutzer Drohungen erhielten. Die Ablehnung der Berufung erfolgte am 7. September 2017. »Die Handlung des unbekannten Benutzers, das Versenden von Versen zum Exorzismus per E-Mail, nicht als Akt der gewalttätigen Belästigung identifiziert werden kann, da sie keine Bedrohung für eine konkrete Person enthält. Gemäß dem Strafgesetzbuch kann die Verwendung von Sätzen wie ›Ich werde dich jagen‹ und ›Ich werde dich vom Erdboden vertreiben‹ nicht als Verbrechen gegen eine Person identifiziert werden« – steht als Be-

gründung im Beschluss. Der stellvertretende Bezirksstaatsanwalt fügte hinzu, dass meine Berufung keine neuen Informationen oder Fakten enthalte. Damit hatte ich alle möglichen rechtlichen Maßnahmen ausgeschöpft. Die einzige Möglichkeit, die mir in dieser Situation noch übrig geblieben wäre, war, mich an einen Hacker zu wenden, für den es einfach gewesen wäre herauszufinden, wer der Täter ist, da sein Profil auf academia.edu immer noch aktiv ist. Stattdessen entschied ich mich lieber dafür, die Geschichte und die Lehre, die man daraus ziehen kann, auf allen verfügbaren Foren zu erzählen, um ein möglichst breites Publikum zu erreichen.

2.2 Die Lehre aus dem Vorfall

Welche Einsichten können wir aus all dem gewinnen? Erstens kann ein noch so gut organisiertes Rechtssystem funktionsunfähig werden, wenn es mit den Veränderungen der Realität nicht Schritt hält. »Gezielte Online-Belästigung« oder vielmehr Bedrohung, die in der Öffentlichkeit stattfindet, ist nämlich von anderer Natur als die im Strafgesetzbuch definierte Bedrohung. Die Zielscheibe dieser Täter*innen sind in erster Linie Wissenschaftler*innen, Lehrer*innen und Denker*innen; und das eigentliche Ziel der Täter*innen ist es nicht, den Zielpersonen mit physischer Gewalt zu drohen. Sie wollen ihnen Angst einjagen und sie in Unsicherheit halten. Hier handelt es sich also um psychische Gewalt. Zweitens dauerte das gesamte rechtliche Verfahren fünf Monate. Mir oder den anderen, die eine ähnliche Drohnachricht erhalten hatten, hätte in dieser langen Zeit alles Mögliche passieren können. Drittens: Trotz der Tatsache, dass der Täter Drohnachrichten per E-Mail und Facebook an andere geschickt hatte, wurde die Untersuchung dieser Fälle verweigert. Jede Person, die vom gleichnamigen Benutzer bedroht wurde, gehört zur Budapester Gender Studies-Gemeinschaft. Und genau hier sollten wir anfangen, den breiteren Rahmen zu analysieren, den Grund für diese Drohungen. Denn diese »öffentliche gezielte Online-Belästigung« ist mit einem neuen Phänomen verbunden. In der Öffentlichkeit erschienen Anti-Gender-Bewegungen[3] und Hassreden gegen alle regimekritischen Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen mit dem Ziel, die politische und wissenschaftliche Legitimität der Geschlechtergleichheit in Frage zu stellen.

3 Mehr dazu siehe: https://www.zeitschrift-luxemburg.de/gender-als-symbolischer-kitt/(vom 7.8.2020).

3. Methoden des illiberalen Staates zur Einverleibung von Institutionen der Wissenschaft am Beispiel der Genderforschung in Ungarn[4]

In diesem Abschnitt soll das Modus Operandi des illiberalen Staates zur Einverleibung und ideologischen Umprogrammierung von Institutionen der Wissenschaft zwecks Erweiterung und Befestigung seiner Macht analysiert werden.

Als das *Open Society Archive* in Budapest im Sommer 2007 seine Sammlung überprüfte, identifizierte es 100.000 Bände, die in den letzten 20 Jahren niemand gelesen hatte. Diese Bücher waren alle vor 1989 publiziert worden und über Radio *Free Europe* ins Archiv gekommen. Dieses gab bekannt, die Bücher an die interessierte Öffentlichkeit zu verschenken; dennoch verblieben rund 20.000 solcher ungelesenen Bücher in seiner Sammlung. Da kam die Kunst zu Hilfe: Man beschloss, aus ihnen plastifizierte Bücherwürfel herzustellen und sie an Institutionen zu verschenken. Dort sollten sie als Tische, Stühle oder einfach nur als Kunstwerk dienen und die Betrachter*innen an die Fehlbarkeit eines Wissens erinnern, das in der staatlich kontrollierten Wissenschaftswelt Osteuropas produziert worden war. Werden die wissenschaftlichen Bücher, die heute in Ungarn und in anderen Ländern mit illiberalen Regimes produziert werden, auch bald als Kunstobjekte in Plastikwürfeln landen? Früher oder später höchstwahrscheinlich schon.

3.1 »Polypor-Staaten«

In Ungarn vollzogen sich kürzlich zwei beunruhigende und miteinander verbundene Entwicklungen. Erstens verstaatlichte und zentralisierte der ungarische Staat 2019 – ganz nach dem russischen Modell der institutionellen Reform – die Forschungsinstitute der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Und zweitens wurde die Central European University (CEU) ins Exil gezwungen – von einem Mitgliedsland der EU in ein anderes! Wie werden diese Entwicklungen nun die Forschung im Bereich der Sozial- und Geisteswissenschaften beeinflussen? Schließlich sind sie es, die in den illiberalen Staaten im Fokus der Angriffe gegen die Wissenschaft stehen.

Die Freiheit der akademischen Forschung war schon immer eine gewisse Illusion, da ihre finanzielle Absicherung in jedem Fall von anderen abhängig ist. Es gibt zwei verschiedene Modelle: Gemäß dem einen, von Wilhelm von Humboldt entwickelt, wird die Wissenschaft vom Staat finanziert; gemäß dem anderen, das

4 Eine frühere Version erschien unter dem Titel »Science for a Plastic Cube. Polypore Academia redefining the Rules of Science.« Geschichte der Gegenwart, 2. Oktober 2019 https://geschichtedergegenwart.ch/science-for-a-plastic-cube-polypore-academia-redefining-the-rules-of-science/(vom 16.7.2020).

zur angelsächsischen Tradition gehört, stellen private Geldgeber Mittel bereit. Allerdings wird in beiden Fällen die Finanzierung in der Regel von einem Gremium aus wissenschaftlichen Expert*innen verwaltet. Beide Modelle haben jeweils Vor- und Nachteile, so auch das ursprünglich mehrheitlich nach dem Humboldtschen Modell organisierte System in Ungarn. Aber die neue Wissenschaftspolitik und die Umverteilung staatlicher Zuschüsse haben dieses System, das bis dahin freie wissenschaftliche Forschung gewährleisten konnte, zu seinem Nachteil verändert.

In den letzten zehn Jahren haben Politikwissenschaftler*innen ausführlich darüber diskutiert, mit welcher Terminologie die jüngsten Entwicklungen in Ländern wie Ungarn, Polen, Serbien, Brasilien, den USA und der Türkei am besten nachzuvollziehen sind. Mit Weronika Grzebalska nennen wir diese Staaten mit Blick auf den dort überall sehr ähnlichen *modus operandi* der politischen Macht (und gemäß dem biologischen Begriff für parasitäre Baumpilze) »illiberale Polypor-Staaten« (Grzebalska/Pető 2018: 164-172). Im Gegensatz zu anderen Politikwissenschaftler*innen, die diese Staaten (und ihre Staatschefs) aufgrund ihrer Leistung, ihrer in Wählerstimmen messbaren Effektivität bewundern, argumentieren wir, dass die Polypor-Staaten keine originellen Ideen haben, sondern nur Ideen von anderen übernehmen, die sie für ihre eigenen Zwecke verwenden, d.h. für den bloßen Erhalt ihrer Macht.

Dazu arbeitet der Polypor-Staat mit drei Konzepten. Das erste ist das Konzept ›Sicherheit‹. Der Polypor-Staat erklärt in seinem öffentlichen Diskurs alle möglichen Aspekte des Lebens und der Politik zu einer Frage der ›Sicherheit‹; dies betrifft auch und insbesondere die Geschlechterforschung sowie die kritischen Intellektuellen, die als eine Bedrohung für diese ›Sicherheit‹ dargestellt werden. Dazu gehört zweitens eine spezifische Familienideologie, die beinhaltet, dass der Staat die Familie – gemeint sind überwiegend Mittelstandsfamilien – unterstützt, wobei er den Wert der Geschlechtergerechtigkeit bewusst ignoriert. Das dritte Konzept schließlich ist für die akademische Wissensproduktion das relevanteste, nämlich die Gründung und Förderung neuer Forschungs- und Lehrinstitutionen und damit die Schaffung eines neuen Phänomens: der Polypor-Wissenschaft. Während der letzten zehn Jahre wurden in den illiberalen Polypor-Staaten mehrere neue Forschungseinrichtungen, Museen und Universitäten gegründet, die genau das gleiche Profil haben wie die bereits bestehenden Museen und Universitäten. Um ein Beispiel zu nennen: Bis zur Gründung der Polypor-Insititutionen war das Institut für Geschichtswissenschaft der Ungarischen Akademie der Wissenschaften u.a. auch für die Forschung der Nachkriegszeit und der Zeitgeschichte zuständig. Nun wurden im Laufe der letzten sieben bis zehn Jahre vier weitere Institutionen (Veritas, Clio, NEB, Retörki) für die Erforschung dieses Themas gegründet, um das vom Polypor-Staat vertretene, wissenschaftlich nicht belegte Narrativ mit ihren ›Forschungsergebnissen‹ zu verstärken. Allerdings werden hier die Regeln der Wissenschaftlichkeit nicht beachtet, es gibt keine wissenschaftliche Qualitäts-

sicherung, aber dafür stehen ihnen Finanzmittel grenzenlos zur Verfügung, die teils aus Steuergeldern, teils aus dem aus Steuergeldern und EU-Zuschüssen finanzierten Budget der traditionellen Institutionen nun in diese gepumpt werden.

Zur populistischen Wende gehört außerdem, dass der Mangel an Qualitätskontrolle in den Polypor-Institutionen dazu beiträgt, die Systeme und Institutionen der akademischen Qualitätskontrolle im Allgemeinen anzugreifen. In den betroffenen Ländern ernennen die Regierungen politisch zuverlässige Kommissar*innen zu Führungskräften und Mitgliedern von Einrichtungen zur Qualitätssicherung. Jeder andere Mechanismus der wissenschaftlichen Bewertung wird durch den Staat systematisch zerstört. Das erklärt die Angriffe gegen die Ungarische Akademie der Wissenschaften, die bis dato den für Professuren erforderlichen Doktortitel der Akademie der Wissenschaften (DSc) verlieh. Inzwischen sind die staatlichen Universitäten damit beschäftigt, diese Anforderung aus ihren Bestimmungen über die Beförderungskriterien zu streichen. Das Personal dieser Polypor-Institutionen wird über persönliche informelle Kanäle und Netzwerke rekrutiert – und nicht über die öffentlichen akademischen Stellenausschreibungen.

3.2 Gravierende Konsequenzen

Welche Folgen hat der Ausbau dieses neuen pseudo-akademischen Polypor-Netzwerks für die Sozial- und Geisteswissenschaften? Dazu gehört erstens die Vermännlichung des Berufsstandes, denn alle, die in letzter Zeit ernannt wurden, sind sehr ehrgeizige junge Männer, bestens vernetzt mit jenen älteren Herren, die diese Entwicklung vorantreiben. Letztere suchen junge Männer, die einen sehr ähnlichen Habitus haben wie sie selbst, aber 25 Jahre jünger sind. Zweitens ergeben sich deutliche Unterschiede in der Bezahlung: Professor*innen dieser Polypor-Institutionen verdienen mindestens doppelt so viel, außerdem haben sie dort Zugang zu attraktiven Forschungs- und Reisestipendien, im Gegensatz zu Professor*innen von herkömmlichen Institutionen der Wissenschaft, deren Möglichkeiten in dieser Hinsicht sehr begrenzt sind. Nach den Richtlinien des kürzlich veröffentlichten einschlägigen Regierungsbeschlusses müssen sich die Forschungsinstitute, so auch die, die einst der Akademie der Wissenschaften gehörten und eine staatliche Grundfinanzierung erhielten, nicht nur um Projektförderung bewerben, sondern auch um die Grundfinanzierung. Allerdings sind die Bewertungskriterien nicht explizit definiert, nur dass die Zuschüsse aufgrund der Leistung bzw. entsprechend der Größe der Forschungsaufgabe bewilligt werden. Dieses manipulierbare Finanzierungsystem ist dazu geeignet, den kontinuierlichen Betrieb von Forschungsinstituten zu gefährden und sie dadurch nicht nur von den Zuschüssen des ungarischen Staats, sondern auch von EU-Zuschüssen abzuschneiden. Die dritte Konsequenz stellen die Veränderungen in der Wissenschaftspolitik dar: Da die offiziellen Anforderungen für Professuren

nur vorsehen, dass Wissenschaftler*innen Publikationen in Fremdsprachen und Erfahrung in der Lehre im Ausland vorweisen können sollten, veröffentlichen diese Quasi-Wissenschaftler*innen in von Polypor-Institutionen selbst herausgegebenen englischsprachigen Zeitschriften in Zentralasien, Russland, Iran oder China und unterrichten in Ungarisch an Universitäten, die von der ungarischen Regierung in Nachbarländern mit ungarischen Minderheiten großzügig unterstützt werden. Bei diesen Zeitschriften handelt es sich nicht um die üblichen, von zwielichtigen Wirtschaftsunternehmen betriebenen Raubverlage, sondern um Zeitschriften, die ohne jegliche Qualitätskontrolle Arbeiten eines geschlossenen, auf politischer Loyalität basierenden Kreises publizieren.

Die wichtigste Konsequenz jedoch ist, dass dieses neue akademische System die Themenwahl und die Richtung der wissenschaftlichen Fragen beeinflusst; es bedeutet mit anderen Worten die Rückkehr der Selbstzensur. Das betrifft die Auswahl der Forschungsthemen ebenso wie die Teilnahme an der öffentlichen Debatte oder gar das »Liken« eines Facebook-Posts. In der Polypor-Wissenschaft sichert die Loyalität gegenüber der gruppeninternen Forschung den Zugang zu Finanzmitteln – und diese reichlich zur Verfügung stehenden Mittel sind, ganz im Gegensatz zu europäischen Forschungsmitteln, wegen der finanziellen und administrativen Struktur nur für sie zugänglich, sodass sie unter allen Umständen mit diesen Mitteln rechnen können. Die einzige Bedingung ist, dass die vorgeschlagene Forschung mit den Zielen des Polypor-Staates vereinbar ist: die Übernahme des staatlichen ›Sicherheits‹-Diskurses und die Unterstützung der Ideologie des Familialismus.

3.3 Die Rolle der EU

Werden die Bücher, die in Ungarn und anderen Ländern, in denen der Polypor-Staat den Staat und das akademische Leben in Geiselhaft genommen hat, produziert wurden, in einem Plastikwürfel enden, weil sie niemand lesen wird? Wie gesagt: Das ist sehr wahrscheinlich. Dieser Prozess wirft aber auch ernste Fragen für die gesamte europäische wissenschaftliche Zusammenarbeit auf. Sie betreffen erstens das europäische Bewertungssystem, da der Eintritt bzw. ein beliebiger Platz im akademischen Bereich von politischen Konfigurationen abhängt. Zweitens wird dieser Prozess der bereits bestehenden Ökonomisierung der europäischen Forschung zusätzlichen Auftrieb geben. In erster Linie nutzt die Polypor-Wissenschaft die Ressourcen der Sozial- und Geisteswissenschaften und zwar aus ideologischen Gründen; sie nutzt aber auch diejenigen der Natur- und Ingenieurwissenschaften sowie der Medizin, bloß dass der Zweck in diesem Fall ist, sich daraus finanzielle Vorteile zu verschaffen. Die jüngste Verstaatlichung des Forschungsnetzwerks der Ungarischen Akademie der Wissenschaften bedeutet, dass unter dem neu geschaffenen Dach der unternehmerischen und akademischen Zusammenarbeit –

für deren Notwendigkeit die Regierung mit vehementer Rhetorik über Exzellenz und ›Impact‹ argumentiert – private Unternehmen staatliche und EU-Mittel in einer nicht transparenten Weise erhalten, die dann ausgeben werden, um politisch loyale Forscher*innen und Quasi-Wissenschaftler*innen zu unterstützen. Ich betone es noch einmal: ohne transparente und professionelle Qualitätskontrolle.

Drittens stellt sich die Frage nach der Existenz oder vielmehr Nicht-Existenz jener institutionellen Mechanismen, die den widerständigen Akademiker*innen meist jungen und mittleren Alters helfen, sich vor dem existenziellen Druck der Verarmung und dem Mangel an Forschungs- und Reisegeldern zu schützen. Das institutionelle System, das politisch gefährdete Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler unterstützt, basiert auf einem im Zweiten Weltkrieg entwickelten Modell und geht davon aus, dass die Zeit des akademischen Exils nur wenige Jahre dauert und die Wissenschaftler*innen danach in ihre Länder zurückkehren werden, um ihre Arbeit fortzusetzen. Dies wird aufgrund der Polypor-Wissenschaft nicht der Fall sein, da das institutionelle und das für die Bewertung zuständige System grundlegend verändert wurden. Diese verlorene Generation von Wissenschaftler*innen – sie selbst nennen sich auch »die zurückgelassenen Wissenschaftler«, nachdem der Hauptsitz der Open Society Foundations und die Central European University Ungarn verlassen mussten – wird keine Bücher oder Zeitschriftenartikel produzieren. Denn sie werden langfristig keinen Zugriff mehr auf Ressourcen erhalten, da der Polypor-Staat alles für sich selbst nutzt. Wenn sie auswandern, werden sie auf dem bekanntlich schwierigen akademischen Arbeitsmarkt nur in Ausnahmefällen Zugang zu akademischen Stellen erhalten, wie das Beispiel von türkischen Wissenschaftler*innen zeigt, die emigriert sind und die es im Ausland schwer haben, im universitären Bereich eine Stelle zu finden. Dies betrifft in erster Linie die Sozial- und Geisteswissenschaftler*innen, da sie diejenigen sind, die mit ihren womöglich kritischen Erkenntnissen eine Gefahr für die Existenz des Polypor-Staates darstellen können.

Daher stellt sich die entscheidende Frage: Werden die Vertreter der Polypor-Institutionen im europäischen Kontext auf nachgiebige Akzeptanz stoßen, wenn sie für die beabsichtigte Zusammenarbeit eine üppige finanzielle staatliche Unterstützung mitbringen – oder wird ihnen Ablehnung und Verachtung entgegengebracht werden? Wenn nicht das Letztere passiert, dann ist es durchaus möglich, dass der Polypor andere, an sich demokratische Institutionen mit seinem machiavellistischen Umgang mit Werten und Moral infiziert. Schauen wir uns ein konkretes Beispiel an: Im verstaatlichten Forschungsinstitut für Gesellschaftswissenschaften der Ungarischen Akademie der Wissenschaften wurde plötzlich eine Forschungsgruppe für Familienwissenschaft eingerichtet; auch an der Corvinus-Universität, die zugunsten einer Stiftung mit staatlicher Mehrheit auf ihre Autonomie verzichten musste, wurde ein Masterstudienfach Familienwissenschaft gegründet, um den Studiengang Gender-Studies abzulösen. Nachdem ich die Kol-

leg*innen, die in den neuen Polypor-Studiengang involviert sind, in einem Privatgespräch nach ihrer Rolle in diesem Prozess befragt hatte, meinten sie, dass die Familienwissenschaft sehr wichtig sei, aber worin diese Wichtigkeit der Installierung dieses neuen Fachs besteht, was die unentbehrlichen Inhalte sind, die die nun eingestellten Geschlechterstudien nicht bieten können, darüber schwiegen sie hartnäckig, und vor allem wollen sie zu den politischen Entstehungskontexten des neuen Studienfachs nichts gewusst haben. Die Polypor-Wissenschaft funktioniert genau nach diesem Schema: Sie bildet die Themen ab, höhlt sie von innen aus, entfernt die ursprünglichen Kerninhalte dieser Themen. Was zurückbleibt, ist eine Schale, höchstens mit der ursprünglichen Bezeichnung als Etikett, die sie mit den eigenen Inhalten füllt und dadurch das System am Leben hält. Aber existenzfähig ist dieses System nur durch den Beitrag derjenigen, die sich für die Kollaboration entscheiden, aus welchen Gründen auch immer. Ohne sie würde es zusammenbrechen.

In dieser Situation können wir nur hoffen, dass die eingangs erwähnten Plastikwürfel auf lange Sicht gesehen aus den großzügig finanzierten Büchern von Polypor-Wissenschaftler*innen hergestellt werden – und nicht aus unseren. Die Wissenschaft kann jedoch nicht umhin, auf die Herausforderungen, die sich mit dem Einzug der Polypor-Wissenschaft ergeben haben, eine Antwort zu geben. Dabei wird es nicht reichen, auf Objektivität zu pochen und sich in den Elfenbeinturm zurückzuziehen, denn dadurch verliert die Wissenschaft nur ihr Beziehungsnetz, ihre Unterstützung und ihr Eingebettetsein in die Gesellschaft und manövriert sich in eine ausgelieferte Lage.

4. Fazit

Ich hoffe, es geht aus meiner Argumentation klar hervor, dass uns ein langer Kampf bevorsteht. Aber was diesen Kampf angeht, können wir nur eines nicht tun: nicht mitkämpfen. Denn dann verlieren wir das Recht zum leidenschaftlichen Schutz der wissenschaftlichen Freiheit, die die Grundlage jeder wissenschaftlichen Arbeit ist.

Die Universität als Ort des Widerstandes wurde zuerst von den 1968er entdeckt und seitdem gilt diese Erkenntnis als etwas Selbstverständliches und geriet durch die Verstärkung des Dienstleistungscharakters des Unterrichts im Kreis der Dozent*innen in Vergessenheit. Die illiberalen Kräfte sind sich jedoch dessen ganz genau bewusst, welches Potenzial zum politischen und kulturellen Widerstand im Hochschulunterricht steckt, und deshalb okkupieren sie die Institutionen der Wissenschenschaft eine nach der anderen. Wir müssen uns gegen diese Bestrebungen wehren, denn auf dem Spiel steht nicht wenig: die Zukunft und das Fortbestehen der Gender Studies, auch die Existenz unserer Studierenden, die Möglichkeit über-

haupt, eine demokratische Wissenschaft zu betreiben. Ich hoffe, dieses Kapitel hat dazu beigetragen, den ersten Schritt einer kritischen Selbstprüfung zu wagen, um mit neuen Verbündeten dem zunehmenden Hass und der Ausgrenzung den gesellschaftlichen Raum zu nehmen.

Literatur

Ferber, Abby L. (2018): »Are You Willing to Die for This Work? Public Targeted Online Harassment in Higher Education: SWS Presidential Address«, in: Gender and Society 32 (3), S. 301-320.

Grzebalska, Weronika/Pető, Andrea (2018): »The Gendered Modus Operandi of the Illiberal Transformation in Hungary and Poland«, in: Women's Studies International Forum 68, S. 164-172.

Kováts, Eszter/Pető, Andrea (2017): »Anti-Gender Movements in Hungary. A Discourse without a Movement?«, in: Roman Kuhar/David Paternotte (Hg.), Anti-Gender Campaign in Europe, Rowman and Littlefield, S. 117-133.

Pető, Andrea (2016): »Anti-Gender Bewegungen in Europa. Was tun?«, in: Gender Matters! Antifeminismus – Marsch für/gegen das (selbstbestimmte) Leben. Infobrief zur geschlechterpolitischen Arbeit der Friedrich-Ebert-Stiftung 6, S. 41-49, online unter: http://library.fes.de/pdf-files/dialog/09501/06-2016.pdf (vom 12.5.2020).

Pető, Andrea (2019a): »Exorzismus per E-Mail. Ungarns Angriff auf die Geschlechterforschung ist ein Angriff auf die freie Gesellschaft«, in: Geschichte der Gegenwart vom 7.7.2019, online unter: https://geschichtedergegenwart.ch/exorzismus-per-e-mail-ungarns-angriff-auf-die-geschlechterforschung-ist-ein-angriff-auf-die-freie-gesellschaft/ (vom 12.5.2020).

Pető, Andrea (2019b): »Science for a Plastic Cube. Polypore Academia redefining the Rules of Science«, in: Geschichte der Gegenwart vom 2.10.2019, online unter: https://geschichtedergegenwart.ch/science-for-a-plastic-cube-polypore-academia-redefining-the-rules-of-science/ (vom 12.5.2020).

Pető, Andrea (2020a): »Genderforschung in Ungarn«, in: Ungarn-Jahrbuch. Zeitschrift für interdisziplinäre Hungarologie 35. Regensburg: Pustet, S. 29-44.

Pető, Andrea (2020b): »Feminist Stories from an Illiberal State: Revoking the License to Teach Gender Studies in Hungary at a University in Exile (CEU)«, erscheint in: Katharina Bluhm/Gertrud Pickhan/Justyna Stypinska et al. (Hg.), Gender and Power in Eastern Europe. Changing Concepts of Femininity and Masculinity in Power Relations, Wiesbaden: Springer.

Pető, Andrea (2021): »Gender«, erscheint in: Stephen Holmes/András Sajó/Renata Uitz (Hg.), The Routledge Handbook of Illiberalism, London/New York: Routledge (im Erscheinen).

Jüdische Gemeinschaften im Kontext des ungarischen Rechtspopulismus und Ethnonationalismus

Einblicke in die politische Instrumentalisierung des Glaubens von rechts außen

Larissza Hrotkó

1. Zu den Begriffen ›Rechtspopulismus‹ und ›Ethnonationalismus‹

Über das Phänomen des Populismus ist nicht leicht zu diskutieren. Zu oft werden Politiker*innen in der Öffentlichkeit populistisch genannt, sodass man die Orientierung leicht verlieren kann. Sowohl für linke als auch rechte Populist*innen ist es typisch, sich an das Volk zu wenden und zu betonen, im Interesse der ›einfachen Leute‹ zu handeln. In eigenem Interesse nutzen sie dabei menschliche Emotionen und Instinkte aus. Politikwissenschaftler Cas Mudde gibt zwei treffende Erklärungen zum Begriff des Populismus:

> »In the first, Populism refers to the politics of the Stammtisch (the pub), i.e. a highly emotional and simplistic discourse that is directed at the ›gut feelings‹ of the people. In more prosaic terminology, ›(p)opulists aim to crush the Gordian knots of modern politics with the sword of alleged simple solutions‹« (Mudde 2004: 542).

Rechtspopulist*innen charakterisiert die Exklusivität. Sie wollen zwar für die einfachen Leute sprechen, aber das gilt nur für die gleichgesinnten Einheimischen. Sie kritisieren europäische Eliten und beschuldigen Migrant*innen bzw. Flüchtlinge, die Nation mit Elementen ausländischer Kulturen zu ›infizieren‹ und die Bevölkerung des Landes dazu zu ›zwingen‹, ihr Hab und Gut mit den ›Fremden‹ zu teilen. Ein konkretes Beispiel dafür lieferte der ungarische Ministerpräsident Viktor Orbán am 3. Juli 2020 in einer seiner regelmäßigen propagandistischen Radioreden. Die zurückweisende Migrationspolitik der ungarischen Regierung begründete Orbán emotional und volkstümlich:

> »[…] du kannst auf Arbeitskraft warten, doch du bekommst Menschen mit ihrer eigenen Kultur, eigener Tradition, den Konflikten, anderer Weltanschauungen, und das wird früher oder später dein Leben beeinflussen.« (Bácskai, Veres 2020)

Deshalb werden die rechtspopulistischen Bewegungen auch als national-populistisch bezeichnet. Als westeuropäische Beispiele dafür gelten Parteien wie die *Freiheitliche Partei Österreichs*, das französische *Rassemblement National* (ehemals *Front National*) oder die niederländische *Partij voor de Vrijheid*. (vgl. Grabov 2018).

In der Mischung aus Nationalismus und Anspruch auf ethnische Exklusivität liegt das antidemokratische Potenzial des Populismus. Im Diskurs über den Rechtspopulismus ist das Thema des Nationalismus also unvermeidlich. Der Begriff des Nationalismus wird über die Nation definiert, für die jedoch keine einheitliche Bestimmung im relevanten wissenschaftlichen Diskurs vorliegt. Peter Alter bestimmt die Nation als einen »überpersonalen Bezugsrahmen« (Alter 1990: 14). Nach diesem Begriff ist der*die Einzelne nicht mehr Mitglied der Menschheit oder Weltbürger*in, sondern nur Angehörige*r einer bestimmten Nation:

> »Er [der Bürger, L.H.] identifiziert sich mit ihrem historischen und kulturellen Erbe und mit der Form ihrer politischen Existenz. Die Nation bildet für ihn den Lebensraum und vermittelt ihm ein Stück Lebenssinn in Gegenwart und Zukunft.« (Ebd.)

Der Historiker und Experte für Nationalismus Dieter Langewiesche bezieht sich in diesem Kontext auf Antony D. Smith, der zwei diskutierbare Arten von Nation vorstellt:

> »Anthony D. Smith unterscheidet zunächst recht konventionell zwischen einem westlichen Typus von Nation – »›civic‹ model of the nation« mit historischem Territorium und demokratischer Verfassungsordnung als Kernelementen – und dem nicht-westlichen, der Nation als ethnische Konzeption im Sinne von Abstammungsgemeinschaft begreife (»›ethnic‹ con-ception of the nation«).« (Langewiesche 2000: 18)

Nach Smith enthalte auch der westliche Nationstypus ethnische Elemente, »denn jede Nation sei ›first und foremost a community of common descent« (ebd.). Als weitere Gemeinsamkeit aller definierten Typen der Nation wurden fünf Elemente zusammengestellt, unter denen ein historisches Gebiet, gemeinsame Mythen, historische Erinnerungen und eine gemeinsame Massenkultur (darunter eine gemeinsame Sprache) zu erwähnen sind (vgl. ebd.). Die Nation wurde von Smith also historisch und ethnisch definiert. Aus dem historischen Modell der Ethnonation, die die Gemeinschaften der vormodernen Zeit charakterisierte, entwickelte sich die moderne Nation. Die oben angeführten Elemente der Gemeinsamkeit jedoch müssen weiterhin »bewahrt und gehegt werden, wenn die Nation nicht untergehen soll« (Langewiesche 2000: 19). Das Bedürfnis ständigen Auffrischens einiger his-

torischer Geschehnisse und/oder Legenden im Gedächtnis der Bevölkerung sieht man auch im modernen Phänomen des Ethnonationalismus, worüber später noch berichtet wird. Langewiesche weist in seiner Arbeit auch darauf hin, dass »der Begriff der ›Ethnie‹ […] ebenso wie der Nationsbegriff offen für den historischen Wandel« sei (ebd). Dieser Feststellung kann ich durchaus zustimmen, obwohl Langewiesche vor allem die nationalistischen Prozesse der westlichen Nationalstaaten bis hin in die Moderne analysierte. Zwischen der vormodernen Ethnonation und der Nation der Neuzeit sieht Langewiesche nicht nur die Unterschiede, sondern auch einige Kontinuitätslinien (vgl. Langewiesche 2000: 23-31). Unter diesen Linien ist eine, die auch für unseren Diskurs relevant ist und folgendermaßen lautet: »Der politisch-staatliche Verband, nicht das Volk ist der Kern der Nationsbildung« (Langewiesche 2000: 24). Dabei geht Langewiesche von der in der Mediävistik gemachten Beobachtung aus, dass »die Ethnogenese der Herrschaftsbildung folgt« (Langewiesche 2000: 24). Das 19. Jahrhundert versuchte uns zu beweisen, dass die Nation aus dem Volk entsteht. Als Gegenbeispiel werden die Ethnien der Habsburgermonarchie erwähnt, deren Politiker vor allem die Nationalsprache für Nation- und Staatsbildung einsetzten (vgl. Langewiesche 2000: 24-25). Die Nationen sind auf jeden Fall nicht ewig, sondern sie »entstehen um politisch-staatliche Herrschaftskerne« (Langewiesche 2000: 25).

Nicht weniger relevant für das Verstehen des ungarischen Ethnonationalismus ist die Bemerkung zur Rolle der Kirchen im Nationalstaat:

> »Nation und Nationalstaat konnten nur dann gesellschaftliche Letztwerte werden, wenn die Kirchen als die institutionellen Gehäuse religiöser Letztwerte sich auf die Nation als oberster Richtschnur allen Handelns einzustellen begannen.« (Langewiesche 2000:33)

In der ungarischen Geschichte entwickelten sich die Wechselwirkungen von Nationalismus und Religion langsam. Die Kirchen, Konfessionen bzw. Religionsgemeinschaften konnten sich im vielsprachigen, multikulturellen Österreich-Ungarn des 19. Jahrhunderts national nur schwer identifizieren. Inhomogen waren z.B. die katholische Kirche und die jüdische (damals »israelitische«) Religion. Die Jüdinnen und Juden hielten sich für Deutsche oder Ungarn je nach der Sprache, die sie als Muttersprache angaben. Erst mit dem Prozess der »Magyarisierung« (Ungarisierung, d.h. Akkulturieren durch Einführung einheitlicher Landessprache bzw. vorrangige Entwicklung ungarischer Kultur) und Gründung der Bewegung des *Modernen Katholizismus* von Ottokár Prohászka (1858-1927, seit 1905 Bischof zu Székesfehérvár) um 1907 entdeckte die katholische Kirche ihre Rolle der »Wahrheitsstifterin« (Reichmann 2015: 58, vgl. 72-76). Prohászkas ungarisch-nationale kirchliche und politische Tätigkeit, die zur Tradition ungarischer katholischer Kirche wurde, war während des Ersten Weltkrieges besonders intensiv (vgl. Reichmann 2015: 110).

Die Expertin für nationalistische Bewegungen Antje Helmerich beschreibt Ethnonationalismus als eine universelle Erscheinung, die die heutigen politischen Prozesse weltweit prägt (vgl. Helmerich 2004). Sie bezeichnet ihn auch als »mobilisierte Ethnizität«, d.h. als ein politisches Instrument, das von den Parteien für ihre aktuellen Interessen je nach Bedarf eingesetzt wird (ebd.). Besonders typisch ist für diese Art des Nationalismus die ›Ethnisierung‹ verschiedener Konflikte, auch wenn sie anfangs nichts mit den nationalen Fragen zu tun hatten. Helmerich machte in diesem Zusammenhang eine relevante Bemerkung bezüglich des ethnonationalistischen Prozesses in den Staaten des ehemaligen Ostblocks, die uns verstehen hilft, warum sich die Politik dieser Staaten – darunter Ungarns – nach der politisch-wirtschaftlichen Wende zu Ende der 1990er ethnitisierte:

> »Für ethnonationalistische Bewegungen eröffnet sich vor allem immer dann ein breites Aktionsfeld in noch nicht stabilisierten Institutionen- und Parteiensystemen, wenn der Systemübergang nicht nur den Umbau des Regierungssystems, sondern auch eine ›offene nationale Frage‹ betrifft. Vor allem Systemwechsel wie die in Europa nach dem Untergang des Ostblocks sind Situationen besonderer Unsicherheit.« (Helmerich 2004)

Mit dieser Bemerkung erinnerte uns Helmerich auch an die falsche Nationalpolitik früherer sozialistischer Regierungen des Ostblocks, die die nationalen Fragen unter den Teppich kehrten bzw. mit Gewalt unterdrückten und zur heutigen Entwicklung ethnonationalistischer Prozesse dadurch beigetragen haben.

Die aktuell regierende ethnonationalistische Partei *Fidesz* (Fides) Ungarns, deren langjähriger Vorsitzender der ungarische Ministerpräsident Viktor Orbán ist, greift bei den Konflikten mit innenpolitischen Gegner*innen besonders gerne auf die historischen Wunden (vor allem auf das ›Friedensdiktat‹ von Trianon vom 4. Juni 1920, nach dem Ungarn zwei Drittel des Territoriums an die Nachbar- bzw. Nachfolgestaaten verloren hat) und die bedauerlichen aktuellen Verletzungen der Nationalgefühle der Ungar*innen zurück – unter Letzterem verstehe ich z.B. die jüngste Beschränkung der öffentlichen Benutzung ungarischer Sprache für die ungarische Minderheit in der Ukraine.

Die nationalistischen Parteien »verfügen daher in politischen und gesellschaftlichen Krisen über einen erheblichen Mobilisierungsvorteil gegenüber anderen, ›normalen‹ Parteien« (ebd.), so Helmerich, und das kann auch die aktuelle Stärkung von Fidesz unter den potenziellen Wähler*innen erklären. Die ethnonationalistischen Parolen prägen öffentliche Auftritte von Viktor Orbán und anderer Fidesz-Funktionäre. So machte Orbán in der oben erwähnten Radiorede vom 3. Juli 2020 Andeutungen an den in Ungarn verbreiteten Mythos, demzufolge die Küste Ungarns einst von drei Meeren bespült wurde. Diese Behauptung wurde historisch nie nachgewiesen, aber sie erinnert an die verlorenen Gebiete, die ehemalige Grö-

ße des Landes und die gemeinsame historische Wunde, die die Nation von heute zusammenhalten sollen (vgl. Bácskai/Veres: 2020).

2. Ungarische Rechstpopulist*innen verfälschen die Geschichte

Kritisch wird es, wenn die Gemeinsamkeiten der Sprache und der Religion die Nationsmitgliedschaft bestimmen. Die nicht zur dominierenden Religion gehörenden Bevölkerungsgruppen können dann für illegitim erklärt und aus der ›echten‹ Nation ausgestoßen werden. Das Endziel solcher Diskriminierung kann die Vernichtung der ausgestoßenen Gruppen sein. In Ungarn waren es 1944 Jüdinnen und Juden sowie Angehörige der Volksgruppe der Roma.

Den Kern der ungarischen Nation von heute bildet in der Tat nicht das eigentliche Volk, sondern der politisch-staatlich-kirchliche Verband, nach dessen Richtlinien »gemeinsame historische Erinnerungen« (Langewiesche 2000: 18-19) und nationale Kultur fabriziert bzw. nach Wunsch geändert werden. Infolge historischer Verschönungen und dem gezielten Entfernen von Tatsachen wie politischer Verfolgungen, Terror, Elend und Massenarmut aus den Lehrbüchern entstand eine Nostalgie nach dem autoritären Horthy-Regime von 1920-1945, die Fidesz zu einer ›Volksnostalgie‹ entwickelte, so als würde sich das ungarische Volk nach einer Nationalregierung sehnen, die der einstigen Horthy-Regierung ähnelt.

Tatsache ist, dass sich die rechtspopulistische Elite Ungarns mit dem umstrittenen Regime von Miklós Horthy (1868-1957) und der kirchlichen Politik von Bischof Ottokár Prohászka, dem eigentlichen Initiator des ersten antisemitischen Gesetzes der 20er Jahre vorigen Jahrhunderts, identifiziert. Gerade diese Politik jedoch hat dazu beigetragen, dass über 400.000 ungarische Juden zwischen 1941 und 1945 getötet und mehr als 100.000 weitere interniert oder deportiert wurden (vgl. Lendvai 2001: 375).

Viktor Orbán selbst vermeidet eine eindeutige öffentliche Stellungnahme zur Persönlichkeit und politischen Tätigkeit von Horthy. Am 16. November 2019, als seine Parteifreunde und radikale Rechte den ominösen Einmarsch von Horthy in Budapest im Jahre 1920 und somit den Jahrestag des Anfangs der Regierung Horthys feierten, war es nicht Orbán, der den Kranz auf dem Horthy-Grab niederlegte. Er war auch nicht unter den Radikalen innerhalb der neuen rechtspopulistischen Partei *Unsere Heimat* (*Mi Hazánk Mozgalom*), in deren Reihen bekannte Politiker*innen marschieren. Doch die Unterstützung dieses erfolgreichen Mittels rechtspopulistischer Propaganda vonseiten der Regierung ist nicht zu übersehen. Namhafte Mitglieder von Fidesz loben die Politiker*innen aus den rechtsradikalen Reihen für ihre Zustimmung zu den Regierungsplänen im Parlament (vgl. Fábián 2020).

Jeder Ethnonationalismus braucht immer größeren Lebensraum für die permanente Bildung und Stärkung der Nation und die ständige Auffrischung des Na-

tionalgefühls: Gemeint sind damit vor allem die irredentistischen Ideen ungarischer Revisionist*innen in Verbindung mit dem ›Friedensdiktat‹ von Trianon. Diese Ideen werden offiziell nicht ausgesprochen, doch durch nationalistische Politik regierender Parteien werden sie am Leben gehalten. 2009 marschierte durch die Straßen von Budapest und anderer Orte des Landes die seitdem verbotene, doch in verschiedenen neuen Formen immer wieder auftauchende nazistische Gruppierung der *Nationalgarde*. In diesem Zusammenhang schrieb Paul Lendvai folgendes:

> »Kein Wunder, dass slowakische und tschechische, rumänische und serbische Zeitungen die Auftritte ungarischer Politiker in Siebenbürgen und der Slowakei mit der uniformierten, symbolischen Kommunikation und den Arpaden-Streifen-Fahnen in Verbindung bringen, und dass jede Hindeutung als der im Karpaten-Becken furchterregende ungarische Irredentismus verstanden wird.« (Lendvai 2009: 9; Übersetzung L.H.)

Unter der Auffrischung des Nationalgefühls ist die Bildung des ›kollektiven Gedächtnisses´ zu verstehen (Helmerich 2004). Diesem Zweck sollen Denkmäler und andere Memoriale auf den öffentlichen Plätzen und Straßen der Städte dienen, zu denen das *Denkmal für die Opfer der deutschen Besetzung* auf dem Budapester Freiheitsplatz gehört. Über das Denkmal ist im Vorfeld zu wissen, dass es 2014 errichtet, doch wegen heftiger Proteste der Opposition, darunter der traditionellen jüdischen Neologie Ungarns,[1] öffentlich nie enthüllt wurde (vgl. MTI/*Szombat* [Samstag] 2014).

Das Denkmal vermittelt ein Geschichtsbild, demzufolge Ungarn am 19. März 1944, nachdem die deutschen Truppen das Land besetzt hatten, die Souveränität völlig verlor. Das neue ungarische Grundgesetz von 2011 besagt, dass Ungarn von dieser Zeit an bis zur freien Wahl im Jahre 1990 kein souveränes Land gewesen sei. Folglich habe Ungarn keine Verantwortung für die Verbrechen gegen Juden zu tragen (vgl. Magyarország Új Alaptörvénye vom 25. April 2011.) Die zentrale Figur des Denkmals auf dem Freiheitsplatz ist der Erzengel Gabriel, der die Unschuld Ungarns symbolisiert, wodurch die ungarische Teilnahme an der Deportation und Vernichtung jüdischer Ungar*innen mit Hilfe christlicher Symbolik anschaulich vertuscht wird. Dieses *Denkmal der Opfer der deutschen Besetzung* ist nur eines von zahlreichen Beispielen für die Manipulationsversuche ungarischer

1 »Neolog« d.h. emanzipiert. Die Neologie nimmt eine spezifische Stelle zwischen den heutigen Richtungen des Judentums ein. Die ungarischen Neologen (ursprünglich Kongress-Juden genannt), die für einheitliches modernes Judentum stimmten, wiesen den im 16. Jahrhundert entstandenen religiösen Moral-Kodex »Schulhan Aruch« am Landeskongress von 1868 ab. Das führte zur Spaltung des Judentums Ungarns in Neologie, Orthodoxie und sog. Ante Status Quo-Gemeinschaften. Nach der Schoa änderte die ungarische Neologie allerdings ihre Einstellung und nahm »Schulhan Aruch« – mindestens formal – wieder an.

