

Katja Benkel

„Homosexuality is un-African“
Eine Analyse der
Homosexualitätsdebatte
in ugandischen Printmedien

ARBEITSPAPIERE DES
INSTITUTS FÜR
ETHNOLOGIE
UND AFRIKASTUDIEN

WORKING PAPERS OF
THE DEPARTMENT OF
ANTHROPOLOGY AND
AFRICAN STUDIES



Herausgegeben von / The Working Papers are edited by:

Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität,

Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.

Tel. +49-6131-3923720; Email: ifeas@uni-mainz.de; <http://www.ifeas.uni-mainz.de>

<http://www.ifeas.uni-mainz.de/92.php>

Geschäftsführende Herausgeberin / Managing editor: Anja Oed (aoed@uni-mainz.de)

Copyright remains with the author.

Zitierhinweis / Please cite as:

Benkel, Katja (2014) „Homosexuality is un-African“. Eine Analyse der Homosexualitätsdebatte in ugandischen Printmedien. Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz / Working Papers of the Department of Anthropology and African Studies of the Johannes Gutenberg University Mainz 156. <http://www.ifeas.uni-mainz.de/Dateien/AP_156.pdf>

Katja Benkel: „Homosexuality is un-African“. Eine Analyse der Homosexualitätsdebatte in ugandischen Printmedien

Zusammenfassung

Im Oktober 2009 wurde die Anti-Homosexuality Bill in das ugandische Parlament eingereicht. Als Reaktion folgten ein internationaler Aufschrei sowie Drohungen, Entwicklungsgelder zu kürzen. In Uganda selbst verstärkte dies die ohnehin hitzig geführte Debatte um Homosexualität. Dieses Arbeitspapier untersucht den ugandischen Pressediskurs und zeichnet die mediale Homosexualitäts-Debatte in den zwei größten nationalen Zeitungen zwischen 2009 und 2012 nach. Mit Hilfe des Konzepts der sexuellen Panik von Gilbert Herdt wird gezeigt, dass ein diskursiver Veränderungsprozess stattfindet, der Homosexuelle zu sexuellen Sündenböcken bzw. zu Ausgegrenzten der ugandischen Nation konstruiert, und sie letztlich lediglich als Projektionsfläche sozialer Ängste und Unsicherheiten fungieren. Auf der Suche nach Erklärungsmustern wird ein enormer Einfluss des kolonialen Erbes aufgezeigt sowie ein komplexes Netzwerk unterschiedlichster nationaler wie internationaler Akteur_innen, die sich dieser Panik bedienen und sie je nach eigenem machtpolitischem Nutzen schüren.

Abstract

Since the drafting of the Anti-Homosexuality Bill in October 2009 there has been a vast international outcry combined with several threats by western governments to cut off development aid as well as an increasingly heated debate about homosexuality within Ugandan society itself. Challenging the rashly drawn and reductive image of an “African homophobia”, this paper makes an attempt to look more into the issue and lays its focus upon the Ugandan media discourse. It analyses the homosexuality debate represented in the two leading national newspapers *The Monitor* and *New Vision* between 2009 and 2012 by applying Gilbert Herdt’s concept of the sexual panic. The paper shows that homosexuals are discursively constructed as sexual scapegoats, as the nation’s other on which myriad anxieties are projected. The multifaceted analysis of this sexual panic reveals the central role of its colonial legacy and unravels a complex network of very diverse national and international actors respectively who employ and fuel this sexual panic according to their own power-driven agendas.

Zur Autorin

Katja Benkel, M.A., studierte von 2005 bis 2013 Ethnologie, Psychologie und Publizistik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz sowie im Studienjahr 2008/2009 an der Kent University in Canterbury .

E-Mail: katja.benkel@gmail.com

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis.....	I
1 Einleitung.....	2
1.1 Theoretische Einbettung.....	3
1.2 Untersuchungseinheit und methodische Vorgehensweise.....	5
1.3 Aufbau der Arbeit.....	7
2 ‚Afrikanische Sexualität‘ im Kolonialdiskurs.....	9
2.1 Das ‚heterosexuelle Afrika‘: ein westliches Konstrukt.....	10
2.2 Ethnologische Beiträge zur ‚afrikanischen Sexualität‘.....	13
3 Uganda: Geschichte und Gegenwart.....	17
3.1 Politik: von der Kolonialisierung bis zur Herrschaft Musevenis.....	17
3.2 Wirtschaft: vom ökonomischem Aufschwung bis zur Krise.....	19
3.3 Homosexualität: von der kolonialen bis zur aktuellen Gesetzgebung.....	20
4 Die Ausgrenzung von Homosexuellen in der ugandischen Presse: von der diskursiven Konstruktion sexueller Sündenböcke.....	22
4.1 Vorstellung(en) von Homosexualität.....	23
4.1.1 „Homosexuality is un-natural“.....	23
4.1.2 „Homosexuality is not an in-born condition“.....	26
4.2 Kultur und Tradition.....	31
4.2.1 „Homosexuality is alien to our culture“.....	31
4.2.2 „Africa’s resistance against homosexuality is historical“.....	33
4.2.3 „We are trying as much as we can to protect the heterosexual family“.....	35
4.3 Nation und Moderne.....	38
4.3.1 „Uganda must not budge“.....	38
4.3.2 „Is that what we call democracy?“.....	39
4.3.3 „Gay Rights are not Human Rights“.....	40
4.3.4 „Neocolonialism fuels Homosexuality in Africa“.....	42
5 Akteur_innen der sexuellen Panik.....	44
5.1 Ugandische Moralunternehmer_innen.....	44
5.2 Moralische Unterstützung aus den USA: „Development Partners in Mission“?.....	46
6 Aus Sicht des ‚moralischen Feindes‘.....	51
6.1 Der liberale Westen.....	51
6.2 LGBT-Aktivist_innen.....	53
7 Zusammenfassung und Ausblick.....	56
8 Literaturverzeichnis.....	62

Abkürzungsverzeichnis

AHB	Anti-Homosexuality Bill
AI	Amnesty International
HRW	Human Rights Watch
LGBT	Lesbian Gay Bisexual Transgender
NGO	Non-Governmental Organisation
NRM	National Resistance Movement
PEPFAR	President's Emergency Plan for AIDS Relief
SMUG	Sexual Minorities Uganda

1 Einleitung¹

„I mean if tomorrow we went to Uganda, you'll hardly notice what's going on. You'll say I was lying - but until you get contact, that's when you realise how bad they live. Society is quite organised, you know. They're forced to live on the periphery of society. You move at night, you drink at certain places, you're not comfortable. They're changing houses all the time. It's really really quite difficult. I think Uganda is the most dangerous place or one of the most dangerous places to live as a gay person“ (Daniel, Interview 05.04.2012).²

Daniel sitzt in einem Nürnberger Café; tief über das Aufnahmegerät gebeugt schildert er seine Flucht. Er will sichergehen, dass keines seiner Worte verloren geht. Zwischendurch hält er inne und zeigt mir seine Narben an Gesicht und Arm, die ihm während seines Gefängnisaufenthaltes in Kampala in mehreren Verhören zugefügt wurden. Er sollte preisgeben, für wen er arbeitet, wer ihn finanziert. Denn in Uganda betrachten viele Homosexualität als unafrikanisch – Verbindungen in den Westen oder zumindest zu Mittelsmännern und -frauen gelten als erwiesen (Daniel, Interview 05.04.2012).

Daniel lebt seit Januar 2009 in Deutschland. Im April 2010 wurde sein Antrag auf Asyl wegen politischer Verfolgung in seinem Heimatland Uganda aufgrund seiner sexuellen Orientierung und aktivistischen Tätigkeit bewilligt. Eine Rückkehr zieht er nicht in Betracht. Seit seiner Flucht spitzt sich die Situation für Homosexuelle stetig zu: Homosexualität steht in Uganda seit der britischen Kolonialherrschaft unter Strafe; im Oktober 2009 reichte das Parlamentsmitglied David Bahati die so genannte *Anti-Homosexuality Bill* (AHB) in das ugandische Parlament ein, um diese Gesetzeslage auszuweiten und machte dadurch weltweit Schlagzeilen. Der Gesetzentwurf, den internationale Medien als „Kill the Gays“ Bill titulieren,³ sieht in seiner ursprünglichen Form die Todesstrafe für „aggravated homosexuality“ vor: eine Kategorie, die beispielsweise Wiederholungsstraftäter umfasst, sowie HIV-Infizierte, die nachweislich homosexuellen Geschlechtsverkehr haben (AHB 2009: II.3). Seit über drei Jahren befindet sich der Gesetzentwurf nun in der Schwebe und wird jährlich erneut zur Verhandlung in das ugandische Parlament eingereicht.⁴

Dass es bisher noch nicht zu einer Verabschiedung des Gesetzes kam, ist möglicherweise auf den großen Druck durch internationale Nichtregierungsorganisationen sowie westliche Staaten zurückzuführen: Länder wie Großbritannien, Kanada und auch die USA drohen immer wieder mit der Kürzung von Entwicklungsgeldern, würde die Anti-Homosexuality

¹ Bei diesem Arbeitspapier handelt es sich um eine überarbeitete Version meiner Hausarbeit zur Erlangung des Grades einer Magistra Artium, die ich im Jahr 2013 im Fachbereich 07 am Institut für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz eingereicht habe.

² Aus Gründen der Anonymisierung sind die Namen meiner Interview- beziehungsweise Gesprächspartner_innen geändert.

³ Siehe beispielsweise Banks 2011; Okeowo 2012; Wasswa 2013.

⁴ BBC berichtete im November 2012, dass die Todesstrafe aus dem Gesetzentwurf mittlerweile gestrichen wurde (BBC 2012b: o.S.).

Bill zum Gesetz. Sie fordern die ugandische Regierung zur Wahrung der Menschenrechte auf (Kron 2012a: o.S.).

79 Prozent der ugandischen Bevölkerung betrachten Homosexualität als „morally wrong“ – so eine Umfrage eines U.S.-amerikanischen Forschungsinstituts. Damit bildet Uganda auf dem afrikanischen Kontinent keine Ausnahme. In einem Großteil der afrikanischen Länder zeichnet sich ein solches Meinungsbild ab (Pew Forum 2010: 16, 276). In über dreißig Staaten Afrikas werden Homosexuelle strafrechtlich verfolgt – in den meisten Fällen gehen diese Strafmaße auf die in der Kolonialzeit implementierten Gesetze zurück. In den USA wurden die letzten *sodomy laws* aus jener Zeit im Jahr 2003 abgeschafft, in vielen afrikanischen Ländern werden sie sukzessive verschärft (Nichols 2012: 48).⁵ Das Bild eines homophoben Afrikas ist rasch gezeichnet. Dessen Konturen werden maßgeblich durch zahlreiche Äußerungen afrikanischer Staatsoberhäupter verhärtet: allen voran Robert Mugabe, Staatspräsident Simbabwes, der bereits 1995 Homosexuelle öffentlich diffamierte und ihnen jegliche Rechte als Staatsbürger_innen absprach (Aarmo 1999: 260). Was aber steckt hinter dieser scheinbar virulenten Ächtung der Homosexualität?

In der ‚westlichen‘ Presse, vornehmlich der U.S.-amerikanischen, wird die Verschärfung der Gesetzeslage in Uganda mit dem zunehmenden Engagement U.S.-evangelikaler Pastor_innen in Verbindung gebracht. Ihnen wird vorgeworfen, dass sie mittels der oftmals extrem homophoben Predigten, die sie auf ihren regelmäßigen Reisen nach Uganda halten, als Boten des Hasses fungieren und die gedanklichen Schöpfer_innen der Anti-Homosexuality Bill sind. Eine Beschuldigung, die auf ugandischer Seite mit dem Vorwurf des Neokolonialismus beantwortet wird (siehe beispielsweise ABC 2010; Kron 2012: o.S.; The New York Times 2010: o.S.).

Gemessen an dem hohen Medienaufgebot⁶ sowie der vermeintlichen Verstrickungen mit den USA erscheint Uganda als ein ‚besonderer Fall‘ und weckte mein Interesse für die Wahrnehmung des Themas in Uganda: Wie wird Homosexualität beziehungsweise der Gesetzentwurf und die dadurch ausgelöste internationale Kontroverse dort diskutiert? Dies bildet die Ausgangsfrage der vorliegenden Arbeit, die ich im Folgenden unter bestimmten theoretischen Gesichtspunkten weiter ausführen und operationalisieren werde.

1.1 Theoretische Einbettung

In Anlehnung an Gilbert Herdt (2009) begreife ich die Ausgrenzung und Verfolgung Homosexueller in Uganda in dieser Arbeit als sexuelle Panik (*sexual panic*). Herdt konstatiert die sexuelle Panik als eine Unterkategorie der *moral panic* (2009: 5) – ein Konzept, das Stanley Cohen bereits 1972 formulierte:

⁵ Eine Ausnahme bildet Südafrika: Seit dem Ende der Apartheid ist Homosexualität sowie die gleichgeschlechtliche Ehe legal – seither werden jedoch zunehmend Berichte von so genannten *corrective rapes* und anderen körperlichen Übergriffen auf Homosexuelle publik, die die rechtliche Gleichstellung als reine Fassade erscheinen lassen (Hunter-Gaul 2012: o.S.).

⁶ Neben zahlreichen Print- und Onlinepublikationen wurden in den letzten Jahren auch vermehrt Reportagen und Dokumentationen gedreht (siehe u.a. Vanguard 2010a). Eine sehr erfolgreiche U.S.-amerikanische Produktion war beispielsweise der Film *Call me Kuchu* (2011), ein persönliches Porträt über ugandische Aktivist_innen. Dieses Jahr erschien *God Loves Uganda* – auch eine U.S.-amerikanische Dokumentation – die die Rolle von Evangelikalen in der Verbreitung homophoben Gedankenguts in Uganda thematisiert.

„Societies appear to be subject, every now and then, to periods of moral panic. A condition, episode, person, or group of persons emerges to become defined as a threat to societal values and interests; its nature is presented in a stylized and stereotypical fashion by the mass media; the moral barricades are manned by editors, bishops, politicians and other right-thinking people; socially accredited experts pronounce their diagnoses and solutions; ways of coping are evolved or (more often) resorted to; the condition then disappears, submerges or deteriorates and becomes more visible“ (1972: 9).

Jene Personen oder Gruppen, welche als Gefährdung der Gesellschaft und ihrer Moral stilisiert werden, werden laut Cohen zu „folk devils – visible reminders of what we should not be“ (1972: 10) – eine Bezeichnung, die Herdt wiederum erweitert und sie als „sexual folk devils“, sexuelle Sündenböcke, begreift (2009: 5). Sie werden inmitten der eigenen Gesellschaft verortet, aber als ‚anders‘, nicht zugehörig beschrieben und ausgegrenzt. Cohen stützt sich auf Howard Beckers Definition zur Herstellung von Devianz, der schreibt:

„[D]eviance is created by society. [...] *[S]ocial groups create deviance by making the rules whose infraction constitutes deviance* and by applying those rules to particular persons and labeling them as outsiders. [...] The deviant is one to whom the label has successfully been applied; deviant behavior is behavior that people so label“ (1973 [1963]: 8f; Herv. i. Org.).

Für diejenigen, die die Devianz (re-)produzieren und sich aktiv an der Erhaltung derselben beteiligen, verwendet er – erneut in Anlehnung an Becker – den Ausdruck „moral entrepreneurs“, Moralunternehmer_innen (Cohen 1972: 17; Becker 1973 [1963]: 147-164). Unter Moralunternehmer_innen versteht Becker auch „rule creators“ (1973 [1963]: 147) und definiert sie als jene, die sich in einer für sie moralisch unbefriedigenden gesellschaftlichen Situation befinden und diese in einer Art heiligen Mission zu ändern versuchen:

„[T]he moral crusader is a meddling busybody, interested in forcing his own morals on others. But this is a one-sided view. Many moral crusades have strong humanitarian overtones. The crusader is not only interested in seeing to it that other people do what he thinks right. He believes that if they do what is right it will be good for them. Or he may feel that his reform will prevent certain kinds of exploitation of one person by another“ (1973 [1963]: 148).

Eine Auffassung von Moralunternehmer_innen als ‚Wichtigtuer‘, die lediglich ihre Moralvorstellungen anderen Menschen aufoktroyieren möchten, ist ihm zufolge zu kurz gegriffen. Viele Moralunternehmer_innen handeln vielmehr gemäß einer Vision von einem besseren Leben in der Gesellschaft. Zur Umsetzung dieser Vision formulieren sie Richtlinien bis hin zu Gesetzen, die soziale Normen festschreiben und im gleichen Zuge das davon Abweichende, die Devianz, markieren (1973 [1963]: 148). Innerhalb der sexuellen Panik setzen Moralunternehmer_innen Maßstäbe der sexuellen Norm und induzieren Angstvisionen, „about what this evil sexuality will do to warp society and future generations“ (Herdt 2009: 5). Je schwerer und länger eine solche Panik andauert, so Herdt, desto wahrscheinlicher werden diese Richtlinien mit Hilfe gesellschaftlicher und staatlicher Maßnahmen der Überwachung, Reglementierung, Disziplinierung oder Bestrafung übernommen und umgesetzt (2009: 1-5).

Die Normierung von Sexualität als Disziplinierungsmaßnahme und somit Machtinstrument ist spätestens seit Foucaults „Sexualität und Wahrheit“ (1983) bekannt – auch im Kolonialapparat spielte die sexuelle Moralisierung bei der Disziplinierung der Kolonialiserten eine tragende Rolle. Wieringa argumentiert an Herdts Konzept anknüpfend, dass durch die Kolonialisierung die eigenen sexuellen Paniken der Imperialmächte und die darin konstitu-

ierte Devianz von Homosexualität in die kolonialen Staaten übertragen, ja implementiert wurden. Die weit verbreitete Ablehnung und Leugnung der Existenz von Homosexualität in vielen ehemaligen afrikanischen Kolonien zeugt laut Wieringa lediglich vom Erfolg dieser Implementierung (2009: 204).

Angesichts des Gegenstands dieser Arbeit stellt sich nun die Frage, wie sich diese sexuelle Panik beziehungsweise mögliche Kontinuitäten kolonialer sexueller Paniken im ugandischen Kontext untersuchen lassen. Herdt und Cohen schreiben Massenmedien in der Verbreitung von Paniken eine zentrale Rolle zu: aufgrund ihrer Funktion der Informationsvermittlung und Meinungsbildung sowie ihrer Reichweite stellen diese eine ideale Plattform für Moralunternehmer_innen dar (Cohen 1972: 17; Herdt 2009: 3). Herdt schreibt hierzu:

„In media representations [...] sexual panics may generate the creation of monstrous enemies – sexual scapegoats. This ‚othering‘ dehumanizes and strips individuals and whole communities of sexual and reproductive rights, exposing fault lines of structural violence (e.g. racism, poverty, homophobia, etc.). [...] The pattern in these reactions and counterreactions hinge [sic] repeatedly on questions of normative sexual citizenship, reproductive accommodation and assimilation, or sexual orientation and gender resistance and defiance“ (2009: 3).

Auf medialer Ebene wird folglich – wie Herdt es formuliert – der Prozess des „othering“, der Veränderung, sichtbar. Die Konstruktion sexueller Sündenböcke kann dementsprechend in ihrer medialen Repräsentation nachvollzogen werden.

Angesichts der Illegalität von Homosexualität, der potentiellen Verschärfung der bestehenden Gesetze und der damit einhergehenden Angst vor rechtlicher und sozialer Konsequenzen, leben Homosexuelle im Verborgenen, „on the periphery of society“ (Daniel, Interview 05.04.2012). Vor diesem Hintergrund stellt die mediale Darstellung eine der wenigen Informationsquellen über Homosexuelle für die ugandische Gesellschaft dar. Dies lässt die Analyse der medialen Repräsentation meiner Meinung nach noch relevanter erscheinen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen untersuche ich den ugandischen Mediendiskurs unter folgenden Gesichtspunkten: Inwiefern zeigt sich eine diskursive Veränderung von Homosexuellen in ugandischen Medien? Lassen sich Bezüge zu kolonialen Praktiken der sexuellen Normierung ziehen? Welche Akteur_innen initiieren diesen Prozess beziehungsweise tragen ihn mit – sprich: wer sind die Moralunternehmer_innen dieser sexuellen Panik?

1.2 Untersuchungseinheit und methodische Vorgehensweise

Aufgrund ihrer leichteren Zugänglichkeit beschränkte ich mich bei der Auswahl der zu untersuchenden Medien auf die ugandische Presse. Als besonders aussagekräftig erschienen mir seriöse und etablierte Zeitungen mit hoher Auflage, da anzunehmen ist, dass ihre Reichweite und Einflussnahme in der Meinungsmache am höchsten ausfallen.⁷ Analy-

⁷ Internationale Bekanntheit erlangte eine ugandische Zeitung, die – so die deutsche Presse – „Schwulenhetze als Erfolgsschlager“ (Schlindwein 2010) oder „Hetze bis ans Grab“ (Perras 2010) betreibt: Ende 2010 publizierte die Wochenzeitung *Rolling Stone* in einer geplanten dreiteiligen Reihe öffentliche Outings von vermeintlich Homosexuellen mit Fotos, Namen und Adressen unter dem Aufruf „Hang them, they are after our kids“. Die dritte Ausgabe wurde durch die erfolgreiche Klage der ugandischen Menschenrechtsorganisation SMUG gerichtlich gestoppt. David Kato, einer der „Top Homosexuals“ der *Rolling Stone* und Mitkläger, wurde wenige Tage nach der Urteilsverkündung ermordet (Perras 2010: o.S.; Schlindwein 2010: o.S.). Trotz dieser gravierenden Folgen verfügt der *Rolling Stone* letztlich über keine große Auflage und gehört vielmehr in die Boulevard-Sparte der ugandischen Zeitungslandschaft, darüber hinaus existiert die Zeitung mittlerweile nicht mehr

sgrundlage der vorliegenden Arbeit bilden deshalb die zwei größten englischsprachigen Tageszeitungen Ugandas: die regierungseigene *New Vision* und die privat finanzierte *The Monitor*, wobei die Auflage der ersteren die der letzteren um etwa ein Drittel übersteigt.⁸ Während die *New Vision* aufgrund ihrer Finanzierung der Regierung sehr nahe steht, präsentiert sich *The Monitor*, als „free from the influence of Government, shareholders or any political allegiance“ (The Monitor o.J.).

Die Analyseeinheit besteht aus Zeitungsartikeln aus dem Zeitraum Juni 2008 bis Juni 2012. Die Anti-Homosexuality Bill wurde im Oktober 2009 vorgelegt und rückte Uganda in den Blickpunkt des internationalen Interesses; der gewählte längere Zeitraum ermöglicht so die Beobachtung potentieller Veränderungen in der Berichterstattung durch dieses Ereignis.

Die Artikel bezog ich über die Plattform *allafrica.com*, sowie über die Webseiten der Zeitungen. Als Suchbegriffe wählte ich „Uganda“ und jeweils „Homosexuality“, „Lesbian“, „Gay“ und „Sodomy“; diejenigen Artikel, welche einen dieser Begriffe im Titel beziehungsweise in der ersten Zeile vorwies, nahm ich in die Untersuchungseinheit der Arbeit auf. Jene Artikel, die Homosexualität nur am Rande erwähnen, wurden somit nicht beachtet. Durch dieses Auswahlverfahren ist davon auszugehen, dass nicht alle tatsächlich erschienenen Artikel erfasst wurden, lediglich jene, die in den jeweiligen Online-Datenbanken zugänglich gemacht und nach diesen Suchbegriffen gespeichert wurden.

Meine methodische Vorgehensweise lehnt sich an die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring an, die drei Schritte umfasst: der erste Schritt beinhaltet die Reduktion des Materials durch inhaltliche Zusammenfassung und Abstraktion bis sich ein komprimiertes, aber immer noch akkurates Abbild des Grundmaterials herausbildet. Daran schließt sich die Phase der Explikation an, in der zusätzliches Material, wie beispielweise Daten zu den jeweiligen Autor_innen, zum Kontextverständnis hinzugezogen wird. Schließlich erfolgt in einem dritten Schritt die Strukturierung des Materials durch bestimmte inhaltliche Kategorien und Unterkategorien (2010: 65, 98).

Die Kategoriengewinnung in dieser Arbeit verlief induktiv; das anfängliche Durchgehen des Materials hielt ich sehr offen, die führenden Leitfragen waren: Wie wird Homosexualität, wie werden Homosexuelle dargestellt? Welche Motive tauchen immer wieder auf? Welche Zusammenhänge werden hergestellt? Einfache Häufigkeiten von bestimmten Themen entschieden über die Bildung von zentralen Kategorien, die ich im Laufe der Sichtung veränderte, ergänzte oder wieder verwarf. Dieser inhaltlichen Ausrichtung der Analyse unterlag eine kontinuierliche Beachtung der Sprecher_innenposition: Wer spricht? Wer nimmt welche Position ein?

Das verwendete zusätzliche Material setzt sich aus unterschiedlichen Quellen zusammen: Youtube-Videos, Reportagen, Zeitungsartikel aus der westlichen Presse (vorwiegend aus der britischen und U.S.-amerikanischen), sowie Webauftritte der ugandischen Menschenrechtsorganisation *Sexual Minorities Uganda* (SMUG); auch die Anti-Homosexuality-Bill selbst werde ich zur Erklärung oder zur weiterführenden Diskussion der Analyseergebnisse heranziehen.

Des Weiteren beziehe ich mich auf Auszüge aus dem offen gehaltenen Leitfaden-Interview, das ich mit Daniel, dem bereits erwähnten ugandischen Journalisten und Flücht-

(Schlindwein 2010: o.S.) – die heftige Reaktion, die diese Artikelreihe in der ugandischen Gesellschaft ausgelöst hat, verweist bereits auf die Brisanz des Themas in der Gesellschaft.

⁸ Die *New Vision* wird mit einer Auflage von etwa 31000 Exemplaren herausgegeben, *The Monitor* lediglich mit 22000 (WAN-IFRA & AMI 2011: 23).

ling, im April 2012 führte. Darüber hinaus führte ich nach einer Vortragsreihe in der Mainzer „Bar jeder Sicht“ ein informelles Gespräch mit Esther. Genau wie Daniel sah auch sie sich aufgrund ihrer journalistisch-aktivistischen Arbeit und ihrer eigenen sexuellen Orientierung gezwungen, Uganda zu verlassen und lebt seit geraumer Zeit in München.

In beiden Gesprächen, insbesondere in dem mit Daniel, nahm ich die Rolle der Lernenden und Unwissenden ein. Daniel ist häufig auf Veranstaltungen von LGBT- beziehungsweise Menschenrechts-Organisationen als Referent eingeladen. Dies hatte meiner Meinung nach Einfluss auf unser dreistündiges Gespräch, dem durchaus eine Art Aufklärungs- und Appellmodus anhaftete. Das von mir zunächst als biografisch ausgerichtete Interview wandelte sich nach kürzester Zeit vielmehr zu einem Experteninterview der ugandischen Aktivistenszene. Auch scheint es mir an dieser Stelle wichtig, meine Rolle im Prozess der Medienanalyse zu reflektieren. Mein Verständnis von Homosexualität und meine Einstellung gegenüber sexueller Orientierung sind geprägt von meiner ‚westlichen‘, ‚liberalen‘ Sozialisation. Mein Anspruch ist es, ein differenziertes Bild der ugandischen Debatte aufzuzeigen. Dabei ist jedoch nicht auszuschließen, dass meine eigene Perspektive Einfluss auf die folgenden Ausführungen, insbesondere auf die Diskussion der Analyseergebnisse, hat.

1.3 Aufbau der Arbeit

Kern der Arbeit ist die aktuelle Homosexualitätsdebatte im ugandischen Mediendiskurs. Um diese in einen historischen Kontext einzubetten, skizziere ich im *zweiten Kapitel* einen Abriss der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Sexualität im afrikanischen Kontext seit der Kolonialzeit. Dabei beziehe ich mich größtenteils auf Marc Epprecht (2008), der kolonialen Akteur_innen die Konstruktion eines ‚heterosexuellen Afrikas‘ zuschreibt und dieses Bild in aktuellen Diskursen vieler afrikanischer Gesellschaften reproduziert sieht (2.1). In der Untersuchung des diskursiven Prozesses arbeite ich insbesondere die Rolle von Ethnolog_innen am Aufbau dieser Konstruktion heraus, um daraufhin Entwicklungen in der ethnologischen Forschung über sexuelle Praktiken im afrikanischen Kontext aufzuzeigen und den aktuellen wissenschaftlichen Stand zu diskutieren (2.2). Dieses Kapitel bildet die erste Grundlage für die Auswertung der Analyseergebnisse hinsichtlich Fragen nach möglichen Kontinuitäten und kolonialen Parallelen in der aktuellen Homosexualitätsdebatte in Uganda. Als zweite, weniger diskursive als vielmehr realpolitische Grundlage folgt im *dritten Kapitel* eine kurze Skizzierung der Geschichte Ugandas. Angefangen mit der britischen Kolonialherrschaft bis hin zur gegenwärtigen Lage zeige ich Entwicklungen des Landes auf politischer (3.1), wirtschaftlicher (3.2) und rechtlicher Ebene in Bezug auf den Umgang mit Homosexualität (3.3) auf. Das anschließende *vierte Kapitel* betrachtet die Gegenwart und bildet den Hauptteil meiner Arbeit. Darin stelle ich die Ergebnisse der Medienanalyse vor und diskutiere diese unter Bezugnahme der in den vorangegangenen Kapiteln dargestellten historischen Rahmenbedingungen. Im *fünften Kapitel* arbeite ich jene Akteur_innen heraus, die sich in der Debatte als dominant erweisen und erörtere zunächst die daraus hervorgehenden ugandischen Moralunternehmer_innen (5.1).

Doch welche weiteren Akteur_innen sind an diesem Moralunternehmertum beteiligt? Die bereits erwähnten Anschuldigungen der westlichen Presse, U.S.-Evangelikale seien die eigentlichen Schöpfer_innen des Gesetzentwurfs, greife ich in *Kapitel 5.2* noch einmal auf. Die Darstellung der Beziehungen zwischen U.S.-Amerikaner_innen und ugandischen Schlüsselfiguren in der Untersuchungseinheit unterziehe ich einer Prüfung – zum einen unter Bezugnahme der Ausführungen von Élise Demange, die in ihrem 2012 erschienenen Artikel diesen

transnationalen Beziehungen auf den Grund geht. Zum anderen stelle ich ihr die Eigendarstellung jener U.S.-Evangelikalen bezüglich ihrer ugandischen Verbindung entgegen.

Das *sechste Kapitel* nimmt abschließend jene Sichtweise auf die ugandische Debatte in einen kritischen Blick, mit der ich meine Arbeit begann: die des ‚Westens‘ (6.1) beziehungsweise der internationalen und ugandischen Homosexuellen-Aktivist_innen (6.2). Wie ist ihre Rolle in der Debatte zu bewerten und einzuordnen? Und welche Rückwirkungen hat ihr Handeln letztendlich auf die ugandische Debatte? Bei der Beantwortung dieser Fragen beziehe ich mich in erster Linie auf Robert Nichols (2012), der die Toleranzhaltung des Westens in diesem Zusammenhang als Macht induzierend versteht, sowie Neville Hoad (2007) und Joseph Massad (2002), die in der Verbreitung der globalisierten LGBT-Aktivist_innensprache ein imperiales Vorgehen identifizieren.

In einer Schlussbetrachtung fasse ich die zentralen Ergebnisse abschließend zusammen und stelle sie in Bezug zueinander. Ziel dabei ist es, die aktuelle ugandische Debatte um Homosexualität kritisch auf ihre kolonialen, inter- und nationalen Verstrickungen zu untersuchen, um auf deren Basis eine Einschätzung der homophoben Realitäten in Uganda geben zu können.

Begrifflichkeiten

Zum Verständnis der vorliegenden Arbeit erläutere ich im Folgenden die darin verwendeten Begriffe. Ich beziehe mich zunächst auf Butlers dekonstruktivistische Annäherung an das Geschlecht, das ihr zufolge keine „vordiskursive anatomische Gegebenheit“ ist, „sondern eine diskursiv erzeugte Materialisierung, die es zu entnaturalisieren, genauer: dekonstruieren gelte“ (1991: 26). Geschlecht ist also keine a priori gegebene, stabile Entität sondern eine sozio-kulturelle Kategorie; das was vermeintlich natürlich ist, kann verändert, neu definiert oder gar aufgehoben werden. Gleiches weitet sie auf die Zweigeschlechtlichkeit und das heterosexuelle Begehren aus und prägt dabei den Begriff der Zwangsheterosexualität (1991: 38f). Ein alternativer und weit gängigerer Begriff dafür ist die Heteronormativität, welche sich nach Degele folgendermaßen definiert:

„Heteronormativität ist ein binäres, zweigeschlechtliches und heterosexuell organisiertes und organisierendes Wahrnehmungs-, Handlungs- und Denkschema, das als grundlegende gesellschaftliche Institution auch eine Naturalisierung von Heterosexualität und Zweigeschlechtlichkeit zu deren Verselbstverständlichung und zur Reduktion von Komplexität beiträgt – beziehungsweise beitragen soll“ (2008: 89).

Homosexualität als Gegenkonzept der Heterosexualität wird in diesem Sinne auch als Konstrukt verstanden, welches als von der Norm abweichend formuliert wird, dadurch aber implizit die Heteronormativität stabilisiert. Tatsächlich lässt sich der Begriff Heterosexualität erst auf das Jahr 1880 zurückverfolgen, elf Jahre nach dem dem Aufkommen des Begriffes der Homosexualität (Degele 2008: 86). Zuvor war Sodomie die gängige Bezeichnung für gleichgeschlechtliche Sexualpraktiken und fungierte lange Zeit als Sammelbegriff für alle sexuellen Handlungen, die nicht der Fortpflanzung dienten. Nach und nach verengte sich die Begriffsbedeutung und gilt nun im englischen Sprachgebrauch vielmehr als Synonym für Analverkehr (Schröter 2002: 70f). Im Gegensatz dazu bezieht sich die Bezeichnung Homosexualität heute auf ein identitätsstiftendes Konzept, welches sich durch bestimmte historische und soziokulturelle Bedingungen entwickelte (Foucault 1983: 47); ein Punkt, den ich im folgenden Kapitel noch einmal aufgreife.

Trotz des konstruktivistischen Charakters dieser Kategorien werden sie im Alltag als selbstverständliche Konstante wahrgenommen und genutzt – und zwar sowohl als Fremdas als auch als Selbstzuschreibung. Geschlecht und andere Unterscheidungskategorien werden in der menschlichen Interaktion permanent (wieder-)hergestellt und daher ‚gemacht‘ (Weber 2004: 45).⁹ Auf einer politisch-aktivistischen Ebene werden solche Kategorien sogar scheinbar unentbehrlich, um sich als Gruppe zu definieren und so Rechte einfordern zu können (Schröter 2002: 44f).

