

Johannes Giesinger

## **Sexistische religiöse Erziehung in der Familie: Öffentliche Rechtfertigung und die Grenzen elterlicher Autorität**

*Workshop „Das religiöse Erziehungsrecht der Eltern. Rechtliche und philosophische Perspektiven“, Universität Bern, 7./8. März 2019*

Die Weltreligionen – Judentum, Islam und Christentum, aber auch Hinduismus und Buddhismus – sind von starken patriarchalen Traditionen geprägt, die bis heute wirksam sind. Traditionalistische Vertreter dieser Religionen bestehen explizit darauf, dass die Frau dem Mann untergeordnet ist und dazu bestimmt, ein spezifisch weibliches Rollenmuster als Hausfrau und Mutter zu realisieren. Eine derartige Sichtweise und entsprechende Lebens- und Handlungsmuster bezeichne ich als *sexistisch*. Was diesen Begriff anbelangt, folge ich Kate Manne (2018, S. 79, Hervorh. im Orig.), die schreibt: „[S]exism should be understood primarily as the ‘justificatory’ branch of a patriarchal order, which consists in ideology that has the overall function of *rationalizing* and *justifying* patriarchal social relations“.

Die Rationalisierung und Rechtfertigung der patriarchalen Ordnung, so Manne, geschehe typischerweise mit Verweis auf vermeintlich natürliche Geschlechtsunterschiede. In religiösen Traditionen wie z.B. der katholischen wird die Ungleichheit der Geschlechter zudem theologisch legitimiert. So ist etwa in der Enzyklika *Casti Connubii* (1930, Abs. 3708, zitiert nach Denzinger 1999, S. 1011) von der „Ordnung der Liebe“ die Rede, die im „Vorrang des Mannes gegenüber der Gattin“ besteht und die „freiwillige und nicht widerwillige Unterwerfung und Folgsamkeit der Gattin“ verlangt. Gemäss dem Koran (Sure 4:34; zitiert nach der Übersetzung von Paret 2010) stehen die Männer „über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat“. Über Frauen, die sich auflehnen, heisst es an derselben Stelle: „[V]ermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie“. Die grossen Religionen statten den Mann nicht nur in der Familie, sondern auch innerhalb ihrer institutionellen Strukturen mit besonderer Macht aus: Eine Päpstin ist genauso undenkbar wie ein weiblicher Dalai Lama.

In diesem Beitrag verfolge ich – innerhalb eines liberalen Theorierahmens – die Frage, ob sexistische religiöse Erziehung in der Familie legitim sein kann. Bereits re-

ligiöse Erziehung an sich wird von liberalen Theoretikern teils kritisch betrachtet oder direkt zurückgewiesen (Clayton 2006; Callan 1985 in Reaktion auf McLaughlin 1984), obwohl insbesondere der politische Liberalismus Rawlsscher Prägung religiöse Freiheiten stark gewichtet (Rawls 1993).<sup>1</sup> Ich möchte aufzeigen, wie sich die Diskussionslage verändert, wenn es um sexistische Formen religiöser Erziehung geht. Als sexistisch können diejenigen Erziehungspraktiken betrachtet werden, die von einer sexistischen (religiösen) Ideologie ausgehen und darauf ausgerichtet ist, traditionell geschlechtsspezifische Eigenschaften hervorzubringen und zu verstärken, sowie die Betroffenen auf eine vorgegebene Position in der Gesellschaft vorbereiten. Dazu kommt die ideologische Rechtfertigung der entsprechenden Zuschreibungen im Erziehungsprozess selbst, in der religiöse Denkmuster zum Tragen kommen können.

Die liberale Ordnung, die von den Grundideen von Freiheit und Gleichheit ausgeht, scheint einerseits mit sexistischen Vorstellungen unvereinbar. Andererseits lässt die Idee der Freiheit möglicherweise Spielraum für die Realisierung sexistischer Lebensmuster, zumindest im privaten Raum der Familie. So stellt sich die Frage, wie der liberale Staat auf nicht-egalitäre Rollenmodelle in der Familie reagieren sollte, auf die sich alle Beteiligten womöglich freiwillig eingelassen haben. Damit verbunden ist die Frage nach der Erziehung der Kinder: Der Familie bzw. den Eltern wird typischerweise eine Form von Autonomie zugestanden, die sich in „elterlichen Rechten“ konkretisiert. Gleichzeitig ist unbestritten, dass diese Rechte zum Schutz der Kinder und allenfalls der Gesellschaft als ganzer beschränkt sein müssen.

Ich setze bei der Frage nach dem elterlichen Recht auf religiöse Erziehung an und erläutere zunächst (1) die Position, die sich im Rahmen des politischen Liberalismus ergibt. Danach wende ich mich der Argumentation Matthew Claytons zu (2). Clayton hat ausgehend von politisch-liberalen Ideen radikal infrage gestellt, dass Eltern ihre Kinder religiös erziehen dürfen. Vor dem Hintergrund der Ansätze von Rawls und Clayton formuliere ich eine liberale Rechtfertigung dieses Rechts (3 und 4), bevor ich die Frage nach der Legitimität sexistischer religiöser Erziehung ins Spiel bringe (5). Ich formuliere zwei Argumente gegen ein elterliches Recht auf sexistische Erziehung (6 und 7) und erörtere die praktischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben (8).

---

<sup>1</sup> Was elterliche Freiheiten in der religiösen Erziehung anbelangt, so geht William Galston (2002) noch weiter als Rawls. Galstons Ansatz wird in diesem Vortrag nicht eigens kommentiert.

# 1 Religiöse Erziehung im politischen Liberalismus

Rawls (1993) entwickelte seinen politischen Liberalismus in Abgrenzung gegen einen von ihm als umfassender Liberalismus („comprehensive liberalism“)<sup>2</sup> bezeichneten Ansatz. Letzterer geht von einer liberalen Weltanschauung aus, die auf Werte wie Selbstverwirklichung und Autonomie gegründet ist und auf dieser Basis eine umfassende Lebensorientierung formuliert. Liberale „comprehensive doctrines“ stehen für Rawls in einer Reihe mit anderen umfassenden Konzeptionen des Guten, insbesondere den religiös orientierten. Wie die religiösen Konzeptionen ist auch die liberale Auffassung kontrovers, wird sie doch u.a. von Personen mit traditionalistischem religiösem Hintergrund zurückgewiesen.

Ausgangspunkt für die Grundlegung der liberalen Ordnung ist für Rawls der Pluralismus in modernen Gesellschaften, bzw. der *vernünftige* Pluralismus („reasonable pluralism“) in Fragen des guten Lebens (Rawls 1993, S. 36). Dies schliesst die Vorstellung eines „vernünftigen“ Dissens zwischen Anhängern unterschiedlicher „reasonable comprehensive doctrines“ ein. Der Begriff „reasonable“ gehört zu den schillerndsten in Rawls' Werk.<sup>3</sup> Er dient dazu, gewisse „unvernünftige“ Positionen, die nicht mit dem liberalen Projekt vereinbar sind, aus der politischen Konsensfindung auszuschliessen. Die historischen Religionen allerdings betrachtet Rawls als „vernünftig“ und sein politischer Liberalismus ist in hohem Masse davon motiviert, sie in die liberale Ordnung einzubinden, ohne religiöse Freiheiten übermässig einzuschränken.