Rechtspopulist*innen hinsichtlich der ungarischen Geschichte. Während die kollektive Erinnerung der Gesellschaft durch falsche historische Darstellung manipuliert wird, wächst die Zahl der Denkmäler für antisemitische Politiker des idealisierten Horthy-Regimes im Land.

3. Jüdische Gemeinschaften im Kontext des Rechtspopulismus und Antisemitismus: Kampf um die Existenz

Jüdisch sein ist im Ungarn von heute nicht mehr so gefährlich wie 1944, doch antisemitische Einstellungen sind stark präsent. Der sogenannte kognitive Antisemitismus, der die Zustimmung zu irrtümlichen Vorstellungen über Jüdinnen und Juden und Theorien über angebliche jüdische Geheimverschwörungen ausdrückt, wächst seit 2006 kontinuierlich, wenn auch nicht so intensiv (vgl. Kende/Nyúl/Hadarics 2018: 16-18).

Die Gegenüberstellung von ›Jüdischem‹ und ›Ungarischem‹ ist als ein wesentlicher Charakterzug des ungarischen Ethnonationalismus und Rechtspopulismus zu betrachten. Das beweisen auch öffentliche verbale Attacken von Rechtsradikalen. Beim jüngsten großen Auftritt von *Unsere Heimat* am 2. März 2020 proklamierte der Anführer dieser Bewegung die Verantwortung des Judentums für die historischen Misserfolge Ungarns. Der Vorwurf der jüdischen Beteiligung an der ungarischen Räterepublik des Jahres 1919, wo 18 von 26 Kommissaren tatsächlich jüdisch waren, ist eine der beliebtesten rechtspopulistischen rhetorischen Strategien in Ungarn.

> »Nach P. Lendvai war die Lüge vom ›Dolchstoß‹ der Revolutionäre in den Rücken des ungarischen Volkes ›von ungeheurer Bedeutung für die Dynamik des ungarischen Antisemitismus der Zwischenkriegszeit … Der Jude war jetzt nicht mehr nur der von Gott Verdammte, der Wucherer, der Preistreiber, sondern der Todfeind der ungarischen Nation schlechthin.‹« (Gräfe 2004: 885)

In seinem Buch *Magyarok. Kudarcok győztesei* [*Die Ungarn. Ein Jahrtausend Sieger in Niederlagen*] widmete Lendvai der Interpretation der Geschehnisse der Räterepublik und der negativen Änderung der gesellschaftlichen Stimmung dem Judentum gegenüber viel Raum. Er kam zur Schlussfolgerung, dass die unterstützende Rolle des Judentums in der ›Ungarisierung‹ des Landes (die Juden – vorwiegend die Männer – beherrschten die ungarische Sprache schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts, früher als andere Nationalitäten) mit dem Zusammenbruch von Habsburger-Monarchie nicht mehr nötig war. »Plötzlich sind die großen nationalen Minderheiten verschwunden – und blieb die konkurrierende jüdische Mittelklasse.« (Lendvai 2001: 375)

Im Gespräch zwischen dem französischen Philosophen Bernard-Henri Lévy und Viktor Orbán im Mai 2019 wurde das Thema des ungarischen Antisemitis-

mus zur Sprache gebracht. Orbán behauptete, dass die jüdischen Kommunist*innen Ungarns, die 1919 die Macht für kurze Zeit ergriffen hatten, den Hass gegen das Judentum beim ungarischen Volk ausgelöst hätten. In einem späteren Artikel über den Besuch beim ungarischen Ministerpräsidenten fragte sich Lévy, ob Orbán verstehen würde, dass er mit seiner Gleichsetzung zwischen den jüdischen und den kommunistischen Ungar*innen eines der Lieblingsthemen der antisemitischen Propaganda des 20. Jahrhunderts angeregt habe (vgl. Kibic 2019).

Die Identifikation von Jüdinnen und Juden als Feind*innen der ungarischen Nation wird heute von den Rechtspopulist*innen zwar vorsichtig, aber gerne gebraucht. Dabei wird sie auch auf die politische Opposition übertragen, die von den prominenten Fidesz-Mitgliedern als *Comprador* – d.h. Agent des ausländischen Kapitalismus – bezeichnet wird. Mit dem ausländischen Kapitalismus ist in diesem Fall der amerikanische Philanthrop und Investor ungarisch-jüdischer Herkunft George Soros gemeint, der Bürgerrechtsorganisationen in Ungarn finanziell unterstützt.

Wie schon erwähnt ist das traditionelle Judentum Ungarns größtenteils nicht orthodox, sondern neolog. Es wird durch die *Union ungarischer jüdischer Gemeinschaften* (*Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége,* kurz: *Mazsihisz)* vertreten. *Mazsihisz* tritt konsequent gegen jegliche Verletzung der Rechte jüdischer Gemeinschaften und die Verfälschung der Geschichte des ungarischen Judentums auf, was zu häufigen Auseinandersetzungen mit der Regierung führt. Wegen ihrer scharfen öffentlichen Proteste und ihrem gemäßigten Liberalismus ist *Mazsihisz* den Regierungsparteien ein Dorn im Auge.

Es versteht sich von selbst, dass *Mazsihisz* zur Eröffnung des neuen *Denkmals für die Opfer des Roten Terrors* nicht eingeladen wurde. Komischerweise wurde auch dieses Denkmal auf dem berüchtigten Freiheitsplatz von Budapest errichtet, fast so, als würde Orbáns Politik den Begriff der Freiheit für sich beanspruchen und neu formulieren wollen. An der Enthüllung des *Denkmals der Opfer des Roten Terrors* nahm hingegen der Oberrabbiner einer anderen jüdischen Gemeinschaft teil, die zur orthodoxen hasidischen Ausrichtung *Chabad Lubavitsch* gehört und in Ungarn als *Vereinigte Israelitische Gemeinschaft Ungarns* (*Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség*, kurz: *Emih*) eingetragen wurde. Die von *Chabad* inspirierte neo-orthodoxe Gemeinschaft *Emih* wird – im Gegensatz zur jüdischen Neologie und progressiven Synagoge Ungarns, die sich seit kurzem *Mazsihisz* angeschlossen hat – vom Oberrabbiner Israels als Religionsgemeinschaft anerkannt. Die Anerkennung ist auch für die Neologie existenziell von Bedeutung, da das ungarische Judentum enge familiäre und emotionale Verbindungen zu Israel hat.

Auch aus politischen Gründen genießt *Emih* größere Sympathie innerhalb der ungarischen Regierung als *Mazsihisz*. *Emih* zögerte nicht, mit der Orbán-Regierung zu kooperieren, um Mazsihisz als traditionelle jüdische Gemeinschaft zu diskreditieren. Dabei benutzt *Emih* auch religionsrechtliche Mittel, wie z.B. bei dem Be-

kanntgeben des jüngsten orthodoxen Verbots virtueller *Sederabende* (Abend vor Pesach) und Schabbat-Gebete (*Kabalat Sabat*) in der ungarischen jüdischen Presse während der Coronavirus-Pandemie (Oberlander 2020: 4). Diese Gebete wurden von den *Mazsihisz*-Rabbinern im sozialen Netz organisiert, damit die Gemeinschaften nicht auseinanderfallen und die Gläubigen in ihren religiösen Gefühlen unterstützt werden. Die orthodoxen Rabbiner erklärten diese Veranstaltungen zu einer Verletzung der Schabbat-Gesetze und damit für rechtswidrig, obwohl die Rabbiner von *Mazsihisz* mit der Möglichkeit virtueller *Minyans* (Quorum aus zehn Männern, die berechtigt sind, das gemeinschaftliche Gebet abzuhalten und Segnungen auszusprechen) aus Rücksicht auf sehr religiöse Jüdinnen und Juden besonders vorsichtig umgegangen sind. Das Problem virtueller *Minyans* teilte übrigens auch die orthodoxe jüdische Welt. Es ist nämlich eine Tradition, das Gebet *Kaddisch* für die Verstorbenen in Anwesenheit eines *Minyan* zu beten. Ohne mich an dieser Stelle in die halachischen (gesetzlichen) Einzelheiten des Problems zu vertiefen, möchte ich darauf hinweisen, dass das Beten des *Kaddisch* ein echter Bedarf fast aller Jüdinnen und Juden ist, auch wenn sie nicht besonders religiös sind. Die Orthodoxie besteht weiterhin auf einer fundamentalistischen Auslegung der Religionsprinzipien, nach denen die physische Anwesenheit eines *Minyan* obligatorisch ist. Einige neologe und progressive Gemeinschaften ließen die fundamentalistische Stellungnahme der Orthodoxie außer Acht und versammelten sich in virtuellen *Minyans*, in denen auch für Verstorbene gebetet wurde. Selbstverständlich wurde niemand verpflichtet, an solchen *Minyans* teilzunehmen. Mit dieser Entscheidung trat *Mazsihisz* den Weg der Befreiung von fundamentalistischen Bindungen an, doch politisch konnte sie ihre Position damit nicht stärken.

Denn die Ideologie der regierenden ungarischen Parteien Fidesz und KNDP (christlich- demokratischer Volkspartei) ist fundamentalistisch. Auffallend war in dieser Hinsicht ihr kategorisches Nein zur Ratifikation der Istanbuler Konvention zum Schutz der Frauen und Kinder vor häuslicher Gewalt. Die Anhänger*innen beider regierender Parteien halten weiterhin an den radikalen konservativ-bürgerlichen Vorstellungen über das gesellschaftliche Konstrukt der Zweigeschlechtlichkeit fest und dulden keine sogenannten ›Gender-Neuerfindungen‹. Die Rolle der Frauen in der neo-orthodoxen jüdischen Gemeinschaft ist vor allem auf die Familie bzw. Erziehung der Kinder und Versorgung der Gemeinschaft ausgerichtet. Dabei gilt die Sicherung des Nachwuchses, die Reproduktion der Gemeinschaft also, als höchste Priorität. Auch in diesem Punkt gleicht die Frauenpolitik der ungarischen Regierung den Prioritäten der jüdischen Neo-Orthodoxie Ungarns.

Viktor Orbán präsentiert sich gern als Beschützer des ungarischen Judentums und als Verbündeter Israels, darum wird er zusammen mit den Oberrabbinern von *Emih* auf den offiziellen Fotos öfter gesehen als mit den *Mazsihisz*-Leitern. Orbán und Rabbiner der Neo-Orthodoxie scheinen leicht eine gemeinsame Sprache gefunden zu haben, zumal die Gemeinschaft *Emih* die orthodoxe Richtung des Juden-

tums befolgt und ihre Mitglieder auch äußerlich, durch Kleidung und Haartracht traditioneller aussehen als Jüdinnen und Juden der *Mazsihisz*-Gemeinschaften, die kaum von anderen Ungar*innen zu unterscheiden sind. Aufgrund ihrer Bereitschaft, sich an die Interessen regierender Machthaber anzupassen, bekommt *Emih* mehr Anerkennung und Unterstützung als *Mazsihisz*. Treffend fasste die jüdische Online-Zeitung *Szombat* [*Samstag*] diese Situation und die Rolle von *Emih* zusammen:

> »Im *System der Nationalen Zusammenarbeit* [NER] spielen Juden allerdings eine besondere Rolle. Da der antidemokratische Nationalismus, der auch von Orbáns System getrieben wird, in Ost-Europa mit dem Antisemitismus traditionell verbunden ist, dies aber das grausame Bild des Faschismus und Holocaust bei den dafür empfindlichen Menschen hervorruft, befinden sich gerade die Juden in einer optimalen Lage, um solche Interpretationen gen West zu widerrufen. Wer diese Aufgabe übernimmt, kann auf vorzügliche Aufmerksamkeit der Macht zählen.« (Gadó 2020, Übersetzung L.H.)

Doch wird die Verbreitung antisemitischen Gedankenguts vonseiten der rechtspopulistischen Szene manchmal sogar den Rabbinern von *Emih* zu viel. Am 13. Februar 2020 erschien auf dem jüdischen Portal *Neokohn* ein Artikel, in dem *Emih* eine Fidesz-nahe TV-Sendung und das rechtspopulistische Internetportal *888.hu* für antisemitische Nazi-Propaganda und Angriffe gegen das Judentum verantwortlich machte (vgl. Köves 2020). Allerdings kritisierte Köves in seinem Artikel auch die angeblichen antisemitischen Äußerungen der linken politischen Opposition, um Fidesz nicht zu sehr zu verärgern (vgl. Köves 2020: 32). Derselbe Artikel wurde im März in der *Emih*-Monatszeitung *Einheit* (*Egység*,) wiederholt veröffentlicht, was zeigte, dass Oberrabbiner Köves tatsächlich Druck auf die Regierung ausüben wollte. Gleichzeitig aber gab Köves damit zu erkennen, dass er im Namen aller Jüdinnen und Juden Ungarns sprach, obwohl er solche Legitimation nicht hatte (vgl. Köves 2020: 32-33).

4. Fazit

Ethnonationalismus und Populismus tragen in Ungarn zur Vertiefung ethnischer und religiöser Konflikte bei und verstärken antisemitische Einstellungen. Dabei spielt die Hetze gegen den der Regierung verhassten Milliardär George Soros eine nicht unbedeutende Rolle. Demokratische Werte wie die multikulturelle Gesellschaft und die Toleranz werden von Orbáns Regierung als Zeichen des Niedergangs der westlichen Ideologie dargestellt. Das ungarische System sei demgegenüber national und christlich, was allerdings nicht religiös, sondern politisch-ideologisch zu

verstehen ist. Der aggressiv und theatralisch inszenierte Rückbezug auf Traditionen der Horthy-Ära prägt das rechtspopulistische Gesicht dieses Systems.

Die Kirchen und die Religionsgemeinschaften erfüllen in diesem System nicht nur die Aufgabe moralischer Rechtfertigung, sondern liefern Argumente für das Verbot unbequemer Lehranstalten (wie die Budapester CEU) und Lehrstühle (wie die Gender Studies) oder die Ablehnung internationaler Dokumente (wie der Ratifikation der Istanbuler Konvention).

Inzwischen wird die ungarisch-jüdische Neo-Orthodoxie als Ausdruck innigster Zusammenarbeit und voller Zufriedenheit des ungarischen Judentums mit Orbáns System benutzt, was den Leitern dieser Gemeinschaft im Kampf um die alleinige Macht über das ungarische Judentum wie gerufen kommt.

Es ist zudem noch anzumerken, dass die charismatische Autorität ungarischer rechtspopulistischer Führungspersönlichkeiten der in der Tradition eingeforderten Verehrung orthodoxer bzw. hasidischer Rabbiner sehr ähnlich ist. Diese Gemeinsamkeit erleichtert den Dialog zwischen der regierenden Macht und der Neo-Orthodoxie. Gleichzeitig bedeutet es aber eine doppelte Gefahr für die Emanzipation und Gleichberechtigung der Geschlechter in der Synagoge. Die männliche Dominanz in der orthodoxen und z.T. auch neologen Synagoge wird nämlich nicht nur als religiöse Tradition, sondern auch durch immer ausdrücklichere Betonung der Ungleichheit der Geschlechter vonseiten rechtspopulistischer Politiker*innen rechtfertigt.

Über die hier dargestellten Koorperationen mit und politischen Instrumentalisierungen von Religionsgemeinschaften hinaus gibt es noch weitgehendere und weniger transparente Verflechtungen u.a. der von der Orbáns Regierung bevorzugten Religionsgemeinschaften mit den ungarischen Medien, über die zu sprechen wäre und die Gegenstand weiterer Forschungen sein könnten. Allerdings ist das für die Forscher*innen nicht ungefährlich, wie der jüngste Angriff des rechtspopulistischen Internet-Portals *Origo* gegen *Szombat* [Samstag] zeigt. Die jüdische Online-Zeitung *Szombat* veröffentlichte einen Artikel über die Expansion von *Emih* und *Chabad Lubavits* in den ungarischen Medien, wofür *Origo* die jüdische Zeitung öffentlich des Antisemitismus beschuldigte (vgl. Lomnici 2020).

Literatur

Alter, Peter (1990): Nationalismus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bácskai, Balázs/Veres, László István (2020): »A siker kulcsa bennünk van. Arattunk egy szakaszgyőzelmet« in: Magyar Nemzet vom 3. Juli 2020, online unter: https://magyarnemzet.hu/belfold/a-siker-kulcsa-bennunk-van-arattunk-egy-szakaszgyozelmet-8328243 (vom 13.7.2020).

Fábián, Tamás (2020): »Nekünk kedvez a Fidesz radikalizálódása. A Mi Hazánk mozgalom és a Fidesz kapcsolata« in: Index vom 2.4.2020, online unter https://index.hu/belfold/2020/04/02/mi_hazank_mozgalom_nemzeti_radikalis_fidesz/ (vom 13.7.2020).

Gadó, János (2020): »Köves Slomó színháza«, in: Szombat vom 9. Januar 2020, online unter: https://www.szombat.org/politika/koves-slomo-szinhaza (vom 26.5.2020).

Grabov, Karsten (2018): »Правые и левые популисты в Западной Европе« [Pravyje i levyje populisty v Zapadnoj Jevrope: Rechte und linke Populisten in West-Europa] in: Европейский диалог [Jevropejskij dialog: Europäischer Dialog] vom 27.7.2018, online unter: www.eedialog.org/ru/2018/07/27/pravyj-i-natsionalnyj-populizm-v-zapadnoj-evrope/(vom 15.5.2020).

Gräfe, Karl-Heinz (2004): »Von der Asternrevolution zur Räterepublik. Ungarn 1918/19«, in: Utopie kreativ 168, S. 885-900, online unter: https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/168_graefe.pdf (vom 15.6.2020).

Helmerich, Antje (2004): »Ethnonationalismus und das politische Potenzial nationalistischer Bewegungen«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte APuZ (B 39/2004), Bundeszentrale für Politische Bildung, auf: https://www.bpb.de/apuz/28091/ethnonationalismus-und-das-politische-potenzial-nationalistischer-bewegungen?p=all (vom 25.6.2020).

Kende, Anna/Nyúl, Boglárka/Hadarics, Márton/Wessenauer, Veszna/Hunyadi, Bulcsú (2018): Romaellenesség és antiszemitizmus Magyarországon Budapest, Political Capital-ELTE-Social Development Institute vom Januar 2018, online unter: https://politicalcapital.hu/pc-admin/source/documents/EVZ_Romaellenesseg %20Antiszemitizmus_Tanulmany_HU_180228.pdf (vom 15.5.2020).

Kibic 2019: »Orbán szerint a zsidó kommunisták tehetnek a magyarországi antiszemitizmusért«, in: Kibic Magazin vom 15.5.2019, online unter: https://akibic.hu/2019/05/15/orban-szerint-a-zsido-kommunistak-tehetnek-a-magyarorszagi-antiszemitizmusrol/ (vom 18.6.2020).

Köves, Slomó (2020): »Tartsuk távol a náci fekáliát!« Auf Neokohn vom 13. Februar 2020, online unter: https://neokohn.hu/2020/02/13/tartsuk-tavol-a-fekaliat/ (vom 13.7.2020).

Köves, Slomó (2020): »Tartsuk távol a náci fekáliát!« in: Egység 128, S. 32-33

Langewiesche, Dieter (2000): Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa, München: Beck.

Lendvai, Paul (2001): Magyarok. Kudarcok győztesei, (Übersetzung Dunai, Andrea), Budapest: Helikon.

Lendvai, Paul (2009): »A magyarság külföldi arcképe« in: Népszabadság 67/164 vom 15.7.2009.

Lomnici jun., Zoltán (2020), »Andy Dollárpapától Slomó terjeszkedéséig – megélhetési filoszemiták a balliberális sajtóban?« in: Origo vom 16.7.2020, online un-

ter: https://www.origo.hu/itthon/20200715-ifj-lomnici-zoltan-andy-dollarpapatol-slomo-terjeszkedeseig-megelhetesi-filoszemitak-a.html (vom 20.7.2020).
Magyarország Alaptörvénye (vom 25. April 2011. Nemzeti hitvallás), online unter: https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=a1100425.atv (vom 13.7.2020).
MTI/Szombat (2014): »Áll a Szabadság téri emlékmű« in Szombat vom 20.7.2014, online unter: https://www.szombat.org/politika/all-a-szabadsag-teri-emlekmu (vom 21.7.2020).
Mudde, Cas (2004): »The Populist Zeitgeist«, in: Government and Opposition 39/4, S. 541-563.
Oberlander, Baruch (2020): »Álhír a videokonferencia-széder« in: Gut Sabesz 22/27, S. 4.
Reichmann, Bettina (2015): Bischof Ottokár Prohászka (1858-1927). Krieg, christliche Kultur und Antisemitismus in Ungarn, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Fokus: Anti-Genderismus im Schnittfeld von Religion und Politik

Konservative Netzwerke über Konfessionsgrenzen hinweg

Die »konservative Ökumene« des *World Congressof Families*

Kristina Stoeckl

1. Einführung

Seit Beginn der 1990er-Jahre haben Menschen und Organisationen, die sich für Gleichberechtigung und Nicht-Diskriminierung aufgrund von Geschlecht und sexueller Orientierung einsetzen, weltweit große Erfolge gefeiert.[1] Eine einstmals als radikal geltende Idee – die Ehe für gleichgeschlechtliche Partner*innen – war vor 1989 in keinem Land der Welt rechtlich verankert. Heute hingegen ist es homosexuellen Menschen in über drei Dutzend Ländern der Welt möglich, eine gültige Ehe zu schließen. Wie war dieser rasche Wandel möglich? In liberalen Demokratien liegt die Gesetzgebung in der Hand von demokratisch gewählten Parlamenten und von Verfassungsgerichtshöfen, die darüber wachen, dass nationale Gesetze internationale Menschenrechtsstandards einhalten. Nur das Zusammenspiel zwischen diesen beiden Kräften (nationale Gesetzgebung und internationale Menschenrechtsnormen) kann die raschen Änderungen in Bezug auf die »Ehe für alle« erklären: Diese Änderungen sind einerseits die Frucht eines gesellschaftlichen Wandels hin zu größerer Toleranz und Weltoffenheit in Gender-Fragen, an-

1 Eine längere Version dieses Beitrags ist auf Russisch erschienen: Stoeckl, Kristina. »Aktivisty Vne Konfessional'nykh Granits: »Konservativnyy Ekumenizm« Vsemirnogo Kongressa Semey« [Aktivisten jenseits von Konfessionsgrenzen. Die »Konservative Ökumene« des World Congress of Families], in: Gosudarstvo, religija, cerkov‹ v Rosii i za rubezhom 36, no. 4 (2018): 58-86. Ein weiterer Beitrag über den WCF, der allerdings die Frage der Ökumene weitgehend ausklammert, ist darüber hinaus auf Englisch erschienen: Stoeckl, Kristina. The Rise of the Russian Christian Right: the case of the World Congress of Families, in: Religion, State and Society 48, no. 4 (2020): 223-238. Dieser Beitrag wurde mit der Forschungsunterstützung von Olena Kostenko verfasst (Interviews, Transkriptionen). Die Forschung für diesen Artikel wurde gefördert durch das European Research Council im Rahmen des Horizon 2020 Programms (Grant Nr. 676894).

dererseits sind sie das Ergebnis einer zunehmenden ›Vergerichtlichung‹ von politischen Entscheidungsprozessen, die dazu führt, dass supranationale Menschenrechtsstandards der Nicht-Diskriminierung die schwerfällige und unter Umständen gender-skeptische Stimmung in einem Land überholen können.

Mit dem wachsenden Erfolg der LGBTQ-Bewegung wuchs aber auch der Widerstand dagegen. Dieser Widerstand kommt in erster Linie vonseiten religiöser Akteur*innen und moral-konservativer, rechter politischer Gruppierungen, die in Gender-Gleichberechtigung einen Verstoß gegen ›natürliche Ordnung‹ und ›traditionelle Werte‹ sehen. Ihre Kritik richtet sich einerseits gegen die LGBTQ-Bewegung selbst, die als eine ›Lobby‹ dargestellt wird. Andererseits richtet sich der Widerstand aber auch gegen den liberalen demokratischen Staat an sich, der durch das Zusammenspiel von nationaler Gesetzgebung und supranationaler Menschenrechtsordnung rasche Gesetzesänderungen in gesellschaftspolitisch sensiblen Bereichen oft überhaupt erst möglich macht. ›Schuldig‹ sind aus der Sicht vieler Gegner*innen von LGBTQ-Errungenschaften daher nicht nur gesellschaftlicher Wandel und die ›Gender-Lobby‹, sondern auch die EU, der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte oder die UNO.

Es ist nun eine interessante Tatsache, dass die Gegner*innen von Gender-Rechten sich zunehmend auf die gleiche Art und Weise zu organisieren beginnen, wie sie dies der von ihnen kritisierten ›Gender-Lobby‹ vorwerfen: transnational, über Kultur-, Länder- und Konfessionsgrenzen hinweg und mit dem Ziel, internationale Organisationen und politische Akteur*innen in nationalen Kontexten in ihrem Sinne zu beeinflussen. Eine Organisation, die beispielhaft für eine solche transnationale Mobilisierung gegen Gender-Rechte steht, ist der *World Congress of Families* (in Folge: WCF). In dem vorliegenden Sammelband über die Identitäts- und Geschlechterkämpfe im Horizont von Rechtspopulismus und christlichem Fundamentalismus in Europa darf diese Organisation nicht fehlen, könnte man im WCF doch den ideologischen und logistischen Motor für viele der aktuellen Scharmützel gegen Gender-Rechte durch Rechtspopulisten und christliche Fundamentalisten sehen. Dieses Kapitel gibt daher einen vollständigen Überblick über die Entwicklung des WCF unter besonderer Berücksichtigung der bisher zu wenig beachteten russischen Akteur*innen innerhalb der Organisation und analysiert insbesondere die interreligiöse Dimension des WCF-Aktivismus, der einer »konservativen Ökumene« zwischen rechten und fundamentalistischen Gruppen innerhalb der unterschiedlichen christlichen Konfessionen den Weg bereitet.

2. Der WCF – eine amerikanisch-russische Initiative

Beim WCF handelt es sich um eine 1997 gegründete Nichtregierungsorganisation (NGO), die ein traditionelles, heterosexuelles Familienmodell und konservative Ge-

schlechterrollen fördert und sich gegen Abtreibung und gleichgeschlechtliche Ehen ausspricht. Der Hauptsitz des von einem Amerikaner und einem Russen gegründeten WCF befindet sich seit jeher in den Vereinigten Staaten. Zunächst war die Organisation am *Howard Centre for Family, Religion & Society* in Rockford, Illinois ansässig, heute operiert sie von Washington DC aus. Der WCF hat Partner in vielen verschiedenen Ländern, insbesondere in Europa und den Ländern der ehemaligen Sowjetunion, wo seine Agenda sowohl eine politische wie auch religiöse Wirkung entfaltet, die über die bloße Förderung konservativer Familienwerte hinausgeht. Die Agenda des WCF wurzelt in Strategien und Ideen aus dem Repertoire der amerikanischen *Culture Wars* (Hunter 1991). In der Literatur wurde der WCF bisher vor allem von Clifford Bob in seinem Buch *The Global Right Wing* (2012) und von Doris Buss und Didi Herman diskutiert. Letztere bezeichnen den WCF in ihrem Buch *Globalizing Family Values* als »unprecedented development […] the first sustained attempt by the Christian Right […] to construct a permanent, global, interfaith institution« (Buss/Herman 2003: 80).[2]

Der WCF ist eine bei den Vereinten Nationen (UNO) akkreditierte NGO. Innerhalb der UNO werden Kämpfe um die richtige Auslegung von Menschenrechtsprinzipien ausgefochten, wobei liberale Akteure eine progressive, expansive und individualistische Interpretation fördern und konservative Akteure eine konservative, restriktive und kontextualistische Lesart vertreten (Stoeckl/Medvedeva 2018). Das Schlüsselbeispiel für den anhaltenden Kampf um Definitionshoheit ist die UNO-Definition der Familie. Artikel 16 (3) der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) definiert die Familie als »die natürliche und grundlegende Gruppeneinheit der Gesellschaft […], die Anspruch auf Schutz durch die Gesellschaft und den Staat hat«. Konservative Akteure interpretieren diesen Passus als Grundlage für den Schutz der Rechte der Familie *als Gruppe* und als Argument gegen Verfahren, die die Rechte einzelner Familienmitglieder stärken (z.B. durch die Berücksichtigung von speziellen Kinderrechten) oder Familie anders definieren (z.B. um Alleinerziehende oder gleichgeschlechtliche Paare auch als Familie zu definieren). Der WCF ist sinnbildlich für diese Strategie: Jede WCF-Erklärung bezieht sich ausdrücklich auf Artikel 16 (3) der AEMR.

Wissenschaftler*innen sind sich einig, dass der Ausgangspunkt für diesen politischen Kampf um die Definition von Familie die Kairoer Konferenz der Verein-

2 Nur wenige wissenschaftliche Artikel haben sich bisher mit dem WCF befasst. Abgesehen von den bereits zitierten Arbeiten von Bob und Buss und Herman ist der WCF Thema eines Forschungsartikels von Christopher Stroop, der auf den amerikanisch-russischen Gründungsmoment hinweist (Stroop 2016). Das russische Engagement im WCF mit Fokus auf die Jahre nach 2012 wird diskutiert in Bluhm/Brand 2018 sowie in Schekhovtsov 2017. Journalistische Darstellungen umfassen die Reportage von Masha Gessen vom WCF in Tbilissi (Gessen 2017) sowie Hintergrundartikel von Levintova 2014, Parke 2015 und Kane Winter 2009/Frühjahr 2010.

ten Nationen über Bevölkerung und Entwicklung im Jahr 1994 und die Pekinger Frauenkonferenz der Vereinten Nationen 1995 waren. Hauptgegner der progressiven Agenda war damals der Vatikan, welcher konservative christliche NGOs – dazu gehörte auch das *Howard Centre for Family, Religion & Society* – ermutigte, sich im Kampf um ein »traditionelles« und »natürliches« Verständnis der Familie gegen »geschlechtsspezifische« Ansätze und »sexuelle Rechte« einzubringen. Wissenschaftliche Einigkeit herrscht auch in der Einschätzung, dass Kairo und Peking den Moment markierten, in dem der Vatikan und die globale christliche Rechte ihre Ansichten über Frauen, Familie und die Rolle der internationalen Ordnung konsolidierten und ehemals nationale und lokale Bewegungen global und transnational wurden (Bob 2012: 41; Buss/Herman 2003: 107; Irvine 2012: 39; Friedman 2003). Der WCF ist ein Produkt genau dieses Moments.

Der Ursprung des WCF reicht daher bis in die Mitte der 1990er zurück. Im Januar 1995 reiste der amerikanische College-Professor Allan C. Carlson, damals Präsident des *Howard Center*, nach Moskau, um den russischen Soziologen Anatoly Antonov zu treffen. Antonov, damals Professor für Familiensoziologie und Demographie an der Moskauer Staatsuniversität, war an einer Begegnung mit Carlson interessiert, da er dessen Werke über Familie und Gesellschaft gelesen hatte und seine Ansichten teilte. Der Zweck der Reise war die Anbahnung einer Zusammenarbeit auf wissenschaftlicher und zivilgesellschaftlicher Ebene in Fragen der Sozial- und Familienpolitik.

Es ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass diese Art von Kontaktaufnahme zwischen russischen und westlichen Wissenschaftler*innen und Politiker*innen in den Jahren der postkommunistischen Transition nicht außergewöhnlich war. Unmittelbar nach dem Zerfall der Sowjetunion strömten Berater*innen aller Art vom Westen nach Russland, sei es, um Fragen der wirtschaftlichen Umstellung von Plan- auf Marktwirtschaft oder soziale Reformen zu erörtern. Die Folgen der radikalen wirtschaftspolitischen Rezepte, die dabei ausprobiert wurden, sind in der Literatur inzwischen weitgehend erkannt und aufgearbeitet worden (siehe z.B. Ther 2014). Noch weit weniger bekannt ist aber das Ausmaß der weltanschaulichen Bande, die in diesen Jahren zwischen den vormaligen Gegnern aus dem Kalten Krieg entstanden. Perry Glanzer hat 2002 in seinem Buch *The Quest for Russia's Soul: Evangelicals and Moral Education in Post-Communist Russia* zwar einen empirisch gut belegten Einblick in die Aktivitäten der amerikanischen christlichen Rechten in Russland gegeben, darüber hinaus ist dieses Kapitel russisch-amerikanischer Geschichte aber kaum aufgearbeitet.

Carlsons Besuch in Moskau fällt also in eine Phase, in der russische Entscheidungsträger*innen bei westlichen Partnern nach Antworten für drängende soziale Fragen suchten. In diesem Fall ging es um Fragen der Familienförderung und -politik. Antonov und den Gesprächspartner*innen, die er Carlson vorstellte, ging es explizit um die Suche nach Alternativen zu einer ›linken‹ Familienpolitik, wie

sie im Kommunismus z.T. verwirklicht worden war: Gleichstellung der Frauen auf dem Arbeitsmarkt, staatliche Kinderbetreuung, aber auch das Recht auf Abtreibung und Ehescheidung. Alle diese Punkte waren Antonov ein Dorn im Auge, denn er machte sie für das geringe Bevölkerungswachstum in Russland verantwortlich.[3]

Antonov, der Carlsons Aufenthalt in Moskau organisierte, machte diesen mit Akademiker*innen, Intellektuellen, Politiker*innen und Mitgliedern der staatlichen Verwaltung bekannt. Carlson besuchte die Fakultät für Soziologie der Moskauer Staatlichen Universität (MGU) und das Zentrum für Bevölkerungsstudien der MGU. Aber nicht nur staatliche Institutionen zeigten sich an einer Zusammenarbeit interessiert, auch ein Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) »wollte über ›Geschäfte‹ sprechen« (Carlson 1995, 4). Carlson berichtet über ein Treffen mit Ivan Shevtshenko, der ihm als Künstler, Vorsitzender der orthodoxen Bruderschaft der Wissenschaftler und Spezialisten (FAVOR)[4] und ehemaliger Duma-Kandidat vorgestellt wurde. Carlson fühlte sich »an einen jungen Solschenizyn« erinnert (ebd.: 4). Shevtshenko bat ihn um Hilfe bei der Organisation einer internationalen Konferenz über die Familie, die er in einem orthodoxen Kloster in der Nähe von Moskau durchführen wollte. Carlson antwortete, dass er selbst darüber nachgedacht habe, an der Einberufung

> »einer Konferenz ziemlich kompatibler ›Pro-Familien‹-Gruppen aus der ganzen Welt zu arbeiten, die als eine Art informeller Familienkongress dienen sollte, mit dem Ziel,
>
> (1) gemeinsamen stärker gegen Staat und Wirtschaft auftreten zu können und
>
> (2) einen ›Appell‹ oder eine ›Erklärung‹ an die Regierungen der Welt mit gemeinsamen Forderungen zu verfassen« (ebd.: 4).

Dieses Gespräch in Moskau wurde zum Startpunkt des WCF: Der erste Weltfamilienkongress fand 1997 in Prag unter aktiver Beteiligung von Shevtshenko und Antonov statt. Von diesem ersten Kongress in Prag 1997 an organisierte der WCF in unregelmäßigem Rhythmus große internationale Veranstaltungen: 1999 Genf, 2004 Mexiko-Stadt, 2007 Warschau, 2009 Amsterdam. Im Zuge der Professionalisierung der Organisation insbesondere auf russischer Seite, von der weiter unten noch die Rede sein wird, finden seit 2012 jährlich solche internationalen Kongresse statt: 2012 Madrid, 2013 Sydney, 2014 Moskau, 2015 Salt Lake City, 2016 Tiflis, 2017 Budapest, 2018 Chisinau, 2019 Verona.

Um 2008 trat dann eine jüngere Generation auf den Plan, die die amerikanisch-russische Zusammenarbeit im WCF auf eine neue Stufe beförderte. Auf russischer Seite war die Schlüsselperson hinter diesem Wandel Alexey Komov, ein Geschäftsmann, der sich in unserem Interview als »Lobbyist« vorstellte (Interview 2017a).

3 Diese Ansicht vertrat Antonov bereits in den 1980er Jahren, siehe Antonov 1985.

4 Diese Bruderschaft wurde 1991 registriert und bestand bis 2009.

Komov erklärt seinen Eintritt in den WCF als ein spontanes Unterfangen und eine moralische Entscheidung:

> »Wir hörten eine Menge alarmierender Nachrichten aus dem Westen, dass es überall Schwulenparaden gibt, wissen Sie […] und ich fragte mich, ob es wohl noch einige Christen im Westen gibt […] und so kaufte ich ein Ticket und fuhr nach Colorado Springs, wo sie diesen Weltfamilienkongress abhielten.« (Ebd.)

Komov gründete seine eigene Stiftung, den *Fond poderzhki semi i demografii vo imya svyatykh Petra i Fevroni*[5] [»Stiftung zur Unterstützung der Familie und Demografie, benannt nach den Heiligen Petr und Fevrona«], und zusammen mit Pavel Parfent'ev das Analytische Zentrum *FamilyPolicy.ru*[6] (Bluhm/Brand 2018: 227). Ab diesem Zeitpunkt wurden auch die Verbindungen zwischen dem WCF und der Russisch-Orthodoxen Kirche enger. Die Schlüsselperson für die Zusammenarbeit war Erzpriester Dmitri Smirnov, der Leiter der Kommission für Familie, Schutz von Mutterschaft und Kindheit des Moskauer Patriarchats.

Im Jahr 2011 organisierten die russischen Vertreter*innen des WCF einen ersten Kongress, den Moskauer Demografie-Gipfel zum Thema »Familie und Zukunft der Menschheit«. Dieser wurde von Vladimir Jakunin gesponsert, dem damaligen Chef der russischen Eisenbahnen und Direktor mehrerer Stiftungen. Ein weiterer Sponsor war Konstantin Malofejev, ein Geschäftsmann, zu dessen Aktivitäten eine orthodoxe Privatschule und ein Fernsehsender gehören (*tsargrad.tv*). Malofejev gilt als Förderer rechter extremistischer Kreise in Russland (Dornblueth 2019).

Im Jahr 2014 sollte dann der erste Weltfamilienkongress in Moskau stattfinden. Allerdings musste dieser Kongress am Ende ohne offizielle Schirmherrschaft des WCF über die Bühne gehen, da Russland nur Monate zuvor die Krim annektiert hatte, weshalb es unter internationalen Sanktionen stand. Von diesen war auch der Hauptsponsor des Kongresses, Malofejev, betroffen, da er russische Kämpfer in der Ostukraine finanzierte (Southern Poverty Law Center 2018). Der weiteren Zusammenarbeit zwischen russischen Vertreter*innen und dem WCF tat dieser Zwischenfall jedoch keinen Abbruch. Ab dem Jahr 2014 waren die russischen Partner nicht mehr nur Ziel der Bemühungen der amerikanischen christlichen Rechten, sondern Gastgeber mit einer Führungsrolle im WCF. 2016 versammelte sich der WCF in Tiflis. Organisator vor Ort war Levan Vasadze, wohlhabender Geschäftsmann und guter Bekannter Komovs. Im September 2018 bot der WCF dem prorussischen Präsidenten der Republik Moldau, Igor Dodon, eine Plattform, um seine politische Agenda zu lancieren.[7]

---

5 Diese Stiftung scheint keine Website zu haben. Siehe stattdessen die Website des russischen WCF: http://worldcongress.ru/(vom 06.11.2018).

6 Website: www.familypolicy.ru/(vom 28.7.2020).

7 Doch nicht nur das russische Engagement innerhalb des WCF wurde professioneller und jünger, auch die amerikanische WCF-Führung erfuhr einen Generationswechsel. Im Jahr 2016

Diese kurze Zusammenfassung der Gründungs- und Entwicklungsgeschichte des WCF legt den Schluss nahe, dass die amerikanischen Gründer*innen zur Entstehung moralisch-konservativer Milieus in den ehemals kommunistischen Ländern beigetragen haben, die den Strategien der amerikanischen christlichen Rechten ähneln und folgen. Ihr Kampf um traditionelle Familienwerte hat sich von den Vereinigten Staaten bis nach Russland sowie nach Ost- und Westeuropa ausgebreitet.

3. Konservative Ökumene aus russisch-orthodoxer Perspektive

Die konservative Agenda des WCF bringt Vertreter*innen verschiedener christlicher Konfessionen zusammen. Diese konfessionenübergreifende Zusammenarbeit macht die Organisation zu einem beispielhaften Fall für die von Shishkov (2017) beschriebene »konservative Ökumene«[8]. Aus amerikanischer Sicht ist die interkonfessionelle Zusammenarbeit gleichgesinnter religiöser Akteure auf Kosten konfessioneller Loyalitäten ein Merkmal der konservativen Normmobilisierung (Hunter 1991, 86-88). Im russisch-orthodoxen Kontext stellt die interkonfessionelle (orthodoxe, katholische, protestantische, evangelikale) Zusammenarbeit jedoch tatsächlich ein Novum dar.

Innerhalb des WCF hat das Moskauer Patriarchat, zumindest aus der Perspektive der amerikanischen Partner, eine Schlüsselrolle. Carlson bezeichnet die russische orthodoxe Kirche als »eine globale Religion«, die den Platz der katholischen Kirche als Bollwerk des Konservatismus einnehmen kann:

> »[…] jetzt, da sich die römisch-katholische Kirche unter Papst Franziskus in diesen sozialen Fragen gewissermaßen zurückzieht. […] Franziskus hat sich entschieden, familien- und lebensbejahende Aktivitäten nicht so stark zu betonen wie seine beiden Vorgänger […] daher denke ich, dass die Tatsache, dass die orthodoxe Kirche international ein öffentliches Zeugnis zu diesen Fragen ablegt, eine enorme Entwicklung ist.« (Carlson 2020, 48)

---

wurde Brian Brown, bereits Präsident der amerikanischen NGO National Organization for Marriage und führende Figur der amerikanischen christlichen Rechten, neuer Präsident. Seitdem ist World Congress of Families weiterhin der Markenname für die von dieser Gruppe organisierten internationalen Kongresse, aber die NGO selbst heißt jetzt International Organization for the Family (IOF).

8 Der Begriff »konservative Ökumene« wurde in dem Themenheft »Ökumene 2.0 – zwischen Ökumene und Anti-Ökumene« der Zeitschrift Religion & Gesellschaft in Ost und West (10/2018, 46. Jg) mit Beiträgen u.a. von Andrey Shishkov, Kristina Stoeckl, Vasilios Markides, Regina Elsner und Jennifer Wasmuth kontrovers diskutiert.

Konservative katholische Gruppen spielen allerdings natürlich weiterhin eine wichtige Rolle als verlässliche Partner und Organisatoren innerhalb des WCF. Eine besonders aktive Rolle hat z.B. die Organisation *CitizenGo*, mit Hauptsitz in Spanien, die in verschiedenen Ländern Medienkampagnen gegen Gender-Rechte und gegen Abtreibung organisiert. Die interkonfessionelle Zusammensetzung des WCF und sein Appell an konservativ-orthodoxe Gruppen stehen in krassem Gegensatz zu dem weit verbreiteten Anti-Ökumenismus innerhalb der orthodoxen Kirchen.

Folgender persönlicher Eindruck aus der Feldforschung macht diesen Umstand deutlich: Ein Drittel der Sitze der ausverkauften Philharmonie in Tiflis beim WCF 2016 wurde von Patriarch Iliya und seinem Gefolge eingenommen, als Elder Robert Gay von der »Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage« (auch: Mormonen-Kirche) die Bühne betrat. Gay begann seinen Vortrag mit einer persönlichen Widmung an seine Frau (die sich ihm prompt auf der Bühne anschloss) und erläuterte dann den Auftrag des WCF. Mit Kopfhörern, um der Simultanübersetzung aus dem Englischen zu folgen, nahmen die georgischen Kleriker höflich dieses fröhliche Evangelium der Familie zur Kenntnis. Ohne Zweifel stand es in krassem Gegensatz zu ihrer theologische Ausbildung in der Vergangenheit, die größten Nachdruck auf die patristische und asketische Theologie der orthodoxen Kirche gelegt hatte, weshalb sie den Mann, der dieses vortrug, vermutlich für einen Ungläubigen hielten. Dieses Streiflicht zeigt, dass der WCF für einen allgemeineren Prozess der Neudefinition von Ökumene im orthodoxen Kontext steht, der dem Beispiel der amerikanischen christlichen Rechten folgt. Zusammengefasst bedeutet das: Akzeptanz von Formen interkonfessioneller und interreligiöser Kontakte, solange sie wertkonservativ sind, und Ablehnung der klassischen Ökumene mit ihren unierenden und progressiven Zügen.