Aus einer Kritik an der Konzeption dieser Begrifflichkeiten heraus, die letztendlich immer in Relation zur Heterosexualität definiert werden und so eine bipolare Hetero-Homo-Struktur verfestigen, etablierte sich seit den 90er Jahren zunehmend die Bezeichnung *queer*. Eine ursprünglich negative Konnotation des Begriffes wurde dabei durch die aktive Selbstzuschreibung zum Ausdruck positiven Selbstbewusstseins für all jene, „who are oppressed by these binary distinctions and the gender norms which accompany them, whether they are lesbian, gay, straight, bisexual, transgender, transsexual, celibate, undecided, or hermaphrodite“ (Jolly 2000: 84). Aufgrund der mangelnden Präzision und der damit verbundenen Schwierigkeit im politischen Aktivismus, wird in internationalen aktivistischen Kreisen in der Regel auf die Bezeichnung LGBT zurückgegriffen, die für *lesbian, gay, bisexual* und *transgender* steht und auch in dieser Arbeit Verwendung findet. Dieses Wechselspiel von Konstruktion und Wirklichkeit der Begriffe bringt Hirschauer ganz treffend auf den Punkt:

„Die Frage ist nicht, ob es Homosexualität, Männer, Frauen und wesenhafte Unterschiede zwischen ihnen wirklich gibt. Natürlich gibt es sie, wir haben sie ja konstruiert. Die Frage ist, wie gibt es sie: als universelle, überhistorische und außersoziale Wesenseinheiten oder als integrale Bestandteile jeweiliger Lebensformen“ (1992: 334).

Die Frage nach der Universalität und Historizität dieser Kategorien wird sich in den folgenden Ausführungen immer wieder als entscheidendes Motiv erweisen.

2 ‚Afrikanische Sexualität‘ im Kolonialdiskurs

„If dogs and pigs do not do it, why must human beings? We have our own culture, and we must rededicate ourselves to our traditional values that make us human beings...“ (Mugabe 1995 zit. n. Divani 2011).

„I believe, and hope that the Negroes, in their own country, were exempt from this moral pestilence [homosexuality]“ (Gibbon 1840: 294).

Die Leugnung und Ablehnung von Homosexualität in afrikanischen Gesellschaften ist kein neues Phänomen und lässt sich bis in die Kolonialzeit zurückverfolgen. Frühe Reisende, Missionar_innen, Kolonialist_innen und auch Ethnolog_innen trugen zu der Entwicklung der Vorstellung eines rein heterosexuellen Afrikas bei (Epprecht 2008). Die Wiederkehr dieser homophoben Rhetorik in Statements vieler afrikanischer Staatsführer_innen (u.a. in Ländern wie Kenia, Zimbabwe, Namibia, Uganda, Nigeria), lässt es wichtig erscheinen, zunächst den kolonialen Sexualitätsdiskurs nachzuvollziehen.¹⁰

⁹ West und Zimmermann prägten den Ausdruck „doing gender“ für diesen Prozess (1991: 14).

¹⁰ Für eine kurze Zusammenstellung homophober Statements unterschiedlicher afrikanischer Staatsführer_innen siehe Hoad (2007: xii).

2.1 Das ‚heterosexuelle Afrika‘: ein westliches Konstrukt

Stuart Hall zeichnet in seinem Artikel „The West and the Rest“ (1992) den Prozess der Eigenkonstruktion des ‚Westens‘ (beziehungsweise der ‚Moderne‘) durch die Abgrenzung zum ‚Anderen‘ nach.¹¹ Als Westen versteht er somit keinen geografisch abzugrenzenden Ort, sondern vielmehr eine Diskursformation, welche sich mit der Zeit wandelt (1992: 276).¹² In Anlehnung an Foucault definiert er Diskurs als „a group of statements which provide a language for talking about – i.e. a way of representing – a particular kind of knowledge about a topic“ (1992: 291). Zentral ist also die Sprache, welche Wissen über einen bestimmten Gegenstand – hier den ‚Westen‘ und die ‚Anderen‘ – generiert, ihm Bedeutung verleiht, damit bestimmte Handlungen impliziert beziehungsweise ausschließt und manifeste Folgen nach sich zieht. Denn Wissen geniert Macht und Macht impliziert Wissen. Jenes Wissen, das aus der zunehmenden ‚Entdeckung‘ und Erforschung des Fremden hervorging – angefangen mit den Explorationsreisen des 16. Jahrhunderts – begründete die Machtposition des Westens und diente als Legitimation für die Kolonisation und Missionierung der Schwächeren (1992: 291f).

Macht ist allerdings nach Foucaults Verständnis kein einseitiges Herrschaftsinstrument, sondern immanent in allen sozialen Beziehungen; wer die Machtposition innerhalb einer Beziehung einnimmt, ist stets eine Frage des Aushandlungsprozesses. Es gibt daher nicht lediglich den einen Diskurs, sondern immer Gegendiskurse – welcher Diskurs dominiert, ist abhängig von seiner Durchsetzungskraft, was wiederum stets die Möglichkeit des Widerstands impliziert (Hall 1992: 293; Mills 2007: 21-23). Das Wissen über die kolonialen Subjekte und somit auch die Macht wurde an die Träger der Kolonialpolitik weitergegeben und institutionalisiert. Der *colonial gaze* wurde verselbstständigt, normalisiert und zum unhinterfragten Wahrheitsapparat (Gunkel 2010: 36).

Dieses Wissen, dass das Bild der Anderen formt, entlarvt Hall jedoch als Spiegelung des Selbst: Das Fremde wurde als das Gegenstück des Eigenen konstruiert. So entstand eine Vorstellung von der Welt als in zwei scheinbar unterschiedliche Teile gespalten – in das Eigene und das Fremde beziehungsweise in Wir und die Anderen – denen jeweils gegensätzliche Eigenschaften zugeschrieben wurden: modern–primitiv, entwickelt–unterentwickelt, zivilisiert–unzivilisiert, Kultur–Natur (1992: 278, 308).

„The figure of ‚the Other‘, banished to the edge of the conceptual world and constructed as the absolute opposite, the negation, of everything which the West stood for, reappeared at the very centre of the discourse of civilization, refinement, modernity and development in the West. [...] ‚The Other‘ was the ‚dark‘ side – forgotten, repressed and denied; the reverse image of enlightenment and modernity“ (1992: 314).

Der Westen definierte sich so in einer Art Ausschlussverfahren und schrieb sich all das zu, was die Anderen scheinbar nicht sind. Dabei wurden beide Seiten zu homogenisierten bzw. stereotypisierten Gruppen, wobei die Anderen wiederum in zwei gegensätzliche Teile gesplittet wurden: freundlich–feindlich, unschuldig–verdorben. Diese Spaltung muss dabei als

11 Bei diesem Abgrenzungsprozess bezieht sich Hall auf Edward W. Saids Werk „Orientalism“ (1978). Said beschreibt darin, inwiefern arabisch geprägte Gesellschaften unter dem Blick des Westens erst konstruiert werden.

12 Dieses Verständnis wird in folgender Arbeit übernommen. Falls auf konkrete geografische Orte Bezug genommen wird, wird dies kenntlich gemacht.

eine Reflektion der sozialen und politischen Ideologien jener Zeit verstanden werden (1992: 308f).¹³

Dies lässt sich insbesondere an der Konstruktion der afrikanischen Sexualität nachzeichnen. Ende des 18. Jahrhunderts konstituierte sich ein zunehmend medizinischer Diskurs im Westen, der einen neuen Wissenschaftszweig der Sexologie hervorbrachte. Die Akkumulation an Wissen über den Körper durch Mediziner_innen, Biolog_innen und Sexolog_innen diente beziehungsweise führte dazu, eine körperliche Norm durch die Ausgrenzung von körperlichen Devianten zu erschaffen, wie beispielsweise den Intersexuellen. Diese devianten Formen wurden im gleichen Zuge pathologisiert und als krankhafte Anomalien klassifiziert (Schröter 2002: 74f). Die nun diagnostisch festgelegte und genormte Zweigeschlechtlichkeit legte die Weichen für eine genormte sowie abnorme Sexualität, welche allmählich zu einem zentralen Bezugsrahmen in der Identitätsbildung wurde. Foucault situiert in diesem Prozess die Entstehung des Homosexuellen, indem sich homosexuelle Handlungen als Verhalten („Praktik der Sodomie“) zur Homosexualität als Identitätskonstrukt (der Homosexuelle als „Spezies“) wandelte und schreibt ihm so einen historisch konstruierten Charakter zu (1983: 47).

Im Gegenzug wurde Heterosexualität entsprechend als Norm postuliert, die innerhalb der Ehe beziehungsweise Kernfamilie positioniert wurde. Sexualität galt es zu kontrollieren, zu disziplinieren und zu beherrschen – Fähigkeiten, die als zentrale Kriterien der Zivilisation beziehungsweise des bürgerlichen Selbst fungierten (Stoler 2002: 321). Anna Laura Stoler weist in diesem Zusammenhang auf die bei Foucault vernachlässigten, sich jedoch bedingenden Kategorien der Klasse und vor allen Dingen der Rasse hin. Die Idee des „gesunden, kräftigen, bürgerlichen Körpers“ (2002: 320) konnte nach Stoler nur durch den Bezug auf „die libidinösen Energien des Wilden, des Primitiven, des Kolonisierten“ (2002: 319) entstehen beziehungsweise aufrechterhalten werden. Sexualität oder vielmehr die Disziplinierung derselben war also konstitutiv für das ‚Weißsein‘ und legitimierte jene rassische Überlegenheit der Weißen Europäer_innen innerhalb des Kolonialdiskurses und naturalisierte die darin eingeschriebene Machtkonstellation (2002: 319-322). Das Bürgertum, so Stoler,

„definierte [seine] eigenen Anstandsformen mittels einer Sprache der Differenz, die sich auf die Reinheit der Rasse und auf sexuelle Tugend berief. Diese Sprache der Differenz beschwor das Bild vom angeblichen moralischen Bankrott kulturell abweichender Bevölkerungsgruppen, um dann zwischen ihnen und den Interessen der jeweils Herrschenden zu unterscheiden“ (2002: 323).

Zur Untermauerung dessen wurden Daten von Sexolog_innen, Reisenden und Missionar_innen hinzugezogen. Exakt ausgemessene körperliche Charakteristika beispielsweise wurden als Differenzierungsparameter in den westlichen Wissensapparat über Afrika gespeist, welche innerhalb dieses rassistischen Diskurses Rückschlüsse auf Eigenschaften wie Intelligenz und den Entwicklungsstand zuließen.¹⁴ Die als wissenschaftlich und daher als wahr erachteten Daten legitimierten den Kolonialapparat und seine inhärenten Machtbeziehungen (Gunkel 2010: 38f).

¹³ Als Beispiel bietet sich die Vorstellung des ‚edlen Wilden‘ von Rousseau an. Der edle Wilde fungiert als Idealtyp einer Wunschgesellschaft, welche Rousseau als Gegenstück zu seinen eigenen konstruierte und so als Kritik der ungleichen Machtverhältnisse und religiösen Scheinheiligkeit der französischen Gesellschaft seiner Zeit zu verstehen ist (Hall 1992: 311).

¹⁴ Ein breites weibliches Becken fungierte beispielsweise als Indikator für eine nähere Naturverbundenheit und damit als Zeichen rassistischer Unterlegenheit (Gunkel 2010: 38).

Vor diesem Hintergrund bildete der_die afrikanische Andere bzw. der Schwarze Körper eine Projektionsfläche sexuellen Verlangens. Insbesondere Frantz Fanon argumentiert hier psychoanalytisch und schreibt dieser sexuellen Komponente eine zentrale Motivation des kolonialen Projekts zu. Denn das Zuschreiben eines „(ungezügelter) Geschlechtstrieb“ (1985 [1952]: 124), sowie ausgeprägter Genitalien als Charakteristika des Schwarzen Mannes, diente zwar auf einer intellektuellen Ebene als positives Abgrenzungselement, wodurch sich der Weiße Mann als rational und zivilisiert konstruierte. Auf einer sexuellen Ebene hingegen, wurde sein Gegenbild zum Objekt der Bedrohung und erzeugte ein „Gefühl der Impotenz oder sexuellen Minderwertigkeit“, was Fanon zur Frage veranlasste, ob „das Lynchen des Negers nicht sexuelle Rache bedeute[]“ (1985 [1952]: 114). Schwarze Frauen im Gegenzug wurden zu „sexual beings par excellence“ (Arnfred 2004b: 63). Die Frau an sich wurde in der westlichen Gesellschaft bereits als dem Mann gegenüber minderwertig betrachtet. Aus dieser Logik heraus wurde das Gegenstück der Weißen Frau noch niedriger und sexualisierter positioniert als der Schwarze Mann (Arnfred 2004b: 63). Hieraus ergibt sich ein Verständnis von Sexualität „as always already racialized and race as always sexually marked; sexuality and race are therefore not disparate components of subjectivity“ (Gunkel 2010: 14f).

Die vermeintliche Widersprüchlichkeit der zugeschriebenen sexuellen Kontrolllosigkeit und der Verneinung von homosexuellen Handlungen wird durch die Vorstellung der Naturverbundenheit der Afrikaner_innen aufgelöst: da innerhalb des westlichen rassistisch-sexuellen Kolonialdiskurses Afrikaner_innen dem Bereich der Natur zugeordnet wurden, erschien ihr sexueller Trieb rein fortpflanzungsmotiviert und somit heterosexueller Art. Homosexualität hingegen – aufgrund der Unmöglichkeit der Reproduktion – wurde jegliche Natürlichkeit abgesprochen; sie galt vielmehr als Symptom dekadenter Gesellschaften, als Beiprodukt hoher Zivilisation (Epprecht 2008: 39).

Insbesondere die christliche Mission verschrieb sich der sexuellen Erziehung im Angesicht der Amoral, die sie in vorgefundenen Institutionen wie der Polygynie und des Sororats aufspürten. Sie propagierte das bürgerliche Familienideal mit festen Geschlechterrollen und rückte Sexualität in einen Diskurs von Moral und Sünde (Arnfred 2004a: 15; Epprecht 2008: 40f).

Das Christentum als Hüter und Schützer der Moral zeigt sich beispielhaft in der Überlieferung der ugandischen Märtyrergeschichte: 1886, wenige Jahre nach den ersten christlichen Missionierungen, veranlasste König (Kabaka) Mwanga II als Oberhaupt des Königreiches Buganda die Exekution von mehr als dreißig seiner christlich konvertierten Pagen, da sie nicht bereit waren von ihrem Glauben abzukommen, wie es der Kabaka von ihnen verlangte (Hoad 2007: 1). Als Grund für die Exekutionen wird von mehreren Missionar_innen die Weigerung der Pagen angegeben, sich aufgrund ihres neuen Glaubens nicht länger den (homo-)sexuellen Wünschen des Königs hingeben zu wollen (Epprecht 2008: 43). Faupel, selbst Geistlicher, zitiert in seinem Werk „African Holocaust“ einen der Märtyrer aus missionarischen Schriften:

„At that time the Kabaka practiced the works of Sodom. Muslims and pagans were prepared to do those things with him, but the Catholics absolutely refused. For that reason the Kabaka began to detest us, and deliberated with the pagans and Muslims about putting us Catholics to death, us the Catholics (Kiwanuka zit. n. Faupel 2007 [1962]: 99).

Der König wird bei Faupel nicht selbst für diese „vileness“ (2007 [1962]: 99) verantwortlich gemacht – was konträr zu der Vorstellung der natürlichen, heterosexuellen Afrikaner_innen verlief. Die sexuellen Wünsche des Königs werden vielmehr als Folge des Einflusses seiner arabischen Berater_innen gedeutet; eine Beschreibung, die sich in das verbreitete westliche Bild des Orients als dekadente, sexuell zügellose Gesellschaft einfügt (Epprecht 2008: 43; siehe auch Said 1978). Förderlich war diese Fremdzuschreibung zum einen, um den eigenen Missionierungsauftrag insbesondere angesichts des rivalisierenden Islams zu stärken, zum anderen, um die Legitimation des Königs zu schwächen und dadurch die Kolonialisierung zu erleichtern (Hoad 2007: 3-7).

Auf politischer Ebene wurden zur Regulierung der Sexualität und zur Aufrechterhaltung der Moral Gesetze eingeführt. Die britische Kolonialmacht führte beispielsweise die so genannten „sodomy laws“ aus der eigenen Gesetzgebung in ihre Kolonien ein, die unter anderem „carnal knowledge [...] against the order of nature“ verboten (Gupta 2008: 5-7).¹⁵ Die Formulierung verweist wiederum auf das biologische Konzept einer natürlichen Sexualität. Angesichts der Vorstellung der rein heterosexuellen Afrikaner_innen erscheint die Einführung dieser Gesetzgebung widersprüchlich beziehungsweise vielmehr als reine Disziplinierungsmaßnahme des bürgerlichen Selbst in der unzivilisierten Fremde. Durch das koloniale Vorantreiben der Zivilisation wurden jedoch auch die ‚primitiven‘ Afrikaner_innen als potentiell gefährdet betrachtet; so können die implementierten Gesetze auch als präventive Schutzmaßnahme vor dem Beiprodukt der hohen Zivilisation gedeutet werden. Gunkel, die sich mit der Sexualpolitik des südafrikanischen Apartheidregimes beschäftigt, sieht in der Implementierung des rechtlichen Kontrollapparates vor allen Dingen einen Beweis für die Instabilität der propagierten ‚afrikanischen Heterosexualität‘ (2010: 28).

Zusammenfassend ist festzuhalten: die Konstruktion des heterosexuellen Afrikas hat seinen Ursprung in Europa und sagt weit mehr über die damalige europäische Gesellschaft aus, als die der beschriebenen afrikanischen. Das Konstrukt der afrikanischen Sexualität wurde durch viele Akteur_innen erschaffen – westliche, wie auch kolonialisierte, die das Wissen der Kolonialherren übernahmen – und durch Institutionen weiter manifestiert, bis es sich zur unhinterfragten Wahrheit verfestigte.¹⁶

2.2 Ethnologische Beiträge zur ‚afrikanischen Sexualität‘

Während Missionar_innen und Kolonialbeamte_innen als Akteur_innen bereits erwähnt wurden, stehen hier Ethnolog_innen im Fokus der Betrachtung, denen Epprecht eine zentrale Rolle in der Dokumentation menschlicher, sexueller Vielfalt zuschreibt. Mit ihren Daten unterfütterten auch sie, so Epprecht, die Vorstellung der rassistischen und sexualisierten Anderen und trieben die Verbreitung der ‚modernen‘ (hetero-)sexuellen Norm voran (2008: 34).

¹⁵ Angefangen mit der Implementierung der *sodomy laws* in das Strafgesetzbuch Britisch-Indiens in 1860, folgten die Verabschiedung ähnlicher Gesetze in den restlichen britischen Kolonien und Protektoraten in Asien, den Pazifischen Inseln und Afrika (Gupta 2008: 5f). Hier wurde exemplarisch aus dem ugandischen *Penal Code Act* (1950) zitiert (Artikel 145); mehr dazu im Kapitel 3.3.

¹⁶ Der hier verwendete Wahrheitsbegriff geht auf Foucault zurück, der schreibt: „Jede Gesellschaft hat ihre Wahrheitsordnung, ihre allgemeine Politik der Wahrheit: das heißt Diskursarten, die sie annimmt und als wahr fungieren lässt; die Mechanismen und Instanzen, die es gestatten, zwischen wahren und falschen Aussagen zu unterscheiden, die Art und Weise, wie man die einen und die anderen sanktioniert; die Techniken und die erfahren, die wegen des Erreichens der Wahrheit aufgewertet werden; die rechtliche Stellung derjenigen, denen es zu sagen obliegt, was als wahr fungiert“ (2003: 149).

Eine direkte Thematisierung von gleichgeschlechtlicher Sexualität lässt sich nur sehr selten in frühen ethnologischen Werken oder Reiseberichten finden. Kleine Verweise, wie beispielsweise das Zitat des britischen Historikers Gibbons, das dieses zweite Kapitel einführte, sind rar und mangeln meist einer empirischen Grundlage. Sie zeugen jedoch mehrheitlich von einer attestierten Abwesenheit solcher „moral pestilence“ (Gibbon 1840: 294) in den bereisten Gebieten. In „Arabian Nights“ schreibt auch Sir Richard Burton: „[T]he negro race is mostly untainted by sodomy and tribalism“ (1885 zit. n. Murray & Roscoe 1998: xii). Als Begründung gibt er die klimatischen Bedingungen des subsaharischen Afrikas an, das sich nach seinen Ausführungen mit dem nördlichen Europa in der sotadischen Zone befinde, welche diese Form des Begehrens nicht begünstige (Hoad 2007: 10f).

In ethnologischen Arbeiten mit empirischer Grundlage wird nur vereinzelt von der Existenz gleichgeschlechtlicher Handlungen in afrikanischen Gesellschaften berichtet. Der Zoologe und Ethnologe Karsch-Haack sammelte viele dieser Einzelverweise unterschiedlicher Autor_innen und veröffentlichte sie in seinem Werk „Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker“ mit dem Anspruch „vorurteilsfrei an die gleichgeschlechtliche Frage heran[zut]reten“ (1911: VII) und sich gegen diejenigen zu wenden, die behaupten, dass „gleichgeschlechtliche Liebe unnatürlich oder naturwidrig sei“ (1911: 12). In vielen der von ihm aufgeführten Fällen, führen die Autor_innen, wie auch schon im erwähnten Märtyrerfall, die Ursache des gleichgeschlechtlichen Lebens auf ausländische Einflüsse zurück – und verorten dessen Ursprung in Europa (Kandt), in der Türkei (Rudolf Arndt) oder im arabischen Raum (Westermarck) (1911: 129).

Karsch-Hack macht aber auch auf Günter Tessmann aufmerksam, der bei den Pangwe in der ehemaligen deutschen Kolonie Kamerun forschte. Ihm zufolge gelten dort gleichgeschlechtliche Handlungen unter Kindern und Jugendlichen als weitverbreitet und anerkannt, unter Erwachsenen hingegen als sozial geächtet (Karsch-Haack 1911: 151-157). In Tessmans Monografie weist er im Kapitel „Abarten des Geschlechtslebens“ zusätzlich auf die rituelle Bedeutung von gleichgeschlechtlichem Verkehr unter Männern hin. Analverkehr würde dort als – wie Tessmann es nennt – „Reichtumsmedizin“ genutzt, gelte aber als böser Zauber (1912: 271).

Anfang des 19. Jahrhunderts wurden solche Berichte wenig rezipiert und gelangten nicht in den dominanten wissenschaftlichen Diskurs (Epprecht 2008: 38; Murray & Roscoe 1998: 270). Epprecht spricht insgesamt von einem „ideological blind spot“ (2008: 48) der damaligen Wissenschaftler_innen, Arnfred von einer „culture of silence“ (2004a: 27). Die Ursache dessen sehen beide Autor_innen insbesondere in eben diesem dominanten rassistisch-sexualisierten Diskurs. Denn dieser prägte den Hintergrund westlicher, Weißer Ethnolog_innen beziehungsweise bestimmte die Art und Weise, wie von dem Thema gesprochen wurde (Epprecht 2008: 160).

Nach Epprecht ergaben sich daraus auch methodische Mängel: Teilnehmende Beobachtung als Methode ist beim Thema Sexualität nicht sonderlich geeignet, Befragungen hingegen spiegeln meist den eigenen Bezugsrahmen wider und können zu inakkuraten Ergebnissen führen. Fragen beispielsweise nach ‚unnatürlichen‘ oder ‚anomalen‘ sexuellen Handlungen gründen nicht zwangsläufig auf einem gemeinsamen Verständnis (2008: 42).

Ähnlich wie die in den 70er Jahren aufgekommene feministische Ethnologie, welche den *male bias* der ethnologischen Forschung kritisierte, zeigt Epprecht neben der eurozentrischen, die heterosexistische Sichtweise – oder an den Jargon der Feminist_innen anknüpfend, den *heterosexual bias* – früherer Arbeiten auf. Durch die Homosexuellen-Bewegung, aber auch

durch den Feminismus, welcher sich schon etwas früher in der Wissenschaft niederschlug und neue Forschungszweige wie etwa die *gender studies* hervorbrachte, etablierte sich ein Gegendiskurs, der die Schweigespirale durchbrach. Der allmähliche Entstigmatisierungsprozess, der sich in den USA und Europa in den 60er und 70er Jahren vollzog, ließ Homosexualität und andere Formen außerhalb der heterosexuellen Norm auch als Forschungsgegenstand zu, wodurch sich aus der eher aktivistisch, politischen Bewegung heraus die interdisziplinären *queer studies* auf wissenschaftlicher Ebene entwickelten (Elliston 2005: 22f; Epprecht 2008: 55f).

Als Beleg der ‚sexuellen Befreiung‘ der Wissenschaft führt Epprecht, wie auch Murray und Roscoe, unter anderem Evans-Pritchard an. Er forschte bereits in den 30er Jahren über die Azande; während er seine Ausführungen zur Hexerei recht zeitnah veröffentlichte (1937), sollte sein Artikel „Sexual Inversion among the Azande“ über die *boy-wives*¹⁷ erst 1971 erscheinen. Auch John Blacking verneint in der Erstausgabe seines Buches (1959) eine sexuelle Komponente der von ihm erforschten fiktiven, Ehe-ähnlichen Beziehungen zwischen Venda Mädchen in südafrikanischen High Schools. In der zweiten, 1978 erschienen Ausgabe schreibt er ihnen explizit sexuelle Handlungen zu (Epprecht 2008: 56f; Murray & Roscoe 1998: xii).

Es folgten viele Forschungen und Veröffentlichungen, beispielsweise von Gay (1985), Moodie et al. (1988), Harries (1990), Gevisser and Cameron (1994), welche sich explizit mit Formen von gleichgeschlechtlichen Beziehungen in afrikanischen Gesellschaften beschäftigen. Während die Mehrheit der Arbeiten sich auf das südliche Afrika beziehen, stellen Murray und Roscoe mit ihrem Sammelband „Boy-Wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities“ (1998) Forschungsarbeiten zu anderen Teilen Afrikas zusammen und verweisen auf die universelle Existenz von gleichgeschlechtlichen Handlungen fernab kolonialer Einflüsse. Epprecht bezeichnet diese Arbeiten als „groundbreaking or ‚canonical‘ studies in laying the theoretical and empirical foundations for what is sometimes termed queer scholarship in Africa“ (2008: 7). Kanon der Studien ist, die rein ‚heterosexuelle Natur‘ Afrikas sei unhaltbar; afrikanische Gesellschaften seien in der vorkolonialen Zeit in der Regel tolerant gegenüber gleichgeschlechtlichen Handlungen gewesen. Das Aufkommen einer explizit negativen Bewertung derer wird erst mit dem Einsetzen des Kolonialisierungsprozesses assoziiert (Oloruntoba-Oju 2011: 4). Laut Arnfred verdrängte die zunehmende Christianisierung mit ihrer Verbreitung der christlichen Sexualmoral die damals übliche Trennung von Sexualität als Vergnügen und Sexualität zur Fortpflanzung, die dieser Toleranz zugrunde lag (2004a: 15).

Auf das neue Forschungsinteresse vornehmlich Weißer, männlicher Ethnologen reagierten einige afrikanische Wissenschaftler_innen defensiv. Erneut zeigt sich eine Parallele zur feministischen Forschung, die von den *women of color* für ihre Annahme einer universell unterdrückten Stellung der Frau kritisiert wurde; dies würde der Realität vieler Frauen in Afrika beziehungsweise mit afroamerikanischem Hintergrund nicht entsprechen und spiegle vielmehr die westlich, mittelständisch geprägte Perspektive des Feminismus (Schröter 2002: 29f; siehe auch Mohanty 1984, Oyëwùmí 1997). Innerhalb der afrikanischen Queerforschung wird insbesondere die unreflektierte Anwendung westlicher Kategorien wie Homosexualität

¹⁷ Unverheiratete Azande-Krieger gehen aus Mangel an Geld oder heiratsfähigen Mädchen temporär eine Ehe mit einer *boy-wife* ein, deren Brautpreis geringer ist. Dieser, selbst angehender Krieger übernimmt die Rolle der Frau, versorgt den Ehemann und geht mit ihm eine sexuelle Beziehung ein (Schenkelsex, kein Analverkehr), bis er sich selbst eine *boy-wife* leisten kann (Evans-Pritchard 1971).

auf vorgefundene Beziehungs- oder Lebensformen in nicht-westlichen Gesellschaften beanstandet (Oloruntoba-Oju 2011: 4).

Oyèrónké Oyèwùmí problematisiert die Gleichsetzung der Institution der Frauenheirat mit westlichen, lesbischen Beziehungen, da sich erstere vielmehr durch eine soziale Rolle charakterisiere, jedoch nicht durch eine sexuelle (2001: 10f). Sie entlarvt darin eine Eigenmotivation der Autor_innen, die ihr zufolge eine Bestätigung der eigenen Identität und ihrer aktivistischen Tätigkeiten suchen. Oyèwùmí zieht daraus folgenden Schluss: „Africa remains for many in the Euro-American world a tabula rasa upon which anything can be written“ (Oyèwùmí 2001: 10) – Afrika als kontinuierliche Projektionsfläche der ‚Weißen‘ Fantasie. Die ‚Entdeckung von Homosexualität‘ in Afrika als Indiz ihrer Universalität ist der Umkehrschluss des normalisierenden Heterosexualitätsdiskurses, denn, wie es Oloruntoba-Oju etwas überspitzt formuliert: „if it is found to happen in Africa then it must be, Africa being ‚primitive,‘ a natural phenomenon“ (2011: 4).

Die Belege, welche für die universelle Existenz von Homosexualität von den verschiedenen Autor_innen angebracht werden, beschreibt Oloruntoba-Oju als unzureichend; bei Murray & Roscoe beispielsweise sei lediglich von situationaler oder funktionaler Homosexualität die Rede, die mit Foucaults gestraucheltem Sodomiten gleichzusetzen wäre, nicht aber mit dem westlichen Identitätskonstrukt der angeborenen, egalitären Homosexualität (2011: 5-7). Das Problem gründet also hauptsächlich auf Begriffsverwirrungen; Epprecht schreibt hierzu:

„The language by which same-sex relationships are described in many of these sources is often Eurocentric – the word homosexuality, notably, suggests a clarity arising from a specific history of scientific enquiry, social relations, and political struggle that did not historically exist in Africa and still does not very accurately describe the majority of men who have sex with men or women who have sex with women in Africa“ (2008: 8).

Während Murray & Roscoe mit ihrem Titel „African Homosexualities“ (1998) diesbezüglich Kritikfläche bieten, versuchen andere Forscher_innen dies zu umgehen und nutzen entweder indigene Begriffe oder verallgemeinernde, wie „African intimacies“ (Hoad 2007) oder „same sex intimacies“ (Gunkel 2010: 18).

Oyèwùmí hingegen sieht nicht in den Begrifflichkeiten die größte Problematik, sondern in der Repräsentation, der „culture of misrepresentation“:

„ [T]he issue here is not whether homosexuality exists in Africa or not. For me, that debate (if ever there was one) is moot since homosexuality is part of the human condition. The important issue at hand is not homosexuality but the culture of misrepresentation that pervades the depiction of African people, institutions and forms especially by people living in the Northern hemisphere“ (2001: 11f).

In der sich aufbauenden *queer anthropology* stellen afrikanische Forscher_innen noch immer eine Minderheit dar – zumindest im international zugänglichen Wissenschaftsdiskurs –, von denen die meisten oft Weiße Südafrikaner_innen sind.¹⁸ Das ist laut Epprecht insofern problematisch, als dass Südafrika und auch Namibia von vielen Nicht-Südafrikaner_innen auf-

¹⁸ Die Frage, ob es sie tatsächlich nicht gibt oder sie nicht ‚gehört‘ werden, kann hier leider nicht beantwortet werden. Ein Beispiel für einen südafrikanischen Autor ist Neville Hoad (2007); er setzt sich jedoch reflektiert mit seiner eigenen Position als weißer Homosexueller auseinander und nimmt darüber hinaus eine sehr kritische Haltung gegenüber der afrikanischen Queerforschung und, wie im Abschnitt 5.2. zu sehen sein wird, insbesondere gegenüber der globalen politischen Queerbewegung ein.

grund ihrer Geschichte als Siedlungskolonien eine afrikanische Authentizität abgesprochen wird (2008: 8).

Das Aufkommen des eben beschriebenen Gegendiskurses, welcher von der Universalität von Homosexualität oder zumindest ähnlicher gleichgeschlechtlicher Formen spricht, überdeckt keineswegs den zuvor dominanten Diskurs der distinkten afrikanischen (Hetero-)Sexualität. Dieses koloniale Erbe zieht sich bis in die Gegenwart und erfuhr durch die Verbreitung des HIV-Virus in den 80er Jahren und dem dadurch entfachten politischen Interesse an der Erforschung *der* Sexualität in Afrika neue Schlagkraft. Ein einschlägiges Beispiel ist Caldwell et al., die in ihrem Aufsatz „The Social Context of AIDS in Sub-Saharan Africa“ (1989) die Annahme einer distinkten afrikanischen Sexualität vertreten, welche sich durch eine sexuelle Freizügigkeit insbesondere der Frauen und daraus resultierender schwacher Ehebündnisse auszeichne. Sie sehen die Missionierung daher als gescheitert und reproduzieren letztlich die koloniale Konstruktion der afrikanischen Sexualität (1989: 187f, 222f).¹⁹

Folgen hat dies unter anderem, so Epprecht, in realpolitischen Entscheidungen: in vielen HIV/AIDS-Aufklärungs- und Gesundheitsvorsorge-Programmen in afrikanischen Ländern wird nicht zuletzt aufgrund solcher Berichte, oft nur eine rein heterosexuelle Übertragung in Betracht gezogen – und zwar sowohl von westlichen Akteur_innen als auch von afrikanischen (2008: 1-5). Museveni erklärte 2002 bei der Überreichung seines *Commonwealth Award* für seine erfolgreiche AIDS-Politik: „First it goes through unprotected sex. We don't have homosexuals in Uganda so this is mainly heterosexual transmission“ (zit.n. Hoard 2007: xiv). Dieses Ereignis wird im folgenden Kapitel, das nun die geschichtlichen Hintergründe des Staates Uganda in den Fokus nimmt, noch einmal aufgegriffen.

3 Uganda: Geschichte und Gegenwart

Wie im vorangehenden Kapitel deutlich wurde, entstehen Diskurse infolge bestimmter historischer Gegebenheiten und werden durch Institutionen und Akteur_innen getragen. Um die Analyse der ugandischen Debatte über Homosexualität in den spezifisch historischen Kontext richtig einordnen zu können, wird im Folgenden ein kurzer Überblick über die Geschichte Ugandas von der Kolonialisierung bis hin zum unabhängigen Staat unter Museveni skizziert. Im Fokus stehen dabei jeweils die Auseinandersetzung mit ausländischen Akteur_innen sowie deren Auswirkungen auf die Machtverhältnisse in der ugandischen Gesellschaft. Abschließend erläutere ich die spezifisch rechtliche Situation für Homosexuelle und ihre gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.

