

GENDER

Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft

Journal for Gender, Culture and Society

Gertrud Lehnert, Jenny Bünnig, Miriam von Maydell (Hrsg.) |
Mode und Gender

Maria Weilandt | Zur Produktivität intersektionaler und queertheoretischer Ansätze
in der Modeforschung

Julia Hahmann | Der „deviante“ Körper: die Verhandlung des weiblichen Körpers in
alltäglichen Kleidungspraktiken medialer Selbstinszenierung

Claudia Amsler | Modisches Handeln als Strategie der Veruneindeutigung? Eine kritische
Diskursanalyse über ‚islamische Mode‘

Antonella Giannone | (Un)modelling Gender: Models zwischen Mode und Gesellschaft

Petra Leutner | Die Kleidung von Künstlerinnen und ihre Bedeutung für die Mode

Folke Brodersen | Gestalt(ung) des Coming-out. Lesbische und schwule Jugendliche und
junge Erwachsene in der Ökonomie der Sichtbarkeit

Mona Motakef, Julia Bringmann, Christine Wimbauer | Gerechtigkeitsvorstellungen im
Lebenszusammenhang – eine geschlechtersoziologische Perspektivenerweiterung am
Beispiel von Für- und Selbstsorgearrangements prekär Beschäftigter

Dorothee de Nève, Niklas Ferch | LGBTIQ*-Wähler*innen in Berlin und Wien. Politische
Präferenzen, Parteienwettbewerb und elektorale Resonanz

Caroline Braunmühl | Normalisierung versus Normativität? Dem konstitutiven Außen
Rechnung tragen

3 | 18

10. Jahrgang – Vol. 10

GENDER

**Zeitschrift für Geschlecht,
Kultur und Gesellschaft**

Heft 3

10. Jahrgang 2018

ISSN 1868-7245

GENDER**Zeitschrift für Geschlecht,
Kultur und Gesellschaft****Mode und Gender**

Gertrud Lehnert, Jenny Bünnig, Miriam von Maydell	Vorwort	7
---	---------	---

Schwerpunkt

Maria Weilandt	Zur Produktivität intersektionaler und queertheoretischer Ansätze in der Modeforschung	12
Julia Hahmann	Der „deviante“ Körper: die Verhandlung des weiblichen Körpers in alltäglichen Kleidungspraktiken medialer Selbstinszenierung	24
Claudia Amsler	Modisches Handeln als Strategie der Veruneindeutigung? Eine kritische Diskursanalyse über ‚islamische Mode‘	39
Antonella Giannone	(Un)modelling Gender: Models zwischen Mode und Gesellschaft	54
Petra Leutner	Die Kleidung von Künstlerinnen und ihre Bedeutung für die Mode	70

Offener Teil

Folke Brodersen	Gestalt(ung) des Coming-out. Lesbische und schwule Jugendliche und junge Erwachsene in der Ökonomie der Sichtbarkeit	85
Mona Motakef, Julia Bringmann, Christine Wimbauer	Gerechtigkeitsvorstellungen im Lebenszusammenhang – eine geschlechtersoziologische Perspektivenerweiterung am Beispiel von Für- und Selbstsorgearrangements prekär Beschäftigter	101

Dorothee de Nève, Niklas Ferch	LGBTIQ*-Wähler*innen in Berlin und Wien. Politische Präferenzen, Parteienwettbewerb und elektorale Resonanz	118
Caroline Braunmühl	Normalisierung versus Normativität? Dem konstitutiven Außen Rechnung tragen	136

Rezensionen

Jenny Bünnig	Montserrat Bascoy/Lorens Silos Ribas (Hrsg.), 2017: Autobiographische Diskurse von Frauen (1900–1950)	152
Susanne Richter	Anna-Katharina Meßmer, 2017: Überschüssiges Gewebe. Intimchirurgie zwischen Ästhetisierung und Medikalisierung	155
Janina Scholz	Anna Voigt, 2017: Inszenierte Formen von Männlichkeit in TV-Serien. Fürsorglichkeit und die Stabilität männlicher Herrschaft in Six Feet Under	158
Charlotte Binder	Hürcan Aslı Aksoy (Hrsg.), 2018: Patriarchat im Wandel: Frauen und Politik in der Türkei	161

GENDER**Journal for Gender,
Culture and Society****Fashion and Gender**

Gertrud Lehnert, Jenny Bünnig, Miriam von Maydell	Introduction	7
---	--------------	---

Essays

Maria Weilandt	Intersectionality and queer theory as critical approaches in fashion studies	12
Julia Hahmann	“Deviant” bodies: Female bodies and everyday clothing in online self-presentations	24
Claudia Amsler	Fashion acts as strategies for creating ambiguities? A critical discourse analysis of “Islamic fashion”	39
Antonella Giannone	(Un)modelling gender: Models between fashion and society	54
Petra Leutner	The clothes of women artists and their impact on fashion	70

Essays: Open Part

Folke Brodersen	Shape/shaping of coming out. Lesbian and gay adolescents and young adults in the economy of visibility	85
Mona Motakef, Julia Bringmann, Christine Wimbauer	Conceptions of justice in life arrangements – A broad gender-sociological perspective using the example of the (self-)care arrangements of precarious workers	101
Dorothee de Nève, Niklas Ferch	LGBTIQ* voters in Berlin and Vienna. Political preferences, competition between political parties and electoral resonance	118

Caroline Braunmühl	Normalization vs. normativity? Taking account of the constitutive outside	136
--------------------	---	-----

Book Reviews

Jenny Bünnig	Montserrat Bascoy/Lorens Silos Ribas (Hrsg.), 2017: Autobiographische Diskurse von Frauen (1900–1950)	152
Susanne Richter	Anna-Katharina Meßmer, 2017: Überschüssiges Gewebe. Intimchirurgie zwischen Ästhetisierung und Medikalisierung	155
Janina Scholz	Anna Voigt, 2017: Inszenierte Formen von Männlichkeit in TV-Serien. Fürsorglichkeit und die Stabilität männlicher Herrschaft in Six Feet Under	158
Charlotte Binder	Hürcan Aslı Aksoy (Hrsg.), 2018: Patriarchat im Wandel: Frauen und Politik in der Türkei	161

Mode und Gender

Gertrud Lehnert, Jenny Bünnig, Miriam von Maydell

Mode und Weiblichkeit – diese Verbindung scheint immer noch selbstverständlich und wird durch das viel größere Angebot modischer Kleidung, die für Frauen produziert und zum Kauf angeboten wird, gleichsam „objektiv“ belegt. Zahlen zeigen, dass der Umsatz für Herrenbekleidung in Deutschland und in Europa insgesamt tatsächlich ca. 40 Prozent geringer ist als der für Damenbekleidung: Der Markt für Bekleidung in Europa beträgt laut Prognose im Jahr 2018 386 862 Mio. Euro; davon entfallen auf das größte Segment Damenbekleidung 149 090 Mio. Euro, auf Herrenbekleidung 95 413 Mio. Euro.¹ Diese Differenz ist aussagekräftig.

In der Vormoderne war Mode dagegen eine Frage des sozialen Standes und weniger des Geschlechts. Kleiderordnungen schrieben vor, wer was tragen durfte. Das änderte sich langsam im 18. Jahrhundert, als die Idee des „Geschlechtscharakters“ aufkam (Hausen 1976).² Die Unterschiede der Geschlechter wurden verabsolutiert. Man war der Ansicht, dass sie sich auf allen Ebenen – physischen und psychischen – manifestieren. Frauen und Männer galten fortan als grundsätzlich verschiedene Geschöpfe, die sich idealerweise komplementär ergänzen. Mode wurde im Zuge dieser neuen Auffassungen von Menschen und Geschlechtern zunehmend als „Frauensache“ wahrgenommen und als triviale Unterhaltung für gelangweilte bürgerliche Frauen diffamiert, so zum Beispiel auch von dem sonst durchaus umsichtig argumentierenden Georg Simmel (1983 [1905]).³ Bis heute wird Mode – nicht zuletzt im akademischen Kontext – sozial abgewertet, ungeachtet ihrer immensen wirtschaftlichen Bedeutung im globalen Kontext. Und natürlich erweist sich der „große männliche Verzicht“ (Flügel 2014)⁴ auf bunte, abwechslungsreiche, fantasievolle Kleidung – kurz: auf das Sich-Schmücken –, den der britische Soziologe John Carl Flügel 1930 beklagt, letzten Endes als Machtzuwachs. Denn Männer, so impliziert Flügel, haben bei allem Vergnügen an ästhetischer und erotischer Selbstgestaltung (das Flügel als anthropologische Konstante setzt) Wichtigeres zu tun, als sich mit Mode abzugeben.

Es ist also vielleicht kein Zufall, dass sich ein großer Teil der eingereichten Beiträge zu diesem Band über Mode und Gender mit Mode als weiblicher Praxis befasst. Und selbstverständlich impliziert eine genderspezifische Untersuchung *auch* den Fokus auf spezifisch weibliche Modepraktiken. Aber „Gender“ bezieht alle möglichen Geschlechter ein, der Begriff zielt auf kulturelle Machtmechanismen und deren Entstehung, Per-

1 <https://de.statista.com/outlook/90020000/102/herrenbekleidung/europa#market-revenue>, Zugriff am 31.05.2018.

2 Karin Hausen (1976). Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere‘ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In Werner Conze (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas* (S. 363–393). Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

3 Simmel, Georg (1983 [1905]). Die Mode. In Georg Simmel, *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Gesammelte Essays (S. 26–51). Berlin: Wagenbach.

4 Flügel, John Carl (2014). Die Psychologie der Kleidung. In Gertrud Lehnert, Alicia Kühl & Katja Weise (Hrsg.), *Modetheorie. Klassische Texte aus vier Jahrhunderten* (S. 111–125). Bielefeld: transcript.

petuierung und Unterlaufung. Daher bedeutet die Auseinandersetzung mit Mode und Gender auch, die scheinbar selbstverständliche Verbindung von Mode und Weiblichkeit zu hinterfragen.

Mode kann im engeren Sinne definiert werden als Umgang von Menschen mit vestimentären Artefakten: als Sich-Kleiden, Sich-Schmücken, Sich-Verwandeln – für sich allein, mehr aber noch in sozialen Zusammenhängen, durch Adaptation sozialer (Kleidungs-)Normen oder auch durch deren Verweigerung (vgl. z. B. Kawamura 2005; Lehnert 2013).⁵ Im weiteren Sinne ist Mode eine Dynamik, die sich aus dem ständigen Wechsel von Alt und Neu begründet; Mode schafft wirksame soziale und ästhetische Normen, deren Bruch jedoch vorgesehen ist und durchaus von der nächsten Mode adaptiert, d. h. produktiv in Mode zurückverwandelt werden kann. Modekleidung ist Kleidung, die als Mode entworfen, produziert, auf dem Markt angeboten und von Konsument*innen gekauft und getragen wird. Kleider werden zu Mode durch ständige Zuschreibungen, an denen neben den Konsument*innen viele Instanzen beteiligt sind, die schon aktiv werden, bevor die neue Mode in die Läden kommt. Dazu zählen etwa die Gatekeeper*innen, das sind Fachleute, die früh Zugang zu den Kollektionen haben, eine Auswahl treffen und diese weiter verbreiten, die Modepräsentationen auf Fashion Weeks, die Werbung, die Berichterstattung in Modezeitschriften und anderen Medien – und mittlerweile auch Blogger*innen und die sogenannten Influencer*innen, die sich und ihre „Styles“ auf einschlägigen Events und online präsentieren und heute fast wichtiger scheinen als die früheren Stars der Mode wie Models, Schauspielerinnen und andere Berühmtheiten.

Den beschleunigten gesellschaftlichen Ausdifferenzierungen entsprechend gibt es, anders als noch in den 1950er-Jahren, längst keine einheitliche, verbindliche Mode mehr. „Mode“ bezeichnet inzwischen ein riesiges Spektrum von Kleidung unterschiedlicher Stile, Qualitäten und Preise, die allesamt Neuheit, Individualität und zugleich Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Segmenten versprechen (wie es schon der Philosoph Christian Garve Ende des 18. und der Soziologe Georg Simmel Anfang des 20. Jahrhunderts diagnostizierten). Mode ist paradoxerweise andauernde Liminalität, modisches Handeln ist strategisch geplant als ein Übergangshandeln: Mode ist nur dazu da, sich zu ändern, sie mag Stabilität versprechen und markiert doch immer nur den Übergang zu einem (vermeintlich) neuen (modischen) Zustand.

Mode gendert. Mode konstituiert und moduliert Identitäten, die immer auch Geschlechtsidentitäten sind oder als solche gelesen werden. Mode als menschliches Handeln mit vestimentären Artefakten bringt ästhetische Körper hervor, die, unabhängig davon, ob sie einer biologischen Norm ähneln oder nicht, immer vor allem die Materialisierung eines ephemeren, vielleicht ideal gedachten Körpers sind, des „Modekörpers“, also der für kurze Zeit unauflöselichen Verbindung von Körper und Kleid, die mehr ist als die Summe ihrer Teile (Lehnert 2013: 51ff.). Der Modekörper ist individuell und sozial zugleich, er ist integrales Element des Habitus. Wir werden lesbar, weil wir Kleider tragen und weil wir sie auf bestimmte, geschlechtlich kodierte Weisen tragen.

Indem Mode gendert, schließt sie (in Normierungen) ein – und gleichzeitig schließt sie auf, nämlich Möglichkeiten des Unterlaufens von Geschlechternormierungen. Klei-

5 Kawamura, Yuniya (2005). *Fashion-ology. An Introduction to Fashion Studies*. Oxford, New York: Berg. Lehnert, Gertrud (2013). *Mode. Theorie, Geschichte und Ästhetik einer kulturellen Praxis*. Bielefeld: transcript.

dung funktioniert als eindeutiges Distinktionsmerkmal. Denn jede Normierung riskiert es, unterlaufen zu werden. Das gilt keineswegs nur für das Bestreben nach sozialem Aufstieg, das sich nicht zuletzt in absichtsvoll-ernsthaften Imitationen vestimentärer Stile manifestieren kann, sondern auch für ironische, parodistische oder revolutionäre De-Stabilisierungen etwa von Gendernormierungen (vgl. z. B. Geczy/Karaminas 2013; Steele 2013; Lehnert/Weilandt 2016).⁶ Davon legen beispielsweise queere Modepraktiken Zeugnis ab.

Zwar ist Mode immer noch stark heteronormativ dominiert, aber sie ist flüder geworden und bringt Identitäten jeglicher Art hervor. Auch wenn Modeperformances oft in ausschließlich dekorativem Gestus, der schlicht „Neuheit“ suggerieren soll, queere Ästhetiken und Persönlichkeiten inszenieren, so erweitert sich doch auch damit das Feld der zunächst rein visuellen Möglichkeiten. Damit öffnet es sich am Ende mehr, als es sich verschließt.

Die Modewissenschaft ist mindestens so heterogen wie die Genderforschung. Beide verbindet das Konzept des Performativen, das den Prozess des Hervorbringens von Identitäten und Bedeutungen im Handeln ins Zentrum rückt. Mode und Gender sind isoliert nicht zu denken, sie beziehen sich unablässig aufeinander, sie bringen sich wechselseitig hervor und modifizieren sich fortlaufend.

Dieses Heft eröffnet Blicke – nicht auf Mode und Gender insgesamt, sondern auf ausgewählte und durchaus charakteristische Beispiele menschlichen Modehandelns. Das Spektrum der fünf Aufsätze im Schwerpunktteil reicht von vestimentären Praktiken von gesellschaftlich als deviant beurteilten Menschen bis zur Überlegung, welche Strategien Künstlerinnen einsetzen und welche Freiräume sie nutzen, um sich durch ihre markanten Kleidungsstile als Künstlerinnen zu positionieren. Dass unzählige andere Themen hätten behandelt werden können, steht außer Frage; hier geht es um Anregungen und um die Andeutung einer großen Vielfalt.

Den Auftakt bildet *Maria Weilandts* Vorschlag, die Modeforschung durch intersektionale bzw. interdependente Perspektiven zu erweitern, die es ermöglichen, die Komplexität modischer Praktiken verschränkt mit der Komplexität von Genderpraktiken in den Blick zu nehmen. Konkret erläutert sie das an zwei Beispielen: der Instagram-Plattform „dapper“, die sehr ernsthaft modische weiße Cis-Männer präsentiert, und an dem Modeblog „DapperQ“, der ironisch-queer die in „dapper“ inszenierten Männlichkeiten parodistisch anverwandelt. Damit werden die scheinbar stabilen Kategorien Gender und Mode immer wieder aufs Neue destabilisiert.

Julia Hahmann konzentriert sich in ihrem Aufsatz auf modische Selbstgestaltung als Form des Empowerments von (weiblichen) Individuen. Ausgehend von der Funktion von Kleidung als Material sozial und individuell funktionierender Identitätskonstruktionen für Normkörper, richtet sie den Blick auf einen Blog von und für übergewichtige Frauen und zeigt, wie es ihnen gelingt, mit ihren eigenen Kreationen und durch die Diskussionen im Blog den Ausschluss der Nicht-Normativen aus den üblichen Konsumangeboten erfolgreich zu unterlaufen.

6 Geczy, Adam & Karaminas, Vicky (Hrsg.). (2013). *Queer Style*. London u. a.: Bloomsbury. Steele, Valerie (Hrsg.). (2013). *A Queer History of Fashion: From the Closet to the Catwalk*. New Haven, London: Yale University Press. Lehnert, Gertrud & Weilandt, Maria (Hrsg.). (2016). *Ist Mode queer? Neue Perspektiven der Modeforschung*. Bielefeld: transcript.

Claudia Amsler setzt sich diskurskritisch mit der kontroversen aktuellen Diskussion über die sogenannte „islamische Mode“ in deutschsprachigen Berichterstattungen auseinander und arbeitet deren argumentative Fallstricke heraus. Der positiven Veruneindeutigung scheinbar fester religiöser oder ethnischer Bedeutungen durch vestimentäre Praktiken laufe die häufige (Re-)Aktualisierung von Stereotypen in Kommentaren und Analysen zuwider. Zunächst positiv erscheinende Aussagen verwandeln sich diskursiv wieder in Exotisierung und Vereinnahmung.

Antonella Giannone fächert in ihrer komplexen Analyse der zentralen Figur des Modells und dessen unterschiedlichen Ausprägungen in der gegenwärtigen (Alltags-) Kultur eine Vielzahl von Funktionen auf, die weit über das bloße Präsentieren von Mode hinausgehen. Models müssen demnach nicht mehr ausnahmslos einer vorgegebenen Norm völlig entsprechen, sondern es gebe inzwischen auch andere Varianten zwischen traditionell und queer. Als Typus überschreite das Modell mittlerweile die Grenze zwischen Mode und Nicht-Mode und es verkörpere in ständigem Wandel prototypisch die Relation von Subjektivierung und Sozialisierung in der Moderne.

Petra Leutner analysiert verschiedene, auf Unverwechselbarkeit, Individualität und Selbstermächtigung speziell gegenüber der männlich dominierten Kunst zielende, vestimentäre Praktiken von Künstlerinnen als integrales Element ihres besonderen Habitus. Die Möglichkeit neuer Genderinszenierungen und die Tendenz zur Überschreitung des Bestehenden und Erfindung von Neuem stellen den Bezug der emanzipatorischen Bestrebungen zur vereinnahmenden Dynamik der Mode her, sodass die Stile unterschiedlicher Künstlerinnen später von Modedesigner*innen adaptiert und damit verallgemeinert werden.

Offener Teil

Eingeleitet wird der Offene Teil dieser Ausgabe durch den Beitrag von *Folke Brodersen*. In diesem geht der Autor der Frage nach, wie Heranwachsende heute ihr Coming-out erleben und gestalten. Die Analyse von 19 problemzentrierten Interviews aus dem Projekt „Coming-out – und dann ...?!“ zeigt, dass das Coming-out für die Jugendlichen und jungen Erwachsenen mit einem Gefühl des „Drucks“ und der Erwartung eines „Spektakels“ verbunden ist. Dabei hat der Akt der Herstellung von Sichtbarkeit mittlerweile eine Eigenständigkeit entwickelt und ist selbst Zeichen der Homosexualität geworden.

Ausgehend von der Kritik an einem engen Arbeitsbegriff, untersuchen *Mona Motakef*, *Julia Bringmann* und *Christine Wimbauer* in ihrem Aufsatz, welche Missstände aus einer Perspektive des Lebenszusammenhangs als ungerecht erfahren werden, und fokussieren dabei die Dimensionen der Fürsorge und Selbstsorge. Die Autorinnen stellen drei Fallbeispiele aus ihrem qualitativen Forschungsprojekt vor und arbeiten an diesen heraus, dass nur Fürsorge normative Kraft entfalten kann. Zur Einforderung angemessener Bedingungen zur Selbstsorge fehlen dagegen meist normative Rahmen.