Im Rahmen des WCF arbeiten russische Pro-Familien-Aktivist*innen mit Exponent*innen der europäischen katholischen Rechten zusammen. Die Spaltung in ideologische Fraktionen ist natürlich kein Novum innerhalb der katholischen Kirche, wohl aber die Tatsache, dass diese Katholik*innen nun mit russischen Familienkonservativen zusammenarbeiten. Während sie in ihrer eigenen Kirche am rechten Rand stehen, freuen sich Vertreter*innten des konservativen Katholizismus über die herzliche Aufnahme, die ihnen zuteilwird. Ein exemplarischer Fall ist die deutsche katholische Publizistin Gabriele Kuby, deren Pamphlete gegen die »Gender-Theorie« (Kuby 2012) im Rahmen der WCF als seriöse Wissenschaft dargestellt werden. Die katholische Mainstream-Theologie scheint Schwierigkeiten zu haben, sich gegenüber solchen Werken zu positionieren. Mit wenigen Ausnahmen (z.B. Marschütz 2014, Anic 2016) neigen akademische Theolog*innen (und noch mehr Soziolog*innen) dazu, Kubys Werk als nicht-akademisch zu ignorieren, während Laien und einzelne Priester, die die konservative Botschaft teilen, es für bare Münze nehmen. Kuby gehört, genau wie Carlson, der Sphäre der »Sozialwissenschaft der christlichen Rechten« (Buss and Herman 2003, xxxiii) an, die im

jeweiligen nationalen Kontext sowohl vom theologischen als auch vom sozialwissenschaftlichen akademischen Diskurs isoliert existiert, die aber eine kohärente ›Forschungs‹-Agenda in den USA, Europa und Russland schafft.

4. Schlussfolgerung

Im russischen sowie mittel- und osteuropäischen Kontext findet die moralkonservative und christlich-fundamentalistische Agenda, die sich auf globaler Ebene vor allem gegen progressive UN-Agenturen und liberale NGOs richtete, neue Ziele. Die Kirchen und Regierungen in den Ländern des ehemaligen Ostblocks haben ihre Feinde unter den liberalen NGOs, der EU, dem EuGH und dem Europarat ausgemacht. Ungarn unter Victor Orbán ist ein eklatantes Beispiel für diese Entwicklung, und nicht zufällig wurde der WCF von 2017 in Budapest organisiert und von Orbán eröffnet. Für die osteuropäischen Sponsoren des WCF geht der ideologische Kampf eindeutig über Familienfragen hinaus. Der größere Kontext ist die Frage nach der wirtschaftlichen und politischen Ausrichtung ihrer Länder – nach Westen oder Osten, zur EU oder zu Russland, Öffnung gegenüber der Welt oder Abgrenzung der Nation. Der Weg nach Westen wird als unmoralisch, antireligiös und familienfeindlich dargestellt, der Weg nach Osten als Weg des Heils, der Moral, der orthodoxen Religiosität und des demographischen Wachstums. Das Novum dieses Anti-Liberalismus rechter Prägung ist, dass er Verbündete im Westen identifiziert. Nicht der Westen als solcher wird abgelehnt, sondern der ›liberale Westen‹. Dieser Umstand erlaubt es rechten politischen Kräften, die eigentlich einer nationalistischen Agenda verpflichtet sind, über Ländergrenzen hinweg mit anderen nationalistischen und rechten Kräften Koalitionen zu schmieden: gegen vermeintliche ›liberale Eliten‹, gegen internationale Institutionen und gegen die liberale politische demokratische Ordnung.

Im Rahmen dieser Publikation stellen die Herausgeberinnen die Frage, wie den Gefahren, die von der Anti-Gender-Bewegung ausgehen, am besten begegnet werden kann. Vor dem Hintergrund des Forschungsprojekts *Postsecular Conflicts*[9], das sich von 2016 bis 2021 mit transnationalen moralkonservativen Netzwerken aus der Perspektive Russlands beschäftigt hat, scheint mir folgende Feststellung besonders wichtig: Kontroversen bei moralpolitischen Fragen sind in einer demokratischen Gesellschaft normal. In einer pluralistischen Gesellschaft wird es immer unterschiedliche Anschauungen darüber geben, was ein gutes Leben ausmacht. Politikbereiche, die an diese Fragen rühren, bleiben deshalb notwendig umstritten: Abtreibung, Stammzellenforschung, Euthanasie, Gleichstellungpolitik, Reproduktionsmedizin. Was diese Fragen so außerordentlich virulent und politisch schwierig

9 Siehe hier: https://zenodo.org/communities/postsecularconflicts/(vom 28.7.2020).

macht, ist die Tatsache, dass die öffentliche Meinungsbildung bei solchen Fragen heute sowohl auf der Seite des progressiven, wie auch auf der Seite des konservativen Meinungsspektrums in einem transnationalen Kontext stattfindet, im Internet und im Rahmen einer transnational organisierten Zivilgesellschaft. ›Für‹ oder ›gegen‹ LGBTQ-Rechte zu sein, ist inzwischen eine globale Währung des Liberalismus bzw. Anti-Liberalismus geworden. Kollektive Erfahrungen mit der Bewältigung von Intoleranz, persönliche Erzählungen und historische Traumata und Entwicklungen, die in einer Gemeinschaft geteilt werden und die öffentliche Meinungsbildung mitbestimmen, verschwinden hinter den globalen pauschalen Konfliktmustern. In dieser Verkürzung und Polarisierung sehe ich eine Gefahr, auf welche die soziologische Forschung durch die Darlegung der Mechanismen und Hintergründe transnationaler Norm-Mobilisierung aufmerksam machen kann.

Literatur

Anic, Jadranka Rebeka (2016): »Die Anti-Gender-Bewegung. Ein Beitrag zur Bewertung des Phänomens«, in: Journal of the European Society of Women in Theological Research 24, S. 13-29.

Antonov, Anatoly (1985): ›Dvukh detei malo‹ [Zwei Kinder sind zu wenig], in: Meditsinskaia gazeta, 27 September.

Bluhm, Katharina/Brand, Martin (2018): »Traditional Values Unleashed. The Ultraconservative Influence on Russian Family Policy«, in: Katharina Bluhm/Mihai Varga (Hg.), New Conservatives in Russia and East Central Europe, London, New York: Routledge, S. 223-244.

Bob, Clifford (2012): The Global Right Wing and the Clash of World Politics, New York: Cambridge University Press.

Buss, Doris/Didi Herman (2003): Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics, Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Carlson, Allan C. (1995): »Tagebuch einer Reise nach Moskau und Prag«, wurde der Verfasserin von Allan Carlson zur Verfügung gestellt.

Carlson, Allan C. (2020): »The Great Battles Lie Ahead. Interview with Allan Carlson«, in Kristina Stoeckl/Dmitry Uzlaner (Hg.), Postsecular Conflicts: Debates from Russia and the United States, Innsbruck: Innsbruck University Press, S. 37-51.

Elsner, Regina (2018): »Wie ökumenisch sind ›konservative Allianzen‹?«, in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 10, S. 18-22.

Friedman, Elisabeth Jay (2003): »Gendering the Agenda. The Impact of the Transnational Women's Rights Movement at the UN Conferences of the 1990s«, in: Women's Studies International Forum 26 (4), S. 313-332.

Gessen, Mascha (2017): »Family Values. Mapping the Spread of Antigay Ideology«, in: Harper's Magazine vom März 2017, online unter: https://harpers.org/archive/2017/03/family-values-3/ (vom 28.7.2020).

Hunter, James Davison (1991): Culture Wars. The Struggle to Define America, New York: Basic Books.

Interview (2017a): »Interview im Rahmen des Projekts Postsecular Conflicts mit Alexey Komov, Moskau, 31. Januar 2017«. Interviewer*innen: Kristina Stoeckl, Olena Kostenko (1 Std. 40 Min.).

Irvine, Jill A. (2012): »Exporting the Culture Wars. Concerned Women for America in the Global Arena«, in Kathleen M. Blee/Sandra McGee Deutsch (Hg.), Women of the Right. Comparisons and Interplay across Borders, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, S. 36-51.

Kane, Gillian (Winter 2009/Frühjahr 2010): »Commentary: Exporting ›Traditional Values‹. The World Congress of Families«, in: The Public Eye von Winter 2009/Frühjahr 2010, online unter: www.publiceye.org/magazine/v24n4/exporting-traditional-talues.html (vom 03.11.2016).

Kuby, Gabriele (2012): Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit, Kissleg: fe-medienverlag.

Levintova, Hannah (2014): »How US Evangelicals Helped Create Russia's Anti-Gay Movement«, in: Motherjones 21. Februar 2014, online unter: www.motherjones.com/politics/2014/02/world-congress-families-russia-gay-rights (vom 28.7.2020).

Marschütz, Gerhard (2014): »Wachstumspotenzial für die eigene Lehre. Zur Kritik an der vermeintlichen Gender-Ideologie«, in: Herder Korrespondenz 68 (9), S. 457-462.

Parke, Cole (2015): »Natural Deception: Conned by the World Congress of Families«, in: Political Research Associates, online unter: www.politicalresearch.org/2015/01/21/natural-deception-conned-by-the-world-congress-of-families/#sthash.sABt36MU.dpbs (vom 28.7.2020).

Schekhovtsov, Anton (2017): Russia and the Western Far Right. Tango Noir, London: Routledge.

Shishkov, Andrej (2017): »Two Ecumenisms. Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation«, in: State, Religion and Church 4 (2), S. 58-87.

Stoeckl, Kristina (2016): »The Russian Orthodox Church as Moral Norm Entrepreneur«, in: Religion, State & Society 44 (2), S. 131-151.

Stoeckl, Kristina/Medvedeva, Kseniya (2018): »Double Bind at the UN. Western Actors, Russia, and the traditionalist Agenda«, in: Global Constitutionalism, Vol. 7 (3), S. 383-421.

Stroop, Christopher (2016): »A Right-Wing International? Russian Social Conservatism. the World Congress of Families, and the Global Culture Wars in Historical Context«, in: The Public Eye Winter: S. 4-10.

Ther, Philip (2014): Neue Ordnung auf dem Alten Kontinent. Berlin: Suhrkamp.

Wasmuth, Jennifer (2018): »Ökumene 2.0. Ein neues ökumenisches Paradigma?«, in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 10, S. 21-23.

Die Kontinuität des Frauenbildes in römischen Dokumenten

Ein dogmatisches *close reading*

Gunda Werner

Das am 2. Februar 2020 vorgestellte nachsynodale Schreiben *Querida Amazonia* (QA) veranschaulicht erneut eine Traditionslinie römischer Verlautbarungen, über ›die‹ Frau und ihre besondere Würde oder Stellung in der Kirche zu sprechen. In den Nummern 99-104 finden sich exakt jene Argumente wieder, die bereits seit 1973 in den unterschiedlichen römischen Dokumenten unterstrichen wurden: dass die Frau eine besondere Würde und daher Aufgabe und Rolle habe, darin Maria nachahme und nicht Christus, und daher auch nicht die Aufgaben und Rollen der Männer übernehmen könne. Die Aktualität der Frage also, auf welcher theologischen Folie römische Dokumente über Frauen im Allgemeinen und damit implizit oder explizit über Gender schreiben, ist und bleibt auch im gegenwärtigen Pontifikat aktuell. Dies zeigt auch das am 9. Juni 2019 der Öffentlichkeit vorgestellte neue Schreiben *Als Mann und Frau schuf er sie* der Kongregation für das katholische Bildungswesen zu einem Dialog mit der Gender-Theorie, das sich auf ein Gender-Verständnis, das bereits seit 1995 diskutiert wird, bezieht.[1] In dieser Veröffentlichung werden erneut die zwei prominenten Streitfragen unverändert weitergereicht, an denen sich lehramtliche Verlautbarungen seit dem II. Vatikanum und verstärkt seit Mitte der 90er Jahre abarbeiten: *Erstens* die Sorge um eine geschlechts-differenzlose Gesellschaft und *zweitens* das Festhalten an der ontologischen Komplementarität von Mann und Frau mit ihren kirchlichen wie sozialen Konsequenzen. Dahingegen versuchen die feministische Theologie und die Genderforschung, zu einer differenzierten Beurteilung der neueren Gender-Theorien zu kommen und diese in ihre Arbeit zu integrieren.

Im Folgenden möchte ich beispielhaft theologische Aussagen und anthropologische Vorannahmen lehramtlicher Äußerungen analysieren. Im Kern, so meine These, ist die Argumentation marianisch, genderkritisch, weist eine amtstheologische Sinnspitze auf und fußt vor allem auf einer Folie theologischer Vorannahmen,

1 https://www.tagesschau.de/ausland/vatikan-gendertheorie-101.html vom 11.6.2019.

die bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen. Ich werde diese These in drei Schritten begründen: Erstens zeige ich auf, dass sich das in den offiziellen lehramtlichen Dokumenten enthaltene römische Gender-Verständnis durch die Auseinandersetzung mit der UN-Konferenz zu Bevölkerungsfragen 1994 in Kairo und der UN-Frauenkonferenz in Beijing 1995 gebildet hat. Zweitens drückt sich darin die Vorstellung einer besonderen Würde der Frau aus, welche sich in römischen Dokumenten bis in die 70er Jahre findet. Und drittens drückt sich darin eine Theologie aus, die ihre Fundamente eben im 19. Jahrhundert hat.

1. Kairo 1994 und Beijing 1995: Gender-Gerechtigkeit und Vatikanische Interventionen

Die UN-Konferenzen in Kairo 1994 und in Beijing 1995 stellen aus theologischer Perspektive einen Wendepunkt dar, denn sie führen jenen Begriff in die theologische und religionspolitische Landschaft ein, der erst einige Jahre zuvor durch Judith Butler prominent in die feministische Landschaft gesetzt worden war: Gender (vgl. Butler 1990; Butler 1993). Diese religionspolitische Veränderung war deswegen möglich, weil der Vatikan in seinem Status bei der UN als *non-member state* ein Veto-Recht hat und somit Ergebnisse und das Abschlussdokument verhindern kann. Obwohl die Ergebnisse dieser Konferenzen nicht bindend sind, sind sie doch meinungsbildend und international sichtbar, sodass diese Konferenzen als Plattformen zu verstehen sind, auf der und mit der sich feministische Gruppen und FrauenrechtlerInnen vernetzen und für ihre Rechte sowie Interessen öffentlich und global einstehen konnten. Nachdem der Vatikan besonders die Konferenz in Kairo über weite Strecken blockiert hatte[2], versuchten sich die Vertreter des Vatikan, in der Konferenz in Beijing etwas diplomatischer zu positionieren. Für diese Konferenz entwickelte der Vatikan neue Formen der Lobbyarbeit für die eigenen Positionen. Im Vorfeld unternahm es Papst Johannes Paul II. selbst, durch Briefe an alle Frauen und alle teilnehmenden Staatsoberhäupter, die römische Position im Blick auf das Frauen- und Familienbild überzeugend darzulegen und AnhängerInnen zu gewinnen.[3] Während dieser Konferenz wurde die Auseinandersetzung um den Gender-Begriff öffentlich ausgetragen. Selbst wenn der Vatikan am Ende der Erklärung von Bejing formal beitrat, wurden mehrere Seiten Einschränkungen und Ablehnungen verfasst, die dem Dokument beigefügt sind. Insbesondere

2 Ausführlich zu der Auseinandersetzung um diese beiden Konferenzen und ihre Konsequenzen: Vgl. dazu: Saez/Faúndes 2018; Buss 1998; Case 2019, Case 2016; Case 2011; Garbagnoli 2016; Abdullah 1996.

3 Vgl. www.vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_en.html#1995 vom 11.6.2019.

Gender dürfe, so der Vatikan sehr deutlich, nur im Sinne des Entschlusses von Beijing verstanden werden: nämlich als soziales Geschlecht, das ganz und gar vom biologischen Geschlecht abhängig ist. Mit dem Begriff Gender dürfe keine weitere Deutung verbunden werden, erst recht nicht die Gleichberechtigung (ausführlich dazu Werner 2000). Was für ein Frauenbild allerdings liegt der Sorge um den Gender-Begriff, so stellt sich die Frage, zugrunde? Mit welchem Frauenbild werden die Delegierten des Vatikan in die Versammlung und Verhandlungen von Beijing geschickt?

2. Die Würde der Frau und ihre marianische Begründung

2.1 Close Reading der Texte von 1988-2019

Im Vorfeld der Konferenz von Beijing schreibt Johannes Paul II. den *Brief an die Frauen*, der wie ein Scharnier wirkt zwischen *Mulieris Dignitatem* (MD) von 1988 und dem *Brief zur Zusammenarbeit von Männern und Frauen* (Zusammenarbeit) der Glaubenskongregation von 2004. In all diesen Schreiben steht die Würde der Frau im Mittelpunkt.

Die Argumentation dieser Dokumente ist hinlänglich bekannt. Frauen, mit der besonderen Würde ausgestattet, haben ebenso Anteil an der Gottebenbildlichkeit wie Männer. Allerdings mündet die Rede von der gleichen Würde der Frau nun gerade nicht in die rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau. Dies fasst insbesondere das Papier der Glaubenskongregation *Brief zur Zusammenarbeit von Männern und Frauen* äußerst deutlich zusammen: Mannsein und Frausein seien von Beginn an verschieden und gehörten als solche ontologisch dennoch gleichermaßen zur Schöpfung. Dies bedeute zugleich, dass sich von dort aus – und nur von Schöpfung aus – ein »tieferes Verständnis der Frau« in ihrer Rolle in der Gesellschaft und Kirche ergäbe. Ihre Rolle in der Gesellschaft finde die Frau nun als Mutter; dies entspräche ihrem biologischen und psychologischen Wesen in einem Maße, dass auch die der Arbeit nachgehende Frau sich dieser ontologischen Grundlage nicht entziehen könne, denn in dem Papier der Glaubenskongregation findet sich die Überzeugung ausgedrückt, »dass die Überschneidung von zwei Tätigkeiten – Familie und Arbeit – bei der Frau andere Merkmale annimmt als beim Mann. Deshalb stellt sich die Aufgabe, die Gesetzgebung und die Organisation der Arbeit mit den Anforderungen der Sendung der Frau innerhalb der Familie zu harmonisieren.« (Zusammenarbeit: Nr. 13) Das frauliche Wesen sei ein Dasein-für-andere, etwas, das bei den Menschen als Abbild Gottes wohl auch bei Männern vorfindbar sei; allerdings würden Frauen, weil sie »spontaner« mit den Werten der Hingabe, des Dienens, Unterwerfens und der Fürsorge übereinstimmten, für diese Werte in besonderer Weise ein Zeichen sein (Zusammenarbeit: Nr. 14). Die Rolle der Frau in

der Kirche sei deswegen mariologisch gezeichnet. So wird Maria zum allumfassenden Vorbild für das Bild der Kirche als Braut, die Antwort der Gläubigen auf den Ruf Gottes und Christi, für die annehmende und hingebende Haltung Mariens: »Auch wenn es sich dabei um Einstellungen handelt, die jeden Getauften prägen sollten, zeichnet sich die Frau dadurch aus, dass sie diese Haltungen mit besonderer Intensität und Natürlichkeit lebt. So erfüllen die Frauen eine Rolle von größter Wichtigkeit im kirchlichen Leben.« (Zusammenarbeit: Nr. 16) Deswegen nähmen Frauen einen wesentlichen Raum in der Kirche ein, auch wenn die Priesterweihe ausschließlich Männern vorbehalten werde (vgl. Zusammenarbeit: Nr. 16). Diese Argumentation findet sich in *Querida Amazonia* wieder (vgl. QA: Nr. 99-104). Die gleiche Würde mündet in der römischen Überzeugung also sowohl gesellschaftlich als auch kirchlich in unterschiedliche Rechtslagen. Der Text der Glaubenskongregation reflektiert in ausgewählter Form den Diskurs um eine besondere ontologisch begründete Würde der Frau von Johannes Paul II., wie er bereits in *Mulieris Dignitatem* dargestellt wird, in dem Schreiben ist eine marianische Zuspitzung klar erkennbar. Denn um nun wirklich angemessen über den Menschen als Mann und Frau nachdenken zu können, muss als Horizont das Wesen und Handeln von Maria als Grundlage genommen werden. Dies ist darin begründet, dass die wesentlichen Aussagen über die Würde des Menschen nur in Verbundenheit mit Gott ausgesagt werden können und Maria ist eben der Inbegriff dieser Verbundenheit. Deswegen ist sie der alles umfassende Horizont für die Aussagen über den Menschen an sich und über die Frau im Besonderen (vgl. MD: Nr 5). Denn bei Maria befinden »wir […] uns hier gewissermaßen am Höhepunkt und beim Urbild der personalen Würde der Frau« – so Johannes Paul II. in *Mulieris Dignitatem* Nr. 5. Die Unmöglichkeit der Weihe von Frauen zum priesterlichen Amt wird auch in diesem Text wiederholt. Hier wird betont, dass das Zueinander von Christus als Bräutigam an die Kirche seiner Braut in der Eucharistie in besonderer Weise deutlich wird. Dieses Offenbarwerden wird darüber hinaus als ein Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes gedeutet. Es werden also zwei theologische Denkfiguren zueinander in Beziehung gesetzt. Diese Verbindung ist ausgesprochen folgenreich! Denn das Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes kann ja keinen Widerspruch in sich haben, also auf der einen Seite Mann und Frau in einer bestimmten Weise verstehen und auf der anderen Seite das fortwährende Erlösungswerk Christi als Handeln Gottes in der Kirche. Das Zueinander von Mann und Frau sollte doch dem Erlösungshandeln Gottes gleich sein (MD: Nr. 32). Der Unmöglichkeit der Weihe von Frauen wird also eine weitere Argumentationsfigur an die Seite gestellt.

Jedoch sei dies keine Willkür oder Abneigung gegenüber der Frau: »Die Würde der Frau wird von der Ordnung der Liebe bestimmt, die im Wesentlichen eine Ordnung von Gerechtigkeit und Nächstenliebe ist.« (MD: Nr. 29) Diese Ordnung sei nicht nur auf die Ehe anzuwenden, andernfalls sei eine universale Aussage über das Wesen und die Würde der Frau nicht gegeben.

> »[…] die Frau [stellt, GW] einen Eigenwert dar als menschliche Person und gleichzeitig als jene konkrete Person in ihrem Frausein. Das trifft auf alle Frauen und auf jede einzelne von ihnen zu, unabhängig von dem kulturellen Rahmen, in dem sich jede befindet, und unabhängig von ihren geistigen, psychischen und körperlichen Merkmalen, wie zum Beispiel Alter, Bildung, Gesundheit, Arbeit, verheiratet oder ledig.« (MD: Nr. 29)

Die Berufung der Frau ist deswegen ontologisch begründet in ihrem Anvertrauen des Lebens, dies ist zugleich der »Genius« der Frau (vgl. MD: Nr. 30).

Kurz: Die Argumentation ist sowohl marianisch begründet als auch marianisch strukturiert: »Die Kirche sieht in Maria den erhabensten Ausdruck des ›Genius der Frau‹ und findet in ihr eine Quelle nicht versiegender Inspiration« – so Johannes Paul II. in Nr. 10 seines *Brief an die Frauen* (Brief an die Frauen) 1995. Jedoch ist auch die Eschatologie marianisch gedacht, sodass die eschatologische Prolongierung für Männer wie Frauen durch Maria vor Augen gestellt und auf je unterschiedlichen Berufungswegen erreichbar ist. Weil es um die eschatologische Perspektive geht, dürfe es für Frauen kein Nachteil sein, »auch einen gewissen Rollenunterschied anzunehmen, insofern dieser Unterschied nicht das Ergebnis willkürlicher Auflagen ist, sondern sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins ergibt.« (Brief an die Frauen: Nr. 11) Wenn Christus nur Männer ausgewählt habe für den amtspriesterlichen »Dienst«, dann sei das keine Benachteiligung von Frauen, sondern die Möglichkeit, den Weg des Heiles in und durch die Kirche als unterschiedlich-ergänzend darzustellen, nämlich durch »das ›marianische‹ und das ›apostolisch-petrinische‹ Prinzip« (Brief an die Frauen: Nr. 11; vgl. MD: Nr. 27).

Papst Franziskus stellt sich in die Tradition, wenn er in *Amores Laetitia* (AL) die Aussagen aus *Mulieris Dignitatem* wiederholt. Neu ist in diesem Dokument allerdings die explizite Auseinandersetzung mit der Gender-Theorie, die hier bereits als Ideologie gekennzeichnet ist. »Eine weitere Herausforderung ergibt sich aus verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin Gender genannt wird und die den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet.« (AL: Nr. 56) Diese Ideologie sei bereits in die Erziehung der Kinder eingegangen und würde die Trennung von *sex* und *gender* so propagieren, dass eine komplette Beliebigkeit die Folge sei, die eine Gesellschaft ohne jede Unterschiede zum Ziel habe.

2.2 Erste Marginalisierungsstrategie durch die Betonung der Würde

In diesen Texten sind allerdings zwei Marginalisierungsstrategien enthalten, die sich in den Formulierungen zur Würde der Frau und zur Heiligkeit der Kirche ein wenig verstecken. Die Texte formulieren übereinstimmend eine besondere Sichtbarkeit der Frau durch die Betonung der besonderen Würde. Durch diese Hypervi-

sibilität wird jedoch zugleich die Benachteiligung und Marginalisierung verschleiert (vgl. König 2020).

Die wohl prägnanteste Formulierung für diese Marginalisierung ist die vom ›Genius der Frau‹, welcher zuerst in *Mulieris Dignitatem* Nr. 18 dargestellt wird und von dort aus den Weg in die lehramtlichen Dokumente findet. Denn der Genius der Frau ist eine ontologische Prädestination, wenn auch nicht biologische Determinierung, auf die Mutterschaft als weitreichende Symbolik einer das Frausein auszeichnende »besondere Aufnahmebereitschaft« (MD: Nr. 18), in der sich die Frau selbst verwirklicht. Dieses Frausein zeichnet zugleich durch die Komplementarität erneut die vorherbestimmte Limitierung aus, die zudem auf das Idealbild Maria zurückbezogen wird: Weil das Frausein sich ontologisch und vom Schöpfer gewollt in den genuin femininen Bestimmungen von Mutterschaft als Aufnahme, Hingabe, Zurücknehmen und Nähren auszeichnet, ist dem – bis hin zur Doppelidentität der arbeitenden Mutter – alles unterzuordnen. Weiterhin besteht im marianischen Prinzip der Mutter und Jungfrau die biblisch und ontologisch begründete Limitierung innerhalb der Kirche, denn »nicht einmal seine Mutter, die so eng mit seinem Geheimnis verbunden ist und deren erhabene Funktion in den Evangelien von Lukas und Johannes hervorgehoben ist, war mit dem apostolischen Amt betraut« (Inter Insigniores: Nr. 2). Die besondere Gabe der Frauen mündet – erneut – in besondere Rechte und Pflichten, nicht aber in die gleichen Rechte: »Was im Staat Diskriminierung wäre, gilt in der Kirche als Konsequenz der lehramtlichen Geschlechteranthropologie, die nach kirchlichem Selbstverständnis nicht bloße Meinung oder gar ›Erfindung‹ von Papst und Bischöfen ist, sondern deren geistbegabte Auslegung von Gottes Plan für Frau und Mann.« (Anuth 2017: 172) Wie aktuell diese Argumentation ist, zeigt erneut das nachsynodale Schreiben von Papst Franziskus, der der Hypervisibilität und der damit einhergehenden Marginalisierung ein weiteres Merkmal hinzufügt: das des Schützens vor der Klerikalisierung[4]. Frauen müssten also vor der Klerikalisierung geschützt werden und die Kirche müsse geschützt werden, dass sie das Besondere der Frau nicht verliere. Dieses Besondere der Frau ist wieder »die Zärtlichkeit und Kraft Mariens« (QA: Nr. 101).

Die lehramtlichen Texte, die aus einem Zeitraum von 1988-2020 exemplarisch genommen wurden, deuten auf eine Kontinuität hin, die weit vor das II. Vatikanische Konzil reicht. Denn die Idee einer eindeutigen Wesensbeschreibung der Frau

4 Klerikalisierung kann verstanden werden, als eine Überbetonung des priesterlichen Amtes und Standes, dem alles andere unterzuordnen ist. Dazu gehören neben der Person des Klerikers auch Laien, die nicht dem klerikalen Stand angehören als auch eine Überbetonung von klerikalen Handlungen in Gottesdiensten und in der Seelsorge durch Gesten, Kleidung, und performatives Gestalten von Gottesdienträumen, in denen der Kleriker auch vom Raum her noch einmal mehr hervorgehoben ist oder sich hervorgebt.

sowie der lebenspraktischen Konsequenz als Mutter und Jungfrau als auch die Vorstellung einer Komplementarität, die aufgrund biologischer Differenz essenziell ist, sind Konzepte, wie sie im neuentdeckten Diskurs der Zweigeschlechtlichkeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts und später unter anderem in der Johannes Paul II beeinflussenden Philosophie Edith Steins zu finden sind. Vor allem aber lässt die marianische Perspektive aufhorchen, denn auch sie ist in dieser Form für das 19. Jahrhundert stilbildend geworden.

3. Und im Kern der Argumentation: der lange Schatten des 19. Jahrhunderts

Die Theologie in den lehramtlichen Schreiben konzentriert sich einerseits auf Maria. Andererseits wird aber eine argumentative Gegenwelt mit Blick auf das Amt aufgebaut, die an eine Differenzhermeneutik erinnert. Ich verstehe Differenzhermeneutik hier aus dogmenhistorischer Perspektive ekklesiologisch, also als den Versuch, die Kirche als die ganz andere Wirklichkeit zu konstruieren, in einer Differenz zur Welt zu gestalten. Damit deutet sie aber auch sich selbst und ihre Strukturen in dieser Differenz, arbeitet also differenzhermeneutisch. Differenzhermeneutiken wiederum sind Marginalisierungsstrategien, weswegen es sinnvoll ist, auf inhaltlicher Ebene genauer zu prüfen.

3.1 Marianisches Wunder und das Vorbild Mariens

Die Konzentration auf Maria an den neuralgischen Punkten der Anthropologie und der Amtstheologie erinnert an die Frömmigkeit und Theologie des ›Marianischen Zeitalters‹ (vgl. Schneider 2013; Holzem 2015: 992-1000). In diesem erlebt die Marienfrömmigkeit nach der Aufklärung in ihrer Kombination aus »staatlicher Modernisierung und Bürokratisierung mit Elementen der religiösen Aufklärung« (Holzem 2015: 996) eine neue Blüte (vgl. ebd.: 996-998; Schneider 2013), die auf die verstärkte Betonung der ultramontanen Frömmigkeit und dem ultramontanen Gedankengut, das in die marianische Frömmigkeit transferiert wurde, zurückzuführen ist (vgl. Schneider 2013: 88; Holzem 2015: 997). Nicht nur wird die Marienfrömmigkeit wiederbelebt und neue Formen – so die Maiandacht, die Andacht zur wundersamen Medaille – eingeführt, sondern Marienerscheinungen beschleunigen und intensivieren diesen Prozess des »Marianischen Wunders« (Holzem 2015: 997; vgl. Schneider 2013: 91-102). Maria steht für eine Vielzahl von Erfahrungen und Bedeutungen, die – obgleich existentiell – religiös gedeutet und römisch verordnet werden. Es handelt sich gerade, so Holzem, um keine Grassroot-Religiosität (vgl.

ebd.).[5] Maria steht für den engen Christus- und Passionsbezug und verheißt umfassenden Schutz; dieser kombiniert sich mit einem Zufluchtsort vor dem Wandel der Welt. Maria ist rein und jungfräulich und zugleich mütterlich und opferbereit; stets gehorsam wird sie zum Innbegriff des Weiblichen überhaupt. Als solche ist sie zum »Inbegriff biedermeierlichen Ideals von Weiblichkeit« geworden, das Standards setzt und den Bewegungsraum im privat-öffentlichen Raum fortan bestimmt (vgl. ebd.). Das Mariendogma 1854 selbst erlangt deswegen einen mehrfachen kirchenpolitischen Sinngehalt, weil es die »implizite Verurteilung nicht nur aller Irrlehren im einzelnen […], sondern auch des glaubensfeindlichen Zeitgeistes« überhaupt bedeutete (vgl. ebd.). Marienfrömmigkeit funktioniert als Abgrenzungsdiskurs gegenüber einer als feindlich verstandenen Welt, gegenüber protestantischen und anderen Glaubensüberzeugungen sowie gegenüber der Moderne, die Freiheitskonzeptionen und Wissenschaftlichkeitskonzepte vertrat, die die Kirche grundlegend ablehnte.[6]

3.2 Differenzhermeneutische Konzentration auf das Amt

Die differenzhermeneutische Logik sagt aus, dass nur der von Gott erleuchtete und begnadete Verstand das Geheimnis erfassen kann, das lehramtlich im Genius der Frau und der Unmöglichkeit der Weihe ausgedrückt wird (vgl. Anuth 2017: 178-180).[7] Diese lässt insbesondere aufhorchen, weil sie die lehramtliche Argumentation aus der weltlichen herausnimmt und damit eine Differenz in die Deutung von Mann, Frau und Welt einzieht, die nicht nur unterschiedliche Verständnisse bedeutet, sondern von einer grundlegenden Differenz von Kirche und Welt getragen ist.

> »Die menschlichen Wissenschaften, so wertvoll ihr Beitrag in ihrem jeweiligen Bereich auch sein mag, können hier [in der Frage der Zulassung zum Priestertum, G.W.] nicht genügen, denn sie vermögen die Wirklichkeit des Glaubens nicht zu erfassen: was hiervon im eigentlichen Sinn übernatürlich ist, entzieht sich ihrer Zuständigkeit.« (Inter Insigniores, Nr. 6)

5 Dies bedeutet, dass die marianische Frömmigkeit gerade nicht ausschließlich von ›unten‹ entstanden ist, sondern von oben verstärkt oder konstruiert. Allerdings wirkt es als Frömmigkeit, die vor allem Lai*innen anspricht, vordergründig anders. Vgl. dazu ausführlich: Werner, Gunda, Judith Butler und die Theologie der Freiheit, Bielefeld 2021.

6 Vgl. dazu: das Rundschreiben Mirari Vos von Gregor XVI. am 15. August 1832 und den Syllabus vom 8. Dezember 1864, der zusammen mit der Enzyklika Quanta Cura Pius' IX. erschien.

7 Gegen die Kritik ist das Lehramt deswegen immun, so Anuth, »denn nach seinem Selbstverständnis sind seine Träger gerade nicht frei, die geltende kirchliche Lehre über das Verhältnis der Geschlechter zu ändern.« (Anuth 2017: 178)

In *Mulieris Dignitatem* wird diese Argumentation aufgenommen und weitergeführt, denn alle sind berufen, an dem einen Opfer teilzunehmen und so an der priesterlichen, prophetischen und königlichen Sendung Christi, denn darin ist zugleich die Verbundenheit des Bräutigams mit seiner Braut ausgedrückt. Weil alle in dieser Form teilnehmen können, betrifft es alle Glieder der Kirche, von den Frauen bis zu den Amtspriestern. Das hier wesentliche Argument wird nun angeschlossen, denn dieses der Kirche eigentliche Wesen müsse als solches begriffen werden und für dieses Begreifen müsse gerade vermieden werden, dass »Verständnis- und Bewertungskriterien, die nichts mit ihr zu tun haben, auf diese Kirche – auch als eine aus Menschen bestehende und in die Geschichte eingegliederte ›Institution‹« (MD: Nr. 27) übertragen würden. Diese Geheimnishaftigkeit wird stets auf Maria als Sinnbild und Höchstform zurückgeführt. Über die Nicht-Zuständigkeit außerkirchlicher Einsichten und Kategorien wird jegliche Möglichkeit eines Dialogs und einer Weiterentwicklung von vorneherein verhindert. Es findet eine Hermetik statt, die die kirchliche Logik der Logik der ›Welt‹ gegenübersetzt und nur so die Marginalisierung von Frauen als binnenlogisch ausgeben kann. Der nicht erleuchtete Verstand wird mit moderner, demokratischer oder rechtsstaatlicher Logik dieses Verständnis als Unterdrückung und Diskriminierung bezeichnen, damit aber den Heilsplan Gottes verfehlen.

Dies könnte aber auch besser erklären, wieso sich in lehramtlichen Texten keinerlei Erkenntnisfortschritt z.B. im Kontext der Gendertheorie und ihrer impliziten Themen (der Gleichheit, der Gleichberechtigung, der Vielfalt) zeitigt. Wird von vorneherein für den Kernbereich eine Erkenntnis außerhalb der eigenen abgelehnt, kann es auch zu keiner Weiterentwicklung oder zu keinem Fortschritt kommen. Deswegen kann bis heute von einer ›Gender-Ideologie‹ gesprochen werden. Das jüngste Papier ist das beste Beispiel dafür: als Dialog mit den aktuellen Gender-Theorien tritt es an, zitiert aber im Dialogteil Amoris Laetitia und weitere römische Dokumente, die auf die Gefahr einer ›Gender-Ideologie‹ verweisen!

4. Zusammenfassung und Ausblick

Zu Beginn habe ich die These aufgestellt, dass die römische Argumentation zur ›Frauenfrage‹ auf einer marianischen Folie entworfen wird, die zudem mit amtstheologischen Argumenten untermauert ist. Anhand der Symboldaten 1993/1994, die beiden UN-Konferenzen in Kairo und Beijing, habe ich die lehramtliche Argumentation, die sich gegenüber der Frauenbewegung schon immer und gegenüber der Gendertheorie seit 1995 besonders kritisch verhält, in ihren immanenten Logiken durch ein Close Reading wesentlicher lehramtlicher Dokumente dargestellt. Diese lehramtlichen Äußerungen weisen eine außerordentlich kontinuierliche Argumentation auf, die von den neuzeitlichen Errungenschaften der Frauenbewe-

gungen maximal das Anrecht der Frauen auf menschenwürdige Behandlung, also keine Gewalt, keine Unterdrückung und den Zugang zu Bildung, aufnimmt, nicht aber weitere medizinische, sozialwissenschaftliche oder gar gendertheoretische Erkenntnisse. Diese werden sogar abgewiesen. Diese Abweisung, so zeigt eine mehrdimensionale Analyse, die sowohl an den machtwirksamen Marginalisierungsstrategien als auch an historischen Beständen interessiert ist, ist zugleich systemimmanent und hermetisch-stabilisierend, weil sie jede Möglichkeit einer Erkenntnisgewinnung außerhalb kirchlicher Logik für diesen Bereich ausschließt. Darin zeigt sie vor allem eine Kontinuität zum 19. Jahrhundert an, die eine vertiefende Erforschung lohnen würde, aber auch Gründe, wieso in lehramtlichen Texten kein Erkenntnisfortschritt, der auf eine konstruktive Aufnahme neuerer Forschung zum Thema Gender hinweisen würde, zeigt und sich diese Fortschritte ausschließlich in theologischen Auseinandersetzungen finden.

Literatur

Abdullah, Yasmin (1996): »The Holy Sea at the United Nations Conference: State or Church?«, in: Columbia Law Review 96 (7), S. 1835-1875.

Anuth, Bernhard Sven (2017): »Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie«, in: Margit Eckholt (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag, S. 171-189.

Buss, Doris E. (1998): »Robes, Relics and Rights: The Vatican and the Beijing Conference on Women«, in: Social & Legal Studies 7 (3), S. 339-363.

Butler, Judith (1990): Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity, London: Routledge.

Butler, Judith (1993): Bodies that Matter: on the discursive limits of ›sex‹, London: Routledge.

Case, Mary Anne (2011): »After Gender the Destruction of Man – The Vatican's Nightmare Vision of the ›Gender Agenda‹ for Law«, in: Pace Law Review 31 (3), S. 802-817.

Case, Mary Anne (2016): »The Role of the Popes Intervention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender«, in: Religion & Gender 6 (2), S. 157-161.

Case, Mary Anne (2019): »Trans Formations in the Vatican's War on ›Gender Ideology‹«, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society 44 (3), S. 639-644.

Erklärung von Bejing (1995): Erklärung der Vierten Weltfrauenkonferenz verabschiedet auf der 6. Plenarsitzung am 15. September 1995, online unter: https://www.un.org/Depts/german/conf/beijing/beij_bericht.html (vom 29.7.2020).

Garbagnoli, Sara (2016): »Against the Heresy of Immanence: Vatican's ›Gender‹ as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order«, in: Religion & Gender 6 (2), S. 187-204.

Holzem, Andreas (2015): Christentum in Deutschland 1550-1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung Bd. 2, Paderborn: Schöningh.

König, Hildegard (2020): »Würde nur im Konjunktiv? Diskursanalytische Beobachtungen zur Würde der Frau in ausgewählten lehramtlichen Dokumenten im Licht von Macht und Marginalisierung«, in: Christine Büchner/Nathalie Giele (Hg.), Theologie von Frauen. Im Horizont des Genderdiskurses, Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag, S. 143-168.

Saez, Macarena/Faúndes, José Morán (2018): »Introduction: Christianity, Gender, Sexuality, and the Law in Latin America«, in: Religion & Gender 8 (1), S. 4-13.

Schneider, Bernhard (2013): »Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert. Ein Phänomen und seine Charakteristika«, in: Hubert Wolf (Hg.), »Wahre« und »falsche« Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, München: Oldenbourg Verlag, S. 87-110.

Werner, Gunda (2020): »Der lange Schatten des 19. Jahrhunderts – Gender-Rezeption in der römisch-katholischen Kirche seit 1994/1995. Eine theologische Diskursanalyse«, in: Gunda Werner/Bernhard Grümme (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderungen und Rezeption, Bielfeld: transcript, 287-305.

Werner, Gunda (2021): Judith Butler und die Theologie der Freiheit, Bielefeld: transcript.

Lehramtliche Texte

Als Mann und Frau schuf er sie (2019): Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Als Mann und Frau schuf er sie. Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen, Vatikan, online unter: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/index.htm (vom 17.7.2020).

Amoris Laetitia (AL): Papst Franziskus (2016), Über die Liebe in der Familie, Vatikan: Libreria Editrice Vaticana, online unter: http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_ge.pdf (vom 17.7.2020).

Brief an die Frauen: Johannes Paul II. (1995), Brief an die Frauen, Vatikan: Libreria Editrice Vaticana, online unter: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html (vom 17.7.2020).

Inter Insigniores: Kongregation für die Glaubenslehre (1976), Inter Insigniores. Erklärung zur Frage der Zulassung der Frau zum Priesteramt, Vatikan: Libreria

Editrice Vaticana, online unter: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html (vom 17.7.2020).

Mulieris Dignitatem (MD): Johannes Paul II. (1988), Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres, Vatikan: Libreria Editrice Vaticana, online unter: www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html (vom 17.7.2020).

Querida Amazonia (QA): Papst Franziskus (2020), Vatikan, online unter: Libreria Editrice Vaticana: www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (vom 21.3.2020).

Zusammenarbeit: Kongregation für die Glaubenslehre (2004), Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, Vatikan, online unter: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html (vom 23.3.2020).