Rawls' Idee besteht darin, den liberalen Staat auf „politische“ Prinzipien zu gründen, die sich in einem Prozess öffentlicher Rechtfertigung aus einem „überlappenden Konsens“ („overlapping consensus“) zwischen den Vertretern und Vertreterinnen unterschiedlicher (vernünftiger) Konzeptionen des Guten ergeben. Diese politischen Prinzipien sind dann zum einen unabhängig von jeder dieser kontroversen Konzeptionen, müssen sich aber mit jeder von ihnen verbinden lassen. Von allen vernünftigen Personen wird man dann verlangen, dass sie die liberalen politischen Prinzipien

---

<sup>2</sup> In der Diskussion wird teils auch der Begriff „perfektionistischer Liberalismus“ verwendet, manchmal ungefähr gleichbedeutend mit „umfassender Liberalismus“, manchmal in Abgrenzung dagegen. Gemäss einer möglichen Unterscheidung (Quong 2011, S. 12) bezieht sich der Perfektionismus-Begriff auf objektivistische Konzeptionen des Guten, die nicht notwendigerweise „umfassend“ sind in dem Sinne, dass sie uns umfassende Lebensorientierung geben.

<sup>3</sup> Der Begriff wird gegen den Begriff des Rationalen abgegrenzt. Als rational gilt jemand, der sich eigene Ziele setzen und die Mittel wählen kann, um sie zu verfolgen (Rawls 1993, S. 50).

unterstützen, ohne sie jedoch im persönlichen Leben auf eine liberale Lebensform zu verpflichten.

Auf diese Weise, so Rawls (1993, S. 137), kann die Legitimität liberaler Machtausübung sichergestellt werden. Gemäss dem „Prinzip liberaler Legitimität“ ist die Ausübung politischer Macht nur dann legitim, wenn sie von öffentlich rechtfertigbaren Grundideen geleitet ist – von Ideen, auf die sich Personen als Freie und Gleiche vernünftigerweise verständigen können. Die Anforderung der öffentlichen Rechtfertigbarkeit bezieht sich nach Rawls allerdings nicht auf die interne Ausgestaltung der Familie und die Erziehung der Kinder. Hier haben die Eltern weitgehende Rechte, die sich auch auf die schulische Bildung der Kinder beziehen. In einer vielzitierten Passage, in der es Rawls primär um die Abgrenzung des politischen vom umfassenden Liberalismus („[t]he liberalism of Kant and Mill“) geht, heisst es:

„[V]arious religious sects oppose the culture of the modern world and wish to lead their common life apart from its unwanted influences. A problem now arises about their children’s education and the requirements the state can impose. The liberalism of Kant and Mill may lead to requirements designed to foster the values of autonomy and individuality as ideals that govern much if not all of life. But political liberalism has a different aim and requires far less“ (Rawls 1993, S. 199).

Kinder sollen demnach zu Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern herangebildet werden, die die politisch-liberale Ordnung anerkennen (vgl. auch Rawls 1997, S. 788), müssen aber nicht notwendigerweise im Sinne umfassender liberaler Werte erzogen werden. Man kann an dieser Stelle auch den von Rawls an anderer Stelle verwendeten Begriff „politischer Autonomie“ erwähnen, der von Autonomie als Lebensorientierung abgegrenzt wird (Rawls 1993, S. 77; Nussbaum 2011).

In diesem Modell kommen den Eltern also weitgehenden Freiheiten im religiösen Umgang mit ihren Kindern zu. Den Kindern wird ein eigenständiger (politischer) Status als zukünftigen Staatsbürgern zugestanden, der ihnen auch in der Gegenwart einen gewissen Schutz in gewährt. So sind Kinder durch individuelle Rechte vor Missbrauch oder Misshandlung geschützt. Religiöse Erziehung aber ist nach Rawls ohne weiteres mit ihren gegenwärtigen oder zukünftigen Rechten vereinbar. An diesem Punkt lohnt sich die Beschäftigung mit der Argumentation Matthew Claytons (2006), der auf der Grundlage ähnlicher Ideen zu ganz anderen Schlüssen kommt.

## 2 Ein politisch-liberales Argument gegen religiöse Erziehung

Die Vermittlung religiöser Inhalte, die Einführung in religiöse Praktiken und insbesondere die Durchführung von Ritualen (wie der christlichen Taufe), durch die Kinder Teil einer religiösen Gemeinschaft werden, ist nach Clayton (2006, Kap. 3) generell illegitim. In seinen Überlegungen verwendet Clayton eine Idee von Respekt vor der Autonomie von Personen, auch „precondition view“ von Autonomie genannt (Clayton 2006, S. 91), in Kombination mit der Rawlsschen Vorstellung öffentlicher Rechtfertigung (ebd., S. 93). Das grundlegende Argument lässt sich folgendermassen darstellen:

1) Die Einführung einer Person in eine religiöse Gemeinschaft („comprehensive enrolment“) ist nur legitim, wenn die betroffene Person in autonomer Weise eingewilligt hat.

2) Kinder sind nicht in der Lage, in autonomer Weise einzuwilligen.

3) Also dürfen sie nicht in eine religiöse Gemeinschaft eingeführt werden. Religiöse Erziehung ohne die Einwilligung der Betroffenen verletzt sie in ihrer Autonomie.

Es scheint allerdings, als liessen sich auf diesem Weg auch viele andere Handlungsweisen gegenüber Kindern – und zwar solche, deren Legitimität niemand infrage stellt – als illegitim darstellen. Ich denke etwa an die medizinische Behandlung von Kindern, die gewöhnlich ohne deren Einwilligung erfolgt, genauso wie der Eintritt von Kindern in die Schule.

Um näher zu begründen, warum religiöse Erziehung, nicht aber medizinische Behandlungen oder die Schulpflicht, die kindliche Autonomie verletzt, braucht Clayton ein weiteres Argument. Dieses findet er in der Rawlsschen Idee öffentlichen Rechtfertigung. Wie gesagt, ist nach Rawls' Prinzip liberaler Legitimität politische Machtausübung in der liberalen Demokratie nur legitim, wenn sie auf der Basis politischer Prinzipien erfolgt, die gegenüber allen – als Freien und Gleichen – rechtfertigbar sind. Nach Clayton nun soll die Idee der öffentlichen Rechtfertigung auch auf die Eltern-Kind-Beziehung bezogen werden, und zwar deshalb, weil die familiäre Sphäre analog zur politischen Sphäre strukturiert sei. Er vertritt nicht die Auffassung, dass der familiäre Bereich Teil der politischen Sphäre ist, sondern dass aufgrund einer Strukturanalogie zwischen beiden Bereichen die gleiche Art von Überlegungen angezeigt ist.

Clayton (2006, S. 93–94) nennt drei Aspekte, die für ihn diese Analogie begründen: a) So wie Staatsbürgerinnen und Staatsbürger nicht freiwillig Mitglied eines Staates geworden sind, ist das Kind nicht freiwillig Teil einer Familie. b) In beiden Sphären besteht die Autorität zur Anwendung von Zwang – durch staatliche Behörden oder die Eltern. c) Sowohl die Ausgestaltung des Staates als auch das Familienleben haben beträchtliche Auswirkungen auf die Lebensperspektive von Personen.