Dorothee de Nève und *Niklas Ferch* stellen in ihrem Beitrag eine Studie zum Wahlverhalten von LGBTIQ*-Personen vor. Im Kontext der Abgeordnetenwahl in Berlin 2016 und der Gemeinderatswahl in Wien 2015 untersuchen sie einerseits die queerpolitische Agenda der zur Wahl stehenden Parteien und andererseits das Wahlverhalten

von LGBTIQ*. Dabei lässt sich sowohl in Berlin als auch in Wien eine Präferenz für grüne Parteien feststellen, die jedoch von einer Unterstützung rechtspopulistischer Positionen begleitet wird.

Unter dem Titel „Normalisierung versus Normativität. Dem konstitutiven Außen Rechnung tragen“ richtet *Caroline Braunnühl* den Blick auf Michel Foucaults Unterscheidung zwischen Normativität und Normalisierung. Aus einer von der Arbeit Judith Butlers geprägten Perspektive auf Normativität sowie mit Blick auf Foucaults Begriffsbildung und deren Weiterentwicklung durch Jürgen Link und insbesondere durch Gundula Ludwig argumentiert die Autorin, dass diese Unterscheidung aus intersektionaler Sicht problematisch ist.

Abgerundet wird das Heft durch Besprechungen von vier aktuellen Publikationen aus dem Kontext der Frauen- und Geschlechterforschung.

Die Zeitschrift GENDER bedankt sich bei allen Gutachter_innen, die diese Ausgabe durch ihre Expertise und Rückmeldungen unterstützt haben.

Schwerpunkt

Maria Weilandt

Zur Produktivität intersektionaler und queertheoretischer Ansätze in der Modeforschung

Zusammenfassung

Mode und Geschlecht sind innerhalb modischer Praktiken auf komplexe Art und Weise miteinander verbunden. In diesem Beitrag schlage ich vor, eine intersektionale und eine queertheoretische Perspektive in die Modeforschung zu integrieren, um der Ambivalenz und Hybridität modischer Praktiken methodisch zu begegnen. Dabei fasse ich zunächst Gender als interdependente Kategorie, die in sich bereits durch andere Kategorien konstruiert ist. Anhand zweier Beispiele, der modischen Stereotypisierungen dapper und DapperQ, skizziere ich beispielhaft, was eine solche Perspektive in der Modeforschung leisten kann. Dabei geht es exemplarisch darum, wie modische Gendernormen visuell und textuell konstruiert sind und wie sie, innerhalb queerer Praktiken, gestört bzw. dekonstruiert werden.

Schlüsselwörter

Mode, Intersektionalität, Interdependenz, Queerness, Stereotyp, DapperQ

Summary

Intersectionality and queer theory as critical approaches in fashion studies

The relationship between gender and fashion can be characterized as highly complex, hybrid and ambivalent. I therefore propose to incorporate two perspectives into its analysis. I conceive gender to be a category which is characterized by its interdependency, meaning it is internally structured by other categories such as sexuality, class, race, ability and age. This intersectional approach, I expand by adding a concept of queerness. This enables me to focus on practices which disrupt, intervene in or deconstruct gender norms in fashion. I exemplify this approach by comparing two fashionable stereotypes: the American dapper and its appropriation DapperQ.

Keywords

fashion, gender, intersectionality, queer, stereotype, DapperQ

1 Einführung

Mode ist ein Ensemble ineinandergreifender modischer Praktiken. Im Kern dieser Praktiken steht das Handeln mit Kleidung, der über komplexe Signifikationsprozesse die Bedeutung Mode stetig zu- oder abgeschrieben wird. Ich folge in diesem Verständnis von Mode der praxeologischen Definition dieses Phänomens, wie sie Gertrud Lehnert (z. B. 2013) geprägt hat. Sie spricht von Mode als Dynamik, also nicht von etwas, das sich materiell konkretisieren oder gar als stabile Entität beschreiben ließe. Diese Herangehensweise an Mode vermag es, der Komplexität und Hybridität des Phänomens ‚Mode‘ konzeptuell zu begegnen, ohne deren Facettenreichtum einzuebnen.

Mir geht es in diesem Aufsatz darum, einen möglichen methodischen Zugriff auf Mode vorzuschlagen. Dabei möchte ich einen wichtigen Aspekt modischer Praktiken besonders betonen: Wenn man Mode als kulturelle Praktiken analysiert, bedeutet das auch, dass es nicht (oder nicht nur) darum geht, zu beschreiben, was zu einem Zeitpunkt in Mode ist. Es geht auch ganz zentral um die dahinterliegenden Prozesse und

Rhetoriken, die dazu führen, dass in einem spezifischen raum-zeitlichen Kontext etwas zu Mode erklärt wird und dies (wiederum in einem bestimmten Kontext) auf Akzeptanz stößt.¹ Es geht mir also um die normativen Praktiken der Mode, die (Geschlechts-) Identitäten, Begehrensformen, Körper, Bevölkerungsgruppen, Lebensstile etc. ein- oder ausschließen. Mode gehört zu den unmittelbar identitätsstiftenden Praktiken und ist damit auch Gegenstand von Identitätspolitik. Ist etwas erst einmal als Mode bezeichnet, wird es zur materialisierten Norm, die von uns auf dem Körper getragen wird – oder präziser: die maßgeblich dazu beiträgt, unseren Körper als kulturelle Größe zu formen². Modische Praktiken bringen Mode immer wieder neu hervor. Dabei ist zentral, *wer* etwas *wie* und *in welchem Kontext* als Mode inszeniert. Handelnde müssen aus der entsprechenden Machtposition heraus agieren, um an Praktiken der Bezeichnung und Markierung von Mode partizipieren zu können.³

2 Mode und Intersektionalität

Modische Normen sind immer Gendernormen. Geschlecht ist in alle Moden eingeschrieben. Das heißt auch, dass über Mode bestimmt wird, wie eine bestimmte Geschlechtsidentität performt wird und wer sie performen kann. Dort, wo Mode als globalisierte kapitalistische Dynamik wirkt, dominieren die binären Geschlechtsidentitäten ‚Frau‘ und ‚Mann‘. Wie alle Normen sind aber auch die modischen Gendernormen hochkomplexe Konstrukte und so sind beispielsweise als ‚weiblich‘ markierte Moden oft gleichzeitig Konstruktionen einer weißen, ableistischen, ageistischen, westlichen, mittelständischen, cis-weiblichen Mode. Die Liste ließe sich fortsetzen. Wie lässt sich aber der Komplexität dieser Praktiken methodisch begegnen? Ich möchte vorschlagen, eine intersektionale bzw. interdependente Perspektive in die Modeforschung zu integrieren, um so einen neuen Blick auf die Verbindung von Mode und Geschlecht werfen zu können.

Intersektionalität entstand als Begriff und Konzept in den 1970er- und 1980er-Jahren und bündelt unterschiedliche Fragestellungen und Impulse, u. a. aus dem angloamerikanischen Black Feminism sowie der Critical Race Theory.⁴ Als produktive Erweiterung der deutschsprachigen Gender Studies hat Intersektionalität aber gerade in den letzten Jahren viel Aufmerksamkeit erhalten.⁵ Gegenstand der Intersektionalitätsforschung sind

-
- 1 Dazu gehört auch, dass anderen Dingen (Kleidungsstücken, Schnitten, Formen, Stilen usw.) dieser Status wieder aberkannt wird.
 - 2 Vgl. zum Konzept des Modekörpers als „Amalgamierung von Körper und Kleid“ (Lehnert 2016: 19) vor allem Lehnert (2013), Kap. 2. Modekörper existieren laut Gertrud Lehnert nur in dem Zeitraum, in dem wir ein bestimmtes Kleiderensemble tragen. Die so zustande gekommene Verbindung aus Kleidung und Körper schafft als Modekörper eine eigene Körperlichkeit bzw. Räumlichkeit und ermöglicht dann auch nur ein bestimmtes Bewegungsrepertoire.
 - 3 Vgl. dazu einleitend beispielsweise Leutner (2011). Zu Mode als System vgl. außerdem Kawamura (2005) und Esposito (2004).
 - 4 Für einen Überblick zur Geschichte des Konzepts siehe Walgenbach 2012a und 2012b. „Intersectionality“ als Ansatz fand über die Formulierung von „Achsen der Differenz“ (vgl. dazu vor allem die Arbeiten von Cornelia Klinger, z. B. Klinger 2003) ihren Weg in die deutschsprachigen Gender Studies.
 - 5 Dass die Markierung von Intersektionalität als ‚neuem‘ Ansatz z. T. zu Ausschlüssen anderer, ähnlich gelagerter Ansätze führen kann, hat Lann Hornscheidt (2014) eindrücklich gezeigt.

„Macht-, Herrschafts- und Normierungsverhältnisse“ in ihren „Verwobenheiten“: „Additive Perspektiven sollen überwunden werden, indem der Fokus auf das gleichzeitige Zusammenwirken von sozialen Ungleichheiten gelegt wird“ (Walgenbach 2012b: o. S.). Ich folge hier einer Neuperspektivierung der Intersektionalitätsforschung, die sich im Konzept der Interdependenz konzentriert. Dieses wurde von einer Gruppe von Wissenschaftler*innen um Gabriele Dietze, Katharina Walgenbach u. a. vorgeschlagen (Dietze/Hornscheidt/Palm/Walgenbach 2012 [2007]) und soll das Vokabular bzw. die Metaphorik und damit den Ausgangspunkt von Intersektionalitätsforschung verändern. Gefragt wird demnach nicht nach Verschränkungen oder Überschneidungen (intersections) von Kategorien wie Gender, ‚Race‘ und Klasse, denn das suggeriere klar voneinander unterscheidbare Größen, deren Zusammentreffen es zu analysieren gelte. Das Konzept der Interdependenz geht von einem anderen Ansatzpunkt aus. Hier werden nämlich auch die Kategorien selbst als instabil, heterogen und interdependent konstruiert begriffen. Auf die Modeforschung übertragen würde das eine Erweiterung und Präzisierung des Analysefokus bedeuten: Wenn Mode und Geschlecht sich innerhalb von Praktiken gegenseitig hervorbringen, wie sind diese Praktiken dann genau strukturiert? Inwiefern sind die modischen Genderkonstrukte untrennbar mit anderen Normierungen verwoben und wie bedingen sich diese gegenseitig? Wie sehen die dominanten modischen Narrative in einem bestimmten Kontext aus und wie funktionieren ihre (textuellen, visuellen, ...) Rhetoriken? Man könnte in diesem Zusammenhang auch von der Interdependenz von Mode sprechen, insofern Mode in dieser Perspektive als hegemoniale Dynamik analysiert wird.

Themen, für die sich der hier vorgeschlagene Zugriff eignet, gibt es innerhalb des Kompetenzbereiches der Modeforschung reichlich. So böten sich z. B. Untersuchungen zu den systematischen Ausbeutungsverhältnissen bei der Produktion von Modekleidung an. Zu fragen wäre, wem in diesen Prozessen welche Rolle zukommt, wer sichtbar ist und wer unsichtbar (gemacht wird). Damit hängt der große Bereich der Präsentation von Modekleidung bzw. Repräsentation von Identitäten innerhalb modischer Praktiken zusammen. So sollte in die Analysen der Arbeiten von Designer*innen beispielsweise stets auch einbezogen werden, welche Models⁶ auf welche Weise für deren Präsentation genutzt werden, auch weil sich daraus ableiten lässt, für welche Körper die Kollektionen gedacht sind und in welche Narrative diese eingebunden werden.

Dass in solchen Analysen nicht alle interdependenten Kategorien (also z.B. Gender in Verbindung mit ‚Race‘/Ethnizität und Nation, Sexualität, Klasse, Befähigung, Alter, Religion et_cet_era) gleichberechtigt fokussiert werden können, muss dabei klar sein. Wie alle wissenschaftlichen Arbeiten, so sind auch diese beschränkt und von der (fachlichen, geografischen, ...) Situierung der Forschenden beeinflusst. Katharina Walgenbach schlägt im Anschluss an Lann Hornscheidts Ausführungen zu Unterstrichen als „irritierende[n] Querlesungen“ (Hornscheidt 2007: 69, zit. nach Walgenbach 2012b: o. S.) vor, Auflistungen von Kategorien für intersektionale Ana-

6 Das heißt Models welchen Geschlechts (Cis, Trans, Inter oder NonBinary/Gendernonconforming et_cet_era), welchen Alters, welcher Körper- und Kleidergröße, welcher geografischen Herkunft, welcher Hautfarbe, Befähigung et_cet_era. Einen ersten Anhaltspunkt für solche Untersuchungen liefern beispielsweise die sogenannten „Diversity Reports“ zu den Fashion Weeks. Zur New York Fashion Week für das Frühjahr 2018 vgl. z. B.: www.thefashionspot.com/runway-news/765783-diversity-report-every-new-york-fashion-week-spring-2018/ (Zugriff am 21. Oktober 2017).

lysen mit einem „et_cet_era“ abzuschließen und so die vorhandenen Leerstellen zu betonen. Diesen Vorschlag nehme ich hier gerne an. Ich möchte nun im Anschluss beispielhaft skizzieren, wie eine solche intersektionale Perspektive in der Modeforschung aussehen kann.

3 Kämpfe um Bedeutungsproduktion: von dapper zu DapperQ

Ein dominantes Bildgenre im Bereich Mode sind Bilder aus ‚sozialen Netzwerken‘. Für Modeanalysen sind sie nicht nur aufgrund ihrer schnellen Verbreitung interessant, sondern m. E. vor allem aufgrund ihrer Ambivalenz. Visuell und textuell wird hier beständig die Behauptung reartikuliert, die Bild-Text-Kombinationen dieser Plattformen seien demokratisch, böten die Möglichkeit, überall rezipiert zu werden, und könnten gleichzeitig von allen Menschen mitgestaltet werden. Individualität, Authentizität und Unmittelbarkeit sind die drei Begriffe, die mit diesen Plattformen verbunden werden sollen und die sich gleichzeitig als diskursive Leerstellen entpuppen. So ist der Zugang zu diesen Plattformen auf vielfältige Weise reglementiert, z. B. durch geografische-, Alters- oder Klassenschranken und Barrieren für anders befähigte⁷ Menschen. Zudem hat sich hier ein stark schematisiertes Bildformat entwickelt. Das System der „Likes“ als Bestätigung und formales Ordnungsprinzip der Plattformen führt dazu, dass die Bilder am sichtbarsten sind, die sich an die dominante Bildsprache halten. Bezogen auf Mode bedeuten Plattformen wie Instagram keine neuen Strukturen, lediglich einen neuen medialen Rahmen für diese Strukturen⁸ sowie eine Beschleunigung des medialen Outputs. Über sogenannte Hashtags können Bilder geordnet und verschlagwortet werden. Sprachlich markiert werden sie über eine vorangestellte Raute. Die so entstandenen Bild-Text-Kombinationen sind nichts anderes als modische Stereotypisierungen. Über Bild und Text wird Modekleidung in eine Narration überführt, mit einer bestimmten Personengruppe, einem Lebensstil verbunden – kurz: mit Bedeutung aufgeladen. Ein Beispiel ist das Hashtag „#dapper“, dem auf der Plattform Instagram zum jetzigen Zeitpunkt⁹ knapp 8 000 000 Ikonotexte¹⁰ zugeordnet sind. Wie die meisten Hashtags, so ist auch dieses englischsprachig und speist sich vor allem aus dem US-amerikanischen Kontext.¹¹ Der Begriff hat keine konkrete deutschsprachige Entsprechung und bedeutet in etwa elegant, gepflegt und modisch, stilsicher. Im Gegensatz zu den deutschen Adjektiven ist das englischsprachige Hashtag klar gegendert. Modische Eleganz, in der Bezeichnung „dapper“ konzentriert, bezieht sich auf Männer. Betrachtet man die Bilder, die dem Hashtag zugeordnet sind, wird schnell klar, dass es sich um eine bestimmte Art von Männlichkeit handelt. Zu sehen sind überwiegend weiße Männer, die zumeist zwi-

7 ‚Anders befähigt‘ verwende ich als deutsche Übersetzung des englischsprachigen ‚differently abled‘, um die klare Binarität von ‚befähigt‘ und ‚behindert‘ zu umgehen.

8 Solche Strukturen sind wie alle Normierungen durchaus fluide und wandelbar. Sie erwecken lediglich den Anschein, feststehend zu sein.

9 Zugriff am 28. Oktober 2017.

10 Mit dem Begriff Ikonotext meine ich Kombinationen aus Bild und Text, die ein Drittes ergeben, das nur in den gegenseitigen Bezugnahmen der Einzelmedien verstanden werden kann.

11 Instagram gehört zu Facebook, ist also ein US-amerikanisches Unternehmen.

schen 20 und 50 Jahre alt sind¹². Die fotografischen Perspektiven führen dazu, dass die Männer groß erscheinen. Sie alle sind schlank, betont werden die ‚klassischen‘ dominant-cis-männlichen Attribute wie breite Schultern oder Muskeln. Viele Männer tragen Bärte. Sie lächeln in kaum einer der Inszenierungen, präsentieren vielmehr ernst-überhebliche Gesichtsausdrücke und dominante Posen¹³. Der Großteil der Dargestellten trägt eng sitzende Herrenanzüge. Dazu kommen Accessoires wie Sonnenbrillen, große Uhren oder Smartphones populärer Marken. Die meisten Inszenierungen finden in einem erkennbar urbanen Setting statt. Unter den sogenannten „Beliebtesten Beiträgen“, also den Ikonotexten mit den meisten „Likes“, sind auch Men of Color und Männer mit Frauen und/oder Kindern. In den letztgenannten Bildern werden heterosexuelle Familienstrukturen präsentiert. Andere Lebens- und Begehrensformen sind nicht repräsentiert. Anders befähigte Männlichkeit kommt, auch außerhalb der „Beliebtesten Beiträge“, nicht vor. Die Bezeichnung „dapper“, also die sprachliche Kombination aus elegant und modisch, wird über diese Inszenierungen mit einem sehr beschränkten und eindimensionalen Repertoire an hegemonialen Männlichkeitsrollen aufgeladen. Zudem wird hier modisches Wissen produziert. Dazu gehört die Art und Weise, wie die hier gezeigte Kleidung zu tragen ist, wie sie sitzen muss, welche Schnitte, Stoffe und Kombinationen angemessen sind. Ebenso gehört dazu, wie man sich in den Ensembles bewegen, wie man sich geben sollte und welche Körper- und Identitätsformen zugelassen sind und welche nicht. Kurz: Über solche Inszenierungen wird Mode produziert, etwas als modisch markiert. Damit soll es Begehren bei den Rezipierenden auslösen und zur Nachahmung anregen.

Wie alle Praktiken zeichnen sich auch modische Praktiken durch eine strukturelle Offenheit aus¹⁴: Wiederholungen sind stets ‚differente Wiederholungen‘, es gibt Raum für Missverständnisse/Misslingen, aber auch grundsätzlich für Veränderungen. Wie Gertrud Lehnert (2013) gezeigt hat, zeichnet sich gerade Mode durch ein starkes spielerisches Element aus, das diese Veränderungen und Neuordnungen zusätzlich ermöglicht. Wie alle Normen sind auch modische Normen fluide und ständig in Bewegung. Sie werden permanent aktualisiert, um- und neugeschrieben. Ein US-amerikanischer Modeblog hat sich dies zunutze gemacht und den Namen „DapperQ“¹⁵ gewählt. Es handelt sich dabei erkennbar um eine Aneignung der oben skizzierten Bedeutungen von „dapper“. Das Q in „DapperQ“ steht für Queer. Der Untertitel des Blogs lautet „Transgressing Men’s Fashion“. Ihre primäre Zielgruppe bezeichnen die Blogger*innen selbst als „masculine presenting women and trans-identified individuals“ (www.dapperq.com/about/). Anhand eines Vergleichs der Beispiele „dapper“ und „DapperQ“ lassen sich die Kämpfe um Bedeutungsproduktion in Mode als neo-liberaler Dynamik sehr anschaulich nachvollziehen. Die oben genannten visuellen Inszenierungen, also die körpernah sitzenden, z. T. maßgeschneiderten Anzüge, die dazugehörigen Accessoires und die selbstbewussten Posen, finden sich auch in den

12 Die meisten unter ihnen scheinen um die 30 Jahre alt zu sein.

13 Die meisten Männer stehen gerade mit leicht gespreizten Beinen, die Arme sind verschränkt oder gerade am Körper, Hände in den Hosentaschen, der Blick geht gerade aus dem Bild heraus oder leicht nach oben. Die Fotos sind häufig in Aufsicht gemacht, sodass die Betrachtenden quasi zu den Porträtierten aufsehen.