Katholische Genderkritik im Gegenwind des kritischen Anspruchs menschenrechtlicher Diskurse

Gerhard Marschütz

1. Die Ausgangslage: Genderkritik jenseits des Dialogs

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Kirche ihr Verhältnis zur Welt nicht mehr länger als ein distanziertes Gegenüber, sondern als ein dialogisches »in der Welt von heute« bestimmt. Kraft ihrer Sendung, so heißt es in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, sei die Kirche ein »Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen lässt« (GS 92). Das impliziert »die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten« (GS 4), ebenso die Anerkennung dessen, »was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist« (GS 42). Folglich darf niemals alles Negative in der Welt festgemacht und wahrgenommen und derart für die Kirche ein prioritär widerständiges Sich-Einlassen auf die Welt propagiert werden.

Angesichts dessen agiert die katholische Genderkritik konzilsbefreit. Sie entdeckt im Begriff Gender weder Gutes noch Wahres, daher gibt es nichts Positives im Licht des Evangeliums zu deuten, weshalb ein wissenschaftlicher Dialog mit den Gender Studies gar nicht erst gesucht wird. Kann die Kirche nur als Zeichen der *Brüderlichkeit* einen aufrichtigen Dialog ermöglichen und gedeihen lassen? Immerhin ist der feministischen Theorien entwachsene Begriff Gender intensiv schwesterngetränkt und scheint kaum in die männlich konfigurierte Zeichenhaftigkeit der Kirche integrierbar.

Vielleicht wäre die Ausgangslage anders, verstünde sich die Kirche als Zeichen der *Geschwisterlichkeit* und könnte darum – gleichsam unausweichlich wie etwa in der evangelischen Kirche – dem Gender-Anliegen ein nicht nur abweisendes Verhältnis entgegenbringen, sondern müsste zugleich ein integrierendes einüben. Als Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hatte Nikolaus Schneider am 7. April 2014 in seiner Rede zur Eröffnung des Studienzentrums der EKD für Genderfragen einbekannt, dass es ihm »in den letzten 40 Jahren nicht immer leicht gefallen [ist], Einsichten und Forderungen der Frauenbewegung und der feministischen Theologie zu respektieren oder zu akzeptieren«. Andererseits sehe er, dass etwa »Birgit Kelle mit vorurteilsvollen Argumentationsketten das angeb-

lich ideologische Gender-Anliegen« kritisiere, hierin aber nur »eine populistische Anbiederei an veränderungsunwillige konservative Kreise« geschehe. Das Studienzentrum soll daher »überzeugende wissenschaftliche Arbeit« und ebenso eine »überzeugende Vermittlung der Forschungsergebnisse« einbringen, um die »Integration von Genderperspektiven in kirchliches Handeln unterstützen« zu können (Schneider 2014).

Die katholische Kirche verweigert eine solche Integration und begegnet Genderperspektiven bereitwillig mit vorurteilsvollen Argumentationsketten, unter anderem entlang der Schriften der rechtskatholischen Genderkritikerin Gabriele Kuby (vgl. Kuby 2012). Ferner erweist sie sich mit ihrer Genderkritik zutiefst als Männerkirche – auch wenn gegenteilig die Bedeutung von Frauen für die Kirche wiederholt kommuniziert wird. Kardinal Marx erklärt etwa in seinem Buch *Freiheit*, dass »Frauen in kirchlichen Führungspositionen […] entscheidend dazu beitragen, geschlossene klerikale Zirkel bzw. das Männerbündische der Kirche aufzubrechen« (Marx 2020: 114). Das klingt nach mehr Geschlechtergerechtigkeit. Doch wie ernst ist dieser Beitrag von Frauen gemeint, wenn, so Thomas Hieke, als eine »der größten Frechheiten dieses Buches« festzuhalten ist, dass »keine einzige Theologin zitiert wird« (Hieke 2020)? Christiane Florin kommentiert in ihrem Blog diesen bischöflich zugedachten Beitrag von Frauen als Verschleierung von Machtverhältnissen, da er im Kern besagt: »Frauen mögen bitte die Plätze einnehmen, die ihnen der Bischof gönnerhaft zuweist« (Florin 2020). Letzten Endes kommt die katholische Kirche, wenn es um Machtverhältnisse geht, ganz ohne Frauen (wie auch Lai*innen) aus.

Sofern Genderperspektiven solche Machtverhältnisse zentral thematisieren und zu entschleiern trachten, verwundert die katholische Diskursimmunisierung gegenüber diesen Perspektiven nicht. Darum wird der Begriff Gender nicht selten jenseits eines argumentativen Vorgehens bloß autoritativ auf der Basis einer naturrechtlich fixierten Geschlechteranthropologie zurückgewiesen, oft auch skandalisiert und lächerlich gemacht, jedenfalls als gefährliche Ideologie gebrandmarkt.

1.1 Dialogangebot der Bildungskongregation?

Die gönnerhafte Partizipation von Frauen in der Kirche spiegelt sich *mutatis mutandis* auch im Umgang mit dem Thema Gender wider. Das sei kurz entlang des jüngsten vatikanischen Dokumentes hierzu aufgezeigt, dem Schreiben der Bildungskongregation *Als Mann und Frau schuf er sie* aus dem Jahr 2019. Im Untertitel wird sogar »für einen Weg des Dialogs« plädiert, der die Schritte »*Hinhören, Nachdenken, Vorschläge machen*« (Nr. 5, Herv. i.O.) umfasst. Jedoch müsse dieser Weg vorweg den Unterschied »zwischen der *Gender-Ideologie* und den verschiedenen *Studien* zum Thema Gender, die von den Humanwissenschaften vorgelegt werden« (Nr.

6), beachten. Ein Dialog sei nur hinsichtlich dieser Studien, »die angemessen zu vertiefen versuchen, wie in den verschiedenen Kulturen der sexuelle Unterschied zwischen Mann und Frau gelebt wird« (ebd.), möglich, nicht aber mit der den sexuellen Unterschied negierenden Gender-Ideologie. Diese propagiere nämlich eine »Trennung von *Sex* und *Gender*« (Nr. 11) und generiere so einen »Prozess der De-Naturalisierung oder der Entfernung von der *Natur* hin zu einer totalen Option für die Entscheidung des emotionalen Subjekts« (Nr. 19, Herv. i.O.). »Was zählt, ist die absolute *Freiheit der Selbstbestimmung*« (Nr. 13, Herv. i.O.) bezüglich »der Freiheit der Wahl des Geschlechts und ebenso der Pluralität von Verbindungen« (Nr. 14). Hierin zeige sich die »ideologische Revolution« der Gender-Theorien, dass sie – »von den moderaten bis hin zu den radikalsten« – darauf beharren, dass »das soziale Geschlecht (*Gender*) letztlich wichtiger ist als das biologische Geschlecht (*Sex*)« (Nr. 20). Diesem »*anthropologischen Dualismus*« entspreche aber »die Trennung zwischen dem […] Leib und dem Willen, der absolut gesetzt wird und den Leib nach seinem Belieben manipuliert« (ebd., Herv. i.O.). Als Alternative sei daher die christliche Anthropologie als »Antwort auf die Negation der Dualität männlich und weiblich, aus der die Familie entsteht« (Nr. 34), einzubringen.

Das Dokument gibt also autoritativ vor, welcher Weg des Dialogs mit dem Thema Gender zu begehen sei. In Bezug auf die sogenannte Gender-Ideologie ist es offenbar nicht »möglich, sich für das Hinhören und Nachdenken zu öffnen« (Nr. 6), da deren anthropologische Prämisse »nicht nur die Konzeption der Schöpfung aufhebt« (Nr. 34), sondern ebenso »das Fazit der biologischen und medizinischen Wissenschaften, wonach der ›sexuelle Dimorphismus‹ […] bestätigt wird« (Nr. 24). Die Gender-Ideologie erweist sich somit als unchristlich und unwissenschaftlich. Theologische Forscher*innen, die dennoch auf dem Feld der Gender Studies tätig sind, dürfen daher – vornehm formuliert – zumindest nicht mit kirchlicher Wertschätzung rechnen.

Eben diese Forscher*innen sehen sich aber verpflichtet, das in der Pastoralkonstitution neuformulierte dialogische Verhältnis zwischen Kirche und Welt auch wissenschaftlich zu realisieren. Das impliziert einerseits, »keine Ausschließungen als Basis der Glaubensdarstellung« (Sander 2005: 828) vorzunehmen, da für die Kirche »selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger […] sehr nützlich« (GS 44) sein kann. Andererseits betont das Konzilsdekret über die Priesterausbildung, dass im Rahmen des universitären Studiums auch »die philosophischen Forschungen der neueren Zeit berücksichtigt werden« sollen, um deren »Wahrheitsgehalt festhalten, die Irrtümer aber in ihrer Wurzel erkennen und widerlegen« (OT 15) zu können.

1.2 Judith Butler als Chefideologin?

In vatikanischer Lesart scheint die anthropologische Wurzel der ›Gender-Ideologie‹ *der* gefährliche Irrtum zu sein. Doch wer oder was wird hier wie gelesen – und zurückgewiesen? Das Dokument der Bildungskongregation nennt keine Autor*innen, auf deren Basis das Erkennen und Widerlegen von Irrtümern nachvollzogen werden könnte. Anders sieht das in der (nicht nur katholisch formierten) Anti-Gender-Literatur aus. Hier wird meist die Philosophin Judith Butler als »Chefideologin der Gender-Theorie« (Kuby 2012: 81) genannt. Auch im vom Päpstlichen Rat für die Familie editierten *Lexikon Familie* wird in den entsprechenden Artikeln auf Butler verwiesen. Deren erstes Buch *Unbehagen der Geschlechter* gilt hier »als eines der Hauptwerke über die Gender-Ideologie« (Burggraf 2007: 289, Fn.3). Eine daraus zentral rezipierte These, wonach die Unterscheidung zwischen Sex und Gender »letztlich gar keine Unterscheidung ist«, da Sex immer schon Gender gewesen ist und darum auch Sex »eine kulturell generierte Geschlechter-Kategorie« (Butler 1991: 24) sei, wird gar mit dem »endgültigen Verlust des gesunden Menschenverstands« (Alzamora Revoredo 2007: 311) gleichgesetzt. Konkret gilt das für den diese These vorbereitenden Absatz zuvor, wo es heißt:

> »Wenn wir jedoch den kulturell bedingten Status der Geschlechtsidentität als radikal unabhängig vom anatomischen Geschlecht denken, wird die Geschlechtsidentität selbst zu einem freischwebenden Artefakt. Die Begriffe *Mann* und *männlich* können dann ebenso einfach einen männlichen und einen weiblichen Körper bezeichnen wie umgekehrt die Kategorien *Frau* und *weiblich*.« (Butler 1991: 23, Herv. i.O.)

Die katholische Lesart dieser Wenn-dann-Aussage mündet in der Regel im Vorwurf der Trennung von Gender und Sex, dass also »*Gender* nicht an das biologische Geschlecht gebunden [ist], dieses spielt überhaupt keine Rolle« (Kuby 2012: 82). Demnach behaupte Gender die freie Wahlmöglichkeit des Geschlechts.

Doch wie immer gilt: Wer genau liest, ist im Vorteil. Nur im Kontext des ganzen Absatzes zeigt sich, dass Butler hier die Sex/Gender-Unterscheidung »bis an ihre logische Grenze« (Butler 1991: 23) führt, um darlegen zu können, dass in dem Fall, wo Gender »als radikal unabhängig« von Sex begriffen werden würde, die »Begriffe *Mann* und *männlich* dann ebenso einfach einen männlichen und einen weiblichen Körper bezeichnen [können] wie umgekehrt die Kategorien *Frau* und *weiblich*« (ebd., Herv. i.O.).

Missverständnisse aufgreifend stellt Butler jedoch im Buch *Körper von Gewicht* klar, dass es hier nicht um die Auflösung biologischer Unterschiede zwischen den Geschlechtern gehe. Die These, Sex sei immer schon Gender, besage nicht, dass Diskurse allein »die Macht hätten, Körper aus ihrer eigenen sprachlichen Substanz heraus zu fertigen« (Butler 1997: 14). Einen solchen linguistischen Idealismus weist

Butler als »unannehmbar« (ebd.: 11) zurück. Deshalb verkennt auch die Kritik der freien Geschlechtswahl die in Butlers Denken zentrale Bedeutung von diskursiver Performativität, wonach »die soziale Geschlechtsidentität nichts Artifizielles ist, das je nachdem, wie man gerade will, aufgenommen oder abgelegt werden kann, und demnach nicht die Folge einer Wahl ist« (ebd.: 15).

Butlers These ist erkenntnistheoretisch zu begreifen. Sofern es keinen unvermittelten Zugang zu den Dingen, zur Natur oder zum Körper gibt, wird jeder »Rekurs auf die biologischen und materiellen Bereiche des Lebens […] ein *linguistischer* Rekurs sein« (ebd.: 11). Das biologische Geschlecht ist somit keine vordiskursive Gegebenheit, da »es nur über einen stets kulturell geprägten Diskurs verstanden werden kann und sich dadurch im Augenblick der Auseinandersetzung immer schon in *gender* verwandelt hat« (Distelhorst 2009: 27). Sex ist deshalb Gender, weil es »keinen Rückgriff auf den Körper [gibt], der nicht bereits durch kulturelle Bedeutungen interpretiert ist« (Butler 1991: 26). Zugleich ist aber die »Behauptung, jener Diskurs sei formierend, nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, er erschaffe, verursache oder mache erschöpfend aus, was er einräumt« (Butler 1997: 33).

Diese erkenntnistheoretische Prämisse bleibt in der katholischen Genderkritik unverstanden. Überlesen wird darum, dass ein diskursiv formierter Körper *keine* Trennung von Gender und Sex zulässt. Überlesen wird ferner das eben zitierte »nicht gleichbedeutend«, denn Butler postuliert auf theoretischer Ebene eine Gleichzeitigkeit von kultureller *und* körperlicher Bedeutung. Wohl kreist ihr Denken primär um die immer schon kulturell gedeutete Kategorie Sex, zugleich verweist sie aber »vehement auf die immer schon gegebene Be-Deutung von allem, was materiell und körperlich ist« (Villa [2]2012: 155). Sie spricht von »Bedeutungsgebungen des Körpers« und betont, »dass der Körper die Sprache veranlasst und dass die Sprache körperliche Ziele transportiert« (Butler [3]2015: 319).

Fazit: Die katholische Lesart von Gender, mithin die im Schreiben der Bildungskongregation geäußerte Genderkritik, lässt einen redlichen wissenschaftlichen Dialog vermissen. Das bekräftigt auch eine Stellungnahme der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Demnach werden

> »wichtige Aspekte ›der Gender-Theorie‹ zu undifferenziert und zu pauschal negativ bewertet. […] Insgesamt bietet das Dokument kein realistisches Bild von Gender-Theorien und dem zugrundeliegenden Konzept ›Gender‹ – und lässt deshalb keine ausgewogene Beschäftigung mit diesen Theorien und diesem Konzept erkennen.« (Stellungnahme 2019)

Darum liegt nahe: Was die katholische Kirche über Gender sagt, sagt mehr über die katholische Kirche als über Gender aus. Letztlich ist es eine Aussage über das nachkonziliar ungebrochene Festhalten an der neuscholastischen Denkform, welche die Genderkritik ideologisch speist.

2. Zentraler Hintergrund: Das neuscholastische Erbe

Im Bereich der Geschlechteranthropologie – und keineswegs nur hier – gab es auf dem Zweiten Vatikanum »allen Ambivalenzen zum Trotz erkennbare Ansätze zur Überwindung der neuscholastischen essentialistischen Naturrechtsauffassung« (Heimbach-Steins 2009: 35), die innerhalb eines auf der personalen Liebe gründenden Eheverständnisses ansatzhaft entwickelt wurden. Selbst Joseph Ratzinger, damals Konzilstheologe von Kardinal Frings, betonte, dass in der konziliaren Ehelehre der bislang naturrechtlich entfalteten »*generativen* Betrachtung eine *personale* entgegentritt« (Ratzinger 1966: 52, Herv. i.O.). Jedoch sei dem Konzil, so Walter Kasper, eine »befriedigende Integration der verschiedenen Dimensionen der Ehe in eine personale Perspektive […] noch nicht gelungen« (Kasper ^{2}1981: 22).

Dieses »noch nicht gelungen« dauert bis heute an, da die konziliare Aufbruchsdynamik durch den nachkonziliar erneut vollzogenen Rückbezug auf neuscholastische Argumentationsweisen massiv eingebremst worden ist. Stellvertretend hierfür seien die Enzyklika *Humanae vitae* von Paul VI. und die als umfassender Kommentar zu dieser Enzyklika sich verstehende *Theologie des Leibes* von Johannes Paul II. genannt (vgl. Marschütz 2018). Ungebrochen geht es hier in neuscholastischer Logik um von Gott in die Natur eingeschriebene Gesetze, denen der Mensch gehorchen müsse. Diesbezüglich ist auch die oft zitierte Aussage von Benedikt XVI. aus seiner Rede im Deutschen Bundestag zu nennen. Er sagte damals am 22. September 2011 in Berlin:

> »Es gibt auch eine Ökologie des Menschen. Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann. Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit. Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur hört, sie achtet und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat. Gerade so und nur so vollzieht sich wahre menschliche Freiheit.« (Benedikt XVI. 2011)

Kernelemente dieser Aussage greift Benedikt XVI. ein Jahr später im Blick auf die »tiefe Unwahrheit« der Gender-Theorie in der traditionellen Weihnachtsansprache auf (vgl. Benedikt XVI. 2012). Als junger Theologe hat Joseph Ratzinger knapp 50 Jahre zuvor noch »›ideologische‹ Elemente« in der Naturrechtslehre erkannt, da dieser eine »Vernachlässigung des Geschichtlichen zugunsten des Spekulativen« sowie »eine starke Option in Richtung auf das Konservative« (Ratzinger 1964: 29) inhärent sei. Von diesem kritischen Naturrechtszugang klingt in der Berliner Rede und in der Weihnachtsansprache nichts mehr an – auch nicht im Entferntesten.

Das ist beachtenswert, weil stattdessen das neuscholastische Naturverständnis revitalisiert und so Natur als ein Ableseorgan im Sinne des Nachahmens einer (natürlichen) Vorgegebenheit begriffen wird. Da theologisch betrachtet ein Han-

deln gemäß der Natur jener Ordnung entspricht, die Gott als Schöpfer in diese sinnhaft hineingelegt hat, impliziert die Vorstellung des sogenannten *ius divinum naturale* ein aus der Natur ableitbares göttliches Recht, das unmittelbar den Willen Gottes aussagt und somit überzeitlich und unveränderlich ist. Zudem ist es dem menschlichen Recht übergeordnet und kann daher weder von weltlichen noch von kirchlichen Gesetzgebern modifiziert oder aufgehoben werden.

In diesem Sinne wird auch eine starke Anthropologie aus dieser Ordnung abgeleitet, eine inhaltlich klare Bestimmung dessen, was Ehe und Familie, Mann und Frau sowie Sexualität wesentlich *sind* und *sein sollen*. Das jenseits dieser Bestimmung Liegende steht dann klar dem Gesetz Gottes entgegen, wie etwa die Empfängnisverhütung (vgl. Hilpert/Müller 2018), die feministische Infragestellung des mütterlichen Wesens der Frau (vgl. Heimerl 2015) oder die als widernatürlich gedeutete Homosexualität (vgl. Goertz 2019).

Freilich: Man will mit dem naturrechtlichen Argument *die* absolute Wahrheit sowie den *objektiven* Charakter des Moralischen gegenüber subjektiven Urteilen verteidigen. Dabei wird aber übersehen, mitunter aus Gründen des Machterhalts in moralischen Positionen, dass – wie schon im Zusammenhang mit Judith Butler vermerkt – in erkenntnistheoretischer Sicht auch das Gesetz Gottes oder das Gesetz der Natur nie unvermittelt *von sich aus* einsichtig wird, sondern allein entlang einer menschlichen Deutung, die kultur- und zeitbedingt ist. Das, was von Natur aus ist, ist nicht jenseits der Grammatik und der Grundbegriffe der Sprache, mit der wir sie erfassen, zugänglich. Natur ist stets interpretationsdurchtränkt und somit eine soziale Konstruktion, was aber nicht Willkür oder beliebige Deutbarkeit besagt, da der »konstruktive Sinnentwurf eine Verankerung in der Sache, um die es geht, besitzen« (Angehrn 2014: 227) muss.

Im moraltheologischen Diskurs gab und gibt es darüber weithin Konsens und darum auch Konflikte mit dem katholischen Lehramt. Klaus Demmer etwa begreift das Naturrecht als »eine Konstruktion«, da es »kein abrufbares Datum, sondern ein zu verwirklichendes Programm« (Demmer 1989: 181) ist. Daher dürfe der »konstruktive Beitrag der sittlichen Vernunft« nicht verkannt werden, denn die »normative Natur liegt nicht objektivistisch fest; die Objektivität ihrer Geltung ist das Ergebnis einer Ordnungsfunktion der sittlichen Vernunft« (ebd.: 188). Wenn es weiter heißt, dass »die Natur ein offenes Dispositionsfeld sei«, das erst »durch Verstehen und Deuten sprechend gemacht« (ebd.: 189) wird, dann sind die Tore für einen fruchtbaren Dialog mit Judith Butler bereits weit geöffnet.

Kulturwissenschaftlich ist diese epistemologische Frage längst gelöst, denn es ist »klar, dass das Ewig-Währende in der Geschichte nichts anderes sein kann als das Ergebnis einer geschichtlichen Verewigungsarbeit« (Bourdieu ^{3}2016: 144). Ebenso werden in den Gender/Queer Studies Konzepte von Natur als soziale Konstruktion verstanden, da bereits die Beschreibung von Natur als vordiskursive Gegebenheit eine vom Diskurs formierte ist.

Deshalb interessiert Butler, wie die Idee des binären Systems der Zweigeschlechtlichkeit mit Rekurs auf biologische Unterschiede derart festgesetzt werden konnte, dass sie als natürlich vorgegeben und richtig, somit nicht hinterfragbar und rechtfertigungspflichtig, erscheint. Denn diese Idee ist »in Wirklichkeit diskursiv produziert« (Butler 1991: 23) und stellt nur vermeintlich eine naturgegebene, überzeitliche Kategorie jenseits kultureller Strukturiertheit dar. Sofern sie eine »diskursive Identitätserzeugung« (Butler 2001: 83) verdeutlicht, operiert sie aber »mit den Mitteln des *Ausschlusses*« (Butler 1997: 30, Herv. i.O.), wenn bestimmte Formen sexuellen Begehrens (Homo- und Bisexualität) oder geschlechtlicher Identifikation (Intergeschlechtlichkeit und Transgender) aus dem Bereich des normativ Denkbaren und praktisch Lebbaren eliminiert werden. Andernfalls könnten biologische Prädispositionen homosexuellen Begehrens und inkongruenter Geschlechtsidentität nicht als unnatürliche Phänomene bezeichnet werden. Sofern das aber geschieht, zeigt sich hierin die natürliche Rechtfertigung einer sozialen Konstruktion, die Zuordnungen und Ausschlüsse legitimiert.

»Welchen Körpern wird Gewicht beigemessen – und warum?« (Butler 1997: 17) Diese zentrale Frage will Butler mit einem »Projekt der Anerkennung« (ebd.: 10) beantworten, denn es sind die Normen der Anerkennung, »die unsere Lebensfähigkeit als Menschen erzeugen und aufrechterhalten« (Butler ^{3}2015: 60).

3. Herausgefordert vom kritischen Anspruch menschenrechtlicher Diskurse

Angesichts des neuscholastischen Erbes hat das Zweite Vatikanum in korrigierender Absicht ein personalhermeneutisches Denkformat forciert. Gott ist demnach jene Relation unbedingter Zuwendung zum Menschen, in der dieser als das Gott entsprechende und von Gott ansprechbare Geschöpf vorausgesetzt und anerkannt ist. Der Mensch existiert vor Gott und von Gott her als Antwort auf seine Liebe, die geschichtlich-personale Freiheit voraussetzt und ermächtigt, mithin auch dessen konkret leibgebundene Existenzweise. Eine solche im göttlichen Freiheitsdiskurs entfaltete Logik stiftet Inklusion und transformiert die Exklusionen einer traditionell naturrechtlichen Denklogik, die keine Möglichkeit eines konstruktiven Dialogs mit Gender-Theorien aufweist.

Der säkulare Freiheitsdiskurs entfaltet sich als menschenrechtliche Logik. Hierin spielt ein essentialistischer Naturbegriff keine Rolle, zumal dieser in Bezug auf LGBTIQ-Personen als diskriminierend erkannt wurde. Darum existieren trotz großer Affinitäten zwischen Menschenrechten und Christentum, etwa im Blick auf die Gottesbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27), speziell im Bereich von Genderfragen auch gravierende Differenzen. Während die katholische Geschlechteranthropologie ungebrochen entlang einer Natur des Menschen entfaltet wird,

welche Gottes Plan ausdrückt und somit als Daseinsordnung verstanden auch das Psychische und Geistige des Menschen als Mann und Frau prägt, besteht Heiner Bielefeld zufolge der kritische Anspruch der Menschenrechte »genau darin, dass sie systematisch bei der Freiheit des Menschen ansetzen, die sie einerseits voraussetzen, um sie andererseits rechtsinstitutionell zu befestigen und politisch zu fördern« (Bielefeldt 2018: 25). Das impliziert im Blick auf LGBTIQ-Personen, dass deren Schutz vor Diskriminierung »in den letzten Jahren zunehmend als menschenrechtlicher Standard etabliert worden ist, auch wenn es nach wie vor massive, oft religiös konnotierte Widerstände dagegen gibt« (ebd.: 21). In menschenrechtlicher Logik soll nämlich die in der Freiheit des Menschen gründende Autonomie gerade auch im Blick auf sexuelle Ausrichtung und geschlechtliche Identität Anerkennung finden und »als *gleiche Freiheit aller*« (ebd.: 26, Herv. i.O.) rechtsinstitutionell konzipiert werden. Freilich: Hierin verdeutlicht sich der »Durchbruch eines politisch-rechtlichen Freiheits- und Gleichheitsethos, das historisch und systematisch in mancher Hinsicht im Widerspruch zu traditionellen religiösen Wertvorstellungen steht« (ebd.: 18).

Katholisch basiert dieser Widerspruch auf dem in Geschlechterfragen nur bedingt erfolgten Durchbruch des auf dem Zweiten Vatikanum rezipierten freiheitstheologischen Denkens, dies vor allem aufgrund diverser restaurativer Prozesse nach dem Konzil. Das besagt aber: »Was im Staat Diskriminierung wäre, gilt in der Kirche als Konsequenz der lehramtlichen Geschlechteranthropologie, die […] Auslegung von Gottes Plan für Frau und Mann« (Anuth 2017: 172) ist.

Eine schrittweise Minderung dieses Widerspruchs wäre wohl nur möglich, wenn seitens des Vatikans die Menschenrechtscharta der UNO unterzeichnet und damit der Konflikt zwischen Menschenrecht und (übergeordnetem) Recht Gottes geklärt werden würde. Ferner müssten die erkenntnistheoretischen Problemlagen in Bezug auf die Auslegung von Gottes Plan für Frau und Mann beseitigt und eine freiheitstheologische Logik zur Norm werden. Wohl erst dann könnte zur Kenntnis genommen werden, dass Gender und Queer-Theorien »gar nicht davon ausgehen, dass die menschliche Natur im Sinne einer radikalen Neukonstruktion ›erfunden‹ werden kann […], sondern vielmehr an der Kritik einer bestimmten Interpretation und an einer Re-Interpretation geschlechtlicher Identitäten im Lichte alternativer Erfahrungen von Leiblichkeit« (Haker 2014: 21) interessiert sind.

Dieses Interesse sollte die katholische Kirche teilen können. Ihr geht es ja um die unbedingte Zuwendung Gottes zum Menschen, die aber, sofern diese nur in leibgebundener Form Realität werden kann, auch jene Personen einzuschließen hat, die in einem naturrechtlichen Denkformat nur als außerhalb der Schöpfungsordnung stehend in den Blick gelangen. Frei nach einem bekannten Satz von Ingeborg Bachmann hat zu gelten: Der kritische Anspruch der Menschenrechte ist der katholischen Kirche zumutbar.

Literatur

Alzamora Revoredo, Oscar (2007): Art. Ideologie des Begriffs »Gender«: Gefahr und Tragweite, in: Päpstlicher Rat für die Familie (Hg.), Lexikon Familie, Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 310-322.

Anuth, Bernhard S. (2017): »Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie«, in: Margit Eckholt (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern: Matthias Grünewald, S. 171-188.

Angehrn, Emil (2014): »Konstruktion und Grenzen der Konstruierbarkeit. Sinn und Geschichte in der menschlichen Lebensform«, in: Günter Dux/Jörn Rüsen (Hg.), Strukturen des Denkens. Studien zur Geschichte des Geistes, Wiesbaden: Springer VS, S. 219-233.

Benedikt XVI. (2011): Rede im Deutschen Bundestag am 22. September 2011, online unter: https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244 (vom 9.7.2020).

Benedikt XVI. (2012): Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der römischen Kurie und der päpstlichen Familie, online unter: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html (vom 29.7.2020).

Bielefeldt, Heiner (2018): »Weder Kulturkampf noch Vereinnahmung. Zum Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en)«, in: Martin Baumeister u.a. (Hg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven, Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 17-36.

Bourdieu, Pierre (^{3}2016): Die männliche Herrschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Burggraf, Jutta (2007): Art. Gender (Geschlecht), in: Päpstlicher Rat für die Familie (Hg.), Lexikon Familie, Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 289-296.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (1997): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (^{3}2015): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Demmer, Klaus (1989): Moraltheologische Methodenlehre, Freiburg i. Ue./Freiburg i.Br./Wien: Universitätsverlag/Herder.

Distelhorst, Lars (2009): Judith Butler, Paderborn: Wilhelm Fink.

Florin, Christiane (2020): Freiheiheiheiheiheit, online unter: https://www.weiberaufstand.com/post/freiheiheiheiheiheit (vom 29.7.2020).

Goertz, Stephan (2019): »Auf dem Weg zur Akzeptanz? Katholisch-Theologische Zwiespalte und Entwicklungen in der Bewertung von Homosexualität«, in:

Eberhard Schockenhoff (Hg.), Liebe, Sexualität und Partnerschaft. Die Lebensformen der Intimität im Wandel, Freiburg/München: Karl Alber, S. 105-130.

Haker, Hille (2014): »Körperlichkeit im Plural. Geschlechtertheorie und katholisch-theologische Ethik«, in: Herder Korrespondenz Spezial, Leibfeindliches Christentum? Auf der Suche nach einer neuen Sexualmoral, S. 20-24.

Heimbach-Steins, Marianne (2009): »…nicht mehr Mann und Frau«. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg: Friedrich Pustet.

Heimerl, Theresia (2015): Andere Wesen. Frauen in der Kirche, Wien/Graz/Klagenfurt: Styria.

Hieke, Thomas (2020): Freiheit, die ich meine. Anmerkungen zu einem besorgniserregenden Buch, online unter: http://blog.thomashieke.de/blog/aktuelles/freiheit-die-ich-meine/ (vom 29.7.2020).

Hilpert, Konrad/Müller, Sigrid (Hg.) (2018): Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung, Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Kasper, Walter (^{2}1981): Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz: Matthias Grünewald.

Kuby, Gabriele (2012): Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit, Kisslegg: fe-Medienverlag.

Marschütz, Gerhard (2018): »Eine unlösbare Verknüpfung. *Humanae vitae* und die Theologie des Leibes«, in: Hilpert/Müller, Humanae vitae – die anstößige Enzyklika, S. 127-146.

Marx, Reinhard (2020): Freiheit, München: Kösel.

Ratzinger, Joseph (1964): »Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema«, in: Klaus von Bismarck/Walter Dirks (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Mainz: Matthias Grünewald, S. 24-30.

Ratzinger, Joseph (1966): Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln: Bachem.

Sander, Hans-Joachim (2005): »Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute«, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg i.Br.: Herder, S. 581-886.

Schneider, Nikolaus (2014): Tischrede zur Eröffnung des Studienzentrums der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie, online unter: https://www.ekd.de/20140407_eroeffnung_studienzentrum_genderfragen_tischrede_schneider.htm (vom 27.7.2020)

Stellungnahme (2019): Stellungnahme der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen zu dem Arbeitspapier der Kongregation für das Katholische Bildungswesen »›Male and female he created them‹. Towards a path of dialogue on the question of gender theory in education«„ online unter: https://uni-tuebingen.de/fileadmin/Uni_Tuebingen/Fakultaeten/

Kath-Theol/Documente/Aktuelles/Stellungnahme_Male_and_female_he_created_them.pdf (vom 29.7.2020).
Villa, Paula-Irene (²2012): Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Lehramtliche Texte

Als Mann und Frau schuf er sie (2019): Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Als Mann und Frau schuf er sie. Für einen Weg des Dialogs zur GenderFrage im Bildungswesen, Vatikanstadt, online unter: www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_ge.pdf (vom 29.7.2020).
Gaudium et spes (GS): Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ›Gaudium et spes‹, online unter: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (vom 29.7.2020).
Optatam totius (OT): Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Dekret über die Ausbildung der Priester ›Optatam totius‹, online unter: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_ge.html (vom 29.7.2020).

Der Kampf um die biblischen Fundamente

Ein Dialog von Rita Perintfalvi und Irmtraud Fischer

Die Bibel als Bestätigung rechter Ideologien? (Rita Perintfalvi)

Sowohl im Kontext des rechtspopulistischen politischen Diskurses als auch der vielfältigen religiös-fundamentalistischen Debatten werden die biblischen Aussagen zu Geschlechtern und Geschlechtlichkeit oft deren eigenen Zielen entsprechend instrumentalisiert. Die rechtskatholischen kirchlichen Kreise führen genauso wie die Neuen Rechten ideologisch motivierte Identitäts- und Geschlechterkämpfe, die ein durch Modernisierungsprozesse überholtes Gesellschafts-, Familien-, Frauen- und Männerbild konservieren wollen. Beide empfinden Beziehungs- und Familienmodelle, die nicht in ein ›traditionelles‹ Konzept passen, als Bedrohung. Sie haben Angst vor der Thematisierung nicht-heterosexueller Identitäten, Lebensformen und Geschlechtermodelle, die die normative Zweigeschlechtlichkeit infrage stellen. Da beide ihrem Wesen nach rückwärtsgewandt sind, suchen sie in den alten biblischen Texten ihre Legitimationsbasis. In der folgenden kurzen Einführung werden beispielhaft einige typische Formulierungen und Argumentationen dieser antigenderistischen Propagandatexte vorgestellt (Perintfalvi). Anschließend folgt eine kritische bibelwissenschaftliche Analyse zu den entscheidenden Themen dieses Diskurses aus einer genderdemokratischen Perspektive (Fischer).

Die Kritiker der vermeintlichen »Gender-Ideologie« nehmen besonders häufig Bezug auf die Schöpfungsgeschichte und betonen die vermeintliche Dualität der Geschlechter. Das tat auch der emeritierte Papst Benedikt XVI. in seiner Weihnachtsansprache 2012:

> »Nach dem biblischen Schöpfungsbericht gehört es zum Wesen des Geschöpfes Mensch, dass er von Gott als Mann und als Frau geschaffen ist. Diese Dualität ist wesentlich für das Menschsein, wie Gott es ihm gegeben hat. Gerade diese Dualität als Vorgegebenheit wird bestritten. Es gilt nicht mehr, was im Schöpfungsbericht steht: ›Als Mann und Frau schuf ER sie‹ (Gen 1,27). Nein, nun gilt, nicht ER schuf sie als Mann und Frau; die Gesellschaft hat es bisher getan und nun entscheiden wir selbst darüber. Mann und Frau als Schöpfungswirklichkeiten, als Natur des

> Menschen gibt es nicht mehr. Der Mensch bestreitet seine Natur. (Benedikt XVI. 2012)

Einige Autor*innen wie Christl R. Vonholdt gehen noch weiter und sprechen nicht nur über eine Dualität der Geschlechter, sondern auch darüber, dass nur Mann und Frau gemeinsam einen ganzen Menschen bilden:

> »Jeder Einzelne, ob Frau oder Mann, ist nach Gottes Ebenbild erschaffen. Und gleichzeitig gilt: Nur männlich und weiblich gemeinsam ist der ganze Mensch. […] Es ist wie mit den beiden Seiten einer Münze: Auf der einen Seite ist jede und jeder Einzelne Träger der Ebenbildlichkeit Gottes, auf der anderen Seite ist der ganze Mensch erst die einmalige dialogische Gemeinschaft von Mann und Frau.« (Vonholdt 2006)

Im Anti-Gender-Diskurs wird fälschlicherweise oft von einer Trennung von Sex und Gender gesprochen. Dieser Auffassung zufolge entsteht durch die Auflösung dieser Koppelung die Diversität der Geschlechter, die aber die gottgewollte Geschlechtlichkeit besonders verletze:

> »Erst in der Postmoderne entstand das gesellschaftstheoretische Konzept einer von unserer Leiblichkeit und damit unserer Geschlechtlichkeit losgelösten Sexualität und Identität. In den neuen Gendertheorien wird Sexualität als ›freischwebend‹ gedacht, als könnten wir mit ihr tun, was wir wollen und neue Geschlechter erfinden: Homosexuelle, Bisexuelle, Transgender, fließende Identitäten usw. […] Unsere durch den Schöpferwillen Gottes gegebene Geschlechtlichkeit kann nicht ausgelöscht, sie kann nur tief verletzt werden.« (Vonholt 2006)

Diese Anti-Gender-Propagandatexte wie *Die globale sexuelle Revolution* von Gabriele Kuby betonen oft, dass der einzige Zweck des Menschseins darin bestehe, die Schöpfungswerke des Lebendigen im Dasein zu halten. Deswegen sei der Mensch grundsätzlich zur geschlechtlichen Reproduktion, also zur Fruchtbarkeit berufen, und dementsprechend leugne die praktizierte Homosexualität die Schöpfungswirklichkeit des Menschen:

> »Gemäß der Genesis ist der Mensch *als Abbild Gottes* als Mann und Frau geschaffen (Gen 1,26-28), zur gegenseitigen Ergänzung bestimmt und zur Fruchtbarkeit berufen. Die bindende Liebe zwischen Mann und Frau, welche sich im Kind erfüllt, ist eine Analogie für die trinitarische Liebe des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Weil Gott die Liebe *ist*, hat er den Menschen aus Liebe geschaffen und zur Liebe berufen. Er hat ihn zum Mitschöpfer des neuen Menschen bestimmt. Deswegen widerspricht praktizierte Homosexualität der Schöpfungswirklichkeit des Menschen.« (Kuby 2012: 265, Herv. i.O.)

Da der Wesenskern des Geschlechtsaktes im Erkennen der anderen Person liege, werde »nur der sexuelle Akt, der in personaler Liebe und mit Offenheit für das Leben vollzogen wird, der Würde und Einzigartigkeit des Menschen gerecht« (Kuby 2012: 411).

Gen 2,4bff. spricht über die Gottheit als Töpfer, der die Frau aus wesentlich edlerem Material erschafft als den Erdling: »Gott hat die Frau aus einem Bauteil des Menschen, der Rippe, gebaut. Das heißt wohl auch: Männliches und Weibliches gibt es in jedem Menschen. […] Wenn wir nichts vom Gegengeschlechtlichen in uns hätten, ständen wir doch nur wie Fremde voreinander« (Vonholdt 2006). Vonholdt vertritt eine Extremposition, indem sie ein Zitat des Psychotherapeuten Jeffrey Satinover heranzieht, um die Verwiesenheit von Frau und Mann aufeinander und die Zusammengehörigkeit von Weiblichem und Männlichem in jedem Einzelnen dazustellen:

> »Ein wesentliches Merkmal psychologischer und geistlicher Erkrankung der Seele ist das Auseinanderfallen von männlich und weiblich, von Mann und Frau – in uns und zwischen uns. Männlichkeit bleibt unter sich, in der Seele und in der Gesellschaft, wie die eingeschlechtlichen und anti-geschlechtlichen Bündnisse in Orwells Schreckensvision ›1984‹. Das Resultat ist unechtes oder verweiblichtes Mannsein, ebenso wie unechtes oder vermännlichtes Frausein.« (Satinover 2002, zitiert in: Vonhold 2006)

Es ist sehr typisch für die antigenderistische fundamentalistische Redeweise, die Frau als ›Gehilfin‹ des Mannes mit Anpassungsfähigkeit für verschiedenste Aufgaben zu charakterisieren. Das folgende Beispiel zeigt, dass die Problematik dieser frauenfeindlichen Texte nicht immer einfach und direkt wahrgenommen werden kann. Die Bestimmungen von sogenannten natürlichen Fähigkeiten und Anlagen, die Personen aufgrund ihres Geschlechtes besitzen sollen, gründen auf einer biologistischen Sicht des Geschlechterverhältnisses. Eine solche biologistische Sichtweise ist immer frauenfeindlich, weil sie den Frauen Entwicklungschancen und Handlungsspielräume bestreitet:

> »In der Bibel findet man auch die Bezeichnung ›Gehilfin‹ für die Frau (1 Mose 2,18; Sir 36,26). Stets ist in diesem Zusammenhang nicht an eine unter einen Meister untergeordnete Person gedacht, sondern an ein ebenbürtiges Gegenüber. Auch hier sind geschöpflich vorgegebene Unterschiede in den Gehirnen der beiden Geschlechter zu erwähnen, welche die Frau besonders prägt und sie befähigt, in unterschiedlichsten Situationen Hilfestellung zu geben. Dabei ist sie in der Lage diese Hilfestellung selbstlos und liebevoll, aber auch souverän und ohne Identitätsverlust bereitzuhalten, wie dies z.B. in den Sprüchen zum Ausdruck kommt: ›Macht und Hoheit sind ihr Gewand und so lacht sie des künftigen Tages.‹ (Spr 31,25)« (Spreng 2017: 130)

Ein weiteres Thema, das sowohl im populistisch-politischen als auch im christlich-fundamentalistischen Diskurs heutzutage von zentraler Bedeutung ist, ist die Homosexualität. Viele Vertreter*innen der Anti-Gender-Debatte heben ausdrücklich hervor, dass die Homosexualität in der Bibel immer ohne jede Einschränkung verurteilt werde:

> »Es sind nicht nur einzelne Stellen, welche homosexuelle Handlungen verurteilen, sondern es ist die gesamte biblische Überlieferung, die eine Schöpfungsordnung offenbart, welche dem Menschen vorgegeben ist und von ihm nur zu seinem eigenen Schaden verletzt werden kann. Diese Schöpfungsordnung verbietet in der Sexualität die Überschreitung der gesetzten Grenzen: der Grenze der Geschlechterpolarität durch Homosexualität, der Grenze der Verwandtschaft durch Inzest und der Grenze der Gattungen durch sexuellen Verkehr mit Tieren.« (Kuby 2012: 265)

Kuby bezieht sich in ihrem Buch auf den Kirchenrechtler Peter Mettler, der seine Argumentation, warum die Kirche ihre Position über die Verurteilung der Homosexualität nicht verändern und nicht aufgeben kann, aus dem vermeintlichen gesamtbiblischen Zeugnis ableitet:

> »Die Kirche kann ihre Haltung zur Homosexualität nicht ändern, weil sie sich an die Autorität der Heiligen Schrift gebunden weiß. Alle Versuche, das Verbot der praktizierten Homosexualität innerhalb einer bibeltheologischen Perspektive zu lockern oder gar zu leugnen, können nicht auf biblisches Fundament zurückgeführt werden. Nach dem gesamtbiblischen Zeugnis ist praktizierte Homosexualität schöpfungswidrig. Sie widerspricht der von Gott gewollten und gesetzten Ordnung. In diesem Sinn hat die gesamte jüdische und christliche Tradition die entsprechenden biblischen Texte verstanden.« (Mettler 2010, zitiert in: Kuby 2012: 283-284)

Gemäß der Verschwörungstheorie Kubys will die LGBTI-Lobby auch schon die Kirche beeinflussen und mit ihrer schöpfungswidrigen Ideologie beschmutzen, deswegen sollen alle Christ*innen dringlich einen starken Widerstand leisten:

> »Alle christlichen Denominationen zusammen haben weltweit über zwei Milliarden Mitglieder. Vergleicht man das mit den Zahlen der sexuellen Aktivistengruppen, so kann man nur staunen, dass der Widerstand so schwach ist. Gerade auch *innerhalb* der Kirchen rütteln sie an den Grundfesten der christlichen Anthropologie und Moral, welche den Menschen als Geschöpf Gottes erkennt, geschaffen als Ebenbild des dreifaltigen Gottes als Mann und Frau, berufen, ein Fleisch zu werden und fruchtbar zu sein. Für Christen gehört dies zu den *nicht verhandelbaren* Grundlagen. Trotzdem wird es allerorts in der Kirche unter dem Druck der LGBTI-Agenda verhandelt und führt zu Spaltungen.« (Kuby 2012: 275, Herv. i.O.)