Das Argument, das Rawls für die politische Sphäre entwickelt hat, lässt sich deshalb nach Clayton auf die familiäre Sphäre übertragen. Verknüpft man dies mit den Ausführungen zu Autonomie und Einwilligung, so führt es zur Auffassung, dass die Erziehung von Kindern, die nicht auf deren autonome Einwilligung zählen kann, nur dann legitim ist, wenn sie unabhängig von einer bestimmten ethisch-religiösen Position rechtfertigbar ist. Nur dann, so könnte man auch sagen, ist zu erwarten, dass die Kinder ihr zustimmen würden, wenn sie vernünftig wären. Dies schließt die Einführung von Kindern in bestimmte religiöse Gemeinschaften oder andere umfassende Wertesysteme aus, weil in diesem Bereich Kontroversen bestehen. Auch eine dezidiert liberale Erziehung gilt damit als illegitim.

### **3 Liberale Rechtfertigung religiöser Erziehung**

Es ist Clayton zwar zuzustimmen, dass gewisse Parallelen oder Analogien zwischen politischen Beziehungen und der Eltern-Kind-Beziehung bestehen. Trotzdem sind hier zwei relevante Disanalogien festzustellen. *Erstens* ist die Eltern-Kind-Beziehung zumindest anfangs nicht von einem weltanschaulichen Pluralismus geprägt, *zweitens* ist der Status der Elternschaft durch spezielle, auf das Wohlergehen der Kinder gerichtete Verpflichtungen konstituiert.

Das Projekt des politischen Liberalismus geht, wie gesagt, von einem vernünftigen Dissens in der Gesellschaft aus. Dieser macht es allererst nötig, sich auf dezidiert „politische“, von partikularen Weltanschauungen unabhängige Prinzipien zu einigen und die staatliche Machtausübung auf deren Basis zu legitimieren. Es wäre demnach illegitim, Personen aufgrund von Prinzipien staatlich zu etwas zu zwingen, die ihren persönlichen Werten zuwiderlaufen. Das wäre, so könnte man sagen, Ausdruck einer Missachtung ihrer Werthaltungen oder ihrer Autonomie. Analoges ist bei (kleinen) Kindern nicht gegeben. Sie verfügen erst in Ansätzen über „eigene“ Wertvorstellungen und haben kein ausgereiftes, stabiles und kohärentes religiös-weltanschauliches Wertesystem, das durch religiöse Erziehung missachtet werden könnte.

Die zweite der genannten Disanalogien zwischen der politischen und der familiären Sphäre bezieht sich auf die besonderen Verpflichtungen der Eltern. Es ist un-

klar, wie diese Verpflichtungen mit dem Faktum biologischer Elternschaft zusammenhängen, d.h. welche Verpflichtungen dadurch generiert werden, dass man biologisch Vater oder Mutter eines Kindes ist (Giesinger 2015). Ich lasse diese Frage offen und fokussiere auf den Status der Eltern und die Verpflichtungen (und Berechtigungen), die diesen Status konstituieren. Wenn wir davon ausgehen, dass Eltern speziell für das Wohlergehen ihrer Kinder verantwortlich sind, stellt sich die Frage danach, was im Interesse von Kindern ist. Es gibt meines Erachtens gute Gründe anzunehmen, dass es in deren Interesse ist, sich bereits im frühen Alter ein basales (umfassendes) Wertesystem anzueignen, als Ausgangspunkt für die Entwicklung ihrer praktischen Identität (McLaughlin 1984; Giesinger 2013). Dieses Wertesystem, das möglicherweise kontrovers sein wird, gibt ihnen eine erste Orientierung in der Welt, leitet ihre Entscheidungen und hilft ihnen dabei, sich selbst kennenzulernen und zu definieren. Anders gesagt: Es wäre nicht im Interesse der Kinder, in der Familie nur Unkontroverses vermittelt und alles Kontroverse in unverbindlicher Weise präsentiert zu bekommen. Es schadet der Identitätsentwicklung nicht, wenn das Kind sich klar darüber ist, was seine Eltern für richtig oder wertvoll halten. Eher könnte es zu Verunsicherung führen, wenn man es über in existenziellen Wertfragen im Unklaren liesse.

Allerdings sollte erwähnt werden, dass Letzteres ohnehin nicht realistisch ist. Basale Wertvorstellungen erwerben Kinder nicht nur – und vielleicht nicht einmal in erster Linie – durch direkte Belehrung, sondern durch das Hineinwachsen in eine Familienkultur, die durch gemeinsame Praktiken strukturiert ist. Darunter können religiöse oder nicht-religiöse Praktiken sein. Die Differenzierung zwischen beiden scheint weder in begrifflicher noch in normativer Perspektive klar: Es ist schwierig, präzise festzulegen, welche weltanschaulichen Positionen „religiös“ sind, und ebenso, die spezielle moralische Relevanz religiöser gegenüber nicht-religiösen Positionen zu begründen. Kontrovers sind jedenfalls nicht nur (in einem engen Sinne) religiöse Auffassungen. Auch der Wert von Literatur oder Musik für ein gutes Leben sowie die Bedeutung von Ideen wie Kreativität und Originalität sind in hohem Masse umstritten. Wenn Eltern nichts Kontroverses vermitteln dürften, so gälte dies auch für diese Art von Wertvorstellungen.

Durch die Initiation in bestehende Praktiken erwerben Kinder unvermeidlich gewisse umfassende Werthaltungen. Dazu kommt, dass Eltern unvermeidlich stellvertretende Entscheidungen für sie treffen müssen, etwa in medizinischen oder schulischen Belangen. Vieles lässt sich nicht auf einen Zeitpunkt verschieben, wo die Kinder selbst entscheiden können. Nach gängiger Auffassung sollten die Entscheidungen

von Eltern im Einklang mit dem kindlichen Wohl sein. Jedoch können sich Eltern dabei nicht allein auf basale Interessen stützen, die vielleicht unkontrovers wären, sondern müssen komplexe Lebenssituationen bewältigen. Als Erwachsene greifen wir bei wichtigen Lebensentscheidungen wohl fast zwangsläufig auf ein umfassendes Wertesystem zurück. Bei Eltern, die stellvertretende Lebensentscheidungen treffen müssen, wird dies nicht anders sein. Daraus ergibt sich die These, dass sich elterliche Verpflichtungen nicht angemessen ausüben lassen, wenn man dabei nicht auf teils kontroverse Werthaltungen zurückgreifen darf. Viele Entscheidungen liessen sich dann kaum fällen – z.B. die Entscheidung, wie man das Kind ernähren soll oder welche Bücher man vorlesen soll.

Man kann vor diesem Hintergrund zum Schluss kommen, dass religiös-weltanschauliche Positionen zwar einerseits kontrovers und nicht öffentlich rechtfertigbar sind, dass es sich aber andererseits öffentlich rechtfertigen lässt, Kinder in eine bestimmte weltanschauliche Praxis einzuführen: Es ist demnach im Interesse von Kinder, in sozialen Lernprozessen ein basales umfassendes Wertesystem zu erwerben. Ebenso ist es in ihrem Interesse, wenn ihre Eltern in ihren stellvertretenden Entscheidungen auf umfassende Werte zurückgreifen.