14 Vgl. zu den Strukturmerkmalen kultureller Praktiken Reckwitz (2003).

15 www.dapperq.com/ (Zugriff am 21. Oktober 2017).

Bildern auf dem Modeblog und den dazugehörigen Instagram- oder Facebookseiten. Auch das entsprechende Hashtag (#dapperq) wird von den Blogger*innen und den Rezipierenden genutzt, um für die Sichtbarkeit der modischen Inszenierungen zu sorgen. Nur sind die DapperQs eben alles das, was dapper nicht ist, und machen dadurch sehr eindrücklich auf dessen Leerstellen und Ausschlüsse aufmerksam. Auch DapperQ ist modische Stereotypisierung, d. h. es geht darum, eine Gruppe zu definieren, indem sie mit einem Narrativ aufgeladen wird, das aus einem (modischen) Lebensstil, Räumen/Kontexten sowie, damit zusammenhängend, aus interdependenten Geschlechtskonstruktionen besteht, die mit Sexualität, Alter, ‚Race‘, Klasse, Befähigung et_cet_era untrennbar zusammenhängen. Natürlich sind auch damit Grenzziehungen sowie Ein- und Ausschlüsse verbunden. Hier wird ein existierendes Narrativ aufgegriffen und performativ umgeschrieben, die Rhetorik, die Protagonist*innen werden verändert. Dennoch bleibt das zugrunde liegende Narrativ durch die visuellen Inszenierungen und durch die Bezeichnung DapperQ als dekonstruiertes Gerüst sichtbar. Darin liegt die identitätspolitische Stärke der modischen Aneignungspraktiken von DapperQ. Um diese Prozesse und Dynamiken angemessen analysieren zu können, bietet es sich an, die in diesem Beitrag vorgeschlagene intersektionale Perspektive auf Mode durch eine queertheoretische¹⁶ zu ergänzen.

Wie Gabriele Dietze, Elahe Haschemi Yekani und Beatrice Michaelis (2012: 113) feststellen, handelt es sich bei Intersektionalität und Queer Theory um Forschungsperspektiven auf „komplexe Diskriminierungspraktiken“, die zusammen „produktive ‚Synergien‘“ entfalten können. Zudem gerate durch ein Zusammenführen der beiden Ansätze die Kategorie Sexualität, die in den Gender Studies/der Intersektionalitätsforschung oft unterrepräsentiert sei, stärker in den Fokus (vgl. Dietze/Haschemi Yekani/Michaelis 2012: 114). Queerness verstehe ich (im Sinne eines ‚queering‘) als interventionistische Praxis, die Sexualitäts- und Gendernormen stört und dekonstruiert. Queerness produziert Öffnungen in Normalitätsregimen, ohne jemals außerhalb des Systems zu sein, das sie destabilisiert. Queer Theory, so Antke Engel, befasse sich „mit der Frage, wie wir Körper, Geschlecht und Sexualität so denken – und leben – können, dass sie nicht immer wieder an eine rigide Zwei-Geschlechter-Ordnung und die Norm der Heterosexualität zurückgebunden werden“ (Engel 2009: 19). Durch ein Konzept von Queerness in der Modeforschung bietet sich die Möglichkeit, solche Normbrüche in der Mode in die Analysen modischer Praktiken einzubeziehen und in ihren Wirkungsweisen angemessen analysieren zu können.¹⁷ Gleichzeitig werden in der Zusammenführung von Intersektionalitätsforschung und Queer Theory, Sexualität und Gender in ihrer Komplexität als interdependente Kategorien betrachtet.

Die Art und Weise nun, in der die Macher*innen von DapperQ die heteronormativ cis-männliche Markierung von dapper als solche sichtbar machen und aufbrechen, kann

16 Auch der Queer Theory liegt die Aneignung und Umdeutung eines Begriffs zugrunde: Das wörtlich als seltsam oder schräg übersetzbare Wort queer wurde einst als Schimpfwort für Lesben und Schwule verwendet. Inzwischen bezieht es sich als Identitätsbezeichnung einerseits auf die LGBTIAQ*-Community, andererseits wird es im akademischen oder aktivistischen Umfeld als Bezeichnung für politisch-dekonstruktivistische Praktiken verwendet, die in Sexualitäts- und Gendernormen eingreifen. In diesem Beitrag beziehe ich mich auf die letztgenannte Bedeutung des Begriffs.

17 Vgl. dazu auch die Beiträge in Lehnert/Weilandt (2016).

man durchaus als queer bezeichnen. Gleichzeitig repräsentieren sie in ihren Beiträgen ein breiteres Spektrum von Körpern, Herkunftsn und Klassen, als es in die interdependente Männlichkeit von dapper eingeschrieben ist. Der Modeblog und die dazugehörigen Seiten in den sogenannten sozialen Medien unterscheiden sich in ihrem Aufbau nicht von anderen Modeblogs. Es werden Modemarken und Kollektionen präsentiert, es gibt regelmäßige Kolumnen und Interviews. Eine der erwähnten Kolumnen verdeutlicht beispielhaft die Resignifikationspraktiken, die im Kern des Projekts DapperQ stehen: Die Chefredakteurin des Blogs, Anita Dolce Vita, rief 2011 eine neue Kolumne unter dem Titel „He said/We said“ ins Leben: Grundlage einer jeden Kolumne ist die aktuelle Männermodekollektion eines bekannten Labels, wie sie in Modestrecken präsentiert wird.¹⁸ Menschen aus der LGBTIAQ*-Community, vor allem Trans-, Cis-Frauen oder nicht binäre Menschen, bekommen diese Modestrecken von Anita Dolce Vita zugeschickt. Sie interpretieren die modischen Ensembles, die sie dort sehen, auf ihre eigene Weise (tragen also auch in den seltensten Fällen die Kleidung der Marke) und werden so fotografiert. „Inspiration“ und „Interpretation“ stehen in der Kolumne anschließend nebeneinander. Dazu Dolce Vita:

„The models fashion their very own looks – I give the inspiration, they give the interpretation. They come to the shoot camera ready: hair, make-up, their own clothes, accessories and props. I didn't want the series to reflect how to recreate menswear from an individual stylist's point of view. It's always a wonderful surprise to see what each model came up with and all of the different translations of the same inspiration.“ (www.dapperq.com/2015/12/he-saidwe-said-boston-holiday-style/)

Es geht also darum, aktuell als eine bestimmte Art von ‚Männermode‘ vermarktete Kleidung für andere als die dort vorgegebenen Identitäten zu öffnen und sie gleichzeitig leichter zugänglich zu machen, also beispielsweise mit günstigeren Einzelteilen neu zu interpretieren. Viele Modezeitschriften oder -blogs veröffentlichen regelmäßig Kolumnen, in denen aktuelle Ensembles der High Fashion mit preisgünstigeren Kleidungsstücken imitiert werden. DapperQs Kolumne verweist auf dieses Format als eines, das als Trickle-Down-Phänomen charakteristisch für die westliche Modedynamik ist. Gleichzeitig zielt der Blog mit seiner Kolumne aber nicht nur auf bestimmte Labels und ihre Kollektionen, sondern auf die interdependente Konstruktion von ‚Männermode‘ per se und damit auf Geschlechterbinarität und Heteronormativität in der Mode. DapperQs „He said/We said“ setzt einerseits auf Zugehörigkeit und Gruppendynamik („We said“), andererseits handelt es sich bei den Einzelporträts der Personen um Inszenierungen von Individualität. Persönlicher Stil wird hervorgehoben (vgl. das Zitat oben) und die Gruppenfotos und Einzelporträts durch kurze Interviews ergänzt. Die Kolumne „He said/We said“ möchte ich nicht per se als queer bezeichnen. Identitäten werden dort oftmals als stabil präsentiert. In der Auswahl der Models produziert der Blog zudem auch Hierarchien und Ausschlüsse (etwa, was geografische Herkunft, Alter oder Befähigung angeht). Was diese Kolumne auszeichnet, ist, dass sie direkt auf ‚Männermode‘ als normierende Kategorie verweist und gleichzeitig einen Raum für Handlungsmög-

18 Unter den Modelabels waren in der Vergangenheit z. B. Marc Jacobs, Fendi, Ralph Lauren oder Moschino. Die Modestrecken stammten überwiegend aus der US-amerikanischen *Vogue*. Die Kolumne wird in Kooperation mit dem queere feministischen Blog „Autostraddle“ (www.autostraddle.com/) organisiert.

lichkeiten eröffnet, um diese Kategorie zu destabilisieren. Queere Momente ergeben sich in diesem Spannungsfeld immer dann, wenn in einzelnen Kolumnen beispielsweise unterschiedliche Identitätswürfe so aneinandergereiht werden, dass Einordnungen der Gruppe als solche unmöglich werden, oder wenn Geschlechtsidentität grundsätzlich als instabil präsentiert wird¹⁹. Letztlich geht es darum, dem Begehren und den Vorstellungen, die Mode antreiben, neue Richtungen zu geben. Die Models aus den Kolumnen von DapperQ verändern den Adressat*innenkreis der Moden und sorgen für die Sichtbarkeit dieser „VerUneindeutigungen“ (Engel 2002: 107) sogenannter ‚Männermoden‘. Gleichzeitig bewegen sich die Blogger*innen mit diesen und anderen, thematisch ähnlichen Beiträgen nicht außerhalb der Herrschaftsstrukturen von Mode. Nicht Mode als normierende Dynamik soll dekonstruiert werden. Es geht vielmehr darum, die Offenheit dieser Dynamik auszunutzen, um deren Narrative umzuschreiben – oder anders: um an der Produktion dieser Narrative teilzuhaben. Dabei arbeitet DapperQ in und mit den Medien und Ritualen von Mode, also beispielsweise mit den erwähnten Modestrecken, aber auch z. B. mit Modenschauen.

Seit 2014 organisiert der Blog eine jährliche Modenschau, die jeweils in der Zeit der New York Fashion Week im Brooklyn Museum stattfindet. War die erste Schau noch sehr klar an den Themen des Blogs ausgerichtet, werden die Schauen seit 2015 immer größer und thematisch breiter. Längst geht es nicht mehr ausschließlich um die Neudefinition einer bestimmten Form eleganter Anzugmode für vorwiegend US-amerikanische lesbische und bisexuelle Trans- und Cis-Frauen unterschiedlicher Hautfarben, Körperformen, Klassen, Altersgruppen, Befähigungen et_cet_era. Inzwischen reklamieren die Organisator*innen, deren Kreis sich über die Grenzen des Blogs erweitert hat, für die Modenschauen die Repräsentation eines ‚Queer Style‘²⁰. Die Schauen werden als das Andere der New York Fashion Week inszeniert und reagieren dabei sehr deutlich auf die dominanten modischen Narrative bzw. Trends der jeweiligen Jahre. So waren die Schauen in den Jahren 2015 und 2016 beispielsweise an den in dieser Zeit sehr prominenten Agender- und Unisex-Trends ausgerichtet. Betrachtet man visuelle Narrationen dieses Trends im sogenannten Mainstream, wird deutlich, dass er mitnichten ausschließlich auf modische Gendernormen zielte, die Zweigeschlechtlichkeit in der Mode viel eher unhinterfragt blieb. Viel eher steht hinter dem Trend zu Agender in der Mode die Popularisierung einer bestimmten Körperform, nämlich des jungen, schlanken, großen, weißen, androgynen Körpers, der weder dominant ‚männlichen‘ noch dominant ‚weiblichen‘ westlichen Körperkonstruktionen entspricht und der deshalb außerhalb dieser Genderkonstrukte angesiedelt wird. Dieser Trend bezieht sich, wie erwähnt, also nur auf bestimmte Körper, People of Color z. B. sind damit nicht gemeint. Zudem bezieht er sich ausschließlich auf die (visuelle) Präsentation von Mode in Modenschauen, Modefotografien, Modefilmen et_cet_era. Auf der Produktionsebene sieht es z. B. anders aus. Modelabels von transidenten oder nicht binären Menschen wurden im Zuge des-

19 So werden alle Models nach ihren bevorzugten „Gender pronouns“ gefragt. Dazu z. B. das Model Phuong Ta: „They/them/theirs and sometimes he/him/his“ (<https://www.autostraddle.com/he-said-we-said-holiday-boston-style-320815/>, Zugriff am 25. Oktober 2017).

20 Vgl. z. B. www.qwearfashion.com/home/2015/9/21/verge-nyfw-show-proclaims-that-queer-is-beautiful (Zugriff am 25. Oktober 2017) oder <https://www.dapperq.com/2017/10/dapperq-wraps-4th-annual-brooklyn-museum-nyfw-show-exclusive-video/> (Zugriff am 25. Oktober 2017).

sen nicht popularisiert.²¹ Im Rahmen der New York Fashion Week im September 2015 wurde das US-amerikanische NonBinary-Model Rain Dove, das der eben erwähnten Körperrnorm entspricht, für zwei Schauen gebucht, modelte dort aber interessanterweise in einer Schau ‚Frauenmode‘, in der anderen ‚Männermode‘.²² Bei der von DapperQ organisierten Modenschau, die am letzten Tag der New York Fashion Week im September 2015 stattfand, modelte Rain Dove auch. Dieses Mal allerdings in Kleidung ohne klare geschlechtliche Markierung.

Nun ist es natürlich sehr begrüßenswert, wenn mehr transidente und nicht binäre Models in Formaten wie der Fashion Week repräsentiert werden. Eine intersektionale und queertheoretische Perspektive vermag allerdings den Blick dafür zu schärfen, dass es sich hier bislang nur um eine scheinbare Öffnung handelt. Der erwähnte und andere, ähnlich gelagerte Trends sind einer diskursiven Aufwertung von ‚Differenz‘ und ‚Individualität‘ zuzuschreiben, wie sie im Neoliberalismus zu beobachten ist. In Mode als neoliberaler Dynamik werden diese Prozesse sehr anschaulich vor- bzw. aufgeführt. Dass sich die Modenschauen von DapperQ in den letzten Jahren immer mehr etablieren konnten, mediale Aufmerksamkeit erhalten sowie nun schon seit vier Jahren den institutionalisierten Rahmen des Brooklyn Museums für ihre Veranstaltung nutzen, muss ebenfalls im Zusammenhang mit diesen Diskursen gesehen werden. Ich möchte dennoch nicht von einer neoliberalen Vereinnahmung dieser Veranstaltungsreihe reden. Im Anschluss an Antke Engel sehe ich hier eher „diskursive Überlappungen“ (Engel 2009: 15) zwischen neoliberalen Tendenzen und dem oben skizzierten Konzept von Queerness.

Indem die Organisator*innen der Modenschauen diese als das Andere der New York Fashion Week inszenieren, sind sie also sehr stark darauf bezogen und werden zudem stets vor dieser Folie wahrgenommen. Sie nehmen dadurch an den ritualisierten Strukturen von Mode teil und, viel wichtiger, greifen in deren Normierungsprozesse ein, indem sie die identitätspolitische Dynamik von Mode sichtbar in den Vordergrund stellen. Jede Modenschau von DapperQ präsentiert die aktuelle Kollektion mehrerer Designer*innen oder Modelabels, die von Menschen aus der LGBTIAQ*-Community geführt werden und, so die Organisator*innen, „whose work is systemically rooted in notions of gender nonconformity and its intersections with race, ethnicity, and culture“²³. Präsentiert wird die Modekleidung von Menschen, die zu einem großen Teil keine professionellen Models sind und die dominanten Körperrnormen in der Mode durchkreuzen. So wird ein breites Spektrum an Geschlechtsidentitäten und Begehrensformen repräsentiert, das seinerseits wiederum verbunden ist mit ganz unterschiedlichen Körperformen und -größen, Hautfarben oder Befähigungen. Laut eigener Aussage ist es das Ziel der Organisator*innen, den Begriff „Queer Style“ zu besetzen und zu erweitern, der sich

21 Inzwischen werden die geraden modischen Formen bzw. Schnitte, die mit dem ‚Agender-Trend‘ verbunden waren, in einen sogenannten ‚Minimalismus-Trend‘ überführt und damit, was das modische Narrativ angeht, wieder klar in heteronormativ zweigeschlechtliche Strukturen integriert.

22 Am 10.09.2015 modelte Rain Dove für das Label „Malan Breton“ im Abendkleid, am 13.09.2015 in Kleidung des Labels „Jungwon“, die als ‚Männermode‘ vermarktet wurde (Jeans, Boots, Mantel, Sonnenbrille). Zu Rain Doves Modeperformance bei der Modenschau von DapperQ vgl. Weilandt (2016).

23 Zitat zur Modenschau 2015: www.dapperq.com/2015/10/videophotos-verge-queer-fashion-show-takes-montreal-new-york-city-and-boston/ (Zugriff am 26. Oktober 2017).

in den dominanten modischen Narrativen bislang ausschließlich auf weiße, schwule, cis-männliche Designer und deren heteronormative Kollektionen beziehe.²⁴ Damit produzieren die Organisator*innen der Schauen auch Ausschlüsse, so z. B. was Alter oder geografische Herkunft betrifft. Wenige der Models in den Schauen waren über 50 Jahre alt und DapperQ ist insgesamt sehr stark auf die USA ausgerichtet. Mode ist eine dominant westliche Dynamik und die USA, vor allem New York, haben eine machtvolle Stellung in der Mode inne. Das erhöht die Chancen für Plattformen wie DapperQ, in eine Sprecher*innenposition innerhalb von Mode zu gelangen. DapperQ strebt mit seinen jährlichen Modenschauen die Symbolisierung und diskursive Besetzung von Vielfalt in der Mode an. Damit lösen sie die Grenzziehungen von Mode nicht auf, arbeiten allerdings daran, diese Grenzen zu erweitern und durchlässiger zu machen.

Die Modenschauen von DapperQ möchte ich also insofern als queer bezeichnen, als sie Wahrnehmungsmuster in der Mode durcheinanderbringen, interdependent konstruierte Körpernormen als solche offenbar werden lassen und damit auch Naturalisierungen durchkreuzen. Als interventionistische Praxis ist Queerness nämlich gleichermaßen auf der Produktions- wie auf der Rezeptionsebene anzusiedeln. Insofern brauchen die Schauen den direkten Vergleich mit Formaten wie der New York Fashion Week.

4 Fazit

Ziel dieses Beitrags war es, die Verbindung von Mode und Geschlecht neu zu fassen und einen konkreten methodischen Zugriff auf deren wechselseitige und komplexe Zusammenhänge vorzuschlagen. Ich sehe Intersektionalitätsforschung und Queer Theory nicht als Disziplinen, sondern als Perspektiven, die einen bestimmten analytischen Blick auf Mode ermöglichen. Auf die Verbindung von Mode und Geschlecht bezogen heißt das, sich zuallererst zu verdeutlichen, dass Geschlecht als Kategorie niemals in ‚Reinform‘ auftritt, sondern stets als interdependent konstruiert zu begreifen und zu analysieren ist. Für die Untersuchung modischer Praktiken vermag dies als Ansatzpunkt viel zu leisten, weil es den Blick notwendigerweise erweitert und darauf aufmerksam macht, dass und wie modische Gendernormen in sich zugleich durch andere (interdependente) Kategorien konstruiert sind. Diese Interdependenzen werden narrativ produziert. Ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses rücken also die raum- und zeitgebundenen modischen Narrationen und die Frage danach, wie durch sie performativ Bedeutungen generiert und transformiert werden. Da Mode niemals von der Kategorie Geschlecht abgekoppelt auftritt, kann eine intersektionale Perspektive für alle modewissenschaftlichen Analysen produktiv sein.

Ich habe zudem vorgeschlagen, Intersektionalitätsforschung und Queer Theory in der Analyse zusammenzubringen, um in modewissenschaftlichen Arbeiten auch solche Praktiken stark machen zu können, in denen ‚Stolpersteine‘ in die modischen (Gender-)Normen eingebaut werden. Queerness spielt sich in bestimmten Momenten ab,

24 „Queer style should not simply be reduced to white, cis gay male fashion designers creating binary, gender normative, heteronormative collections to fit the fashion industry's unattainable beauty ideals“ (www.huffingtonpost.com/entry/verge-queer-fashion-show-2015_us_56019d4fe4b00310edf8cce3 (Zugriff am 26. Oktober 2017)).

die in modewissenschaftlichen Close Readings untersucht werden können. Durch das interventionistisch-dekonstruktive Potenzial dieser Praktiken werden auch die Normen und Naturalisierungen in Bezug auf Gender und Sexualität in der Mode sichtbar. Damit werden sie in ihren Rhetoriken, in ihren Konstruktionsverfahren analysierbar. Zusätzlich ermöglicht eine queertheoretische Perspektive auch einen kritischen Blick auf die eigenen Analysemodelle, auf den Umgang mit Kategorien und auf die Beschränkungen der eigenen Arbeiten. Die Komplexität von Mode als kulturelle Praktiken kann keine modewissenschaftliche Arbeit vollständig abbilden. Eine intersektionale und eine queertheoretische Perspektive in der Modeforschung können diese Komplexität aber zumindest deutlich machen.