Dass diese durch die Zitate behauptete einheitliche oder manchmal ganz falsche Sichtweise der Genderproblematik aus der Bibel nicht zu belegen ist, wird im Folgenden aufgezeigt werden.

Bibeltreue – aber nur dort, wo es passt … Exegetische Anmerkungen zu vorgeblich eindeutigen biblischen Aussagen zu Geschlechtern und Geschlechtlichkeit im Alten Testament (Irmtraud Fischer)

Im Jahre 1978 erschien als exegetische Reaktion auf die Bibelverwendung in der Erklärung der Glaubenskongregation *Inter insignores* von 1976[1] ein Beitrag des in St. Paul, Ottawa, lehrenden Alttestamentlers Walter Vogels, der hellsichtig schon vor mehr als 40 Jahren die vatikanischen Argumentationen in Bezug auf das Alte Testament aus den Angeln hebt (Vogels 1978). Dieser Artikel kann sich also in großer Breite auf den fundamentalen Beitrag eines Priesters und Ordensmannes stützen, der in der Debatte, die hier geführt wird, sehr früh die exegetische Unhaltbarkeit von biblischen Auslegungen aufgezeigt hat, die von rechtskatholischen Kreisen bis heute ungebrochen vertreten werden.

1. Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde – und alles dazwischen

Die unumstößliche Norm der heterosexuellen Zweigeschlechtlichkeit, die eine patriarchale und hierarchisch gelebte Eheform nach sich ziehe, wird von fundamentalistischen Kreisen aus den beiden Schöpfungstexten von Gen 1 und Gen 2 begründet. Da diese beiden Texte eine völlig andere Konzeption vertreten und mit einer sehr unterschiedlichen Vorstellungswelt die gute, von der Gottheit Israels geschaffene Welt erklären wollen, müssen der exegetischen Redlichkeit wegen die beiden Texte gesondert analysiert und auf ihren Aussagegehalt in Bezug auf Geschlechtlichkeit und die Wertung der Geschlechter befragt werden.

1.1 Merismus, nicht Dualität: Diversität des Geschlechtlichen ist gottgewollt

Den Introitus zur Bibel bildet ein Text aus der sogenannten priesterschriftlichen Tradition, die *Elohim*, »Gottheit«,[2] die sich im Erzählverlauf als die Gottheit Israels

1 Siehe die offizielle deutsche Übersetzung: Hl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt vom 15. Oktober 1976, online unter: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_interinsigniores_ge.html (vom 2.9.2020).

2 Bei Elohim handelt es sich vermutlich um einen Intensivplural, der jedoch grammatikalisch meistens (nicht jedoch in 1,26 und 3,22) mit dem Maskulin Singular verbunden wird. Um den Unterschied zum Singular El, »Gott«, aufzuzeigen, wird die Übersetzung »Gottheit« gewählt.

erweist, den gesamten Kosmos erschaffen lässt. Der Text ist auffällig formelhaft gestaltet: Nicht nur die Anweisungen und deren Ausführungen, sondern auch die Tagstrukturen und die sogenannten Billigungsformeln, die die Güte des Geschaffenen jeweils bestätigen, gliedern refrainartig den gesamten Text, der alles durch das Wort der Gottheit ins Dasein treten lässt. Die einzelnen Werke werden dabei mit der Stilfigur des Merismus[3] in ihrer Gesamtheit vorgestellt: Licht und Finsternis, Himmel und Erde, Land und Wasser werden erschaffen. Indem die beiden äußeren Pole benannt werden, ist natürlich auch alles dazwischen Existierende mitgemeint. Die Gottheit erschafft selbstverständlich auch die Dämmerung und die Morgenröte als Übergang von Licht zu Finsternis, genauso wie sie auch den Strand und die Ufer als Verbindung von Wasser und Land erschafft. Wenn es also im Text heißt, dass die Gottheit den Menschen »männlich und weiblich« erschaffen habe, muss dies daher ebenso als Merismus und nicht als ausschließende Polarität zweier Werke verstanden werden. Indem Gott den Menschen (wie alles Lebendige, wozu man offenkundig nicht die Pflanzen zählt; vgl. 1,20-25) »männlich und weiblich« kreiert, erschafft er alle Geschlechter und alle sexuellen Orientierungen. Alle Formen geschlechtlicher Ausprägung sind daher ebenso im Schöpferwillen inkludiert wie die zahlenmäßig überwiegende heterosexuelle Zweigeschlechtlichkeit, und können daher nicht mit der Qualifikation *contra naturam* versehen werden.

1.2 Egalitäre, nicht hierarchische Ordnung der Geschlechter

Wenn Gen 1,27 die einzige Differenz bei der Menschenschöpfung mit »männlich und weiblich« angibt und damit die puren Geschlechterdifferenzen, wie sie sich auch im Tierreich finden, betont, muss davon ausgegangen werden, dass mit dieser Wortwahl offenkundig jegliche soziale Differenz, die eine hierarchische Gesellschaftsordnung prägt, vermieden werden sollte. Die Ordnung zwischen Menschen ist also egalitär konzipiert, auch die Geschlechterordnung. Dies ist umso beachtenswerter, als der Text einer patriarchal-hierarchischen Gesellschaft entstammt, die damit sich selbst kritisch in Frage stellt: Die real existierende soziale Ordnung, in der heterosexuelle, freie, männliche Menschen sich selbst als Zentrum der Gesellschaft und als Normalfall des Menschenseins erklären, über andere bestimmen und sich durch die Deklaration der Andersartigkeit die Definitionsmacht über andere anmaßen, wird damit als nicht schöpfungsgemäß angesehen. Dieselben theologischen Kreise, aus deren Mitte die monotheistische Gotteskonzeption entspringt, prägten offenkundig auch die Vorstellung, dass alle Menschen nicht nur in ihrer Würde und Wertigkeit, sondern auch in ihren Rechten gleich erschaffen wurden. Als einzige Differenz unter Menschen setzen sie daher die zur Erhaltung der Art notwendige Unterscheidung der Geschlechter.

3 Vgl. zum Folgenden bereits Fischer 2019 sowie ausführlicher Fischer 2020a.

Diese egalitäre Konzeption primordialer Ordnung wäre etwa zu bezweifeln, wenn in Gen 1,27 (die häufige Fehlübersetzung) stünde: »als Mann und Frau schuf er sie«, denn *'iš* und *'išša* meinen in Abgrenzung zu versklavten Menschen strikt genommen im Hebräischen den *freien* Mann und die *freie* Frau. Definiert »männlich und weiblich« in einem Merismus die sexuelle Varietät, so »Mann und Frau« die sozialen Zuschreibungen und wandelbaren gesellschaftlichen Lebenszusammenhänge der Geschlechter – das, was wir heute unter *gender* verstehen.

1.3 Fruchtbarkeit als Voraussetzung für die dauerhafte Erhaltung von Leben

Während die unbelebte Natur in Gen 1 als dauerhaft existent angesehen wird und sich Pflanzen durch Samen vermehren, ja die Erde sogar selbständig Grünes hervorbringt (1,11f), sind lebendige Wesen sterblich. Um dauerhaft existieren zu können, sind sie auf geschlechtliche Reproduktion angewiesen. Der göttliche Auftrag zur Vermehrung, der mit einem Segen gegeben wird, betrifft daher Mensch und Tier gleichermaßen (1,22.28). In der sexuellen Vielfalt sind dabei die sexuellen Begegnungen der äußersten Pole fruchtbar und halten die Schöpfungswerke des Lebendigen durch geschlechtliche Vermehrung dauerhaft im Dasein. Dies ist allerdings nicht der einzige Zweck des Menschseins. Vielmehr soll er die gesamte Schöpfung als Abbild der Gottheit auf Erden so leiten, wie diese in all ihrer Güte geplant und ausgeführt wurde (Billigungsformel in 1,4.10.12.18.21.25 sowie deren Steigerung zu »sehr gut« in 1,31). Die Mehrung hat aber auch ihre Begrenzung in der Füllung der Erde. Ist die Erde voll, ist der Segen verwirklicht und der Mehrungsauftrag erfüllt.[4]

Wenngleich Gen 1 Sexualität mit dem Schwerpunkt der Reproduktion konzipiert,[5] bedeutet dies nicht, dass diese theologische Vorstellung Sexualität und Zweigeschlechtlichkeit ausschließlich auf Vermehrung hin versteht, denn der Fokus in Gen 1 liegt auf dem Konzept der Gesamtheit der Schöpfung, deren Dauerhaftigkeit und Güte, nicht auf einer Begriffsklärung, was Geschlecht und Geschlechtlichkeit sei oder nicht sei.

2. Geschlechtliche Differenzierung als Remedium gegen die Einsamkeit

Obwohl die beiden Schöpfungstexte durch den Vers 2,4 mit einem dreigliedrigen Chiasmus redaktionell verbunden sind, fällt sofort die völlig unterschiedliche Art

4 Die priesterschriftliche Konzeption sieht die Mehrung im Volk Israel bereits in Ex 1,7 erfüllt. Zum Gedanken der zu begrenzenden Fruchtbarkeit siehe bereits Zenger 1983: 153.

5 Zur Konzeption von Sexualität in den Schöpfungstexten siehe ausführlicher Fischer 2018 (2020).

der Darstellung der kreativen Akte der in der Paradieserzählung *JHWH Elohim* genannten, sehr anthropomorph gezeichneten Gottheit auf. Während in Gen 1,1-2,4a die Schöpfung durch das Wort geschieht, betätigt sich in Gen 2,4bff die Gottheit als Töpferin, die aus Erde (*'adama*) und Wasser den Menschen (*'adam*) formt. Ob dieser Mensch geschlechtlich differenziert oder pluripotent zu denken ist, wird nicht gesagt. Als Kontrast zur Billigungsformel in Gen 1 sticht jedoch die göttliche Feststellung hervor, dass es »nicht gut« sei, dass der Mensch allein ist. Die Gottheit beschließt daraufhin, dem Menschen eine Hilfe zur Seite zu stellen, die ihm entspricht (*'ezær k^{e}nægdô*). Der erste Versuch, dem Menschen die Tiere als Gefährten zu erschaffen, misslingt insofern, als der Mensch sie benennt, was im Alten Orient einem Herrschaftsakt gleichkommt und eine Beziehung auf Augenhöhe ausschließt.

Im zweiten Versuch lässt die Gottheit über den Menschen einen Tiefschlaf fallen und baut aus seiner Seite – nicht aus seiner Rippe, die erst durch die Vulgata Einzug hält – eine Frau. Diese Formulierung lässt also nicht darauf schließen, dass die Hälfte der Menschheit aus einem kleinen Knochen eines Mannes entstanden sei, sondern eine ganze Seite vom ursprünglich ganzheitlich gedachten Menschen weggenommen wurde. Der Mann ist also nicht *'adam*, der aus der Ackererde erschaffene Erdling, sondern ist Adam, der vom ursprünglichen Menschenwesen verbliebene Rest, wie Frank Crüsemann dies in der *Bibel in gerechter Sprache* (BIGS) übersetzt.[6]

Dieser göttliche Versuch, die Einsamkeit des Menschenwesens zu beheben, wird explizit als geglückt deklariert: Der Ausruf »Diese ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch!« (2,23) wird an anderer Stelle für die Adäquatheit des Bräutigams für eine endogame Eheschließung verwendet (Gen 29,14). Auch wenn in einer Volksetymologie – entgegen jeder menschlichen Erfahrung, dass man von einer Mutter geboren wird – *'iš* und *'išša* in androzentrischer Sichtweise damit erklärt werden, dass die Frau vom Mann genommen worden sei, ist damit das weibliche Geschlecht nicht das sekundäre. Walter Vogels hat bereits darauf hingewiesen, dass nach Gen 1 der Mensch als Krone der Schöpfung letzterschaffen worden sei, in Gen 2 kommt diese Position strikt genommen der Frau zu, nicht dem Mann (vgl. Vogels 1978: 18). Auf alle Fälle wurde sie aus wesentlich edlerem Material (vgl. ebd.: 19) erschaffen als der Erdling, von dem der Rest dem Mann gleichkommt. Vogels argumentiert so, um die Auslegung der zweitgeschaffenen und erstverführten Frau als Grund für ihre patriarchale Unterordnung ad absurdum zu führen.

6 »Rest des Menschenwesens« in Gen 2,22 in der Bibel in gerechter Sprache (https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/die-bibel/bigs-online/?Gen/2/20-/); vgl. ebenso Sals 2006.

2.1 Wenn die Frau der »Hilfsmensch« für den Mann ist, ist auch Gott bloß ein »Hilfsgott«

Aus diesem Text, der seit seiner neutestamentlichen Deutung in 1 Kor 11 die Last der Frauenunterdrückung aufgebürdet bekommen hat, spricht nichts für eine Abwertung des weiblichen Geschlechts. Im Gegenteil, wie bereits Walter Vogels aufgezeigt hat, wird das verwendete Wort für Hilfe, *'ezer*, nur hier im positiven Sinn von *menschlicher* Hilfe verwendet, alle anderen Belege beziehen sich ausschließlich auf *Gott* (vgl. z.B. Ps 30,11; 54,6) oder stellen fest, dass der Mensch dem Menschen keine Hilfe ist (Ps 72,12; 89,20; Jes 31,3). Nicht der, der Hilfe ist, ist also schwach, sondern der, der Hilfe braucht.[7] Der hebräische Text erlaubt damit keinesfalls, die Frau als »Hilfsmenschen« für den Mann zu verstehen; andernfalls müsste auch Gott als untergeordnete Hilfe für den sich verabsolutierenden Mann begriffen werden. Die Hilfe, die entspricht, ist das entsprechende Heilmittel gegen die menschliche Einsamkeit. In der gelebten und genossenen Geschlechtlichkeit erfährt der Mensch sich einerseits in intimster Gemeinschaft, andererseits erlebt er sich wiederum als Einheit: »Und die beiden werden ein Fleisch.« (Gen 2,24) Es geht also bei dieser Hilfe nicht um die »Benutzung« von Menschen durch andere, insbesondere des weiblichen durch den männlichen, sondern um gegenseitige Zuordnung und egalitäre Beziehung, die in intimer geschlechtlicher Vereinigung gelebt wird. Diese kann nur dann wirklich gelingen, wenn sie als liebende Hinwendung herrschaftsfrei ist – andernfalls ist sie ein Zwangsverhältnis. Die »fleischliche Vereinigung«[8] wird in dieser Erzählung ohne Zielrichtung auf Nachkommenschaft dargestellt.

2.2 Priorität der Geschlechterbeziehung vor der Elternbeziehung

Im gesamten Alten Orient wurden Ehen regulär patrilokal bzw. virilokal gelebt. Das bedeutete, dass eine junge Frau bei der Eheschließung ihr Elternhaus verließ und ins Haus des Bräutigams zog, während dieser seinen Kontext nicht verlassen musste. Wenn zum Abschluss der Schöpfungserzählung im Garten Eden in Gen 2,24 festgestellt wird, dass der Mann Vater und Mutter verlassen wird, um an seiner Frau zu hängen, um an ihr zu kleben, ist das wohl kein Hinweis auf eine vormalig matriarchale Kultur mit matrilinearer Eheform, sondern die Feststellung der Priorität der Geschlechterbeziehung vor der Beziehung zur Herkunftsfamilie. Die personale Beziehung der Menschen, die sich sexuell begegnen, wiegt also höher als jene zur Großfamilie, aus der man kommt und in der man sein Leben führt.

7 Diesen Aspekt hat bereits Vogels 1978 hervorgehoben.

8 Dass diese Notiz über den sexuellen Vollzug in die außerparadiesische Zukunft verweise, ist eine mögliche, jedoch eher nicht wahrscheinliche Deutung; siehe dazu Schmid 2018 (2020).

2.3 Die soziale Ordnung der gefallenen Schöpfung zum Ideal erheben?

Im zweiten Teil der Paradieserzählung in Gen 3 wird vom Ungehorsam der Menschen gegen das göttliche Gebot erzählt. Die göttliche Ordnung, die dem Menschen ein unbeschwertes Leben gewährte, wird vom Menschen missachtet, indem er – gleich am Anfang der Tora – das Verbot übertritt, von den Götterfrüchten isst und damit die Grenzen seine Kreatürlichkeit nicht respektiert. Diese Erzählung, die erklärt, warum die Welt so mühsam ist, wo doch die Gottheit Israels alles gut erschaffen habe, schreibt dem mangelnden Gottvertrauen der Menschen die Schuld für die realen Verhältnisse zu: Der Mensch wird aus der Gottesnähe vertrieben, er wird nicht mehr durch die reichlich vorhandene Nahrung genährt, sondern muss in Mühe die Ackererde bearbeiten und die Reproduktion wird nur mit Mühsal zustande kommen. Die sogenannten Strafsprüche[9] über Mann und Frau beschreiben die Mühsal im Alltag der beiden Geschlechter, in dem das Begehren der Frau durch den Mann mit dem Versuch ihrer Beherrschung beantwortet wird.[10] Wenn die Vulgata das weibliche Begehren unübersetzt lässt und dafür einen synonymen Parallelismus einfügt, der die Herrschaft des Mannes nun mit einem Rechtsterminus beschreibt, so wird in dieser sehr einflussreichen christlichen Rezeption des 5. Jh. die rechtsgültige Unterordnung des weiblichen Geschlechts festgeschrieben.[11] Der hebräische Text bietet demgegenüber eine Ätiologie dafür, warum die gottgewollte egalitäre Geschlechterordnung durch menschliches Fehlverhalten in eine asymmetrische gewandelt wurde. Die Herrschaft des Mannes über die Frau wird damit als von Menschen gemacht und explizit nicht als gottgewollt deklariert. Diese implizite biblische Kritik am herrschenden Gesellschaftssystem ist umso erstaunlicher, als zu ihrer Zeit im gesamten Alten Orient patriarchale Verhältnisse herrschten. Wer allerdings in der heutigen Zeit die Unterordnung der Frau unter den Mann als gottgewollte Ordnung nach den Schöpfungserzählungen verkündet, der hat seine Bibel nicht genau genug gelesen und will die der Sünde geschuldete Ordnung der gefallenen Schöpfung zum Ideal erheben.

3. Die vielfältigen Aussagen der Bibel über Homosexualität

Immer wieder wird von Anti-Genderist*innen behauptet, die Bibel bezeuge eine durchgehende und eindeutige Ablehnung der Homosexualität und aller Transgender-Praktiken. Dazu muss vorausgeschickt werden, dass im Alten Orient

9 Sowohl im Strafspruch gegen die Frau als auch in jenem gegen den Mann wird die Wurzel ʿṣb, mühsam sein, wenngleich in anderer grammatikalischer Form verwendet. Die Schmerzen bei der Geburt der Kinder übersetzt erst die griechische Septuaginta in den Text hinein; siehe dazu ausführlicher Fischer 2020a und 2020b.

10 Zum deskriptiven und nicht präskriptiven Verständnis von Gen 3,16 siehe bereits Crüsemann 1978.

11 Siehe dazu ausführlich Morano Rodríguez 2016.

Homosexualität und andere Varianten sexueller Orientierung und Disposition sicher bekannt waren, jedoch ebenso sicher nicht wie heute als sexuelle Orientierungen oder physiologische Phänomene wahrgenommen wurden.[12] Diese Gesellschaften, in denen aufgrund von Mangel an Ernährung und medizinischer Versorgung sowie kriegerischen Ereignissen die durchschnittliche Lebenserwartung in manchen Epochen und Gegenden um die dreißig Jahre lag, haben junge Menschen bald nach der Geschlechtsreife verheiratet, um die fruchtbare Lebensphase möglichst gut zu nutzen. Das bedeutet freilich, dass in einem sozialen Umfeld, in dem deswegen Heterosexualität die erwünschte Norm bildete, Jugendlichen gar keine Findungsphase zugestanden wurde, und sie sich verheiratet fanden, noch bevor sie sich ihrer geschlechtlichen Verfasstheit und Orientierung bewusst werden konnten.

3.1 Verbot homosexueller Akte während aufrechter Ehe oder ein Sexualtabu unter vielen anderen?

Das Verbot, sich nicht zu einem Mann zu legen wie man sich zu einer Frau legt, findet sich nur zweimal in der gesamten Hebräischen Bibel und darin ausschließlich im nachexilischen Heiligkeitsgesetz (Lev 18,22; 20,13). Weder die älteste Rechtssammlung des Bundesbuchs noch die deuteronomische Gesetzessammlung kennen die Vorschrift.[13] Von einer durchgängigen Ächtung gleichgeschlechtlichen Geschlechtsverkehrs, wie dies immer wieder behauptet wird, kann damit nicht die Rede sein. Von einem Verbot lesbischer Beziehungen schweigt übrigens die gesamte Bibel.

Der Kontext des Verbots im Buch Levitikus sind vielfältige Sexualtabus, wie etwa der Verkehr mit Menstruierenden und vorrangig sozial definierte Inzesttabus, deren Zwecke einerseits kultische Reinheit, andererseits aber auch der soziale Zusammenhalt einer Großfamilie sind – beides Ziele, die im heutigen kirchlichen Kontext Europas in der Form nicht mehr von entscheidender Bedeutung sind. In Anbetracht dieses sehr schmalen Befundes ist auch die Beobachtung interessant, dass es keinen einzigen erzählerischen Text gibt, der Homosexualität oder auch das Leben von Transvestit*innen negativ thematisieren würde.

3.2 Erzählende Texte sehen gleichgeschlechtliche Liebe sehr positiv

Demgegenüber stehen zumindest zwei Erzählungen, die sowohl die Liebe zwischen Frauen als auch zwischen Männern überaus positiv darstellen. Wenn ausgerechnet der »Frauenheld« David[14], der über einen beachtlichen Harem verfügt

12 Zu Queer-Deutungen siehe Guest et al. 2006.

13 Siehe ausführlicher dazu Römer 2018 (2020); zu Homosexualität im Alten Orient Nissinen 1998 sowie Leuenberger 2020.

14 Diese Deutung vertraten erstmals Schroer/Staubli 1996.

– der ihm sowohl die entscheidenden politischen Kontakte (z.B. die Königstöchter Michal und Maacha) als auch nötigen finanziellen Ressourcen (Abigajil) sowie durch seine vielen Söhne auch die Dynastiebildung sichert –, beim Tode Jonatans bekennt, dass ihm seine Liebe über Frauenliebe ging (2 Sam 1,26), und es vom Thronfolger aus dem Hause Saul heißt, dass er überaus großen Gefallen an David gefunden habe (1 Sam 19,1 *'chafetz b^{e}david m^{e}'od*), dann haben wir hier einen biblischen Niederschlag einer lebenslangen gleichgeschlechtlichen Liebe zwischen Männern. Den entsprechenden Gepflogenheiten einer sehr frühen Eheschließung entsprechend sind beide Männer (mehrfach) verheiratet. Heute würde man bei diesem Befund daher von bisexuellen Männern sprechen.

Ganz Ähnliches trifft auch auf die Beziehung zwischen den beiden Witwen Rut und Noomi zu.[15] Rut, die ihre Schwiegermutter liebt, ihr lebenslängliche Treue über den Tod hinaus schwört, hängt an Noomi (Rut 1,14.16f.), wie in der Paradieserzählung der Mann an der Frau hängt (*dbq* zeigt eine sehr starke Kohäsion an), und hat wie dieser »Vater und Mutter verlassen« (Rut 2,11; vgl. Gen 2,24), um ihr Leben mit der geliebten Frau zu verbringen. Diese Liebe der beiden Frauen wird jedoch nicht skandalisiert, sondern sowohl vom künftigen Ehemann Ruts, von Boas (2,11), als auch von der Öffentlichkeit Betlehems anerkannt: Das Kind, das Rut schließlich zur Welt bringt, gebiert sie nicht – wie in patriarchaler Gesellschaft üblich – für den Ehemann, sondern für Noomi (*jld l-* 4,17), die die Primärbeziehung ihres Lebens darstellt.

Sowohl David als auch Rut sind während ihrer gleichgeschlechtlichen Beziehungen verheiratet und zeugen und gebären Kinder; aber die Qualität der Liebe (*'hb* Rut 4,15; 1 Sam 18,1; vgl. 19,1; 2 Sam 1,26) wird nur diesen Beziehungen zugesprochen, nicht den heterosexuellen. Von einem eindeutigen Befund der Hebräischen Bibel in Bezug auf Homosexualität kann also keine Rede sein.

4. Fundamentalistische Bibelauslegung – aber nur dort, wo es ideologisch passt …

Eine genaue Lektüre zeigt, dass die Sinnpotenztiale jener Texte, die von rechtskatholischen Fundamentalist*innen für ihre anti-genderistischen Argumentationen herangezogen werden, wesentlich vielfältiger sind, als diese behaupten. Diese Leute, die behaupten, die Bibel wörtlich zu nehmen, stilisieren einzelne Texte zu absoluten Aussagen hoch, während sie andere völlig ignorieren, und geben sich auch über das Schweigen zentraler Rechtsregelungen sowohl in Bezug auf Geschlechtervielfalt als auch in Bezug auf Machtverhältnisse in der Ehe keine Rechenschaft. Die misogynen Deutungen der Rezeptionsgeschichte überlagern den Aussagegehalt der alttestamentlichen Texte, die noch dazu ausschließlich durch die Brille

15 Siehe zu den betreffenden Stellen meinen Kommentar (Fischer 2005).

von 1 Kor 11 und die Bibelübertragung des Hieronymus gelesen werden. Man kann diese historisch sehr wirksamen Auslegungen, die sich deutlich vom ursprünglichen Text entfernen und nach anderen Methoden Bibelauslegung betrieben als wir Heutigen, vom historisch-kritischen Standpunkt ausschließlich negativ als »Fehlrezeptionen« bewerten.[16] Aber man kann diese Vielfalt der Rezeptionen auch als Ermutigung zu neuer Aktualisierung in unsere Zeit und unsere sozialen, psychologischen und rechtlichen Vorstellungen betrachten. Denn nur wer die biblischen Texte ins jeweilige Heute holt, wird ihrem dauerhaften Anspruch auf Gültigkeit gerecht. Wer sie aber ewig gleich mit einer einzigen, überzeitlich gültigen Botschaft versehen versteht, negiert gerade damit die Kanonizität der biblischen Texte.

Analysierte Literatur (Rita Perintfalvi)

Benedikt XVI. (2012), Ansprache von Papst Benedikt XVI. beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der Römischen Kurie und der Päpstlichen Familie, Vatikan 2012, online auf: www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html (vom 15.9.2020)

Kuby, Gabriele (2012): Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Robert Spaemann, Kißlegg: fe-medienverlags GmbH (2.Aufl.).

Mettler, Peter (2010): »Warum die Kirche ihre Haltung zur Homosexualität nicht ändern kann«, in: Theologisches 40 (5/6), 173-192.

Satinover, Jeffrey (2002): »The True Masculine and the True Feminine: Are These the Same as Jung's Anima and Animus?«, engl. und dt. in: Bulletin des DIJG, Nr. 4, Herbst 2002.

Spreng, Manfred (2017): Verbindung Mann/Frau – Der Schöpfer als genialer Ingenieur, in: Thomas Laubach (Hg.), Gender – Theorie oder Ideologie?, Theologie Kontrovers, Freiburg im Bresgau: Herder, 119-147.

Vonholdt, Christl R. (2006): Ehe – Die Ikone Gottes in der Welt, Zum Menschenbild der biblischen Schöpfungsberichte, online auf: www.mscperu.org/deutsch/okontrovers/EheIkoneGottesGender.htm (vom 15.9.2020).

Bibelwissenschaftliche Literatur (Irmtraud Fischer)

Crüsemann, Frank (1978): »›… er aber soll dein Herr sein‹ (Genesis 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments«, in: Ders./Hartwig Thy-

16 Vgl. zu dieser Argumentation ausführlicher Fischer 2021.

en, Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau (= Kennzeichen, Band 2), Gelnhausen/Berlin: Burckhardthaus-Verlag, S. 13-106.

Fischer, Irmtraud (2005): Rut (= Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien: Herder (2. Aufl.).

Fischer, Irmtraud (2018 [2020]): »Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit. Rekurs auf Konrad Schmids These ›No sex in paradise‹«, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 33 (2018 [2020]), S. 13-22.

Fischer, Irmtraud (2019): »Gleichwertig, andersartig – und daher *nicht* gleichberechtigt. Zur Problematik des traditionell-katholischen Menschenbildes in Geschlechterdemokratien – und was man dafür aus der Bibel und deren Auslegung lernen könnte«, in: Johanna Rahner/Thomas Söding (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie (= Quaestiones disputatae, Band 300), Freiburg/Basel/Wien: Herder, S. 269-282.

Fischer, Irmtraud (2020a): Liebe, Begehren, Gewalt. Sexualität im Alten Testament (= Theologische Interventionen, Band 5), Stuttgart: Kohlhammer.

Fischer, Irmtraud (2020b): »Texttreue – Traditionstreue – Treue zu heutigen Menschen. Zu einem reflektierten Umgang mit kanonischen Texten in westlichen Geschlechterdemokratien«, in: Margit Eckholt/Habib El Mallouki/Gregor Etzelmüller (Hg.), Religiöse Differenzen gestalten. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Freiburg/Basel/Wien: Herder, S. 61-76.

Fischer, Irmtraud (2021): »Canon: ¿restrictivo? ¿o más bien liberador?« in: Nuria Calduch-Benages/Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa (Hg.), Mujer, Biblia y Sociedad. Libro homenaje a Mercedes Navarro Puerto en ocasión de su 70 cumpleaños, Estella: Verbo Divino (im Erscheinen).

Guest, Deryn et al. (Hg.) (2006): The Queer Bible Commentary, London: SCM Press.

Leuenberger, Martin (2020): »Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament«, in: Evangelische Theologie 80, S. 206-229.

Morano Rodríguez, Ciriaca (2016): »Soziale Veränderungen und Entwicklungen des Frauenbildes im frühen Christentum. Philologische Zugänge zu lateinischen Bibelübersetzungen und -auslegungen, in: Kari Elisabeth Børresen/Emanuela Prinzivalli (Hg.), Christliche Autoren der Antike (= Die Bibel und die Frauen, Band 5.1), Stuttgart: Kohlhammer [dt. Ausgabe: Irmtraud Fischer/Andrea Taschl-Erber (Hg.)], S. 177-192.

Nissinen, Martti (1998): Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective, Minneapolis, MN: Fortress Press.

Römer, Thomas (2018 [2020]): »Homosexualität und die Bibel. Anmerkungen zu einem anachronistischen Diskurs«, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 33 (2018 [2020]), S. 47-63.

Sals, Ulrike (2006): »Frau (AT)«, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), online unter: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18521/ (vom 2.9.2020).

Schmid, Konrad (2018 [2020]): »Die menschliche Sexualität als nachparadiesische Errungenschaft. Gen 2f als Adoleszenzmythos der Species Mensch«, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 33 (2018 [2020]), S. 3-12.

Schroer, Silvia/Staubli, Thomas (1996): »David und Jonatan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema ›Homosexualität im Ersten Testament‹«, in: Bibel und Kirche 51, S. 15-22.

Vogels, Walter (1978): »›It Is not Good that the ›Mensch‹ Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her‹ (Gen 2:18)«, in: Église et théologie 9, S. 9-35.

Zenger, Erich (1987): Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (= Stuttgarter Bibelstudien, Band 112), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (2. Aufl.).

Perspektiven für Öffnungen und Transformationsprozesse

Scham-Wut-Spiralen

Zur Instrumentalisierung von Emotionen im Rahmen des Populismus

Katharina Scherke

1. Einleitung

Der folgende Beitrag konzentriert sich auf die Instrumentalisierung von Emotionen im Rahmen des (Rechts-)Populismus, welche aus emotionssoziologischer Perspektive diskutiert wird. Der Versuch, die starken Emotionen des Hasses und der Wut zu verstehen, mit denen der rechtspopulistische *Anti-Genderismus* (vgl. Hark/Villa 2015: 1-2) Kritik an Gleichstellungspolitik, den Gender Studies oder ganz allgemein an der sogenannten *Political Correctness* übt (vgl. Siri 2015: 240-241), nimmt dabei die der Wut mitunter zugrundeliegenden Scham-Mechanismen in den Blick, die vor allem auch im Zuge rhetorischer Verweise auf eine angeblich bessere Vergangenheit in Gang gesetzt werden. Hierzu wird zunächst eine kurze Skizzierung des (Rechts-)Populismus vorgenommen, gefolgt von einer Darstellung emotionssoziologischer Konzepte, bevor deren Anwendung auf rechtspopulistische Rhetorik diskutiert wird, womit ein Ansatzpunkt für zukünftige empirische Studien geboten wird.

2. Emotionen und Populismus

Unterschiedlichste politische Strömungen wurden im Verlauf der Geschichte als populistisch bezeichnet und es gibt bis heute keine einheitliche Definition des Populismus (vgl. Wolf 2017: 2). Populismus kann einerseits einen Politikstil bezeichnen, der von unterschiedlichen Parteien oder Strömungen des politischen Spektrums verwendet wird, andererseits kann der Begriff auch eine konkrete Ideologie beschreiben (vgl. ebd.: 7). Trotz aller Uneinigkeit über die Definition des Populismus gibt es jedoch einige Merkmale, die dazu geeignet sind eine Bewegung, unter Außerachtlassung ihrer konkreten inhaltlichen Ausrichtung, als populistisch zu bezeichnen (vgl. ebd.: 7-12; Decker 2006: 11-12): Zu den rhetorischen Stilmitteln

des Populismus gehört etwa eine starke Komplexitätsreduktion bei der Darstellung und Erklärung politischer Missstände. Im Sinne eines einfachen Freund-Feind-Schemas wird dabei dem Publikum ein Gegensatz zwischen der für die Missstände verantwortlichen ›Elite‹ und dem ›Volk‹ suggeriert, wobei sich PopulistInnen auf die Seite des ›Volkes‹ stellen und als bessere Alternative zu den bisherigen Verantwortlichen erscheinen möchten. Neben diesem Elite-Volk-Gegensatz bezieht sich das Freund-Feind-Schema mitunter auch auf die Gegenüberstellung eines ›eigenen‹ und eines ›fremden‹ Volkes, wobei letzteres als Ursache für gesellschaftliche Problemlagen verantwortlich gemacht wird. Der Rechtspopulismus zeichnet sich durch diese Aufladung des Volksbegriffs aus, mit dem eine angeblich historisch gewachsene, homogene Gemeinschaft bezeichnet wird, die gegenüber dem Einfluss anderer (z.B. MigrantInnen, Minderheiten) geschützt werden müsse (vgl. Wolf 2017: 13). Die Komplexitätsreduktionen des Populismus werden durch gezielte Provokationen und Tabubrüche begleitet, durch die sich VertreterInnen des Populismus als durchschlagskräftig und kampfbereit für das von ihnen vertretene ›Volk‹ gebärden. Das bewusste Ansprechen/Hervorrufen von Emotionen wird als kennzeichnend für diese Rhetorik betrachtet. Demertzis hat darauf hingewiesen, dass Emotionen zwar häufig im Zusammenhang mit Populismus erwähnt, jedoch lange Zeit nicht systematisch analysiert wurden (Demertzis 2006: 112). Erst in jüngerer Zeit widmet sich u.a. die Emotionssoziologie diesem Themenfeld (z.B. Demertzis 2013; Salmela/von Scheve 2017).

Die Instrumentalisierung von Emotionen kann in zweifacher Weise erfolgen: Im Publikum bereits (latent) vorhandene Emotionen können einerseits von PopulistInnen aufgegriffen und im Hinblick auf die eigenen politischen Ziele verstärkt werden, andererseits kann jedoch auch aktiv versucht werden, bestimmte Gefühle im Publikum hervorzurufen, die für die Positionierung der eigenen Partei als politische Alternative zur vorhandenen ›Elite‹ als nützlich erscheinen. Die populistische Instrumentalisierung von Emotionen wurde dabei bisher häufig – nicht zuletzt auch in den Medien – im Hinblick auf Hass und Angst diskutiert (z.B. Rico et al. 2017; Nai 2018). Das Zusammenspiel zwischen Populismus und Emotionen ist jedoch sehr komplex und zu seinem Verständnis ist es notwendig, die gesamte Bandbreite von Emotionen in den Blick zu nehmen. Im Folgenden soll aus emotionssoziologischer Perspektive ein spezieller Aspekt des Zusammenspiels von Emotionen und populistischer Agitation diskutiert werden und zwar die Bedeutung von Scham bzw. Scham-Wut-Spiralen (vgl. auch Salmela/von Scheve 2017). Hierfür muss auf ein weiteres Merkmal des Populismus hingewiesen werden, welches darin besteht, gesellschaftliche Modernisierungs- und Transformationsprozesse, etwa die zunehmende Globalisierung, aber auch den Wandel der Geschlechterverhältnisse, unter Bezugnahme auf eine angeblich bessere Vergangenheit abzulehnen (vgl. Demertzis 2006: 116; Decker 2006: 14). Die Konfrontation einer kritikwürdigen Gegenwart mit einer als besser eingestuften Vergangenheit spielt eine wich-

tige Rolle im Rahmen populistischer Rhetorik. Insbesondere für das Verständnis der Wirkungen von Scham und Wut ist die Analyse des populistischen Umgangs mit der Vergangenheit ein wichtiger Ansatzpunkt.

Bevor näher auf Scham und Wut im Zusammenhang mit Populismus eingegangen wird, folgt eine kurze Charakterisierung einiger zentraler Konzepte der Emotionssoziologie.

3. Emotionssoziologische Konzepte

Die Soziologie der Emotionen beschäftigt sich bereits seit einiger Zeit mit dem Zusammenhang zwischen sozialem Kontext und Emotionen, wobei Emotionen nicht als rein persönliche Phänomene konzipiert werden, sondern sie als maßgeblich durch das soziale Umfeld bzw. die sozialen Interaktionen geprägt verstanden werden. Gleichzeitig beeinflussen Emotionen ihrerseits aber auch das weitere Handeln der Individuen und haben somit wichtige Konsequenzen für soziale Situationen (vgl. zum Folgenden auch Scherke 2009: 55-117; Scherke 2018). Innerhalb der *Soziologie der Emotionen* gibt es eine Reihe etablierter theoretischer Konzepte und mittlerweile auch eine Fülle empirischer Arbeiten zu unterschiedlichen sozialen Feldern (vgl. Turner/Stets 2005). Zu den von der *Soziologie der Emotionen* in unterschiedlichen Zusammenhängen erarbeiteten Konzepten gehört das sogenannte *Emotionsmanagement* (vgl. Hochschild 1990: 74-76). Menschen passen ihren Gefühlsausdruck und ihr Handeln zumeist an in ihrem Umfeld gültige Gefühlsregeln an. Passt das eigene Empfinden nicht zu den sozial erwarteten Gefühlsäußerungen, werden Anpassungsschritte gesetzt. ›Sich ein Lächeln verkneifen‹, ›die Tränen unterdrücken‹ oder ›die Wut hinunterschlucken‹ sind sprachliche Hinweise für die Existenz dieser Art von Emotionsmanagement. Arlie Hochschild unterschied prinzipiell zwei Aktivitäten in diesem Zusammenhang: Ziel des *deep-acting* ist es, die erwarteten Emotionen mit der eigenen Befindlichkeit in Einklang zu bringen. Im Unterschied dazu versucht man beim *surface-acting*, nur nach außen hin den Eindruck der passenden Emotion zu vermitteln (vgl. Hochschild 1990: 53). Aktivitäten des *deep-acting*, aber auch des *surface-acting*, spielen etwa in zahlreichen modernen Dienstleistungsberufen eine wichtige Rolle, bei denen Angestellte in Erfüllung ihres Arbeitsauftrages eigene Gefühle regulieren müssen, um auf diesem Weg auch den Gefühlshaushalt ihrer KundInnen zu beeinflussen. Gefühlsregeln unterliegen nicht nur einem allgemeinen historischen Wandel, sondern können auch von bestimmten Interessensgruppen, etwa Wirtschaftsunternehmen, entwickelt bzw. verändert werden (vgl. z.B. Penz/Sauer 2016). In diesem Zusammenhang ist auch auf die Rolle der Medien zu verweisen, die durch die von ihnen verbreiteten Inhalte Gefühlsregeln verstärken oder abschwächen können (vgl. Döveling 2005: 57-71). Im Sinne eines *agenda-setting* wird nicht nur die Wichtigkeit bestimmter Themen durch die mediale Auf-

bereitung unterstrichen, sondern es werden auch Gefühlsregeln gesetzt, da durch die massenhafte Verbreitung spezifischer Ausdrucksformen von Gefühlen diesen der Anschein der Allgemeingültigkeit verliehen wird. Auch medial vermittelte Aktivitäten von PolitikerInnen, etwa Bezugnahmen auf die Vergangenheit, können einen Beitrag zur Entwicklung/Modifikation von Gefühlsregeln setzen. PolitikerInnen setzen bei ihrer Darstellung der Vergangenheit unterschiedliche Emotionen ein, reichend von Scham, Wut oder Stolz bis hin zu Nostalgie (wobei es unerheblich ist, ob sie selbst diese Emotionen verspüren oder zu Techniken des *surface-* oder *deep-acting* greifen, um sie in ihren Reden zum Ausdruck zu bringen). Als prominentes Beispiel kann etwa auf Reden des ehemaligen Bundespräsidenten der BRD, Theodor Heuss, verwiesen werden, in denen er Scham angesichts der Verbrechen des Nationalsozialismus zum Ausdruck brachte und damit eine bis heute prominente Gefühlsregel für den Umgang mit dem Nationalsozialismus in der Bundesrepublik Deutschland etablierte (vgl. Hurrelbrink 2006: 106-107). Beispiele aus jüngerer Zeit wären die populistischen Bezugnahmen auf eine bessere Vergangenheit wie sie idealtypisch in Donald Trumps Slogan »Make America Great Again« zum Ausdruck kommen (vgl. Scherke 2018; Oswald 2018). Derartige, mitunter diffuse Vergangenheitsbezüge werden nicht selten als nostalgisch kritisiert, wobei jedoch außer Acht gelassen wird, dass in den konkreten politischen Appellen andere Gefühlsbotschaften (etwa Wut und Hass) überwiegen und diesbezügliche Gefühlsregeln für den Umgang mit der Vergangenheit bzw. den aktuellen politischen GegnerInnen gesetzt werden (zur fehlgeleiteten Beschreibung populistischer Slogans als nostalgisch sowie zu den sozialen und psychologischen Funktionen von Nostalgie siehe: Scherke 2018). Die regelmäßige Assoziation bestimmter Themen mit ein und denselben Gefühlen kann unter den ZuseherInnen einen Wiedererkennungseffekt auslösen und normative Wirkungen in der Weise haben, dass eine bestimmte gefühlsmäßige Reaktionen auf ein Ereignis der Vergangenheit oder Gegenwart als anerkannt und sozial erwartet gilt und andere gefühlsmäßige Reaktionen unterdrückt werden. Allerdings gilt für diese über die Medien verbreiteten Gefühlsregeln – ähnlich wie für andere Medieninhalte auch – dass sie nicht automatisch vom Publikum übernommen oder befolgt werden, sondern in der Rezeption medialer Inhalte unterschiedliche Verarbeitungsweisen möglich sind (vgl. Hall 1999: 92-110). Neben der Analyse der von der Politik und den Medien suggerierten Deutungsangebote gilt es daher empirisch zu erheben, welche Lesarten im Alltag von konkreten Zuschauergruppen ausgebildet werden.