Allerdings ist klar, dass nicht jede religiös-weltanschauliche Erziehung öffentlich rechtfertigbar ist. Im Rawlsschen Modell ist die elterliche Erziehung durch basale kindliche Rechte sowie staatsbürgerliche Erwägungen begrenzt: Kinder sollen als Staatsbürger und -bürgerinnen „politisch autonom“ werden, aber nicht notwendigerweise zu einer autonomen Lebensweise erzogen werden. Diese Sichtweise kann jedoch selbst im Rahmen des politischen Liberalismus infrage gestellt werden, wie ich im weiteren darlege.<sup>4</sup>

## 4 Erziehung und Autonomie

Um eine autonomieorientierte Erziehung zu rechtfertigen, muss man nicht zwingend von Autonomie als Lebensideal ausgehen, d.h. nicht von einem umfassenden Liberalismus. Personen im Status von „Freien und Gleichen“ sollen nach (politisch-)liberaler Auffassung die Möglichkeit haben, ihr Leben nach eigenen (umfassenden) Vorstellungen zu gestalten. Dies impliziert eine Form von Respekt gegenüber unterschiedlichen Lebensformen und den eigenen Entscheidungen von Personen. Dies wiederum bedingt nach gängigem Verständnis, dass die betroffenen Personen gewisse Fähigkeiten und Einstellungen haben, die mit dem Begriff der Autonomie umschrie-

---

<sup>4</sup> Vgl. Schouten (2018); Drerup (2019) argumentiert hingegen, dass eine Erziehung zur persönlichen Autonomie perfektionistisch begründet werden muss.

ben werden können. Hier reden wir von einer Form von Autonomie, die sich nicht auf die politische Sphäre, sondern das persönliche Leben bezieht.

Nach einem verbreiteten Modell (Christman 2009) lassen sich die die Kompetenz- von den Authentizitätsbedingungen von Autonomie unterscheiden: Zu Ersteren gehören etwa Rationalität und Selbstkontrolle, gemäss Letzteren beruht autonomes Handeln auf eigenen („authentischen“) Einstellungen. Nach einem minimalistischen Verständnis dieser Bedingungen kann man minimal rationale Personen, die sich mit gewissen ihrer Einstellungen identifizieren und danach handeln können, als autonom bezeichnen. Durch Akte der Identifikation ist die Authentizität der Handlungen sichergestellt, durch die beiden anderen sind die Kompetenzbedingungen erfüllt.

Verwendet man dieses Autonomieverständnis in der Funktion eines Erziehungsziels, legt man die Anforderungen entsprechend tief an. Man wird dann jedes Wertesystem, mit sich Heranwachsende identifizieren, als authentisch betrachten. Wie sie dieses erworben haben – ob z.B. Manipulation oder Indoktrination im Spiel waren – und ob sie die Fähigkeit besitzen, sich kritisch mit dem Erworbenen auseinanderzusetzen, spielt dabei keine Rolle.<sup>5</sup> Arbeitet man mit einem minimalistischen Autonomiebegriff, so sind der erzieherischen Machtausübung von Eltern kaum Grenzen gesetzt. Sie können legitimerweise versuchen, ihre Kinder auf eine Lebensweise festzulegen und damit ihre zukünftigen Lebensoptionen stark einschränken. Dies kann als Form von Unterdrückung oder Missachtung gesehen werden: Während es in Bezug auf (minimal) autonome Erwachsener eine Missachtung darstellt, ihre authentischen Entscheidungen zu übergehen oder zu unterdrücken, ist es im Fall von Heranwachsenden illegitim, die Entwicklung einer eigenen Lebensperspektive zu verhindern. Die Verpflichtung, ihnen die Ausbildung eine eigenen Perspektive zu ermöglichen, ist das Analogon zur Verpflichtung, erwachsene Personen in ihren authentischen Einstellungen zu respektieren. Sie bezieht sich auch auf die Eltern-Kind-Beziehung, die zum einen eine besondere Art von Nahbeziehung darstellt, zum anderen aber auch eine Beziehung unter Staatsbürgern und -bürgerinnen mit eigenständigem politisch-moralischem Status.

In diesem Kontext benötigen wir eine Autonomiekonzeption, das über die minimalistische Auffassung hinausgeht. Mein Vorschlag ist, mit einem dreiteiligen Verständnis von Autonomie zu arbeiten.

---

<sup>5</sup> Ein solcher Begriff von Autonomie (bzw. Authentizität) ergibt sich etwa im Anschluss an die Überlegungen Harry Frankfurts zur Willensfreiheit. Frankfurts Ansatz gilt als dezidiert „ahistorisch“, insofern er auf Akte der Identifikation mit bestimmten Wünsche fokussiert und ausblendet, wie diese zustandekommen (Frankfurt 1988; zur erziehungsphilosophischen Diskussion von Frankfurts Ansatz vgl. Cuypers 2009).

1. Kindern sollen im Zuge des Aufwachsens unterschiedliche Lebensoptionen bewusst gemacht werden, und sie sollen in Praktiken der Selbstverständigung eingeführt werden, in denen sie ihre erworbenen Einstellungen kritisch evaluieren lernen und herausfinden können, wer sie sind und wie sie leben wollen.

2. Das Bewusstsein unterschiedlicher Optionen und das kritische Nachdenken über sie reicht aber nicht aus. Man braucht darüber hinaus entsprechende Fähigkeiten, um beim Eintritt ins Erwachsenenalter tatsächlich verschiedene relevante Optionen ergreifen zu können. Das Verfügen über solche Fähigkeiten gehört wohl nicht zum Kern von Autonomie, aber zu deren Ermöglichungsbedingungen.

3. Ein letzter Punkt ist, dass im Erziehungsprozess selbst die (entstehenden) rationalen Fähigkeiten und authentischen Einstellungen von Heranwachsenden respektiert werden sollen. Gewisse Formen von Manipulation oder Indoktrination etwa umgehen die bereits vorhandene Rationalität der Kinder. Zudem können Kinder bereits im frühen Alter Einstellungen entwickeln, die als authentisch gelten können: Gewisse Dinge, Personen oder Tätigkeiten können ihnen sehr wichtig sein. Es ist problematisch – wenn auch nicht immer vermeidbar – sie in solchen Belangen einzuschränken.

Damit ist eine anspruchsvolle Autonomievorstellung formuliert, die meines Erachtens unabhängig von einer umfassenden liberalen Wertauffassung gerechtfertigt werden kann. Sie ist mit gewisse Formen religiöser Erziehung vereinbar, begrenzt diese aber gleichzeitig stärker, als dies im Rawlsschen Modell vorgesehen ist: Nicht nur ist jeder Versuch, das Kind von alternativen Auffassungen zu isolieren und sein Leben in feste Bahnen zu lenken, illegitim. Religiöse Erziehung und Initiation kann auch illegitim sein, wenn die heranwachsende Person sich in authentischer Weise dagegen wendet, wenn sie z.B. nach reiflicher Überlegung zum Schluss kommt, dass sie nicht Mitglied der Kirche sein will, in die seine Eltern es eingeführt haben. Es mag in frühen Jahren legitim sein, wenn Eltern ihre Kinder – die eigentlich lieber gamen oder draussen spielten würden – in den Gottesdienst mitnehmen. Es ist problematisch, eine Dreizehnjährige, die sich explizit gegen die religiösen Überzeugungen der Eltern wendet, dazu zu zwingen.

## **5 Sexistische religiöse Erziehung und politischer Liberalismus**

Was bedeuten diese Überlegungen für die Frage nach der Legitimität *sexistischer* religiöser Erziehung? Im Falle der Argumentation Claytons scheint die Antwort klar:

Wenn intentionale religiöse Erziehung illegitim ist, so gilt dies für sexistische religiöse Erziehung ohnehin. Wie gesagt, bezieht sich Claytons Argumentation auf jede Art weltanschaulicher Erziehung, d.h. möglicherweise auf bestimmte Formen feministischer Erziehung.