Literaturverzeichnis

- Dietze, Gabriele; Haschemi Yekani, Elahe & Michaelis, Beatrice (2012 [2007]). ‚Checks and Balances.‘ Zum Verhältnis von Intersektionalität und Queer Theory. In Gabriele Dietze, Lann Hornscheidt, Kerstin Palm & Katharina Walgenbach (Hrsg.), *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität* (S. 107–139). Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Dietze, Gabriele; Hornscheidt, Lann; Palm, Kerstin & Walgenbach, Katharina (2012 [2007]). *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Engel, Antke (2002). *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt/Main: Campus.
- Engel, Antke (2009). *Bilder von Sexualität und Ökonomie. Queere kulturelle Politiken im Neoliberalismus*. Bielefeld: transcript.
- Esposito, Elena (2004). *Die Verbindlichkeit des Vorübergehenden: Paradoxien der Mode*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hornscheidt, Lann (2012 [2007]). Sprachliche Kategorisierungen als Grundlage und Problem des Redens über Interdependenzen. Aspekte sprachlicher Normalisierung und Privilegierung. In Gabriele Dietze, Lann Hornscheidt, Kerstin Palm & Katharina Walgenbach (Hrsg.), *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität* (S. 65–106). Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Hornscheidt, Lann (2014). *entkomplexisierung von diskriminierungsstrukturen durch intersektionalität*. Portal Intersektionalität. Forschungsplattform und Praxisforum für Intersektionalität und Interdependenzen. Zugriff am 19. Oktober 2017 unter <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/hornscheidt/>.
- Kawamura, Yuniya (2005). *Fashion-ology. An Introduction to Fashion Studies*. Oxford: Berg.
- Klinger, Cornelia (2003). Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht. In Gudrun-Axeli Knapp & Angelika Wetterer (Hrsg.), *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik*. Bd. 2 (S. 14–48). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Lehnert, Gertrud (2013). *Mode. Theorie, Geschichte und Ästhetik einer kulturellen Praxis*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839421956>
- Lehnert, Gertrud (2016). Queere Mode | Körper. Leigh Bowery und Alexander McQueen. In Gertrud Lehnert & Maria Weilandt (Hrsg.), *Ist Mode queer? Neue Perspektiven der Modeforschung* (S. 17–36). Bielefeld: transcript.
- Lehnert, Gertrud & Weilandt, Maria (Hrsg.). (2016). *Ist Mode queer? Neue Perspektiven der Modeforschung*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839434901-001>

- Leutner, Petra (2011). Anerkennungspraktiken von Mode und Kunst. [KunstDesign Themenheft Nr. 2: Kunst und Mode. Inszenierungsstrategien und Präsentationsformen]. Hg. von Gora Jain. *Kunsttexte.de*, (1). Zugriff am 19. Oktober 2017 unter <https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/8027/leutner.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Reckwitz, Andreas (2003). Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. *Zeitschrift für Soziologie* 32(4), 282–301. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2003-0401>
- Walgenbach, Katharina (2012a [2007]). Gender als interdependente Kategorie. In Gabriele Dietze, Lann Hornscheidt, Kerstin Palm & Katharina Walgenbach (Hrsg.), *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität* (S. 23–64). Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Walgenbach, Katharina (2012b). *Intersektionalität – eine Einführung*. Portal Intersektionalität. Forschungsplattform und Praxisforum für Intersektionalität und Interdependenzen. Zugriff am 19. Oktober 2017 unter <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/walgenbach-einfuehrung/>.
- Weilandt, Maria (2016). Multiple Lesbarkeiten. Das queere Potential der Modepose. In Gertrud Lehnert & Maria Weilandt (Hrsg.), *Ist Mode queer? Neue Perspektiven der Modeforschung* (S. 45–57). Bielefeld: transcript.

Zur Person

Maria Weilandt, M.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Künste und Medien der Universität Potsdam. Arbeitsschwerpunkte: Praktiken der Stereotypisierung, visuelle Kulturen, grafische Literatur (Comic/-theorie, Manga, bande dessinée), Mode, Gender und Queerness.
Kontakt: Universität Potsdam, Institut für Künste und Medien, Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam
E-Mail: maria.weilandt@uni-potsdam.de

Der „deviante“ Körper: die Verhandlung des weiblichen Körpers in alltäglichen Kleidungspraktiken medialer Selbstinszenierung

Zusammenfassung

Kleidung kann als Material zur Identitätskonstruktion verstanden werden, das anhand der Kenntnis impliziter wie expliziter Regeln situationsadäquat zur Inszenierung des erfolgreichen Subjekts eingesetzt wird. Dem devianten Körper wird der Zugang zu trendbewusster Kleidung limitiert und somit auch die Identitätskonstruktion als „fashionable persona“ erschwert. Anhand einer inhaltsanalytischen Untersuchung von Blog-Postings des Curvy Sewing Collective (CSC) und Selbstpräsentationen der sich als kurvig oder fett beziehenden Autorinnen können die Auseinandersetzung mit Kleidung als Material und der Praxis des Ankleidens als an einer sozialen Umwelt ausgerichteten Form der Optimierung des eigenen Körpers nachgezeichnet werden. Im Zusammenhang mit der Gemeinschaft des CSC entwickeln die untersuchten Subjekte Technologien des Selbst, die es erlauben, sich trotz wahrgenommener Devianz sozial akzeptabel zu kleiden und eine erfolgreiche Identitätskonstruktion als attraktive, modebewusste Frau zu unterstützen. Obgleich die dargestellten Attraktivitätsnormen Vorstellungen von normativer Weiblichkeit reproduzieren, ermöglicht das Kollektiv so individuelles Empowerment für die Teilnehmerinnen.

Schlüsselwörter

Deviante Körper, Identität, Fashion-Blogs, Praktiken des Kleidens, Nähen

Summary

“Deviant” bodies: Female bodies and everyday clothing in online self-presentations

Clothes can be regarded as the material by which we construct identities. By knowing the implicit and explicit rules of social settings we can use this material to successfully stage a subject. Deviant bodies have limited access to seasonal fashion trends, which also prevents them constructing “fashionable personae”. Using a qualitative content analysis, the article investigates blog postings by the Curvy Sewing Collective. The self-presentations of authors who self-identify as curvy or fat allow me to illustrate how these women use clothes as the material for as well as the practice of dressing as strategies for optimizing one’s corporeal capital. Women develop technologies of the self in cooperation with the Curvy Sewing Collective which enable them to create socially acceptable clothing, despite their deviant bodies. In addition, these technologies support successful identity construction processes and produce images of attractive, fashionable subjects. The collective therefore fosters individual empowerment, though under the conditions of normative femininity.

Keywords

deviant bodies, identity, fashion blogs, clothing, sewing

1 Vergeschlechtlichte Körper, korporales Kapital und Devianz

Der ideale weiblich gelesene Körper scheint – zumindest im globalen Norden – vor allem dünn und fit zu sein. Dies suggerieren Zeitschriften und TV-Formate, es lässt sich an Gesundheitspolitiken ablesen sowie an einem großen Markt an Konsumgütern zur Aufrechterhaltung ebenjenes Körperbildes. Zeitgleich zur Idealisierung des dünnen und „normalen“ Körpers findet eine Pathologisierung des abweichenden und „monströsen“ Körpers (Shildrick 2002) statt, der sozial, moralisch, politisch und medizinisch als bedenklich markiert wird (Peters 2014: 48f.). Höppner betont, dass der Körper im neoliberalen Setting nicht als „biologisches Schicksal“ verstanden wird (Höppner 2011: 45f.). Wird er als abweichend wahrgenommen, kann er ganz im Sinne einer (korporalen) Kapitalie (Bourdieu 1983; Schroeter 2006) über Zeit und Arbeit transformiert werden, um ihn den Vorstellungen des Felds anzupassen. Schroeter (2006: 965) differenziert dabei zwischen verschiedenen Funktionen des Körpers: als 1) subjektive Identitätsfläche, 2) Instrument des Selbst und 3) handlungsfähige Struktur. Den drei Bereichen ordnet er Optimierungsmaßnahmen zu. Wird Kleidung nun als Material im Sinne eines Zeichensystems verstanden, das der sozialen Umwelt Aspekte von Identität (Zugehörigkeit zu sozial relevanten Kategorien) kommuniziert (Entwistle 2015: 114ff.), so lassen sich diese Optimierungsmaßnahmen auch auf Praktiken des Kleidens anwenden, wie anhand der Punkte 1) und 2) hier näher ausgeführt wird¹.

Betrachtet man Körper und Kleidung als *subjektive Identitätsfläche*, so lässt sich über Kleidungsstil und Zeichenverwendung nicht nur die Zugehörigkeit zu einer Subkultur ausdrücken. In der Darstellung kann auch die binär vergeschlechtlichte Identität verdeutlicht bzw. können die dichotomen Kategorien verunsichert oder die Inszenierung als (sexuell) begehrenswertes Subjekt ermöglicht werden (Hebdige 1979; Twigg 2009). Hier benötigt es die Kenntnis der sozialen Räume, für die Individuen sich kleiden, mit ihren unterschiedlichen Anforderungen und expliziten wie impliziten Regeln:

„The individual and very personal act of getting dressed is an act of preparing the body for the social world, making it appropriate, acceptable, indeed respectable and possibly even desirable. Getting dressed is an ongoing practice, requiring knowledge, techniques and skills, from learning how to tie our shoelaces and do up our buttons as children, to understanding about colour, textures and fabrics and how to weave them together to suit our bodies and our lives“ (Entwistle 2015: 7).

Clarke und Miller (2002) zeigen in ihrer Studie zum Einkaufsverhalten, dass die wahrgenommene Normativität von „angemessener“ Kleidung Frauen deutlich in ihrem Alltag beeinträchtigt. Die Sorge, in der Präsentation nach außen zu scheitern, kann nur durch die Unterstützung und Bestätigung der sozialen Umwelt aufgefangen werden. Damit verrät Kleidung nicht nur etwas über Identitätskonstruktionen, sondern auch über Mikrostrukturen sozialer Ordnung. Im Verständnis von Praktiken des Kleidens als Variante des „Schönheitshandelns“ (Degele 2004: 10) sind der Körper und das ihn kleidende

1 Unter dem dritten Punkt, der handlungsfähigen Struktur, versteht Schroeter Bemühungen, den Körper gesund und leistungsfähig zu halten. Auch dies lässt sich mit Kleidung in Verbindung bringen, beispielsweise im Bereich assistiver Technologien, ist aber für den vorliegenden Aufsatz nicht von Relevanz und wird hier nicht weiter ausgeführt.

Material Medien zum Zweck der Erlangung von sozialer Anerkennung und demnach kontextuell ausgerichtet.

Das Verständnis von Körper und Kleidung als *Instrumente des Selbst* thematisiert Entwistle (2015), wenn sie darauf hinweist, wie stark Kleidung und Kleidungsnormen – neben Diäten, Fitness, Kosmetik und plastischer Chirurgie – als Technologien des Selbst auftreten, die der „sorgfältige[n] Verwaltung des Körpers“ (Foucault 1987: 135) dienen. Lindemann (2014) verknüpft die Beschäftigung mit dem eigenen Körper in einer kapitalismuskritischen Perspektive mit gegenwärtiger Konsumkultur. In dieser Perspektive ist Selbstdisziplinierung nicht als Ausprägung christlicher Askese zu verstehen, sondern als hedonistisches Projekt. Der Prozess des Erlangens des gesunden, fitten und schönen Körpers ist ebenso wie das Ergebnis selbst von Genuss geprägt. Der übergewichtige Körper² ist in der neoliberalen Perspektive ein Zeichen der Schwäche von Selbstregulierung: „Ein dicker Körper fungiert in dieser Lesart als Symbol für Trägheit, Zügellosigkeit, Undiszipliniertheit und minderwertige Ernährung“ (Höppner 2011: 47).

Die u. a. in „Überwachen und Strafen“ (Foucault 1977) dargestellte Transformation von offener Überwachung hin zu verinnerlichter Selbstdisziplinierung und -optimierung greift Entwistle für die Beschreibung von Kleidungs Vorschriften für weiblich gelesene Körper auf, die von gesellschaftlichen Vorschriften stärker getroffen werden (Fredrickson/ Roberts 1997; Littleton 2008) und in regelmäßigen Abständen öffentliche Debatten auslösen.³ Kleidungsnormen des 18. und 19. Jahrhunderts wirken zunächst viel rigoroser, denkt man beispielsweise an das Korsett, das nicht nur die Betonung eines bestimmten Körpertyps hervorbringt, sondern normativ eingesetzt wurde: Verweigeren Frauen das Tragen eines Korsetts, wurde dies mit einem Mangel an moralischem Bewusstsein assoziiert (Entwistle 2015; Harvey 2007). Im Vergleich dazu scheinen die aktuellen gesellschaftlichen Vorschriften für Frauenkörper viel geringer und insbesondere weniger schmerzhaft zu sein. Entwistle widerspricht dieser Annahme explizit, sie diagnostiziert eine qualitative Veränderung, aber keine quantitative. Statt einer Formung von außen, sei nun das Individuum selbst für den flachen Bauch verantwortlich (Entwistle 2015: 20). Dies gilt aber nicht nur für die Darstellung als jung und fit, sondern auch für andere Bereiche, in denen die Markierung als (hier weiblich gelesenes) erfolgreiches Subjekt relevant ist. Differenziert wird dabei nach Kontext. Kleidungsratgeber thematisieren die angemessene Ausschnitttiefe oder Rocksauhlänge (Mayer 2011), unterscheiden nach Anlass (Arbeit vs. Dating), Körperform oder Altersgruppe.

2 Praktiken des Kleidens

Der deviante Körper kann auf verschiedene Arten seine Abweichung von der wahrgenommenen Normalität oder einem normativen Idealbild anzeigen. Hierzu gehören insbesondere und zu jedem Zeitpunkt des Lebens das Gewicht und spezifische Körper-

2 An dieser Stelle sei auf den Konstruktionsakt von Körpernormen und korporaler Devianz hingewiesen, wie beispielsweise Paula Villa und Katharina Zimmermann (2008) es am Body Mass Index exemplifizieren.

3 Aktuelle Debatten beschäftigen sich dabei in gleichem Maße mit dem verhüllten wie dem entblößten weiblich gelesenen Körper, wie sich an den Diskussionen um den Hijab und das Tragen von Hotpants in Schulen zeigen lässt.

formen, die als nicht harmonisch wahrgenommen werden. Zudem gibt es Körper, die als versehrt oder behindert gelesen werden. Betrachtet man Kleidung und Praktiken des Kleidens im Kontext devianter Körper, erscheinen mehrere Punkte relevant. In den meisten sozialen Situationen gilt zunächst, dass der unbedeckte Körper in jedem Fall deviant ist, seien die Körperformen nun idealtypisch oder abweichend von herrschenden Schönheitsnormen (Harvey 2007). Nacktheit ist auf private Lebensbereiche und wenige halb öffentliche Räume reduziert, die entsprechend bezeichnet oder mit sozialen Regeln ausgestattet sind, wie beispielsweise FKK-Strände oder Saunen (Entwistle 2000: 324). Des Weiteren lassen sich Strategien beobachten, wie aus einem deviant wahrgenommenen Körper anhand bestimmter Kleidungspraktiken ein sozial akzeptabler und damit weniger abweichend wahrgenommener Körper hergestellt wird. Hierzu gehören beispielsweise Techniken, die den visuellen Fokus auf eine bestimmte, als positiv bewertete Körperregion legen, aber auch ganz allgemein die Wahl bestimmter Schnitte, Materialien, Muster und Farben, wie beispielsweise Julia Twigg (2004) dies für ältere Frauen beschreibt. Die Möglichkeit, sich über die Nichtbeachtung impliziter Kleidungsnormen der sozialen Lächerlichkeit preiszugeben, beschreibt Entwistle folgendermaßen: „Bodies which do not confirm, bodies which flout the conventions of their culture and go without the appropriate clothes are subversive to the most basic social codes and risk exclusion, scorn or ridicule“ (Entwistle 2015: 7). Gleichzeitig bietet sich hier auch die Möglichkeit für aktivistische und subversive Praktiken, indem beispielsweise intersektionale Alters- und Geschlechternormen aktiv unterlaufen werden, um das soziale Umfeld zu stören und Vorschriften zu dekonstruieren.

Kleidung, die aus einem devianten Körper einen sozial akzeptierten macht oder ihn zumindest angemessen bedeckt, muss jedoch zunächst einmal hergestellt werden, gefallen und bezahlbar sein. Ist passende Kleidung nicht verfügbar, weil sie beispielsweise nicht produziert wird, so wird aus dem devianten Körper aufgrund des erschwerten Zugangs zu Ressourcen ein marginalisierter Körper (Peters 2014). Klepp und Rysst weisen in ihrer Arbeit darauf hin, dass in der wissenschaftlichen Betrachtung devianter Körper der Fokus auf praktischen Aspekten liegt, z. B. bzgl. der Funktionalität für die Nutzung in Rollstühlen, und dabei ästhetische Perspektiven fehlen. Eine medizinisch-pathologisierende Sichtweise dominiert den Diskurs (vgl. hierzu auch Colls 2006; Peters 2014). Dies erscheint erstaunlich, muss doch angenommen werden, dass nahezu jeder Körper deviante Merkmale aufweist, wie beispielsweise einen zu kurzen Oberkörper, zu lange Arme oder breite Hüften, die den Konsum industriell hergestellter Kleidung erschweren. Inkludiert man dann noch Körper, die aufgrund von Altersnormen als deviant wahrgenommen werden, verstärkt sich der Eindruck der quantitativen Dominanz devianter Körper.

Eine weitere Strategie, um mit der wahrgenommenen Devianz umzugehen, stellt die Einnahme einer akzeptierenden Haltung dem eigenen Körper gegenüber oder die Einnahme einer kritischen Perspektive auf als oberflächlich wahrgenommene Schönheitsnormen dar (Klepp/Ryst 2017). Studien zeigen, dass Bewegungen wie Fat Acceptance oder Body Positivity das Selbstbild von Frauen positiv beeinflussen, weil sie sich u. a. in den sozialen Medien in einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten austauschen und bestärken können (Betz/Ramsey 2017; Webb et al. 2017). Diese Strategien verändern jedoch nicht die zur Verfügung stehenden Kleidungs Optionen, die sich aus dem industri-

ellen Angebot heraus ergeben und dem devianten Körper kaum Beachtung schenken. Die Darstellung als modisches Subjekt ist daher erschwert:

„While other identity markers, like religious, subcultural, or political affiliations, can be downplayed or accentuated through dress, fatness is a corporal constant that must be attended to and dealt with in the maintenance of an individual's unique sense of self on a daily basis. Existing well outside of the fashion world's institutionalized continuum of bodily normativity, not only do plus-size women have limited access to contemporary garments that align with seasonal fashion trends, they are also limited in their capacity to fashion their self-identities“ (Peters 2014: 66).

Selbst hergestellte Kleidung kann daher insbesondere für deviante bzw. als deviant wahrgenommene Körper einen Ausweg aus restriktiven Kleidungsregimen bieten und somit auch zu einer erfolgreichen Identitätskonstruktion eines modischen, begehrten, selbstbewussten, professionellen, attraktiven etc. Subjekts beitragen.

3 Fashion-Blogs als (feministisches) Untersuchungsfeld

Feministische Positionen zu Mode variieren, je nach theoretischer bzw. aktivistischer Verortung, zwischen einer kritischen Analyse von Kleidung als Instrument patriarchaler Herrschaft über den weiblich gelesenen Körper (vgl. Haug 1991), als Möglichkeit von individuellem Empowerment (vgl. Rocamora 2011) oder als Dekonstruktionsakt herrschender Geschlechterordnungen (vgl. Entwistle 2015: 175ff.). Im vorliegenden Beitrag soll keine der skizzierten Positionen eingenommen werden, stattdessen werden Fashion-Blogs, Leser*innen und Autor*innen in ihrem Verhältnis zu Körper, Kleidung und Mode im Prozess der Identitätskonstruktion betrachtet.