Ein weiteres emotionssoziologisches Konzept, das im Zusammenhang mit der Analyse des Populismus eingesetzt werden kann, ist die sogenannte Scham-Wut-Spirale. Thomas Scheff hat sich ausführlich mit Schamgefühlen in modernen Gesellschaften beschäftigt und diesen Mechanismus näher beschrieben (vgl. zum Folgenden auch Scherke 2009, 108-122). Scham und Stolz geben seiner Ansicht nach Auskunft über den Status sozialer Bindungen in einer Gemeinschaft. Verhält sich

der/die Einzelne konform zu Gruppennormen, wird er/sie Stolz verspüren (der nicht zuletzt aufgrund der antizipierten positiven Bewertungen seines/ihres Verhaltens durch andere zustande kommt), dessen Aufkommen zugleich als Zeichen für intakte soziale Bande gewertet werden kann. Verstößt hingegen der/die Einzelne gegen gewisse Gruppennormen, so werden negative Bewertungen durch andere die Folge sein oder zumindest von dem/der Einzelnen als deren mögliche Reaktionen antizipiert. Ein Gefühl der Scham entsteht, wodurch zugleich die Bedrohung sozialer Bande sichtbar wird. Das Vermeiden dieses negativen Gefühlszustandes spielt eine wesentliche Rolle für das Handeln von AkteurInnen. Gefühle bilden die Antriebskräfte für die Einhaltung sozialer Regeln und zwar auch dann, wenn keine unmittelbare formale Belohnung oder Bestrafung stattfindet (im Extremfall also auch dann, wenn das Individuum allein eine Entscheidung trifft und sich hierbei die Reaktionen anderer sowie das durch diese möglicherweise hervorgerufene eigene zukünftige Befinden vorstellt; vgl. Scheff 1990: 74-77).

Versuche, Gefühle zu unterdrücken, können nach Scheff zu sogenannten Scham-Wut-Spiralen führen, die sowohl in *ego* selbst als auch zwischen den AkteurInnen ablaufen und somit erhebliche Konsequenzen für den weiteren Interaktionsverlauf haben werden. *Ego* fühlt sich beispielsweise durch eine Bemerkung oder Handlung von *alter* erniedrigt, er/sie verspürt Scham, wird aber auch wütend auf *alter*, der/die diese Scham ausgelöst hat und setzt nun entsprechende Revanchehandlungen gegenüber *alter,* der/die einen ähnlichen Kreislauf von Scham und Wut durchläuft. Das Durchbrechen solcher Scham-Wut-Spiralen ist sehr schwierig, zumal die dem Konflikt zugrundeliegende Scham häufig verborgen und daher nicht als solche in der Interaktion deutlich wird.

Wieso kommt es aus Sicht Scheffs überhaupt zur Verdrängung und ›Unsichtbarkeit‹ der Scham? Ausgangspunkt ist das menschliche Grundbedürfnis nach sozialen Bindungen, dessen Erfüllung in einer modernen fragmentierten Gesellschaft allerdings nicht gesichert ist. Die ständige Unsicherheit wird aus Sicht Scheffs dadurch bewältigt, dass das Bedürfnis nach sozialen Bindungen negiert und die mit ihnen assoziierten Gefühle unterdrückt werden, also Individualität in den Vordergrund gestellt wird (vgl. Scheff 1990: 11-18; Scheff 2014: 132). Das offene Zeigen von Stolz und Scham und damit das Eingestehen der Bedeutung sozialer Bindungen für die Einzelnen, scheinen in modernen Gesellschaften unangebracht zu sein. Sighard Neckel ergänzte die Argumentation Scheffs zur unsichtbaren bzw. unterdrückten Scham in modernen Gesellschaften durch den Hinweis auf die in diesen Gesellschaften verbreiteten Idealbilder des Selbst, die die Eigenständigkeit der Persönlichkeit in den Vordergrund rücken und somit ein Schamtabu bewirken: Schamgefühle, die die Abhängigkeit vom Urteil anderer signalisieren, laufen diesen idealen *Selbstkonzepten* zuwider (vgl. Neckel 1991: 178-182). Scham-Angst ist die Folge. Schamgefühle bzw. deren Weckung erweisen sich daher in modernen

Gesellschaften als wichtige Instrumente der Macht, da durch die Weckung von Scham Wut erzeugt und in bestimmte Richtungen gelenkt werden kann.

4. Gefühlsregeln, Scham-Wut-Spiralen und populistische Rhetorik

Wie kann nun populistische Rhetorik Gefühlsregeln bzgl. der Vergangenheit und (latent) vorhandene Schamgefühle zur Mobilisierung von AnhängerInnen ausnützen?

Gefühlsregeln werden in der Kindheit erlernt und im Verlauf des weiteren Lebens, abhängig vom sozialen Kontext, in dem man sich bewegt, modifiziert und angepasst. Wie alle Normen unterliegen auch Gefühlsregeln einem (längerfristigen) gesellschaftlichen Wandel. Als Beispiel sei auf die mitunter stark (ab)wertend geführte Debatte über Nostalgie für die frühere kommunistische Zeit in verschiedenen Ländern des ehemaligen Ostblocks verwiesen, welche zeigt, dass es eine Zeit lang als nicht opportun galt, Nostalgie für die kommunistische Zeit öffentlich zu zeigen und somit diesbezügliche Gefühlsregeln etabliert wurden (vgl. Gabler 2011: 174-182, vgl. auch Reifová 2018). Ob es akzeptabel ist, Nostalgiegefühle für eine bestimmte Zeitepoche zu zeigen und offen über die eigene gefühlsmäßige Erinnerung zu reden, hängt von den existierenden sozialen Normen in der Gruppe bzw. Gesellschaft, in der diese Akteure leben, ab. Es kann passieren, dass jemand – ausgelöst durch Erinnerungsobjekte – eine nostalgische Episode im Hinblick auf eine eigentlich umstrittene Zeitepoche erlebt. Ob dieses Erlebnis in eine länger dauernde nostalgische Stimmung umgewandelt wird und sich jemand dann systematisch entsprechenden Impulsen sowie Erinnerungsobjekten aussetzt, hängt von den gültigen Gefühlsregeln ab. Denkbar sind eine Unterdrückung des nostalgischen Gefühls oder auch das Ausleben desselben lediglich in Gruppen Gleichgesinnter. Zu beachten ist, dass auch Zeiten, die alles in allem nicht positiv für die betroffenen AkteurInnen waren, Gegenstand nostalgischer Erinnerungen sein können, da sie Bedeutung für die biographische Kontinuität von Individuen haben. Nostalgische Gefühle verknüpfen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, indem sie das Individuum zu seiner eigenen Vergangenheit in Bezug setzen und somit zur Entwicklung eines kontinuierlichen Selbstbildes über den Verlauf der Zeit beitragen, wodurch auch gegenwärtige Herausforderungen besser bewältigt werden können, wie sozialpsychologische Studien der letzten Jahre gezeigt haben (vgl. Routledge et al. 2008; Juhl 2010). Wenn solche Gefühle aufgrund von Gefühlsregeln unterdrückt werden und es nicht möglich ist, über sie zu sprechen (auch wenn sie aus moralischen Gründen problematisch sind), können Gegenreaktionen die Folge sein. Man könnte dies in Analogie zu den von Thomas Scheff beschriebenen Scham-Wut-Spiralen beschreiben (vgl. Scherke 2018). Wenn bestimmte nostalgische Erinnerungen öffentlich verpönt sind, können Schamgefühle bei jenen entstehen, die

diesbezügliche nostalgische Episoden erleben. Schamgefühle sind jedoch in modernen Gesellschaften ihrerseits verpönt, da sie die Abhängigkeit des Individuums vom Urteil anderer zum Ausdruck bringen und somit dem individualisierten modernen Selbstverständnis zuwiderlaufen. Die Folge ist, dass Schamgefühle durch Wutgefühle gegenüber jenen, die das Individuum beschämt haben, überdeckt werden. Im Hinblick auf die zunächst weitverbreitete Kritik der DDR-Nostalgie und ihrer Einstufung als Defizit demokratischer Einstellungen (vgl. Neller 2006: 37-39) könnte man konstatieren, dass dies auch zu Wutgefühlen führen kann. Die Unterstützung von Parteien, die diese Wutgefühle aufgreifen und, neben anderen Zielen, auch die nostalgische Erinnerung an die umstrittene Vergangenheit neu legitimieren, ist vor diesem Hintergrund eine denkbare Reaktion (während in den 1990ern in Ostdeutschland die PDS eine Plattform für die Rehabilitierung der individuellen biographischen Erinnerungen an die DDR bot, wird in jüngerer Zeit ein ähnliches Diskursmuster von der rechtspopulistischen AfD übernommen; vgl. Sierp 2009: 52, vgl. auch Steenvoorden/Harteveld 2018: 30-31.). Widerstand gegenüber einer offiziellen Gedächtnispolitik, die die Erinnerung an die sozialistische Zeit verdrängte bzw. negativ konnotierte, wurde beispielsweise auch für die Tschechische Republik aufgezeigt (Reifová 2018). Zu beachten ist allerdings, dass das Bedürfnis nach einer Rehabilitierung nostalgischer Bezüge zur Vergangenheit sich oftmals vor allem auf die Alltagskultur und individuelle biographische Kontinuität bezieht und eher den Charakter einer ›reflexiven Nostalgie‹ (Boym 2001: 41-55) hat, die nicht per se mit rückwärtsgewandter Politik verwechselt werden darf (siehe auch Scherke 2018). Jedoch bieten weitverbreitete Nostalgiegefühle in Kombination mit deren Abwertung in öffentlichen Diskursen einen Boden, der von populistischen Parteien zur Mobilisierung von AnhängerInnen ausgenutzt werden kann.

Ähnliche Mechanismen dürften auch bei der wütenden Abwehr der sogenannten ›politischen Korrektheit‹, des Gender Mainstreamings oder fluider Geschlechtsidentitäten eine Rolle spielen, die mit dem Verweis auf frühere ›bessere‹ Zeiten gekoppelt wird, in denen noch klare Geschlechterrollen herrschten. Verschiedene Erklärungsversuche des Rechtspopulismus haben auf die starke Resonanz verwiesen, die derartige Strömungen vor allem bei Personen erfahren, die im Zuge von Modernisierungsprozessen Statusverluste erleiden bzw. solche befürchten müssen. Neben wirtschaftlichen Unsicherheiten wird dabei auch auf die kulturelle Verunsicherung (*cultural backlash*-These) hingewiesen, die u.a. durch die Auflösung alter Geschlechterrollen und diesbezüglicher Verhaltensmuster bewirkt wird (vgl. Rippl/Seipel 2018: 239-240; Salmela/von Scheve 2017: 569). Die starke Anti-Haltung gegen den Genderbegriff, der die soziale Form- und Wandelbarkeit von Geschlechtsidentitäten impliziert, rührt mitunter daher, dass durch ihn etwas in Frage gestellt wird, das in einer ohnehin durch weitgehende Transformationsprozesse unsicher gewordenen Gegenwart als einer der wenigen fixen Bezugspunkte galt: das scheinbar natürlich gegebene Mann- bzw. Frau-Sein

(vgl. Hark/Villa 2015: 7-8). Die Arbeitswelt als Quelle positiver Identitätsbezüge ist heute prekär geworden, weshalb scheinbar natürliche Identitätsmerkmale wie Geschlecht umso mehr Bedeutung erlangen, deren Infragestellung sodann wiederum heftige Zurückweisung erfährt.

> »Stable social categories may become attractive as a kind of bedrock onto which one can fall back if the other, more contingently rewarding social identities fail to yield positive experiences in support of the self. This may explain the popularity of right-wing populism both among the ›losers‹ and some ›winners‹ of contemporary neoliberal capitalism.« (Salmela/von Scheve 2017: 585).

Folgt man Scheffs Konzept der Scham-Wut-Spirale, könnte die heftige Abwehr von Geschlechterpolitiken durch die Beschämung erklärt werden, die die Kritik traditioneller Lebensentwürfe auslöst (vgl. ebd.: 571-574). RechtpopulistInnen suggerieren nicht selten, dass Gender Studies und Gleichstellungspolitik das alltägliche Ausleben traditioneller Männlichkeit/Weiblichkeit verbieten würden, wodurch scheinbar ein Deutungsmachtverlust und zugleich eine Beschämung jener stattfindet, die derartige Lebensentwürfe teilen. Hinzu kommt, dass Scham entstehen kann, wenn man nicht mit allgemein geteilten Gerechtigkeitsvorstellungen mithalten kann. Gerechtigkeitsziele und auch die Emanzipation der Frau werden von AnhängerInnen rechtspopulistischer Parteien bzw. deren VertreterInnen mitunter nicht direkt abgelehnt. Die Haltung ›wir behandeln alle gleich und diskriminieren niemanden‹ bringt dies zum Ausdruck und macht die Angriffsfläche von (unbewusster) Scham deutlich, wenn diese Haltung hinterfragt und beispielsweise auf unreflektierte Geschlechterstereotypen hingewiesen wird. Rechtspopulistische Rhetorik setzt hier an, indem sie scheinbare Kritik an den moralischen Absichten ihrer AnhängerInnen von Seiten der ›links-liberalen Elite‹ zuspitzt (und zwar auch dann, wenn diese Kritik gar nicht oder nicht so pauschal vorgetragen wurde wie von den RechtpopulistInnen behauptet). Die Parole ›das wird man ja wohl noch sagen dürfen‹, mit der Kritik an heteronormativen Standpunkten zurückgewiesen wird, kann zur Umleitung von Scham in Wut beitragen. Die Mobilisierung von AnhängerInnen über Gefühle der Scham würde auch den Umstand erklären helfen, dass sich inhaltlich durchaus unterschiedliche Gruppierungen von rechtspopulistischer Rhetorik angesprochen fühlen können, wie es Siri etwa für die AfD zeigte (vgl. Siri 2015: 248). Im Konzept der Scham-Wut-Spirale bietet sich eine mögliche Erklärung für die Wirkung rechtspopulistischer Rhetorik an, die im Rahmen empirischer Studien genauer analysiert werden müsste, in denen nach (verborgener) Scham unter den AnhängerInnen rechtspopulistischer Parteien Ausschau gehalten wird (zur empirischen Analyse von – verborgener – Scham vgl. Lewis 1971: 196-198).

Wie Scheff zeigte, kann das Vermeiden von Scham in Wut über die angeblich Beschämenden umschlagen. Die Lösung derartiger Scham-Wut-Spiralen im Fall des *Anti-Genderismus* kann nun freilich nicht darin bestehen, alte Geschlechterrollen

zu perpetuieren oder die Wut und die von ihr generierten Hassbotschaften zu entschuldigen. Scheff wies darauf hin, dass das *Eingeständnis* der Scham zum Durchbrechen des Scham-Wut-Mechanismus beitragen kann. Die fatale Dynamik von wechselseitigen Beschuldigungen und Beschämungen könne so unterbunden werden. Das Aushalten von Scham setzt aber eine entsprechende Reflexion und auch Selbstbewusstsein voraus (vgl. Scheff 1988: 404). RechtspopulistInnen machen genau das Gegenteil: Sie befeuern die Scham-Wut-Spirale, indem sie die angebliche Kritik und Verachtung der ›Elite‹ gegenüber den ›einfachen Menschen‹ betonen, womit sie Scham verstärken und diese zugleich als ungerechtfertigt darstellen. Widerstand gegen diesen Mechanismus muss die der Wut zugrundeliegende Scham beachten. Ein Diskurs, der das Eingestehen der Scham angesichts komplexer werdender Lebensverhältnisse ermöglicht, wäre daher eine denkbare Gegenstrategie, um rechtspopulistischer Rhetorik Boden zu entziehen.

Literatur

Boym, Svetlana (2001): The Future of Nostalgia, New York: Basic Books.

Decker, Frank (2006): Die populistische Herausforderung. Theoretische und ländervergleichende Perspektiven, in: Frank Decker (Hg.) (2006): Populismus. Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv? Wiesbaden: Springer, S. 9-32.

Demertzis, Nicolas (2006): Emotions and Populism, in: Simon Clarke/Paul Hoggett/Simon Thompson (Hg.) (2006): Emotion, Politics and Society, London: Palgrave Macmillan, S. 103-122.

Demertzis, Nicolas (Hg.) (2013): Emotions in Politics: The Affect Dimension in Political Tension, New York: Palgrave Macmillan.

Döveling, Katrin (2005): Emotionen – Medien – Gemeinschaft. Eine kommunikationssoziologische Analyse, Wiesbaden: Springer, S. 57-71.

Gabler, Wolfgang (2011): Diskurs der Unbegreiflichkeit – Zur Geschichte der Wenderomane, in: Raj Kollmorgen/Frank Thomas Koch/Hans-Liudger Dienel, (Hg.) (2011): Diskurse der deutschen Einheit, Wiesbaden: Springer, S. 167-192.

Hall, Stuart (1999): Kodieren/Dekodieren, in: Roger Bromley/Udo Göttlich/Carsten Winter (Hg.), Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung, Lüneburg: Klampen, S. 92-110.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2015): »›Anti-Genderismus‹ – Warum dieses Buch?«, in: Sabine Hark/Paula-Irene Villa (Hg.) (2015): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript, S. 7-13.

Hochschild, Arlie Russell (1990): Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Hurrelbrink, Peter (2006): »Befreiung als Prozess. Die kollektiv-offizielle Erinnerung an den 8. Mai 1945 in der Bundesrepublik, der DDR und im vereinten Deutschland«, in: Gesine Schwan/Jerzy Holzer/Marie-Claire Lavabre/Birgit Schwelling (Hg.), Demokratische politische Identität. Deutschland, Polen und Frankreich im Vergleich, Wiesbaden: Springer, S. 71-119.

Juhl, Jacob/Routledge, Clay/Arndt, Jamie/Sedikides, Constantine/Wildschut, Tim (2010): »Fighting the future with the past: Nostalgia buffers existential threat«, in: Journal of Research in Personality 44, S. 309-314.

Lewis, Helen B. (1971): Shame and Guilt in Neurosis, New York: International Universities Press.

Nai, Alessandro (2018): »Fear and Loathing in Populist Campaigns? Comparing the Communication Style of Populists and Non-populists in Elections Worldwide«, in: Journal of Political Marketing, online unter: https://doi.org/10.1080/15377857.2018.1491439, S. 0-32.

Neckel, Sighard (1991): Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Neller, Katka (2006): DDR-Nostalgie. Dimensionen der Orientierungen der Ostdeutschen gegenüber der ehemaligen DDR, ihre Ursachen und politischen Konnotationen, Wiesbaden: Springer.

Oswald, Michael (2018): »In Zukunft zurück in die Vergangenheit: Nostalgie als politische Rhetorik«, in: Winand Gellner/Michael Oswald (Hg.), Die gespaltenen Staaten von Amerika. Die Wahl Donald Trumps und die Folgen für Politik und Gesellschaft, Wiesbaden: Springer, S. 141-157.

Penz, Otto/Sauer, Birgit (2016): Affektives Kapital. Die Ökonomisierung der Gefühle im Arbeitsleben, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Reifová, Irena (2018): The pleasure of continuity: Re-reading post-socialist nostalgia, in: International Journal of Cultural Studies 21 (6), S. 587-602.

Rico, Guillem/Guinjoan, Marc/Anduiza, Eva (2017): »The Emotional Underpinnings of Populism: How Anger and Fear Affect Populist Attitudes«, in: Swiss Political Science Review 23 (4), S. 444-461.

Rippl, Susanne/Seipel, Christian (2018): »Modernisierungsverlierer, Cultural Backlash, Postdemokratie. Was erklärt rechtspopulistische Orientierungen?«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 70, S. 237-254.

Routledge, Clay/Arndt, Jamie/Sedikides, Constantine/Wildschut, Tim (2008): »A blast from the past: The terror management function of nostalgia«, in: Journal of Experimental Social Psychology 44, S. 132-140.

Salmela, Mikko/von Scheve, Christian (2017): »Emotional roots of right-wing political populism«, in: Social Science Information 56 (4), S. 567-595.

Scheff, Thomas (1988): »Shame and Conformity: The Deference-Emotion System«, in: American Sociological Revue 53 (3), S. 395-406.

Scheff, Thomas (1990): Microsociology. Discourse, Emotion and Social Structure, Chicago/London: University of Chicago Press.

Scheff, Thomas (2014): The Ubiquity of Hidden Shame in Modernity, in: Cultural Sociology 8 (2), S. 129-141.

Scherke, Katharina (2009): Emotionen als Forschungsgegenstand der deutschsprachigen Soziologie, Wiesbaden: Springer.

Scherke, Katharina (2018): »Nostalgie und Politik. Eine emotionssoziologische Perspektive«, in: Zeitschrift für Politik 65 (1), S. 81-96.

Sierp, Aline (2009): »Nostalgia for Times Past. On the Uses and Abuses of the Ostalgie Phenomenon in Eastern Germany«, in: Contemporary European Studies 4 (2), S. 47-60.

Siri, Jasmin (2015): Paradoxien konservativen Protests. Das Beispiel der Bewegungen gegen Gleichstellung in der BRD, in: Hark/Villa (Hg.), Anti-Genderismus, S. 239-255.

Steenvoorden, Eefje/Harteveld, Eelco (2018): »The appeal of nostalgia: the influence of societal pessimism on support for populist radical right parties«, in: West European Politics 41 (1), S. 28-52.

Turner, Jonathan H./Stets, Jan E. (2005): The Sociology of Emotions, Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Wolf, Tanja (2017): Rechtspopulismus. Überblick über Theorie und Praxis, Wiesbaden: Springer.

Wi(e)der-stand – Zur Frage nach Kritik und Widerstand aus philosophischer Sicht

Miriam Metze

> »Verhältnis von Denken und gesundem Menschenverstand: […] Die Schwierigkeit, in der das Denken steht, gleicht einem Mann in einem Zimmer, aus dem er herauswill. Zunächst versucht er es mit dem Fenster, doch das ist ihm zu hoch. Dann versucht er es mit dem Kamin, der ihm aber zu eng ist. Wenn er sich umdrehen möchte, dann sähe er, dass die Tür immer schon offen war.« (Arendt 2016a: 785)

Im Hinblick auf die sich gegenwärtig etablierende Allianz zwischen rechtspopulistischem Anti-Genderismus und der Kritik aus Teilen des religiösen Lagers an Auseinandersetzungen mit den sozialen und politischen Konfigurationen von Geschlecht scheint sich das Erfordernis des Widerstandes nur allzu selbstverständlich zu ergeben. Lösungsansätze aus der akademischen Gemeinschaft verfehlen dabei häufig einen Aspekt, der bereits in den Begrifflichkeiten von Widerstand und Kritik selbst implizit auffindbar ist: Widerstand ist nur auf den ersten Blick ein ›Gegen-Denken‹ oder ein Denken in Lagern, welches die Abwertung des jeweiligen Gegenübers nach sich zieht und oftmals von dem Vorwurf begleitet wird, einer Ideologie anzugehören. Ich möchte Widerstand und Kritik demgegenüber als intrinsisch transformative Begriffe verstehen, welche als solche bereits ein Um-Denken und Über-Denken (gemeint ist ein Denken über den eigenen Standpunkt hinaus) und damit die Umformung des Diskurses zur Folge haben können. Im Zentrum meiner Überlegungen steht die Frage nach ihren spezifischen Qualia in der Philosophie als einer Disziplin, die sich traditionell in einem Gegensatz zum politischen Denken verortet – und damit, wie die frühen Überlegungen Hannah Arendts zur Urteilskraft nahelegen, in Opposition zu kritisch-widerständigen Praktiken steht, die einen Diskurs erforderlich machen.

1. Widerstand und Kritik: Begriffsbestimmungen

Oft fungiert die Figur des Widerstandes als heilsversprechende Antwort auf ein Problem; uns wird nahegelegt, dass, wenn wir nur bereit sind, uns zu empören und aufzustehen, ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung getan sei.[1] Indes bleibt oft im Unklaren, was wir unter Widerstand tatsächlich verstehen und insbesondere, was es im akademischen Feld bedeutet, Widerstand zu leisten. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, den Begriffen von Widerstand und Kritik ihre Fragwürdigkeit zurückzugeben.

Denkt man in der Philosophie über die spezifischen Qualitäten von Widerstand nach, ist der Begriff der Kritik oft nicht weit. In der Tat kann letztere auf eine weitaus ansehnlichere Karriere zurückblicken; man denke etwa an die Konjunktur philosophischer Kritiken seit dem entscheidenden Ereignis der Französischen Revolution. Wiewohl die beiden Begriffe nach einem westlich geprägten Philosophieverständnis beinah synonym verwendet werden könnten, ist ein genaueres Hinsehen auf ihre jeweiligen Implikationen durchaus lohnend. Insbesondere ergeben sich mit dem Begriff des Widerstandes beachtenswerte Aspekte, die auch im Hinblick auf jenen der Kritik maßgebliche Perspektivenverschiebungen ans Licht bringen.

1.1 Wi(e)der-stand

Was im Beitragstitel wie grammatikalische Willkür anmutet, spricht tatsächlich ein interessantes philologisches Detail an: *Wider* und *wieder* eint dieselbe etymologische Herkunft (Pfeifer et al. 1993: »wider«). So geht *wider* auf das Moment der *Wieder*-holung, der Rückkehr in zeitlicher Hinsicht, zurück; *wider* heißt zwar so viel wie *auseinander*, *gegen*, *entgegen*, aber auch *zurück* und impliziert ein ›Zurückkehren zu…‹, ein ›Bezugnehmen auf…‹.[2] Näher betrachtet enthält die totale Konfrontation (*wider*) also einen Hinweis auf eine Begegnung, im Mindesten eine Kontaktnahme. Jemandem zu widersprechen heißt auch schlicht, auf ihr/sein Wort zurückzukommen, ihr oder ihm zu *antworten*. Widersprechen ist ein *Wieder*-sprechen: Eine widerständige Rede ist eine solche, die zurückkommt auf ein Wort, es aufnimmt, abwägt, womöglich umdreht, immer aber eine solche, die nicht ohne ihr Gegenüber auskommt. Das Wiederholen der Worte anderer birgt in sich Widerstandspoten-

1 So war im Titel des Elisabeth-List-Fellowship-Programms der Universität Graz, in dessen Rahmen dieser Sammelband erscheint, die Frage nach dem Widerstand lediglich rhetorischer Natur: »Widerstand erforderlich? – Identitäts- und Geschlechterkämpfe im Horizont von Rechtspopulismus und christlichem Fundamentalismus in Europa heute«.

2 Dasselbe gilt für das englische *against*/*again*, die lateinische Präposition *re-* ebenso wie für die hebräische Wurzel *shuv*, aus der sich sowohl das Verb für »zurückkommen« – *lashuv* – als auch die Nominalbildung *tshuva* – »Antwort« – ableiten.

zial; die Wiederholung – oder, wie Jacques Derrida nahelegen würde, die Iteration – impliziert bereits Veränderung.

Des Weiteren enthält der Wider-*stand* einen Hinweis auf ein Moment der Ruhe, welches, denken wir etwa an die *Widerstandsbewegung*, oft in Vergessenheit gerät. Das lateinische *re-sistere* spricht genau dies aus: Mit Widerstand, oder Trägheit, bezeichnet man die Fähigkeit eines Körpers, im gegenwärtigen Zustand zu verbleiben und einer veränderten Umgebung zu trotzen. In der Physik versteht man unter der Widerstandskraft eine der Bewegung entgegensetzte Kraft, oder, nach Grimm, die »*gegenwirkung gegen eine bewegung*« (Grimm/Grimm 1971: »Widerstand«; Herv. u. Kleinschr. i.O.). Jemand steht wider die Gezeiten, harrt der Veränderung, trotzt dem feindlichen Angriff – oder der eigenen Bequemlichkeit: Er oder sie widersteht einer Verführung. Widerstand ist, von dieser Warte aus betrachtet, eine *Haltung*, welche durch die je situativ bedingt veränderte Lage durchgehalten wird. Dieser sind freilich bestimmte Charaktereigenschaften zuträglich, wie etwa Mut, Ausdauer, Selbstvertrauen, Disziplin. Widerstand verlangt also nach einer bestimmten Subjektkonstitution. Zu dieser gehören Kompetenzen oder Tugenden, die mitunter erst erworben sein müssen, um dann, im Ernstfall, in habitualisierter und inkorporierter Form zur Verfügung zu stehen.

Folglich verweisen die beiden Komponenten des Wortes Widerstand auf die Instanz des/der Anderen: Der Widerspruch ist eine Antwort auf jemanden, die Resistenz ein bestimmtes Verhalten zu einem äußerlichen Vorgang. Darüber hinaus erhalten wir einen Hinweis auf eine Reihe an Selbsttechniken, die das Subjekt an sich vollziehen muss, um jene Tugenden zu erwerben, die für den Widerstand als Haltung *in praxi* erforderlich sind.

1.2 Kritik

Auf den ersten Blick scheint der Verweis auf die wesentliche Rolle der Tugenden in Zusammenhang mit dem Widerstand eine einigermaßen banale Feststellung zu sein. Ein Blick auf Michel Foucaults Spätwerk jedoch erlaubt wegweisende tugendethische Akzentuierungen des Begriffs. Insbesondere die Analysen der *parrhesia* (dem Wahrsprechen) und der Selbstsorge als philosophischer Praxis bieten die Möglichkeit, Widerstand bzw. Kritik als Haltung, als Tugend näher zu explizieren. Foucault spricht tatsächlich nicht von ungefähr von einer »Haltung der Kritik« (Foucault 2010a: 238), bzw. von der »kritischen Haltung als Tugend« (ebd.: 239, vgl. auch 257). Im Ausgang vom Begriff der *parrhesia* (vgl. etwa Foucault 2019b: 13-37), in welcher sich das Subjekt an seine Äußerung ausdrücklich bindet, können Kritik und Widerstand als Praxis verstanden werden, die es dem Subjekt ermöglicht, eine Intensivierung des Verhältnisses zu dem von ihm Ausgesagten zu erfahren. Kritik als parrhesiastische Unternehmung impliziert derart eine spezifische Form

des Selbstverhältnisses – einen Pakt mit sich selbst. Carolin Emcke fasst dies folgendermaßen zusammen:

> »Als ob man wahrsprechend in sich hineinmurmelt, zu sich selbst spricht, mit sich selbst einen Pakt eingeht. Wahrsprechen gegen mächtiges Unrecht bedeutet immer auch eine Art Bund des Wahrsprechenden mit sich selbst: Im Aussprechen der sozialen und politischen Wahrheit fühle ich mich auch durch sie und an sie gebunden. […] Das Wahrsprechen gegen Unrecht als ein Akt der Freiheit ist ein Geschenk, denn es eröffnet den Wahrsprechenden ein Verhältnis zu sich selbst, das der entfremdenden Wirkungsweise der Macht, ihrer Mechanik der Exklusion und der Stigmatisierung, widerspricht. Wahrsprechen kann deswegen auch nie nur ein einmaliger Akt, eine einzelne Handlung sein, sondern ihr Pakt wirkt dauerhaft auf das sprechende Subjekt und verpflichtet es.« (Emcke 2019: 235)

Das durch das Wahrsprechen hergestellte Selbstverhältnis bedeutet jedoch nicht, dass es sich bei ihm um ein solipsistisches Unterfangen handelt. Im Gegenteil, Foucaults Untersuchungen der philosophischen Sorge um sich (Foucault 2009; 2019a; 2019b) bringen das Beziehungsgeschehen zu Anderen (meist ist es der – männliche – Lehrmeister) als zentrale philosophische Kategorie an den Anfängen europäischer Geistesgeschichte in Stellung (vgl. Foucault 2019b: 18ff) – eine Bestandsaufnahme, die, denken wir an das Bild des in seiner dunklen Kammer meditierenden Descartes, doch einigermaßen überraschend ausfällt. Betrachtet man die tragende Rolle des/der Anderen im philosophisch-kritischen Spiel, leuchtet ein, dass Foucault Kritik als durch und durch heteronome Angelegenheit charakterisiert:

> »Man mag […] darüber erstaunen, dass man hier jener Kritik eine Einheit zusprechen möchte, wo doch die Kritik von Natur aus und sozusagen von Berufs wegen der Zerstreuung, der Abhängigkeit, der puren Heteronomie unterliegt. Schließlich existiert die Kritik nur im Verhältnis zu etwas anderem als sie selbst: Sie ist Instrument, Mittel zu einer Zukunft oder zu einer Wahrheit, die sie weder kennen noch sein wird, sie ist ein Blick auf einen Bereich, in dem sie als Polizei auftreten will, nicht aber ihr Gesetz durchsetzen kann.« (Foucault 2010a: 238)

Kritik ist ihrer Struktur nach heteronom insofern, als dass sie im Zusammenspiel mit einem/einer Anderen vonstattengeht; sie setzt die Bezugnahme auf eine weitere Person voraus und ist solchermaßen per se ›außer sich‹. Kritisches Denken ist durchtränkt von dem/der Anderen, ist ein Denken, das sich einem/einer Anderen verschreibt.

Die Identifikation der Heteronomie als Struktur von Kritik und Widerstand betrifft jedoch nicht allein die Instanz des/der Anderen als ihrem Gegenüber, sondern auch die spezifische Zeitstruktur von Kritik: Die Zeit der Kritik ist die Krise. Kritik ist die Antwort auf eine Krise, ihre Notwendigkeit rührt von einer unmittelbar drohenden Gefahr (griech.: *kritikos* für »gefährlich«, »bedrohlich«). Die *hemerai kritikai*

(lat.: *dies critici*) sind die entscheidenden Tage einer Krankheit, deren Höhepunkt die Krise darstellt (Pfeifer et al. 1993: »Krise«).[3] Mit anderen Worten: Bei der Krise handelt es sich um eine Zeitspanne, in der sowohl das Eine als auch sein Gegenteil – im medizinischen Fall: Leben oder Sterben – als gleichermaßen wahrscheinlich angenommen werden müssen. In einem solchen Krisenfall, d.h. in einer Situation, über deren Ausgang keine gesicherten Erkenntnisse vorliegen, müssen ÄrztInnen Entscheidungen treffen (*krinein*). Je besser ihre Beurteilungskunst (griech.: *kritiké techné,* lat.: *ars iudicandi*), desto eher werden sie die richtige Entscheidung zum günstigsten Augenblick (*kairos*) fällen, um die Not zu wenden.

Das griechische *krinein* umfasst also drei Ebenen. Erstens die Ebene der Zeit, die eine Zeit des Umbruchs, der Veränderung ist. Diese macht, zweitens, eine Entscheidung erforderlich (*krinein* auf der Handlungsebene: »entscheiden«), welche angesichts einer ungewissen und unvorhersehbaren Zukunft getroffen werden muss. Drittens: die Kunst der Beurteilung (*krinein*: »urteilen«), welche, je nachdem, ob die richtigen und wichtigen Parameter und der günstige Augenblick zum Handeln erkannt werden, besser oder schlechter ausfällt. Wie kann jedoch die richtige Beurteilung einer Situation und die anschließende Entscheidung angesichts einer Zukunft erfolgen, von der man nur weiß, dass die Gesetzmäßigkeiten, an deren unbedingte Gültigkeit man bislang geglaubt hatte, außer Kraft gesetzt sein werden? Mit anderen Worten: Welche Auswirkungen hat die zeitliche Heteronomie auf den Begriff der Kritik in epistemischer Hinsicht?

2. Kritik ohne Maßstab

Ein Fragment von Hannah Arendt (Arendt 2017a: 17-27), das Einblicke in ihre unvollendet gebliebene Arbeit zur Urteilskraft gewährt, legt nahe, zwischen zwei Bedeutungsebenen von *krinein* zu unterscheiden. Arendt zufolge kann Urteilen einerseits als Subsumtion des Einzelnen unter ein Allgemeines verstanden werden. Dem eigentlichen Urteil geht dann ein anderes voraus – ein »Vor-Urteil« (ebd.: 20): Ein Gesetz etwa legt Kriterien fest, aufgrund derer eine Handlung unter einen bestimmten Straftatbestand fällt. »[Ü]ber den Maßstab ist einmal urteilend entschieden worden, aber nun ist dies Urteil übernommen und gleichsam zu einem Mittel geworden, weiter urteilen zu können.« (Ebd.)

Dagegen geraten »[i]n jeder historischen Krise […] erst einmal die Vorurteile ins Wanken« (ebd.: 21) und zwingen uns derart, Urteile bar aller normativen Grundlagen zu fällen:

3 Nach Grimm handelt es sich bei der Krise um »die entscheidung in einem zustande, in dem altes und neues, krankheit und gesundheit u.ä. mit einander streiten« (Grimm/Grimm 1971: »Krise«). Vgl. die Krisenlehre bei Hippokrates (De acutis 25; De vetere medicina 19,6).

> »Urteilen kann aber auch etwas ganz anderes meinen, und zwar immer dann, wenn wir mit etwas konfrontiert werden, was wir noch nie gesehen haben und wofür uns keinerlei Maßstäbe zur Verfügung stehen. Dies Urteilen, das maßstabslos ist, kann sich auf nichts berufen als die Evidenz des Geurteilten selbst, und es hat keine anderen Voraussetzungen als die menschliche Fähigkeit der Urteilskraft, die mit der Fähigkeit zu unterscheiden sehr viel mehr zu tun hat als mit der Fähigkeit zu ordnen und zu subsumieren.« (Ebd.: 20)

Arendt nennt das maßstabslose Urteilen insofern »ursprünglich« (ebd.: 23), als dass mit ihm ein neuer Anfang (griech.: *arché* – »Ursprung«, »Anfang«, »Prinzip«) gesetzt ist und bringt es damit in Verbindung mit der menschlichen Existenz als solcher. Mensch zu sein bedeutet für Arendt tatsächlich, je ein neuer Anfang zu sein und, darüber hinaus, Anfänge durch das eigene Handeln und Urteilen generieren zu können – auch und gerade dort, wo sie durch die politischen und sozialen Gegebenheiten in höchstem Maße unmöglich erscheinen.[4] So schreibt sie im Essay *Understanding and Politics* (1954):

> »Even though we have lost yardsticks by which to measure, and rules under which to subsume the particular, a being whose essence is beginning may have enough of origin within himself to understand without preconceived categories and to judge without the set of customary rules which is morality.« (Arendt 1994: 321)

Wenn wir jedoch Arendts Darlegungen des Urteilens bei unserer Bestimmung kritisch-widerständiger Praxis folgen, müssen wir, so scheint es, in epistemischer Hinsicht eine Unterscheidung zwischen selbst-evidenter Wahrheit einerseits und Urteil andererseits, welches der Überzeugung bedarf, in Kauf nehmen. Da allgemeine Prinzipien fehlen, die auf den je besonderen Sachverhalt angewandt werden könnten, hat »das so Geurteilte niemals Zwangscharakter« und kann »niemals den Anderen im Sinne eines logisch unausweichlichen Schlusses zur Beistimmung zwingen, sondern nur überzeugen« (Arendt 2017a: 22). Dies entspricht der Unterscheidung Kants zwischen bestimmendem und reflektierendem Urteil: Während bei ersterem das Besondere unter ein Allgemeines subsumiert werden kann (etwa wird ein Verhalten als Verstoß gegen ein Gesetz gewertet), zieht das reflektierende Urteil das Allgemeine aus dem Besonderen (vgl. Arendt 2020a: 128; vgl. Beiner 2020: 177). Logisch betrachtet, ist damit letzteres nicht gültig – dafür bedürfte es einer All-Aussage. Daraus folgt, dass Urteile in diesem zweiten von Arendt vorgestellten Sinn zwar zustimmungsfähig sind, jedoch, da sie nicht selbst-evident sind, nur subjektive Allgemeinheit beanspruchen können.

---

4 Anfangen bzw. Handeln ist hier im griechischen Sinne als *archein* (»anfangen«, »führen«) zu verstehen. Zum Konnex von Handeln und Gebürtlichkeit des Menschen vgl. etwa Arendt 2008: 213-222.

In dem Essay *Wahrheit und Politik* aus dem Jahre 1967 (Arendt 2016b: 44-92) wird die Urteilskraft von Arendt als zentrale Fähigkeit im politischen Diskurs – in Abgrenzung zur philosophischen Wahrheitssuche – skizziert. Arendt nimmt hier die traditionelle Unterscheidung zwischen *aletheia* und *epistemé*, Wahrheit und Wissen, einerseits und *doxa*, Meinung, andererseits auf: Wahrheit, sei es Vernunft- oder Tatsachenwahrheit, beansprucht im Gegensatz zur Meinung in jedem Falle Gültigkeit (ebd.: 59). Das Philosophieren, dem es an Vernunftwahrheiten gelegen ist, sei im Gegensatz zur Politik eine nicht-diskursive Disziplin: Vernunftwahrheiten erhellen unmittelbar und sind zwingend evident, ihr Wahrheitsanspruch kann »durch Übereinkunft, Diskussion oder Zustimmung weder erhärtet noch erschüttert werden« (ebd.: 60). Der Bereich des Politischen hingegen bedarf des Diskurses: Meinungen sind »nicht evident, sondern bedürfen der Begründung; sie drängen sich nicht auf, sondern sind das Resultat der Überlegung« (ebd.: 62).

Arendt bemüht sich in dieser frühen Auseinandersetzung mit der Urteilskraft um eine Rehabilitation des politischen Diskurses gegenüber der Philosophie, deren Haltung zur Politik in der Tradition zumeist durch Geringschätzung geprägt war. Im Gegensatz zur philosophischen Wahrheitssuche, die in der Einsamkeit, bzw. im Dialog mit sich selbst stattfinde, ist die Fähigkeit des Urteilens für Arendt konstitutiv für die menschliche Gemeinschaft bzw. für das Menschsein generell, das per se ein Mit-anderen-Sein ist. Urteilen setzt voraus, dass ich mich in andere einfühlen und hineindenken kann:

> »Im Unterschied zu allem philosophischen Denken, das in der Einsamkeit statt hat, in der man in einem ausdrücklichen Sinne mit sich selbst ist, also eigentlich in einer Zweisamkeit, ist dieser Prozeß der Meinungsbildung, sofern er nicht überhaupt im Austausch von Gedanken mit anderen vor sich geht, an die vorgestellte Präsenz derer gebunden, an deren Stelle man mit denkt.« (Ebd.: 62)

Politisches Denken ist »repräsentativ in dem Sinne, daß das Denken anderer immer mit präsent ist« (ebd.: 61; vgl. Arendt 2017a: 96-97). Darüber hinaus ist es, ungleich der *epistemé*, nicht auf das Allgemeine gerichtet, sondern verbleibt im Besonderen und Konkreten (vgl. Arendt 2017a: 193).