3.1 Politik: von der Kolonialisierung bis zur Herrschaft Musevenis

Das heutige Gebiet Ugandas bestand vor dem Eindringen europäischer Mächte aus unterschiedlichen Königreichen. Das bevölkerungsreichste in diesem Zwischenseengebiet war der Staat Buganda im südlichen Teil des heutigen Ugandas, welches durch einen König, dem Kabaka, regiert wurde. Die Existenz eines höfischen Lebens, die gut ausgebaute Infrastruktur und der Reichtum des Gebietes, welches es durch den Handel der Kochbanane mit arabischen Händler_innen auf Sansibar erwirtschaftete, zog das Interesse deutscher und britischer Kolonialmächte auf sich (Marx 2004: 43). Kabaka Mwanga II, der seit 1870 mit

¹⁹ Caldwell et al. stießen mit ihrem Artikel eine bis heute andauernde Debatte an; zum Weiterlesen siehe u.a. Le Blanc et al. 1991; Caldwell et al. 1991; Ahlberg 1994; Heald 1995; Arnfred 2004b.

muslimischen Kaufleuten handelte, deren zunehmende Macht er jedoch einzudämmen versuchte, begrüßte die Ankunft katholischer (deutscher) und anglikanischer (britischer) Missionar_innen als Gegengewicht. Durch wechselnde Koalitionen mit Muslimen und Christen, kam es unter Mwanga II zu einem „[p]ermanente[n] Gerangel der Fremden um Einfluss“ (2004: 142).

In diesen Zeiten des Gerangels, ereigneten sich die ‚Märtyrer-Morde‘. Unter den jungen Leibwächtern und Pagen des Königs befanden sich viele konvertierte (anglikanische und katholische) Christen, die sich weigerten – wie bereits im vorangehenden Kapitel erläutert – der Aufforderung ihren Glauben zu widerrufen beziehungsweise den sexuellen Wünschen des Kabaka nachzukommen. Mwanga II ließ daraufhin alle Verweigerer hinrichten (Hoad 2007: xi,1; Marx 2004: 142f). Als Alternative zu der unter anderem von Missionar_innen progagierten Unziviliertheit des Königs als Erklärung seines Verhaltens, formuliert Neville Hoad in seinen Ausführungen die These, Mwangas Handlungen könnten als Akt des Widerstands gegenüber der angespannten Machtverhältnisse zu verstehen sein, indem er die Loyalität – als eine Art (missglücktes) Misstrauensvotum – seiner Pagen auf die Probe stellte (2007: 12-15).

Für diese Erklärung spricht die zunehmende Gewalttätigkeit, mit der Mwanga II sich unter dem steigenden Druck der fremden Einflüsse zu behaupten versuchte. Es folgten bürgerkriegsartige Zustände, die das britische Imperium für sich nutzte und den König durch eine Intervention absetzte. Politisch siegte die britische Macht, wodurch auch die anglikanischen Kräfte an Einfluss im Land gewannen (Marx 2004: 142f). Die katholische Mission war jedoch schon weit fortgeschritten. Bis heute besteht nahezu eine Gleichverteilung der konfessionellen Zugehörigkeit der Ugander_innen: 46 Prozent der Staatsbürger_innen bekennen sich zur anglikanischen Kirche, 53 Prozent zur katholischen (Pew Forum 2010: 22).

1890 wurde Großbritannien zur führenden Kolonialmacht im gesamten Gebiet des heutigen Ugandas. Infolge der britischen Praxis der *indirect rule* wurden Ethnien festgelegt, gefestigt und mit Eigenschaften versehen, auf deren Basis sie für bestimmte Posten im Kolonialapparat eingesetzt wurden. Aufgrund des stratifizierten Aufbaus ihres Königreichs wurden die Buganda in den Augen der Kolonialist_innen als entwickelter und zivilisierter angesehen. Daher förderte man ihre Bildung in Missionsschulen und versah sie mit höheren und besser bezahlten Ämtern. Das Amt des Königs wurde erhalten, ein Premierminister beschränkte jedoch seine Handlungsmacht grundlegend. Ethnien im Norden Ugandas, wie beispielweise die Acholi, wurden hingegen, gemäß ihrer Wahrnehmung als „martial races“ in die Armee rekrutiert (Marx 2004: 279).

Als 1962 Uganda in die Unabhängigkeit entlassen und der amtierende Kabaka von den Briten als Staatsoberhaupt eingesetzt wurde, entluden sich daraus resultierende ethnische Konflikte: Premierminister Milton Obote, selbst Acholi, putschte sich nach heftigen politischen Auseinandersetzungen 1966 in das Amt des Präsidenten. Die totalitäre, sozialistische Einparteien-Herrschaft Obotes wurde 1971 durch einen weiteren Militärputsch durch Idi Amin abgelöst, der bis 1980 eine Schreckensherrschaft führte – gezeichnet von extremer Gewalt, Fremdenfeindlichkeit und ökonomischem Verfall (Makara 2010: 82; Marx 2004: 279f).

Die erneute Militärrherrschaft unter Obote beendete schließlich 1986 Yoweri Museveni als Guerillaführer der *National Resistance Army* (NRA). Er amtiert seither als Präsident der Republik Uganda. Ausgehend von den Erfahrungen jahrzehntelangen Terrors und

ethnischer Konflikte, versprach Museveni einen vollständigen Bruch mit der Vergangenheit und formulierte die Einigung und den Fortschritt der zersplitterten Nation als zentrales Ziel seiner politischen Agenda (Halsteen 2004: 105). Im Namen der Einheit führte Museveni die strikte Trennung von Kirche und Staat ein und implementierte ein Kein-Parteiensystem, das *movement system*. Dieses System, das Museveni, in Anlehnung an den Namen seiner Widerstandsarmee, *National Resistance Movement* nannte, sollte jedem Einzelnen ermöglichen, sich politisch zu engagieren. Für ein Mehrparteiensystem, wie auch andere westliche Ausprägungen der Demokratie sei Uganda, laut Museveni, aufgrund seiner Rückständigkeit noch nicht bereit beziehungsweise ohnehin nicht geeignet (Halsteen 2004: 105; Hauser 1999: 623). Das Movement-System entspräche vielmehr der afrikanischen Tradition, die ein gemeinschaftliches Entscheiden vorsehe, und treibe im Staat auf ‚afrikanische‘ Art sowohl die Einigung als auch die Modernisierung voran, so Musevenis Vision (Halsteen 2004: 114f).

Während sich für die Ost- bzw. Westblocks des Kalten Krieges zwingend die ideologische Frage der jungen Republik aufdrängte, propagierte Museveni somit seinen eigenen Weg: „We must stress that it is neither pro-West nor pro-East: it is pro-Uganda“ (1992 [1987]: 204).

3.2 Wirtschaft: vom ökonomischem Aufschwung bis zur Krise

Die 90er Jahre stellten für Uganda Zeiten des ökonomischen Aufschwungs dar. Das Land wurde schnell zum afrikanischen Vorbild im westlichen Streben, Demokratisierungsprozesse in den ehemaligen Kolonien voranzutreiben. Insbesondere in den frühen 90er Jahren finanzierte sich der Aufschwung allerdings größtenteils durch finanzielle Hilfe westlicher Geberländer. Die Finanzierung legitimierten diese wiederum mit dem ökonomischen Erfolg des Staates, sowie Musevenis Entgegenkommen, den Richtlinien des *International Monetary Fund* und der Weltbank zuzustimmen (Hauser 1999: 625, 633).

Auch in der Bekämpfung der AIDS-Epidemie schien Museveni erfolgreich. Während seiner Amtszeit ging die HIV/AIDS-Rate von 30 auf 6.1 Prozent zurück – so die offizielle Angabe der ugandischen Regierung; ein Ergebnis, das die britische Regierung 2002 mit dem *Commonwealth Award* würdigte (Tumushabe 2006: 7, siehe auch Kap. 2.2).²⁰ Darüber hinaus äußerte sich Museveni von Anfang an positiv zur Frage der Menschenrechte und propagierte ihre Wahrung als wichtige staatliche Aufgabe – was westliche Staaten wiederum in ihrem Tun bestätigte (Hauser 1999: 626, 637). Aber auch hier machte er die Kontextabhängigkeit deutlich. Auf der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 21.10.1987 in New York verkündete Museveni:

„A hungry man cannot be said to enjoy a full life; a sick man is an incomplete human being. The fundamental human rights popularly championed by such worthy organizations as Amnesty International, important though they are, may be quite meaningless and irrelevant to the millions who are tortured from birth by hunger and disease. It is not possible to guarantee human dignity in a state of poverty, disease, ignorance and economic backwardness“ (1992 [1987]: 201).

Inzwischen ist Uganda Signatar vieler UN-Verträge, welche sich auf die Achtung internationaler Menschenrechte beziehen, wie beispielsweise das *International Covenant on Civil and Political Rights*. Auch mit der Unterzeichnung der *African Charter on Civil and*

²⁰ Eine Studie der *United Nations Research Institute for Social Development* (UNRISD) ergab hingegen, dass die HIV/AIDS-Rate in den 90er Jahren zwar hoch war, jedoch nie 15 Prozent überschritt und so der Erfolg weitaus geringer ausfiel (Tumushabe 2006: 7).

Political Rights der Afrikanischen Union sowie durch die eigene Verfassung verpflichtet sich der Staat Uganda zur Sicherung von Meinungs- und Versammlungsfreiheit, Schutz der Menschenwürde, sowie zur gesetzlichen Unterbindung jeglicher Diskriminierung (Hollander 2009: 226f; 234f; 254).

Uganda wurde zur Erfolgsgeschichte westlicher Entwicklungsarbeit stilisiert – Probleme wie Korruption, Nepotismus und das Kein-Parteiensystem, welches jegliche politische Organisation beziehungsweise Opposition unterband, rückten dabei in den Hintergrund (Hauser 1999: 635).

Das Image als Vorzeigestaat bröckelt jedoch. Die HIV/AIDS-Rate steigt seit den letzten Jahren stetig an und Korruptionsvorwürfe häufen sich drastisch (Kron 2012b: o.S.). Zwar sind aufgrund innerstaatlichen und internationalen Drucks seit 2005 mehrere Parteien zulässig, Museveni ist jedoch durch eine eigens angestoßene Verfassungsänderung, die die Verlängerung der Amtszeit des Präsidenten ermöglichte, auch 2011 wieder in das Amt gewählt worden (Helle et al. 2011: 1; Makara 2010: 83). Seit der Implementierung des Mehrparteiensystems sieht sich Museveni jedoch mit einer erstarkenden Opposition konfrontiert, der er zunehmend autoritär begegnet: 2009 kam es zu blutigen Unruhen zwischen aufbegehrenden Anhänger_innen des Königs von Buganda und der Polizei; Musevenis größter Konkurrent Kizza Besigye wurde mehrere Male inhaftiert und auch seine Befürworter_innen wurden insbesondere im Wahljahr 2010 Zielscheibe polizeilicher Gewalt (AI 2011: o.S.; Helle et al. 2011: 3). Der allmähliche Machtverlust Musevenis korreliert zudem mit wachsenden ökonomischen Unsicherheiten im Land: Menschen gehen gegen die steigenden Lebensmittel- und Benzinpreise auf die Straße; 2011 reagierte die Polizei mit Tränengas und Verhaftungen Oppositioneller auf die *Walk to Work* Proteste in Kampala, was die Unzufriedenheit der Bevölkerung noch verstärkte (BBC 2011: o.S.; Helle et al. 2011: 3).

Darüber hinaus vollzogen westliche Staaten (unter anderem Großbritannien und Norwegen) im Dezember 2012 drastische Kürzungen ihrer finanziellen Hilfe aufgrund mehrfacher Korruptionsvorkommnisse, die bis zuletzt 25 Prozent des ugandischen Nationaleinkommens ausmachten (BBC 2012a: o.S.; Kiggundu 2012: o.S).²¹

Neben den ansteigenden politischen und ökonomischen Schwierigkeiten, sehen sich Homosexuelle im Speziellen zusätzlich mit zunehmend strafferen Gesetzgebungen konfrontiert.

3.3 Homosexualität: von der kolonialen bis zur aktuellen Gesetzgebung

Auf gesetzlicher Ebene lenkte Museveni nach seinem Amtsantritt in eine ganz ähnliche Richtung wie in seiner Parteienpolitik. In einer Rede am 12.1.1987 in Kampala konstatierte er:

„We must [...] be careful that we do not have laws on our statute books which serve the interests of the minority against the majority of our people. [...] The laws we adopted at independence were colonial laws meant to serve the interests of the colonialist. We must revise these laws to suit our people and our present circumstances“ (1992 [1987]: 37).

Unter britischer Herrschaft wurden 1950 die ersten Gesetze in Uganda eingeführt, die homosexuelle Handlungen als kriminelle Vergehen auswiesen. Nach Artikel 145 des *Penal Code Act* wird der Vollzug eines ‚unnatürlichen‘ Geschlechtsakts mit einer lebenslangen Haft bestraft. Auf den Versuch dieser Straftat stehen sieben Jahre Gefängnis (Artikel 146). Nach

²¹ Nach dem *Corruption Perception Index* (CPI 2012) gilt Uganda aktuell als das 46. korrupteste Land der Welt (Njoroge 2012: o.S).

der Unabhängigkeit wurden die Paragraphen in das ugandische Rechtssystem übernommen und bestehen bis heute. 2000 wurde die Kriminalisierung explizit auf ‚unnatürliche‘ sexuelle Handlungen unter Frauen ausgeweitet; seit 2005 steht auch die gleichgeschlechtliche Ehe unter Strafe (HRW 2006). Im Oktober 2009 reichte das Parlamentsmitglied David Bahati die Anti-Homosexuality Bill in das Parlament ein, welche die bisherigen Lücken der Gesetzeslage füllen sollte. In vielen Punkten allerdings zeigt sich der Entwurf mit den bestehenden Gesetzen redundant. Die Sprache ist jedoch expliziter: homosexuelle Handlungen werden direkt benannt – und auch das Strafmaß fällt deutlich drastischer aus: Wiederholungstäter, praktizierende HIV-Infizierte sowie diejenigen, die mit Minderjährigen homosexuellen Geschlechtsverkehr praktizieren, sollen mit dem Tode bestraft werden (AHB 2009: II.3).

Die wirklichen Neuerungen, die dieses Gesetz mit sich bringen würde, wären sein Ausmaß und seine Reichweite: auch ugandische Staatsbürger_innen, die sich außerhalb des Landes befinden, würde das Gesetz mit einbeziehen. Zudem würde das Werben (*promoting*) für Homosexualität verboten und allein das Wissen von der Existenz einer homosexuellen Person unter Strafe gestellt, falls dies nicht binnen vierundzwanzig Stunden den zuständigen Behörden gemeldet würde. Nichtregierungsorganisationen und Verbände, die sich für die Rechte Homosexueller einsetzen, wären somit verboten und die Schweigepflicht von Ärzt_innen, Anwalt_innen oder Pastor_innen aufgehoben (AHB 2009: III.13, III.14, IV.16; Sander 2010: 2f). Die ganze Bevölkerung würde zum staatlich sanktionierten Kontrollorgan der sexuellen Norm.

Während sich die gesetzliche Lage für Homosexuelle seit 2000 immer mehr zuspitzt, gründeten sich als Gegengewicht zunehmend Menschenrechts- beziehungsweise LGBT-Rechtsorganisationen. Zu nennen sind hier beispielsweise *Freedom and Roam Uganda*, *Gay Uganda*, und *Sexual Minorities Uganda* (SMUG), die seit 2004 als Dachverband auftreten, Lobbyarbeit betreiben und sich für die Rechte Schwuler, Lesben und Transpersonen einsetzen. Trotz offiziell staatlicher Gewährleistung der demokratischen Rechte und Freiheiten aller ugandischen Staatsbürger_innen, vermeldet Amnesty International jährlich Verstöße gegen diese. 2012 löste beispielsweise Reverend Simon Lokodo, Minister für Ethik und Integrität, zwei Versammlungen von LGBT-Aktivist_innen in Entebbe auf und ließ ihre Teilnehmer_innen verhaften (AI 2012: o.S).

Im Gegenzug lassen sich jedoch auf Seiten der LGBT-Organisationen einige Erfolge verzeichnen, wie beispielsweise die erfolgreiche Klage von SMUG gegen die Zeitung *Rolling Stone* aufgrund der Verletzung von Persönlichkeitsrechten. Dadurch konnte eine dritte Ausgabe der geplanten Trilogie von öffentlichen Outings vermeintlich Homosexueller verhindert werden (BBC 2010: o.S; siehe auch Fußnote 7).

Das Einklagen von Rechten, die in den international geschlossenen Verträgen wie auch in der ugandischen Verfassung verankert sind, ist unter dem ugandischen Justizsystem trotz der Illegalität von Homosexualität möglich. Die Verabschiedung der Anti-Homosexuality-Bill würde dies jedoch erschweren. Seit 2009 befindet sich der Gesetzentwurf in der Schwebe, und wird jährlich erneut zur Debatte in das ugandische Parlament gegeben. Internationale Akteur_innen haben sich seither eingeschaltet: NGOs, wie Amnesty International oder auch Human Rights Watch organisieren Unterschriftenaktionen und veröffentlichen Stellungnahmen, in denen sie die Gesetzesinitiative scharf verurteilen. Auch westliche Staatsvertreter_innen verkünden ihren Unmut und drohen ihre Gelder an die Einhaltung von LGBT-Rechte zu koppeln (Kron 2012a: o.S.).

Letzten Dezember, nach ihrer Rückkehr von einer Auslandsreise nach Kanada, versprach die ugandische Parlamentssprecherin Rebecca Kadaga dem ugandischen Volk die Verabschiedung der Anti-Homosexuality Bill als Weihnachtsgeschenk. Eine Versprechen, welches sie als Reaktion auf die wiederholten Ermahnungen auf Seiten des kanadischen Außenministers, der Gesetzentwurf verstoße gegen die Menschenrechte und dürfe nicht verabschiedet werden, verlauten ließ. Das ugandische Parlament jubelte, das Geschenk blieb allerdings aus (Biryabarema 2012: o.S.).

Vor dem Hintergrund der vorangehenden Ausführungen diskutiere ich im Folgenden die Ergebnisse meiner Medienanalyse.

4 Die Ausgrenzung von Homosexuellen in der ugandischen Presse: von der diskursiven Konstruktion sexueller Sündenböcke

Die Untersuchungseinheit setzt sich aus 46 Artikeln aus der *New Vision* und 48 aus *The Monitor* zusammen. Auffallend ist, dass die Trefferquote der *New Vision* im Zeitraum vor der Veröffentlichung der Anti-Homosexuality Bill im Oktober 2009 deutlich höher ausfällt; während in *The Monitor* die Berichterstattung über Homosexualität mit der internationalen Kontroverse, die der Gesetzentwurf auslöste, ansteigt.²² Darüber hinaus beinhaltet die Untersuchungseinheit der *New Vision* zahlreiche Meinungsartikel, wohingegen sich in der Artikelauswahl aus *The Monitor* mehrheitlich redaktionelle Berichte befinden.²³ Da in vorliegender Arbeit das Gesamtbild der medialen Debatte über Homosexualität im Fokus steht und nicht ein Vergleich der Berichterstattung zweier Zeitungen, werde ich jeweils die Autor_innen angeben, nicht den Zeitungstitel – mit Ausnahme von Leitartikeln oder jenen ohne Namensangabe. Auf deutliche beziehungsweise bedeutende Abweichungen der Berichterstattung in den Tageszeitungen werde ich allerdings hinweisen.

Der folgende Analyseteil gliedert sich in drei Teile, welche sich inhaltlich an den herausgearbeiteten Kategorien orientieren. Dabei befasst sich das erste Unterkapitel mit der konkreten Darstellung von Homosexualität: es wird gezeigt, was darunter verstanden wird oder werden soll, sowie welche Wertungen in den Beschreibungen vorgenommen werden. Die darauf folgenden Unterpunkte befassen sich im Gegensatz dazu mit Kategorien, die sich vielmehr als größerer Rahmen in der Berichterstattung über Homosexualität herausbildeten und die ich unter „Kultur und Tradition“ beziehungsweise „Nation und Moderne“ zusammenfasse.

Exkurs: Vorstellung der Hauptcharaktere

Aufgrund der Bedeutung, die ich den einzelnen Sprecher_innenpositionen in der Analyse beimesse, werden die kommenden Ausführungen mit einer Vielzahl von Namen versehen sein. Um das Leseverständnis zu erleichtern und möglichen Verwirrungen vorzubeugen, werden die Hauptcharaktere im folgenden Überblick nach alphabetischer Ordnung kurz eingeführt.

²² Von den 48 Artikeln aus *The Monitor* sind 35 nach dem Gesetzentwurf publiziert worden, von den 46 *New Vision*-Artikel hingegen lediglich 19.

²³ In vorliegender Analyseeinheit gab es fünf Meinungsartikel in *The Monitor*, hingegen 15 in der *New Vision*.

- Bahati, David: Mitglied der führenden Regierungspartei National Resistance Movement (NRM) und des ugandischen Parlaments, in dem er das Ndoorwa County West, Kabale Distrikt repräsentiert. Im Oktober 2009 führte er die Anti-Homosexuality-Bill als *private member's bill*, sprich als Privatinitiative in das Parlament ein.
- Buturo, James Nsaba: Minister für Ethik und Integrität von 2006 bis 2011 (Reverend Simon Lokodo ist sein Nachfolger), Parteimitglied der NRM, Direktor der NGO *Coalition for Advancement of Moral Values in Uganda*.
- Eyalama, Isaac: Mitglied des *Family Life Network* in Uganda, eine glaubensbasierte (evangelikale) NGO, die sich auf ihrer Webseite als „committed to the restoration of family values and morals“ präsentiert (Family Life Network o.J.).
- Kutesa, Sam: Außenminister der Republik Uganda seit 2005.
- Langa, Stephen: Evangelikaler Pastor, Leiter von der evangelikalen NGO *Family Life Network* in Uganda.
- Muhanga, Magaret: Parteimitglied der NRM, Ministerin des Kabarole Distrikts.
- Mutumba, Nsereko: PR-Manager des *Uganda Muslim Supreme Council*.
- Museveni, Yoweri: Präsident der Republik Uganda und der NRM seit 1986.
- Orombi, Henry: Erzbischof der anglikanischen *Church of Uganda* von 2004 bis Dezember 2012.
- Ssekandi, Edward: Vizepräsident der Republik Uganda seit 2011.
- Ssempe, Martin: Evangelikaler Pastor, Gründer der *Makerere Community Church* sowie der NGO *Inter-Faith Rainbow Coalition against Homosexuality* und der Initiative *National Force against Homosexuality*. Ssempe erlangte auf der Online-Plattform *YouTube* internationale Berühmtheit. Clips wie „Eat da poo poo“ gingen um die Welt, die Ssempe zeigen, wie er in seiner Kirche und auf einer Pressekonferenz der *Inter-Faith Rainbow Coalition against Homosexuality* zu Aufklärungszwecken homosexuelle Pornografie vorführt (KratosCSS 2010).

4.1 Vorstellung(en) von Homosexualität

Das erste zentrale Ergebnis meiner inhaltlichen Analyse ist, dass Homosexualität fast ausschließlich als Verhaltensweise ausgelegt wird. Diese wird einerseits als Manifestation einer krankhaften Anomalie beschrieben und als unnatürlich klassifiziert, andererseits als aktive Handlungsoption, wodurch eine angeborene Disposition der sexuellen Orientierung verneint wird.

4.1.1 „Homosexuality is un-natural“

Homosexualität als unnatürliche Verhaltensweise ist eine häufig formulierte Vorstellung. Diese biologisch-natürliche Argumentation wird dabei vornehmlich mit christlichem Gedankengut verknüpft. Lugemwa beispielsweise, ein – wie er schreibt – „medical doctor, religious and presumably-sober human being“ (2008), konstatiert in der *New Vision*:

„[G]ayism and homosexuality [...] these two vices have existed since the days of Sodom and Gomorrah, albeit their being practiced incognito in normal societies. [...]

Even the smallest animal like amoeba and malaria parasites or plasmodium do not practice male to male reproductive physiology. Structures differentiated into male or female gadgets are scientifically known to naturally have been created by God to enable the female-male element to exist, in order, among other things to propagate nature. [...] When God created the two sexes, He intended that through man-woman sexual contact, propagation may continue to prevail. In order to have someone different from man, therefore, he called this other person, woman. [...]

In the medical profession, including psychology, we refer to people who deviate from normal physiological processes as sick or a patient. [...] When a person has sex through the rear entry of a fellow man or woman, they can be classified under this category" (2008).²⁴

Durch seine Selbstbezeichnung als Mediziner, religiöser und vermeintlich besonnener Mensch, legitimiert er seine Sprecherposition vor der Leserschaft. Er präsentiert seine Aussagen mit Hilfe umständlicher Fachformulierungen als Fakten und beansprucht einen Wahrheitsgehalt, den er aus der Vernunft und der wissenschaftlichen Erkenntnis („scientifically known“) erklärt – die er jedoch nicht weiter belegt. Er zieht letztlich den Schluss: Die Natur ist von Gott gegeben, der alle Lebewesen mit dem Ziel der Fortpflanzung in zwei eindeutig männliche und weibliche Geschlechter teilte. Wissenschaft und Gottes Schöpfung werden eng miteinander verknüpft. Bemerkenswert ist die Aussage „gayism“ und „homosexuality“ habe es schon immer gegeben, das Verhalten würde aber in normalen Gesellschaften verheimlicht, da es keinem Zweck dienlich beziehungsweise nicht (von Gott) vorherbestimmt ist. Warum das Verhalten trotzdem gezeigt wird, erörtert er nicht weiter. Homosexuelle Handlungen werden dementsprechend als abnormes, pathologisches Verhalten in einer Gott-gegebenen, natürlichen und gesunden Ordnung verortet – eine Vorstellung, die sich im westlichen Diskurs genau auf diese Weise wiederfindet (siehe Kap. 2.1). Auch Präsident Yoweri Museveni wird in *The Monitor* mit den Worten zitiert, „homosexuality is un-natural [...] [I]t was clear that is not how God arranged things to be“ (zit. n. Gyezaho 2009) und knüpft so an die natürlich-göttliche Ordnungsvorstellung an.

In einem anderen *Monitor*-Artikel heißt es: „Rev. Michael Esakan Okwi said on Friday that not even ‚cockroaches‘ who are in the ‚lower animal kingdom‘ engaged in homosexual relations“ (Otago 2009). Hier kommt eine weitere abwertende Komponente hinzu, die bei Lugemwa bereits angeklungen ist: Personen, welche homosexuelle Handlungen vollziehen, werden eine Stufe unter den Lebewesen des ‚niedrigeren‘ Tierreichs situiert, wodurch ihnen ihr Status als Mensch abgesprochen wird. Eine klare Hierarchie wird aufgebaut. Dies reiht sich ein in Äußerungen wie die Robert Mugabes „homosexuals are worse than pigs and dogs“ (Mugabe 1995 zit. n. Divani 2011).

Homosexualität wird als Verhalten ausgelegt, welches aufgrund seiner Unnatürlichkeit keine Daseinsberechtigung hat oder sich zumindest jeglicher Logik entzieht. Die Existenz dieses Verhaltens an sich wird in keinem der Artikel verleugnet – konträr zur Aussage Musevenis an der Preisverleihung für seine AIDS-Politik 2004, in Uganda gäbe es keine Homosexuelle (siehe Kap. 2.2) Lediglich Sheikh Nsereko Mutumba, PR-Manager des Uganda *Muslim Supreme Council*, äußert in einem *Monitor*-Interview: „I do not have the statistics, but among the Muslims especially in Uganda, we do not have these cases (gay conducts). At least none has come to our attention yet“ (zit. in Musa Ladu & Kasasira 2009).

²⁴ Von der Angabe von Seitenzahlen der Zeitungsartikel wird abgesehen, zum einen aufgrund der Online-Fassung, die keine Seitenzahlen aufweist und zum anderen, da die Artikel in der Regel ohnehin die Länge von einer Seite nicht überschreiten.

Einige wenige Artikel zeigen eine andere Perspektive auf: 2008 erschien in der *New Vision* der Artikel „Homosexuality is not a disease“. Autor ist Dr. Semugoma, ein praktizierender Arzt aus Uganda – so die angegebene Autorenbeschreibung, die seinem Artikel Autorität verleiht. Semugoma spricht sich gegen diese Auslegung des Natürlichkeitsarguments aus. Dabei weist er auf die tatsächliche Existenz homosexueller Handlungen im Tierreich hin, um gerade ihre Natürlichkeit hervorzuheben und kehrt das Argument um (2008).

Auf diesen Artikel reagierte ein der evangelikalischen Organisation *Family Life Network* zugehöriger Leser mit seinem Artikel „Homosexuality is a moral disease“, in dem er Semugomas Plädoyer für Akzeptanz mit der rhetorischen Frage begegnet: „[I]s such behaviour rational, scientifically functional or detrimental to the high level of civilisation that we have achieved?“ (Eyalama 2008b).

Einige Zeilen weiter beantwortet er seine Frage selbst und schreibt: „Common sense, science, logic, psychology and religion have contributed to this civilisation. Homosexuality is irrational, illogical, abnormal and immoral behaviour.“ Die Irrationalität und fehlende Logik leitet auch er von der natürlichen Bestimmung von Mann und Frau ab, Nachkommen zu zeugen und somit das Bestehen der Menschheit zu sichern. Weiterhin schreibt er:

„[S]exual preference, even when it becomes ‚normal‘ to an individual due to abnormal circumstances can be controlled. Just because certain individuals experience sexual desires towards members of the same sex, because something went wrong in their lives does not mean that their behaviour should be accepted“ (Eyalama 2008b).

Das gezeigte anormale Verhalten wird äußeren Umständen zugeschrieben; sei aber in einer ‚normalen‘ Gesellschaft nicht hinzunehmen insbesondere angesichts der hohen Zivilisationsstufe, so Eyalama, die ‚wir‘, sprich die ugandische Bevölkerung, erreicht haben. Folglich charakterisiert er Uganda mit Hilfe der Ausgrenzung von Homosexuellen als zivilisiert und normal. Durch den Verweis auf die Zivilisiertheit der Menschen hebt er Semugomas Argument der Natürlichkeit homosexueller Handlungen aus, da eben diese Zivilisiertheit jeglichen Vergleich zu Tieren verbiete. Im Umkehrschluss widerspricht er damit dem häufig angeführten Argument Homosexuelle seien noch schlimmer als Tiere.

Homosexuelles als unzivilisiertes Verhalten impliziert jedoch die Möglichkeit der Umerziehung. So lehnt Eyalama die Verdammung dieser Menschen ab und schlägt vor „[to] criticise their behaviour and help them find solutions to their problem“ (2008b). Zu diesem Schluss kommen einige Autor_innen: Tukamwesiga (2009), ein *New Vision*-Journalist, spricht sich wohlwollend für die ‚Betroffenen‘ aus und verlangt Hilfe von Wissenschaftler_innen und Ärzt_innen „to correct this aberration“. Während „[s]uch people“ nach Lugemwa (2008), deutlich negativer konnotiert, psychiatrische Behandlung verdienen, nicht aber die Bekanntmachung ihrer „heinous, unnatural act[s]“.

Zwar gibt es einige wenige Stimmen, die für die Akzeptanz Homosexueller plädieren (Semugoma 2008 sowie die *Ugandan Law Society* zit. n. Kigongo, Ndagire & Tumwebaze 2012); mehrheitlich wird jedoch zur Bekämpfung dieses Problems aufgerufen, denn – wie es der damalige Staatsminister für Ethik und Integrität James Nsaba Buturo formuliert: „[I]t’s a disease that must be fought“ (zit. in Muhumuza 2009).

Als einer der Gründe, der die Bekämpfung von Homosexualität erfordere, wird häufig der hohe Kostenfaktor angeführt, den Homosexuelle – aufgrund ihres erhöhten Risikos an Geschlechtskrankheiten zu erkranken – darstellen würden (Butagira & Jemimah 2009; Musa

Ladu & Kasasira 2009). Magaret Muhanga (2009) beispielsweise, eine Parlamentsabgeordnete, schildert mögliche Konsequenzen für den Gesundheitsbereich folgendermaßen:

„With the increased incidence of sexually transmitted diseases, organisms in unexpected places, simple sore throat is no longer so simple. Doctors must start asking their patients probing questions or they risk making a misdiagnosis. [...] Doctors should also start asking about their patient's sexual practices and consider how to treat anal cancer, rectal gonorrhoea and other diseases [...].

Worse still after sometime, men who practise homosexuality get a leaking anus. This means, therefore, that they will be required to use nappies like babies to avoid soiling their clothes. Are we ready as a country to risk these infections given our poor health services and lack of specialised treatment and human resource?“

Sie verweist auf die weitreichenden Folgen, die Homosexuelle verursachen würden und macht alle ugandischen Staatsbürger_innen dadurch zu Betroffenen beziehungsweise Homosexualität zu einem nationalen Problem. Die prekäre Infrastruktur des ugandischen Gesundheitssystems beschreibt sie als unzureichend ausgestattet für die Behandlung Homosexueller. Dadurch macht sie diese zu einer (potentiell) enormen Last für den ganzen Staat, sollten homosexuelle Handlungen normalisiert werden, was eine Anpassung der Infrastruktur voraussetze. Dies impliziert darüber hinaus, dass Homosexualität ein neues Phänomen darstelle, welches in Uganda zuvor keine Rolle spielte und attestiert ihr so eine Fremdartigkeit.

Durch den Vergleich der (männlichen) Homosexuellen mit Babys werden sie als unmündig erklärt und vom Subjekt zum Objekt eines nationalen Diskurses degradiert, innerhalb dessen ihnen eine Sprecher_innenposition abgesprochen wird. Sie werden zur gesellschaftlichen Last und durch die mögliche Ansteckung – versinnbildlicht durch den „leaking anus“ – gleichzeitig zu einer Gefahr für diese.

Ein selbstbezeichneter Ex-Homosexueller und somit ‚Experte‘ in der Homosexuellenfrage konstatiert in einer öffentlichen Stellungnahme, Homosexualität sei „dangerous and dehumanising but is growing fast in Uganda“ (zit. n. Mulondo 2009): Homosexualität als gefährliche Epidemie, die sich schnell ausbreitet und Ugander_innen entmenschlicht.²⁵ Womit auch hier eine Hierarchie erschaffen wird, die zwar nicht mit Tiervergleichen arbeitet, jedoch eine eindeutige Erniedrigung von Homosexuellen vornimmt.

4.1.2 „Homosexuality is not an in-born condition“

Neben der Darstellung von homosexuellen Handlungen als krankhafte Anomalie, wird in den Artikeln auch eine weitere Zuschreibung deutlich: Homosexualität oder allgemeiner die sexuelle Orientierung wird als bewusste Handlungsentscheidung geschildert.