Bei Rawls liegen die Dinge komplizierter. Einerseits ist klar, dass die politischen Prinzipien, die sich in einem überlappenden Konsens ergeben, nicht sexistisch sein können, sondern die normative Gleichheit der Geschlechter ausdrücken müssen. Andererseits bleibt offen, inwieweit nicht-sexistische Prinzipien für den Bereich der Familie Gültigkeit haben. Wie gesagt, ist nach Rawls das Prinzip der öffentlichen Rechtfertigbarkeit nicht auf das Innenleben der Familie zu beziehen. Gerade deshalb ist religiöse Erziehung legitim – aber gilt das auch für sexistische Erziehung? Im Rawlsschen Modell ist hier die entscheidende Frage, ob sexistische religiöse Auffassungen „vernünftig“ („reasonable“) sein können. Eltern gelten als berechtigt, ihre Kinder in vernünftigerweise umstrittene weltanschauliche Praktiken und Überzeugungen einzuführen. Unvernünftige Positionen hingegen sollen nach Rawls wie Krieg und Krankheit eingedämmt werden und können folglich keinen Platz in der elterlichen Erziehung haben (Rawls 1993, S. 64, Anm. 19).

Grundsätzlich können epistemische und moralische Elemente von *reasonableness* unterschieden werden. Rawls etwa arbeitet u.a. mit minimalistischen epistemischen Kriterien wie Kohärenz und Konsistenz. Um sicherzustellen, dass die grossen Religionen als vernünftig gelten können, verzichtet er auf anspruchsvolle Standards (wissenschaftlicher) Rationalität. Martha Nussbaum (2011) gehen selbst Rawls' minimalistische Standards zu weit. Sie ist der Auffassung, dass z.B. die christliche Dogmatik sie nicht erfüllen kann, will das Christentum aber trotzdem nicht als unvernünftige Religion darstellen. Ihr Ausweg besteht darin, den Begriff der *reasonableness* rein moralisch zu verstehen, als Kompatibilität mit basalen liberalen Prinzipien, vor allem dem Prinzip des Respekts. Nussbaum erläutert: „So long as people are reasonable in the ethical sense, why should the political conception denigrate them because they believe in astrology, or crystals, or the Trinity? Why not let them, and their beliefs, alone?“ (Nussbaum 2011, S. 28).

Können sexistische religiöse Positionen also als vernünftig gelten? Nussbaum, die sich selbst als Feministin definiert, bejaht diese Frage im Einklang mit Rawls. Im privaten Bereich von Familie oder religiöser Gemeinschaft könnten sexistische Ideen – z.B. „metaphysische“ Annahmen über die Ungleichheit der Geschlechter – legitimerweise vertreten werden. Entscheidend sei, dass sexistische religiöse Positionen mit der *politischen* Gleichheit der Geschlechter vereinbar seien: „Unequal assi-

gnment of religious functions and inegalitarian normative views can certainly be present in a 'reasonable' doctrine – if such a doctrine is prepared to grant the full equal citizenship of women and to impose no barriers on women's exercise of these civic functions“ (Nussbaum, 2003, S. 510; vgl. auch Nussbaum, 1999, S. 109).

Die feministische Kritik am Rawlsschen Modell hat (ausgehend von Moller Okin 1994; vgl. Edenberg 2018) infrage gestellt, dass sich die private und die öffentliche Identität von Personen in dieser Weise aufsplitten lassen. Dies wurde auf das von Rawls als zentral identifizierte Problem der Stabilität der liberalen Demokratie bezogen: Die politische Ordnung ist stabil, wenn sie aus verschiedenen weltanschaulichen Perspektiven anerkannt werden kann. Es lässt sich aber bezweifeln, so die feministische Kritik, ob die allgemeine Anerkennung von Gleichheitsprinzipien gesichert ist, wenn im privaten Bereich sexistische Ideologien unter staatlichem Schutz weiter gedeihen.

Mir scheint, dass empirisch ein solches Nebeneinander von Sexismus und Gleichheitsdenken durchaus möglich ist. So anerkennen in den westlichen Demokratien fast alle die politisch-rechtliche Gleichberechtigung der Geschlechter, obwohl traditionalistische Rollenauffassungen im privaten Bereich nach wie vor sehr verbreitet sind. Beispielsweise entspricht die Verteilung von Erwerbs- und Fürsorgearbeit in den Grundzügen weiterhin dem herkömmlichen Modell.

Trotzdem vertrete ich im Folgenden die Auffassung, dass sexistische religiöse Erziehung in der Familie illegitim ist. Ein erstes Argument geht von der im letzten Abschnitt gemachten Überlegungen zur Autonomie aus, ein zweites von einem erweiterten Verständnis politische Gleichheit.

## **6 Sexistische religiöse Erziehung und Autonomie**

Das erste Argument ist, dass sexistische religiöse Erziehung einen Angriff auf die Autonomie der Betroffenen, v.a. der heranwachsenden Mädchen, darstellt. Betrachten wir dazu die dreiteilige Konzeption von Autonomie, die ich oben entwickelt habe. Der *dritte* Aspekt bezieht sich auf den Erziehungsprozess selbst und die geschlechtsspezifischen Einschränkungen, denen Heranwachsende in sexistischen religiösen Kontexten unterworfen sein können. In solchen Kontexten werden Verhaltensweisen oder Projekte, die von den geschlechtsspezifischen Vorgaben abweichen, oftmals sanktioniert, sei es durch ein direktes Verbot, durch Bestrafung oder durch Lächerlichmachen. Heranwachsende werden auf diese Weise daran gehindert, ihre bereits vorhandenen oder in Entstehung begriffenen authentischen Einstellungen auszuleben und damit auszuprobieren. Sie werden auf einen Lebenspfad gedrängt, der

ihne möglicherweise nicht entspricht. Das Ziel ist – und damit komme ich zum *zweiten* Aspekt – durch die Steuerung ihres Verhalten und durch explizite Zuschreibungen und Zurechtweisungen bestimmte geschlechtsspezifische Eigenschaften oder Fähigkeiten bei ihnen hervorzubringen oder zu verstärken, die ihnen ermöglichen, später eine bestimmte soziale Position (z.B. die Position der Hausfrau und Mutter) einzunehmen. Heranwachsende werden, insofern dies gelingt, zu Personen „gemacht“, die den sexistischen Vorgaben entsprechen. Sally Haslanger (2012) spricht in diesem Kontext von „diskursiver Konstruktion“ als Variante von „kausaler Konstruktion“: Wird die Zuschreibung von Geschlechtseigenschaften von den Betroffenen akzeptiert und in eigenes Verhalten umgesetzt, so verstärkt dies die entsprechenden Zuschreibungen, und dies wiederum wirkt verstärkend auf die geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen. Diese Entwicklungen können sich mit elterlichen Entscheidungen kombinieren, die z.B. Schule und Ausbildung betreffen. Werden Mädchen in gewissen Bereichen nicht gefördert, oder werden ihnen gar bestimmte Bildungsgänge verwehrt, so hat dies gravierende Auswirkungen auf die Entwicklung ihrer Fähigkeiten. Das Fehlen gewisser Fähigkeiten kann dazu führen, dass ihnen bestimmte Lebensoptionen nicht oder nur erschwert zugänglich sind.