Persönliche Blogs zur Darstellung von industriell oder von selbst hergestellter Kleidung erlauben den Autorinnen und Autoren in der Selbstdarstellung die Einnahme einer Position zwischen Kleidung als Material auf der einen Seite und ihrer Aneignung dieses Materials auf der anderen Seite. Die Kleidungswahl, die Präsentation der Kleidungswahl per Foto und erläuterndem Text, die Inszenierung des eigenen Körpers als Träger der Kleidung dokumentieren dabei die Konversion von Kleidung in persönlichen Stil. Die einzelnen Kleidungsstücke und -stile, die von Modemagazinen, Kaufhäusern etc. mit einer Art „Serviovorschlag“ versehen präsentiert werden, können übernommen werden, nach (popkulturellem) Vorbild variiert oder aus eigenen Ideen von Material-, Muster-, Farb- und Stilkombination resultieren und so mit dominant vertretenen Sehgewohnheiten brechen. Der persönliche Stil bleibt – so subversiv er auch sein mag – dabei nicht unbeeinflusst von äußeren Bedingungen. Dies wird im Fall von industriell hergestellter Kleidung besonders deutlich. Hier greift die Trägerin auf vorhandene Kleidungsstücke zurück, die sie auf spezifische Art kombiniert oder verfremdet, um sich in ihrem Blog als modebewusste Person zu präsentieren (Titton 2015: 203). Dabei, so Rocamora (2011: 411), ist nicht nur der Prozess der Inszenierung als „Fashionista“ als Form der Identitätskonstruktion zu verstehen, sondern ebenfalls die Tatsache der Führung eines Blogs als sehr persönliches und dennoch in den meisten Fällen öffentlich zugängliches und zu kommentierendes Tagebuch. Frühere Blogposts, Verlinkungen zwischen einzelnen Postings und Ankündigungen für zukünftige Beiträge ermöglichen

eine kontinuierliche Erfahrung dieser Konstruktionsakte und verdeutlichen so Entwicklungsschritte wie auch mögliche Ambivalenzen in der Identität als „fashionable persona“ (Rocamora 2011: 413f.; Titton 2015: 207). Persönliche Mode-Blogs liefern Leserinnen und Lesern über den erklärenden Text hinaus biografische Details, welche die Intimität der Darstellung trotz des vermeintlich distanzierten Mediums Internet erhöhen (Rocamora 2011: 413). Die Intimitätserfahrung steigt zudem dadurch, dass die gezeigten Fotos zumeist wenig professionalisiert sind. So weist Titton (2015: 205) darauf hin, dass die verwendeten Bilder meist in Schlaf- oder Wohnzimmern aufgenommen werden und Einblicke in die persönliche Wohnsituation ermöglichen.

Kleidungspraktiken können als Verinnerlichung patriarchaler Herrschaft über den weiblich gelesenen Körper verstanden werden. Fashion-Blogs können, dieser Lesart folgend, der dichotom vergeschlechtlichten Identitätskonstruktion dienen, die sich an tradierten Vorstellungen von normativer Weiblichkeit orientiert. Rocamora (2011) zeigt, dass das persönliche Blog den Spiegel als Reflexionsfläche ergänzt. Der Spiegel, so die Autorin, dient der Herstellung von Kontrolle über die „typisch“ weibliche Identität als Objekt von Schönheit. Dabei, so kann man ihren Ausführungen hinzufügen, ist das Blog im Bereich der Identitätskonstruktion dem Spiegel überlegen, erlaubt es doch mittels archivierter Postings und Fotos die Kontrolle und Bewertung über einen längeren Zeitraum hinweg. Für die Betrachtung des devianten Körpers kann das z. B. bedeuten, dass Gewichtszunahmen wie -reduktionen, die Veränderung der Proportionen aufgrund von Schwangerschaft oder Sport sowie Alterungsprozesse dokumentiert und über einen längeren Zeitraum hinweg beobachtet werden. Über Fashion-Blogs lassen sich zudem Veränderungen in Kleidungspraktiken, in Materialpräferenzen etc. nachzeichnen. Das Blog als Spiegel kann daher als noch präziseres Instrument zur Herstellung einer vergeschlechtlichten – attraktiven, begehrenswerten, modebewussten etc. – Identität verstanden werden. ‚Präziser‘ kann dabei allerdings auch ‚gnadenloser‘ bedeuten, wenn z. B. die Veränderung von Körperformen als belastend wahrgenommen wird.

Gleichzeitig wird Mode in feministischen Analysen auch als Instrument von Identitätspolitik oder Empowerment und Selbstbehauptung gelesen. Dies gilt ebenfalls für die Analyse von Fashion-Blogs (Rocamora 2011). Auch hier muss das Feld noch einmal differenziert betrachtet werden. Im Bereich der persönlichen Blogs finden zahlreiche Kooperationen zwischen Marken, Magazinen etc. statt, die zu einer Professionalisierung dieser Blogs geführt haben. Die Betreiber*innen profitieren finanziell von ihrem zunächst privaten Interesse. Dies gilt für viele im Freizeitbereich angesiedelte Blogs nicht. Doch auch weniger bekannte Webseiten können als Medien der Selbstermächtigung gelesen werden (Rocamora 2011: 421).

4 Eigene Kleidungsherstellung zwischen normativer Weiblichkeit und kollektivem Aktivismus

Dokumentiert man die Szene der Selbstermächtigung, findet sich (feministische) Selbstermächtigung auch im Bereich von Handarbeiten, beispielsweise beim Stricken. Hier entwickelt Handarbeit ein subversives, politisiertes Potenzial, wie es dem „yarn bombing“ – also dem Bestricken von Artefakten des öffentlichen Raums wie Laternen-

pfählen etc. – gelingt und das daher als „Craftivism“ (ein Kunstwort aus „craft“ und „activism“) bezeichnet wird. Auch andere Handarbeitstechniken wie Sticken oder Häkeln werden als Mittel zur Möglichkeit der Demonstration, Reflexion, Dekonstruktion oder Variation von Geschlechterrollen verwendet (Critical Crafting Circle 2011; Müller 2012). Die zuvor als dekorative Technik verstandene Handarbeit wird zum Instrument eines kollektiven Aktivismus (Müller 2012: 127). Auf diese Weise können tradierte weibliche Ausdrucksformen in die Öffentlichkeit getragen werden, die ansonsten als klassische Domäne männlicher Aneignung von Raum – also z. B. durch Graffiti – gilt (Myzelev 2015).

Dies scheint der nicht-industriellen Herstellung von Kleidung zunächst einmal nicht zu gelingen, ist doch die Arbeitsstätte schon allein aufgrund der materiellen Notwendigkeit von Nähmaschine, Tisch und Strom auf bestimmte Räumlichkeiten zurückgeworfen und das zu gestaltende Objekt – der eigene Körper – eher der privaten und damit unpolitisch wahrgenommenen Sphäre zuzuordnen. Das Nähen der eigenen Kleidung ist nicht als kollektive Aktion angelegt. Die feministische Bedeutung muss der Umwelt kommuniziert werden, sie ist nicht per se in Material und Praxis eingeschrieben. Obwohl das Selbermachen von Kleidung nicht allein als dekorative Technik zu verstehen ist, sondern durchaus mit Austeritätspolitik in Verbindung gebracht und somit aus feministischer Perspektive auch als Klassenprojekt verstanden werden muss (McRobbie 1997), beschreibt Bain (2016: 57) die eigene Herstellung von Kleidung als im Aktivismus wie in der breiten öffentlichen Wahrnehmung mehrfach abgewertet – insbesondere im Vergleich zu anderen Formen von Handarbeit und DIY. Über ihre Analyse von Näh-Blogs kann Bain jedoch verdeutlichen, dass die untersuchten Autorinnen sich sehr wohl als Feministinnen verstehen und ihre Blogs, ihre Fertigkeiten als Schneiderinnen und das Tragen selbst gemachter Kleidung als feministische Praktiken sowie individuelles Empowerment deuten und kommunizieren (Bain 2016: 60ff.). Hierzu gehören beispielsweise Identitätskonstruktionsprozesse, die in und durch virtuelle Gemeinschaft und Austausch erlebt werden, aber auch Diskussionen um Nachhaltigkeit und eigene Kleidungsherstellung als Teil der Slow-Fashion-Bewegung.

5 Näh-Blogs als Fallstudie

Für den als weiblich gelesenen devianten Körper und sein Verhältnis zu industriell bzw. selbst produzierter Kleidung betrachte ich Blog-Postings des US-amerikanischen „Curvy Sewing Collective“⁴, einer Plattform für Selberräherinnen, die explizit „kurvige“ Frauen ansprechen soll, wie das Zitat von der Website des Kollektivs zeigt:

„We care that you find sewing help and inspiration here, no matter your size. We’re going to provide fitting help and inspiration for all manner of body types, from hourglass to pear-shape and from 8 to 28+. Body shaming and negativity have no place in the sewing process, nor at the Curvy Sewing Collective. Whatever way you choose to personally refer, or not refer, to your body is fine by us. In our own posts, you’ll see size referred to a dozen different ways, depending on the woman writing. They’re all welcome here, just as all seamstresses are welcome here“ (Curvy Sewing Collective, How we talk about size).

4 <http://curvysewingcollective.com>.

Das Kollektiv besteht aus mehreren festen Autorinnen, veröffentlicht aber ebenso Beiträge von Leserinnen. Die Website des Blogs verstehe ich analytisch ebenso wie die zugehörigen Akteurinnen im ethnografischen Sinne als (posttraditionale) Gemeinschaft (vgl. Deterding 2008), die sich virtuell versammelt. Die Autorinnen vertreten dabei nicht nur sehr unterschiedliche Kleidergrößen und Körperformen, sondern zudem eine hohe Diversität weiterer sozialer Merkmale. So versammeln sich im Kollektiv Personen aus der LGBTQ+-Szene, Women of Colour, Individuen mit chronischen Krankheiten und Behinderungen sowie eine Vielzahl an Bildungs- und beruflichen Karrieren. Gleichzeitig ist die Gruppe jedoch sehr homogen: Alle nehmen ihren Körper als deutlich deviant und auch marginalisiert wahr, verarbeiten diese Abweichungs- und Ausgrenzungstendenzen aber, indem sie an dem Blog-Projekt partizipieren. Die Gruppe ist insofern doppelt speziell, da sie erstens aus der Szene der Näh- und Fashion-Blogs kommt und insofern ein von der Mehrheitsgesellschaft vermutlich abweichendes Interesse an Mode hat, und zweitens bereits Empowerment-Prozesse durchlaufen hat. Dies zeigt sich nicht nur darin, dass die Akteurinnen öffentlich über ihren Körper sprechen und sich der möglichen Kritik von außen stellen, sondern auch darin, dass Teile der Postings explizit von Body Positivity oder Body Acceptance handeln.

Für diesen Beitrag untersucht werden Artikel aus den regelmäßig veröffentlichten Reihen „Meet the Collective“ – hier schreiben die festen Mitglieder des Curvy Sewing Collective – und „Sewing for my Curves“, einer Serie, in der sich Leserinnen in ihrer selbstgenähten Kleidung präsentieren können. Insgesamt werden 22 Postings in die Analyse mit einbezogen. Die Postings folgen inhaltlich alle einer ähnlichen Logik, handelt es sich doch um einführende Selbstpräsentationen für das breitere Publikum des Curvy Sewing Collective. So werden Fragen zu Körperformen, das Verhältnis zu industriell hergestellter Kleidung, zur Nähbiografie und -expertise, zu beliebten Schnittmustern und zu zukünftigen Nähplänen beantwortet. Aufgrund der formalisierten Struktur der Beiträge werden diese als virtuelle, verschriftlichte Form eines leitfadengestützten Interviews verstanden und analysiert. Hierzu werden die Aussagen der Bloggerinnen den Methoden der qualitativen Inhaltsanalyse folgend codiert und zu inhaltlichen Blöcken zusammengefasst dargestellt (Mayring 2003). Eine quantitative Bewertung zur Repräsentativität der Aussagen und eine Generalisierbarkeit der Ergebnisse können nicht erfolgen.

Fokus der Analyse sind die Art und Weise der Selbstdarstellung der untersuchten Subjekte, die Verhandlungen zwischen deviantem Körper, industriell und selbst hergestellter Kleidung sowie Prozesse der Identitätskonstruktion als „fashionable persona“. Letzteres wird in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper und der sozialen Umwelt betrachtet. Abschließend werden die Ergebnisse anhand der zuvor eingeführten Kategorien 1) subjektive Identitätsfläche und 2) Instrument des Selbst diskutiert.

5.1 Darstellung des eigenen Körpers

Typisch für die Beiträge ist die sehr präzise Offenlegung der Körpermaße. Hierzu existieren vier Unterkategorien: 1) die Körpermaße, 2) typische Größen in Schnittmustern, 3) typische Größen bei industriell hergestellter Kleidung und 4) die Beschreibung der Körperformen. Die vertretenen Körpermaße variieren stark. Das zeigt sich beispielsweise in der Angabe der benötigten Kleidergrößen. Die Schneiderinnen zeigen an, dass sie

an unterschiedlichen Stellen des Körpers verschiedene Größen benötigen, in welcher Spannweite sie (früher) Kleidung kauften und wie die Größen zwischen Schnittmusterfirmen variieren.

Die Beschreibung der Körperformen erfolgt sehr detailliert und bezieht sich nicht ausschließlich auf die Silhouette als Gesamtform, sondern exemplifiziert die Besonderheiten und zeugt damit von der genauen Kenntnis des eigenen Körpers:

„I used to think I was a plus-size hour glass, but when I started to sew for myself I realized that my hips size always matches a size bigger than my bust and waist, so I'm starting to assume I'm a 'light' pear, as I have broad shoulders too. My bust size varies with my weight, so I consider them proportional to my body. My high waist is 'thin', and my hips, as I said, are veery wide. My ankles and feet are slim though“ (Sewing for my Curves: Sabrina).

Die Beschreibung des Körpers ist in vielen Fällen wertneutral gehalten. Das zu kleidende Material muss einer genauen Betrachtung unterzogen werden, um damit umgehen zu können. Die Beschreibung wird ergänzt durch die Benennung von konkreten Maßzahlen für einzelne Körperstellen, wobei hier nicht nur Brust, Taille und Hüfte genannt werden (die Maßzahlen, die auch auf Schnittmustern vermerkt sind, um die zu verwendende Größe zu ermitteln), sondern die Beschreibung wird präzisiert beispielsweise um obere und untere Brust, Schulterbreite oder Länge des Oberkörpers. Danach folgt eine Darstellung des Umgangs mit den körperlichen Besonderheiten mithilfe von Anpassungen der Schnittmuster. So bekommen die Schultern oder die Brust mehr Platz, die Oberteile werden gekürzt oder verlängert oder die gesamte Schnittführung an den individuellen Körper angeglichen. Über die genaue Benennung der durchzuführenden Verfahren (beispielsweise Full Bust Adjustment oder Biceps Adjustment) verweisen die Autorinnen auf ihre Fertigkeiten in der Kleidungsproduktion. Aus den Näherinnen, die Schnittmustern folgen, werden Schneiderinnen mit handwerklichem Können und Expertise im Umgang mit dem eigenen Körper.

Die große Offenheit in der Darstellung wird ergänzt durch Bewertungen oder Anekdoten, die einer Selbstoffenbarung gleichen und so trotz des Mediums Nähe zur schreibenden Person schaffen (können):

„I've never been able to define my figure based on fruit. If a pear were a little deformed with a large upper half, but slightly smaller than the lower half, that's me. Also, in the lower half, add a crease for a double belly. I have a large bust, narrow shoulders, small rib cage, protruding double belly, wide hips, big bum, big biceps, big thighs, short arms, tiny hands and tiny feet. In other words, I'm adorable, sexy, and fabulous“ (Sewing for my Curves: Annie).

5.2 Erfahrungen mit industriell gefertigter Kleidung

„Pear-ish? Whatever the body type it is that causes trying on pants to be a traumatic experience“ (Sewing for my Curves: Meg).

Die Präzision in der Darstellung von Körpermaßen und -formen ist, wie im letzten Zitat dargestellt, eng verknüpft mit Argumentationsfiguren zu industriell vs. selbst hergestellter Kleidung. Die Erfahrungen, dass gekaufte Kleidungsstücke die Anforderungen des eigenen Körpers nicht erfüllen, werden als Startpunkt der Nähkarriere kommuniziert. Als störend benannt wird beispielsweise die Varianz an Kleidergrößen, denn diese Grö-

ßen können sich zwischen Unterkörper und Oberkörper deutlich unterscheiden, wie das folgende Zitat darlegt:

„I decided that I needed to learn to sew after a particularly traumatic visit to an Ann Taylor Loft dressing room where, after having lost over 50 lbs over the previous year, I found that I could fit into a size 10 in RTW [‘ready to wear’, also industriell gefertigte Kleidung, Anm. J. H.] pants, but still couldn’t button a size 14 blouse without pulling and gaping“ (Meet the Collective: Michelle).

Andere berichten, dass sie zwar Kleidung finden konnten, die Auswahl von Schnitten, Stoffen und Farben aber nicht befriedigte oder bestimmte Trends der Mode für nicht-deviante Körper nicht in großen Größen verfügbar war. Dies wird auch von den Interviewpartnerinnen von Twigger Holroyd (2017: 63f.) beschrieben, die sich z. B. wünschen, dass auch Retro-Mode der 1950er- und 1960er-Jahre in großen Größen produziert wird statt der ansonsten üblichen formlosen Schnitte. Die über Kleidungsgrößen limitierte Auswahl an Schnitten und Stilen deutet eine der Blog-Autorinnen dabei sogar als eine Art erzieherische Maßnahme.

„I know how difficult it can be to dress well for your size, given that others generally choose what we’re ‘allowed’ to wear (by not selling certain clothes in a full size range)“ (Meet the Collective: Sophie Lee).

Insgesamt erleben einige der Autorinnen die Modewelt als übergriffig und/oder feindlich gegenüber devianten Körpern. Dies äußere sich in der geringen Auswahl an Kleidungsstücken, die zudem schlecht geschnitten seien und nicht dem aktuellen Trend entsprechen. Colls (2006) geht in ihrer Analyse noch einen Schritt weiter. Der marginalisierte Körper wird ihrer Einschätzung nach nicht nur nicht passgenau bekleidet, sondern über spezifische Schnitte unsichtbar gemacht: „In short, the clothing materialises the body in a way that suggests it should be hidden and covered up and is not suitable for public display“ (Colls 2006: 537). Aber auch die Reaktionen der sozialen Umwelt während der Einkaufssituation, wie beispielsweise nonverbale Interaktionen mit Verkaufspersonal und anderen Kund*innen, belasten den Modegenuss, stellen den devianten Körper in den Vordergrund und verhindern so die Identitätskonstruktion als „fashionable persona“, wie die Beiträge des Curvy Sewing Collective zeigen.

5.3 Aktivistisches Potenzial

Doch nicht nur den Produzent*innen industriell hergestellter Kleidung werfen die Autorinnen Versäumnisse vor. Die Welt der Selbermacherinnen sei lange Zeit wenig divers bei den Körperformen gewesen und auch Schnittmusterfirmen fordern sie auf, sich stärker für Plus-Size-Frauen zu engagieren. Gerade die Gründerinnen des Blogs zeigen an dieser Stelle das aktivistische Potenzial der Plattform:

„Along with the other members of the Collective, I am also quite passionate about plus-sized advocacy in the sewing community. So many of us, myself included, began sewing as an attempt to get away from the narrow-minded, poorly fitting world of ready-to-wear fashion. With limited sizing and more complicated fitting needs, however, sewing can be just as disheartening for plus-sized beginners. Without the same visibility as straight-size sewists, plus-sized women are increasingly shut out from pattern sizing and marketing. At the end of the day, it’s my opinion that the more fabulous, curvy women who blog and share their creations, the more our needs *will* be met“ (Meet the Collective: Mary D).

Andere Blog-Autorinnen betonen die positive Wirkung des Kollektivs, das sie häufig zunächst als Leserin entdecken, um dann erst als aktiv Beitragende zu partizipieren. Hierbei werden mehrere Motive genannt, die Empowerment ermöglichen. Zum einen ist die Website eine Möglichkeit zur Normalisierung des scheinbar Unnormalen, des pathologisierten, marginalisierten und als „monströs“ gewerteten Körpers. Über die wiederholte Präsentation von passend, bunt und selbstbewusst gekleideten Frauen, so die Hoffnung, wird der „monströse“ Körper ästhetisiert und in der gesellschaftlichen Debatte von der Zuordnung als Abweichung befreit. Zum anderen ermöglicht das Kollektiv individuelles Empowerment, weil das Individuum aufgrund von Ressourcen, die das Kollektiv zur Verfügung stellt (z. B. die Empfehlung von Schnittmustern, technische Hilfe bei Anpassungen sowie Ermunterung), den eigenen „monströsen“ Körper ästhetisieren und sich selbst als „fashionable persona“ inszenieren kann.