In dem *New Vision* Artikel „Greed is the source of evil – Orombi“ wird von einer Predigt des anglikanischen Erzbischofs der *Church of Uganda* Reverend Henry Orombi berichtet: „[T]he greed for money is responsible for evils like homosexuality, defilement, human sacrifice, corruption and theft, which have become rampant in the country“ (zit. n. Mukyala 2009). Homosexualität wird in einer Reihe mit Menschenopferung, Korruption und Dieb-

²⁵ Von der Entmenschlichung (Dehumanizing) durch Homosexualität spricht auch Museveni in seiner Rede zum Nationalfeiertag der Ugandischen Märtyrer (Kagolo 2010, siehe dazu auch Kap. 4.2.2).

stahl genannt, also auch als solche gehandelt: als kriminelles Vergehen, das Konsequenzen für die Gesamtgesellschaft nach sich zieht. Orombi erklärt: „I am forced to dress like a civilian because those people are dangerous. They can harm anybody who is against them. Some of them are killers. They want to close the mouth of anybody who is against them“ (zit. n. Ahimbisibwe 2008).

Die Vorsätzlichkeit, die diesem ‚Vergehen‘ unterstellt wird, drückt sich auch in der Vorstellung der ‚Homo-Agenda‘ aus, die in einigen Artikeln – mehr oder weniger kritisch – Erwähnung findet: Da sie selbst keine Kinder zeugen können, verfolgen Homosexuelle eine politische Agenda, immer neue Anhänger_innen mit Hilfe finanzieller und materieller Mittel zu rekrutieren. Aufgrund der hohen Beeinflussbarkeit von Kindern seien diese besonders gefährdet. In seinem zweiten Meinungsartikel in der *New Vision* schildert Eyalama die Ziele dieser Homo-Agenda:

„[H]omosexual activists are not content to just ‚live and let live‘. They are seeking to make it illegal for anyone to teach that homosexuality is not natural [...]. Neither do they want anybody to teach that it is morally wrong.

Homosexual activists are seeking to force churches to stop teaching their longstanding beliefs regarding homosexuality. They are trying to make it illegal or to be considered unethical for therapists to treat unwanted same-sex attraction because everytime [sic] someone is successfully treated, it destroys their claim that homosexual behaviour is genetic and inevitable. Worse still, they want to recruit our children though [sic] sex education programs.

In essence, they want to mainstream homosexuality throughout the world through laws, policies, harassment and intimidation“ (2008a).

Eyalama zieht eine deutliche Trennung von „we“ zu „they“. Durch die Aneinanderreihung ihrer vermeintlichen Forderungen – die in ihrer Summe nach dem Vorsatz, die Weltherrschaft übernehmen zu wollen, gleichkommt – sowie die wiederholte Anwendung der Wortpaarung „they want“ werden Homosexuelle zu einer gierigen, rücksichtslosen, kriminellen Gruppe geformt. Eine angeborene sexuelle Orientierung wird von Eyalama kategorisch ausgeschlossen, womit er Homosexuelle, zumindest jene, die sich selbst als solche bezeichnen, zudem zu Lügner_innen erklärt. „We“ im Gegenzug wird zur Stimme der Allgemeinheit, zur Stimme der Moral und so zur einzigen Identifikationsfigur für die Leser_innen.

Die politische Komponente der Homo-Agenda kommt bei der Parlamentarierin Margaret Muhangas noch deutlicher zum Ausdruck:

„Remember these homosexuals cannot reproduce. They must recruit, and they want our children. [...] They know that the next generation will one day be voters, and they will change the laws so that homosexuals can prey on children and not worry about breaking the law. Beware that it will be your daughter to show up with a female fiancé“ (2009).

Muhanga spricht die Leser_innen direkt an und macht sie zu Betroffenen, zu potentiellen Opfern („beware it will be *your* daughter“). Ihr Artikel ist vielmehr ein Appell als ein schlichter Zeitungskommentar. Hier mag auch der Zeitpunkt eine Rolle spielen: Muhangas Artikel wird kurz nach der Einführung des Gesetzentwurfs veröffentlicht, der den Umgang mit Homosexualität in Uganda in die nationale und internationale Öffentlichkeit rückte, wodurch das Thema im Gegensatz zu einem Jahr zuvor, in dem Eyalamas Artikel publiziert wurde, eine höhere Brisanz aufwies.

Darüber hinaus gibt es einige Berichte über ehemalige Homosexuelle, die diese Machenschaften bezeugen und Rekrutierungsvorwürfe immer wieder neu entfachen. In den beiden *New Vision*-Artikeln „Homosexual Admits Recruiting Students“ (Kiwuuwa 2009) und „Eight Denounce Homosexuality“ (Mulondo 2009) wird beispielsweise von insgesamt neun Ex-Homosexuellen berichtet, die innerhalb einer Woche auf Pressekonferenzen ihre Abkehr von der Homosexualität bekanntgaben. Diese schildern, wie sie von Aktivist_innen der Organisation SMUG bezahlt und darauf trainiert wurden, in Schulen zu gehen und Kinder mittels Pornografie sowie Geld und teuren Geschenken, wie beispielsweise Laptops, zu rekrutieren. Als eine mögliche Erklärung für seine Verwicklung in diese Machenschaften führte einer der Ehemaligen „the lack of parental care, love and the loneliness“ an; Missstände, die er in der Tatsache begründet sieht, dass er in keiner intakten Familie, sondern von seiner alleinstehenden Mutter aufgezogen wurde (Kiwuuwa 2009).

Hier zeigt sich neben Gier und krimineller Energie eine weitere Erklärung für den Gang in die Homosexualität: die mangelnde elterliche Fürsorge. Verwaarloste Kinder ohne familiären Halt seien insbesondere anfällig für die materiellen und auch sozialen Verlockungen der Gemeinschaft der Homosexuellen.

Daraus lässt sich eine gesellschaftliche Kritik herauslesen, die sich gegen einen Wertewandel richtet, welcher sich von dem Ideal der Familie und Gemeinschaft in Richtung der individualistischen Gesellschaft bewegt. Dieser Punkt wird unter 4.2.3 noch einmal aufgegriffen.²⁶ Als Maßnahme gegen diesen Wandel initiierte Stephen Langa auf einer dieser Presskonferenzen stellvertretend, wie es heißt, für „parents and concerned citizens“ eine Petition, die an die Regierung appelliert, zum Schutz der Kinder und Familie, Schritte gegen die Verbreitung von Homosexualität einzuleiten, die eine zunehmende Gefahr darstelle (Mulondo 2009). Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die evangelikale Organisation *Family Life Network*, dessen Vorsitzender Stephen Langa ist, in Zusammenarbeit mit Martin Ssempea²⁷ sowie seiner *Inter-Faith Rainbow Coalition against Homosexuality* diese Pressekonferenzen veranstalteten. Dabei gaben alle dort auftretenden ‚Ehemaligen‘ an, durch die pfingstkirchliche Bekehrung durch Martin Ssempea gerettet worden zu sein (Kiwuuwa 2009, Mulondo 2009). So lässt sich dies vielmehr als eine Art Werbeveranstaltung für die eigene Kirche lesen, die sich selbst als Rettungsanker und Refugium für moralisch Gefallene (Homosexuelle) inszeniert und anbietet. Werbestrategische Maßnahmen sind bei Pfingstkirchen nicht ungewöhnlich: Ukah (2007) beschreibt sie als marktwirtschaftliche Unternehmen, die sich im Wettbewerb um die meisten Anhänger_innen von ihrer Konkurrenz abzusetzen suchen. So propagieren manche Kirchen beispielsweise die Heilung einer bestimmten Krankheit, um so einen Wettbewerbsvorteil zu erzielen – in diesem Fall könnte die Heilung von Homosexualität als strategisches Mittel interpretiert werden (2007: 14f).²⁸

²⁶ Eine differenzierte, empirisch belegte Arbeit zur Wahrnehmung des Wertewandels in der ugandischen Bevölkerung liefert Verhölter (2012) in ihrem Artikel „Negotiating Social Change in Uganda“.

²⁷ Bereits im September 2008 verlieh die *National Fellowship of Born-Again Churches* in Uganda Martin Ssempea einen Preis für seine führende Rolle im Kampf oder vielmehr Kreuzzug gegen Homosexualität („anti-gay crusade“) (Namutebi 2008).

²⁸ Ein weiterer Beleg für eine Instrumentalisierung von Homosexualität im Konkurrenzverhalten evangelikaler Kirchen, ist die Diffamierung des erfolgreichen Pastors Kenyanja. Martin Ssempea und vier weitere Evangelikale erhoben Anklage gegen ihn aufgrund seiner vermeintlichen homosexuellen Aktivitäten. Kenyanja wurde freigesprochen, die fünf Evangelikalen wegen Rufmordes zu einem Bußgeld von jeweils 200 000 ugandischen Schillingen verurteilt (New Vision 2011).

Berichte über ehemalige Homosexuelle sowie über die Homo-Agenda lassen sich vornehmlich in der *New Vision* finden. Kritikfrei werden Aussagen, wie die eben zitierten, wiedergegeben. In *The Monitor* zeigt sich ein anderes Bild: innerhalb der Analyseeinheit, gibt es keinen einzigen Artikel, der sich mit dieser Thematik explizit auseinandersetzt. Zwei Meinungsartikel bilden die Ausnahme: Banturaki, ein *Monitor*-Leser, der sich insgesamt gegen die Diskriminierung von Homosexuellen ausspricht, deren Handeln er trotz allem als „improper“ und „against God's will“ empfindet, aber Handlungsbedarf im Falle der Rekrutierung sieht. Er schreibt:

„So when some homosexuals start recruiting in our schools and churches like they are an army marching on to war I have cause for concern. As a guardian of my children I am obliged to ensure that they don't take direction from a stranger in a fake suit and an accent to match, most especially if he/she is promising the good life in exchange for sexual orientation" (2009).

Monitor-Journalist Daniel Kalinaki hingegen zieht die Rekrutierungsvorwürfe ins Lächerliche:

„It [homosexuality] is labelled evil and foreign, a virus that crazy white people with their crazy white ways are smuggling into the country with the help of local acolytes. A few reformed converts have turned up to talk of money being sent surreptitiously to local networks to 'recruit' young people into homosexuality never mind that there is never evidence adduced of who sent how much money to whom and how it was spent" (2009).

Im ersten Zitat spiegelt sich jene Furcht eines Elternteils wider, auf deren Basis der Evangelikale Stephen Langa seine Petition begründet. Während Langa die Personifizierung der Versuchung oder die Quelle der Angst auf alle Homosexuellen ausweitet, reduziert Banturaki diese auf Einzelpersonen: „stranger in a fake suit and an accent to match“. Es zeigt sich zusätzlich die ausländische, fremde Komponente mit der Homosexualität in Verbindung gebracht wird, was an anderer Stelle noch explizit behandelt werden wird; hier soll jedoch der Zusammenhang von Homosexualität und ihren vermeintlichen Verlockungen festgehalten werden: „The promise of a good life in exchange for sexual orientation“ (Banturaki 2009).

Dabei wird einerseits erneut die unterstellte Wahlmöglichkeit deutlich, welche die Vorstellung einer angeborenen sexuellen Orientierung untergräbt. Andererseits zeigt sich die Perspektive, die diese Wahl zu bieten suggeriert: ein Ausweg aus der sozialen und finanziellen Unsicherheit. Was Kalinaki (2009) als Absurdität abtut, scheint jedoch angesichts solcher Aussagen wie der von Banturaki, welche eine Verbindung von Geld und Homosexualität herstellen, eine verbreitete Imagination zu sein. Awondo et al. berichten von kursierenden Vorstellungen über okkulte, homosexuelle Praktiken in Kamerun (2012: 152). Die Idee, Geld durch (rituellen) Analsex akkumulieren zu können, wurde bereits von Tessmann (1912) für den kamerunischen Kontext formuliert (siehe Kap. 2.2); in Uganda ist mir dergleichen nicht bekannt. Innerhalb der vorliegenden Analyse wird Homosexualität nicht als rituelle Praxis zum Zweck der Wohlstandsmehrung dargestellt, sondern hauptsächlich als Ergebnis externen Sponsorings, durch welches unschuldige Ugander_innen angesichts ihrer schwierigen sozialen Lage – seien es nun finanzielle oder familiäre Schwierigkeiten – in Versuchung geraten.

Während diese Sponsoring-Vorstellung häufig formuliert wird, zeigt sich in dem *New Vision*-Artikel „Is Money Fuelling the Gay War?“ eine recht ausgewogene Berichterstattung. Der Artikel erschien im Mai 2009, folglich noch vor der Veröffentlichung der Anti-Homosexuality-Bill und berichtet von einem „anti-gay seminar“, welches in dieser Form, so

der Artikel, zum ersten Mal in Uganda stattfand. Organisiert wurde die Veranstaltung von *Family Life Network* mit dem Ziel zur Aufklärung der „wellfunded and organised homosexual machinery“ beizutragen (zit. n. Vision Reporter 2009). Als Zeugen für die externe finanzielle Förderung dieser Maschinerie²⁹ traten erneut Ex-Homosexuelle sowie Experten aus den USA als Gastredner auf: Scott Lively, der im Artikel als „expert on homosexuality over 20 years“ ausgezeichnet wird, Don Schmierer „a board member of a [sic] American ex-gay organization“ und Caleb Brundige, „a former gay“. Demgegenüber werden im Artikel nun Gegenreaktionen von Aktivist_innen dargestellt, die den Organistator_innen vorwerfen im Interesse von „American gay haters“ wie Scott Lively zu agieren, „who have lost the battle in their country“. Die evangelikalen Pastoren Stephen Langa und Martina Ssempe werden dabei als „beneficiaries of this sponsorship“ benannt (Vision Reporter 2009). Beide Seiten streiten die gegenseitigen Vorwürfe der finanziellen Unterstützung ab. Das Dementi der beiden Pastoren wird jedoch durch staatliche Seite unterstützt:

„Minister Buturo doubts if Langa and Ssempe were receiving any donor funds in their fight against homosexuality, but hastened to add that even if they were to get funding, there would be nothing wrong with it. ‚Homosexuality is illegal in Uganda and if people are getting funding to strengthen the fight against an illegal activity, that is okay,‘ Buturo said“ (Vision Reporter 2009).

Eine potenzielle finanzielle Unterstützung aus dem Ausland im Kampf gegen Homosexualität ist nach dem Minister für Ethik und Integrität dementsprechend positiv behaftet. Die Formulierung „hastened to add“ stellt Buturos Autorität zu einem gewissen Grad in Frage; eine positive Bewertung der Aktivist_innen findet jedoch nicht statt. Der Artikel schließt mit den Worten:

„What is not clear, however, is whether those fighting against homosexuality are not equally funded. But in a country where people are conservative and their attitude hostile toward homosexuality, nobody needs money to reject this immoral practice“ (Vision Reporter 2009).

Durch diese Schlussworte, in denen der ganzen ugandischen Gesellschaft eine negative Haltung gegen „this immoral practice“ attestiert wird, nimmt der_die Autor_in eine übergeordnete Position ein, die die ganze Debatte um die Vorwürfe der Aktivist_innen als hinfällig und somit auch seine Akteur_innen als absurd erscheinen lässt.

Eine positive Bewertung von Aussagen Homosexueller, sowie Gegenpositionen im Allgemeinen sind innerhalb der Analyseeinheit rar. Neben des kritischen Artikels von Semugoma (2008) ist lediglich eine kurze kommentarfreie Erwähnung der Stellungnahme von Aktivist_innen der Organisation SMUG hervorzuheben, in der sie Rekrutierungsvorwürfe dementieren, ihre sexuelle Orientierung als angeboren und unveränderbar konstatieren und sich als „responsible, lawabiding citizens“ bezeichnen und daran erinnern, dass auch sie Staatsbürger_innen Ugandas sind (Ssempogo, Lule & Mazinga 2009).

Zwischenfazit I

Die Ausführungen zeigen bereits die Ausgrenzung von Homosexuellen auf mehreren Ebenen. So werden sie der körperlich und mental gesunden sowie der rechtschaffenden und somit moralisch korrekt handelnden Bevölkerung entgegengesetzt. Homosexuelle werden

²⁹ Explizit werden UNICEF, Amnesty International, Ford Foundation, Human Rights Watch als finanzielle Förderer_innen genannt (Vision Reporter 2009).

dementsprechend außerhalb der Norm verortet und in der Tat zu gesellschaftlichen Devianten konstruiert – zu „visible reminders of what we should not be“ (Cohen 1972: 10).

Die Pathologisierung und Kriminalisierung homosexueller Handlungen zeigte sich, wie im ersten Kapitel ausgeführt, zu Zeiten des Kolonialismus auch im westlichen Kontext. Diese institutionalisierte und als wahr betrachtete Vorstellung der Abnorm wandelte sich im Zuge der Homosexuellenbewegung – Homosexualität wurde seitdem weitestgehend normalisiert (zumindest hinsichtlich ihrer pathologischen und rechtlichen Institutionalisierung). Innerhalb der Untersuchungseinheit ist diese Form der Differenzherstellung hingegen allgegenwärtig. Dabei werden Homosexuelle mehr noch als ausgegrenzt, sie werden zur Bedrohung stilisiert – zur Bedrohung für sich selbst (Entmenschlichung, Krankheitsrisiko), sowie für die ganze Gesellschaft (Rekrutierung, Krankheitsübertragung, Kostenfaktor, gesellschaftlicher Werteverlust). In Letzterem zeigt sich eine weitere Überschneidung mit Cohens Konzept der Sündenböcke, welche laut ihm als „a threat to societal values and interests“ wahrgenommen werden (1972: 9). An diesen Punkt knüpft das nächste Kapitel an, in dem ich erläutere, inwiefern Homosexuelle zum Fremdkörper und gleichzeitig zur Gefährdung der ugandischen Kultur und Tradition gemacht werden.

4.2 Kultur und Tradition

Innerhalb der Untersuchungseinheit zeigt sich ein dominierender Bezug zur Kultur Afrikas, der in vielerlei Hinsicht hergestellt wird. Homosexualität wird als dieser Kultur nicht zugehörig beschrieben und somit einerseits als nicht akzeptabel, andererseits als Gefährdung des authentisch Afrikanischen deklariert.

Kultur wird häufig synonym mit der afrikanischen Tradition und afrikanischen Wert- und Moralvorstellungen verwendet. Dies erläutere ich im ersten Punkt. Daran anschließend stehen die „Märtyrer-Geschichte“ sowie die „traditionelle, heterosexuelle Familie“ als zentrale Bestandteile der propagierten afrikanischen Tradition und Kultur im Fokus.

4.2.1 „Homosexuality is alien to our culture“

„Homosexuality is alien to our culture“ lautete die Verteidigung des Vizepräsidenten Edward Ssekandi gegenüber der Besorgnis, die eine britische Ministerin hinsichtlich der Anti-Homosexuality-Bill äußerte (Walubiri 2012).

Ähnliche Aussagen lassen sich vielfach in der Untersuchungseinheit finden. Als dominant in dieser Hinsicht zeigt sich Präsident Museveni, der Homosexualität als Fremdkörper innerhalb der „African culture“ verortet. Diese Kultur stehe „under threat from Western influence“. Er konstatiert: „There are some Western things that we cannot accept, for example homosexuality“ (zit. n. Mugisa 2009). Dies impliziert einerseits, dass es viel Westliches gibt, das er als akzeptabel erachtet. Andererseits weist er explizit auf Homosexualität als inakzeptables westliches Kulturgut hin. Ein Jahr später (2010). in einer Rede zum Märtyrertag, die im nächsten Unterkapitel näher erläutert wird, gratuliert er unter anderem Erzbischof Orombi „for resisting homosexuality, a decadent culture being passed on by the Western nations“ (zit. n. Kagolo 2010). Homosexualität wird selbst als (fremdes, dekadentes) Kulturgut bezeichnet; hier zeigt sich schon eine deutliche Parallele zum kolonialen Diskurs: Die Zuschreibung der Dekadenz deckt sich eins zu eins mit der kolonialen Vorstellung von Homosexualität als Ausgeburt überzivilisierter Gesellschaften.

Der evangelikale Pastor Martin Ssempe, der sich immer wieder vehement gegen Homosexualität ausspricht, sieht es als Pflicht an, jene „tradition and culture of life“ zu schützen,

„which goes back more than five thousand years of black history“ (2012). Auch das *Forum for Kings and Cultural Leaders in Uganda* äußert sich auf ähnliche Weise. In der Debatte um die Gesetzesinitiative fordern sie die Wahrung der „traditions of the country“ sowie eine Gesetzeslage, die „Uganda’s cultures and collective aspirations“ entspreche und befürworten deshalb die Verabschiedung des Entwurfs (Naturinda 2010). In einem anderen Artikel wird von dem Appell einiger Parlamentsmitglieder an die Regierung berichtet, der Wahrung von „traditional values“ oberste Priorität einzuräumen (Imaka 2011).

Kultur, Tradition und Werte bleiben weitestgehend leere Begriffshülsen, die miteinander austauschbar verwendet werden; inhaltliche Erläuterungen, was die afrikanische Kultur genau ausmacht, werden ausgespart. Konsens ist, dass Homosexualität kein Teil davon ist. Homosexualität fungiert als eine Art Grenzmarker und wird so zu einer Art Gegenkultur, die als fremd und dekadent beschrieben wird und sich nicht mit dem Eigenen vereinbaren lässt, die Authentizität des Eigenen vielmehr zu gefährden droht.

Die eigene, als authentisch deklarierte Kultur wird somit zur geschlossenen Einheit und als relativ stabil gehandelt – nach Ssempe bestehe sie schließlich bereits über „five thousand years“ (2012). Wandel wird nur im Kulturkontakt – also mit der Berührung mit dem Fremden als möglich erachtet, wobei hier Kontakt nicht als gleichwertiger Austausch, sondern innerhalb eines Machtgefälles verstanden wird. Das Fremde (Homosexualität) wird im Westen situiert, der seine Werte weitergibt („passed on“ - Museveni) oder, wie Ssempe es an anderer Stelle formuliert: „[They’re] forcing it down our throat“ (zit. n. Mulondo 2011). Diesem essentialistischen Kulturverständnis liegt weiterhin eine kulturrelativistische Vorstellung zugrunde, die einen wertenden interkulturellen Vergleich verbietet und im Speziellen in einer Aussage von David Bahati zum Ausdruck kommt: „Everyone of us comes from different backgrounds, different cultures and should be respected for what they are“ (zit. n. Croome 2011).³⁰ Angesichts der eigenen Missachtung und abwertenden Haltung gegenüber Homosexualität – dem fremden Kulturgut – scheint Bahatis Forderung nicht für ihn zu gelten. Sein Verständnis von Respekt gegenüber den Anderen ist jedoch vielmehr dahingehend zu deuten, dass für ihn das Einmischen (des Westens) in die Angelegenheit anderer (der Ugander_innen) als Respektlosigkeit gedeutet wird. Homosexuelle im eigenen Land sind lediglich Zeichen dieser Einflussnahme. Eine Missachtung derer erfolgt nicht aufgrund „what they are“, sondern aufgrund „what they do“ und ist somit legitim – rhetorische Spielereien, die jedoch einer inneren, stringenten Logik folgen. Die Sprecher_innenpositionen sind hier auffallend elitär, auf dieser Ebene jedoch recht durchmischt: geistliche, sowie kulturelle Führer_innen und Staatsvertreter_innen stimmen alle ein in den Kanon der ‚authentischen, heterosexuellen Kultur‘.

Konträre Stimmen sind innerhalb der Untersuchungseinheit kaum vorhanden. Eine Ausnahme bildet Moses Kigozi, Präsident der Vereinigung *Uganda Sexual Minorities in the Diaspora*, der kritisch anmerkt: „When Buturo [Minister for Ethics and Integrity, K.B.] talks about our culture, he must also remember that what people do in their bedroom is not washed in public according to most of African culture“ (zit. n. Kigongo 2012). Kigozi bezeichnet somit vielmehr den Umgang mit Sexualität im Verborgenen als kulturelle afrikanische

³⁰ Die Vorstellung der territorial verankerten, unterschiedlichen Kulturen, welche nur aus sich heraus verstanden werden können, geht auf Franz Boas Kulturrelativismus zurück – das einst als Gegenbegriff der Rasse formulierte Konzept der Kultur, ist längst zu jener populistischen Vorstellung geworden, die auch in dieser Debatte zu finden ist. Kulturelle Eigenheiten anstatt ‚Rasse‘ fungieren nun als naturalisiertes Differenzmerkmal (Lentz 2009: 315f).

sche Praxis und verweist auf die Gehaltlosigkeit der Aussage, Homosexualität sei nicht kompatibel mit afrikanischen kulturellen und traditionellen Werten. Diese Gehaltlosigkeit kann durch die vorangegangenen Ausführungen bestätigt werden. Es zeigt sich jedoch eine Häufung der Kategorien ‚Märtyrer-Geschichte‘ und ‚traditionelle Familie‘ im Zusammenhang der kulturellen Ausgrenzung von Homosexualität. Sie fungieren dabei als Begründung der Exklusion, was wiederum den Schluss zulässt, dass sie als zentrale Bestandteile der authentischen Kultur gewertet werden.

4.2.2 „Africa’s resistance against homosexuality is historical“

Der dritte Juni ist ein Nationalfeiertag in Uganda, der Tag der Märtyrer. An diesem Tag findet an der Märtyrerstätte „Namugongo“ eine Gedenkfeier statt, die Millionen – so die Webseite des Schreins – von Pilger_innen aus Uganda und den Anreinerstaaten anlocken, darunter auch hohe Kirchenvertreter_innen und Staats- beziehungsweise Regierungsrepräsentant_innen (Namugongo o.J.a). Zweiundzwanzig ugandische Märtyrer, welche auf Geheiß von Kabaka Mwanga II zum größten Teil auf dem Scheiterhaufen verbrannten, wurden 1920 von Papst Benedikt XV selig und 1964 von Papst Paul VI heiliggesprochen. Da sich unter ihnen auch anglikanische Christen befanden, verfügt der Märtyrerschrein über eine katholische und eine anglikanische Seite (Namugongo o.J.b). Darüber hinaus informiert die Website über die geschichtlichen Hintergründe der Märtyrermorde. Als Quelle wird Faupel angegeben beziehungsweise aus seinem Werk „African Holocaust“ (2007 [1962]) zitiert; ein Titel, der für die eigenen Zwecke zu „Namugongo Holocaust“ umgewandelt wurde (Namugongo o.J.c).

Im Folgenden steht die Berichterstattung zum Märtyrertag 2010 im Fokus. Beide Zeitungen berichten von den Feierlichkeiten am anglikanischen Schrein der Gedenkstätte, bei dem Präsident Museveni als Redner auftrat. Dabei räumt *New Vision* dem Ereignis weit mehr Platz ein als *The Monitor* (Kagolo 2010; Kasozi & Ahimbisibwe 2010). Die *New Vision* titelt: „Museveni warns on dangers of sodomy“ und trägt somit seine Botschaft an die Leser_innen weiter. *The Monitor* hingegen stellt durch seine Formulierung „Opposed to homosexuality – Museveni“ explizit klar, dass es sich um die persönliche Einstellung des Präsidenten handelt. Nichtsdestotrotz fungiert in beiden Fällen Homosexualität als Rahmen des Artikels. In der jeweils knappen Erläuterung der Märtyrer-Geschichte innerhalb der Berichterstattung wird zwar die Weigerung dem christlichen Glauben abzuschwören als Grundmotiv des Märtyrertods beschrieben, Museveni rückt dies in seiner Ansprache allerdings in ein anderes Licht. In der *New Vision* ist hierzu Folgendes zu lesen:

„These young men (martyrs) stood for cleanliness, truth and righteousness,’ he noted. ‚I hear there was homosexuality in Mwanga’s palace. This was not part of our culture. I hear he learnt it from the Arabs. But the martyrs refused these falsehoods and went for the truth, which is why we are honouring them today.’

He commended the martyrs for rejecting the ‚dehumanisation of people through homosexuality’ and advised gay rights activists that Africa’s resistance against homosexuality is historical.

‚When they hear us fighting homosexuality, they think we do so because of religion. No. Even before religion came, we were against it [...]“ (Kagolo 2010).

Der historische Charakter, den Museveni dem afrikanischen Widerstand gegenüber Homosexualität zuschreibt, ist in diesem Fall ahistorisch und nicht als Produkt bestimmter histori-

scher Bedingungen zu verstehen. Museveni attestiert diesem Widerstand einen genuin afrikanischen Wesenszug und weist eine religiöse Begründung zurück. Diese Trennung von Religion und Kultur ist allerdings in seinen Ausführungen nicht stringent. Im gleichen Abschnitt weist Museveni die christlichen Märtyrer als Repräsentanten von „cleanliness, truth and righteousness“ aus und stellt sie als eine Art Prototyp – oder in Anlehnung an Benedict – ‚Normal‘-Typ der ugandischen Gesellschaft dar (Lentz 2009: 309).³¹

Afrikanische Wertvorstellungen werden eng mit christlichem Gedankengut verknüpft, oder deutlicher formuliert: der christliche Glaube wird als authentisch afrikanisch propagiert. Christlich geprägte Äußerungen sind innerhalb der Untersuchungseinheit allgegenwärtig. Bereits in der Natürlichkeitsvorstellung der Heterosexualität zeigte sich diese Einbettung (beziehungsweise die Natürlichkeit der Heterosexualität), aber auch zahlreiche explizite Verurteilungen der Homosexualität als biblische Sünde finden sich regelmäßig in den Aussagen. Diese werden von einerseits anglikanischen wie auch katholischen Positionen artikuliert,³² von evangelikalen (Eyalama 2008a, 2008b; Ssempe 2012) andererseits von Staatsvertreter_innen (Buturo 2008, Muhanga 2009) und nicht zuletzt von Museveni – womit wir zurückkommen auf die Berichterstattung des Märtyrer Feiertages.

Die Märtyrer werden aufgrund ihrer moralischen Standhaftigkeit den als moralisch gefallenen erklärten Aktivist_innen und Europäer_innen entgegengesetzt. Kagolo berichtet in der *New Vision*:

„He [Museveni, K.B.] asked the clergy and African leaders to guard against Western culture, warning that the continent will end up eaten by homosexuality if they relax. ‚The African Church is the only one that is still standing against homosexuality. The Europeans are finished. If we follow them, we shall end up in Sodom and Gomorrah‘, Museveni warned“ (2010).

Auch *The Monitor* zitiert diese Passage aus der Präsidentenansprache ganz ähnlich: „We must look for modern ways of instilling discipline in society. The Europeans are finished and if we follow their western culture, we shall be headed for Sodom and Gomorrah“ (zit.n. Kasozi & Ahimbisibwe 2010).

Interessant erscheint mir hier ein Zitat von Reverend Wilson, der in der Hoch-Zeit des Imperialismus Folgendes über das britische Imperium äußerte: „Rome fell, other nations are falling and if England falls, it will be this sin [male homosexuality], and her unbelief in God, that will be her ruin“ (zit. n. Weeks 1977: 18). Diese zugegebenermaßen lose Nebeneinanderstellung mag weit hergeholt erscheinen, jedoch zeugt sie von einer nahezu verblüffenden Ähnlichkeit der kolonialen Argumentationen und Vorstellungen mit denen der aufgeführten ugandischen Akteur_innen. Zentral ist hier meiner Ansicht nach die Vorstellung der Entwicklung des Landes und Volkes, die in enger Beziehung zum Christentum steht. Der Sündenfall – hier konkret die Homosexualität – wird dem Untergang einer Gesellschaft, im letz-

³¹ Die eigene Kultur wird als Kennzeichen, als inneres Merkmal der Gemeinschaft betrachtet und bestimmt, wer afrikanisch beziehungsweise ugandisch ist und wer nicht. Dies erinnert an die *Culture and Personality* Schule der Boas Schülerinnen Mead und insbesondere Benedict, die Kulturen als „konsistente Denk-, Fühl- und Handlungsmuster“ (Lentz 2009: 309) verstehen und „Normal“-Typen einer Gesellschaft determinieren. Normalität bezüglich bestimmten Verhaltens- und Denkmustern verbleibe dementsprechend kulturbedingt und verbiete jeglichen wertenden Kulturvergleich (2009: 309f). Dieser Relativismus wurde bereits an anderer Stelle (3.2.1) aufgegriffen, zeigt aber hier erneut seine Anwendung.

³² Orombi, Wortführer der Anglikanischen Kirche, bezeichnet Homosexualität als „not compatible with the word of God“, als „against the traditional belief of marriage held by the Anglican Communion“ (zit.n. Kasozi 2010). Lwanga, Erzbischof der Katholischen Kirche äußert sich ähnlich: „The word of God is clear. Homosexuality is a sin“ oder „Sex was not created for amusement, but for multiplication“ (zit.n. Businge 2009).

teren gar eines ganzen Imperiums gleichgesetzt. Die christliche Moral, hier insbesondere die Disziplinierung des Sexes, wird als wesentlich für die gesellschaftliche Existenz und gleichzeitig für deren Entwicklungsstatus angesehen. Weiter im Artikel der *New Vision* wird der anwesende anglikanische Erzbischof Orombi erwähnt, der einen Vergleich zwischen Museveni und den Märtyrern zieht. Ihm zufolge kommt Musevenis Einsatz für die Entwicklung Ugandas dem der damaligen Märtyrer gleich (Kagolo 2010).

Auch nach Ethikminister James Buturo hängt die Entwicklung der Nation von deren „moral capital“ ab; in Uganda, so Buturo, sei dieses jedoch (im Dezember 2008) wegen der Verbreitung von „homosexuality, pornography and witchcraft, etc.“ [...] „so low that our efforts to graduate to the club of more developed nations will remain a challenge“ (2008). Seine Befürwortung der Gesetzesinitiative, die ein Jahr später publik wurde, könnte somit als Schritt zur Förderung des Moralkapitals interpretiert werden, der die Bekämpfung der Amoral und dementsprechend die Entwicklung des Landes vorantreiben würde. Wie auch bereits Missionar_innen und Kolonialist_innen den Entwicklungsstatus anhand der Sexualmoral – wenn auch hauptsächlich an der Stellung und Sexualität der Frau – ableiteten, fungiert sie auch in diesem Diskursstrang als entwicklungstechnische Markierung.

Während Homosexualität als ausschließlich westliches Kulturgut und somit Exklusionsfaktor verbleibt, konnten die kolonialen christlichen Sexualvorstellungen Bestandteil des nationalen Selbstbildes werden, zum Teil der ‚afrikanischen Kultur‘, die sich in diesem Fall letztlich an einem Nationalfeiertag selbst zelebriert. Hoad, der die christliche Einverleibung in mehreren afrikanischen Kontexten beobachtet, schlägt für dieses scheinbare Paradoxon folgende Erklärung vor:

„While Christian dogma, with its rhetoric of the universal brotherhood of man, can and has mitigated against some of the racism in these imperialist formations, and the sign ‚marriage,‘ Christian or not, can render the other grave threat to Christian sexual norms (polygamy) somewhat recuperable, imperial ‚civilized‘ sexual norms can remain in place and can paradoxically be defended as authentically African“ (2007: 56).