Kommen wir zum *ersten* Punkt, der Einführung in Praktiken der kritischen Selbstverständigung. Man könnte argumentieren, dass dies – wenn es z.B. in Schule geschieht – alle Bemühungen von Eltern neutralisiert, ihre Kinder in eine bestimmte Richtung zu drängen und ihnen relevante Handlungsoptionen zu verschliessen. Selbstverständlich ist es möglich, sich von einer sexistischen Erziehung zu emanzipieren und eine Lebensperspektive zu entwickeln, die sich von den Vorgaben der Familie unterscheidet. Allerdings kann eine erfolgreiche sexistische Erziehung, unterstützt von einer religiösen Ideologie, dazu führen, dass bestimmte Lebensoptionen nicht ernsthaft in Betracht gezogen werden und deshalb im Prozess der Selbstverständigung keine Rolle spielen können. Dies gilt insbesondere darum, weil die Frage, wer man sein will oder wie man leben will, nicht aus dem Nichts heraus gestellt wird, sondern vor dem Hintergrund bereits vorhandener Eigenschaften und Wünsche. Auf diese Weise kann die bereits in der frühen Kindheit beginnende geschlechtsspezifische Sozialisierung und Erziehung, die ein durch empirische Eigenschaften gestütztes Selbstverständnis hervorbringt, spätere Prozesse kritischer Selbstverständigung nachhaltig prägen.

Sexistische religiöse Erziehung *zielt* darauf, Heranwachsende auf eine bestimmte Lebensweise festzulegen. Deshalb habe ich von einem Angriff auf deren Autonomie gesprochen, der die Lebensoptionen von Personen beeinträchtigen kann, auch wenn

er nicht vollständig erfolgreich ist. Meiner Auffassung nach sind Eltern nicht berechtigt zu *versuchen*, ihre Kinder auf ein sexistisches Lebensmuster festzulegen. Jede weltanschaulich-religiöse Erziehung vermittelt gewisse Wertvorstellungen, von denen sich Kinder allenfalls später lösen müssen, und jede solche Erziehung fördert bestimmte Fähigkeiten mehr als andere. Charakteristisch für sexistische Erziehung ist, dass sie explizit darauf ausgerichtet ist, bestimmte allgemein für wertvoll gehaltene Lebensoptionen jeweils nur den Angehörigen eines biologischen Geschlechts zugänglich zu machen.<sup>6</sup> Dies kann Angehörige beider Geschlechter beeinträchtigen, also auch biologisch männliche Kinder, die den Rollenvorgaben – z.B. aufgrund homosexueller Neigungen – nicht entsprechen können. Zudem könnte von einer speziellen Benachteiligung (oder „Diskriminierung“) der heranwachsenden Mädchen gesprochen werden, die auf eine sozial nachteilige soziale Rolle vorbereitet und von ökonomischen und politischen Machtpositionen ausgeschlossen werden.

## 7 Sexistische Erziehung und die Stärkung sexistischer Stereotype

Betrachten wir ein zweites Argument gegen sexistische religiöse Erziehung. Wie gesagt, ist es empirisch möglich, im Privaten einer sexistischen Ideologie nachzuleben, ohne jedoch die politisch-rechtliche Gleichheit von Mann und Frau infrage zu stellen. So gesehen ist die liberale nicht-sexistische Ordnung stabil, auch wenn in den Familien oder religiösen Gemeinschaften eine sexistischen Ideologie vermittelt wird.

Dies gilt, wie ich jetzt einschränken möchte, wenn man nur die formalen Bestimmungen im Blick hat, z.B. das Wahlrecht oder die rechtlichen Regelungen zur Ehe. Die Frage ist aber, ob man sich in der Perspektive des politischen Liberalismus auf das Phänomen der formalen Nicht-Diskriminierung beschränken sollte. Klar ist, dass in dieser Perspektive der Fokus auf der Gleichheit von Personen *als Bürgern und Bürgerinnen* liegen sollte. Dies bedeutet aber nicht notwendigerweise, dass nur formale, legale Aspekte relevant sein können.

Sexistische religiöse Erziehung operiert implizit und explizit mit traditionalistischen Gender-Stereotypen und verankert diese in der Identität Heranwachsender. Die Förderung stereotyper Gender-Vorstellungen beeinträchtigt die individuelle Entwicklung von Personen (hierauf bezieht sich das erste Argument). Sie beeinflusst aber auch die Art, wie die Heranwachsenden andere Personen zu sehen lernen. Dies wirkt sich im persönlichen und beruflichen Umfeld aus, lässt aber auch die politische

---

<sup>6</sup> Diese Argumentation ist u.a. beeinflusst von Joel Feinberg (1980).

Sphäre nicht unberührt. Es beeinflusst die Art, wie von Staatsbürgerinnen und -bürgern einander im demokratischen Diskurs sehen und behandeln.

Gender-Stereotype führen dazu, dass Frauen im politischen Diskurs andere Bedingungen vorfinden als Männer. Sie bringen eine Form von Ungleichheit hervor, die unabhängig von den formalen Bedingungen des Diskurses bestehen kann. Ein traditionalistisches Stereotyp ist etwa, dass Frauen von Politik nichts verstehen und sich besser um Haushalt und Kinder kümmern sollten, als sich zu politischen Fragen zu äussern. Wer diese Vorstellung verinnerlicht hat, wird den politischen Stellungnahmen von Frauen tendenziell weniger Gewicht einräumen als denjenigen von Männern. Er wird Frauen – nur weil sie Frauen sind – als politisch weniger kompetent einstufen.

Miranda Fricker (2007) hat vorgeschlagen, zwischen „Stereotypen“ und „Vorurteilen“ zu unterscheiden. Bei Stereotypen handelt es sich um gedankliche Assoziationen zwischen einem oder mehreren Attributen und einer bestimmten sozialen Gruppe. Problematisch werden stereotype Vorstellungen insbesondere dann, wenn sie den Charakter eines Vorurteils (*prejudice*) annehmen. Ein Vorurteil, wie Fricker es versteht, ist ein Urteil, das gegenüber gegenläufiger Evidenz immun ist, und zwar aufgrund einer emotionalen Befangenheit („affective investment“) der Person. Vorurteile sind epistemisch problematisch, aber nicht notwendigerweise moralisch schlecht. Moralisch zu verurteilen sind nach Fricker diejenigen stereotypisierenden Vorurteile, die sie als „negative identity-prejudicial stereotype(s)“ bezeichnet. Dabei handelt es sich um „[a] widely held disparaging association between a social group and one or more attributes, where this association embodies a generalization that displays some (typically, epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to an ethically bad affective investment“ (Fricker 2007, S. 35).

Es sind diese Art von stereotypisierenden Vorurteilen, die in einer sexistischen religiösen Erziehung explizit vermittelt und gerechtfertigt werden und durch ihre Einbettung in die Lebenspraxis und die Verankerung in der Identität Heranwachsender nachhaltig wirksam werden. In vielen Fällen werden sie (implizit) weiterwirken, selbst wenn jemand sich von den religiösen Vorstellungen seiner Herkunftsfamilie löst. Wenn diese im privaten Rahmen kultivierten Vorurteile im politischen Diskurs wirksam werden, so erzeugen sie eine Variante desjenigen Phänomens, das Fricker (2007) als „testimonial injustice“ bezeichnet hat. Diese Art von Ungerechtigkeit entsteht, wenn Personen aufgrund stereotypisierender Vorurteile als weniger kompetent oder weniger glaubwürdig eingestuft werden als Angehörige anderer Gruppen. Wenn Frauen als politisch inkompetent eingestuft werden, behindert das ihre Fähigkeit,

wirksam in den politischen Diskurs einzugreifen. Es erschwert ihnen insbesondere auch den Zugang zu politischen Führungspositionen.