Dennoch zeigt sich auch im Curvy Sewing Collective, dass die Autorinnen sich letztendlich an Körperformen orientieren, die für den weiblich gelesenen Körper vorgeschrieben sind (Entwistle 2015: 140ff.). So benennen sie, dass sie die Taille betonen, um eine Sanduhrfigur zu kreieren, oder das Dekolleté hervorheben. Die Ästhetisierung des „monströsen“ Körpers in einen begehrenswerten (und auch betont sexualisierten bzw. sexuell attraktiven) Körper kommt ohne Deutungsmuster normativer Weiblichkeit nicht aus. Personen, die sich der queeren Szene zurechnen und zusätzlich einen androgynen Stil präsentieren, inszenieren sich in Kleid und Rock normativ weiblich. Verstärkt wird dieser Eindruck durch allgemeine Blogpostings⁵, die sich den unterschiedlichen Figurtypen widmen, diese beschreiben und explizit vorteilhafte Kleidung sowie „never wears“ benennen, welche die erfolgreiche Ästhetisierung unterstützen sollen. So finden sich auch keine Referenzen auf ein feministisches Selbstverständnis der Näherinnen, wie Bain (2016) sie in ihren Analysen als implizites wie explizites Thema in Näh-Blogs entdeckte. Aktivistisches Ziel der Plattform ist demnach nicht die Dekonstruktion von Kleidungsnormen oder die Infragestellung traditionell weiblicher Attraktivitätsmuster, sondern die individuelle Akzeptanz des eigenen Körpers (ganz im Sinne der Body-Acceptance-Bewegung) sowie die gesellschaftliche Anerkennung der Diversität von Körperformen. Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Bain in ihrer Studie: „Yet, while normative femininity would typically exclude those who do not fit the slim figure ideal of the fashion world, sewing enables these women to perform their femininity and at the same time reject social norms which dictate that only women of a certain size may be considered feminine“ (Bain 2016: 63).

5.4 Individuelle Entwicklung in virtueller Gemeinschaft

Das Kollektiv wird als freundschaftlich, unterstützend und wohlwollend wahrgenommen. Die Herstellung von Interaktion findet hauptsächlich in den Kommentarfeldern statt, in denen die Kommentierenden einzelne Aspekte der genähten Kleidung lobend hervorheben, Fragen zu Schnittmustern oder dem Nähprozess stellen oder über Sympathiebekundungen Nähe herstellen. Die jeweiligen Autorinnen nehmen das Interaktionsangebot auf, verweisen aber auch auf vorherige Interaktionen, fragen nach privaten

5 <http://curvysewingcollective.com/shapes-suggestions-and-patterns-skittle-pear-and-bell-shapes/> (Zugriff am 18. April 2018).

Ereignissen etc., sodass sich die Intimitätserfahrung nicht auf Frage und Antwort reduzieren lässt, sondern Langfristigkeit und Festigkeit der Interaktion demonstriert werden (vgl. hierzu auch Rocamora 2011: 414f.). Diese wertschätzende Gemeinschaft fördert die Individuen in ihrer Entwicklung, scheint aber auch direkt, also ohne konkrete Leistungen, unterstützend zu wirken.

Die Autorinnen beschreiben, dass die Ressourcen des Kollektivs sowohl ihre Nähkenntnisse als auch ihr Selbstbild verändert haben. Diese Punkte adressiert auch eine der Gründerinnen der Seite:

„When I discovered sewing blogs in 2012, I don't recall seeing too many plus size sewists and didn't have much inspiration until I started my sewing blog a year later and found some other curvy gals who love to sew. I've had to learn a lot of things about fitting my figure on my own, which hasn't been easy, and when the idea of the Curvy Sewing Collective came along, I felt it would be a great way to help other curvy sewers. I feel that sewing your own clothing is a confidence booster and the idea that you can make anything – no matter what your body type – is certainly amazing. Why not help other curvy gals sew gorgeous garments, too?“ (Meet the Collective: Tanya).

Die Gemeinschaft unterstützt die Näherinnen zudem in der Identitätskonstruktion zur „fashionable persona“. Die Techniken zur Herstellung eigener Kleidung abseits industrieller Fertigung ermöglichen die Entwicklung eines eigenen Stils, der wiedererkennbar ist, nach außen auffällt, kommentiert wird und damit die Selbstwahrnehmung als modebewusstes, attraktives Subjekt vorantreibt.

„Before I knew how to sew, I used to only wear trousers, mostly black and layered with a long top. Quite dreary. With the plethora of beautiful fabrics and patterns now available, I can build a myriad of styles in lots of different colours I wouldn't be able to buy in a shop, at least not in my size, and the bolder the print the better“ (Sewing for my Curves: Morven).

„Nothing in the world screams sexy like a great wrap dress!! This is definitely my go-to style and pattern. Soon as I put one on, I just know I look good“ (Sewing for my Curves: Garichild).

Zusätzlich zur in der alltäglichen Interaktion ablaufenden Identitätskonstruktion muss auch das Verfassen von Texten für das Curvy Sewing Collective sowie für das eigene Blog als wichtiger Schritt der Herstellung als „fashionable persona“ gedeutet werden, wie Titton (2015: 210f.) in ihrer Analyse von persönlichen Fashion-Blogs hervorhebt: „In this context then, fashion blogs are particular niches which allow the formation of a specific type of persona involving the maintenance of a coherent self-narration together with the display of bodies in pictures with the aid of fashion and dress“ (Titton 2015: 211). Hierzu gehört auch die Darstellung von Körpern und Kleidung mithilfe von Fotos, auf denen sich die Bloggerinnen als Model inszenieren.

6 Diskussion

Die medialen Selbstpräsentationen der Frauen des Curvy Sewing Collective zeigen, dass die Frauen verschiedene Technologien des Selbst anwenden, um ihren deviant wahrgenommenen und von der Kleidungsindustrie marginalisierten Körper sozial angemessen zu bekleiden. Das Angebot an industriell gefertigter Kleidung beschreiben

die Autorinnen als unzureichend. Hierzu gehören die Auswahl an Kleidergrößen, die Passform sowie zur Verfügung stehende Schnitte, Muster und Farben. Somit ist der Beginn des Selbbernähens als eine der großen Technologien des Selbst zu begreifen, da es hierüber nicht nur möglich ist, überhaupt den Anforderungen des Körpers entsprechende Kleidungsstücke herzustellen, sondern diese auch noch nach eigenen Wünschen zu modifizieren, beispielsweise über die Wahl eines ungewöhnlichen Stoffes. Weiterhin versuchen die Näherinnen, ihren Körper möglichst vorteilhaft zu präsentieren, indem sie schlanke Stellen betonen oder die Saumlänge derart variieren, dass sie den Körper möglichst lang, die Beine möglichst dünn und die Proportionen möglichst ausgewogen erscheinen lassen. Hierbei orientieren sich die Frauen an Ausdrucksformen normativer Weiblichkeit.

Die angewandten Technologien des Selbst dienen der Optimierung der subjektiven Identitätsfläche und damit der erfolgreichen Identitätskonstruktion als attraktives, begehrenswertes und gut gekleidetes Subjekt – der „fashionable persona“. Die Grundlagen für die Identitätskonstruktion sind dabei bei einigen wie dargelegt an das Kollektiv geknüpft, weil erst die Wahrnehmung anderer „fashionable personae“ zu individuellem Empowerment führt. Zudem stellt das Kollektiv Wissen in diversen Formen zur Verfügung, sei es zu passenden Schnittmustern oder zu spezifischen Techniken der Anpassung von Schnitten. Dazu gehören auch Hinweise zum Umgang mit devianten Körpern. Insbesondere die Rekonstruktion der Nähkarrieren – also angefangen von Berichten zu negativen Erlebnissen mit industriell hergestellter Kleidung über die ersten Nähversuche bis zur Präsentation der selbst genähten Kleider – zeigt, wie sich Individuum und Gemeinschaft gegenseitig stärken und Identitätsentwicklung ermöglichen.

Insgesamt wird deutlich, dass sich sowohl die Optimierungen über Technologien des Selbst als auch die Identitätskonstruktionen an den Bildern und Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft orientieren und einen normativ weiblichen Körper zum Vorbild haben. Die Bloggerinnen, die sich hier versammeln, sind aufgrund ihrer Erfahrung von sozialer Ablehnung des „monströsen“ Körpers nicht an einer Dekonstruktion von vergeschlechtlichten Kleidungsnormen interessiert, sondern an sozialer Anerkennung ihrer Körper sowie ihrer Identitäten als modebewusste, attraktive und sexualisierte Frauen. Mit den beschriebenen Technologien des Selbst versuchen sie, ihren „monströsen“ Körper dem medizinischen Diskurs zu entreißen, ihn zu ästhetisieren und damit auch soziale Veränderungsprozesse von Körpernormen anzustoßen. Insofern ist die für den eigenen Körper hergestellte Kleidung, die eben nicht den Rahmen gesellschaftlicher Körperformen reproduziert, als subversive Praxis zu bezeichnen, auch wenn dies mit der Reproduktion tradierter Geschlechterbilder einhergeht.

Einschränkend ist darauf hinzuweisen, dass es sich bei den analysierten Selbstpräsentationen ausschließlich um Erfolgsgeschichten handelt. Die Narrationen folgen dabei einem scheinbar standardisierten Schema von Ablehnung und Zurückweisung durch Umwelt und Kleidungsindustrie und sich daraus entwickelnder Expertise im Umgang mit dem Material Körper und Kleidung sowie Praktiken des Kleidens. Scheitern wird in diesen Beiträgen nur in kleinen Rückblicken präsentiert, das aufgrund der Weiterentwicklung als Näherin bzw. Schneiderin überwunden werden kann und damit die erfolgreiche Identitätskonstruktion noch verstärkt.

Literaturverzeichnis

- Bain, Jessica (2016). “Darn right I’m a feminist ... Sew what?” The politics of contemporary home dressmaking: Sewing, slow fashion and feminism. *Women’s Studies International Forum*, 54, 57–66. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2015.11.001>
- Betz, Diana E. & Ramsey, Laura R. (2017). Should women be “All About That Bass?": Diverse body-ideal messages and women’s body image. *Body Image*, 22(Supplement C), 18–31. <https://doi.org/10.1016/j.bodyim.2017.04.004>
- Bourdieu, Pierre (1983). Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In Reinhard Kreckel (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten. Sonderband der Sozialen Welt Nr. 2* (S. 183–198). Göttingen: Schwartz.
- Clarke, Alison & Miller, Daniel (2002). Fashion and Anxiety. *Fashion Theory*, 6(2), 191–213. <https://doi.org/10.2752/136270402778869091>
- Colls, Rachel (2006). Outsize/Outside: Bodily bignesses and the emotional experiences of British women shopping for clothes. *Gender, Place & Culture*, 13(5), 529–545. <https://doi.org/10.1080/09663690600858945>
- Critical Crafting Circle (2011). *craftista! Handarbeit als Aktivismus*. Mainz: Ventil Verlag.
- Degele, Nina (2004). *Sich schön machen. Zur Soziologie von Geschlecht und Schönheitshandeln*. Wiesbaden: Springer VS.
- Deterding, Sebastian (2008). Virtual Communities. In Ronald Hitzler, Anne Honer & Michaela Pfadenhauer (Hrsg.), *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen* (S. 115–131). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Entwistle, Joanne (2000). Fashion and the Fleishy Body: Dress as Embodied Practice. *Fashion Theory*, 4(3), 323–347. <https://doi.org/10.2752/136270400778995471>
- Entwistle, Joanne (2015). *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault, Michel (1977). *Überwachen und Strafen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1987). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fredrickson, Barbara L. & Roberts, Tomi-Ann (1997). Objectification Theory. *Psychology of Women Quarterly*, 21(2), 173–206. <https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.1997.tb00108.x>
- Harvey, John (2007). Showing and Hiding: Equivocation in the Relations of Body and Dress. *Fashion Theory*, 11(1), 65–94. <https://doi.org/10.2752/136270407779934533>
- Haug, Frigga (Hrsg.). (1991). *Sexualisierung der Körper*. Berlin: Argument.
- Hebdige, Dick (1979). *Subculture. The meaning of style*. New York: Methuen & Co. Ltd.
- Höppner, Grit (2011). *Alt und schön*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Klepp, Ingun Grimstad & Rysst, Mari (2017). Deviant Bodies and Suitable Clothes. *Fashion Theory*, 21(1), 79–99. <https://doi.org/10.1080/1362704X.2016.1138658>
- Lindemann, Uwe (2014). Konsum als Selbsttechnologie. Zwischen konsumistischem Möglichkeitssinn und quantifikatorischer Selbstoptimierung. *Pop Zeitschrift*, (Januar), o.S. Zugriff am 20. April 2018 unter www.pop-zeitschrift.de/2014/01/02/konsum-als-selbsttechnologiezwischen-konsumistischem-moeglichkeitssinn-und-quantifikatorischer-selbstoptimierungvon-uwe-lindemann2-1-2014/.
- Littleton, Heather (2008). Body Image Dissatisfaction: Normative Discontent? *Sex Roles*, 59(3), 292–293. <https://doi.org/10.1007/s11199-008-9399-1>
- Mayer, Ulrike (2011). *Perfekte Kleidung fördert die Karriere*. Seedorf: Signum.
- Mayring, Philipp (2003). *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken* (8. Aufl.). Weinheim, Basel: Beltz Verlag.
- McRobbie, Angela (1997). Bridging the Gap: Feminism, Fashion and Consumption. *Feminist Review* 55(1), 73–89. <https://doi.org/10.1057/fr.1997.4>

- Müller, Stephanie (2012). Exklusiv! Mode und Handarbeit zwischen Austausch und Ausgrenzung. In Paula-Irene Villa, Julia Jäckel, Zara S. Pfeiffer, Nadine Sanitter & Ralf Steckert (Hrsg.), *Banale Kämpfe? Perspektiven auf Populärkultur und Geschlecht* (S. 121–138). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Myzelev, Alla (2015). Creating Digital Materiality: Third-Wave Feminism, Public Art, and Yarn Bombing. *Material Culture*, 47(1), 58–78.
- Peters, Lauren Downing (2014). You Are What You Wear: How Plus-Size Fashion Figures in Fat Identity Formation. *Fashion Theory*, 18(1), 45–71. <https://doi.org/10.2752/175174114X13788163471668>
- Rocamora, Agnès (2011). Personal Fashion Blogs: Screens and Mirrors in Digital Self-portraits. *Fashion Theory*, 15(4), 407–424. <https://doi.org/10.2752/175174111X13115179149794>
- Schroeter, Klaus R. (2006). Korporales Kapital und korporale Performanzen im Alter: der alternde Körper im Fokus von „consumer culture“ und Biopolitik. In Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel* (S. 961–973). Frankfurt/Main: Campus.
- Shildrick, Margrit (2002). *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*. London: SAGE.
- Titton, Monica (2015). Fashionable Personae: Self-identity and Enactments of Fashion Narratives in Fashion Blogs. *Fashion Theory*, 19(2), 201–220. <https://doi.org/10.2752/175174115X14168357992391>
- Twigg, Julia (2004). The body, gender, and age: Feminist insights in social gerontology. *Journal of Aging Studies*, 18(1), 59–73.
- Twigg, Julia (2009). Clothing, identity and the embodiment of age. In Jason L. Powell & Tony Gilbert (Hrsg.), *Aging Identity: A Dialogue with Postmodernism* (S. 93–104). New York: Nova Science Publishers Inc.
- Twigger Holroyd, Amy (2017). *Folk Fashion. Understanding homemade clothes*. London, New York: I. B. Tauris.
- Villa, Paula-Irene & Zimmermann, Katherina (2008). Fitte Frauen – Dicke Monster? Empirische Exploration zu einem Diskurs von Gewicht. In Henning Schmidt-Semisch & Friedrich Schorb (Hrsg.), *Kreuzzug gegen Fette: Sozialwissenschaftliche Aspekte des gesellschaftlichen Umgangs mit Übergewicht und Adipositas* (S. 171–189). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Webb, Jennifer B.; Vinoski, Erin R.; Bonar, Adrienne S.; Davies, Alexandria E. & Etzel, Lena (2017). Fat is fashionable and fit: A comparative content analysis of Fatspiration and Health at Every Size® Instagram images. *Body Image*, 22(Supplement C), 53–64. <https://doi.org/10.1016/j.bodyim.2017.05.003>

Zur Person

Julia Hahmann, Dr., Vertretungsprofessorin, Universität Vechta, Arbeitsbereich Transkulturalität und Gender. Arbeitsschwerpunkte: Soziologie der Mode, dyadische Beziehungen, Gemeinschaft und Vergemeinschaftung, Geschlechtersoziologie.

Kontakt: Universität Vechta, Fakultät I – Bildungs- und Gesellschaftswissenschaften, Driverstraße 22, 49377 Vechta

E-Mail: julia.hahmann@uni-vechta.de

Modisches Handeln als Strategie der Veruneindeutigung? Eine kritische Diskursanalyse über ‚islamische Mode‘

Zusammenfassung

Der Beitrag beschäftigt sich mit dem medialen Sprechen über vestimentäre Praktiken rund um ‚die islamische Mode‘. Mithilfe der Wiener Kritischen Diskursanalyse argumentiere ich dafür, dass eine postkoloniale Perspektive auf das Themenfeld von Mode und Geschlecht unabdingbar ist. So lässt sich durch die Analyse von deutschsprachigen Berichterstattungen, die durch Interviews mit Expertinnen und ethnografischen Beobachtungen flankiert wurden, die Janusköpfigkeit von modischen Handlungen aufzeigen: Einerseits besitzen modische Handlungen das Potenzial, fixierte Bedeutungen von vergeschlechtlichten und religiös konnotierten Kleidungsstücken zu veruneindeutigen, andererseits können sich in modischen Handlungen und im Sprechen über sie koloniale Blick- und Denkgregime aktualisieren. Insbesondere das Stereotyp ‚der unterdrückten muslimischen Frau‘ wird immer wieder aufgerufen und dient in den Berichterstattungen dazu, ein ‚Gegenbild‘ zu konstruieren: die schöne, selbstbestimmte, kauffreudige Muslimin. Durch die referentielle Strategie der Synekdoche und Generalisierung wird dieses ‚Gegenbild‘ homogenisiert, exotisiert und gleichzeitig vereinnahmt.

Schlüsselwörter

Postkolonialismus, Diskursanalyse, Religion, Geschlecht, Veruneindeutigung

Summary

Fashion acts as strategies for creating ambiguities? A critical discourse analysis of "Islamic fashion"

This article discusses the media language used to talk about clothing practices around the topic of "Islamic fashion". Adopting the discourse-historical approach, I argue that a postcolonial perspective of fashion and gender is indispensable. An analysis of articles written in German, expert interviews and ethnographic observation reveals the Janus-faced nature of fashion acts: On the one hand, fashion acts have the potential to make fixed meanings of gendered and religionized clothes ambiguous. On the other hand, colonial regimes of gaze and thinking can be updated in fashion acts and speaking about them. In particular, the stereotype of "the oppressed Muslim woman" is repeatedly invoked and serves to create a counter-image in reporting: the beautiful, self-determined Muslim who is eager to buy. This counter-image is homogenized, exotified and simultaneously appropriated through the referential strategies of synecdoche and generalization.