Die Rhetorik der universellen Brüderlichkeit von der Hoad schreibt, wird noch im weiteren Verlauf der Arbeit thematisiert. Der Verweis auf die Ehe beziehungsweise heterosexuelle Familie als ‚Ort‘, an dem laut christlicher (missionarischer) Lehre die normierte Sexualität Platz findet, taucht innerhalb der Analyseeinheit wiederholt auf und wird, wie sich im Folgenden zeigt, sowohl als authentisch afrikanisch als auch als Zivilisations- und Existenzfaktor proklamiert.

4.2.3 „We are trying as much as we can to protect the heterosexual family“

Die direkte Thematisierung der traditionellen Familie häuft sich insbesondere im Zuge der Debatte um den Gesetzentwurf. Dies ist angesichts der in der Präambel formulierten Ziele nicht verwunderlich:

„The object of this Bill is to establish a comprehensive consolidated legislation to protect the traditional family [...].

This Bill aims at strengthening the nation’s capacity to deal with emerging internal and external threats to the traditional heterosexual family.

This legislation further recognizes the fact that same sex attraction is not an innate and immutable characteristic.

The Bill further aims at providing a comprehensive and enhanced legislation to protect the cherished culture of the people of Uganda, legal, religious, and traditional family values of the people of Uganda against the attempts of sexual rights activists seeking to impose their values of sexual promiscuity on the people of Uganda.

There is also need to protect the children and youths of Uganda who are made vulnerable to sexual abuse and deviation as a result of cultural changes, uncensored information technologies, parentless child developmental settings and increasing attempts by homosexuals to raise children in homosexual relationships through adoption, foster care, or otherwise" (AHB 2009: 1.1).

Die Anti-Homosexuality-Bill ist also vielmehr eine nationale Schutzmaßnahme der „traditional heterosexual family“, die sich gegen Homosexuelle und ihre zerstörerische Agenda richtet. Die bereits erläuterten Vorstellungen von Homosexualität tauchen hier in der Präambel des Gesetzentwurfes wieder auf und fungieren als dessen Legitimation. Über die Pressekonferenz anlässlich der Gesetzesinitiative berichtet Muhumuza, Journalist von *The Monitor*:

„Mr Bahati defended his work in an interview on Wednesday, saying that even one case of sodomy was enough to warrant such a law. ‚We are not in a hate campaign,‘ Mr Bahati said. ‚We are trying as much as we can to protect the heterosexual family. It is under threat. Anybody who says it is minor underestimates the damage being done.‘

Yesterday, at a press conference in Kampala, Ethics and Integrity Minister Nsaba Buturo renewed his warning against the gays, insisting the country was ‚under siege‘. He provided no details. ‚We don't believe that human civilisation can be defended by having anal sex.‘ Dr. Buturo said. ‚I am telling these people to leave us alone [...] We are not joking“ (2009).

Mit der Bemerkung „He provided no details“ und seiner Wortwahl „insisting“ distanziert sich der Autor von den Aussagen des Ministers. Beide Politiker hingegen vermitteln hier erneut das Bild des Homosexuellen als Gefahr. Mit einer explizit kriegerischen Sprache („under threat“, „under siege“), zeigt sich hier ein deutlicher Bezug zur Nation, deren Grenzen durch die vermeintliche Belagerung abgesteckt werden und die es zu verteidigen gilt.³³

Eine enge Verknüpfung von Familie und Nation wird gezogen, wobei die Familie als Abbild der Nation betrachtet werden kann. Yuval-Davis weist in ihrem Buch „Gender and Nation“ (1997) auf die enge Verbindung dieser beiden Konzepte hin. Die Frau beziehungsweise Mutter fungiert ihr zufolge als kulturelles Symbol des Kollektivs, der Nation: In einer patriarchalen Gesellschaftsordnung kommt ihr die Rolle als Hüterin der nationalen Ehre sowie als Gewährleisterin der (kulturellen) Reproduktion zu (1997: 67). Sie wird Repräsentantin der Nation, die unter dem Schutz des Mannes, des Soldaten steht. Diese Argumentation erweitert Aarmo auf die Ebene der Sexualität. Sie führt an, dass durch diese ‚Vergeschlechtlichung‘ der Nation, Heterosexualität zum zentralen Element wird, da so einerseits die Nachkommenschaft gesichert wird, andererseits die Geschlechterrollen und somit die Vormachtstellung des Mannes erhalten werden können (1999: 256). Gunkel, die einen solchen nationalen Heterosexismus im südafrikanischen Kontext ausmacht, bringt dies folgendermaßen auf den Punkt: „The interest [...] is in the securing of normative femininity and, necessarily in-

³³ Tatsächlich wird mehrfach zum Kampf gegen Homosexualität aufgerufen. Beispielhaft sind Ausdrücke wie „war against sodomy“ (Kiwuuwa 2009); „anti-gay crusade“ (Namutebi 2008; Gyezaho 2009), „battle against homosexuality (Vision Reporter 2009) und „[W]e must engage in this battle now“ (Eyalama 2008a).

terlinked, hegemonic masculinity – as represented through normative heterosexuality and its political institution, the family (2010: 46).

Die Geschlechterordnung innerhalb der patriarchischen Gesellschaft Ugandas befindet sich laut Vorhölter im Wandel, welchen sie auf flächendeckende Globalisierungsprozesse zurückführt. Jedoch konstatiert sie immer noch eine klare Differenzierung der Männer- und Frauenideale, in der der Frau die Rolle der Mutter und dem Mann die des Ernährers innerhalb der Ehegemeinschaft und Familie zukommt (2012: 298). Homosexuelle stellen die Geschlechterideale und das althergebrachte System in Frage und verkörpern dadurch die damit einhergehende Unsicherheit. Moralische (sexuelle) Paniken entstehen laut Herdt häufig im Zuge sozialen und kulturellen Wandels, wobei die darin konstruierten sexuellen Sündenböcke als eine Art Ventil fungieren (2009: 21). Das laute Propagieren und die Aufrufe zum Schutz der Familie können so – zumindest teilweise – als Ausdruck von sozialer Unsicherheit gesehen werden, die neben fragilen Geschlechterrollen auch durch die prekäre wirtschaftliche, sowie politische Lage Ugandas gezeichnet ist (siehe hierzu Kap. 3.2).

Die Zuschreibung der Familie als Reproduktionswiege der Nation bis hin zur ganzen Menschheit lässt sich in zahlreichen Aussagen wiederfinden. Matubi, ein evangelikaler Geistlicher, der Martin Ssempe einen Award für sein Engagement im Kampf gegen die Homosexualität verlieh und ihn als dessen „torch-bearer“ stilisiert, konstatiert: „When men marry each other and women marry women, clans and tribes become extinct“ (zit. n. Namutebi 2008). Das Ende der „procreation“ (Langa zit. n. Vision Reporter 2009) und der ganzen „human civilisation“ (Buturo zit. n. Olupot & Musoke 2009) wird prophezeit: „If all of us were to become gay, where would the next generation come from?“ (Muhanga 2009).³⁴

Kurz: Die traditionelle Familie sichert die Gemeinschaft und deren Kontinuität, was als höchstes Gut der afrikanischen Kultur deklariert wird, denn wie Ssempe es formuliert: „The Afrocentric African says: ‚I am because we are‘“ (Ssempe 2012) – ein Aspekt, der im nächsten Kapitel unter der Frage der Menschenrechte noch einmal aufgegriffen wird. Homosexuelle werden so aufgrund ihrer Unfähigkeit der Reproduktion und der ihnen unterstellten Weigerung am Aufbau der kulturellen und nationalen Gemeinschaft mitzuwirken, von dieser ausgegrenzt.

Zwischenfazit II

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass zur Legitimierung des Widerstandes gegenüber Homosexualität die Gemeinschaft, insbesondere die traditionelle Familie, als Bestandteile einer propagierten, afrikanischen Kultur, sowie die zum nationalen Feiertag stilisierte Märtyrer-Geschichte und dementsprechend die christliche Sexualmoral und -disziplinierung angeführt werden. Diese Sexualmoralvorstellung galt auch innerhalb des Kolonialdiskurses als zivilisiert und fungierte als Abgrenzung des bürgerlichen Selbst gegenüber den Anderen, den afrikanischen ‚Wilden‘. Die ‚Tradition‘ des Märtyrertages basiert zudem auf den Über-

³⁴ Joanna Sadgrove et al. begründen die existenzielle Angst in der sozialen Stellung der erweiterten Familie und die der Kinder in der ugandischen Gesellschaft. Nach den Autor_innen stellen diese „sites of both moral and material reproduction dar“ (2012: 106) und spielen somit eine zentrale, wenn nicht die zentrale Rolle in der sozialen Existenzsicherung für die Mehrheit der Ugander_innen (2012: 117-119). Wie Awondo et al. (2012) meiner Meinung nach richtig anmerken, mag dies bestimmt seine Richtigkeit haben, doch muss auch die Sprecherposition mit einbezogen werden. Oft sind es evangelikale Stimmen, die sich explizit für den Schutz der Familie aussprechen (hier insbesondere das *Family Life Network*), deren Idealbild jedoch eher der christlichen Kernfamilie gleicht und eben nicht die Verbindung zweier Lineages, die durch den materiellen Austausch mittels Heiratsbeziehungen ein enges Sozialgefüge bilden (2012: Fußnote 20).

lieferungen missionarischer, westlicher Schriften, die auf der Website des Schreins zitiert werden und von denen anzunehmen ist, dass auch Museveni sein diesbezügliches Wissen bezieht. Arnfred macht – Bezug nehmend auf Hobsbawm & Rangers „Invention of Tradition“ (1983) – auf den westlich-christlichen Ursprung vieler afrikanischer Traditionen aufmerksam: „The fact that virtually all African ‚traditions‘ and ‚customs‘ have been conceptualized by men and women (mostly men) with Western/ Christian educational backgrounds, have made some aspects less visible than others“ (Arnfred 2004a: 15). Eine alternative Interpretation der Märtyrer-Geschichte als die christlich-missionarische ist in der Analyse nicht präsent, andere mögliche Aspekte sind auch hier „less visible“ oder vielmehr unsichtbar. In diesem Kapitel zeigte sich somit eine Einverleibung beziehungsweise Fortführung des Kolonialdiskurses, des *colonial gaze*, auf Seiten der ehemals Anderen. In der Kategorie Familie und der Märtyrer-Geschichte wurde zudem eine nationale Einbettung deutlich – ein Rahmen, der sich innerhalb der Analyseeinheit noch expliziter präsentiert und den ich im folgenden Kapitel näher erörtere.

4.3 Nation und Moderne

Der zeitliche Verlauf der Analyse zeigt einen Richtungswechsel hin zu einem bereits angeklungenen Nationaldiskurs, innerhalb dessen die eigene kulturelle Distinktheit mit der politischen Souveränität verknüpft wird. Auf den internationalen Aufschrei und die Drohungen seitens Ugandas finanzieller Unterstützer, die Gelder zu kürzen, würde die Anti-Homosexuality-Bill verabschiedet, wird zunehmend mit Verweisen auf die eigene nationale Souveränität sowie mit Vorwürfen des Neokolonialismus reagiert. Dies führe ich im Folgenden näher aus.

4.3.1 „Uganda must not budge“

Uganda bezieht große Summen an ausländischen Entwicklungsgeldern, zwar wurde dies seit Dezember letzten Jahres stark gekürzt, doch zur Zeit der Analyse wurde noch ein Viertel des nationalen Einkommens durch externe Hilfe finanziert. Als offizielle Begründung der Kürzung im Dezember letzten Jahres gab die britische Regierung die massive Korruption des Landes an. Die vermehrten Drohungen, die seit der ersten Einreichung der Anti-Homosexuality-Bill auch von britischer Seite geäußert wurden, lassen Raum zur Spekulation, inwieweit der Gesetzentwurf in dieser Entscheidung eine Rolle spielte (Mugerwa 2012).

Während Museveni bisher eine der dominanten Sprecher_innenpositionen innerhalb der Debatte innehatte, hält er sich in expliziten Aussagen bezüglich der Gesetzesinitiative zurück. Vielmehr versteht er sie als „sensitive foreign policy issue“ und lässt 2010 vor seiner Partei verlauten, dass „although Ugandans should not allow their values to be compromised, they should equally not move ahead with the issue recklessly“ (zit. n. Olupot & Musoke 2010). Im Februar 2012, zwei Jahre später, konstatiert er allerdings vor britischen Politiker_innen:

„[H]omosexuality is illegal in Uganda but people who are gay are neither persecuted nor discriminated against. [...] [I]t would be a big mistake if western leaders decided to tie future development aid to sexual identity issues, including the rights of gays“ (zit. n. Walubiri 2012).

Musevenis Haltung scheint vornehmlich politisch-strategischer Natur zu sein. Seine Unbeständigkeit und mangelnde Standhaftigkeit gegenüber den westlichen Akteur_innen löste große Kritik im Inland aus. Einige Parlamentsmitglieder richteten, wie bereits im vorange-

henden Kapitel angeführt, einen Appell an die Regierung, die ugandischen traditionellen Werte nicht zu verraten (Imaka 2011). Eine positive Haltung des Parlaments gegenüber dem Gesetzentwurf zeigt sich auch in der erneuten Vorlage der Gesetzesinitiative im Januar 2012, die mit „standing ovations“ und den Ausrufen „Our Bill, our man (Bahati, K.B.)“ (Namutebi 2012) sowie „Our Bill, our kids“ (Nalugo 2012a) im Parlament begrüßt wurde. Staatsferne Kritik erfährt Museveni insbesondere von evangelikaler Seite: Martin Ssempe organisierte eine Demonstration gegen Homosexualität in Uganda, um den Unmut der Bevölkerung öffentlich zu machen (Kairu & Wanyera 2010), sowie auch von der evangelikalen Organisation *Family Life Network*, die mit folgendem öffentlichen Statement die Regierung anmahnt:

„We urge you to do what is right even if it is not politically correct. Remember that your first obligation and loyalty should be to the citizens of Uganda and our children who are our future [...] We sound a serious warning that we will recall any MP who betrays our children, our people and our nation“ (zit. n. The Monitor 2011b).

Der Regierung beziehungsweise dem Parlament wird vorgeworfen sich dem internationalen Druck zu beugen und so ihr eigenes Land und ihre Wähler_innen zu verraten, die – so impliziert das Statement – einheitlich für eine Verabschiedung des Gesetzentwurfes stimmen. Dies bestätigt auch eine anonyme Quelle aus dem Ausschuss der Anti-Homosexuality Bill, der über deren weitere Handhabung entscheidet. Sie hält eine genuin oppositionelle Haltung gegenüber dem Gesetzsvorschlag für ausgeschlossen. Eine solche entstehe lediglich aus der Angst heraus, dadurch finanzielle Kürzungen aus dem Ausland zu provozieren (Among 2010). Diese Opposition richtet sich sowohl gegen den Westen als auch gegen Museveni selbst, der sich (vermutlich) angesichts der schwierigen ökonomischen Lage Ugandas und dessen finanzieller Abhängigkeit von westlichen Staaten, sowie seiner eigenen zunehmend schwachen politischen Position in Zurückhaltung hüllt.

In den folgenden Kapiteln rückt jedoch die oppositionelle Haltung gegenüber dem Westen in das Zentrum der Analyse und es wird gezeigt, inwiefern die wahrgenommene Einflussnahme durch den Westen sowie die daraus resultierende Machtungleichheit mit Hilfe nationalistischer Rhetorik bekämpft wird.

4.3.2 „Is that what we call democracy?“

Diese rhetorische Frage wirft Sheik Mutumba auf und verkündet: „We want to be left on our own to decide that way we do things; nobody should interfere with the decisions we make“ (zit. n. Musa Ladu & Kasasira 2009).

Das demokratische Prinzip des Gesetzprozesses wird insbesondere von Regierungsvertreter_innen hervorgehoben. Vizepräsident Edward Ssekandi beispielsweise versichert mehrmals, dass bezüglich des Gesetzesvorschlags die standardisierten Regeln eingehalten beziehungsweise eingehalten werden müssen: „In Parliament, any member is free to move a Private Member’s Bill“ (zit. n. Nalugo 2012b) sowie bereits zwei Jahre zuvor: „[T]here is no procedure [currently available] that we can take of totally rejecting the Bill (zit. n. Gyezaho 2010).

Der Verweis auf die demokratischen, gesetzlichen Strukturen minimiert einerseits die Verantwortlichkeit der Regierung. Andererseits wohnt dieser Argumentation, in der die eingeschränkte Handlungsmacht mit den demokratischen Strukturen der ugandischen Verfassung begründet wird, gleichzeitig ein impliziter Vorwurf gegenüber dem Westen inne. Weniger implizit verdeutlicht dies David Bahati in der Verteidigung seines Gesetzentwurfs:

„It is a pity that people who should be defenders of democracy are trying to interfere in a democratic process here debating the dangers [of homosexuality] affecting our children“ (zit. n. Gyezaho 2010). Und auch ein Jahr später argumentiert er auf die gleiche Weise: „I think this is just double standards and a contradiction of democracy. Homosexuality is criminal here in our country, it is not regarded as a human right here in our country, in other countries it is“ (zit. n. Croome 2011).

Hier wird erneut der relativistische Aspekt deutlich: Jedes Land steht für sich und hat seine eigenen Regeln und Gesetze, welche ihren gegenseitigen Respekt verdienen. Während, wie das vorherige Kapitel zeigte, auf der kulturellen Ebene die Gefährdung der authentischen afrikanischen Kultur im Fokus steht, wird hier innerhalb eines politisch-rechtlichen Rahmens argumentiert, in dem die Souveränität der Nation als schützenswert gilt. So werden auch Nation und Kultur letztendlich zu austauschbaren Entitäten, denen der Westen als Feindbild gegenüber gestellt wird.

Die Einmischung des Westens in den demokratischen Prozess der Gesetzgebung wird als imperialer Akt gegen die Souveränität des ugandischen Staates interpretiert. Demokratie sowie auch das Rechtsverständnis, welche als westliche Prinzipien gelten, werden dabei als rhetorische Waffe gegen den Westen selbst gewandt. So lässt Außenminister Kutesa verlauten: „It is inconsistent to promote gay rights and at the same time demand that the right of a Member of Parliament to legislate be interfered with“ (zit. n. Candia 2009). Bahati schließt aus dem Vorgehen der westlichen Akteur_innen und LGBT-Aktivist_innen auf deren imperialen Charakter: „It confirms their imperialist nature of double standards of preaching tolerance and practicing intolerance“ (zit.n. Kasasira 2012).

4.3.3 „Gay Rights are not Human Rights“

Auf ähnliche Art und Weise werden Menschenrechte in der Debatte diskutiert. Die *Uganda Law Society*³⁵ plädiert in ihrer offiziellen Stellungnahme zur Gesetzesinitiative für die „observance and protection of the rights of homosexuals as human beings, a minority group and as citizens of Uganda“ (zit. n. Kigongo, Ndagire & Tumwebaze 2012). Abgesehen davon bewegt sich der Tenor der in den Artikeln vorgefundenen Positionen jedoch vielmehr hin zu David Bahatis und auch James Buturos Erklärung, Rechte für Homosexuelle seien in Uganda keine Menschenrechte (Croome 2011; Kigongo 2012). Mutumba erläutert diesen Standpunkt mit den Worten: „This is all about the narrow interest of the gay promoters. It has nothing to do with the need to protect human rights by the international community. How about us who detest it; don't we also have a right?“ (Masu Ladu & Kasasira 2009).

Als Antwort auf seine Frage lässt sich Martin Ssempe's Äußerung hinzuziehen, der proklamiert: „This is Uganda and we also have our rights just like that Americans have theirs. We decide for ourselves what is good for us“ (zit. n. Kairu & Wanyera 2010). Die Rechtsfrage wird umgekehrt, die Souveränität der eigenen Nation und somit die Grenzlinien des Eigenen herausgestellt. Dabei greift das Prinzip der Mehrheit:

„It is a fact that if there are any homosexuals in Uganda, they are a minority. The majority of Africans, and indeed Ugandans, abhor this practice. It is, therefore, not correct to allow this minority to provoke the majority by promoting homosexuality“ (Kutesa zit. n. Candia 2009).

³⁵ Die ULS ist ein Verband von Rechtsanwälten und üben eine Art Selbstkontrolle des ugandischen Rechtssystems aus. Ihre Mission besteht darin, „[t]o improve the professional standards of its members and to promote respect for Human Rights, the Rule of Law and Access to Justice“ (ULS o.J.).

Die Existenz von Homosexuellen in Uganda wird von Außenminister Sam Kutesa im Konditional ausgedrückt. Homosexuelle werden ihm zufolge zwar als potentielle Minorität deklariert, ihren Schutz, welchen die *Uganda Law Society* verlangt, zieht er jedoch nicht in Betracht, vielmehr steht der Schutz *vor* dieser Minorität im Fokus. Die Mehrheit konstituiert Uganda und auch nur der Mehrheit wird Rechte zugesprochen. Dies liegt womöglich an der Ablehnung des Konzepts der sexuellen Orientierung, die wie bereits gezeigt wurde, nicht als „in-born condition“, sondern als „acquired lifestyle“ verstanden wird (Kigongo 2012, siehe auch Kap. 4.1.2). Diese Lebensweise wird als moralisch verwerflich, als kriminell eingestuft und kann in dieser Logik verbleibend auch nicht als Frage der Menschenrechte anerkannt werden.

Die Frage nach der Universalität beziehungsweise der Übertragbarkeit der Menschenrechte auf nicht-westliche Gesellschaften spiegelt sich auch im wissenschaftlichen Diskurs wider, der von den polaren Positionen des Universalismus vs. Relativismus gespeist wird.³⁶ Universalismuskritiker_innen heben den westlichen Ursprung des Menschenrechtskonzeptes hervor, dessen Kernvorstellung auf einer Individualismuskonzeption beruht, die aus den politischen sowie ökonomischen und sozialen Transformationsprozessen der europäischen Moderne im Zeitalter der Industrialisierung erwuchs (Donnelly 2007: 287; Sadgrove et al. 2012: 107f).

Diese Kritik lässt sich explizit in Ssemphas Ausführungen wiederfinden. Er spricht konkret von dem „great clash of civilisations of Europe and those of Africa“ und erläutert dies mit den Worten:

„The issue is ‚who‘ defines the ‚human rights‘ and in what context. The current crop of human rights theories are written and taught by western Eurocentric thinkers who are vastly different from the Afrocentric leaning cultural leaders. The Eurocentric is largely a post-Christian pagan nation who have abandoned the God of their fathers and they pride themselves as humanists whose greatest value is the choices and rights of individuals. They say, ‚I am because I am. I can do whatever makes me happy regardless of what society or God says‘. The Afrocentric African says, ‚I am because we are‘. Community survival and continuity is greater than my individual choices“ (2012).

Die Menschenrechtsfrage mündet erneut in einem normativen Kulturrelativismus. Ssempha geht von zwei unvereinbaren kulturell determinierten Entitäten aus, deren maßgeblichen Unterschied er in den konträren Idealen der Gemeinschaft auf der eigenen Seite und des Individualismus auf der anderen (westlichen) Seite verortet. Auch der Entwicklungsgedanke kommt erneut zu Tage, der sich eng am Christentum orientiert. Das damalige Europa lag nach Ssempha dem heutigen Afrika nicht fern – Europa schlug nur den falschen, gottlosen Weg des Individualismus und somit des Egoismus ein. Ein Gedankengang, den bereits Museveni mit seiner Formulierung „Europeans are finished“ artikulierte (zit.n. Kagolo 2010). Uganda hingegen ist *God's Nation*³⁷ und schlug den richtigen Weg ein, indem es sich für Gott und das Christentum entschied und nicht gewillt ist, von diesem Weg abzukommen. Dies zeigt sich an dem Widerstand gegenüber dem Westen, wobei die Vorstellung des unfrucht-

³⁶ An dieser Stelle kann ich nicht auf die ganze Debatte eingehen. Jedoch ist darauf zu verweisen, dass die Relativismus-/Universalismus-Diskussion seit den 80er Jahren an ihrer strengen Polarität einbüßte. Vielmehr verschob sich ihr Kern auf die Anpassungsmöglichkeiten der Menschenrechtskonzepte an lokale Weltanschauungen und Realitäten (Sadgrove et al. 2012: 107f). Die Positionen in der ugandischen Debatte zeugen jedoch viel von den frühen Extrempositionen.

³⁷ So der Titel der *New Vision* zum Nationalfeiertag am 09.11.2012 (New Vision 2012).

baren Homosexuellen als negative Konsequenz des westlichen Individualismus gedeutet wird.

Die von Ssemua formulierte Kritik am Eurozentrismus bezüglich der Menschenrechtsformulierung birgt auch eine breiter angelegte Kritik an die als ungleich wahrgenommenen Machtverhältnisse zwischen „the West and the Rest“ (Hall 1992). Makau Mutua sieht in der Universalrhetorik der Menschenrechte ein potentiell imperiales Projekt „premised on the transformation by Western cultures of non-Western cultures into a Eurocentric prototype“ (2001: 205).³⁸ Das Machtgefälle der Kolonialverhältnisse wird, so Mutua, reproduziert mitsamt seinen rassistischen Konnotationen, „in which the international hierarchy of race and color is reentrenched and revitalized“ (2001: 207).

Die Frage nach der Legitimität des Westens und der Machtkonstellation stellt auch in der Analyse eine zentrale Kategorie dar. Dem Westen wird explizit neokolonialistisches und imperiales Vorgehen unterstellt, wobei Homosexualität als neokolonialistisches Gut gehandelt wird.

4.3.4 „Neocolonialism fuels Homosexuality in Africa“

Die Verknüpfung von Homosexualität und Neokolonialismus lässt sich am deutlichsten anhand Margaret Muhangas Artikel „Neocolonialism fuels Homosexuality in Africa“ (2009) in der *New Vision* veranschaulichen, der kurz nach der ersten Vorlage der Anti-Homosexuality-Bill vor dem Parlament veröffentlicht wurde:

„Africa will stay an enslaved continent as long as the Western world provide [sic] dime [sic] to the poor and hungry and propagates all their wishes. [...] The dependency syndrome has increased to the extent that the elite who should direct the affairs of the country have betrayed the cause of our fore fathers and become spokespersons of Western ways.

October 23 was one of the worst days of my life when I woke up to read, with disbelief a one and a half page press release in The New Vision titled; ‚Antihomosexuality or antihuman rights Bill‘ by a coalition of civil society organisations on human rights and constitutional law. What a tragedy for Africans who depend on others for a livelihood. The elite, including the women organisations, that sent this press release and paid handsomely for its publication, are slaves living under neo-colonialism. This is not their opinion or belief, it is their ‚sponsors‘ who direct them what to do or say. What a disappointment we are to our society“ (2009).

Die damalige Ministerin des Kabarole District malt ein düsteres Bild ihrer eigenen Gesellschaft. Das Machtgefälle wird durch das postulierte Abhängigkeitssyndrom explizit angesprochen und angeprangert. Vielmehr aber, als dass der Westen zur alleinigen Zielscheibe der Anklage wird, verurteilt sie auch diejenigen Afrikaner_innen, welche sich dessen Einfluss fügen: die afrikanische Elite. Der Verrat an *unseren* Vorfätern lautet ihr Vorwurf. Mit dem Ausdruck „slaves living under neo-colonialism“ impliziert sie zwar einen zwanghaften Charakter, jedoch scheint dieser selbstverschuldet im Hinblick auf die Errungenschaften ihrer Vorfäter, die das Land in die Unabhängigkeit führten. Muhanga unterstellt ihnen eine

³⁸ Mutua ist ein Vorsitzender der *Buffalo Law School*, NY, kenianischer Herkunft. Er beschäftigt sich intensiv mit der Frage der Menschenrechte und veröffentlichte einige kritische Aufsätze hinsichtlich des Universalitätsanspruchs der UN-Menschenrechtsdeklaration. Darüber hinaus schreibt er regelmäßig im kenianischen *Daily Nation* und setzt sich – und dies ist in diesem Zusammenhang interessant – seit einigen Jahren für die Rechte von Homosexuellen ein (Nzioka 2012).

Art ‚selbsverschuldete Unmündigkeit‘, die ihr zufolge die Fortführung des kolonialen Kräfteverhältnisses ermöglicht, wenn nicht gar provoziert (2009).

Auch hier wird wieder eine Dichotomie aufgebaut zwischen dem Westen und Uganda, wobei der Westen seinen schlechten Einfluss – jedoch mit Hilfe der afrikanischen Elite – auf Uganda zu übertragen suche, was es nach Muhanga zu bekämpfen gilt: „Ugandans must rise up and fight all sources of evil no matter how much money the West sends. Human dignity must be protected“ (2009).

Adressat des Artikels ist die eigene Gesellschaft, die Muhanga auffordert für ihre eigenen Werte einzustehen und sich nicht kaufen zu lassen. Ganz ähnlich äußert sich David Bahati:

„Our position as a country is clear. Our Constitution prohibits homosexuality and we are not in a trade of values.' He said efforts by the Western world to stifle his Bill were nothing but ‚a colonial mentality to erode the country's morals. Mr. Bahati urged Ugandans to desist from receiving any funding that comes with strings of gay rights attached“ (Ssegewa 2011).

Andere Aussagen bezüglich des neokolonialistischen Vorwurfs wenden sich direkt gegen westliche Akteur_innen – gegen das Feindbild – selbst: „Obama even if you do not give us money for medicine for our people, to hell with that money, we would rather die but die in dignity“ (Ssempe zit.n. Kairu & Wanyera 2010). Sehr populistisch, fast theatralisch erklärt Ssempe die Würde Ugandas als unverletzlich. Die bereits bekannte Vorstellung von Homosexualität als Akt der Erniedrigung und Entmenschlichung wird auch hier auf eine höhere Ebene gebracht, wobei der Westen durch Obama repräsentiert wird. Dieser nimmt jedoch eine besondere Rolle ein, da er aufgrund seiner afrikanischen Wurzeln als einer jener Eliten stilisiert wird, die durch ihr Handeln ihre afrikanische Identität verraten. Ssempe bezeichnet dies als Schande (Kairu & Wanyera 2010), während Muhanga einen solchen Verrat als „dissapointment [...] to our society“ (2009) empfindet.

Zwischenfazit III

Zwei zentrale Aspekte ziehe ich aus diesem Kapitel: Erstens wird der Prozess der Abgrenzung gegenüber Homosexuellen und dem Westen explizit auf einer politischen Ebene vollzogen. Vorhölter vermutet, meiner Meinung nach, ganz richtig, dass

„[...] the fierce debates about homosexuality are less about sexual practices and identities; rather, the discourse is a strategic and political one, which is used to stress the sovereignty and independence of the Ugandan government – also against critical voices within Ugandan civil society“ (2012: 303f).

Diese strategische Vorgehensweise zielt mittels des Rückgriffs auf die Demokratie- und Menschenrechtsrhetorik auf eine nationale Einigung ab. Ein Ziel, welches Museveni seit seinem Amtsantritt als höchstes seiner politischen Ziele propagierte. Seinen ‚eigenen‘ Weg, den er als „pro Uganda“ deklarierte, verkündete er bereits in seinen frühen Amtsjahren bezüglich der Durchsetzung von Demokratie, der Menschenrechte sowie der Etablierung seines politischen Systems in der noch jungen Republik (siehe Kap. 3). Angesichts der fehlgeschlagenen Erfolgsgeschichte des Landes und des schwindenden gesellschaftlichen Rückhalts der Regierung, erscheint eine Einigung (für Musevenis persönliches Machtstreben) noch dringlicher. Wie Vorhölter schreibt, fungiert Homosexualität und die Frage nach sexueller Normativität dabei als rein strategisches Mittel zur politischen Einigung.

Zweitens ist die Rolle des Geldes auch hier wieder prävalent. Geld und Amoral werden in einem Zug genannt – diese Verbindung wurde bereits in Kapitel 4.1.1 aufgezeigt. Jedes Individuum ist von Natur aus heterosexuell, kann sich aber unter anderem aus Geldnot für die sexuelle Amoral, sprich die falsche sexuelle Orientierung entscheiden. Hier geht es über die individuelle Ebene hinaus, der Westen und Uganda werden zu einheitlich agierenden, homogenen Gruppeneinheiten. Die Versuchung und die Möglichkeit der ‚falschen‘ Entscheidung bleiben dieselben, wobei der Westen im Gegensatz zu Uganda der Versuchung schon als längst unterlegen gilt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang noch einmal auf den Artikel „Is Money Fuelling the Gay War?“ (Vision Reporter 2009) zurückzukommen, in dem diese klare Dichotomie sowie auch die Verbindung von Geld und Amoral aufgebrochen wird: LGBT-Aktivist_innen unterstellen auch ihren Gegner_innen, wie Martin Ssempe, eine finanzielle Förderung durch die USA – sprich durch den Westen. Beide Seiten dieses „gay wars“ beschuldigen sich dementsprechend gegenseitig der westlichen Förderung, wodurch das – ansonsten durchweg – aufgebaute monolithische, westliche Feindbild Risse aufweist. James Buturo, der eine solche Unterstützung ausschließlich auf Seiten der LGBT-Aktivist_innen ausmacht, und somit die Verknüpfung von Geld und Amoral festigt, räumt jedoch im gleichen Zuge ein, dass er eine hypothetische westliche Förderung der anderen Seite nicht als amoralisch oder neokolonialistisch verurteilen, sondern als „okay“ befinden würde (Vision Reporter 2009; siehe auch Kap. 4.1.2).

Diese vorläufigen Schlussfolgerungen bringen uns schließlich zur Frage, wer die Moralunternehmer_innen dieser sexuellen Panik, die sich hier vielmehr als kriegerische Auseinandersetzung präsentiert, tatsächlich sind und aus welcher Motivation heraus sie agieren.

5 Akteur_innen der sexuellen Panik

Im Folgenden wird die Frage nach den Moralunternehmer_innen explizit aufgegriffen. Wie unter Punkt 1.2 bereits erläutert, charakterisiert Becker ein_e Moralunternehmer_in als „meddling busybody, interested in forcing his [her] own morals on others“, allerdings häufig mit der Motivation eine Besserung der gesellschaftlichen Situation herbeizuführen, wodurch sie als Dienstleister_in der Allgemeinheit auftritt (1973 [1963]: 168).

Die Bestimmung der ugandischen Moralunternehmer_innen ergibt sich aus der Analyse. Ausgehend von dem Artikel „Is Money Fuelling the Gay War“ werde ich daraufhin deren vermeintliche, westliche Beziehungen beziehungsweise ihre Rolle als ‚westliche Alliierte‘ unter Bezugnahme von externen Quellen überprüfen und diskutieren.

5.1 Ugandische Moralunternehmer_innen

Die mediale Debatte um Homosexualität in Uganda wird, wie im Analyseteil sichtbar wurde, durch eine Vielzahl an Sprecher_innenpositionen gespeist. Darin nehmen Homosexuelle selbst weniger eine aktive Sprecherrolle ein, verbleiben vielmehr Gegenstand des Gesprochenen.