Nach einem anderen Stereotyp sind Frauen nett und fürsorglich. Verfestigt sich diese Vorstellung zu einem Vorurteil, so kann das dazu führen, dass denjenigen Frauen, die im politischen Diskurs entschieden und hart auftreten, mehr Ablehnung entgegenschlägt als Männern mit ähnlichem Verhalten. Letztere verhalten sich, wenn sie Härte zeigen, im Einklang mit traditionellen Rollenmustern und werden entsprechend als „stark“ und „durchsetzungsfähig“ eingeschätzt. Frauen hingegen, die stark auftreten, weichen von gängigen Rollenerwartungen ab und ernten Reaktionen, die man mit Kate Manne (2018) als „misogyn“ bezeichnen kann. Während der Sexismus-Begriff gemäss Mannes begrifflichem Vorschlag zur Bezeichnung der Ideologie der Geschlechter-Ungleichheit verwendet werden soll, bezieht sich der Begriff der Misogynie oder Frauenfeindlichkeit nach ihrem Verständnis auf Verhalten, durch das die Abweichung von der sexistischen Ideologie bestraft wird: „[M]isogyny should be understood primarily as the ‘law enforcement’ branch of a patriarchal order, which has the overall function of *policing* and *enforcing* its governing norms and expectations“ (Manne 2018, S. 78). Frauen, die sich im politischen Bereich nicht „weiblich“ – z.B. nicht nett und fürsorglich – verhalten, haben mit hasserfüllten und herabsetzenden Reaktionen zu rechnen.

Dies sind zwei mögliche Arten, wie Frauen im öffentlichen Diskurs aufgrund von Gender-Stereotypen in ihrer Teilhabe und Durchsetzungskraft beeinträchtigt sein können. In diesem Sinne können Stereotype die politische Gleichheit untergraben – auch dann, wenn die Strukturen in formaler Hinsicht egalitär sind. Es mag also durchaus sein, dass es traditionalistische Lebensmuster im Privaten mit der Anerkennung grundlegender politischer Gleichheitsprinzipien kompatibel ist. Arbeitet man mit einem leicht erweiterten Gleichheitsverständnis, das die Benachteiligung durch Stereotype berücksichtigt, kann man zu anderen Schlüssen kommen: Dieses Gleichheitsverständnis besagt, dass politische Personen im öffentlichen Diskurs nicht nur nicht formal diskriminiert werden dürfen, sondern auch möglichst vor (impliziten oder expliziten) diskriminierenden Einstellungen anderer Staatsbürger- und bürgerinnen geschützt werden müssen.

Familiäre Erziehung, die solche Einstellungen nicht nur nicht bekämpft, sondern kultiviert und religiös legitimiert, trägt dazu bei, die Gleichheit der Frauen im politischen Diskurs zu unterminieren. Aus diesem Grund – und weil sie die Autonomie Heranwachsender untergräbt – verdient sexistische religiöse Erziehung in der Familie keinen besonderen Schutz. In der Sprache elterlicher Rechte ausgedrückt

heisst das: Während Eltern das Recht auf gewisse Formen religiöser Erziehung haben, beinhaltet dieses nicht die Berechtigung zu sexistischer Erziehung.

## 8 Praktische Konsequenzen

Was sind die praktischen Konsequenzen dieser Position? Wird sexistische religiöse Erziehung nicht als Aspekt der elterlichen Rechte betrachtet, stellt sich als Erstes die Frage nach der Legitimität staatlicher Eingriffe in Familien, in denen sexistische Ideologien vermittelt werden. Meiner Auffassung gibt es im liberalen Kontext verschiedene Gründe, von solchen direkten Massnahmen abzusehen.

*Erstens* haben Eltern ein *individuelles* Recht darauf, traditionalistische Rollenmuster zu realisieren und in nicht-egalitären Beziehungen zu leben. Das heisst, wenn jemand sich z.B. autonom auf ein Modell einlässt, das eine ungleiche Verteilung von Erwerbs- und Hausarbeit vorsieht, sollte der liberale Staat nicht eingreifen. Die individuellen Rechte von Eltern können von ihren elterlichen Rechten unterschieden werden. Aufgrund ihrer Rechte als Eltern sind sie nicht zu sexistischer religiöser Erziehung berechtigt, aber angesichts ihrer individuellen Rechte dürfen sie in eine sexistische Lebensform eintreten. Die Rechte von Personen im Status der Elternschaft sind zu unterscheiden vom Recht, diesen Status einzunehmen (dem Recht auf Elternschaft). Es scheint klar, dass Eltern, die sexistischen religiösen Ideologien anhängen, dieses Recht nicht abgesprochen werden kann. Dies wäre ein gravierender Eingriff in ihre persönliche Freiheit. Wenn sie also Kinder haben und aufziehen dürfen, werden diese der sexistischen Ideologie in der Familie ausgesetzt sein.

Ein *zweiter* Grund gegen Eingriffe in die Familie bezieht sich auf das Wohl des Kindes, insbesondere sein Interesse an einer stabilen und ungestörten Beziehung zu den Eltern. Der Verweis auf sogenannte Beziehungsgüter („relationship goods“) wurde verwendet, um elterliche Rechte, einschliesslich eines Rechts auf religiöse Erziehung, zu rechtfertigen (Brighouse/Swift 2014): Demnach haben Kinder ein Beziehungsinteresse daran, dass Eltern ihre religiös-weltanschaulichen Positionen mit ihnen teilen und sie in entsprechende Praktiken einführen können. Im vorliegenden Kontext verweise ich auf Beziehungsinteressen, um zu begründen, warum der Staat sexistische Erziehung in der Familie nicht direkt verhindern sollte, obwohl die Eltern dazu nicht berechtigt sind.

*Drittens* ist von Eingriffen abzusehen, weil sexistische Haltungen nicht nur in traditionalistischen religiösen Kreisen verbreitet sind, sondern weite Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und der familiären Erziehungspraktiken durchdringen. Das Spezielle an sexistischer religiöser Erziehung ist, dass hier sexistische Haltungen oft-

mals explizit gerechtfertigt werden. In anderen Kontexten werden sie eher implizit vermittelt, was aber nicht heisst, dass sie nicht wirksam sein können. Es ist nicht klar, dass religiöse Erziehung stets „sexistischer“ ist als andere Formen sexistischer Erziehung, wie etwa jene Formen, die Mädchen dazu anleiten, ihr Leben an medial vermittelte Schönheitsidealen auszurichten. Deshalb wäre es problematisch, einseitig gegen religiöse Erziehung vorzugehen.

Dies spricht gegen direkte Eingriffe in das Familienleben. Es spricht meines Erachtens nicht dagegen, die Freiheit der Eltern zu stellvertretendem Entscheiden in Bereichen, die die gemeinsame Lebenspraxis nicht direkt berühren, einzuschränken. Dabei denke ich etwa an Entscheidungen im medizinischen oder schulischen Bereich: So kann der Staat legitimerweise dagegen vorgehen, wenn Eltern ihren Töchtern aus sexistischen Motiven eine ihren Fähigkeiten angemessene Schulbildung vorenthalten wollen. Ein weiterer Punkt ist, dass Eltern keine Autorität über ihre Kinder haben, wenn diese den religiös-sexistischen Rollenerwartungen in ihrem Verhalten oder ihren Projekten nicht entsprechen. Wie gesagt, ist die elterliche Autorität in der religiösen Erziehung insgesamt durch die entstehende kindliche Autonomie beschränkt. Während Eltern aber berechtigt sind, jüngere Kinder zur Teilnahme an religiösen Praktiken zu verpflichten, haben sie, wenn es um sexistische Vorgaben geht, keinerlei Autorität.