Keywords

postcolonialism, discourse analysis, religion, gender, ambiguity

1 Einleitung

„Die Mode soll Frauen befreien. Ach was. Es hat herzlich wenig mit Diversität zu tun, wenn ein Model seine Religion ostentativ zur Schau stellt. Die interessiert niemanden, denn der Laufsteg ist sozusagen neutrale Zone. Es ist zudem geradezu grotesk, denn Mode soll die Frauen ja eben befreien von all dem, was ihnen wer auch immer vorschreibt; Mode ist das explizite Gegenteil von Vorschriften.“

(Weber 2017: 36)

Bettina Webers Kommentar in der Schweizer Zeitungsbeilage *Der kleine Bund* ist ein Beispiel für mediales Sprechen über vestimentäre Handlungen. Genauer ein Beispiel für das Sprechen über die sog.¹ islamische und bedeckte Mode – ein Überbegriff für einen Diskurs², unter den vielfältige vestimentäre Praktiken subsumiert werden. Diese Praktiken erhielten seit 2013 in den deutschsprachigen Medien eine erhöhte Visibilität, indem beispielsweise wie von Weber über Modenschauen berichtet wird, auf denen das Model Halima Aden lief – „the first hijab-wearing high-fashion model on runways in New York and Milan“ (Camhi 2017) – oder wenn große Modekonzerne wie Dolce & Gabbana Hijabs, Abayas und Burkinis auf den Markt brachten (Milligan 2016), oder durch die Werbung *Close the Loop* von H&M (2015), in der zum ersten Mal Mariah Idrissi, ein muslimisches Model mit Kopftuch, für H&M warb. In Webers Aussagen sind viele Annahmen vorzufinden, die aus dem Diskurs über ‚den Kopftuchstreit‘³ bekannt sind. Religion wird hierbei als eine Institution verstanden, die insbesondere Frauen* unterdrücke und von der sie befreit werden müssten. In dieser Logik scheinen Religion und Mode unvereinbar, erstere stehe für Vorschriften und Tradition und letztere für die Befreiung von Zwängen und für Fortschritt. Ein Kopftuch als religiöses wie auch modisches Zeichen zu interpretieren, scheint in dieser Leseweise eine Unmöglichkeit. Diese dichotome Logik wird medial seit geraumer Zeit von Bloggerinnen und Instagramerinnen herausgefordert, indem sie beispielsweise unter Hashtags wie den Kofferwörtern #Hijabista (Hijab+Fashionista) und #Mipster (Muslim+Hipster) oder #Hijabi, #chichijab, #islamicfashion, #modestfashion verschiedene Selbstporträts (Selfies) posten, die diese angeblichen Widersprüchlichkeiten vereinen. Diese Selbstrepräsentationen stehen im Widerstreit zum dominanten medialen Sprechen über ‚Musliminnen‘. Das Zitat von Weber ist einerseits ein Beispiel für dieses dominante Sprechen. Andererseits ist es ein Exempel dafür, wie Mode, Geschlecht und Religion ver- und entkoppelt wie auch essentialisierend gedacht werden können und wie mehr oder weniger stillschweigende Vorannahmen über Mode gewisse gesellschaftliche Positionen und Überzeugungen als ‚normal‘ und andere als abweichend davon konstruiert werden.

Um diesem statischen Verständnis von Mode gegenüberzutreten, gehe ich im Folgenden von einem performativen Verständnis aus: Mode als eine ästhetische und sozial

1 Im Folgenden werden Formulierungen wie „sog.“ oder einfache Anführungszeichen benutzt, um sich von pauschalisierenden Begriffen zu distanzieren.

2 Ich folge der Wiener Kritischen Diskursanalyse, die Diskurs als „empirische[n] Beschreibungsbegriff konzipiert und als kontextgebundene sprachliche oder sonstige semiotische Form sozialer Praxis“ begreift (Reisigl 2011: 479).

3 Beim ‚Kopftuchstreit‘ handelt es sich aber nicht um einen Streit, der sich auf Kopftücher oder Kopfbedeckungen per se bezieht, sondern auf Kopftücher, die von Musliminnen getragen werden. Die Hauptfrage, die zur Diskussion steht, ist, ob eine muslimische Frau* „ein Kopftuch tragen bzw. sich verschleiern darf, soll oder gar muss“ (Jäger/Jäger 2007: 109).

geteilte Praxis ist somit zeit-, orts- und körpergebunden, wobei von einer gegenseitigen Konstituierung ausgegangen wird. So wird modisches Handeln mithilfe von Körpern aufgeführt, gleichzeitig können durch vestimentäres Handeln geschlechtliche, religiöse oder sexuelle Zugehörigkeiten und Lebensentwürfe hervorgebracht werden (Lehnert/Kühl/Weise 2014: 28, 50). Modisches Handeln als ein Zeichensystem ist dabei stets auch mit anderen semiotischen Systemen verbunden.

Bis anhin wurde in der wenigen, aber stetig wachsenden Forschungsliteratur über ‚islamische Mode‘ (Tarlo 2010; Gökariksel/McLarney 2010; Lewis 2015; Martin 2014; Blommaert/Varis 2015; Waninger 2015) dem semiotischen System der Sprache, genauer dem medialen Sprechen *über*, und dem deutschsprachigen Diskurs keine Beachtung geschenkt. Deswegen handelt es sich bei der vorliegenden Analyse nicht um ein kleidungssemiotisches Unterfangen, sondern die diskursanalytische Untersuchung richtet sich auf Berichterstattungen im deutschsprachigen Raum von 2013 bis 2017, die mithilfe von Interviews mit Expertinnen und digitalen ethnografischen Beobachtungen kritisiert werden. Das Interesse gründet zudem in der Annahme, dass modische Handlungen das Potenzial besitzen, Einfluss auf stereotype Repräsentationen von muslimischen Frauen* in der Öffentlichkeit zu nehmen (Lewis 2015: 3). Es ist also zu fragen, inwiefern dieses Potenzial sich auch im medialen Sprechen niederschlägt und so fixierte Bedeutungszuschreibungen⁴ des Kopftuchs und ihrer Trägerinnen, die in medialen Berichterstattungen dominant sind, in Bewegung geraten können. Dieser Fokus auf das Sprechen *über* scheint zudem aus einer *weißen*, nicht-muslimischen und antidiskriminierenden Positionierung die adäquateste zu sein.⁵

Mithilfe des antidiskriminierenden und interdisziplinären Zugangs der Wiener Kritischen Diskursanalyse (Reisigl/Wodak 2016; Reisigl 2011) argumentiere ich in diesem Beitrag dafür, dass eine postkoloniale feministische Perspektive auf das Themenfeld von Mode und Geschlecht unabdingbar ist. Denn am polyphonen und fluiden Diskurs über ‚islamische Mode‘ zeigt sich nicht nur, wie modisches Handeln das Potenzial besitzt, vermeintlich festgefahrene Bedeutungen von vergeschlechtlichten und religiös konnotierten Kleidungsstücken zu veruneindeutigen und so stereotype Sehgewohnheiten zu durchbrechen, sondern wie diese vereinnahmt werden und so koloniale Blick- und Denkregime perpetuieren können.

2 (Post-)Koloniale Denkmuster und Blickregime

Im vorliegenden Beitrag steht die Analyse des dominanten medialen Sprechens *über* ‚islamische Mode‘ im Zentrum. Es geht darum, die unmarkierten Annahmen bezüglich Mode, Geschlecht und Religion herauszuarbeiten. Um Kritik an diesen hegemonialen Positionen üben und diese überhaupt sichtbar machen zu können, werden Erkenntnis-

4 Unter fixierte Bedeutungszuschreibungen fallen stereotype Repräsentationsstrategien, die als starre, schematische, verfestigte und „emotional wertende sprachliche [oder andere semiotische] Äusserungsformen von Überzeugungen [...], die sich auf soziale Gruppen oder deren Angehörige beziehen“ (Reisigl 2009: 107), zu verstehen sind.

5 Denn so besteht die Gefahr einer neo-imperialistischen Geste, wenn die Erfahrungen ‚der Anderen‘ wiederum als Ressourcen für wissenschaftliche Forschung dienen (Castro Varela/Dhawan 2015: 166; Spivak 1999: 279).

se aus der postkolonialen Theorie herangezogen. Da die Relevanz einer postkolonialen Perspektive auf die Interdependenz der sozialen Großkategorien Mode, Geschlecht und Religion verdeutlicht werden soll, muss zunächst erläutert werden, was im Folgenden unter dem Begriff *postkolonial* zu verstehen ist. Ich orientiere mich hierbei an einem kulturwissenschaftlichen Verständnis (Purtschert/Lüthi/Falk 2013) und teile die Annahme, dass wir alle in einer postkolonialen Welt leben, wobei das Präfix *post-* nicht primär auf das formale Ende des Kolonialismus, sondern vielmehr auf das Weiterexistieren kolonialer Strukturen und Repräsentationen verweist (Purtschert/Lüthi/Falk 2013: 17). Postkoloniale Theorie hat u. a. zum Ziel, „ein kritisches Analyseinstrumentarium“ zu liefern, das dazu verhilft, die Herstellung des ‚Anderen‘ und des ‚(westlichen, weißen) Subjekts‘ zu analysieren. Für diese Konstruktion sind Mechanismen der Abgrenzung, Vereinnahmung und Instrumentalisierung zentral. Es geht bei diesem Verständnis von postkolonialer Theorie aber nicht *nur* darum, das sog. *othering* – *Andersmachen* zu untersuchen, sondern auch „Selbstrepräsentation bisher marginalisierter Gesellschaften und ethnischer Gruppen zu ermöglichen“ (Purtschert/Lüthi/Falk 2013: 18). Der Untersuchungsgegenstand des vorliegenden Beitrags ist spannungreich, weil meist aus einer nicht-muslimischen Perspektive über Selbstrepräsentationen von muslimischen ‚Kopftuchträgerinnen‘ berichtet wird. Es wird also zu fragen sein, inwiefern Mechanismen der Abgrenzung, Vereinnahmung und Instrumentalisierung in den Berichterstattungen vorzufinden sind.

Dabei stehen einige zentrale koloniale Denkmuster im Fokus, welche die Wahrnehmung und das Sprechen über vergeschlechtlichte religiös konnotierte Kleidung bis heute strukturieren können. Hierbei spielt das Konzept des Orients als ein dominanter „diskursiver Effekt“ eine zentrale Rolle (Castro Varela/Dhawan 2007: 35), wobei es sich „um eine spezifische Prozedur der Interpretation anderer und eigener kultureller Traditionen“ handelt (Schulze 2007: 49). Wesentliche Werkzeuge dieser „Prozedur“ sind die Homogenisierung und die Aufgliederung in einen ‚bösen‘ – ergo bedrohlichen – und einen ‚guten‘ – ergo exotisierten – Orient, um die ‚westliche‘ Überlegenheit zu garantieren (Castro Varela/Dhawan 2007: 33). Hierbei ist es wichtig, dass Orientalismus nicht als ein monolithischer, intentionaler und homogener Diskurs verstanden wird,⁶ sondern wie jeder andere Diskurs heterogen und mehrstimmig gesehen wird (Lewis 1996: 18).

Ein spezifisches Kleidungsstück – der sog. Schleier – wurde von Kolonialisierenden im Mantel feministischer Anliegen immer wieder verwendet, um die Rückständigkeit ‚der Anderen‘ und ihre Minderwertigkeit zu verdeutlichen und so imperiale Ziele zu rechtfertigen (Ahmed 2004: 59). Das Tragen ‚des Schleiers‘ wurde/wird als eindeutiges Symbol für die Rückständigkeit und die patriarchalen Unterdrückungsstrukturen der islamischen Gesellschaft gedeutet. Es kann von einer regelrechten Obsession ‚der verschleierten Frau‘ die Rede sein, die als rettungsbedürftig dargestellt wird (Abu-Lughod 2002: 785) und nur dann gerettet werden kann, wenn sie ihre Religion, Sitten und Bekleidung ablegt. Diese kolonialistischen Rhetoriken aktualisieren sich beispielsweise in Diskursen über Migration, wo es wiederum zur „Konstruktion des ‚frauenfeindlichen muslimischen Mannes‘ und der ‚armen unterdrückten Frau‘“ kommt, die durch Sondergesetze „nach europäischen Massstäben“ geformt werden sollten (Kaya 2013: 120).

6 Saida's Perspektive auf den Orientalismus wurde eine Homogenisierung des Diskurses über den Orientalismus vorgeworfen, weil er die „relative Formbarkeit orientalistischer Repräsentationsmuster“ nicht berücksichtigt hätte (Castro Varela/Dhawan 2007: 38).

An der Bekleidungsweise eine gewisse Rückständigkeit oder Zivilisierung ablesen zu wollen und die jeweiligen Träger*innen mithilfe von Gewalt ein- oder ent(zu)kleiden, kann durchweg als ein koloniales und patriarchales Herrschaftsinstrument verstanden werden. Dazu gehört ebenfalls die modische Aneignung von Kleidungsstücken aus „fernen Ländern“, die sich aus einer „Faszination durch das orientalische Andere“ nährt – ein Ausdruck kolonialer Machtverhältnisse. Die Kleidungsstücke wurden/werden dabei partiell und eklektisch angeeignet, als Luxusprodukte verkauft und in den „Ursprungsländern“ angefertigt (Lehnert/Kühl/Weise 2014: 52ff.). Durch diesen Prozess wird ‚das Andere‘ ausgeschlossen und zugleich partiell vereinnahmt (Lehnert/Weilandt 2016: 22). Die Ausgrenzung wird mit dem Selbstverständnis der „westlichen Kleidungskultur“ als eine „Kultur der Kleidungsfreiheit“ legitimiert. In diesem Selbstverständnis nimmt die Mode eine wichtige Rolle als Marker für die Moderne ein, da sie zur „Auflockerung der Beziehung zwischen Signifikaten und Signifikanten“ führe, so Antonella Giannone, und so zu einer Auflösung von Kleidungs-codes – es findet eine Abschwächung der „tradierten symbolischen Bedeutung“ statt, die sich durch eine gewisse „Abnutzung der Bedeutung von Kleidung“ einstellt (Giannone 2005: 223). Dabei würden ‚ursprüngliche‘ Bedeutungen in modischen Handlungen ignoriert und die Mode besitze abgesehen von einem selbstreferentiellen Bezug keine spezifische Bedeutung mehr (Giannone 2005: 223).

Aufgrund dieser gewaltvollen Aneignungsprozesse von modischen Handlungen und ihrer angeblichen Bedeutungslosigkeit wurde Mode gerade auch aus feministischer Perspektive als „patriarchales Unterdrückungs- und allgemein als Verdummungssystem“ (Lehnert/Kühl/Weise 2014: 29) verurteilt. In dieser Inhaltsleere kann, so Elizabeth Wilson, ein Potenzial für widerständige Handlungen gefunden werden, weil hier „die Entdeckung von Alternativen noch möglich“ sei (Wilson 1989, zit. n. Lehnert/Kühl/Weise 2014: 29). Gertrud Lehnert und Maria Weilandt (2016) schreiben modischen Handlungen ein queeres Potenzial zu, weil sie Bedeutung ständig verschieben und verändern können. Normalitäten könnten dadurch destabilisiert und normierte Bedeutungen veruneindeutigt werden. Veruneindeutigung ist für die Analyse des Diskurses über ‚islamische Mode‘ ein zentraler Begriff, denn es wird danach gefragt, inwiefern es das mediale Sprechen über modisches Handeln schafft, bis anhin fixierte Bedeutungen des Kopftuchs in Bewegung zu bringen und so zu veruneindeutigen. Ich folge hier der Philosophin und Queer-Theoretikerin Antke Engel (2002). Engel verwendet den Begriff „Veruneindeutigung“ insbesondere im Zusammenhang mit normierten Geschlechter- und Sexualitätsvorstellungen. Ich möchte die Strategie der Veruneindeutigung in diesem Beitrag auf normierte Vorstellungen über Mode und Religion ausweiten. Sie kann als „eine gezielt identitätskritische, anti-klassifikatorische und anti-normative Strategie“ verstanden werden, die „das Ineinandergreifen von Bedeutungsproduktionen und Wirklichkeitskonstruktion“ verdeutlicht, indem sie kategoriale Fixierungen unterminiert (Engel 2002: 163).

Es lässt sich zusammenfassen, dass vestimentären Praktiken eine Janusköpfigkeit zukommt: Einerseits ermöglichen sie durch ihre Veruneindeutigungen transgressive Selbstermächtigungsstrategien, gleichzeitig können sie durch (gewaltvolle) Aneignungsprozesse als herrschaftserhaltende Instrumente eingesetzt werden.

Bevor die theoretischen Überlegungen in die Analyse der Berichterstattungen einfließen können, ist es unabdingbar, diese mit verkörpertem Wissen von Expertinnen aus

,der islamischen Mode‘ in Dialog zu bringen. Dieses Erfahrungswissen ist *nicht* Untersuchungsgegenstand, sondern es ist zentrale Korrekturinstanz für die theoretischen Annahmen und die Analyse der Berichterstattungen.⁷ Damit wird versucht, das Sprechen *über* mithilfe eines Sprechens *mit* zu kritisieren, wobei immer auch eine Gefahr eines Sprechens *für* besteht.

3 Gewaltvolle Kategorisierungen und vestimentäre Interventionsstrategien

Es wurden offene Leitfadeninterviews mit verschiedenen Expertinnen aus dem Bereich ,der islamischen‘ und ,bedeckten Mode‘ geführt.⁸ Ich verstehe die Interviewpartnerinnen als Expertinnen, weil sie sich mit modischen Handlungen und Religion vertieft auseinandersetzen und medial dazu Stellung beziehen, sei es als Modeunternehmerin, Fashionbloggerin oder Künstlerin. In den Interviews stand ihr modisches Handeln und Modeverständnis im Zentrum. Die Interviews wurden mit Beobachtungen, die während eines Jahres täglicher Partizipation in den sozialen Medien getätigt wurden, in Verbindung gebracht.⁹ Hier wird insbesondere auf die Inhalte der Interviews eingegangen, die als Korrekturfolien für die Analyse der Berichterstattungen dienen.

In den Interviews lassen sich zwei dominante inhaltliche Themenfelder feststellen: die Thematisierung von machtvollen Kategorisierungen und das Potenzial von modischen Handlungen, diese aufzubrechen. Ersteres bezieht sich auf stereotype Zuschreibungen aufgrund der äußeren Erscheinung, wobei diese Zuschreibungen die Vielfältigkeit von vestimentären Handlungen verneinen. Zentrale Stereotypen, mit denen die Interviewpartnerinnen konfrontiert werden, sind beispielsweise die Unvereinbarkeit von Mode und Religion, da angenommen wird, dass Frauen* im Islam nicht schön sein dürfen oder es den Frauen* egal ist, wie sie ausschauen, weil sie bedeckt sind oder sich allgemein für sich selbst nicht interessieren (Zeynep: 184–188; Ebru: 69–70; Fathima: 38–47). In modischen Handlungen sehen die Interviewpartnerinnen eine Möglichkeit, diese stereotypen Annahmen zu durchbrechen und Vielfalt aufzuzeigen: Für eine Interviewpartnerin hat sich das Modische und Religiöse vereint (Zeynep: 352), wodurch eine klare Kategorisierung verunmöglicht wird – es sei nicht klar einzuordnen, ob sie ihren Turban aus modischen oder religiösen oder beiden Gründen trage. Eine andere Interviewpartnerin erläutert, dass ihre religiösen Überzeugungen zwar auf ihre Bekleidungsweise Einfluss nehmen, die Kleidung aber automatisch durch ihre Bekleidungsvariationen zu Mode werde (Fathima: 184, 237). Eine Interviewpartnerin, die ihren Turban primär aus modischen Gründen trägt, sieht in dieser vestimentären Praxis eine Möglichkeit, gegen Stereotype vorzugehen, sich selbst durch dieses Kleidungsstück zu finden, verschiedene kulturelle Praktiken durch modische Kleidung zu vermischen und sich in einer rassistischen Gesellschaft widerständig auszudrücken, indem stereotypisierte Kleidungsstücke wieder angeeignet werden (Aline: 190). Eine weitere Dialogpartnerin

7 Hierbei sind die theoretischen Überlegungen genauso verkörpertes Wissen wie vice versa.

8 Es wurden fünf Leitfadeninterviews mit Vor- und Nachgesprächen geführt.

9 Es wurde durch die Partizipation in den sozialen Medien ein Netz von Expert*innen aufgebaut. 17 Profile sind involviert.

fügt an, dass Mode alternative und vielfältige Bekleidungsweisen ermögliche (Ebru: 153–155) und unterschiedliche Stile dadurch kombiniert werden könnten.

Es kann von einem antikategorialen Bestreben der Interviewpartnerinnen gesprochen werden: So bezeichnet sich keine der Interviewpartnerinnen als ‚Hijabista‘ oder ‚Mipster‘ und sie wenden sich auch gegen das Etikett ‚der islamischen Mode‘, denn diese Kategorisierungen würden muslimische (und andere religiöse oder spirituelle) Personen von ‚den normalen Begriffen‘ ausschließen (Zeynep: 245–247) und Spaltungen fördern (Zeynep: 278). Eine Interviewpartnerin erläutert, dass ‚islamische Mode‘ als Label „unnötig“ und „blöd“ sei, weil die Bekleidungsweise „einfach Fashion“ sei, unabhängig von der religiösen Ausrichtung der jeweiligen Trägerinnen (Fathima: 323–332). Diese Aussage fasst die in den Interviews dominante Einschätzung zusammen, dass die begrifflichen Spezifizierungen wie ‚islamische Mode‘, ‚Hijabista‘ und ‚Mipster‘ zu einer Andersheit und Abgrenzung von der ‚normalen‘ Mode führen würden. Das Interesse der Dialogpartnerinnen lag insbesondere darin, dass ihre vestimentären Praktiken als ‚normal‘ wahrgenommen würden. Konträr zur sprachlichen Kategorisierung sehen sie in vestimentären modischen Praktiken eine Möglichkeit, sich klaren Kategorisierungen zu entziehen und das gleichzeitige Vorhandensein von mehreren Bedeutungen zu verdeutlichen.