Ein Großteil der Stimmen, die in den Medien gegen Homosexualität agitieren, stammt aus einem kirchlichen Umfeld. Der anglikanische Erzbischof Henri Orombi, sowie die evangelikalen Pastoren Martin Ssempe und Stephen Langa, treten als besonders aktiv in der Debatte auf - katholische Vertreter_innen hingegen kommen kaum zu Wort. Daneben tauchen Repräsentant_innen der Regierung bzw. des Staates vermehrt in der Berichterstattung auf.

Darüber hinaus gibt es einige, wenige Sprecher_innen aus der Leserschaft der jeweiligen Zeitungen, die ihre Meinung hinsichtlich der Frage der Natürlichkeit von homosexuellem Verhalten kundtun. Ihre Verurteilung bleibt jedoch auf individueller Ebene, der allmähliche Wandel zu einem kulturell-nationalen Diskurs, der die Berichterstattung über Homosexualität insbesondere nach 2009 bestimmt, zeigt sich zunehmend elitär und wird fast ausschließlich von Akteur_innen aus dem staatlichen und kirchlichen Umfeld getragen.

In ihren Argumentationen zeigen diese Akteur_innen inhaltlich keine nennenswerten Unterschiede. Ihre formulierte Motivation besteht darin, die moralische Standfestigkeit Ugandas zu sichern. Die von ihnen propagierte notwendige Maßnahme besteht darin, ihre Gesellschaft, ja die ganze Zivilisation vom Übel der Homosexualität zu reinigen, um dadurch ihre christliche Nation vor dem Verfall zu bewahren. Sie verfolgen eine Vision des besseren Zusammenlebens der ganzen Gesellschaft und entsprechen somit Beckers Definition der Moralunternehmer_innen. Die Anti-Homosexuality Bill kann dabei als gesetzliche Richtlinie für die Festigung der nationalen, sexuellen Norm sowie als moralischer Wegweiser gedeutet werden. Bahati als Initiator und Verfechter des Gesetzentwurfs repräsentiert somit eine Art Prototyp des Moralunternehmers.

Die inhaltlichen Überschneidungen der Argumentationsmuster deuten bereits an, dass eine Trennlinie zwischen staatlichen und kirchlichen Sprecher_innengruppen nicht klar zu ziehen ist. Kirche und Staat stehen in Uganda trotz offizieller Trennung unter gegenseitigem Einfluss (Demange 2012: 38). Die anglikanische Kirche verfügt über gute Beziehungen zur Regierung Musevenis, der selbst ein bekennender *born-again Christian* ist – wobei an dieser Stelle anzumerken ist, dass evangelikale Gemeinschaften in Uganda eng mit der anglikanischen Kirche verbunden sind und zum Großteil offiziell zur *Church of Uganda* gezählt werden (Hofer 2003: 393; The Statehouse of Uganda: o.J.).³⁹

Die Trennung von Kirche und Staat war lange Zeit Bestandteil Musevenis Politik der nationalen Einigung, was gleichzeitig den politischen Einfluss der Kirchen, den sie insbesondere während der Kolonialzeit innehatten, minimierte und Musevenis eigene Machtstellung stärkte. Laut Demange lässt Museveni diese Trennung angesichts seines schwindenden Rückhalts im politischen Umfeld allmählich aufweichen. Durch zunehmendes religiöses Bekenntnis seinerseits versucht er nun vielmehr, Wählerstimmen insbesondere in den wachsenden evangelikalen Gemeinschaften Ugandas zu sichern und seine Position zu stärken (2012: 38f). In der Analyse wird dies unter anderem durch die explizite religiöse Einbettung der Aussagen Musevenis bestätigt, wie auch durch die Glückwünsche, die er der anglikanischen Kirche zu ihrem Kampf gegen Homosexualität ausspricht (Gyezaho 2009; Kagolo 2010, Kasozi & Ahimbisibwe 2010).

Diese machtdurchdrungene Verquickung von kirchlichen und staatlichen Akteur_innen, ist nicht allein auf die Person Museveni beschränkt. Die Verbindungen insbesondere von evangelikalen Pastor_innen zur Regierungsebene haben laut Demange zum Großteil in der ugandischen Politik der AIDS-Prävention und -Bekämpfung ihren Ursprung. Wie in Kapitel 3 bereits erwähnt, verfolgte Uganda in den 90er Jahren eine erfolgreiche AIDS-Politik, welche unter anderem die Verteilung von Kondomen beinhaltete. Um die Jahrtausendwende bildete sich jedoch eine zunehmende Opposition, die eine Schwerpunktverlagerung der

³⁹ Die Katholische Kirche taucht in der Analyse kaum auf, angesichts ihres hohen Anteils in der ugandischen Bevölkerung erscheint dies zunächst paradox, jedoch stand sie jeher der demokratischen Partei näher, welche während der langen Zeit des Kein-Parteiensystems verboten war und somit über keine Verbindungen zu regierenden Macht verfügte (Hofer 2003: 393).

Aufklärungspolitik auf Abstinenz und Treue forderte. Viele glaubensbasierte Nichtregierungsorganisationen entstanden in jener Zeit, welche sich für diese Art der Politik einsetzten. Martin Ssempe gründete beispielsweise *Campus Alliance to Wipe Out AIDS*. Unterstützung bekam er dabei von Janet Museveni, der First Lady, eine führende Abstinenzverfechterin und selbst Begründerin der Initiative *True Love Waits*, sowie Schirmherrin mehrerer weiterer evangelikaler Wohlfahrtsvereine (Demange 2012: 28f; Hofer 2003: 386). Führend in dieser Hinsicht wurde darüber hinaus die glaubensbasierte NGO *Family Life Network*, die seit 2002 unter Stephen Langa für den Schutz der ‚traditionellen Familie‘ eintritt. Demange bezeichnet Langa und Ssempe als „également les deux principaux rédacteurs de la stratégie pro-abstinence, l’Uganda National Abstinence and Being Faithful Policy and Strategy on Prevention of Transmission of HIV“ (2012: 29), welche Präsident Museveni schließlich 2004 als offizielle Strategie verkündete und dabei große Unterstützung unter anderem von Ethikminister James Buturo erfuhr (2012: 28f).

Die Durchsetzung der Abstinenz- und Treuepolitik kann bereits als erfolgreiches Moralunternehmertum verzeichnet werden. In der aktuellen Debatte um Homosexualität tauchen genau diese Akteur_innen wieder auf und knüpfen so an ein bereits bewährtes Netzwerk an.

5.2 Moralische Unterstützung aus den USA: „Development Partners in Mission“?

Zur Frage der Unterstützung der eben benannten ugandischen Akteur_innen durch U.S. Amerikaner_innen, stellt Demange zunächst fest, dass tatsächlich enge, größtenteils persönliche Beziehungen zwischen ugandischen Schlüsselfiguren in der Homosexualitätsdebatte und U.S. Politiker_innen sowie Evangelikalen bestehen, deren Ursprung sie wiederum in der AIDS-Politik Musevenis ausmacht (2012: 33).

Die Implementierung der *Uganda National Abstinence and Being Faithful Policy* fiel in das gleiche Jahr wie das durch George W. Bush initiierte Programm *President’s Emergency Plan for AIDS Relief* (PEPFAR), das die Verbreitung von AIDS in Afrika eindämmen sollte. Neben der Ausgabe antiretroviraler Medikamente, liegt der inhaltliche Fokus der Aufklärungsarbeit hauptsächlich auf Abstinenz und Treue (2012: 35). Die konservativen Werte der Republikanischen Partei, die sich in diesem Programm widerspiegeln, vertreten auch zahlreiche glaubensbasierte NGOs in den USA, meist evangelikalen Ursprungs, die maßgeblichen Einfluss auf die U.S.-amerikanische Politik ausüben. Seit den sozialen Bewegungen der 60er Jahre formierten sich mehr und mehr Organisationen gegen die dadurch ausgelösten

„modern socio-political developments (secularisation, feminism, the sexual revolution), which they see as a serious threat, not only to religion, but to society, which depends for its stability on traditional moral values and a patriarchal social order, framed as ‚family values‘, and conceived as absolute moral standards“ (Norad 2013: 4).

Die als *pro-life* und *pro-family* deklarierten Wertvorstellungen – Bezeichnungen, die eine Haltung gegen Abtreibung und Homosexualität ausdrücken – sowie die enge Zusammenarbeit von Evangelikalen und der Republikanischen Partei zeigen folglich große Parallelen mit der Situation Ugandas beziehungsweise den in der dortigen Homosexualitätsdebatte geäußerten Wertvorstellungen. U.S.-Entwicklungshilfe insbesondere im Gesundheits- und Präventionsbereich wurde unter der Bush-Administration zudem mehrheitlich auf lokale glaubensbasierte NGOs umgeleitet, welche die konservativen Moralvorstellungen der Republikaner_innen teilten und sie umsetzten. Dies steht in direktem Zusammenhang mit der Zunah-

me an ugandischen glaubensbasierten NGOs, die so zu Hauptabnehmer_innen der U.S.-AIDS-Hilfe wurden (Hofer 2003: 381-384). Die Befürwortung und Umsetzung dieser U.S.-Politik durch (in diesem Fall) die ugandischen Evangelikalen und Politiker_innen, fungierte wiederum als deren Legitimation. So entstand ein enges, auf gemeinsamen Werten beruhendes, jedoch politisch motiviertes Beziehungsgeflecht (Demange 2012: 35).

Mit dem Regierungswechsel 2008 in den USA und der nun führenden Demokratischen Partei, die sich von den Werten der Republikanischen Partei distanziert, erlitten sowohl evangelikale Lobbyist_innen als auch ugandische glaubensbasierte NGOs einen Rückschlag.⁴⁰ Dadurch verstärkte sich jedoch die Zusammenarbeit auf internationaler, kirchlicher Ebene. Evangelikale in den USA finanzieren ugandische Bildungseinrichtungen (glaubensbasierte Schulen und Universitäten) und unterstützen gezielt Einzelpersonen, meist ohne Rechenschaft über deren Ausgaben zu verlangen. Im Gegensatz dazu fordern so genannte *mainline churches* – protestantische Amtskirchen mit moderaten Theologien, die seit langer Zeit kirchliche Projekte in Uganda finanziell unterstützen – einen transparenten Umgang mit ihren Geldern. Evangelikale repräsentieren demgegenüber eine attraktive Alternative (Kaoma 2009: 8).

Für Kapyka Kaoma, einem sambischen Wissenschaftler und anglikanischen Pastor, liegt das Bestreben der Evangelikalen in Übersee in den eigenen „culture wars“ begründet. Denn auch die *mainline churches*, wie beispielsweise die Episkopale Kirche in den USA, öffnen sich zunehmend ‚liberalen‘ Werten und erkennen beispielsweise gleichgeschlechtliche Partnerschaften und/oder die Ordination von homosexuellen Pastor_innen an. Der ‚globale Süden‘, so Kaoma, dessen christliche Kirchen den größten Zulauf verzeichnen, eröffne eine Möglichkeit für Evangelikale ihren Unterstützerkreis zu erweitern, der ihnen in der Heimat fehle (2009: 21f). Ihre Motivation liege dementsprechend in der Bildung von Allianzen in Übersee, um Verbindungen dortiger Christen zu den *mainline churches* zu kappen und eine Art internationale moralische Front gegen diese Entwicklungen aufzubauen.⁴¹

„It is one of renewal movements’ key tactics to use a variety of wedge issues, such as the accusations that the mainline churches support homosexuality [...], to separate African churches from their international partnerships and to realign them with conservative replacements“ (2009: 9).

Folglich entwickelte sich sowohl über politische als auch über religiöse Beziehungen ein eng verknüpftes transnationales Netzwerk gegenseitigen Nutzens:

„Les États-Unis apportent ainsi à l’Ouganda des ressources financières, mais aussi un capital humain et symbolique. L’Ouganda apporte aux États-Unis une caution de terrain, l’expérience

⁴⁰ Als eine der ersten Amtshandlungen schaffte Obama beispielsweise die Abstinenzklausel im AIDS-Programm PEPFAR ab, sowie die „Mexico City Policy“, welche bestimmte, dass Nichtregierungsorganisationen, die Beratungen oder Hilfestellungen bei Schwangerschaftsabbrüchen ob im In- oder Ausland anbieten, jede staatliche Finanzierung entzogen wird (Demange 2012: 42f).

⁴¹ Ein entscheidendes Ereignis, welches die Kluft innerhalb anglikanischer Kirchen provozierte, stellte die Lambeth Konferenz 1998 dar. Dort wurde die gleichgeschlechtliche Sexualität erstmals Thema in der Anglikanischen Gemeinschaft (*Anglican Communion*), wobei die Bischofsweihe von Homosexuellen sowie die Frage der Akzeptanz von gleichgeschlechtlichen Ehen zur Diskussion standen. Ein Großteil der westlichen anglikanischen Bischöfe sprach sich positiv aus, wohingegen alle Bischöfe aus Afrika und Lateinamerika, mit einer Ausnahme von zwei Südafrikanern, beide Sachverhalte strikt ablehnten. Als 2003 die U.S.-amerikanische Episkopale Kirche den homosexuellen Gene Robinson zum Bischof weihte, brachen unter anderem die *Church of Uganda* und *Church of Nigeria* mit der Anglikanischen Gemeinschaft und verweigerten auch deren finanzielle Unterstützung (Hoad 2007: 50-55; Kaoma 2009: 7).

ougandaise et son succès, doublée de la légitimité politique [...] de Janet Museveni“ (Demange 2012: 46).

Als bindendes Glied werden gemeinsame Wertvorstellungen, wie die Wahrung der christlichen Familie und die oppositionelle Haltung gegenüber Homosexualität, genutzt und verstärkt. Darüber hinaus einigt sie das gemeinsame Feindbild des säkularen, liberalen Westens – repräsentiert durch dessen Kirchen und internationalen Organisationen (Kaoma 2009: 14).

Aus Sicht der ugandischen Moralunternehmer_innen spaltet sich der Westen dementsprechend in zwei unterschiedlich besetzte Seiten, wobei die eine als Feindbild und neokolonialistisch, die andere jedoch positiv als „development partner[] in mission“ (Mwesigye, Sekretär des Erzbischofs Orombi, zit.n. Kaoma 2009: 10) wahrgenommen wird. Jedoch zeigt sich dadurch lediglich erneut die geographische Unabhängigkeit des Begriffes ‚Westen‘ und vielmehr sein diskursiv besetzter Charakter, dem in diesem Fall eine imperiale und amoralische Mentalität zugeschrieben wird. Die diskursiv aufgebaute Dichotomie Westen vs. Afrika innerhalb der Analyse ist somit nicht wirklich aufgebrochen, da die „development partners in mission“ außerhalb der Kategorie Westen verortet werden. Eine klarere Formulierung der diskursiv konstruierten Dichotomie wäre dementsprechend vielmehr: ‚Liberale‘ (Homosexuelle und Aktivist_innen mit ihren westlichen, liberalen Verbündeten) vs. ‚Konservative‘ (ugandische Moralunternehmer_innen als Repräsentant_innen der ugandischen Nation mit ihren westlichen, konservativen Verbündeten), wobei auch hier die Bezeichnungen nicht als statische, sondern diskursive Kategorien aufzufassen sind.

Die unterschiedliche Bewertung Buturos bezüglich der finanziellen Förderung aus dem Westen kann meiner Meinung nach auch durch eben diese Kategorisierung erklärt werden: in der Unterstützung durch ihre ‚Partner‘ wird keine koloniale Mentalität wahrgenommen und sie kann dementsprechend als „okay“ befunden werden (zit.n. Vision Reporter 2009). Deutlicher lässt sich dies in der international geführten Kontroverse um die Anti-Homosexuality Bill veranschaulichen.

In U.S.-amerikanischen Medien wurde die Gesetzesinitiative Bahatis direkt mit jener Konferenz des *Family Life Network* in Verbindung gebracht, von der im Artikel „Is Money Fuelling the Gay War?“ (Vision Reporter 2009) berichtet wurde. Während in der *New Vision* von Vorwürfen der finanziellen Unterstützung der Homosexualitäts-Gegner_innen in Uganda die Rede ist, wird den drei U.S.-amerikanischen Gastrednern in den westlichen Medien die direkte Verantwortung für den Gesetzentwurf übertragen (Gettleman 2010; Vanguard 2010a).

Scott Lively, einer dieser drei, gehört der evangelikalen Gemeinschaft *Defend the Family* an und trat im Rahmen des Seminars „On Exposing the Homosexuals‘ Agenda“ als Experte im Bereich der Homosexuellen-Frage auf (Demange 2012: 31f; Lively 2009). Er selbst bezeichnet sich als „attorney, pastor, author, public speaker, missionary and international human rights consultant“ (Scott Lively Ministries o.J.). Nach seinem eigenen Bericht enthielt sein Aufenthalt von einer Woche weiterhin private Treffen mit einflussreichen Politiker_innen, unter anderem mit James Buturo, sowie einige Auftritte in (vornehmlich christlichen) Radio- und TV-Shows und Vorträge in Colleges (Lively 2009). Ein halbes Jahr später reichte David Bahati, Teilnehmer der Konferenz, seine Anti-Homosexuality Bill in das Parlament ein (Demange 2012: 33).

Auf die Konfrontation westlicher Medienberichte, die Anwesenheit der drei Evangelikalen habe als Auslöser dieser Gesetzesinitiative fungiert, reagierte Bahati mit den Worten: „Well, I think in a way this is a little bit insulting; you are suggesting that Ugandans cannot

think for themselves, they cannot try to address the issues. And somehow it refreshes the memories of colonialism, so it is very disturbing" (zit. n. Vanguard 2010b). Auch Martin Ssempe bezeichnet diesen Vorwurf in einem Interview als kolonialistisch beziehungsweise rassistisch; er konstatiert: „Every time an African does something good, the blame's on white man. I think that is racist" (zit. n. Vanguard 2010a).

Der Vorwurf des (Neo-)Kolonialismus, der die ganze ugandische Homosexualitätsdebatte durchzieht, wird in beiden Zitaten noch einmal auf den Punkt gebracht. Laut Hoad können Aussagen wie diese als Reaktionen auf frühere kolonialistische „attributions of primitiveness, and as reversals of the racist charge of retardation and/or degeneration“ (2007: 56) gedeutet werden – Zuschreibungen, welche im zweiten Kapitel ausführlich beschrieben wurden.

Die Abwehr gegen das kolonial konstruierte Bild der primitiven und hypersexuellen Afrikaner_innen richtet sich gegen das westlich-liberale Feindbild. Den als ebenbürtig wahrgenommenen „development partners in mission“ wird auch hier jegliche (neo-)koloniale Mentalität abgesprochen. Welche Sichtweise aber nehmen U.S.-Evangelikale auf die ugandische Partnerschaft ein?

Scott Lively, der unter anderem Bücher wie „Seven Steps to Recruit-Proof Your Child“ (1998) schrieb und auf der Konferenz verteilte, schildert seine Eindrücke von seinem Aufenthalt auf der Website von *Defend the Family* folgendermaßen:

„The Ugandan people are strongly pro-family, and there is a large Christian population which is much more activist minded than that of most western countries. However, the international ‚gay‘ movement has devoted a lot of resources to transforming the moral culture from a marriage-based one to one that embraces sexual anarchy. Just as in the U.S. many years ago they are leading with pornography to weaken the moral fiber of the people, and propagandizing the children behind the parents' backs. [...] Uganda is an important target for the ‚gays‘ because of it's [sic] internationally-renowned victory over AIDS through abstinence campaigns“ (2009).

Drei Punkte sind hier meiner Meinung nach zentral. Zunächst zeigt sich in seiner Beschreibung eine deutliche inhaltliche Überschneidung mit Aussagen, die auch in der vorliegenden Untersuchungseinheit getroffen wurden, insbesondere hinsichtlich der Homo-Agenda, welche die moralische Standhaftigkeit Ugandas zu untergraben suche. Dies zeugt von einem engen Austausch der beiden Parteien. Des Weiteren benennt Lively die erfolgreiche ugandische AIDS-Politik, welche er auf Abstinenz-Kampagnen zurückführt. Dies unterstützt zum einen Demanges Argumentation, die den Erfolg der AIDS-Kampagnen als machtpolitische Legitimationsstrategie der republikanischen U.S.-Politik beziehungsweise der konservativen Wertevorstellungen interpretiert (Demange 2012: 35). Zum Andern instrumentalisiert Lively Uganda deshalb als zentrales Ziel für die „gays“ – deren Existenz, sprich deren propagierte angeborene sexuelle Orientierung, er durch die Führungszeichen in Frage stellt, womit eine erneute Übereinstimmung in den Vorstellungen deutlich wird. Uganda und seine Bevölkerung werden dadurch jedoch zu potentiellen Opfern, zu deren Schutz Lively in Form von finanzieller und ideeller Unterstützung aufruft:

„Now my attention is turned to equipping the activists in Uganda with helpful materials. I have given them permission to make unlimited use of Defeating ‚Gay‘ Arguments With Simple Log-

ic⁴², and *Seven Steps to Recruit-Proof Your Child* (a much-esteemed book among the Africans). I still want to send them my remaining stock of about 100 or so copies of *Seven Steps*, but I didn't raise any money toward this in my last appeal. If you would like to help, please make a donation at www.defendthefamily.com/help/donate.php" (Lively 2009).

Dies führt zum dritten und zentralen Aspekt: Uganda wird – aus Livelys Perspektive heraus – als nahezu paradiesisch imaginiert. Die Projektion eigener Wunschvorstellungen zeigte sich bereits bei Kolonialist_innen und Missionar_innen als gängiges Phänomen. Auch hier wird nach (neo-)kolonialer Manier ein Gegenbild der eigenen Gesellschaft entworfen. Wie im zweiten Kapitel gezeigt wurde, ergab die Kombination der imaginierten naturverbundenen und hypersexuellen Afrikaner_innen die Konstruktion des heterosexuellen Afrikas. Die Reproduktion dieses Bildes stützt sich in diesem Fall auf ein anderes, positiv besetztes Bild: das des familienorientierten und somit christlichen Ugandas. Der frühere missionarische Eifer scheint Früchte getragen zu haben: Uganda wird zum Prototyp der zivilisierten Nation – und so zu einem Produkt der westlichen Zivilisation, welche wiederum in der eigenen Heimat als unmittelbar vor der Zerstörung empfunden wird.

Dieser paradiesische Zustand wird jedoch als fragil angesehen. Das „international ‚gay‘ movement“ ist nach Lively schon vorgedrungen. Um den Idealzustand der christlichen Zivilisation zu erhalten oder vielmehr zu erreichen, bedarf Uganda somit Schutz und Hilfe von außen. Eine ähnliche Haltung nahmen auch frühere Missionar_innen ein, die durch ihre christliche Erziehung einerseits die Förderung der Zivilisierung der primitiven Afrikaner_innen anstrebten, gleichzeitig sie vor der moralischen Dekadenz – dem Beiprodukt der hohen Zivilisation – zu schützen versuchten (siehe Kap. 2). Während ersteres aus der heutigen Perspektive Livelys weitestgehend gelungen scheint, verbleibt letzteres jedoch weiterhin Aufgabe des Westens (beziehungsweise dessen verbliebenen moralisch standhaften Teils).

So wird erneut den Anderen (den Ugander_innen) die eigene Handlungsmacht wenn nicht gänzlich abgesprochen, so doch vermindert. Das partnerschaftliche Verhältnis erhält somit eine Machtstruktur, in der die westlich-konservativen Akteur_innen sich als die eindeutig Mächtigen positionieren. Besonders drastisch kommt diese Imagination des Fremden als Projektionsfläche in einer Predigt von Lou Engle zum Ausdruck, einem U.S.-amerikanischen Evangelikalen, der seine eigene Gemeinschaft *The Call* gründete und mehrere Male nach Uganda reiste. Vor einer ugandischen Gemeinde ernannte er 2010 Uganda zum gelobten Land und seine Bewohner_innen – wie einst die Israeliten – zum auserwählten Volk Gottes: „But I believe Uganda has suddenly become Ground Zero. Not because they asked for it, but God brought you to make a statement to stand for righteousness“ (zit. n. Vanguard 2010c).

Diese Fremdzuschreibung wurde auch in das Selbstbild (einiger) Ugander_innen übernommen wurde, dies lassen Äußerungen wie die David Bahatis vermuten, der Folgendes konstatiert:

„The people of Uganda, the majority of Ugandans have remained very firm and we believe that God is using this moral bill to shake the foundation of sin around the world. And also we think that God maybe using his country Uganda to provide leadership in the area of moral issues where the world needed it the most“ (zit. n. Vanguard 2010b).

⁴² Lively's Ratgeber „Defeating ‚Gay‘ Arguments With Simple Logic“ ist online verfügbar unter: http://www.defendthefamily.com/_docs/resources/9707137.pdf.

Von der international kontrovers diskutierten Gesetzesinitiative, welche Bahati als göttliche Maßnahme huldigt, distanzieren sich viele der zuvor unterstützend agierenden U.S.-Evangelikalen. Die Sanktionierung von Homosexualität mit der Todesstrafe erweist sich im eigenen Umfeld der USA nicht als geeignet, vielmehr als destruktiv in den heimatischen „culture wars“ (Kaoma 2009), in denen es insbesondere um den Kampf gegen die gleichgeschlechtliche Ehe und die Ordination homosexueller Geistlicher geht (Demange 2012: 42). Bahatis Erklärung für dieses Verhalten seiner westlichen Partner_innen zeugt hingegen von Verständnis und wiederum von einer festen Partnerschaft ihrerseits im gemeinsam geführten „spiritual battle“:

„When we speak with them in private, they support us, they encourage us. They are in a society that is very hostile and we appreciate that and we have said: Do what you think is right for your conscience, but at the same time do remember that we are in a spiritual battle, in a difficult battle, and it is important that you come out and clear it. But we accept that they are in a very hostile environment“ (zit. n. Vanguard 2010b).

Dieses postulierte „hostile environment“ wird von Bahati als sehr mächtig beschrieben. Das Verständnis, das er gegenüber seinen Alliierten in den USA zeigt, rückt ihn und seine Nation wiederum in eine starke, ja ihnen überlegene Position: denn im Gegensatz zu ihnen, wagen sie, sich gegenüber dem Feind zu behaupten. Ugandische Akteur_innen als Opfer postkolonialer Machtstrukturen zu sehen, wäre daher zu simpel; vielmehr spiegeln die vorangehenden Ausführungen wiederum eine wechselseitige machtpolitische Komponente dieses Verhältnisses wider.

Die expliziten Vorwürfe des Neokolonialismus gegenüber dem liberalen Westen und der Infiltration der Amoral bestehen weiter, verblieben aber in dieser Arbeit bislang einseitig. Das nächste Kapitel schließt diese Lücke und nimmt die Position der hier konstruierten Anderen in den Blick.

6 Aus Sicht des ‚moralischen Feindes‘

Dieses Kapitel nimmt einen Perspektivwechsel vor und fokussiert jene Akteur_innen aus ihrer eigenen Position, welche im Mediendiskurs keinen aktiven Raum beziehen (konnten). Dies ist meiner Meinung nach relevant, da die eigene Sichtweise die eigenen Handlungen beeinflussen und somit Teil der Rahmenbedingungen stellen, in der die mediale Homosexualitätsdebatte in Uganda eingebettet ist. Im Folgenden werde ich daher die Eigenpositionierung und das Selbstverständnis westlicher liberaler Akteur_innen (6.1) erörtern sowie anschließend die Sichtweise von ugandischen und internationalen LGBT-Aktivist_innen in den Blick nehmen (6.2).

6.1 Der liberale Westen

Der Vorwurf des Neokolonialismus und der Zerstörung der Zivilisation sind Grundbausteine des durch die Moralunternehmer_innen konstruierten Fremdbildes des liberalen Westens. Innerhalb der Analyse zeigte sich eine enge Verknüpfung des Zivilisationsbegriffs mit dem Christentum, das es zu schützen gilt – eine Auffassung, die auch von U.S.-Konservativen vertreten wird. So äußert sich Lively zu seinem Engagement in Uganda: „I am not going to sit back and let them attempt to overthrow Christian civilization“ (ABC 2010).

Demgegenüber steht jedoch ein gänzlich anderes Selbstverständnis des liberalen Westens. Auch hier ist die Rede von Zivilisation und Moderne, laut Hoad werden diese jedoch nach anderen Maßstäben gemessen:

„Tolerance of homosexuality becomes a marker of civilized modernity, but in the African context and perhaps also in a more generalized postcolonial one, the bourgeois nuclear family is seen as the proper intimate form of modernity“ (2007: 53).

Diese gespaltene Vorstellung von Moderne, die sich hier als synonym mit dem Zivilisationsbegriff zeigt, lässt sich an der international geführten Debatte um die Anti-Homosexuality Bill verdeutlichen. Eine Initiative, die, wie gezeigt wurde, Bahati als Schutzmaßnahme der traditionellen christlichen Familie propagiert. In der westlichen, liberalen Presse, wie hier in der *Washington Post*, wird eine andere Sichtweise auf den Gesetzesvorschlag deutlich:

„The proposal is barbaric. That it is even being considered puts Uganda beyond the pale of civilized nations. [...] Contrary to the backward thinking of the Ugandan government, being gay is not a choice. But pushing homophobic laws that foment hate is“ (Washington Post 2010).

Uganda wird aufgrund der Erwägung des Gesetzentwurfes sein Status als zivilisierte Nation aberkannt und als rückständig begriffen. Fortschrittliches Denken ist mit der Anerkennung der angeborenen sexuellen Orientierung gleichgesetzt. Da die ugandische Regierung diese Haltung scheinbar nicht vertritt, wird ihr Fortschritt und Moderne abgesprochen, sich selbst, dem Westen, jedoch zuerkennt. Die Achtung der Homosexuellenrechte fungiert somit als Abgrenzungsmerkmal zum eigenen, als zivilisiert erachteten Selbst. Hoads formuliertes Konzept der westlichen „civilized modernity“ (2007: 53) zeigt sich hier ganz deutlich.

Andere Autor_innen argumentieren ganz ähnlich: Nichols beispielsweise, der in seinem Artikel explizit auf die ugandische Debatte eingeht, konstatiert: „[Q]ueerness has become a crucial hinge point in the demarcation and governance of the spatial-temporal divide between the ‚civilized‘ and the ‚uncivilized,‘ the modern and the barbaric“ (2012: 53). Die westliche Vorstellung von ‚zivilisiert‘ bezog sich, wie auch Hoad argumentiert, vor noch nicht allzu langer Zeit auf die christliche Kernfamilie beziehungsweise die dort verortete, kontrollierte Heterosexualität. Die Einführung der Sodomie-Gesetze zur Kontrolle dieser Sexualnorm in die als rückständig betrachteten Kolonien galt somit als Akt der Modernisierung. Diese Vorstellung unterzog sich jedoch eines grundlegenden Wandels. In Barack Obamas Rede auf dem *National Prayer Breakfast*, ein von *The Fellowship Foundation* organisiertes Ereignis in Washington D.C., das jährlich Evangelikale und Politiker_innen zusammenführt,⁴³ wird dieser neue Maßstab deutlich:

„We may disagree about gay marriage, but surely we can agree: it is unconstitutional to target homosexuals for who they are if it is here in the United States or more extremely through odious laws that are being proposed most recently in Uganda“ (Obama zit.n. ThinkProgress 2010).

⁴³ Die evangelikale Gemeinschaft *The Fellowship Foundation* oder *The Family* ist beispielhaft für das im vorangegangenen Kapitel beschriebene Beziehungsgeflecht: Jeff Sharlet, ein U.S.-amerikanischer Journalist, publizierte 2008 ein Buch („The Family“) über die Gemeinschaft und beschreibt sie als eine Art Geheimbund ranghoher, einflussreicher Politiker_innen in den USA. In seinem 2010 erschienen Artikel „Straight Man’s Burden“, für den er eine Recherchereise nach Kampala unternahm und mehrere Interviews unter anderem mit David Bahati führte, stellt er einen direkten Zusammenhang zwischen *The Family* und David Bahati sowie Präsident Museveni her. Beide bezeichnet er als „key men“ der evangelikalen Organisation *The Fellowship*, einer Art ugandischen ‚Zweigstelle‘ der amerikanischen *Family*-Gemeinde (2010: 2).

Hier wird eine rote Linie markiert, die das Tolerierbare bestimmt. Dabei schwebt die gleichgeschlechtliche Ehe noch in einem aushandelbaren Raum, nicht jedoch die Anerkennung und Akzeptanz der sexuellen Orientierung jeder Person. Obama schreibt seiner Aussage eine Allgemeingültigkeit und Faktizität zu, die er auf einer Art *common sense* begründet, indem er sie mit den Worten „surely we can agree on“ einleitet – ein Argumentationsmuster, welches auch in der Analyse auftaucht. Auch Eyalama (2008b) beispielweise appelliert an den *common sense*, wodurch er jedoch eine Faktizität der Anomalie und Unnatürlichkeit von Homosexualität schafft (siehe hierzu Kap. 4.1.1).

Laut Nichols wurde Homosexualität beziehungsweise Queerness – jüngst noch „primary enemy against which ‚society must be defended‘“ (2012: 49) – in westlichen Gesellschaften inzwischen mehr oder weniger zweckdienlich integriert. Denn dadurch, so Nichols, werden neue sexuelle und auch rassifizierte Andere erschaffen (wie beispielsweise das homophobe Uganda), wodurch sich im Gegenzug wiederum ein tolerantes und fortschrittliches Selbstbild ergibt:⁴⁴

„When liberal democratic regimes are said to be uniquely capable of ‚tolerating‘ queerness, queerness can be marked here as a necessary vice in our midst, which demonstrates the limits of the state’s power to eradicate it altogether (which it has tried to do for centuries) and yet also confers a moral superiority to the state in this act of recognition/affirmation“ (2012: 57).

Die relativ junge gesellschaftliche Akzeptanz von Homosexualität hat ihren Ursprung in der Homosexuellenbewegung der 60er Jahre, welche anfangs für Gleichberechtigung und Freiheit eintrat. In den 90er Jahren verlagerte sich die Forderung in Richtung der Menschenrechtsrhetorik. Durch die Menschenrechts-Sprache eröffneten sich Wege zu internationalen Organisationen und Institutionen wie Amnesty International und die UN, sowie Möglichkeiten eine weite internationale Vernetzung unter LGBT-Aktivist_innengruppen aufzubauen (Kollmann & Waites 2009: 2-4).⁴⁵

Diese Vernetzung führt uns nun zu den ugandischen LGBT Aktivist_innen und Homosexuellen, die unter anderem mit internationaler Hilfe für ihre Rechte kämpfen.

6.2 LGBT-Aktivist_innen

Der enge Austausch durch die vernetzten internationalen Aktivist_innengruppen resultiert in der Vereinheitlichung ihres Auftretens, der Symbole (wie beispielsweise die Regenbogenflagge) und der ‚Slogans‘ sowie allgemein des Vokabulars (Seckinelgin 2009: 107f). Der Ausspruch „Gay Rights are Human Rights“ ist ein Beispiel dafür. Wie die Analyse zeigt, bewirkt eben diese Aussage aufgrund ihrer postulierten Universalität ablehnende und homophobe Äußerungen beziehungsweise Vorwürfe des Neokolonialismus (siehe hierzu Kap. 4.3.4).