Ein letzter Punkt ist, dass Eltern sich nicht legitimerweise dagegen wenden können, wenn ihre Kinder in der Schule nicht-sexistisch gebildet werden oder feministischen Formen von Unterricht ausgesetzt sind, in denen sexistische Ungerechtigkeit direkt thematisiert werden. Es ist legitim für Lehrpersonen, sexistische Einstellungen von Schülern und Schülerinnen, ob religiös begründet oder nicht, im Unterricht zu problematisieren. Es ist ebenfalls gerechtfertigt, den Lernenden ein feministisches Vokabular an die Hand zu geben, das ihnen hilft, Ungerechtigkeiten zu identifizieren und zu kritisieren: Dazu gehören Begriffe wie Feminismus, Sexismus oder Sex und Gender, aber auch Konzepte wie sexuelle Belästigung, die auf alltägliche Interaktionen anwendbar sind.<sup>7</sup>

Interessanterweise scheint Nussbaum ebenfalls dieser Meinung zu sein, schreibt sie doch: „One should insist that the political realm (including the public schools) will itself be entitled to use rational argument to undermine demeaning stereotypes“

---

<sup>7</sup> Die Bereitstellung eines feministischen Vokabulars könnte man mit Miranda Frickers Begriff der „hermeneutischen Ungerechtigkeit“ (Fricker 2007) in Verbindung bringen. Diese Form epistemischer Ungerechtigkeit entsteht durch das Fehlen eines Vokabulars zur Identifikation und Kritik bestehender Ungerechtigkeiten. Durch die Einführung in feministische Begrifflichkeiten und Argumentationsformen wird der hermeneutischen Ungerechtigkeit entgegengewirkt.

(Nussbaum 2011, S. 41). Offenbar teilt sie also die Auffassung, dass die Schule gegen stereotypisierende Vorurteile vorgehen sollte, die in sexistischer familiärer Erziehung vermittelt werden. Damit ist ein deutlicher Unterschied markiert zwischen sexistischen Positionen und anderen religiösen Auffassungen, über die man sich vernünftigerweise uneins sein kann und die in der Schule nicht abwertend behandelt werden sollen.

## **Schlussfolgerung**

Eltern haben gemäss der Argumentation in diesem Vortrag kein Recht auf sexistische religiöse Erziehung: Sexistische Erziehung ist mit der Autonomie Heranwachsender nicht vereinbar und droht zudem die Gleichheit von Personen im demokratischen Diskurs zu untergraben.

Diese Argumentation, so mein Anspruch, verlässt den Rahmen des politisch-liberalen Denkens nicht, setzt also keinen umfassenden Liberalismus voraus. Liberale Politik sollte nicht auf Autonomie als Lebensideal aufbauen oder entsprechende Lebensformen privilegiert behandeln. Jedoch sollten Heranwachsende – als (zukünftige) Staatsbürger und bürgerinnen – in die Lage versetzt werden, eine eigene Lebensperspektive zu entwickeln, die möglicherweise von den sexistischen Vorgaben ihrer Herkunftsfamilie abweicht. Während das Autonomie-Argument gegen sexistische religiöse Erziehung sich direkt auf die Lebensoptionen der Heranwachsenden bezieht, ist das Gleichheits-Argument auf die Ausgestaltung der Beziehungen im politischen Diskurs gerichtet. Es setzt voraus, dass die Idee der politischen Gleichheit nicht in rein formaler Weise verstanden wird, sondern die Benachteiligung bestimmter Personengruppen durch implizite und explizite Stereotype – und die Ideologien, die sie rationalisieren und rechtfertigen – mit berücksichtigt.

Dieses erweiterte Verständnis von politischem Liberalismus setzt sich vom klassischen Rawlsschen Modell ab, das in leicht modifizierter Form auch von Nussbaum vertreten wird. Nach diesem Modell liegt sexistische religiöse Erziehung im Rahmen der elterlichen Rechte. Clayton hingegen, der ebenfalls mit politisch-liberalen Ideen arbeitet, hält jede Art intentionaler religiöser Erziehung für illegitim. Im Gegensatz dazu habe ich argumentiert, dass Formen von religiöser Erziehung, die mit der kindlichen Autonomie, ihrem Wohlergehen sowie mit politisch-liberalen Grundprinzipien kompatibel sind, legitim sein können. Obwohl jede einzelne weltanschauliche Position umstritten sein mag, ist damit zu rechnen, dass es öffentlich rechtfertigbar ist, Kindern in ein für sie basales Wertesystem einzuführen.

- Callan, Eamonn. 1985. McLaughlin on parental rights. *Journal of Philosophy of Education* 19: 111–118.
- Christman, John. 2009. *The politics of persons. Individual autonomy and socio-historical selves*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clayton, Matthew. 2006. *Justice and legitimacy in upbringing*. Oxford: Oxford University Press.
- Cuypers, Stefaan. 2009. Educating for authenticity: The paradox of moral education revisited. In *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*, hrsg. v. Harvey Siegel, 122–144. Oxford: Oxford University Press.
- Denzinger, Heinrich. 1999. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. v. Peter Hünemann, 39. Auflage, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Drerup, Johannes. 2019. Education for democratic tolerance, respect and the limits of political liberalism. *Journal of Philosophy of Education* (im Erscheinen).
- Edenberg, Elizabeth. 2018. Growing up sexist: Challenges to Rawlsian stability. *Law and Philosophy* 37: 577–612.
- Feinberg, Joel. 1980. The child's right to an open future. In: *Whose child? Children's rights, parental authority and state power*, hrsg. v. William Aiken & Hugh Lafolette, 124–153. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Frankfurt, Harry. 1988. Freedom of the will and the concept of a person (1971). In *The importance of what we care about*, 11–25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic injustice. Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Galston, William. 2002. *Liberal pluralism. The implications of value pluralism for political theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giesinger, Johannes. 2013. Parental education and public reason: Why comprehensive enrolment is justified. *Theory and Research in Education* 11, 269–279.
- Giesinger, Johannes. 2015. Elterliche Rechte und Pflichten. In *Familiäre Pflichten*, hrsg. v. Monika Betzler & Barbara Bleisch, 107–127. Berlin: Suhrkamp.
- Haslanger, Sally. 2012. *Resisting reality. Social construction and social critique*. Oxford: Oxford University Press.
- Manne, Kate. 2018. *Down girl. The logic of misogyny*. New York: Oxford University Press.

- McLaughlin, T.C. 1984. Parental rights and the religious upbringing of children. *Journal of Philosophy of Education* 18: 75–83.
- Moller Okin, Susan. 1994. Political liberalism, justice, and gender. *Ethics* 105, S. 23–43.
- Nussbaum, Martha. 1999. A plea für difficulty. In *Is multiculturalism bad for women*, hrsg. v. Joshua Cohen, 105–114. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha. 2003. Rawls and feminism. In *The Cambridge companion to Rawls*, hrsg. v. Samuel Freeman, 488–520. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha. 2011. Perfectionist liberalism and political liberalism. *Philosophy & Public Affairs* 49: 3–45.
- Paret, Rudi. 2010. *Der Koran*, 11. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- Quong, Jonathan. 2011. *Liberalism without perfection*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1997. The idea of public reason revisited. *The University of Chicago Law Review* 64: 765-807.
- Schouten, Gina. 2018. Political liberalism and autonomy education: Are citizenship-based arguments enough? *Philosophical Studies* 175, 1071–1093.