Bestimmen wir in diesem Sinne Kritik und Widerstand als genuin politische Praxis – die objektiver, allgemein verbindlicher Maßstäbe notwendigerweise entbehrt – so folgt, dass es einer scharfen Abgrenzung zur Polemik bedarf: Im Gegensatz zur Kritik spricht sich die Polemik epistemische Überlegenheit gegenüber ihren GesprächspartnerInnen zu und verunmöglicht derart eine tatsächliche Verhandlung der verschiedenen Positionen. In Anbetracht ihrer verheerenden symbolischen Wirkung und ihrer epistemischen Nutzlosigkeit warnt Foucault davor, sich in Polemiken zu ergehen; die Diskutierenden würden zweifellos nicht ermutigt, »voranzugehen und immer mehr zu wagen bei dem, was sie sagen« (Foucault 2010b: 260): »Hat man je eine neue Idee aus einer Polemik hervorgehen gesehen?«

(Ebd.) Ziel des Diskurses sollte tatsächlich sein, im Austausch mit dem Gegenüber über sich hinauszuwachsen und »miteinander, und weder für- noch gegeneinander« (Arendt 2008: 220) neue Ideen zu gebären, anstatt sich der Richtigkeit der eigenen Überzeugungen zu vergewissern.[5]

Die erste Teilantwort auf die oben gestellte Frage muss also lauten: Nimmt man die Krise als die zeitliche Struktur der Kritik an, geht damit notwendend eine *Ethik* der Kritik einher. Insofern kann die Heteronomie der Kritik in zeitlicher Hinsicht als Fundament für die Heteronomie in personeller Hinsicht angesehen werden. Nur dann, wenn die radikal krisenhafte Zeit der Kritik ins Blickfeld gerät, kann die basale Rolle des/der Anderen als ihrem Gegenüber wahrgenommen werden. Vereinfacht gesagt: Der für die Kritik konstitutive Mangel an obersten Maßstäben zwingt das Subjekt zur Haltung der Bescheidenheit gegenüber möglichen Gegenpositionen. Im Gegensatz zur Polemik, die den/die Andere/n aus dem Diskurs ausschließen kann, weil sie sich ihm/ihr gegenüber in der einzig richtigen Position wähnt, ist gerade die Begegnung mit dem/der Anderen wesentliches Charakteristikum von Kritik. Die Art und Weise, wie man dieser Person entgegentritt, betrifft, wie Foucault sagt, »eine ganze Moral« (Foucault 2010b: 258); dementsprechend ist eine Bewertung von Kritik in Absehung von ihrer *performance* unmöglich.[6]

Doch was bedeutet das Ausbleiben logischen Zwangs für eine *philosophische* Kritik, die, in welcher Art auch immer, Anspruch auf Wahrheit erheben muss? Welche Rolle kann der Philosophin denn im politisch-kritischen Spiel unter Berücksichtigung des Gegensatzes von *aletheia* und *doxa* zukommen – insbesondere im Hinblick auf die Dimension der Alterität, die sich nun als essenzieller Bestandteil von Kritik und Widerstand herausgestellt hat? Im folgenden Kapitel möchte ich den Ort spezifisch philosophischer Kritik unter diesen Vorzeichen genauer eruieren.

---

5 Bei Foucault findet man eine durchaus gelungene Charakterisierung der Figur des – hier als Mann beschriebenen – Polemikers: »[E]r hat zum Gegenüber nicht einen Partner in der Suche nach der Wahrheit, sondern einen Gegner, einen Feind, der unrecht hat, der schädlich ist und dessen Existenz bereits eine Bedrohung darstellt. Das Spiel besteht für ihn folglich nicht darin, ihn als Subjekt anzuerkennen, das das Recht hat, auch das Wort zu ergreifen, sondern ihn als Gesprächspartner jedes möglichen Dialoges zu annullieren, und sein letztes Ziel wird nicht sein, sich so gut er es vermag einer schwierigen Wahrheit zu nähern, sondern die gerechte Sache triumphieren zu lassen, deren offenkundiger Träger er von Beginn an ist. Der Polemiker stützt sich auf eine Legitimität, von der sein Gegner per definitionem ausgeschlossen ist.« (Foucault 2010b: 258-259)

6 Zur Form der Kritik vgl. Emcke 2019: 206-207.

3. Der Platz der Philosophin

Wenngleich Arendt in handschriftlichen Notizen ausdrücklich festhält, dass philosophisches Denken keineswegs mit dem bestimmenden Urteilen, also der Subsumtion von Besonderem unter Allgemeines, gleichgesetzt werden kann (Arendt 2017a: 193), schränkt sie das kritisch-politische Potenzial des Philosophischen doch in wesentlichen Punkten ein – eine Konsequenz, die sich mitunter aus der Entgegensetzung von *aletheia*/*episteme* und *doxa* ergibt.

Erstens: Die dem Politischen eigentümliche Sprechsituation verwandelt jede Vernunftwahrheit in eine Meinung unter vielen anderen. Arendt spricht von einem Kategorienfehler, der denjenigen unterlaufe, die auf die politische Relevanz philosophischer Wahrheiten bestehen. Der Philosophie ist eine wesentliche – und nicht gezwungenermaßen nachteilige – Machtlosigkeit eigen.

> »Wenn Vernunftwahrheiten sich in das Feld der Meinungen und des Meinungsstreits begeben, werden auch sie zu bloßen Meinungen; was ihnen geschieht, ist eine echte *metabasis eis allo genos*; sie haben ihr Wesen geändert, und dementsprechend auch der, der sie vertritt, seine menschliche Existenzweise geändert. Der Philosoph, der in die Öffentlichkeit eingreifen will, ist kein Philosoph mehr, sondern ein Politiker; er will nicht mehr nur Wahrheit, sondern Macht.« (Arendt 2016b: 57; Herv. i.O.)

Die einzige Möglichkeit der Philosophin, auf dem politischen Feld in Erscheinung zu treten, besteht Arendt zufolge darin, lebendiges Beispiel einer Wahrheit zu werden, um derart, kantisch gesprochen, exemplarische Gültigkeit zu erlangen. Philosophische Wahrheit kann »politisch nur relevant werden, wenn es ihr gelingt, sich in Gestalt eines Beispiels zu manifestieren« (ebd.: 71; vgl. Arendt 2020a: 118-119). So dient Achilles etwa als Beispiel für einen Menschen, den wir mutig nennen möchten. Jedoch stellt diese einzige Möglichkeit philosophisch-politischer Intervention eine »Grenzerfahrung« (Arendt 2016b: 71) dar, durch welche der Bereich des Denkens verlassen wird: »Denn indem der Philosoph ein Exempel statuiert und so die Vielen auf dem einzigen, ihm angemessenen und erlaubten Weg ›überredet‹, ihm zu glauben und nachzufolgen, hat er bereits angefangen zu handeln.« (Ebd.: 71-72)

Philosophie ist jedoch auch in einer weiteren Hinsicht wesentlich nicht politischer Natur: Die Stärke des Denkens liegt Arendt zufolge in seiner Nutzlosigkeit, seiner reinigenden Kraft, die nicht zu Erkenntnis, sondern vielmehr zur Zerstörung von eingefahrenen Denkmustern führt, keineswegs aber darin, unmittelbar praktische Ergebnisse zu liefern (vgl. Arendt 2020b: 190-191; 2005: 31ff). Eine Philosophin, die sich als Gesetzgeberin verstünde und ihre Arbeit in der Produktion von Handlungsanweisungen für die Politik sähe, würde die dem Denken eigene Kraft der Unterbrechung verkennen (vgl. Metze 2017).

Der Bruch der Philosophin mit der Praxis bezieht sich laut Arendt auch auf die Mitwelt: »[D]as philosophische Denken [muss] sich aus der Welt des Miteinander ausdrücklich lösen«, ergeht sich nicht in einem realen oder vorgestellten Diskurs mit dem/der Anderen, sondern findet »in Einsamkeit« statt (Arendt 2016b: 62). Zwischen dem philosophischen und dem politischen Denken besteht demnach eine unauflösliche Spannung (Arendt 2020b: 85-97; vgl. Arendt/Gaus 1964). Allein, philosophisches Denken ist für Arendt tatsächlich nicht nur seinem Vollzug nach eine einsame Tätigkeit; der Grund für die Apolitizität der Philosophie liege in ihrer wesentlichen Unfähigkeit, Menschsein in seiner Pluralität zu begreifen: »Da philosophische Wahrheit den Menschen im Singular betrifft, ist sie ihrem Wesen nach unpolitisch.« (Arendt 2016b: 68)

Die Gründe hierfür verortet Arendt in der philosophisch-theologischen Tradition des Abendlandes, welche die Vielgestaltigkeit menschlichen Lebens stets zugunsten eines homogenisierenden Bildes von Menschsein reduzierte. Sie sieht hier die aristotelische Definition des Menschen als *zoon politikon* – die die politische Essenz *innerhalb* des Individuums verortet und damit dem Menschen als gemeinschaftlichem Wesen nicht gerecht zu werden vermag – ebenso in der Verantwortung wie das theologische Paradigma der Gottebenbildlichkeit, welches ein Ideal des (einen) Menschen zur Folge hätte (Arendt 2017a: 11). Das Hegelsche Geschichtsdenken und Kants Idee des Fortschritts konvertierten dieses Bild schlicht in ›*die* Menschheit‹, und seien dessentwegen wiederum nicht in der Lage, der Pluralität und der jeweiligen Eigentümlichkeit menschlichen Existierens denkerisch Raum zu gewähren (ebd.: 12; zu Kant vgl. Arendt 2020a: 43-44).[7]

Allerdings suggeriert Arendt – die sich ihrerseits mit Nachdruck als politische Theoretikerin verstand (Arendt/Gaus 1964) und sich vehement weigerte, sich als Philosophin zu bezeichnen –, dass philosophischen Wahrheiten auch abseits der spezifischen Tradierungen abendländischen Denkens kein Stimmrecht in politischen Fragen zuerkannt werden könne. So warnt sie explizit vor der Anwendung philosophischer Wahrheiten auf den politischen Bereich (Arendt 2016b: 67) und kritisiert Kant dafür, die Sphäre des Handelns an die Vernunft zurückgebunden zu haben (vgl. 2020a: 60-61, 2017a: 98). Der sokratische Grundsatz (»Es ist besser Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun«, vgl. Arendt 2016b: 65) gälte indes für den Menschen als handelndes Wesen ebenso wenig zwingend wie der kategorische Imperativ Kants (ebd. 65; 67). Der Grund hierfür liegt Arendt zufolge in der

7 Auch im Paradigma der Familie, deren ökonomischen Nutzen bekanntermaßen Gary S. Becker für die Wirtschaftswissenschaften entdeckte und welche in aktuellen politischen Diskursen wieder hoch im Kurs steht, erkennt Arendt eine Nivellierung bestehender Differenzen zugunsten von verwandtschaftlichen Verhältnissen. Insofern wäre der Rekurs auf das Familien-Topos nach Arendt apolitisch zu nennen.

Ausrichtung des handelnden Subjekts auf die Welt und das Allgemeinwohl, wohingegen das Denken, welches sich im stillen Zwiegespräch mit sich selbst artikuliert, einzig auf das Ausbleiben des Selbstwiderspruchs angewiesen sei, um derart seine Integrität zu wahren (ebd. 66-67).

4. Ein mal eins ist zwei

Sowohl der sokratische Grundsatz als auch der kategorische Imperativ gehen auf den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch zurück. Dieser ist als Gesetz des Denkens notwendigerweise zwingend. Arendt äußert sich skeptisch, inwiefern Denkgesetze als Maximen des Handelns geltend gemacht werden können; Maximen sind ja nur dort erforderlich, wo die Möglichkeit bestünde, anders zu verfahren und dementsprechend zwingende Evidenz gerade nicht gegeben ist (vgl. 2020a: 111). Darüber hinaus würde, so könnte man hinzufügen, die Anwendung des Prinzips der Widerspruchsfreiheit auf das Handeln eine politische Denkungsart in dem oben entwickelten Sinne verunmöglichen: Die höchste Tugend des handelnden Subjekts – das repräsentative Denken – besteht tatsächlich in der Fähigkeit, unterschiedliche, einander mitunter auch widersprechende Standpunkte anzuerkennen und in das eigene Urteil miteinzubeziehen. Wenn wir dem Satz vom Widerspruch auf der Ebene des Handelns folgen würden, wären wir nicht in der Lage, Andersein als solches zu akzeptieren, geschweige denn, uns in Andere hineinzuversetzen.

Jedoch: Gehen philosophische Wahrheiten tatsächlich auf eine tautologische Struktur von Subjektivität zurück, auf ein Subjekt, das mit sich völlig übereinstimmt? Ist es zudem akzeptabel, eine epistemische Blindheit der Philosophie gegenüber der Pluralität des Menschseins anzunehmen? Oder entbehrt Arendts – wenngleich verkürzte – Wiedergabe des berühmten Aphorismus Nietzsches[8] in einem Brief an Heinrich Blücher nicht doch einer gewissen Berechtigung – »Wahrheit gibt es nur zu zweien« (Arendt 2017b: 152)? Ist es denn nicht tatsächlich so, dass wir die Anderen *brauchen*, um zu denken?

Während Arendt in ihren früheren Überlegungen daran gelegen war, die Urteilskraft als genuin politische Fähigkeit in starker Absetzung von geistigen Tätigkeiten zu entwickeln, bemüht sie sich später darum, das Urteilen als philosophisches Denken im Anschluss an Kants Begriff der Geselligkeit in seinem Angewiesensein auf die Anderen zu explizieren (zur Genese von Arendts Überlegungen der Urteilskraft vgl. Beiner 2020: 135ff). Tatsächlich spricht Arendt ab den 1970er

8 »Ein Mal eins. – Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit. – Einer kann sich nicht beweisen: aber Zweie kann man bereits nicht widerlegen.« (Nietzsche 1999: 517, Herv. i.O.)

Jahren nicht mehr von der Einsamkeit des Denkens, wie sie es noch in *Wahrheit und Politik* getan hatte. Im Gegenteil: Denken ist das »Zwei-in-einem des stummen Zwiegesprächs« (Arendt 2020b: 192), eine Verhandlung des Ich mit sich selbst. Im Rückblick auf ihre früheren Gedanken, so scheint es, korrigiert Arendt, dass Denken zwar etwas sei, das man *alleine* tue, keineswegs jedoch *einsam* (ebd.: 184). Auch hier, oder: gerade hier, begegne das Subjekt »Unterschied und Anderssein« und damit den wesentlichen Kategorien menschlichen Existierens (ebd.: 186). Die Widerspruchslosigkeit des Denkens läuft nicht auf eine leere Tautologie hinaus, sondern stellt ein Beziehungsgeschehen dar.[9] Die sokratische Forderung, sich nicht selbst zu widersprechen, sondern Eins zu sein, verweist uns insofern auf einen Begriff von Identität als der Einigung des an sich Verschiedenen.

Sofern die Dialogizität des Denkens nur unter der Prämisse eines verkürzten Verständnisses von Identität als Solipsismus erscheinen kann, existiert im denkenden Subjekt selbst nichts, das einer Bedachtnahme des Menschseins als jeweils Individuellem und Anderem im Wege stünde. Vielmehr noch: Dass Menschsein Viele-Sein bedeutet, wird gerade in der Tatsache erkennbar, dass wir uns auch im Denken in einem alteritären Gefüge wiederfinden: »Daß der Mensch *wesentlich* in der Mehrzahl existiert, das zeigt sich vielleicht am allerdeutlichsten daran, daß sein Alleinsein das bloße Bewußtsein von sich selbst […] in eine Dualität während des Denkens überführt.« (Ebd.: 184; Herv. i.O.).

Von dieser Warte aus betrachtet läge das kritische Potenzial philosophischer Anstrengungen womöglich darin, nachzuweisen, inwieweit die griechische Forderung nach Selbstgenügsamkeit ebenso wie die moderne Auffassung der Autonomie des denkenden Subjekts *nur unter Ausschluss* der Differenz des Ich zu sich selbst Gültigkeit erlangen. Es gälte, Denken als Kritik und Widerstand in dem oben entwickelten Sinne kennen und praktizieren zu lernen: als Antwort, Widmung, in jedem Falle aber als Begegnung. Philosophisches Denken wäre somit – in Abgrenzung zu weiten Teilen der abendländischen Tradition bzw. ihrer Tradierung, dagegen in überraschender Nähe zu einigen Theologien – als Erfahrung von Heteronomie zu bestimmen (vgl. Lévinas 2017; Metze 2019). Selbstverständlich geht die Erfahrung denkerischer Alterität dem tatsächlichen Ereignis der Begegnung mit Anderen keineswegs voraus; aber sie leitet den Blick zu der Türe, die – wie der Eintrag in Arendts Denktagebuch nahelegt, den ich meinen Überlegungen vorangestellt habe, den Denkenden immer schon offen steht.

9 Zu einer alternativen Lesung von Tautologien im Anschluss an Martin Heideggers Begriff der Tautophasis vgl. Metze 2016.

Literatur

Arendt, Hannah (1994): »Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)«, in: Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism, New York: Schocken Books, S. 307-327.

Arendt, Hannah (2005): Denken ohne Geländer. Texte und Briefe, München/Zürich: Piper.

Arendt, Hannah (2008): Vita activa oder Vom tätigen Leben, München: Piper.

Arendt, Hannah (2016a): Denktagebuch 1950-1973. Zweiter Band, München: Piper.

Arendt, Hannah (2016b): »Wahrheit und Politik«, in: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München/Berlin/Zürich: Piper, S. 44-92.

Arendt, Hannah (2017a): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. München/Berlin: Piper.

Arendt, Hannah (2017b): Wahrheit gibt es nur zu zweien. Briefe an die Freunde. München: Piper.

Arendt, Hannah (2020a): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, München: Piper.

Arendt, Hannah (2020b): Vom Leben des Geistes. Das Denken, das Wollen. München: Piper.

Arendt, Hannah/Gaus, Günter (1964): »Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt« in: Person. Günter Gaus im Gespräch, Transkript der Sendung vom 28.10.1964, Rundfunk Berlin-Brandenburg, online unter: https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html (vom 4.6.2020).

Beiner, Ronald (2020): »Hannah Arendt über das Urteilen«, in: Arendt, Das Urteilen, S. 132-232.

Emcke, Carolin (2019): Gegen den Hass. Frankfurt a.M.: Fischer.

Foucault, Michel (2009): Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82, Berlin: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2010a): »Was ist Kritik?«, in: Ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik, Berlin: Suhrkamp, S. 237-257.

Foucault, Michel (2010b): »Polemik, Politik und Problematisierungen«, in: Ders.: Kritik des Regierens, S. 258-267.

Foucault, Michel (2019a): Die Regierung des Selbst und der Anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83, Berlin: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2019b): Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der Anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84, Berlin: Suhrkamp.

Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1971): Deutsches Wörterbuch (= Bd. 29), Leipzig, Spalten 1262 bis 1272, online unter: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GW19761#XGW19761 (vom 18.6.2020).

Hippokrates (2006): Ausgewählte Schriften. Sammlung Tusculum. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.

Lévinas, Emmanuel (2017): »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen«, in: Ders., Die Spur des Anderen, Freiburg/München: Karl Alber, S. 185-208.

Metze, Miriam (2016): »Die apophantische Tautophasis. Eine Querlesung von Heideggers Zeit und Sein und einigen Besonderheiten der hebräischen Grammatik«, in: Existentia – Meletai Sophias 26 (1-2), S. 1-24.

Metze, Miriam (2017): »Auf der Suche nach Rettendem. Ethisch-politische Implikationen der Philosophie Giorgio Agambens im Dialog mit Martin Heideggers ›Humanismus‹-Brief und dem Spiegel-Interview«, in: Existentia – Meletai Sophias 27 (1-2), S. 63-94.

Metze, Miriam (2020): » – What is His Name? An Answer to Martin Heidegger out of Jewish Thought«, in: Judaica Petropolitana 11, S. 126-146, online in Kürze unter: https://judaica-petropolitana.philosophy.spbu.ru/Main/intro_en.html (vom 1.9.2020). [Im Erscheinen]

Nietzsche, Friedrich (2018): Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3), München: dtv.

Pfeifer, Wolfgang et al. (1993): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, digitalisierte und von W. Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der Sprache, online unter: https://www.dwds.de/d/wb-etymwb (vom 26.5.2020).

Rettungsinseln in »LGBT-freien Zonen«
Pastorale und politische Strategien gegen Homo- und Transphobie im Nationalpopulismus

Michael Brinkschröder

1. Nationalpopulismus und kirchlicher Anti-Genderismus – eine neue Hegemonie im östlichen Mitteleuropa?

»Man versucht uns einzureden, das seien Menschen, aber das ist ganz einfach eine Ideologie« (Gnauck 2020). Mit diesem Satz über Lesben, Schwule, Bisexuelle und Trans-Personen (LGBT-Personen) hat der polnische Präsident Andrzej Duda die heiße Phase des Wahlkampfs um seine Wiederwahl ins Präsidentenamt eröffnet. Seine Begründung: Keineswegs alle LGBT-Personen würden sich mit den Forderungen der politischen LGBT-Bewegung identifizieren, denn für viele sei die sexuelle Orientierung Privatsache. Die LGBT-Bewegung bediene sich, so sein nächster Vorwurf, »neobolschewistischer Methoden«, da sie dem polnischen Volk – ähnlich wie die Kommunisten – eine Ideologie aufzwingen wolle, zu der die frühzeitige »Sexualisierung« der Kinder durch Sexualkundeunterricht an den Schulen sowie die »Ausgrenzung« Andersdenkender gehöre. Im Zentrum seines Wahlprogramms steht eine »Charta der Familien«, der zufolge Duda verbieten lassen will, die »LGBT-Ideologie in öffentlichen Institutionen zu propagieren«, um stattdessen die »traditionellen Familien« zu fördern (ebd.). Schließlich hat er vorgeschlagen, die polnische Verfassung zu ändern, um ein Adoptionsrecht für gleichgeschlechtliche Paare auf dieser Ebene unmöglich zu machen.

Mit diesen Statements setzt der aus der PiS-Partei stammende, seit 2015 amtierende Präsident den auf die Konstruktion eines Feindbilds zielenden Kulturkampf fort, den die PiS bereits im Vorfeld der Wahlen zum Sejm entfacht hatte. Im Sommer 2019 legte die Zeitung *Gazeta Polska* ihrer Ausgabe Aufkleber mit der Aufschrift »LGBT-freie Zone« bei. Nach massiven Protesten und einem Gerichtsurteil, das deren Verteilung untersagte, änderte sie den Text um in »LGBT-Ideologiefreie Zone«. Gut ein Drittel der polnischen Gemeinden, Kreise und Woiwodschaften – vor allem im Südosten des Landes – hat sich seither zu »LGBT-Ideologiefreien Zonen« erklärt. Der Unterschied zwischen »LGBT-Ideologiefreien« und »LGBT-freien

Zonen«, die die Menschen ausgrenzen, verschwimmt dabei offensichtlich genauso wie im Statement von Präsident Duda und weiterer PiS-Politiker (vgl. Mattern 2020).

LGBT-Personen, die in diesen »Zonen« leben, beklagen eine Zunahme von offener Diskriminierung (vgl. Brenner 2020).[1] Im ganzen Land werden sie inzwischen als Pädophile beschimpft, die den heterosexuellen Pol_innen ihre Kinder stehlen wollten. Das Klima des Hasses ist für LGBT-Personen beängstigend und unerträglich geworden.[2] Wenn LGBT-Personen das Menschsein abgesprochen wird, geht es nicht mehr um einzelne Gesetzesvorhaben, sondern um fundamentale Angriffe auf die Menschenwürde. Wenn dieser Hass von einem amtierenden Präsidenten unterstützt und sogar angeheizt wird, wer gibt dann noch eine Garantie darauf, dass der Staat die Rechte seiner LGBT-Personen schützt – zumal in einem Land, das die Unabhängigkeit der Justiz außer Kraft gesetzt hat? Oder gibt es noch Grenzen des Anstands, auf die man sich als LGBT-Person verlassen kann und vor deren Überschreitung nationalpopulistische Regierungen zurückschrecken?

Politiker wie Duda und Orbán und ihre Parteien haben das Gedankengut des katholischen Anti-Genderismus aufgegriffen. Begriffe wie »Frühsexualisierung«, »Gender-Ideologie« oder »LGBT-Ideologie« und die Forderung nach Schutz der traditionellen Familienform sind dafür ebenso typisch wie die Verschärfung von Abtreibungsverboten, der Kampf gegen die gleichgeschlechtliche Ehe und die Adoption durch gleichgeschlechtliche Paare.

Der Anti-Gender-Diskurs wurde zwischen 1995 und 2005 im Vatikan vom Päpstlichen Rat für die Familie ausgearbeitet, bevor er durch das *Lexikon Familie* (Päpstlicher Rat für die Familie 2007) einer breiteren Öffentlichkeit bekannt gemacht wurde. Danach haben zahlreiche nationale Bischofskonferenzen Hirtenbriefe gegen die von ihnen sogenannte »›Gender-Ideologie‹« verfasst (Ungarn 2010, Polen 2013, Kroatien 2013 und Slowakei 2013). Seit den Massendemonstrationen von »*Manif pour tous*« in Frankreich 2011 gegen die Homo-Ehe wurde daraus eine breite Protestbewegung, der sich nicht nur konservative Katholik_innen, sondern

1 Vgl. dazu die Fotoserie zu »LGBT-freie Zonen« des Künstlers Bartosz Staszewski, der sich aktuell gegen eine Klage der traditionalistisch-katholischen Organisation Ordo Iuris zur Wehr setzen muss (vgl. Wirbel 2020). Ordo Iuris zeichnet auch verantwortlich für einen Lkw, der mit Hassbotschaften gegen LGBT-Personen vor und nach der Präsidentenwahl durch Warschau gefahren ist. Der Widerstand gegen diesen Lkw löste eine Protestbewegung aus, die als »polnisches Stonewall« bezeichnet wurde. (Vgl. zu Ordo Iuris: Datta 2020: 19-22).

2 Polen ist nicht das einzige Land, in dem eine nationalpopulistische Regierung grundlegende Rechte von LGBT-Personen infrage stellt. In Ungarn hat die Regierung Orbán 2020 die gesetzliche Anerkennung der Geschlechtsidentität von trans- und intergeschlechtlichen Personen aufgehoben. Diese müssen nun mit dem standesamtlich bei der Geburt eingetragenen Geschlecht und Namen leben, selbst wenn sie sich mit einem anderen Geschlecht identifizieren oder eine Transition vollzogen haben.

auch Vertreter_innen anderer Konfessionen und Religionen angeschlossen haben (vgl. Paternotte 2015; Garbagnoli/Prearo 2017). Noch bedeutsamer aber wurde die Liaison der Anti-Gender-Bewegung mit rechten, vor allem nationalpopulistischen Parteien (vgl. Kováts/Põim 2015). Auf dieser Grundlage erklärt sich das politische Bündnis der römisch-katholischen Kirche in Polen mit der PiS. Besonders starke Unterstützung findet es in den konservativen Gegenden, die sich zu »LGBT-Ideologiefreien Zonen« erklärt oder die Familiencharta unterzeichnet haben.

In der aktuell zugespitzten Kontroverse über »LGBT-freie Zonen«, »LGBT-Ideologie«, aber auch in den früheren Debatten über »Gender-Ideologie« und die Verschärfung des Abtreibungsverbots bildet der polnische Episkopat praktisch eine einheitliche Front. Auch wenn sich die Bischöfe im Wahlkampf um das Präsidentenamt weitgehend aus der Debatte zurückgehalten haben, so haben sich doch viele Priester aktiv zugunsten von Duda eingeschaltet und LGBT-Personen als Pädophile verunglimpft. Zwar wird nicht jede rechtsradikale Äußerung von allen Bischöfen gebilligt – so musste sich der Krakauer Bischof für die Formulierung von einer »Regenbogenpest« auch Kritik von seinen Kollegen im Bischofsamt anhören –, aber in der Grundhaltung der aktiven Bekämpfung von gleichen Rechten für LGBT-Personen besteht Einigkeit. Überdies fordert die Hierarchie diese Haltung auch von ihren Priestern und Ordensleuten ein, die mit Sanktionen rechnen müssen, wenn sie abweichende Meinungen öffentlich vertreten. In überwiegend katholischen Ländern wie Polen und der Slowakei verfügt die Hierarchie der katholischen Kirche daher über eine nahezu monopolartige Stellung, die ihr eine starke Definitionsmacht verleiht zu bestimmen, was als katholisch gilt und was nicht.

Angesichts dieser zugespitzten Situation einer Koalition aus nationalpopulistischer Politik und katholischem Anti-Genderismus möchte ich im Folgenden erörtern, mit welchen Herausforderungen christliche LGBT-Gruppen in Polen und anderen Ländern im östlichen Mitteleuropa konfrontiert sind und mit welchen pastoralen und (kirchen-)politischen Mitteln sie diese zu bewältigen versuchen (Kap. 2). Danach werde ich in zwei Schritten versuchen, den Aufstieg des Nationalpopulismus und seiner LGBT-Feindlichkeit zu erklären, indem ich zunächst den Nationalpopulismus als Antwort auf die Krise des neoliberalen Kapitalismus deute (Kap. 3) und danach psychische Dynamiken und soziale Interessenkonstellationen analysiere, die die Konstruktion eines Antagonismus zwischen Familie und LGBT-Personen für viele so attraktiv erscheinen lassen (Kap. 4).

2. Verzweiflung überwinden: Spiritualität nähren und klären

Wie geht es christlichen LGBT-Personen, die nicht nur mit der politischen Vorherrschaft der PiS, sondern auch mit einer kirchlichen Einheitsfront konfrontiert sind? Müssen sie nicht an der Kirche verzweifeln? Viele von ihnen sehen sich mit der Wahl »God vs. Gay« (Michaelson 2011) konfrontiert: Entweder sie folgen der Autorität der kirchlichen Oberhirten und lehnen ihre eigene Sexualität bzw. Geschlechtsidentität ab oder sie geben ihren Glauben zugunsten ihrer Identität als lesbisch, schwul, bisexuell, transident oder intergeschlechtlich/divers auf. Eine dritte Option ist für viele nicht erkennbar, da es in ihrem Kontext bislang keine Schnittmenge gibt, wo sich beide Seiten überlappen und miteinander verbinden lassen. Und doch ist es genau diese Verbindung zwischen ihrer christlichen Spiritualität und ihrer LGBT-Identität, wonach sich gläubige LGBT-Personen sehnen. Gruppen wie *Fundacja Wiara i Tęcza* (»Glaube und Regenbogen«) in Polen, *Signum – Dúhoví krest'ania* (»Gay Christians Slovakia«) oder *Mozaik közössék* (»Gemeinschaft Mosaik«) in Ungarn treten dafür ein, diesen Zwischenraum zu schaffen.[3]

Wenn LGBT-Personen neu zu ihnen kommen, so erzählen sie, haben sie die homo- und transphoben Lehren der offiziellen Kirchenleitungen meist sehr stark internalisiert und trauen sich oft gar nicht, nach alternativen theologischen Auffassungen und spirituellen Deutungsmustern zu suchen. Sie befinden sich in einem Zustand spiritueller Verwirrung und Hilflosigkeit. Weil LGBT-affirmative theologische Ideen aber ohne Amtsautorität daherkommen, fallen viele nach kurzer Zeit wieder zurück in den Glauben an die Autorität der kirchlichen Hierarchie, sehen sich als »gefallene Sünder« und erleben die Furcht vor einem Verlust des Seelenheils noch drängender als zuvor. Hinzu kommen oftmals soziale Isolation oder Konflikte in der Familie, der Kirchengemeinde, dem Betrieb oder der Schule. Die Stigmatisierung als LGBT-Person ist enorm und greift das Selbstbewusstsein an, was wiederum die Sicht auf die Handlungsoptionen einschränkt.

Angesichts dieser Schwierigkeiten haben die Ehrenamtlichen in christlichen LGBT-Gruppen große Herausforderungen und Aufgaben zu bewältigen, die sich in fünf Punkten bündeln lassen:

Die LGBT-Personen, die zu ihnen kommen, brauchen erstens Unterstützung, um die sexuelle und/oder geschlechtliche Dimension und die religiöse Dimension ihrer Persönlichkeit zu integrieren.

Dazu dienen Gesprächskreise, in denen man sich untereinander über die Erfahrungen, vor allem die erlittenen Verletzungen und die erfolgreichen Schritte der Emanzipation austauschen kann. Dieser Austausch kann etwa durch thematische

3 Vgl. zur Geschichte der christlichen LGBT-Gruppen in Osteuropa: Brinkschröder 2016.

Inputs angeregt werden oder durch Biographiearbeit, sofern dafür eine hinreichende Vertrautheit untereinander besteht. Das Erzählen der eigenen Geschichte ermöglicht es, nicht nur eine positive Haltung zu sich selbst zu gewinnen, sondern stellt den anderen Gruppenmitgliedern einen Spiegel zur Verfügung, in dem sie sich selbst betrachten und feststellen können, dass sie mit ihren Problemen nicht allein sind.

Eine zweite Aufgabe besteht darin, die Mitglieder bei ihrer spirituellen Suche zu begleiten und passende Formen christlicher Spiritualität zu entwickeln.

Sofern man bislang gewohnt war, einfach in den Sonntagsgottesdienst zu gehen, der von einem Priester vorbereitet und zelebriert wird, ist es eine Herausforderung, dass christliche LGBT-Gruppen ihre spirituellen Formate selbst formulieren und gestalten müssen, weil Priester dazu nur selten bereit sind. Diese spirituelle Praxis kann z.B. in Gebeten, Andachten oder Gottesdienste entwickelt werden. Für gemeinsame Gottesdienste ist es hilfreich, kirchliche Räume nutzen zu können. In Ländern wie Polen oder der Slowakei stellen erfahrungsgemäß eher lutherische oder altkatholische Gemeinden ihre Kirchen zur Verfügung als die römisch-katholische Kirche. Ein beliebtes Format zur Stärkung einer christlichen LGBT-Spiritualität sind Besinnungswochenenden, die zudem eine gute Gelegenheit für den Austausch mit anderen Gruppen und für die Teilnahme von LGBT-Personen vom Land darstellen. Diese eigene spirituelle Praxis erfordert einerseits Erfahrung im Umgang mit der spirituellen Tradition und ein gutes Verständnis von ihr, andererseits aber auch den Mut, Aspekte der Liturgie zu verändern, damit sie den Bedürfnissen der Teilnehmer_innen entsprechen. Es braucht zudem die Bereitschaft, die Grenzen zu überschreiten, die durch die vertrauten konfessionellen Traditionen gesteckt werden.

Eine dritte Herausforderung liegt darin, als Gruppe eine Gemeinschaft zu bilden, in der die Mitglieder sich untereinander solidarisch verhalten und eine verlässliche Zusammenarbeit praktizieren.

Die Gruppe ist wichtig für die Mitglieder, weil sie dabei hilft, soziale Isolation und Ausgrenzung in anderen Lebensbereichen zu kompensieren. Solidarität und Verbindlichkeit jedoch sind Tugenden, die viele LGBT-Personen ihrer internalisierten Homo- oder Transphobie mühsam abtrotzen müssen: Solange sie sich selbst in einem negativen Licht sehen, können sie sich kaum vorstellen, dass ihre Präsenz oder Solidarität für andere etwas Positives bewirken können; Selbstzweifel und depressive Phasen, aber auch übersteigerte Ängste vor den Folgen eines Coming-outs bei öffentlichen Aktivitäten unterminieren immer wieder ihre Fähigkeit zur Verbindlichkeit. Nicht selten gehen Gruppen nach einiger Zeit wieder ein, weil die destruktiven Kräfte die Oberhand behalten und nicht verstanden wird, woher diese destruktiven Kräfte kommen und wie man mit ihnen umgehen kann. Hinzu

kommt, dass auch die Mitglieder von LGBT-Gruppen ein Verständnis für die Diversität zwischen den verschiedenen Geschlechtern, den sexuellen und geschlechtlichen Identitäten aufbauen müssen.

Eine vierte Aufgabe besteht darin, Auswege aus vermeintlich bestehenden theologischen Sackgassen aufzuzeigen.

Die Kirchen glauben von sich, dass ihre LGBT-feindliche Haltung theologisch begründet sei. Alternative theologische Deutungen können dabei helfen, solche unterdrückenden Auffassungen zu überwinden und stattdessen Leitlinien für ein – auch für LSBT-Personen sinnvolles – theologisches Selbstverständnis zu gewinnen. Ansätze für solche kritisch-theologischen Neuansätze können durch die Beschäftigung mit den traditionell als antihomosexuell ausgelegten Bibelstellen bzw. der Heiligen Schrift insgesamt entdeckt werden oder durch die Problematisierung von systematisch-theologischen Schlüsselbegriffen (wie z.B. Sünde, Gewissen, Autorität, Wahrheit). Besonders relevant ist dabei die Reflexion über eine der eigenen Lebenssituation angemessene ethische Haltung im Umgang mit der eigenen Sexualität und Körperlichkeit. Allerdings muss dieses alternative theologische Knowhow in LGBT-Fragen in Ländern wie Polen oder der Slowakei gegen das Gefälle der akademischen Theologie erarbeitet werden, in der entscheidende theologische Diskurse fehlen und kritische Stimmen kaum zu vernehmen sind. So gibt es z.B. keine starke liberale Theologie, die im Sinne der »autonomen Moral« die Entscheidungskompetenz für das Handeln dem eigenen Gewissen anstelle der ›objektiven‹ Sittenlehre des Lehramts zuschreibt oder die in der Lage wäre, durch historische Kritiken dogmatisch verfestigte Deutungen von Schrift und Tradition infrage zu stellen. Auch feministische oder befreiungstheologische Denkschulen, die ideologiekritisch verfahren und die Bischofstheologie als patriarchal oder klerikal zurückweisen könnten, haben in Ostmitteleuropa bislang nicht in relevantem Maße Fuß gefasst, da »der politische Katholizismus in Polen oder Ungarn keinen der westeuropäischen Entwicklung ähnlichen, selbstkritischen Trennungsprozess von seinen ultranationalistischen, oft antisemitischen und antimodernen Strömungen der Vorkriegszeit vollzogen hat bzw. vollziehen musste«. (Manow 2018: 59).

Eine fünfte, eher (kirchen-)politische als pastorale Aufgabe besteht darin, die strukturelle Antihomosexualität und Transphobie in Kirche und Gesellschaft zu überwinden.

Aus Respekt vor den Mitchrist_innen sollte im Kontext der Kirche der Weg des Dialogs eigentlich immer die erste Wahl sein. Diese Dialoge können theoretisch mit unterschiedlichen Personengruppen geführt werden, je nachdem, wo man auf offene Ohren stößt: mit Priestern, Ordensschwestern oder Bischöfen. Persönliche Kontakte können bei diesen ein größeres Bewusstsein und Einfühlungsvermögen für die Lebenswirklichkeiten und Probleme von LGBT-Personen wecken und ihre Bereitschaft erhöhen, sich bspw. für die Einführung von LGBT-Pastoral einzuset-

zen. Allerdings ist es in Polen und der Slowakei gegenwärtig so, dass keine oder nur sehr wenige Priester und Ordensschwestern, geschweige denn Bischöfe bereit sind, sich auf einen Dialog mit LGBT-Personen einzulassen.[4]

Angesichts dieser Dialogverweigerung gibt es nur wenige Alternativen. Der erste Schritt, um der gesellschaftlichen und kirchlichen Isolation zu entkommen, ist oftmals der Aufbau von Gruppen für Eltern von LGBT-Personen. Diese Eltern brauchen zunächst selbst Unterstützung, um das Coming-out ihres Kindes zu verarbeiten. Langfristig können sie aber die von Rechtspopulist_innen forcierte soziale Konstruktion eines Antagonismus zwischen LGBT-Personen und ›der‹ Familie sehr wirksam infrage stellen. Außerdem können sie auch für den innerkirchlichen Dialog Türen öffnen, wie z.B. die Erfahrungen der *Drachma Parents Group* aus Malta zeigen (Peregin 2015). Eine weitere Möglichkeit besteht darin, die mediale Sichtbarkeit zu erhöhen und z.B. regelmäßig Pressemitteilungen zu veröffentlichen, in den sozialen Medien sichtbar und ansprechbar zu sein oder Kontakte mit der linkskatholischen Intelligenzija zu knüpfen. Auf diese Weise können die christlichen LGBT-Gruppen dazu beitragen, dass ihre Stimmen zumindest in einigen Segmenten des kirchlichen oder gesellschaftlichen Diskurses vernehmbar werden. Eine weitere Strategie besteht darin, Kontakte zu säkularen LGBT-Organisationen, christlichen oder säkularen Frauenorganisationen, Menschenrechtsorganisationen oder anderen gesellschaftlichen Gruppen (wie z.B. der jüdischen Minderheit) aufzubauen und mit ihnen in konkreten Projekten zu kooperieren. Auf diese Weise kann das Netzwerk der Freund_innen und Unterstützer_innen vergrößert und der sozialen oder innerkirchlichen Isolation entgegengewirkt werden.

Die genannten Herausforderungen, die christliche LGBT-Gruppen bewältigen müssen, wenn sie ihre Situation langfristig verbessern wollen, stellen ganz offensichtlich hohe Anforderungen an das Kompetenzprofil ihrer Leiter_innen und aktiven Mitglieder: Sie müssten einfühlsame Seelsorger_innen, kreative Liturg_innen, frustrationstolerante Gruppendynamiker_innen, gebildete Theolog_innen, kluge Politiker_innen und versierte PR-Agent_innen sein. Die Unerfüllbarkeit all dieser Anforderungen kann schnell in ein Gefühl von Überforderung umkippen, das lähmend wirkt. Damit dies nicht geschieht, hat das *European Forum of LGBT Christian Groups*, ein ökumenischer Dachverband mit über 45 Mitgliedsgruppen aus ganz Europa, die Bemühungen dieser Gruppen in den letzten Jahren durch internationale Aktivitäten und Programme unterstützt. Dazu gehören etwa die Sammlung und Veröffentlichung von Lebenszeugnissen von christlichen Lesben aus ganz Europa (s. Solberg 2007) und von katholischen LGBT-Personen (s. Taylor/Barnes 2016), mehrjährige Mentoring-Programme und Trainings zu Themen wie dem Umgang mit internalisierter Homophobie und religiösen Traumata oder

4 Nach Auskunft von Wiara i Tęcza gibt es in ganz Polen sechs römisch-katholische Priester, die sie seelsorglich unterstützen; in der Slowakei laut Signum keinen einzigen.

dem Dialog mit der katholischen Hierarchie.[5] Auf den jährlichen Konferenzen des *European Forum* werden theologische Themen in Workshops und Vorträgen vertieft – z.T. in ökumenischer, z.T. in konfessioneller Perspektive, während bei den ebenfalls jährlich stattfindenden Konferenzen für *LGBT Christian Groups in Eastern Europe and Central Asia* der Aspekt der spirituellen Stärkung im Vordergrund steht.

3. Nationalpopulistische Antworten auf den Neoliberalismus

Blicken wir nun auf die andere Seite: Was bringt Menschen in Polen dazu, ihre Gebiete zu »LGBT-Ideologiefreien Zonen« zu erklären? Was treibt sie an, sich die Schlagworte des Anti-Genderismus zu eigen machen? Wieso verfängt bei ihnen ein rechts- und nationalpopulistischer Diskurs, der Ängste und Hass gegen immer neue Feindbilder schürt?

In den letzten Jahren ist die Entstehung und Verbreitung des Diskurses des Anti-Genderismus, sein Anschwellen zu einer einflussreichen Bewegung und seine politische Rezeption in rechtspopulistischen und faschistischen Parteien in vielen Ländern intensiv untersucht worden (vgl. Kuhar/Paternotte 2017; Hark/Villa 2015). Doch möglicherweise ist es weniger produktiv, sich dem Anti-Genderismus und der LGBT-Feindlichkeit durch eine kritische Auseinandersetzung auf der Sachebene anzunähern als sie als Symptom zu deuten. Was sind die gesellschaftlichen Bedingungen, die der aktuellen Bereitschaft zur Rezeption von LGBT-Feindlichkeit und Anti-Genderismus vorausgehen und sie erst möglich machen?

Die postkommunistischen Staaten sind nach der Wende durch eine neoliberale Politik geprägt worden. In Polen begann die Einführung der Marktwirtschaft mit der sog. »Schocktherapie«, die zunächst zum Einbruch der Wirtschaft, zu Betriebsschließungen und Millionen Arbeitslosen führte. In den späten 1990er Jahren kam es dann zu einer »zweite[n] Welle des Neoliberalismus« (Ther 2016: 107f.): Die Entstaatlichung wurde durch die Privatisierung der Altersvorsorge und des Gesundheitswesens fortgesetzt. Die neoliberale Politik sorgte jedoch für hohe ausländische Kapitalzuflüsse, die insgesamt zu einem Aufschwung der polnischen Wirtschaft führten, der bis zum Einschnitt 2008/09 andauerte (vgl. ebd.: 139f.).