Diese Reaktionen sind nicht allein auf den ugandischen Kontext beschränkt, sondern zeigen sich auch in anderen nicht-westlichen Gesellschaften. Gunkel – über den südafrikanischen Raum sprechend – merkt an, dass „if we are able to see beyond the intentions of these

⁴⁴ Nichols führt unter anderem den niederländischen Einbürgerungstest als Beleg seiner These an, der die Gesinnung der potenziellen Einwanderer_innen gegenüber Homosexualität und somit ihre Eignung zur Übernahme der Staatsbürgerschaft prüft (2012: 54). Auch im Baden-Württembergischen Einbürgerungstest ist eine solche Wertetestung in den Fragekatalog integriert, wodurch Toleranz gegenüber Homosexualität als deutsches (Abgrenzungs-)Merkmal festgelegt wird (Dietze 2009: 43).

⁴⁵ Die größten international agierenden LGBT-Organisationen sind die *International Lesbian and Gay Association* sowie die *International Gay and Lesbian Human Rights Commission*. Beide wurden in den 90er Jahren gegründet und verfügen über regionale Gruppen auf allen Kontinenten (Kollmann & Waites 2009: 4).

statements, which are straightforwardly homophobic, we could see that the identification of homosexuality, in particular, but also sexuality in general, as Western contains some moments of truth" (2010: 26). Der historisch-westliche Ursprung des Homosexualitätskonzepts wurde im zweiten Kapitel bereits erläutert, ebenso die Problematik der Übertragung dieses Konzepts auf nicht-westliche Kontexte. Lokale, nicht-westliche Aktivist_innen bedienen sich nun der „language of universal human rights, which arguably reinforces notions of homosexuality as excessive Westernization and have additionally asserted the existence of a range of precolonial sexual practices and ‚traditions,‘ which could be called ‚homosexual‘” – so Hoard (2007: 75f). Auf der Website der ugandischen Organisation SMUG ist zu lesen:

„Homosexuality is part of Black African Heritage. Africa with such a rich and diverse culture, values, and social way of life has always enjoyed immense diversity and dignity to sexual orientation. [...] However, knowledge of some examples of gay love did survive in Africa and in Uganda. We know of the marriage tradition among Azande warriors population [...], we also know of the gay sex customs at the court of the Kabaka, the king of Buganda” (SMUG o.J.).

Hier werden die Bezeichnungen „gay“ sowie „sexual orientation“ ad-hoc vorkolonialen sexuellen Praktiken zugeschrieben. Das vorkoloniale Afrika wird als reich an sexueller Diversität geschildert, die frei ausgelebt werden konnte. Die Azande-Krieger, die von Evans-Pritchard erforscht wurden und der Fall Kabaka Mwanga II werden als Beispiele der Existenz vorkolonialer Homosexualität aufgeführt. Auch Daniel verweist während des Interviews immer wieder auf Mwanga II, den ‚homosexuellen‘ König, und zieht daraus den Schluss der Existenz einer vorkolonialen toleranten Gesellschaft:

„We had traditional kings, you know, who were homosexuals, traditional warlords, kings and chiefs who were homosexuals actually. So society knows it and knows how to tolerate things of that kind. But when religion came - and religion talks about heterosexual relationships ... you change the mindset ... of the people into thinking that the only form of sexuality is heterosexuality [...] I think actually, that Africans eh.. are not homophobic, from that aspect. So from me hatred for homosexuals is a foreign import ...” (Daniel, Interview 05.04.2012).⁴⁶

Daniel bezeichnet Homosexualität als schon immer da gewesen; der Religion, sprich Missionierung, schreibt er eine Heteronormativierung der ugandischen Gesellschaft zu und somit die Verdrängung ihrer ursprünglichen Akzeptanzhaltung gegenüber Homosexualität, wodurch er Homophobie und nicht Homosexualität als neokolonialistischen Import propagiert (Interview 05.04.2012).

Diese klare binäre Ordnung von Homo- und Heterosexualität wird laut Hoard (2007) und Massad (2002) durch das Vokabular der Aktivist_innen verbreitet und verfestigt – auch dort, wo sie zuvor nicht zwangsläufig in dieser Form existierte. Massad bezeichnet diese Rhetorik als „Gay International“ (2002: 362). Er argumentiert, dass andere Formen der sexuellen Praktiken, Bräuche, Traditionen, welche nicht in diese Binärkonstruktion passen, durch die Verbreitung dieser Rhetorik passend gemacht beziehungsweise zwangsläufig in dieser Struktur wahrgenommen werden. Die mangelnde Akzeptanz von Homosexualität weite sich so auch auf alle anderen Formen aus, führe zu deren Verdrängung und letztendlich zu einer

⁴⁶ Auch Esther, die aus Uganda flüchtete und in Deutschland Aufklärungsarbeit über die Situation von LGBT in Uganda betreibt, verweist auf Mwanga II als Beweis der präkolonialen Existenz von Homosexualität in Afrika (Esther, informelles Gespräch 22.03.2013).

„heterosexualization“ der Welt (Massad 2002: 383; siehe dazu auch Hoad 2007: 83f).⁴⁷ Massad schreibt:

„When the Gay International incites discourse on homosexuality in the non-Western world, it claims that the ‚liberation‘ of those it defends lies in the balance. In espousing this liberation project, the Gay International is destroying social and sexual configurations of desire in the interest of reproducing a world in its own image, one wherein its sexual categories and desires are safe from being questioned“ (2002: 385).

Dieses Befreiungsmotiv, welches Massad insbesondere westlichen NGOs zuschreibt, kann wiederum im oben dargestellten Toleranzdiskurs gesehen werden, in dem der liberale Westen sich die moralisch überlegenere Position zuschreibt und so das Eingreifen in ‚intolerante‘ Gesellschaften legitimiert.

Die Übernahme der „Gay International“-Rhetorik durch lokale NGOs und Aktivist_innen erfolgt teilweise praktischer Natur. Da eine Vernetzung mit internationalen Organisationen auf einem gemeinsamen Verständnis (Homo-Hetero-Struktur) beruht, sind solche Labels oft notwendig, um eine Partnerorganisation zu werden und finanzielle Mittel zu erhalten. (Saiz 2004: 61; Seckinelgin 2009: 108f, 111). In diesem Zusammenhang ist eine Anekdote von Daniel interessant:

“I was doing an interview during my asylum process and the guy asked me ... eh ... so what's your sexual orientation? And I am like that it is none of your business. But in respect of my sexual orientation I am being persecuted on, that's what I said. [...] And guess what, he put in the interview that I am bisexual. ... I mean, sometimes people are like that. They want to ... they need something to point to. So, ok, you have children, ok you're bisexual“ (Daniel, Interview 05.04.2012).

Daniel hat eine Ehefrau und zwei Söhne. Er erzählte mir, er sei lediglich neugierig gewesen, wie es sich mit Männern anfühle und hätte es – wie Haschrauchen – deshalb einige Male ausprobiert. Dies war für den Journalisten zu unspezifisch; eine eindeutige Festlegung auf eine sexuelle Orientierung war jedoch auch für Daniels Gesuch, einen Asylantrag zu stellen, nötig. Daniel gilt in Deutschland somit als bisexuell. Obwohl er sich gegenüber diesen Zuschreibungen selbst kritisch äußert, wendet er sie an anderer Stelle wie selbstverständlich wieder für sich selbst an. So schildert er beispielsweise, wie er sich kurz vor seiner Ausreise aus Kampala seiner Mutter offenbarte:

„I said I like men as well. I am bisexual. She said, what does bisexual mean? I said, I like men as well. So, you're gay - I said: No! [laughing] I said: NO I am not. It was quite difficult, I should say“ (Daniel, Interview 05.04.2012).

Seine Mutter bediente sich somit vielmehr der ihr bekannten Kategorie „gay“ und ‚machte‘ Daniel zum Homosexuellen. Während diese Textpassagen zwar keine direkten Belege für eine Verdrängung anderer Sexualpraktiken durch die Homo-Hetero-Binaritätsstruktur darstellen, so machen sie doch deutlich, wie (vor-)schnell Kategorien auf Wahrgenommenes angewendet werden, die unter Umständen nicht der Realität beziehungsweise einer anderen Realität entsprechen.

⁴⁷ Rudolf Gaudio relativiert Massad in einigen Aspekten. Er forschte in Nigeria über die sexuelle Minderheitsgruppe Yan Dudu, welche aus einer westlichen Perspektive heraus als Transgender bezeichnet werden würde. In Interviews waren diese jedoch überrascht, als sie von der Existenz von Homosexuellen im Westen hörten und drückten ihr Unverständnis gegenüber dem Kampf um Homosexuellenrechte aus (Gaudio 2009: 186).

Der Gebrauch dieser globalen Konzepte westlichen Ursprungs auf internationaler Ebene schürt wiederum die widerständischen Stimmen, die sich der ugandischen Homosexualitätsdebatte in Vorwürfen des Neokolonialismus äußern. Laut Hoad wiegeln sich auf diese Weise beide Seiten in einer Art „unwitting conspiracy“ (2007: 83) auf und verhärten ihre Fronten, indem sie sich zwangsläufig zunehmend als homogene Einheiten konstruieren:

„The state needs to produce its population as always and already heterosexualized in a reaction formation to globalization’s trauma. The transnationally fuelled local organizations need to produce a population always and already homosexualized and in need of protection from the defensively homophobic state“ (2007: 84).

Die Konstruktion eines traditionell toleranten Afrikas hinsichtlich Homosexualität als Gegendiskurs zur Konstruktion des ‚heterosexuellen Afrikas‘ wurde im zweiten Kapitel innerhalb der wissenschaftlichen Auseinandersetzung geschildert. Dieser entstand durch die zunehmende Erforschung von vorkolonialen ‚homosexuellen‘ Praktiken. Während sich in der Wissenschaft jedoch allmählich ein Wandel abzeichnet und der Gebrauch westlicher Konzepte für präkoloniale Sexualitäten vermieden wird, ist dies in Aktivistenkreisen – wie eben erläutert – essentieller Bestandteil ihrer Alltagspolitik und offenbart wiederum die Kluft zwischen Wissenschaftsdiskurs und Realpolitik.

Rückwirkungen auf die Homosexualitätsdebatte in Uganda

Folgendes möchte ich an dieser Stelle festhalten: die Eigenpositionierung des liberalen Westens als des Toleranz Gewährenden und Normsetzenden sowie die globalisierte Aktivist_innensprache, die von westlich geprägten Kategorien gezeichnet ist, scheinen die extremen Widerstandspositionen innerhalb der ugandischen Homosexualitätsdebatte zu schüren. Aussagen wie beispielweise die von Bahati, der von der „imperialist nature of double standards of preaching tolerance and practicing intolerance“ (zit.n. Kasasira 2012) spricht, oder Musevenis Deklaration von Homosexualität als „western thing“ (zit.n. Mugisa 2009) werden so in ein anderes Licht gerückt. Diese Verweise sollen weder als Rechtfertigung noch als Erklärung der vielen extremen Positionierungen innerhalb des Mediendiskurses dienen, sondern lediglich zu einer differenzierteren Lesart desselben.

Ein differenziertes Bild und insbesondere ein klarer Überblick über die Debatte mit all ihren Akteur_innen soll nun in der abschließenden Zusammenfassung der Arbeit gegeben werden, um schließlich einen Ausblick und mögliche Wege aus dieser scheinbar festgefahrenen Debatte aufzeigen zu können.

7 Zusammenfassung und Ausblick

Der Arbeit lagen folgende Fragen zugrunde: Wie wird Homosexualität im ugandischen Mediendiskurs diskutiert? Welche Sprecher_innenpositionen gibt es? Und wie gestaltet sich der diskursive Prozess der Ausgrenzung Homosexueller aus der Gesellschaft? Theoretisches Grundgerüst bildete das Konzept der sexuellen Panik nach Gilbert Herdt (2009). Die mediale Debatte in Uganda, als diskursive Repräsentation dieser Panik, entpuppte sich dabei als in ein komplexes Netz von (post-)kolonialen und realpolitischen Bedingungen sowie transnationalen Akteur_innen eingespannt. Deutlich zeigten sich daraus resultierende, wechselseitige Einflüsse sowohl auf die Inhalte der Debatte als auch auf die Art und Weise ihrer Führung.

Das erste formulierte Ziel der Arbeit bestand darin, die sexuelle Panik und die darin vollzogene Veränderung der Homosexuellen auf medialer Ebene nachzuvollziehen. Die Inhaltsanalyse der zwei untersuchten ugandischen Zeitungen verdeutlichte, dass ein Konzept von Homosexualität als pathologische Verhaltensauffälligkeit beziehungsweise als sexuelle Abnorm gegenüber der heterosexuellen Norm artikuliert wird. In dieser transportierten Vorstellung wird Heterosexualität zur Grundlage einer natürlich-göttlichen Gesellschaftsordnung. Neben der krankhaften Klassifizierung wird Homosexualität als Handlungsoption gedeutet, die aus einer sozialen Unsicherheit heraus ergriffen werden kann. Homosexualität gilt als eine Art ‚gut bezahlte‘, jedoch verwerfliche Arbeit und ist so mit kriminellen Machenschaften gleichzusetzen. Homosexuelle werden dementsprechend aufgrund ihres ‚gewählten‘ Verhaltens aus der Gesellschaft ausgegrenzt und für die Bedrohung der grundlegenden Werte, auf deren Basis sich die Gesellschaft angeblich konstituiert, persönlich verantwortlich gemacht.

Die Anti-Homosexuality Bill stellte eine Art Zäsur dar: die Debatte verlässt weitestgehend diese Individualebene und wird auf einer abstrakteren Ebene fortgeführt. Homosexualität wird – ab dem Zeitpunkt der Bekanntmachung dieser Gesetzesinitiative – hauptsächlich als Grenzmarkierung des Eigenen in Abgrenzung zum Fremden instrumentalisiert. Diese Ausgrenzung, welche bereits zuvor innerhalb der Gesellschaft selbst vollzogen wurde, mündete nun vielmehr in einer starren Dichotomie zwischen Uganda und dem Westen. Homosexualität wird dem Westen zugeschrieben und zum Gegenentwurf des moralischen und zivilisierten Selbst. Dieses Selbst wird als kulturelle oder nationale Einheit ausgewiesen – auf Basis einer formulierten kulturellen Zentralität der heterosexuellen Familie und Gemeinschaft, sowie der traditionellen Widerstandshaltung gegenüber Homosexualität, verkörpert durch die Geschichte der Märtyrer. Darüber hinaus durchzog die Debatte eine extreme Abwehrhaltung gegenüber einem so empfundenen Angriff auf die Unabhängigkeit der Nation Ugandas beziehungsweise auf ihre Entscheidungsbefugnis hinsichtlich der Gesetzgebung, demokratischer Prozesse und der eigenen Menschenrechtsauffassung.

Die diskursiv erzeugte imperiale Figur des Westens wird der Unterwanderung des moralischen Kapitals Ugandas sowie dessen Souveränität bezichtigt, wobei Homosexuelle als bezahlte, westliche Handlanger_innen zur Verkörperung dieses imperialen Strebens erscheinen. Dadurch werden immer wieder Bezüge zu Zeiten des Kolonialismus hergestellt.

Die Überprüfung auf koloniale Reproduktionen stellte einen zentralen Aspekt der Inhaltsanalyse dar. Hierbei wurde deutlich, dass das konstruierte Selbstbild Ugandas vornehmlich auf christliche Wert- und Moralvorstellungen basiert. Diese Vorstellungen fungierten allerdings einst auch als Grundlage der westlichen Konstruktion des zivilisierten Selbst in Abgrenzung zum primitiven Anderen und dienten somit zur Legitimation der Missionierung und Kolonialisierung derselben. Als zentraler zivilisatorischer Maßstab galt dabei die kontrollierte Heterosexualität im Rahmen der christlichen Ehe. Eben dieses Argumentationsmuster zieht sich durch die aktuelle ugandische Debatte. Der koloniale Diskurs scheint verinnerlicht, jedoch umgedeutet und gegen die ehemalige Kolonialmacht gewandt. Als Gegenkonstruktion des (ugandischen) Selbst fungiert nicht das Primitive und Hypersexuelle, sondern das Überzivilisierte. Als Ergebnis bleibt eine empfundene Überlegenheit des Selbst – hier: die christlich-zivilisierte ugandische Nation.

Die dort verbreitete Vorstellung von Zivilisiertheit kommt dabei dem westlich-kolonialen Entwicklungsgedanken nahe und ähnelt, meiner Meinung nach, einer umgekehrten Parabel, an deren höchsten Punkt ugandische Akteur_innen sich selbst situieren – stets Gefahr lau-

fend darüber hinaus abzufallen. Dort wird der Westen imaginiert, als ständig bestrebt, Uganda mit Hilfe der bezahlten Homosexuellen zu sich hinunter ziehen.

Dass das christliche Gedankengut tief in der Eigenkonstruktion verankert werden konnte, liegt nach Hoard unter anderem in der Rhetorik der universellen Brüderlichkeit der christlichen Lehre begründet, der kein Machtgefälle innewohnt (2007: 56). Eine ähnliche Vorstellung von Brüderlichkeit oder Partnerschaftlichkeit ergab die akteurszentrierte Analyse der Homosexualitätsdebatte, die neben der inhaltlich ausgerichteten Analyse als zweites zentrales Ziel der Arbeit formuliert wurde:

Die konstruierten Einheiten Uganda und der Westen erwiesen sich im Laufe der Arbeit zunehmend als diskursive Konstruktionen, losgelöst von geographischen Faktoren. Dies mündete letztlich in der Dichotomie ‚Konservative‘ vs. ‚Liberale‘ - situiert in einer globalen sexuellen Panik, die sich vielmehr als verbalisierte kriegerische Auseinandersetzung darstellte. Bei dieser Metapher verbleibend, ergaben sich schließlich zwei kriegerische Lager: das ugandische und U.S.-amerikanische Bündnis der Konservativen gegenüber dem Bündnis der westlichen Liberalen und ugandischen LGBT-Aktivist_innen, welche an der ugandischen ‚Front‘ vordergründig um grundsätzliche Wertvorstellungen kämpfen. Wie sich zeigte, verbergen sich dahinter, je nach Akteur_in, vielmehr eigene machtpolitische Motive.

Als stimmführend in der Debatte selbst stellten sich Personen aus machtvollen Positionen kirchlicher sowie staatlicher Kreise Ugandas heraus, welche jedoch zueinander in engen Beziehungen stehen. Gemeinsam formuliertes Ziel ist der Schutz der Gesellschaft und der Nation Ugandas durch die Stärkung der Moral und die Eliminierung der Homosexualität – sie alle weisen somit Charakteristika der Becker’schen Definition von Moralunternehmer_innen auf. Bezüglich ihrer verborgenen Motive zeigte sich, dass evangelikale Organisationen die Veränderung von Homosexualität als Wettbewerbsvorteil nutzen. Beispielhaft wurde dies bei der Vorführung von Ex-Homosexuellen als Bekehrte durch das *Family Life Network* in Zusammenarbeit mit Martin Ssempea deutlich, die sich so als Rückzugsgebiet für reumütige Homosexuelle bewarben. Auf politischer Seite wurde argumentiert, die Ausgrenzung von Homosexuellen fungiere als Weiterführung der nationalen Einigung, die Museveni von Anbeginn seiner Amtszeit propagierte. Angesichts der großen sozio-ökonomischen und politischen Unsicherheiten im Land, die auch die Machtstellung Musevenis und seiner Partei NRM gefährdet, erscheint die Konstruktion von (sexuellen) Sündenböcken als politische Strategie. Dies bestätigen auch Sadgrove et al., die den elitären Kreisen Ugandas eine Art Ablenkungstaktik unterstellen:

„[E]lite actors draw attention away from the myriad social and material rationales underpinning anxiety about lesbian and gay activism, many of which [...] relate directly or indirectly to the profound economic insecurity and fears for the future (especially within the context of the HIV crisis) experienced by ordinary Ugandans“ (2012: 109).

Ugandische Evangelikale sowie Politiker_innen hegen darüber hinaus enge Zweckbeziehungen zu U.S. Evangelikalen und zur republikanischen Partei der USA. Die ugandische Seite erfährt dabei finanzielle und auch symbolische Unterstützung durch die persönlichen Beziehungen in die USA. Auf U.S.-amerikanischer Seite steht vielmehr die Suche nach Alliierten im Kampf gegen den Wertewandel in der eigenen Heimat im Vordergrund – als Legitimierungsgrundlage und Bestärkung für ihre politischen Aktivitäten in den USA. Uganda fungiert, wie sich herausstellte, in dieser Hinsicht als Projektionsfläche einer besseren Welt. U.S.-Konservative aus evangelikalen Kreisen imaginieren die ugandische Bevölkerung als das

auserwählte Volk, machen sie aber gleichzeitig zu ihren ‚Schutzbefohlenen‘. Dieses Machtgefälle wird von ugandischer Seite anders interpretiert. Ihre U.S.-Verbindungen werden als ebenbürtig partnerschaftlich gewertet – das Fehlverhalten dieser Partner_innen (hinsichtlich ihrer Abkehr nach der Veröffentlichung der Anti-Homosexuality-Bill) wird äußeren Umständen zugeschrieben: dem Umfeld des feindlich-liberalen Westens, was rückwirkend wiederum bestärkend auf das eigene positive Selbstbild wirkt. Es zeigt sich hier Foucaults Auffassung von Macht bestätigt, der sie nicht als einseitig begreift, sondern in jeder Beziehung als neu verhandelbar (Mills 2007: 21).

Im Anschluss an diesen Machtkomplex wurde die Perspektive des gegnerischen Lagers geschildert. Die kolonialen Bezüge, die innerhalb der Debatte immer wieder aufflammten, konnten zu einem gewissen Punkt auch in Äußerungen westlicher Akteur_innen nachvollziehbar gemacht werden. Im Rahmen der diskutierten Anti-Homosexuality Bill im westlichen Kontext wurde Uganda aufgrund der staatlichen und gesellschaftlichen Homophobie zum unzivilisierten Staat stilisiert. Im Gegenzug spricht sich der Westen wiederum eine moralisch erhabene, zivilisierte Position zu und knüpft an die koloniale Entwicklungsvorstellung an. So ist der oben erläuterten Zivilisationsparabel eine Zivilisationsgerade entgegengesetzt, auf der sich der Westen stets über der_m Anderen positioniert. Der Inhalt des propagierten Maßstabs hat sich seit der Kolonialzeit lediglich gewandelt: von der christlichen Familie zur Toleranzgewährung gegenüber sexueller Vielfalt.

Ferner wurde die globalisierte Sprache des LGBT-Aktivismus als Kernpunkt ausgemacht, der die Neokolonialismus-Vorwürfe noch weiter provoziert. Die westliche Herkunft der global verbreiteten Kategorien macht eine Verbindung von LGBT-Aktivist_innen in Uganda und dem Westen besonders salient. Die Vorstellung, Homosexualität sei ein neokolonialistisches Importprodukt, wird somit unterfüttert, was im Umkehrschluss wiederum das Bild eines heterosexuellen Afrikas stärkt.

Als Gegenstrategie der LGBT-Aktivist_innen zeigte sich das Propagieren des Bildes eines präkolonialen Afrikas der sexuellen Toleranz. Hoad erklärt dieses als verklärt und kontra-produktiv, da es die Fronten nur verhärte und zudem andere historische und heutige sexuelle Praktiken außerhalb der westlichen Homo-Heteronorm untergrabe (2007: 83f). Wieringa, deren These in der Einleitung bereits kurz geschildert wurde, fasst demgegenüber die aktuellen sexuellen Paniken in afrikanischen Gesellschaften als reine Reproduktionen der kolonialen sexuellen Paniken auf. Ihr zufolge unterliegen afrikanische Akteur_innen einer postkolonialen Amnesie und greifen lediglich auf Wissen aus dem Kolonialapparat zurück, wodurch sie verleugnen, dass Homosexualität auch im vorkolonialen Afrika existierte und vielfach toleriert wurde (2009: 204f; 221). Sie argumentiert dementsprechend auf genau die Weise, die Hoad kritisiert. Während in dieser Arbeit eine Reproduktion des Kolonialdiskurses und somit Wieringas These teilweise bestätigt werden konnte, betrachte ich ihre Argumentation, in Anlehnung an Hoad, ansonsten als kritisch. In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal Oyëwùmí zitieren, die ebenfalls diese Argumentationsweise insbesondere in der Wissenschaft angreift und Afrika als stete Projektionsfläche westlicher Akteur_innen entlarvt:

„For me, that debate (if ever there was one) [über die Existenz von Homosexualität im afrikanischen Kontext, K.B.] is moot since homosexuality is part of the human condition. The important issue at hand is not homosexuality but the culture of misrepresentation that pervades the depiction of African people, institutions and forms especially by people living in the Northern hemisphere“ (2001: 11f).

Ausgehend von den Ergebnissen dieser Arbeit, stimme ich ihrer Kritik der „culture of misrepresentation“ auf Seiten von Akteur_innen des ‚globalen Nordens‘ zu. Ihre Auslegung erscheint mir jedoch zu einseitig. Wie die vorliegende Analyse zeigt, stellen die Subjekte dieser verzerrten Darstellung immer aktiv Handelnde dar. So bedienen sich ugandische Moralunternehmer_innen sowie teilweise auch ugandische Aktivist_innen dieser „misrepresentation“ (erstere die des ‚heterosexuellen Afrikas‘, letztere die des ‚sexuell toleranten präkolonialen Afrikas‘) und instrumentalisieren sie zu ihrem eigenen Nutzen. Darüber hinaus stimme ich Oyëwùmís Aussage grundsätzlich zu, eine Debatte über die Existenz von Homosexualität in afrikanischen Gesellschaften sei irrelevant („moot“), da Homosexualität, wie sie es bezeichnet, „part of the human condition“ sei. Angesichts der weit verbreiteten Vorstellung von Homosexualität, die sich letztlich auf den Ausspruch „homosexuality is un-African“ reduzieren lässt und der prekären Lebenssituation von Homosexuellen in Uganda, erscheint mir allerdings auch das als zu kurz gegriffen. In der Arbeit sollte deutlich geworden sein, dass Diskurse manifeste Folgen nach sich ziehen. Auch Herdt weist daraufhin, indem er aufzeigt, dass sexuelle Paniken mehr sind als ihre mediale Repräsentation und vielmehr materielle, in manchen Fällen sogar existentielle Konsequenzen haben (2009: 17). In diesem Zusammenhang findet sich ein, meiner Ansicht nach, guter Ansatz in einem Leitartikel der Zeitung *The Monitor*, die sich in der Analyse insgesamt im Gegensatz zu *New Vision* etwas differenzierter in ihrer Berichterstattung zeigte:

„The homosexuality question in Uganda has two major flaws. First is that a lot of the debate is shouted down from extreme positions of moral self-righteousness; as a result there is little common understanding among those who oppose gay rights and those who advocate for them. Secondly, a lot of the debate is carried out or influenced by foreign actors - both in favour of and against homosexuality. What we need is an honest national dialogue on homosexuality in order to forge a consensus on the rights of those Ugandans who choose to be gay and those who oppose homosexuality as a lifestyle“ (2011a: o.S).

Letztlich wird ein Dialog gefordert, der – sofern dies überhaupt möglich ist – frei von externen Einflüssen, jedoch alle Bürger_innen Ugandas miteinbezieht – inklusive jenen, „who choose to be gay“. Die Schwierigkeit eines solchen Dialogs sehe ich insbesondere in den unsicheren Lebensbedingungen der ugandischen Bevölkerung in Verbindung mit der Vorstellung des finanziellen Gewinns durch die Wahl der ‚falschen‘ sexuellen Orientierung. Auch Awondo et al. merken an, dass

„a prominent strand in the popular imagination is a growing disappointment with the promises of development. Fueled by visions of the enviable global lifestyles – which are becoming ever more visible and ever less accessible, at least for the many – this resentment is exacerbated by the visibility of a consumerist gay lifestyle that makes such moral ‚depravity‘ an easy target for feelings of discontent“ (2012: 160).

Diese Enttäuschung bildet den Nährboden für die Ausbreitung der sexuellen Panik auf gesellschaftlicher Ebene; Zuflucht in Zeiten der Unsicherheit bilden wiederum die Familie, die Gemeinschaft, der Glaube: jene formulierten Grundpfeiler der ‚afrikanischen Kultur‘. Homosexualität hingegen wird zur Projektionsfläche enttäuschter Hoffnungen und Ängste, welche wiederum die Basis eines erfolgreichen Moralunternehmertums darstellen (Herdt 2009: 21; siehe auch Sadgrove et al. 2012: 109). Die Verknüpfung der Vorstellungen von Geld, dem Westen und Homosexualität müsste gekappt werden. Awondo et al. schlagen zu diesem Zweck eine intensivere wissenschaftliche Forschung über unterschiedliche sexuelle All-

tagspraktiken im afrikanischen Kontext vor – ohne sich der Homo-Hetero Binarität zu bedienen (2012: 161). Lokale Aktivist_innen haben darüber hinaus bereits Leitlinien für eine effizientere Unterstützung aus dem Westen formuliert, die vor öffentlichem Druck warnen und zu einem internen diplomatischen Vorgehen raten (Stewart 2012: o.S.).

Die effektivste, jedoch gleichzeitig weit entfernteste Möglichkeit scheint mir die Überwindung der sozio-ökonomischen Krise zu sein. Auch auf globaler Ebene ist jedoch in dieser Hinsicht vielmehr eine gegensätzliche Richtung zu beobachten. In Frankreich – um nur ein Beispiel zu nennen – lassen sich sehr ähnliche Entwicklungen wie in Uganda erkennen: Tausende Menschen gehen auf die Straße, um gegen die Öffnung der Ehe für Homosexuelle und für den Schutz der heterosexuellen Ehe zu demonstrieren: „Die Papas und die Mamas verteidigen die Ehe“ oder „Wir stammen alle von einer Frau und einem Mann ab“ sind die moderatesten Parolen der Demonstrant_innen (Zeit 2013: o.S) – wohingegen Manfred Weber-Lamberdière, Auslandskorrespondent des Focus, Folgendes berichtet:

„Die Rhetorik wurde in den vergangenen Wochen zunehmend kriegerischer. ‚Wenn Präsident Hollande Blut will, wird er Blut kriegen‘, krakeelte die unangefochtene Gallionsfigur des ‚Widerstandes‘, die frühere Komikerin Frigide Barjot, eine extrem telegene Vorkämpferin, die Nachtclubs und Rosenkranz in Einklang bringt. Der konservative UMP-Abgeordnete Philippe Cochet ergänzte, Hollande sei ‚im Begriff, Kinder zu ermorden‘. Und der Luftfahrtunternehmer und konservative Politiker Serge Dassault behauptet allen Ernstes: ‚Wir werden ein Land von Homos, und in zehn Jahren beginnt das Aussterben. Schauen Sie auf die alten Griechen: Homosexualität war ein Hauptgrund für ihren Niedergang‘“ (2013: o.S).

Dies sind Extrempositionen, welche kaum verallgemeinert werden können, jedoch zeigen sie die globale Reichweite auf, die die sexuelle Panik umspannt.

Das ‚Besondere‘ am ugandischen Fall ist die Komplexität der dortigen Debatte. Sie dient einerseits als Schauplatz einer Art moralischen Stellvertreterkrieges westlicher Mächte, die ihren Kampf um grundlegende Werte der eigenen Gesellschaft nach Uganda verlagern, andererseits als Schauplatz des eigenen ugandischen Kampfes um Souveränität, Demokratie und Moderne in unsicheren Zeiten der Globalisierung.

8 Literaturverzeichnis

- Aarmo, Margrete, 1999: How Homosexuality Became „Un-African“: The Case of Zimbabwe. In: Blackwood, Evelyn & Saskia Wieringa (Hg.): *Same Sex Relations and Transgender Practices across Cultures*. New York: Columbia University Press; S. 255–280.
- Ahimbisibwe, Chris, 2008: Gays Want to Kill Me, Says Orombi. In: *New Vision*, 09.07.2008. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/12/638231>, zuletzt geprüft am 08.08.2012.
- Ahlberg, Beth Main, 1994: Is There a Distinct African Sexuality? A Critical Response to Caldwell et al. In: *Africa* 64(2); S. 220-242.
- AI (Amnesty International), 2011: *Amnesty Report 2011 Uganda*. Online verfügbar unter <http://www.amnesty.de/jahresbericht/2011/uganda?destination=node%2F3033#menschheitsrechtsverstewhrenddeswahlkampfs>, zuletzt geprüft am 10.01.2013.
- AI (Amnesty International), 2012: Government Raid on LGBT Workshop. In: *Amnesty News*, 14.02.2012. Online verfügbar unter <http://www.amnesty.org/en/news/uganda-government-raid-lgbt-rights-workshop-2012-02-14>, zuletzt geprüft am 11.01.2013.
- Among, Barbara, 2010: Cabinet Debates Homo Draft Law. In: *New Vision*, 20.01.2010. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/12/707661>, zuletzt geprüft am 08.08.2012.
- Arnfred, Signe, 2004a: Introduction. In: Arnfred, Signe (Hg.): *Re-thinking Sexualities in Africa*. Uppsala: Nordic African Institute; S. 7-29.
- Arnfred, Signe, 2004b: „African Sexuality“/ Sexuality in Africa: Tales and Silences. In: Arnfred, Signe (Hg.): *Re-Thinking Sexualities in Africa*. Uppsala: Nordic African Institute; S. 59-76.
- Awondo, Patrick; Peter Geschiere & Graeme Reid, 2012: Homophobic Africa? Toward a More Nuanced View. In: *African Studies Review* 55(3); S. 145-168.
- Banturaki, Moses, 2009: Uganda: The Issues With Homosexuality. In: *The Monitor*, 13.07.2009. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/200907131148.html>, zuletzt geprüft am 27.08.2012.
- BBC, 2010: Ugandan Newspaper to Stop Outing Gays. In: *BBC News*, 01.11.2010. Online verfügbar unter <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-11666789>, zuletzt geprüft am 11.01.2013.
- BBC, 2011: Police Tear-Gas „Walk-to-Work“ Protesters. In: *BBC News*, 14.04.2011. Online verfügbar unter <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-13078400>, zuletzt geprüft am 11.01.2013.
- BBC, 2012a: UK Cuts Aid to Ugandan Government. In: *BBC News*, 16.11.2012. Online verfügbar unter <http://www.bbc.co.uk/news/uk-20368182>, zuletzt geprüft am 07.03.2013.