In dieser Phase bildete sich innerhalb Polens allerdings ein doppeltes Gefälle heraus. In allen Ländern Südmitteleuropas blieben die östlichen Landesteile hinter der Entwicklung zurück, da die ausländischen Investitionen vor allem in die westlichen Landesteile flossen, die von niedrigeren Transportkosten profitierten, weil sie geographisch näher zu Westeuropa liegen (vgl. ebd.: 151f.). Das zweite Gefälle hat Ther auf die Formel »reiche Städte, armes Land« (ebd.: 145) gebracht. Während

5 S. https://www.lgbtchristians.eu/resource-material/reading/downloads (Zugriff 07.07.2020).

die größeren Städte boomten, blieb auf dem Land das Bruttoinlandsprodukt niedrig und die Arbeitslosigkeit hoch. »Die eigentlichen Absteiger waren die Menschen in ländlichen Regionen und vor allem Landarbeiter.« (Ebd.: 158)

Folge dieser Abwärtsentwicklung war eine massive Arbeitsmigration aus den ländlichen Gebieten im Osten von Polen. Vor allem junge Menschen nutzten die Möglichkeiten, die der Beitritt Polens im Rahmen der EU-Erweiterung 2004 bot, um in Ländern wie Großbritannien oder Deutschland zu arbeiten – ein Prozess, der sich durch die Wirtschaftskrise 2008/9 noch einmal verschärfte. Durch den damit verbundenen Braindrain verloren die ländlichen Regionen Ostpolens weiter an Zukunftsperspektiven. Die Landbewohner_innen, die zurückblieben, mussten nicht selten zur einfachen Subsistenzwirtschaft mit kleiner Landwirtschaft und Gelegenheitsjobs zurückkehren. Im günstigeren Fall wurden sie dabei von Familienmitgliedern finanziell unterstützt, die ihr Geld im Ausland verdienten.

Die Wirtschaft der ganzen Region erlitt 2009 eine einschneidende Rezession. Während Polen von dieser Krise nur in einem relativ geringen Ausmaß getroffen war, konnten sich Ungarn, Rumänien, die baltischen Staaten und die Ukraine lediglich durch Milliardenkredite des IWF vor einem Staatsbankrott retten. In Ungarn kam hinzu, dass etwa eine Million Menschen Kredite in Fremdwährungen (vor allem in Schweizer Franken) aufgenommen hatten, deren Gegenwert sich durch die schlagartige Abwertung des Forint um die Hälfte erhöhte. Die Kredite in Fremdwährungen, über die die österreichische Finanzaufsicht im Nachhinein erklärte, dass sie wegen der Risiken »nicht als Massenprodukt geeignet« seien, kann man als typisches Produkt der im neoliberalen Geist deregulierten Finanzmärkte deuten (vgl. ebd.: 246).

Viktor Orbán reagierte auf die Wirtschaftskrise mit einem neuen politischen Programm, das einen wichtigen Impuls für die internationale Ausbreitung des Nationalpopulismus gab. Zur Vermeidung von Auslandsschulden verstaatlichte er 2010 die privaten Pensionsfonds und erließ Sondersteuern gegen internationale Banken und Supermarktketten, Energie- und Telekommunikationsunternehmen (vgl. ebd.: 255), denen er die Schuld an den wirtschaftlichen Missständen in Ungarn gab. Orbán inszenierte sich »als Retter der kleinen Leute und Schuldner« und verband eine »auf den ersten Blick ›linke‹ Politik« mit einem »rhetorischen Nationalismus« (ebd.: 247). Die Renationalisierung der ungarischen Ökonomie begleitete er durch rhetorische Angriffe auf Migrant_innen und die Rede von einem angeblichen Bevölkerungsaustausch. Die Flüchtlingskrise 2015 bot ihm reichlich Gelegenheit, sich mit diesem Thema zu profilieren. Er entfachte einen von Verschwörungstheorien befeuerten Kampf gegen seinen früheren Förderer George Soros und schränkte die Rechte von NGOs ein. Seit 2014 bezeichnet er das politische Regime, das ihm vorschwebt, als »illiberale Demokratie«, womit er meint, dass die ungarische Nation nicht mehr von den Individuen, sondern von der Gemeinschaft her gedacht werden soll.

Unter Führung von Jarosław Kaczyński schloss sich die PiS-Partei dem ungarischen Vorbild an und verfolgte seit 2015 ebenfalls eine rechtspopulistische Politik. Sie profilierte sich, indem sie die Sozialpolitik ins Zentrum stellte, einen Bereich, den die zuvor regierende (neo-)liberale Bürgerplattform weitgehend vernachlässigt hatte. Die PiS führte im Rahmen des Familienförderprogramms »*Familie 500+*« ein im Vergleich zum Durchschnittseinkommen relativ hoch bemessenes Kindergeld ein und löste damit ihr Versprechen ein, die Familien zu fördern.[6] Außerdem erhöhte sie den Mindestlohn, erschwerte prekäre Dienstleistungsverträge und senkte das kurz zuvor erhöhte Renteneintrittsalter wieder ab (vgl. Owczarek 2019).

Der Nationalpopulismus im östlichen Mitteleuropa verbindet somit eine Politik der materiellen Umverteilung durch den Staat mit einer nationalistischen und heteronormativen Politik der Anerkennung. Während den traditionellen Familien soziale Wohltaten zufließen, werden ethnische Minderheiten, Migrant_innen und LGBT-Personen davon ausgeschlossen. Aus dieser Perspektive ist der Feminismus – im Einklang mit der sogenannten ›LGBT- und Gender-Ideologie‹ – »part and parcel of the neoliberal project, which sells rampant individualism as emancipation, corroding community and family« (Korolczuk/Graff 2018: 814). Sie werden als das Werk von globalen, liberalen Eliten gedeutet, die dieses gesellschaftliche Zerstörungswerk in Gang gesetzt haben, um ihre Profite zu vermehren.

4. Sozio- und Psychodynamiken hinter dem Antagonismus von LGBT und Familie

Die PiS konstruiert zwischen LGBT-Personen und der Familie nicht nur eine Unvereinbarkeit, sondern einen Antagonismus, demzufolge die LGBT-Bewegung die (traditionelle) Familie unterminiere. Doch dieser angenommene Widerspruch ist keineswegs überzeugend oder logisch zwingend, sondern sozial konstruiert und politisch zugespitzt. Ihm liegen selektive Wahrnehmungen, Projektionen und Verschiebungen zugrunde, hinter denen Interessen und Ängste sozialer Gruppen stehen.

Blicken wir zunächst auf die selektive Wahrnehmung. Der Antagonismus basiert darauf, dass das gesellschaftliche Verständnis von Familie auf ein heteronormativ geprägtes Bild von Vater-Mutter-Kinder eingeschränkt wird. Alleinerziehende Eltern, Homosexuelle oder Trans-Personen mit leiblichen Kindern aus früheren (heterosexuellen) Ehen kommen darin nicht vor. Außerdem wird nicht gesehen,

6 Alleinerziehende (v.a. Mütter) mit einem Kind sind vom Kindergeldbezug in der Regel ausgeschlossen. Dies verdeutlicht, dass es nicht in erster Linie um die Förderung von Kindern geht, sondern um die Förderung solcher Familien, die dem Familienmodell der katholischen Kirche entsprechen.

dass auch LGBT-Personen, die als Kinder und Jugendliche selbst in der Regel in Familien mit heterosexuellen Elternpaaren aufwachsen, davon profitieren würden, wenn die Familie als eine echte Solidargemeinschaft propagiert würde, in der man sich in schwierigen Situationen beisteht, so dass sie auch bei einem Coming-out ihrer Kinder nicht einseitig von den Eltern aufgekündigt wird. Ein gestiegenes Bewusstsein für die Bedeutung des familiären Zusammenhalts zeigt sich inzwischen auch in der polnischen LGBT-Bewegung: Während sie vor einigen Jahren noch liberale Forderungen (wie Sichtbarkeit, Diversität, Entfaltung der Persönlichkeit, Gleichberechtigung) ins Zentrum stellte, benutzt sie in der jüngsten Zeit verstärkt Frames, die sich auf Familie (»We are familiy«) und Solidarität beziehen (vgl. Struzik 2020).

Vor allem im östlichen und ländlichen Polen, wo die ökonomische Situation für viele Menschen prekär und unsicher ist, aber der Staat die Menschen in den letzten Jahrzehnten nicht ausreichend gegen Lebensrisiken abgesichert hat, kommt der Familie notgedrungen auch als materiellem Unterstützungsnetzwerk eine größere Rolle zu. Nur durch Umverteilung unter Familienmitgliedern ist es möglich, Phasen von Arbeitslosigkeit oder Erwerbsunfähigkeit zu überstehen. Aufgrund der Erweiterung ihrer existenzsichernden Funktion über die Generationen hinweg wird die Familie umso schützenswerter.

Gleichzeitig haben die sozialen Dynamiken die Familie aber in auch in anderen Hinsichten unter Stress gesetzt. Gerade in strukturschwachen Gebieten verlassen viele Kinder nach ihrer Ausbildung oder einem Studium die Familie, um im EU-Ausland zu arbeiten. Die zurückbleibende Bevölkerung überaltert und die Geburtenraten sind niedrig. Krastev und Holmes (2019: 61) sprechen von einer »unausgesprochene[n] Furcht vor dem demografischen Kollaps«. Außerdem muss die Generation der Eltern erleben, dass ihre Lebenserfahrungen in den Augen der jüngeren Generation keinen Wert mehr haben, da sie zur Orientierung in der postkommunistischen und digital geprägten Lebenswelt nicht viel beitragen können. Die Eltern verlieren an Autorität, während sich ihre Kinder vermehrt an Gleichaltrigen orientieren. »Sich über Staatsgrenzen hinweg mit Gleichaltrigen zu verbinden wurde einfacher, als das Gespräch über Generationengrenzen hinweg zu suchen.« (Ebd.: 81)

Diese doppelte Verlusterfahrung in der Sphäre der Familie, während zugleich ihre Bedeutung für die Absicherung gegenüber den existentiellen Unwägbarkeiten gewachsen ist, gilt es anzuerkennen und politisch zu bearbeiten. Dabei sind jedoch materielle *und* psychologische Aspekte zu beachten. Die PiS antwortet durch ihre selektiv familienfreundliche Sozialpolitik auf die materielle Dimension und verschafft dem Thema Familie Aufmerksamkeit. Zugleich beutet sie jedoch die Ängste vor einem Verlust der Kinder aus: Indem sie die Adoption durch gleichgeschlechtliche Paare als Diebstahl von Kindern durch Pädophile perhorresziert, verschiebt sie das Angstobjekt von der Arbeitsmigration auf LGBT-Personen. Die von Krastev/

Holmes diagnostizierte »Verschiebung« der durch die großen Abwanderungswellen aus Ost- und Mitteleuropa hervorgerufenen »unausgesprochene[n] Furcht vor dem demografischen Kollaps« (ebd. 2019: 60f.) auf das Ersatzobjekt »Flüchtlinge« in der Aufnahmekrise von 2015/2016 lässt sich m.E. auf die Abwehr von LGBT-Personen übertragen. Der komplexe und bedrohlich erscheinende gesellschaftliche Wandel, der die Familien unter Stress setzt, erhält auf diese Weise einen leicht identifizierbaren Schuldigen, auch wenn die strukturellen Ursachen für die Arbeitsmigration durch diese Stigmatisierung nicht beseitigt werden. Die Angst vor dem Verlust der Autorität über die eigenen Kinder wiederum schlägt sich in der Verhinderung von Sexualkundeunterricht nieder, wenn dieser als »Frühsexualisierung«[7] bezeichnet wird. Zumindest die Kontrolle über die Sexualität ihrer Kinder möchten die Eltern so lange wie möglich behalten, um sie in die Bahnen der traditionellen, d.h. heteronormativen Familienstrukturen und ihrer Rollenmuster lenken zu können.

Die katholische Kirche unterstützt die Konstruktion des Antagonismus zwischen Familie und LGBT-Personen. Dabei verfolgt sie jedoch ihre eigene Agenda, denn inmitten der Aufdeckung von zahlreichen Fällen sexueller Ausbeutung von Kindern und Jugendlichen durch katholische Kleriker und ihrer Vertuschung durch Bischöfe kommt Teilen der kirchlichen Hierarchie die Verächtlichmachung der LGBT-Personen gerade recht. Denn auf diese Weise können daran interessierte kirchliche Kreise die Schuld an der sexualisierten Gewalt den vermeintlich pädophilen Priestern in die Schuhe schieben und von der Frage ablenken, inwiefern der Klerikalismus mit seinen Strukturen des Zölibats, der Doppelmoral und der Homophobie, welche bei vielen Priestern eine psycho-sexuelle Reife verhindern, dazu beigetragen hat. Durch das Schüren einer »*moral panic*« (Stanley Cohen) versuchen Teile der Hierarchie stattdessen auf durchsichtige Weise, von den Taten von Priestern und Bischöfen abzulenken.

Der Preis dafür ist allerdings der bleibende Zweifel an ihrer moralischen Integrität, und dieser stellt sich nicht erst hinsichtlich der sexuellen Ausbeutung von Kindern ein. Angesichts der eingangs zitierten Aussage von Präsident Duda muss sich die katholische Kirche in Polen nämlich die Frage gefallen lassen, ob sie wirklich willens ist, für die Unterstützung ihrer heteronormativen Vorstellungen über die Familie die Menschenwürde und die Nächstenliebe zu opfern und damit zentrale christliche Prinzipien zu verraten.

Hinter dem von der PiS und der katholischen Kirche propagierten Antagonismus zwischen Familie und LGBT-Personen steckt also ein ganzes Syndrom von

7 Der Begriff »Frühsexualisierung« stammt aus der Forschung zu Kindern, die durch sexuelle Gewalt traumatisiert worden sind. Bei ihnen wurde ein besonders frühes Interesse an Sexualität beobachtet. Seine Anwendung auf den schulischen Sexualkundeunterricht arbeitet mit der Unterstellung, dass Sexualkunde selbst eine Form von sexueller Gewalt sei.

verdrängten Ängsten und verschleierten Interessen. Diesen kollektiven Verschiebungen und Verdrängungen zu widerstehen und – ohne ihre emotionalen Aspekte zu ignorieren – über die strukturellen, in der neoliberalen Wirtschaftsordnung begründeten Ursachen für die Probleme der Familien sowie über notwendige staatliche (sozialpolitische) Gegenmaßnahmen zu sprechen, könnte daher eine Strategie sein, um den Nationalpopulismus zumindest in der LGBT-Frage das Wasser abzugraben.

Literatur

Brenner, Desirée (2020): »›Ich muss mich verstecken‹«, in: Pfaffenhofener Kurier vom 18.6.2020 (aktualisiert am 20.6.2020), online unter: https://www.donaukurier.de/lokales/pfaffenhofen/Ich-muss-mich-verstecken;art600,4605556 (vom 27.6.2020).

Brinkschröder, Michael (2016): »Heimatsuche im Niemandsland – Christliche LGBT-Gruppen in Osteuropa«, in: Religion & Gesellschaft in Ost und West: Kirchen und Homosexualität, Jg. 44 (8), S. 20–22.

Datta, Neil (2020): Modern-Day Crusaders in Europe. Tradition, Family and Property: Analysis of a Transnational, Ultra-conservative, Catholic-inspired Influence Network, (European Parliamentary Forum for Sexual & Reproductive Rights), Brüssel 2020, online unter: https://doi.org/10.20901/pp.8.3.03, S. 69-105.

Garbagnoli, Sara/Prearo, Massimo (2017): La croisade »anti-genre« du Vatican aux manifs pour tous, Paris: Textuel.

Gnauck, Gerhard (2020): »Der Kampf gegen LGBT als Wahlkampfthema. Präsidentenwahl in Polen«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16.6.2020, online unter: https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/praesidentenwahl-in-polen-der-kampf-gegen-lgbt-als-thema-16816717.html (vom 27.6.2020).

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2015): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript.

Korolczuk, Elżbieta/Graff, Agnieszka (2018): »Gender as ›Ebola from Brussels‹: The Anticolonial Frame and the Rise of Illiberal Populism«, in: Signs: Journal of Women in Culture and Society, Jg. 43(4), S. 797-821.

Kováts, Eszter/Põim, Maari (2015): Gender as symbolic glue. The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender-Mobilizations in Europe (France, Germany, Hungary, Poland, Slovakia), ed. by Friedrich-Ebert-Stiftung Budapest, online unter: http://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf (vom 20.07.2020).

Krastev, Ivan/Holmes, Stephen (2019): Das Licht, das erlosch. Eine Abrechnung, Berlin: Ullstein.

Kuhar, Roman/Paternotte, David (Hg.) (2017): Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality, London/New York: Rowman & Littlefield.

Manow, Philip (2018): Die Politische Ökonomie des Populismus, Berlin: Suhrkamp Verlag

Mattern, Jens (2020): Ein ideologischer Hurrikan über Polen, in: Telepolis vom 17.6.2020, online unter: https://www.heise.de/tp/features/Ein-ideologischer-Hurrikan-ueber-Polen-4785983.html (vom 27.6.2020).

Michaelson, Jay (2011): God vs. Gay? The Religious Case for Equality, Boston: Beacon Press.

Owczarek, Dominik (2019): Analyse: Soziale Probleme lösen oder Wähler gewinnen? Die Sozialpolitik der PiS seit 2015, in: Bundeszentrale für politische Bildung: Die Sozialpolitik der PiS (19.11.2019), online unter: https://www.bpb.de/internationales/europa/polen/300798/analyse-soziale-probleme-loesen-oder-waehler-gewinnen-die-sozialpolitik-der-pis-seit-2015 (vom 07.07.2020).

Päpstlicher Rat für die Familie (Hg.) (2007): Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen, Paderborn u.a.: Schöningh [Ital. Orig.: 2003].

Paternotte, David (2015): Blessing the Crowds. Catholic Mobilisations against Gender in Europe, in: Hark/Villa (Hg.), S. 129-148.

Peregin, Joseanne (2015): »I timori e le speranze di una madre cattolica di un ragazzo gay. Il punto di vista di un genitore«, in: Le strade dell' amore. Cura pastorale e giustizia sociale per le persone omosessuali e transessuali, Florenz: Edizioni Piagge, S. 75-84. [Engl. Original online unter: http://drachmalgbt.blogspot.com/2014/10/joseanne-peregin-fears-and-hopes-as.html?m=1 (vom 19.7.2020)].

Solberg, Randi (Hg.) (2007): Let Our Voices Be Heard! Christian Lesbians in Europe Telling their Stories, o. O.: Esuberanza [Orig. 2004].

Struzik, Justyna (2020): Framing Queer Activism in Poland. From Liberal Values to Solidarity, in: Radzhana Buyuntueva, Maryna Shevtsova (Hg.), LGBTQ+ Activism in Central and Eastern Europe. Resistance, Representation and Identity, Cham (CH): Palgrave Macmillan, S. 265-288.

Taylor, Sandra/Barnes, Hazel (Hg.) (2016): Und GOTT sah, dass es sehr gut war. Katholische LSBT-Menschen aus Europa erzählen ihre Geschichten, o. O.: Esuberanza [Engl. Orig. 2015].

Ther, Philipp (2016): Die neue Ordnung auf dem alten Kontinent. Eine Geschichte des neoliberalen Europa, Berlin: Suhrkamp Verlag.

Wirbel (2020): O. Verf.: »Polen: Wirbel um Fotoprojekt gegen ›LGBT-freie Zonen‹«, in: queer.de vom 28.01.2020, online unter: https://www.queer.de/bild-des-tages.php?einzel=2901 (vom 23.7.2020).

Einsatz für Geschlechtergerechtigkeit aus religiöser Perspektive

Das Potenzial religiös-feministischen Online-Aktivismus

Irene Klissenbauer

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

1. Gleichberechtigung als Recht – ein langer, steiniger Weg

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1 Blog *Feminism & Religion* (@FemReligion)

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

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

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

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

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

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

Eine Besonderheit des FAR-Blogs zeigt sich in der Diversität der (Gast-)Blogger*innen hinsichtlich ihrer ethnischen und geographischen Herkunft, ihres Alters, ihrer Ausbildung, ihrer Profession und ihrer sexuellen Orientierung[4] ebenso wie hinsichtlich ihrer religiösen bzw. nichtreligiösen Weltanschauung und damit ihrer z.T. sehr unterschiedlichen oder gar entgegengesetzten Beurteilung des Verhältnisses von Religionen und Feminismen (vgl. Alvizo 2016). Nicht zuletzt aufgrund dieser großen Heterogenität weist der Blog sowohl bei der Themenwahl als auch den Akzentuierungen eine enorme inhaltliche Breite auf: Die Theodizeefrage angesichts der Klimakrise und die besondere Herausforderung des Klimawandels für die Gesellschaft, strukturelle Analysen von Patriarchat und Matriarchat, der Umgang mit und die Herausforderungen angesichts Covid19, die Entstehung des Monotheismus und seine Folgen – um ein paar der jüngst (bis inkl. April 2020) gebloggten Themen zu nennen – sind nur einige wenige Beispiele hierfür. Die dabei sichtbar werdende Mischung aus wissenschaftlichen Beiträgen und sogenannten *life stories* – die sich bereits als wichtige Ressource für sozialen und politischen Aktivismus erwiesen haben (Toscano 2016: 158) – bietet für unterschiedliche Leser*innen Anknüpfungspunkte. Das große Potenzial des Blogs zeigt sich dabei darin, dass dieser aufgrund seiner Heterogenität auch dazu beitragen könnte, den auch in feministischer Theorie und Praxis häufig bestehenden Eurozentrismus (vgl. Graneß/Kopf/Kraus 2019: 9ff.) durch das Sichtbarmachen unterschiedlichster Lebensrealitäten zu überwinden. Auf der anderen Seite birgt die Diversität der (Gast-)Blogger*innen und Leser*innen auf FAR die Chance, geschlechtergerechte Ansätze stärker noch als bisher in religiöse Institutionen hineinzutragen, weil im Gegensatz zu vielen anderen feministischen Blogs ein Großteil der Blogger*innen auf *Feminism & Religion* in religiösen Institutionen beheimatet ist und so auch an unterschiedlichsten innerreligiösen Diskursen partizipiert. Die damit bestehende Hoffnung, Geschlechtergerechtigkeit auch für die Praxis unterschiedlicher religiöser Institutionen (stärker als bisher) fruchtbar machen zu können, ist nicht nur für Frauen* innerhalb dieser Gemeinschaften von Bedeutung, sondern ebenso gesamtgesellschaftlich, weil die Reduktion der Diskriminierung von Menschen aufgrund ihres Geschlechts nur gemeinsam mit religiösen Institutionen gelingen kann, wirken sie doch wesentlich in die Gesellschaft hinein (vgl. hierzu auch Klissenbauer 2020b).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

Adler, Rachel (1998): Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics, Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society.

Almond, Gabriel A./Appleby, R. Scott/Sivan, Emmanuel (2003): Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World, Chicago: University of Chicago Press.

Alvizo, Xochitl (2016): »Being Undone by the Other: Feminisms, Blogs, and Critique«, in: Messina-Dysert/Ruether, Feminism and Religion in the 21st Century, S. 47-56.

Baker-Fletcher, Karen/Cannon, Katie G./Copeland, M. Shawn et al. (2007): Deeper Shades of Purple: Womanism in Religion and Society, New York: New York University Press.

Barlas, Asma (2002): »Believing Women« in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran, Austin: University of Texas Press.

Benhabib, Seyla (2016): Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten, Berlin: Suhrkamp.

Benson, Kristina (2016): »Private Space, Public Forum. A Netnographic Exploration of Muslim American Women, Access, and Agency in ›Islamic‹ Cyberspace«, in: Messina-Dysert/Ruether, Feminism and Religion in the 21st Century, S. 101-111.

Campbell, Heidi A. (2012): »Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society«, in: Journal of American Academy of Religion 80 (1), S. 64-93.

Campbell, Heidi A. (2020): Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority, London/New York: Routledge.

Case, Mary Anne (2016): »Implications of the Vatican Commitment to Complementarity for the Equality of the Sexes in Public Life«, in: Fareda Banda/Lisa Fishbayn Joffe (Hg.), Women's Rights and Religious Law: Domestic and International Perspectives, Law and Religion, London/New York: Routledge, S. 68-88.

CEDAW – »Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women«, online unter: https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg_no=IV-8&chapter=4 (vom 18.4.2020).

Coleman, Monica A./Augustine, C. Yvonne (2016): »Blogging as Religious Feminist Activism. Ministry to, through, with, and from«, in: Messina-Dysert/Ruether, Feminism and Religion in the 21st Century, S. 20-33.

Contributors, online unter: https://feminismandreligion.com/contributors/ (vom 24.4.2020).

Drüeke, Ricarda (2017): »Feminismus im Netz – Strategien zwischen Empowerment und Angreifbarkeit«, in: Feministische Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung 1, S. 137-147.

Feminism & Religion (FAR), online unter: https://feminismandreligion.com (vom 24.4.2020).

Foster, Neil (2016): »Freedom of Religion and Balancing Clauses in Discrimination Legislation«, in: Oxford Journal of Law and Religion 5 (3), S. 385-430.

Gerhard, Ute (2018): Frauenbewegung und Feminismus: Eine Geschichte seit 1789, 3. aktual. Aufl., München: Beck Verlag.

Gerstetter, Christiane (2001): »Menschenrechte gleich Männerrechte? Feministische Menschenrechtskritik«, in: Forum Recht 2: Recht Macht Geschlecht – Notwendigkeit und Perspektiven feministischer Rechtspolitik, online unter: https://forum-recht-online.de/wp/?cat=43 (vom 24.4.2020).

Graneß, Anke/Kopf, Martina/Kraus, Magdalena (2019): Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika, Wien: facultas.

Gross, Rita M. (1993): Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism, Albany, NY: State University of New York Press.

Heller, Birgit (2010): »Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation«, in: Gender 2, S. 28-46.

Heimbach-Steins (2015): Die Gender-Debatte – Herausforderungen für Theologie und Kirche, Kirche und Gesellschaft 422, Köln: J.P. Bachem Medien.

Hilpert, Konrad (1993): Menschenrechte: Männerrechte – Frauenrechte?, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 34, Münster: Verlag Regensberg, S. 35-72.

Holy See (1995): Report of the Holy See in Preparation for the Fourth World Conference on Women, zit.n. Doris E. Buss (1998): »Robes, Relics and Rights: the Vatican and the Beijing Conference on Women«, in: Social and Legal Studies 7, S. 339-363.

Hoover, Brett C. (2016): »Faith from Nowhere. Feminist Ecclesiological Reflections on the ›Liquid Catholicism‹ of New Media«, in: Messina-Dysert/Ruether, Feminism and Religion in the 21st Century, S. 112-129.

Johnson, Elizabeth A. (1992): She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse, New York: Crossroad Publ. Co.

Karl, Michaela (2017): Die Geschichte der Frauenbewegung, 4. aktual. Aufl., Stuttgart: Reclam.

Klissenbauer, Irene (Habilitationsprojekt): Der zeitgenössische Einsatz für Geschlechtergerechtigkeit aus religiöser Perspektive.

Klissenbauer, Irene (2020a): »Islamischer Schleier versus Emanzipation? Religions- und Weltanschauungsfreiheit als Teil der Frauenrechte«, in: Irene Klissenbauer/Franz Gassner/Petra Steinmair-Pösel/Peter G. Kirchschläger (Hg.), Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben – Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft, Wien: Vienna University Press, S. 379-398.

Klissenbauer, Irene (2020b): »Universale Normen angesichts gesellschaftlicher Pluralität. Die Bedeutung der Genderforschung für Menschenrechte und Theologie«, in: Marianne Heimbach-Steins/Judith Könemann/Verena Suchhart-Kroll (Hg.), Gender (Studies) in der Theologie – Begründungen und Perspektiven, Münsterische Beiträge zur Theologie 4, Münster: Aschendorff (im Erscheinen).

Kongress »Freude am Glauben«, Papsttreue Katholiken sehen in Muslimen »natürliche Verbündete«. Freude am Glauben-Kongress, in: domradio.de vom 11.09.2009, online unter: https://www.domradio.de/nachrichten/2009-09-11/papsttreue-katholiken-sehen-muslimen-natuerliche-verbuendete (vom 24.4.2020).

Mahmood, Saba (2001): »Feminist Theory, Embodiement, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival«, in: Cultural Anthropology 16 (2), S. 202-236.

Mayer, Ann Elizabeth (2003): »Die Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau und der politische Charakter ›religiöser Vorbehalte‹«, in: Mechthild Rumpf/Ute Gerhard/Mechthild M. Jansen (Hg.), Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnung, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld: transcript, S. 103-122.

Messina-Dysert, Gina/Ruether, Rosemary Radford (Hg.) (2016): Feminism and Religion in the 21st Century. Technology, Dialogue, and Expanding Borders, London/New York: Routledge.

Messina-Dysert, Gina (2016): »#FemReligionFuture: The New Feminist Revolution in Religion«, in: Messina-Dysert/Ruether, Feminism and Religion in the 21st Century, S. 9-19.

Neuhold, Britta/Pirstner, Renate/Ulrich, Silvia (2003): Menschenrechte – Frauenrechte. Internationale, europarechtliche und innerstaatliche Dimensionen, Innsbruck: Studien Verlag.

Neuhold, Brita (2003a): Kapitel 3 der Internationalen Dimensionen: Hauptprobleme und zentrale Ansatzpunkte, in: Neuhold/Pirstner/Ulrich, Menschenrechte – Frauenrechte, S. 77-126.

Neuhold, Brita (2003b): Kapitel 4 der Internationalen Dimensionen: Unterstützung der internationalen Bewegung für Frauenrechte durch die Vereinten Nationen, in: Neuhold/Pirstner/Ulrich, Menschenrechte – Frauenrechte, S. 127-164.

Nordmeyer, Karin (2015): »20 Jahre Weltfrauenkonferenz von Beijing. Gleichberechtigung in keinem Land der Welt erreicht«, in: Vereinte Nationen 6, S. 261-265.

El Omari, Dina/Hammer, Juliane/Khorchide, Mouhanad (Hg.) (2019): Muslim Women and Gender Justice: Concepts, Sources, and Histories, Routledge Islamic Studies, London/New York: Routledge.

Pearson, Lester B. (1969): Partners in Development: Report of the Commission on International Development, Ottawa: Praeger.

Plaskow, Judith (1997): »Jewish Feminist Thought«, in: Daniel H. Frank/Oliver Leaman (Hg.), History of Jewish Philosophy, London/New York: Routledge, S. 785-793.

Ruether, Rosemary Radford (2011): Women and Redemption: A Theological History, 2. Aufl., Minneapolis: Fortress Press.

Schmidt-Leukel, Perry (2017): »Die feministische Herausforderung«, in: Ders.: Buddhismus verstehen. Geschichte und Ideenwelt einer ungewöhnlichen Religion, München: Gütersloh (ebook).

Schöpp-Schilling, Hanna Beate (2014): »Wesen und Geltungsbereich des Übereinkommens«, in: Hanna Beate Schöpp-Schilling/Beate Rudolf/Antje Gothe (Hg),

Mit Recht zur Gleichheit. Die Bedeutung des CEDAW-Ausschusses für die Verwirklichung der Menschenrechte von Frauen weltweit, Baden-Baden: Nomos, S. 73-97.

Sirri, Lana (2017): Einführung in islamische Feminismen, Berlin: w_orten & meer.

Toscano, Margaret M. (2016): »The Mormon ›Ordain Women‹ Movement. The Virtue of Virtual Activism, in: Messina-Dysert/Ruether, Feminism and Religion in the 21st Century, S. 153-166.

United Nations Office on Drugs and Crime (2018): Global Report on Trafficking in Persons 2018, New York: UNODC Research.

UN Women, online unter: https://www.unwomen.org/en (vom 24.4.2020).

Vanita, Ruth (2012): »Gender, Language and Genre: Hindus, Muslims, Men, Women and Lesbian Love in Nineteenth-Century Urdu Rekthi Poetry«, in: Kavita Panjabi/Paromita Chakravarti (Hg.), Women Contesting Culture Changing Frames of Gender Politics in India, Kolkata: Stree, S. 131-148.

World Economic Forum (2019): Global Gender Gap Report 2020, Genf: World Economic Forum.

Yael, Bracha (2016): »From Telephone to Live Broadcast. Becoming a Brick-and-Mortar Synagogue without Walls«, in: Messina-Dysert/Ruether, Feminism and Religion in the 21st Century, S. 130-140.

Autor*innenverzeichnis

Adamiak, Elżbieta, Prof.[in] Dr.[in], Promotion zum Marienbild in der feministischen Theologie von Catharina Halkes an der Katholischen Universität in Lublin, Habilitation zur ökumenischen Theologie von Communio Sanctorum an der Adam-Mickiewicz-Universität in Poznań (Polen). Seit 2014 Professorin für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Universität Koblenz-Landau. Publikationen zu Mariologie, Ekklesiologie, theologischer Geschlechterforschung, kontextueller Theologie in Mittel- und Osteuropa, polnischer »Theologie der Nation« und ihrer Kritik.

Anić, Jadranka Rebeka, Dr.[in] sc., Wissenschaftliche Rätin am Institut für Gesellschaftliche Forschung Ivo Pilar – Regionalzentrum Split. Zum Thema Gender und der Anti-Gender Bewegung hat sie das Buch *Kako razumjeti rod? Povijest rasprave i različita razumijevanja u Crkvi* (2011) und zahlreiche Artikel veröffentlicht.

Barát, Erzsébet, Associate Professor, Institute of English and American Studies, University of Szeged and Department of Gender Studies, CEU. Her research interests and publications are in critical studies of discourse and the intersection of feminist and queer theory.

Bozóki, András, Prof. Dr., Professor of Political Science at Central European University. His research interests include comparative politics, political ideas, and the role of intellectuals. He was research fellow at Wissenschaftskolleg zu Berlin, Institut für die Wissenschaften vom Menschen in Vienna, European University Institute in Florence, University of California at Los Angeles (UCLA) and at the Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS), and has taught at Eötvös University/Budapest, Columbia University, Smith College, Mount Holyoke College, and at the universities of Nottingham, Tübingen, Bologna and Ljubljana.

Brinkschröder, Michael, Dr., Berufsschullehrer für katholische Religion, Leiter der Katholischen Arbeitsgruppe des European Forum of LGBT Christian Groups und des Katholischen LSBT+ Komitees in Deutschland, Herausgeber von *Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche* (mit Horatz/Kaern-

Biederstedt/Wörner, Stuttgart 2017) und *For I am Wonderfully Made. Texts on Eastern Orthodoxy and LGBT Inclusion* (mit Cherniak/Gerassimenko, Utrecht 2016).

Chołuj, Bożena, Univ. Prof.in, Dr.in, Literatur- und Kulturwissenschaftlerin. Leiterin der Gender Studies und Literaturwissenschaftlerin im Institut für Germanistik an der Universität Warschau. Professur für Deutsch-Polnische Kultur- und Literaturbeziehungen und Gender Studies an der Europa Universität Viadrina. Forschungsschwerpunkte: Stereotypenforschung, Interkulturalität; Körper, Politik und Gender; textuelle Reproduktion von Machtverhältnissen der Geschlechter; Frauenbewegung und Gender Forschung in Polen.

Cueva, Sarah, PhD candidate in the Political Science and International Relations (POIR) program at the University of Southern California in Los Angeles, where she focuses on comparative politics, political methodology, and international security. She holds a BA in Political Science and Middle East Studies from the University of Southern California and an MA in Political Science from Columbia University.

Fischer, Irmtraud, Dr.in theol. Dr.in phil. h.c., ist seit 2004 Professorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Graz und hatte 1997-2004 den Lehrstuhl für Altes Testament und theologische Frauenforschung an der Universität Bonn inne. Sie ist Hauptherausgeberin der in vier Sprachen erscheinenden Reihe »Die Bibel und die Frauen« (www.bibleandwomen.org).

Hemet, Raphaela, BA MA, ist Religionswissenschafterin mit den Forschungsschwerpunkten Religion und Gender, Religion und Medien sowie Folklore. Zurzeit arbeitet sie an ihrer Dissertation zur Sagengestalt Perchta und deren Rezeption unter religionswissenschaftlicher Perspektive. 2019/20 Junior Fellow im Projekt *Widerstand erforderlich? – Identitäts- und Geschlechterkämpfe im Horizont von Rechtspopulismus und christlichem Fundamentalismus in Europa heute*.

Hidalgo, Oliver, Prof. Dr., apl. Professor für Politikwissenschaft an der Universität Regensburg und Akad. Oberrat am Institut für Politikwissenschaft der WWU Münster; Sprecher des AK Politik und Religion (DVPW) und Mitherausgeber des Special Issue *Religion und Rechtspopulismus* der Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik

Hrotkó, Larissza, PhD, in Pension, davor: Unterricht an der Jüdischen Universität, Rabbinerinstitut (ORZSE) in Budapest, Mitarbeiterin in der wissenschaftlichen Forschungsgruppe von ORZSE. 2016 erschien ihr Buch *Budai fekete könyv* (»Das Budaer schwarze Buch«) über den Holocaust und seine gesellschaftlichen Folgen in Ungarn. Aktuell: Artikel »Streit und Sorge um die Identität einer jüdischen Ge-

meinschaft« in: *Identitäre Versuchungen* (hg. v. Gruber/Pittl/Silber/Tauchner, Aachen 2019).

Klissenbauer, Irene, Dr.in Mag.a, Universitätsassistentin (post-doc) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. In ihrem Habilitationsprojekt beschäftigt sie sich unter anderem mit religiösem (Online-)Aktivismus für mehr Geschlechtergerechtigkeit.

Marschütz, Gerhard, Ao. Univ.-Prof. Dr., außerordentlicher Universitätsprofessor für Theologische Ethik am Institut für Systematische Theologie und Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Mayer, Stefanie, Dr.in, Lehre und Forschung an der FH Campus Wien im Fachbereich Public Management. Forschungsschwerpunkte: Gender und Rechtsextremismus, autoritärer Populismus, Antifeminismus.

Metze, Miriam, MA, ist Philosophin mit Schwerpunkt auf Phänomenologie (Heidegger), antiker und politischer Philosophie und arbeitet oft an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Theologie. Masterarbeit zu der Frage nach dem Status des Schweigens in Zeugnissen von Überlebenden extremer Gewalt in der Zusammenschau mit der Sigetik Heideggers. Derzeit bereitet sie ihre Dissertation an der Universität Wien vor. 2019/20 Junior Fellow im Projekt *Widerstand erforderlich?*

Navratil, Nicole, BA MA, ist Südosteuropa-Historikerin. Sie schrieb 2015 ihre Masterarbeit zum Thema *LGBT-Emanzipation in Serbien im Spannungsfeld von EU-Annäherung und antiwestlichen Diskursen* und bereitet derzeit ihre Dissertation vor. Aktuell Mitarbeiterin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz.

Perintfalvi, Rita, Post-Doc-Universitätsassistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz im Rahmen des fakultären Forschungsschwerpunktes Frauen- und Geschlechterforschung. 2019/20 Grazer Kooperationspartnerin im Projekt *Widerstand erforderlich?*

Pető, Andrea, Professorin am Institut für Geschlechterforschung der Central European University in Budapest, Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Sie schrieb sechs Monografien und ist Herausgeberin von 31 Büchern. Ihre Arbeiten zu Gender, Politik, Holocaust und Krieg wurden in 23 Sprachen übersetzt. 2018 erhielt sie den »Madame de Staël«-Preis für kulturelle Werte der All European Academies.

Sahbaz, Cicek, MA, ist Philosophin mit Schwerpunkt auf politischer Philosophie. Sie schrieb 2019 ihre Masterarbeit mit dem Titel »Apokalypse *ohne* Apokalypse. Zu einem Denken der Verantwortung und der Erfahrung des Gespenstischen bei Jacques Derrida«. Aktuell bereitet sie ihre Dissertation zu der Frage nach den zeitphilosophischen Aspekten des politischen Widerstandes an der Universität Wien vor. 2019/20 Junior Fellow im Projekt *Widerstand erforderlich?*

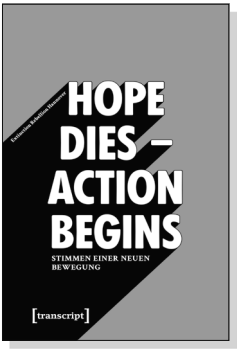
Scherke, Katharina, ao. Univ.-Prof. Mag.ª Dr.in, Institut für Soziologie, Universität Graz; Sprecherin des universitären Forschungsnetzwerkes ›Heterogenität und Kohäsion‹; 2007-2016 Vorsitzende des Arbeitskreises für Gleichbehandlungsfragen an der Universität Graz. Forschungsschwerpunkte: Kultur- und Kunstsoziologie, Geschichte der Soziologie, Soziologische Theorie, Wissenschaftssoziologie, Emotionssoziologie.

Stoeckl, Kristina, Univ.-Prof.in Dr.in, Professorin für Soziologie an der Universität Innsbruck mit Schwerpunkt Politische Soziologie und Religionssoziologie, forscht seit vielen Jahren zur Russischen Orthodoxen Kirche.

Strube, Sonja Angelika, PD Dr.in theol., Privatdozentin für Praktische Theologie/Religionspädagogik und Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Osnabrück. Sie forscht seit 2011 zu rechtsextremen Tendenzen in christlichen Milieus sowie Anti-Genderismus. 2017/18 TEA-Gastprofessur zum Thema *Neurechtes Christentum* an der Universität Tübingen. 2019/20 Incoming Senior-Fellow im Projekt *Widerstand erforderlich?*

Werner, Gunda, Univ.-Prof.in Dr.in theol, Professorin für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz; Forschungen zu Judith Butler, Gender, katholische Theologie im 19. Jahrhundert, Konzil von Trient und Intersektionalität.

Politikwissenschaft



Extinction Rebellion Hannover
»Hope dies – Action begins«: Stimmen einer neuen Bewegung

2019, 96 S., kart.
7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation, ISBN 978-3-8394-5070-3
EPUB: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation, ISBN 978-3-7328-5070-9

Jan Brunner, Anna Dobelmann, Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.)
Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte

2019, 326 S., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung
24,99 € (DE), 978-3-8376-4433-3
E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7

Angela Nagle
Die digitale Gegenrevolution
Online-Kulturkämpfe der Neuen Rechten von 4chan und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump

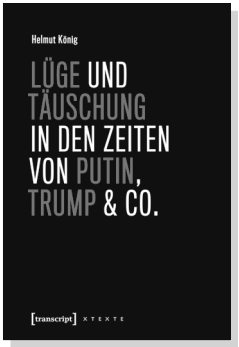
2018, 148 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-4397-8
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4397-8

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Politikwissenschaft

Sebastian Haunss, Moritz Sommer (Hg.)
Fridays for Future –
Die Jugend gegen den Klimawandel
Konturen der weltweiten Protestbewegung

Oktober 2020, 264 S., kart.
22,00 € (DE), 978-3-8376-5347-2
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5347-6
ISBN 978-3-7328-5347-2



Helmut König
Lüge und Täuschung
in den Zeiten von Putin, Trump & Co.

September 2020, 360 S., kart.
29,50 € (DE), 978-3-8376-5515-5
E-Book:
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5515-9
EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5515-5

BICC Bonn International Center for Conversion,
HSFK Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, IFSH Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg,
INEF Institut für Entwicklung und Frieden
Friedensgutachten 2020
Im Schatten der Pandemie: letzte Chance für Europa

Juni 2020, 160 S., kart., 33 Farbabbildungen
15,00 € (DE), 978-3-8376-5381-6
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5381-0

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de