- BBC, 2012b: Uganda Anti-Homosexuality Bill: MPs Drop Death Penalty. In: *BBC News*, 23.11.2012. Online verfügbar unter <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-20463887>, zuletzt geprüft am 04.06.2013.
- Becker, Howard, 1973 [1963]: *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press.
- Biryabarema, Elias, 2012: Uganda Says Wants to Pass Anti-Gay Law as „Christmas Gift“. In: Reuters, 13.11.2012. Online verfügbar unter <http://www.reuters.com/article/2012/11/13/us-uganda-homosexuality-idUSBRE8AC0V720121113>, zuletzt geprüft am 27.05.2013.
- Blacking, John, 1959: Fictitious Kinship amongst Girls of the Venda of the Northern Transvaal. In: *Man* 59; S. 155-58.
- Blacking, John, 1978: Uses of the Kinship Idiom in Friendships in some Venda and Zulu Schools. In: Argyle, John & Eleanor Preston-Whyte (Hg.): *Social System and Tradition in Southern Africa: Essays in Honour of Eileen Krige*. Kapstadt: Oxford University Press; S. 111-117.
- Businge, Conan, 2009: Catholic Church Probes Gay Priests. In: *New Vision*, 08.04.2009. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/12/677410>, zuletzt geprüft am 27.08.2012.
- Butagira, Tabu & Lulu Jemimah, 2009: Uganda: Prison Chief - Sodomy is My Biggest Headache. In: *The Monitor*, 21.06.2009. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/200906230599.html>, zuletzt geprüft am 27.08.2012.
- Butler, Judith, 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Buturo, Nsaba, 2008: Our Morals Reveal a Big National Problem. In: *New Vision*, 29.12.2008. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/459/666322>, zuletzt geprüft am 08.08.2012.
- Caldwell, John C.; Pat Caldwell & Pat Quiggin, 1989: The Social Context of AIDS in Sub-Saharan Africa. In: *Population and Development Review* 15(2); S. 185-234.
- Caldwell, John C.; Pat Caldwell & Pat Quiggin, 1991: The African Sexual System. Reply to Le Blanc et al. In: *Population and Development Review* 17(3); S. 506-515.
- Candia, Steven, 2009: Govt Defends Need to Legislate on Homosexuality. In: *New Vision*, 21.12.2009. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/13/704944>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Cohen, Stanley, 1972: *Folk Devils and Moral Panics: the Creation of Mods and Rockers*. London: MacGibbon, Kee.
- Croome, Philippa, 2011: Will the Gay Bill Face Tougher Battles? In: *The Monitor*, 22.05.2011. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201105230097.html>, zuletzt geprüft am 31.08.2012.
- Degele, Nina, 2008: *Gender/Queer Studies: Eine Einführung*. Paderborn: Fink.

- Demange, Élise, 2012: De l'Abstinence à l'Homophobie: la „Moralisation“ de la Société Ougandaise, une Resource Politique entre Ouganda et États-Unis. In: *Politique Africaine* 126; S. 25-47.
- Dietze, Gabriele, 2009: Okzidentalismuskritik: Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung. In: Dietze, Gabriele; Claudia Brunner & Edith Wenzel (Hg.): *Kritik des Okzidentalismus: Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld: transcript; S. 23-54.
- Divani, Aarti, 2011: Is Homosexuality „Un-African“? In: *Think Africa Press*, 12.10.2011. Online verfügbar unter <http://thinkafricapress.com/gender/homosexuality-un-african-colonialism>, zuletzt geprüft am 11.10.2012.
- Donnelly, Jack, 2007: The Relative Universality of Human Rights. In: *Human Rights Quarterly* 29(2); S. 281-306.
- Elliston, Deborah, 2005: Critical Reflexivity and Sexuality Studies in Anthropology: Siting Sexuality in Research, Theory, Ethnography, and Pedagogy. In: *Reviews in Anthropology* 34(1); S. 21-47.
- Epprecht, Marc, 2008: *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Athens: Ohio University Press.
- Evans-Pritchard, Edward E., 1937: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, Edward E., 1971: Sexual Inversion among the Azande. In: *American Anthropologist* 72; S. 1428-1434.
- Eyalama, Isaac, 2008a: Ugandans Should not Embrace Homosexuality. In: *New Vision*, 15.09.2008. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8459/649714>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Eyalama, Isaac, 2008b: Homosexuality is a Moral Disease. In: *New Vision*, 30.09.2008. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/459/652212>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Family Life Network, o.J.: *Vision*. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/pages/Family-Life-Network-Uganda/119799578104954#!/pages/Family-Life-Network-Uganda/119799578104954?id=119799578104954&sk=info>, zuletzt geprüft am 08.06.2013.
- Fanon, Frantz, 1985 [1952]: *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch (Original: *Peau Noire, Masques Blancs*, 1952. Éd. Seuil).
- Faupel, J.F., 2007 [1962]: *African Holocaust: The Story of the Ugandan Martyrs*. Überarbeitete Ausgabe. Nairobi: Paulines Publication Africa.
- Foucault, Michel, 1983: *Sexualität und Wahrheit. Band 1: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Foucault, Michel, 2003: Die politische Funktion des Intellektuellen. In: Foucault, Michel (Hg.): *Schriften 3. 1976-1979*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; S. 145-152.
- Gaudio, Rudolf Pell, 2009: *Allah Made Us: Sexual Outlaws in an Islamic African City*. Chichester [u.a.]: Wiley-Blackwell.
- Gay, Judith, 1985: „Mummies and Babies“ and Friends and Lovers in Lesotho. In: *Journal of Homosexuality* 11(3-4); S. 93-116.
- Gettleman, Jeffrey, 2010: American's Role Seen in Uganda Anti-Gay Push“. In: *The New York Times*, 03.01.2010. Online verfügbar unter http://www.nytimes.com/2010/01/04/world/africa/04uganda.html?_r=0, zuletzt geprüft am 04.04.2013.
- Gevisser, Mark & Edwin Cameron (Hg.), 1994: *Defiant Desire: Gay and Lesbian Lives in South Africa*. Johannesburg: Ravan.
- Gibbon, Edward, 1840: *The Fall and Decline of the Roman Empire*. Paris: Baudry.
- Gunkel, Henriette, 2010: *The Cultural Politics of Female Sexuality in South Africa*. New York, London: Routledge.
- Gupta, Alok, 2008: *This Alien Legacy. The Origins of „Sodomy“ Laws in British Colonialism* (12. 2008). New York (u.a.): Human Rights Watch. Online verfügbar unter http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/lgbt1208_webwcover.pdf, zuletzt geprüft am 19.10.2012.
- Gyezaho, Emmanuel, 2009: Museveni Warns against Homosexuality. In: *The Monitor*, 16.11.2009. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/200911161991.html>, zuletzt geprüft am 31.08.2012.
- Gyezaho, Emmanuel, 2010: Asked by U.S Senate to Withdraw „Gay“ Bill. In: *The Monitor*, 16.04.2010. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201004160333.html>, zuletzt geprüft am 29.08.2012.
- Hall, Stuart, 1992: The West and the Rest: Discourse and Power. In: Hall, Stuart & Bram Gieben (Hg.): *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press; S. 275-332.
- Halsteen, Ulrik, 2004: Taking Rights Talk Seriously: Reflections on Ugandan Political Discourse. In: Englund, Harri & Francis B. Nyamnjoh (Hg.): *Rights on the Politics of Recognition in Africa*. London, New York: Zed Books; S. 103-124.
- Harries, Patrick, 1990: La Symbolique du Sexe: l'Identité Culturelle au Début d'Exploitation des Nines d'or du Witwatersrand. In: *Cahiers d'Études Africaines* 120(xxx-4); S. 451-474.
- Hauser, Ellen, 1999: Ugandan Relations with Western Donors in the 1990s: What Impact on Democratisation? In: *Journal of Modern African Studies* 37(4); S. 621-641.
- Heald, Suzette, 1995: The Owner of Sex. Some Reflections on the Caldwells' „African Sexuality“ Thesis. In: *Africa* 65(4); S. 489-505.

- Helle, Svein-Erik; Sabiti Makara & Ingvild Aagedal Skage, 2011: *When Elections Consolidate Power: The Futile Fight of the Ugandan Opposition in the 2011 Elections*. CMI Brief 10(2). Bergen: Chr. Michelsen Institute.
- Herd, Gilbert, 2009: Introduction: Moral Panics, Sexual Rights, and Cultural Anger. In: Herdt, Gilbert (Hg.): *Moral Panics, Sex Panics. Fear and the Fight over Sexual Rights*. New York, London: New York University Press; S. 1-46.
- Hirschauer, Stefan, 1992: Konstruktivismus und Essentialisierung. Zur Soziologie des Geschlechterunterschieds und der Homosexualität. In: *Zeitschrift für Sexualforschung* 5(4); S. 331-345.
- Hoad, Neville, 2007: *African Intimacies. Race, Homosexuality and Globalization*. Minneapolis, London: Minnesota University Press.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (Hg.), 1983: *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofer, Katharina, 2003: The Role of Evangelical NGOs in International Development. A Comparative Case Study of Kenya and Uganda. In: *Arika Spectrum* 38(3); S. 375-398.
- Hollander, Michael, 2009: Gay Rights in Uganda: Seeking to Overturn Uganda's Anti Sodomy Laws. In: *Virginia Journal of International Law* 50(1); S.219-266.
- HRW (Human Rights Watch), 2006: Press Homophobia Raises Fears Crackdown. In: *Human Rights Watch News*, 09.11.2006. Online verfügbar unter <http://www.hrw.org/en/news/2006/09/07/uganda-press-homophobia-raises-fears-crackdown>, zuletzt geprüft am 11.01.2013.
- Banks, Andre, 2011: Uganda's „Kill the Gays" Bill Must Be Stopped. In: *Huffington Post*, 05.12.2011. Online verfügbar unter http://www.huffingtonpost.com/bishop-gene-robinson/ugandas-kill-the-gays-bil_b_861150.html, zuletzt geprüft am 12.05.2013.
- Hunter-Gaul, Charlayne, 2012: Violated Hopes: A Nation Confronts a Tide of Sexual Violence. In: *The New Yorker*, 28.05.2012. Online verfügbar unter http://www.newyorker.com/reporting/2012/05/28/120528fa_fact_huntergault, zuletzt geprüft am 04.06.2013.
- Imaka, Isaac, 2011: Blocking Gays Bill is Moral Corruption. In: *The Monitor*, 23.08.2011. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201108231973.html>, zuletzt geprüft am 31.08.2012.
- Jolly, Susie, 2000: „Queering" Development: Exploring the Links Between Same-Sex Sexualities, Gender and Development. In: *Gender and Development* 8(1); S. 78-88.
- Kagolo, Francis, 2010: Museveni Warns on Dangers of Sodomy. In: *New Vision*, 03.06.2010. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/PA/8/12/721699>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Kairu, Pauline & Dalton Wanyera, 2010: Hundreds Attend Jinja Anti-Homosexuality Rally. In: *The Monitor*, 17.02.2010. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201002170570.html>, zuletzt geprüft am 29.08.2012.

- Kalinaki, Daniel, 2009: Bahati's Bill Should be Returned to Sender. In: *The Monitor*, 19.11.2009. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/200911190530.html>, zuletzt geprüft am 27.08.2012.
- Kaoma, Kapyra, 2009: *Globalizing the Culture Wars. U.S. Conservatives, African Churches, & Homophobia*. Sommerville: Political Research Associates. Online verfügbar unter <http://www.publiceye.org/publications/globalizing-the-culture-wars/pdf/africa-full-report.pdf>, zuletzt geprüft am 06.04.2013.
- Karsch-Haak, Ferdinand, 1911: *Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker*. München: Verlag von Ernst Reinhardt.
- Kasasira, Risdell, 2012: Envoy Shuns U.S. Meeting over Gays Bill. In: *The Monitor*, 17.01.2012. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201201170083.html>, zuletzt geprüft am 04.09.2012.
- Kasozi, Ephraim, 2010: African Bishops Unite to Denounce Homosexuality. In: *The Monitor*, 29.08.2010. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201008290002.html>, zuletzt geprüft am 31.08.2012.
- Kasozi, Ephraim & Patience Ahimbisibwe, 2010: Opposed to Homosexuality - Museveni. In: *The Monitor*, 04.06.2010. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201006040263.html>, zuletzt geprüft am 30.08.2012.
- Kiggundu, Edris; Ssekika, Edward & Moses Talemwa, 2012: Aid Cuts Begin to Bite. In: *The Observer*, 04.12.2012. Online verfügbar unter http://www.observer.ug/index.php?option=com_content&view=article&id=22473:aid-cuts-begin-to-bite, zuletzt geprüft am 07.03.2013.
- Kigongo, Juliet, 2012: Gay Activists Lash Out at Nsaba. In: *The Monitor*, 03.01.2012. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201201031016.html>, zuletzt geprüft am 04.09.2012.
- Kigongo, Juliet; Betty Ndagire & Sarah Tumwebaze, 2012: Gays Bill Will Institutionalise Discrimination - Lawyers. In: *The Monitor*, 24.02.2012. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201202240050.html>, zuletzt geprüft am 05.09.2012.
- Kiwuuwa, Paul, 2009: Homosexual Admits Recruiting Students. In: *New Vision*, 23.03.2009. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/12/675619>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Kollmann, Kelly & Matthew Waites, 2009: The Global Politics of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Human Rights: an Introduction. In: *Contemporary Politics* 15(1); S. 1-17.
- Kron, Josh, 2012a: Resentment Toward the West Bolsters Uganda's New Anti Gay Bill. In: *The New York Times*, 28.02.2012. Online verfügbar unter <http://www.nytimes.com/2012/02/29/world/africa/ugandan-lawmakers-push-anti-homosexuality-bill-again.html?pagewanted=all>, zuletzt geprüft am 04.06.2013.
- Kron, Josh, 2012b: In Uganda an AIDS Success Story Comes Undone. In: *The New York Times*, 02.08.2012. Online verfügbar unter

- http://www.nytimes.com/2012/08/03/world/africa/in-uganda-an-aids-success-story-comes-undone.html?_r=0, zuletzt geprüft am 04.06.2013.
- Le Blanc, Marie-Nathalie; Deidre Meintel & Victor Piche, 1991: The African Sexual System. Comment on Caldwell et al. In: *Population and Development Review* 17(3); S. 497-505.
- Lentz, Carola, 2009: Der Kampf um die Kultur. In: *Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 3; S.305-324.
- Lively, Scott, 1998: *Seven Steps to Recruit-Proof your Child: A Parent's Guide to Protecting Children from Homosexuality and the „Gay“ Movement*. Keiser, Oregon: Founders Publishing.
- Lively, Scott, 2009: *Report from Kampala*, 17.03.2009. Online verfügbar unter <http://www.defendthefamily.com/pfr/archives.php?id=2345952>, zuletzt geprüft am 04.04.2013.
- Lugemwa, Myers, 2008: Canterbury Should not Tolerate Gayism. In: *New Vision*, 09.07.2008. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/459/638096>, zuletzt geprüft am 08.08.2012.
- Makara, Sabiti, 2010: Deepening Democracy through Multipartyism: The Bumpy Road to Uganda's 2011 Elections. In: *Afrika Spectrum* 45(2); S. 81-94.
- Marx, Christoph, 2004: *Geschichte Afrikas. Von 1800 bis zur Gegenwart*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Massad, Joseph Andoni, 2002: Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World. In: *Public Culture* 14(2); S. 361-385.
- Mayring, Philipp, 2010 [1983]: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. 11., aktualisierte und überarbeitete Auflage. Weinheim, Basel: Beltz Verlag.
- Mills, Sara, 2007: *Der Diskurs: Begriff, Theorie, Praxis*. Tübingen: A. Francke.
- Mohanty, Chandra Talpade, 1984: Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. In: *Boundary 2* 12/13(3); S. 333-358.
- Moodie, T. Dunbar, Vivienne Ndathseh & British Sibuyi, 1988: Migrancy and Male Sexuality on the South African Gold Mines. In: *Journal of Southern African Studies* 14(2); S. 229-245.
- Mugerwa, Yassin, 2012: UK Threatens Cut in Budget Aid. In: *The Monitor*, 29.06.2012. Online verfügbar unter <http://www.monitor.co.ug/News/National/UK+threatens+cut+in+budget+aid/-/688334/1438918/-/t7iif1z/-/index.html>, zuletzt geprüft am 07.03.2013.
- Mugisa, Anne, 2009: Don't Defend Corrupt, M7 Tells Lawyers. In: *New Vision*, 03.05.2009. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/12/680093>, zuletzt geprüft am 08.08.2012.

- Muhanga, Margaret, 2009: Neo-Colonialism Fuels Homosexuality in Africa. In: *New Vision*, 26.10.2009. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/459/699133>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Muhumuza, Rodney, 2009: Country's Toothless Battle on Gays. In: *The Monitor*, 30.10.2009. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/200910300700.html>, zuletzt geprüft am 27.08.2012.
- Mukyala, Esther, 2009: Greed is the Source of Evil - Orombi. In: *New Vision*, 26.07.2009. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/PA/8/17/689190>, zuletzt geprüft am 08.08.2012.
- Mulondo, Emmanuel, 2011: United Nations and EU Tell Country to Repeal Anti-Gay Bill. In: *The Monitor*, 17.05.2011. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201105170936.html>, zuletzt geprüft am 31.08.2012.
- Mulondo, Moses, 2009: Eight Denounce Homosexuality. In: *New Vision*, 25.03.2009. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/12/675844>, zuletzt geprüft am 08.08.2012.
- Murray, Stephen & Will Roscoe (Hg.), 1998: *Boy-Wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*. New York: St. Martin's Press.
- Musa Ladu, Ismail & Risdal Kasasira, 2009: Can Preaching Morality Deal a Final Blow against Gayism? In: *The Monitor*, 13.12.2009. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/200912140447.html>, zuletzt geprüft am 28.08.2012.
- Museveni, Yoweri Kaguta, 1992: *What is Africa's Problem? Speeches and Writings on Africa by Yoweri Kaguta Museveni*. Kampala: NRM Publications.
- Mutua, Makau, 2001: Savages, Victims, and Saviors: the Metaphor of Human Rights. In: *Harvard International Law Journal* 42(1); S. 201-246.
- Nalugo, Mercy, 2012a: Government Resurrects Anti-Homosexuality Bill. In: *The Monitor*, 08.02.2012. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201202080041.html>, zuletzt geprüft am 04.09.2012.
- Nalugo, Mercy, 2012b: Speaker Ssekandi Gets Threats over Gay Bill. In: *The Monitor*, 28.12.2012. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/200912290743.html>, zuletzt geprüft am 28.08.2009.
- Namugongo o.J.a: *Martyrs' Day 3rd June*. Online verfügbar unter <http://www.ugandamartyrsshine.org.ug/details.php?id=7>, zuletzt geprüft am 06.06.2013.
- Namugongo o.J.b: *Canonisation of the 20 Martyrs*. Online verfügbar unter <http://www.ugandamartyrsshine.org.ug/details.php?id=4>, zuletzt geprüft am 06.06.2013.
- Namugongo o.J.c: *Brief History*. Online verfügbar unter <http://www.ugandamartyrsshine.org.ug/details.php?id=3>, zuletzt geprüft am 06.06.2013.

- Namutebi, Joyce, 2008: Ssempe Rewarded for Anti-Gay Crusade. In: *New Vision*, 14.09.2008. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/13/649677>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Namutebi, Joyce, 2012: Bill to Out-Law Homosexuality in Uganda Re-Tabled. In: *New Vision*, 08.02.2012. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/news/628876-bill-to-outlaw-homosexuality-in-uganda-re-tabled.html>, zuletzt geprüft am 08.08.2012.
- Naturinda, Sheila, 2010: Cultural Leaders Request Legislators to Pass Gays Bill. In: *The Monitor*, 30.04.2010. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201004300042.html>, zuletzt geprüft am 29.08.2012.
- New Vision, 2011: City Pastors Charged over Kayanja Sodomy Allegations. In: *New Vision*, 04.01.2011. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201101040871.html>, zuletzt geprüft am 28.05.2013.
- New Vision, 2012: Uganda is God's Nation. In: *New Vision*, 09.11.2012. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/news/636196-uganda-is-god-s-nation.html>, zuletzt geprüft am 05.03.2013.
- Nichols, Robert, 2012: Empire and the Dispositif of Queerness. In: *Foucault Studies* 14; S. 41-60.
- Njoroge, John, 2012: Uganda 46th most Corrupt Country in the World. In: *Daily Monitor*, 06.12.2012. Online verfügbar unter <http://www.monitor.co.ug/News/National/Uganda-46th-most-corrupt-country-in-the-world/-/688334/1637490/-/aif1mi/-/index.html>, zuletzt geprüft am 20.03.2013.
- Nkozia, Denis, 2012: Prof Makau Mutua: I Support Gays, So What? In: *Identity Kenya*, 26.04.2012. Online verfügbar unter <https://www.identitykenya.com/index.php/opinion/148-prof-makau-mutua-i-support-gays-so-what>, zuletzt geprüft am 04.06.2013.
- Norad (Hg.), 2013: *Lobbying for Faith and Family: A Study of Religious NGOs at the United Nations*. Norad Report 7, 02. 2013. Oslo: Norwegian Agency for Development Cooperation. Online verfügbar unter <http://www.norad.no/en/tools-and-publications/publications/norad-reports/publication?key=401801>, zuletzt geprüft am 05.04.2013.
- Okeowo, Alexis, 2012: Uganda's Kill the Gays' Bill Back in Limbo. In: *The New Yorker*, 18.12.2012. Online verfügbar unter <http://www.newyorker.com/online/blogs/newsdesk/2012/12/ugandas-kill-the-gays-bill-back-in-limbo.html>, zuletzt geprüft am 12.05.2013.
- Oloruntoba-Oju, Taiwo, 2011: *A Name my Mother did not Call me. Queer Contestations in African Sexualities*. Unveröffentlichtes Manuskript, präsentiert auf der „4th European Conference on African Studies“, 15-18.06. 2011. Online verfügbar unter <http://www.nai.uu.se/ecas-4/panels/141-156/panel-151/Taiwo-O-Oju-edited-version.pdf>, zuletzt geprüft am 25.04.2013.

- Olupot, Milton & Cyprian Musoke, 2009: Unicef, Amnesty Promote Homos. In: *New Vision*, 15.04.2009. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/12/678189>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Olupot, Milton & Cyprian Musoke, 2010: Museveni Warns NRM on Homo Bill. In: *New Vision*, 12.01.2010. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/12/706894>, zuletzt geprüft am 08.08.2012.
- Otage, Stephen, 2009: Man of God Backs Govt Against Gays. In: *The Monitor*, 06.12.2009. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/200912070997.html>, zuletzt geprüft am 28.08.2012.
- Oyěwùmí, Oyèrónké, 1997: *The Invention of Women: Making an African Sense of Gender Discourse*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Oyěwùmí, Oyèrónké, 2001: Ties that (Un)Bind: Feminism, Sisterhood and other Foreign Relations. In: *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* 1(1); S. 1-18.
- Penal Code Act, 1950: Online verfügbar unter <http://www.publicservice.go.ug/public/The%20Penal%20Code%20Act%20120.pdf>, zuletzt geprüft am 19.10.2012.
- Perras, Arne, 2010: Schwulen-Aktivist in Uganda: Hetze bis ans Grab. In: *Süddeutsche.de*, 18.01.2010. Online verfügbar unter <http://www.sueddeutsche.de/politik/schwulen-aktivist-in-uganda-hetze-bis-ans-grab-1.1052746>, zuletzt geprüft am 23.05.2013.
- Pew Forum on Religion & Public Life, 2010: *Tolerance and Tensions. Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa*, April 2010. Washington: Pew Forum on Religion & Public Life.
- Sadgrove, Joanna; Robert M. Vanderbeck, Johan Andersson, Gill Valentine & Kevin Ward, 2012: Morality Plays and Money Matters: Towards a Situated Understanding of the Politics of Homosexuality in Uganda. In: *Journal of African Studies* 50(1); S. 103-129.
- Said, Edward W., 1978: *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Saiz, Ignacio, 2004: Bracketing Sexuality: Human Rights and Sexual Orientation – a Decade of Development and Denial at the UN. In: *Health and Human Rights* 7(2); S. 48-80.
- Sander, Barrie, 2010: *A Nation at War with Itself: The Potential Impact of Uganda's Anti-Homosexuality Bill*. University of Westminster: Centre for Capital Punishment Studies Reports.
- Schindwein, Simone, 2010: „Rolling Stone“ in Uganda: Schwulenhetze als Erfolgsschlager. In: *taz.de*, 17.11.2010. Online verfügbar unter <http://www.taz.de/!61383/>, zuletzt geprüft am 23.05.2013.
- Schröter, Susanne, 2002: *FeMale: Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Scott Lively Ministries, o.J.: *A Brief Autobiography*. Online verfügbar unter <http://www.scottlively.net/a-brief-autobiography/>, zuletzt geprüft am 07.06.2013.

- Seckinelgin, Hakan, 2009: Global Activism and Sexualities in the Time of HIV/AIDS. In: *Contemporary Politics* 15(1); S. 103-118.
- Semugoma, Paul, 2008: Same Sex Attraction is not a Disease. In: *New Vision*, 17.09.2008. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/459/650051>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Sharlet, Jeff, 2008: *The Family: The Secret Fundamentalism at the Heart of American Power*. New York: Harper Collins.
- Sharlet, Jeff, 2010: Straight Man's Burden. In: *Harper's Magazine*, September 2010; S. 36-48.
- SMUG, o.J.: *Gay Love in Precolonial Africa: The Untold Story of Uganda Martyrs*. Online verfügbar unter <http://www.sexualminoritiesuganda.net/index.php/news/67-gay-love-in-precolonial-africa-the-untold-story-of-uganda-martyrs>, zuletzt geprüft am 07.03.2013.
- Ssegewa, Mike, 2011: MP Bahati Attacks U.S. over New Resolve on Gays. In: *The Monitor*, 08.12.2011. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201112080440.html>, zuletzt geprüft am 02.09.2012.
- Ssempe, Martin, 2012: Sodomites, Prostitutes Should not be Equated to Teachers and Doctors. In: *The Monitor*, 23.02.2012. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201202230127.html>, zuletzt geprüft am 04.09.2012.
- Ssempego, Herbert; Jeff Lule & Matthias Mazinga, 2009: Father Musaala Named Homosexual. In: *New Vision*, 31.03.2009. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/12/676499>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Stewart, Colin, 2012: How NOT to Fight Uganda Anti-Gay Bill. In: *Erasing 76 Crimes*, 16.11.2012. Online verfügbar unter <http://76crimes.com/strategy-for-fighting-ugandas-anti-homosexuality-bill/>, zuletzt geprüft am 04.06.2013.
- Stoler, Ann Laura, 2002: Foucaults „Geschichte der Sexualität“ und die koloniale Ordnung der Dinge. In: Conrad, Sebastian & Shalini Randeria (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt, New York: Campus Verlag; S. 313-334.
- Tessmann, Günter, 1912: *Die Pangwe. Völkerkundliche Monographie eines west-afrikanischen Negerstammes. Ergebnisse der Lübecker Pangwe-Expedition 1907-1909 und früherer Forschungen 1904-1907*. 2. Band. Berlin: Hansa Verlag für moderne Literatur.
- The Monitor, 2011a: Can We Talk Honestly about Homosexuality? In: *The Monitor*, 28.01.2011. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201101280036.html>, zuletzt geprüft am 30.08.2012.
- The Monitor, 2011b: Parents Launch Bid to Pass Shelved Gays Bill. In: *The Monitor*, 05.09.2011. Online verfügbar unter <http://allafrica.com/stories/201109050915.html>, zuletzt geprüft am 02.09.2012.
- The Monitor, o.J.: *About Us*. Online verfügbar unter <http://www.monitor.co.ug/meta/about-us/-/691198/691168/-/item/0/-/l22k3oz/-/index.html>, zuletzt geprüft am 23.05.2013.

- The New York Times, 2010: Hate Begets Hate. In: *The New York Times*, 04.01.2010. Online verfügbar unter http://www.nytimes.com/2010/01/05/opinion/05tue2.html?_r=0, zuletzt geprüft am 18.05.2013.
- The Statehouse of Uganda, o.J.: *President of Uganda H.E. Yoweri K. Museveni*. Online verfügbar unter <http://www.statehouse.go.ug/people/h-e-yoweri-k-museveni>, zuletzt geprüft am 07.06.2013.
- Tukamwesiga, Phenehas, 2009: Victor's Confession Was an Eye-Opener. In: *New Vision*, 06.01.2009. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/D/8/21/667143>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Tumushabe, Joseph, 2006: *The Politics of HIV/AIDS in Uganda*. Social Policy and Development Programme Paper Number 28. Genf: United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD). Online verfügbar unter [http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/\(httpAuxPages\)/86CB69D103FCF94EC125723000380C60/\\$file/tumushabe-pp.pdf](http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/(httpAuxPages)/86CB69D103FCF94EC125723000380C60/$file/tumushabe-pp.pdf), zuletzt geprüft am 27.05.2013.
- Ukah, Asonzeh, 2007: *African Christianities: Features, Promises and Problems*. Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Nr. 79. Mainz: Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Universität Mainz. Online verfügbar unter <http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/AP79.pdf>, zuletzt geprüft am 04.03.2013.
- ULS (Uganda Law Society), o.J.: *Mission*. Online verfügbar unter <http://www.uls.or.ug/details.php?load=uls&id=1&Uganda%20Law%20Society>, zuletzt geprüft am 04.06.2013.
- Vision Reporter, 2009: Is Money Fuelling the Gay War? In: *New Vision*, 29.05.2009. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/PA/9/621/682978>, zuletzt geprüft am 07.08.2012.
- Vorhölter, Julia, 2012: Negotiating Social Change in Uganda. In: *Journal of Modern African Studies* 50(2); S. 283-307.
- Walubiri, Moses, 2012: VS-Sekandi Assures UK Minister on Bills, In: *New Vision*, 28.04.2012. Online verfügbar unter <http://www.newvision.co.ug/news/630683-vp-ssekandi-assures-uk-minister-on-bills.html>, zuletzt geprüft am 08.08.2012.
- WAN-IFRA & AMI (Hg.), 2011: *Mobile Media Services at Sub-Saharan African Newspapers. A Guide to Implementing Mobile News and Mobile Business*. Paris, Kenia: Association of Newspapers and News Publishers (WAN_IFRA) & African Media Initiative (AMI). Online verfügbar unter <http://www.monitor.co.ug/blob/view/-/1297472/data/320870/-/h9j1mqz/-/africamedia.pdf>, zuletzt geprüft am 28.04.2013.
- Washington Post, 2010: A Barbaric Proposal. In: *Washington Post*, 07.01.2010. Online verfügbar unter http://articles.washingtonpost.com/2010-01-07/news/36810166_1_anti-homosexuality-bill-ugandan-government-ugandan-president-yoweri-museveni, zuletzt geprüft am 15.04.2013.

- Wasswa, Henry, 2013: Uganda's Kill the Gays Bill Spreads Fear. In: *Aljazeera*, 03.01.2013. Online verfügbar unter <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2013/01/2013121392698654.html>, zuletzt geprüft am 12.05.2013.
- Weber, Martina, 2004: Soziale Konstruktion von Geschlecht: Entwicklung der Debatte. In: Richter-Appelt, Hertha & Andreas Hill (Hg.): *Geschlecht zwischen Spiel und Zwang*. Band 81 (Reihe „Beiträge zur Sexualforschung“). Gießen: Psychosozial-Verlag; S. 41-52.
- Weber-Lamberdière, Manfred, 2013: Massen-Proteste gegen Homo-Ehe: Verstörender Hass auf Lesben und Schwule. In: *Focus Online*, 23.04.2013. Online verfügbar unter http://www.focus.de/politik/ausland/tid-30787/massen-proteste-gegen-homo-ehe-verstoerender-hass-auf-schwule-in-frankreich_aid_969155.html, zuletzt geprüft am 31.05.2013.
- Weeks, Jeffrey, 1977: *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*. London: Quartet Books Limited.
- West, Candace & Don H. Zimmermann, 1991: Doing Gender. In: Lorber, Judith & Susan A. Farrell (Hg.): *The Social Construction of Gender*. Newbury Park [u.a.]: Sage Publication; S. 13-37.
- Wieringa, Saskia Eleonora, 2009: Postcolonial Amnesia: Sexual Moral Panics, Memory, and Imperial Power. In: Herdt, Gilbert (Hg.): *Moral Panics, Sex Panics. Fear and the Fight over Sexual Rights*. New York, London: New York University Press; S. 205-233.
- Yuval-Davis, Nira, 1997: *Gender and Nation*. London [u.a.]: Sage Publications.
- Zeit, 2013: Die Papas und die Mamas verteidigen die Ehe. In: *Zeit Online*, 04.2013. Online verfügbar unter <http://www.zeit.de/politik/ausland/2013-01/demo-paris-homo-ehe>, zuletzt geprüft am 31.05.2013.

Online-Videos

- ABC, 2010: *Preaching Hate in Uganda. Some Ugandans Advocate for Death Sentence for Homosexuals*, 03.10.2010. Online einsehbar unter <http://abcnews.go.com/Nightline/video/preaching-hate-10069328>, zuletzt geprüft am 11.04.2013.
- KratosCSS, 2010: *Eat Da Poo Poo (Ugandans Don't Want This Sickness)*, 15.07.2010. Online einsehbar unter <http://www.youtube.com/watch?v=jjnrLt3VuSM>, zuletzt geprüft am 04.06.2013.
- ThinkProgress, 2010: *Clinton and Obama Condemn Uganda's Gay Bill*, 04.02.2010. Online einsehbar unter <http://www.youtube.com/watch?v=Wd-lPqaKzfA>, zuletzt geprüft am 04.06.2013.
- Vanguard, 2010a: *Missionaries of Hates*. Vanguard Documentary Series, Season 4, Episode 1, 26.05.2010. Online einsehbar (in fünf Teilen) unter <http://www.youtube.com/watch?v=dL1tyYFicXo>, <http://www.youtube.com/watch?v=n0eTyfw7nyI>,

<http://www.youtube.com/watch?v=JR1tvZ91C3s>,
<http://www.youtube.com/watch?v=vKvq6aVp34I>,
<http://www.youtube.com/watch?v=xZs2SazDBVE>, zuletzt geprüft am 06.04.2013.

Vanguard 2010b: *David Bahati, Ugandan Parliament, Vanguard Extended Interview*, 26.05.2010. Online einsehbar unter <http://www.youtube.com/watch?v=CUC20pLDO4&feature=autoplay&list=CLeb87wSuUsKg&playnext=1>, zuletzt geprüft am 08.04.2013.

Vanguard, 2010c: *Lou Engle and The Call: Vanguard Extended Footage*, 23.06.2010. Online einsehbar unter http://www.youtube.com/watch?v=NOjK8W15e_k, zuletzt geprüft am 08.04.2013.

Filme

Call Me Kuchu, 2011. Katherine Fairfax Wright & Malika Zouhali-Worrall (Regie und Produktion), 87 Minuten. USA/Uganda: Katherine Fairfax Wright & Malika Zouhali-Worrall.

God Loves Uganda, 2013. Roger Ross Williams (Regie), 83 Minuten. New York: Full Credit Productions.

Interview- und Gesprächspartner_innen:

Daniel, ugandischer Aktivist/Journalist, politischer Flüchtling in Deutschland. Interview, 05.04.2012. Nürnberg.

Esther, ugandische Aktivistin/Journalistin, politischer Flüchtling in Deutschland. Informelles Gespräch, 22.04.2013. Mainz.