Aufgrund der digitalen ethnografischen Beobachtungen konnte auch festgestellt werden, dass Begriffe wie #islamicfashion oder #hijab durch unterschiedliche Repräsentationsstrategien ihren Bedeutungsumfang extendieren, wenn von einer zuvor entstandenen Verengung durch stereotype Zuschreibungen ausgegangen wird. So referiert der Begriff #hijab auf Tücher, die wie ein Stirnband, ein Halstuch oder ein Turban gebunden werden – es finden sich also auch Repräsentationen von #hijab, die den Kopf unbedeckt lassen, wobei bei den Repräsentationen jeweils auch offen gelassen wird, ob und welche Religion dabei angesprochen wird. Es kann somit festgehalten werden, dass die Begriffe ‚der islamischen Mode‘ oder ‚modest fashion‘ auch dazu verwendet werden können, die kritisierte Spezifizierung seitens der Interviewpartnerinnen, die gesellschaftliche Spaltungen fördern können, zu veruneindeutigen. Diese Veruneindeutigung findet statt, indem der Bedeutungsumfang der Begriffe aufgrund diverser Repräsentationsstrategien vergrößert wird, wodurch die Spezifikation durch die Extension ad absurdum geführt werden kann.

4 „[K]Eine herkömmliche Bloggerin“? – Diskursive Strategien im medialen Sprechen über ‚islamische Mode‘

Die Berichterstattungen¹⁰ als primäres Analysematerial setzen sich aus deutschsprachigen Online- und Printzeitungen im Zeitraum vom 1. Januar 2013 bis 31. März 2017 zusammen.¹¹ Insgesamt wurden 71 Artikel gefunden,¹² die sich aufgrund des gattungs-

10 Die Berichterstattungen sind im Literaturverzeichnis unter „Quellen Berichterstattungen“ nummeriert aufgeführt. Die Nummerierung wird als Quellenangabe verwendet, um die Zitate den jeweiligen Berichten zuzuordnen.

11 Dieser Zeitraum wurde gewählt, weil ab 2013 von einer Diskursentfaltung die Rede sein kann, die sich in der steigenden Anzahl von Publikation über ‚islamische Mode‘ zeigt.

12 Die Artikel wurden mithilfe der folgenden Suchbegriffe gefunden: islamische mode, islamic fashion, muslimische mode, kopftuch mode, modest fashion, bedeckte mode, sittsame mode, hijabista und mipster.

spezifischen Ausschlusskriteriums, nur genuine Berichterstattungen in die Analyse einzubeziehen, auf 32 Texte minimierten. Im Zentrum des Analyseinteresses steht die Herausarbeitung von referentiellen Strategien, die für die deutschsprachigen Berichterstattungen bezeichnend sind, ohne jedoch Schlüsse aus der länderspezifischen Verteilung der Texte ziehen zu wollen.¹³ Bei der Analyse handelt es sich um eine Momentaufnahme eines sich im Wandel befindenden Diskurses, der verschiedene, sich widersprechende Diskurspositionen und -stränge vereint.

Trotz der Multiperspektivität der Berichterstattungen kann davon gesprochen werden, dass alle untersuchten Diskursfragmente denselben Referenzrahmen voraussetzen bzw. auf dasselbe hegemoniale Zentrum ausgerichtet sind. Die Journalist*innen sprechen alle aus einer sog. *westlichen* Position heraus. Dieser Begriff wird in den Texten zwar verwendet, aber nicht erläutert, weil seine Bedeutung als geteiltes Wissen vorausgesetzt wird. Er kann konturiert werden, indem die referentiellen Strategien, die rund um ‚die islamische Mode‘ verwendet werden, herausgearbeitet werden. So sind Nominierungen zu finden, die stets antagonistisch auf die Begriffe ‚Mipster‘ oder ‚Hijabista‘ referieren: „Die Modebloggerinnen sind *die muslimische Antwort auf die Fashionistas* – die Modeblogger der westlichen Welt“ (9), „*in Anlehnung an die Fashionistas*“ (12), „*der muslimischen Antwort auf die Fashionista*“ (11), „Westliche Modetrends, islamkonforme Kleidung“ (10). Die Fashionistas und Hijabistas unterscheiden sich also insbesondere durch die religiöse Bedeutungskomponente. Diese wird aber durch die antagonistischen Konstruktionen als ‚dem Westen‘ nicht zugehörig und als hinzukommend, entworfen. Das Hinzukommende sind religiöse und regelgeleitete vestimentäre Praxen, modische Handlungen werden als ‚dem Westen‘ inhärent konstruiert. Dadurch findet eine klare Einteilung der Mode zum ‚Westen‘ statt. Dies kann auch daran beobachtet werden, dass keine Existenzaussagen über das islamische Kopftuch als modisches Kleidungsstück gemacht werden, sondern es „*in Kombination mit aktueller Mode*“ (11) getragen wird. ‚Die Hijabistas‘ bleiben in allen Texten „*das muslimische Pendant zur Fashionista*“ (10), ihre Außergewöhnlichkeit wird durch Prädikationen wie „*keine herkömmliche Bloggerin*“ (11), „*aussergewöhnliche und unkonventionelle Outfits*“ (10), „die Models sind *untypisch*“ (13) stets hervorgehoben. In einigen Texten wird ‚den Hijabistas‘ und ‚Mipsterz‘ eine „*moderne Art des Glaubens*“ (3) aufgrund ihrer modischen Kleidungsweise attestiert. In dieser Eigenschaftszuschreibung steckt die Annahme, dass Mode und Moderne Hand in Hand gehen, wobei – wie bereits ausgeführt – Mode als etwas ‚Westliches‘ konzipiert wird. Dieser Logik folgend, erlangen die Subjekte mittels der „westlichen Mode“ eine „*moderne Art des Glaubens*“ (3). ‚Die Mode‘ führt also zu einer Veränderung ‚der Anderen‘, sie selbst scheint aber von dieser Transformation unberührt zu bleiben.

Das Hervorheben ‚des Anderen‘ ist in den untersuchten Texten deswegen problematisch, weil das angeblich Abweichende – die modisch religiöse Kleidung – durch die Texte nicht greifbarer oder vertrauter gemacht wird, sondern sie abstrakt und somit fremd bleibt. Diese Abstraktheit ist auf zwei dominante referentielle Strategien zurückzuführen: die Generalisierung und die semantische Figur des Mitmeinens – die Synekdoche. Auf muslimische soziale Akteurinnen wird im Gegensatz zu nicht-muslimischen

13 Es finden sich drei Artikel aus Österreich, sechs aus der Schweiz, 23 aus Deutschland und kein Artikel aus Liechtenstein.

Akteurinnen mehrheitlich im Singular mit bestimmtem Artikel oder Plural ohne Artikel referiert beispielsweise mit „das Kopftuch-Model“ (14), „die Muslima“ (16), „die junge Schöne“ (13), „die Kopftuch-Muslima“ (15), „Kopftuchträgerinnen“ (17) oder „Muslime“ (18). Diese referentiellen Strategien werden auch dort benutzt, wo die Namen der jeweiligen Akteurinnen bekannt sind. So werden beim Diskursstrang des H&M-Werbevideos alle sozialen Akteurinnen mit Ausnahme des Models Mariah Idrissi in direkter Rede wiedergegeben, beim Eigennamen genannt und als Expert*innen bezeichnet. Die Beurteilenden werden somit spezifiziert und erlangen durch die getätigten Nominationen zudem Deutungshoheit. Diejenigen Subjekte, über die berichtet wird, werden generalisiert und erhalten keinen Expertinnenstatus. Durch diese Generalisierungen wird das Bild einer homogenen sozialen Gruppe vermittelt, obwohl durchaus ein Anliegen in den Berichten auszumachen ist, Diversität mithilfe der Mode aufzuzeigen. Die rhetorische Figur des Mitmeins ist insbesondere durch die Lexeme „Kopftuch“ und „Hijab“ realisiert. Diese stehen an einigen Stellen für die sozialen Akteurinnen, die das Kopftuch tragen, und an anderen Orten stellvertretend für ‚die islamische Kleidung‘ oder Mode. Bei der synekdochischen Verwendung des Kopftuchs findet eine Depersonalisierung statt. Wenn z. B. die Rede davon ist, dass über das Kopftuch oder den Burkini gestritten wird (18), wird dabei unsichtbar gemacht, dass nur über dieses Kleidungsstück gestritten werden kann, wenn es auch getragen wird. Die sozialen Akteurinnen, die dieses Kleidungsstück tragen und von der Diskussion betroffen sind, werden durch diese referentiellen Strategien nicht als Agierende konstituiert. Das Lexem „Hijab“ wird synekdochisch verwendet, indem es als einzelnes Kleidungsstück stellvertretend für vielfältige modische Handlungen steht, die unter dem Begriff ‚islamische Mode‘ subsumiert werden. Dass der Fokus auf den Hijab gerichtet ist, scheint beim Sprechen über ‚Hijabistas‘ insofern nachvollziehbar, als das Kofferwort selbst dies nahelegt. Bei den anderen Diskurssträngen ist dieser Fokus auf ‚den Hijab‘ thematisch nicht vorgegeben, dennoch ist dieses Kleidungsstück im Zentrum des Berichtens. Wie bereits veranschaulicht wurde (vgl. Kap. 2), kann die vestimentäre Handlung des Kopfbedeckens auch völlig in den Hintergrund treten. Jedoch scheint in den Berichterstattungen das Vorhandensein des Kopftuchs, das von Frauen* getragen wird, das Ausschlaggebende für die Diskussion rund um ‚die islamische Mode‘ zu sein – es ist das, was die Models zu „untypischen Models“ (13) oder die Instagramerinnen zu „keinen herkömmlichen Bloggerinnen“ (11) macht. Dieser Fokus hängt eng mit dem Interdiskurs über ‚den Kopftuchstreit‘ zusammen, der in allen Texten Fundament des Berichtens ist, wobei das Stereotyp ‚der muslimischen unterdrückten Frau‘ symbolisch durch das Kopftuch aufgerufen wird. Dieses Stereotyp wird jedoch nicht expliziert in den Berichten, sondern das Wissen darüber wird vorausgesetzt, was beispielsweise am Gebrauch von elliptischen Satzkonstruktionen ersichtlich wird, die eigentlich zu wenig Informationen liefern: „Muslima – heute modern und selbstbewusst“ (10) oder „Aber das wäre zu einfach. Denn da sind ja die Kopftücher, die die Frauen tragen“ (3). Diese Aussagen verletzen nur dann keine Konversationsmaximen, wenn „die Kopftücher“ symbolisch für die Unterdrückung ‚der muslimischen Frau‘ stehen. Die Berichte greifen durch verschiedene Präsuppositionen, Implikationen wie auch Prädikationen auf dieses Symbol zurück, indem sie u. a. auf die ‚Hijabistas‘ und ‚Mipsterz‘ durch Adjektive wie „selbstbewusst“ (2), „cool“ (5), „frei“ (4), „hip“ (1, 2, 7, 8), „jung“ (2, 3, 4, 6, 7, 8), „schön“ oder „gut ausschend“ (2, 7, 8) und „emanzipa-

tiv“ (5, 7, 8) referieren und sie von ‚diesem stereotypen Bild‘ abgrenzen wollen. Durch diese Abgrenzungsstrategien findet aber eine Existenzaussage über das Stereotyp statt und es wird somit auch perpetuiert. Eine Infragestellung dieses stereotypen Bildes lässt sich in den Berichten nicht finden, stattdessen wird ein weiteres hinzugefügt. Wie bereits ausgeführt, bleibt dieses Bild aber unscharf, weil mit generalisierenden referentiellen Strategien auf die sozialen Akteurinnen verwiesen wird. Zudem erhält diese „neue“ und „hippe“ Repräsentation etwas Temporäres und Ablegbares, da sie als „Trend“ (1, 4) und „Stil“ (1, 10) bezeichnet wird. Diese neue Repräsentation wird auch als einziges mögliches Gegenstück zum stereotypen Bild ‚der muslimischen unterdrückten Frau‘ konzipiert, denn es scheint nun zwei Optionen zu geben: selbstbestimmt, modisch und schön oder unterdrückt, unmodisch und hässlich. Andere mögliche Subjektpositionen lassen sich aus den Texten nicht erschließen.

Im Vergleich zu den Interviews und ethnografischen Beobachtungen kann festgestellt werden, dass die Berichterstattungen keine referentiellen Strategien verwenden, die zu Repräsentationen von diversen vestimentären Handlungen führen würden, obwohl es inhaltlich um die Diversifizierung der modischen Praktiken geht und diese durchaus als Vermarktungsstrategie eingesetzt wird. Modischen Handlungen werden zwar durchaus verschiedene Funktionen zugesprochen, sie werden aber als ‚bedeutungslos‘ und ‚neutral‘ konzipiert. In den untersuchten referentiellen Strategien zeigt sich diese angebliche ‚Neutralität‘ insofern, als Mode in Abgrenzung zu Kleidung gesetzt wird, die u. a. auch religiöse Bedeutungskomponenten besitzen kann. Nicht nur Mode wird dadurch ‚neutral‘ konzipiert, sondern auch ‚der Westen‘. In diesem Denkgregime kann ein Kopftuch, das von einer religiösen Person getragen wird, nur *in Kombination mit* modischer Kleidung modisch sein. Dass ein Kleidungsstück gleichzeitig modisch und religiös ist oder noch weitere Bedeutungen hinzukommen, ist in dieser Logik nicht möglich. Erst wenn die religiöse Bedeutung durch die Mode völlig abgenutzt wird, kann ein Kleidungsstück als modisch wahrgenommen werden. In dieser Konzeption der Mode als *Bedeutungsabnutzerin*, die diametral dem Verständnis der Expertinnen gegenübersteht, sehe ich eine Problematik, da Mode instrumentalisiert wird, um diejenigen Bedeutungen zum Verschwinden zu bringen, die für die Dominanzkultur bedrohlich erscheinen. Im Falle des untersuchten Diskurses wäre das Bedrohliche die Religion, spezifischer ‚der Islam‘. Die Berichterstatter*innen heben die religiöse Komponente hervor, setzen sie als Distinktionsmarker ein und vereinnahmen sie gleichzeitig, indem sie in Kombination mit ‚westlicher Mode‘ und Attributen wie *selbstbestimmt*, *schön* und *konsumfreudig* auftritt und nur mit dieser als intelligibel konzipiert wird. Dadurch wird das Anecken, das wiederaneignende und selbstermächtigende Potenzial der vestimentären modischen Praktiken, das in den Interviews im Vordergrund stand, verringert. Indem ‚die islamische Mode‘ als Stil oder Trend bezeichnet wird, kommt ihr zudem eine gewisse Vergänglichkeit und Ablegbarkeit zu, die wiederum das Unbedrohliche nährt und das Bild des ‚guten‘ Orients bedient. So verkommen in den Berichterstattungen ‚die Hijabista‘ oder ‚die Mipster‘ zu einem stereotypen Gegenbild ‚der unterdrückten muslimischen Kopftuchträgerin‘, indem sie homogenisiert, exotisiert und vereinnahmt werden.

Dass hierbei ausschließlich der weibliche Körper betrachtet wird, ist kein Zufall, sondern eine Fortführung der Verwobenheit kolonialer mit bürgerlich-kapitalistischen und patriarchalen Denkmustern und Blickregimes. Ersteres, indem referentielle Strategie-

gien seitens der Berichterstatter*innen verwendet werden, die typisch für orientalisierende Repräsentationen sind wie die der Homogenisierung, Exotisierung und Depersonalisierung. Letzteres, weil die Begriffe ‚der islamischen Mode‘, ‚Hijabista‘ wie auch ‚Mipster‘, offen für verschiedene geschlechtliche Subjektpositionen wären, sie aber größtenteils durch Frauen* repräsentiert werden. Diese einseitig vergeschlechtlichte Zuschreibung der Mode als „etwas, das man den Frauen überlässt“ (Lehnert/Kühl/Weise 2014: 202), basiert auf der bürgerlich-kapitalistischen Vorstellung, dass ‚der Mann‘ aufgrund der Erwerbsarbeit keine Zeit habe, sich zu „pützeln“, und die Mode deswegen in der weiblichen Sphäre anzusiedeln sei (Vinken 2013: 77) – schließlich habe ‚die Frau‘ auch dem Mann zu gefallen. Hierbei verstärkt sich die einseitig vergeschlechtlichte mediale Wahrnehmung der Mode im Diskurs über ‚islamische Mode‘ durch die Obsession mit dem ‚Schleier‘ – einem islamischen und weiblich konnotierten Kleidungsstück, das auch andere geschlechtliche und (un)religiöse Subjektpositionen betreffen kann und könnte. Des Weiteren wird ‚die muslimische Kopftuchträgerin‘ durch ihre Konsum- und Modefreudigkeit erst intelligibel und als ein selbstbestimmtes Subjekt wahrgenommen, weil sie dadurch mit dem Bild einer idealen Konsumentin wie auch Produzentin der neoliberalen Marktwirtschaft übereinstimmt. ‚Das Andere‘ wird also nicht nur passend gemacht, sondern aus ihm wird (erneut) Profit geschlagen.

In der Transformation von ‚der unterdrückten muslimischen Kopftuchträgerin‘ zur ‚selbstbestimmten, schönen und konsumfreudigen Muslimin‘ revitalisiert sich ein kolonialer Retter*innen- und Opfergestus (Kapur 2005), der schließlich dazu dient, die vermeintliche Überlegenheit ‚des Westens‘ zu demonstrieren und zu festigen. Die Transformation ändert jedoch an der Zuschreibung des ‚Anderssein‘ nichts, denn so wird auch das stereotype Gegenbild als „anders europäisch“ (El-Tayeb 2015) konstruiert – die Bedeutungskomponente ‚muslimisch‘ reicht, um aus einer Bloggerin „keine herkömmliche Bloggerin“ zu machen, obwohl sie schon längst als herkömmliche Bloggerin agiert und modische Praktiken aktiv mitgestaltet. In den verwendeten referentiellen Strategien zeigt sich, dass Mode als ein normierendes und gewaltvolles herrschaftserhaltendes Instrument eingesetzt werden kann und dadurch Ein- und Ausschlüsse (re)produziert. So wird der weibliche (un)bedeckte Körper im Diskurs über ‚islamische Mode‘ erneut Aushandlungsort von kulturellen, religiösen, (post)kolonialen und ästhetischen Zuordnungen, der zwischen Anerkennung und Konsumption oszilliert.

5 Fazit: zwei Köpfe und ein und derselbe Körper

Ein Ausgangspunkt des Beitrags war die Frage, ob das Potenzial der Veruneindeutigung von modischen Handlungen sich auch im medialen Sprechen über modische Handlungen niederschlägt und so dichotome Seh- und Denkgewohnheiten in Bewegung geraten können. Die Analyse der Berichterstattungen hat vorgeführt, dass der Diskurs über ‚die islamische Mode‘ durchweg an den Diskurs über ‚den Kopftuchstreit‘ zurückgebunden wird und stets eine Existenzaussage über ‚die unterdrückte muslimische Kopftuchträgerin‘ vorzufinden ist. Das Aufrufen dieses Stereotyps diente in den Berichterstattungen dazu, ein ‚Gegenbild‘ zu konstruieren: die schöne, selbstbestimmte, kauffreudige

Muslimin. Insbesondere durch die referentielle Strategie der Synekdoche und die Generalisierung wurde dieses ‚Gegenbild‘ homogenisiert, exotisiert und gleichzeitig vereinnahmt. In den Berichterstattungen wird durch die verwendeten diskursiven Strategien das Potenzial der Veruneindeutigung unterminiert – es wird höchstens inhaltlich angedeutet, dass eine Vieldeutigkeit vorhanden ist. Diese kann aber durch die sprachlichen Strategien nicht vermittelt werden. Das Fehlen von vieldeutigen sprachlichen Strategien führt zu binären und stereotypen Repräsentationen. Das zu beobachtende unvereindeutigende Potenzial der vestimentären Praktiken rund um ‚die islamische Mode‘, das in Erfahrung gebracht werden konnte, kann in den Berichterstattungen somit nicht adäquat vermittelt werden. Für die Interviewpartnerinnen war ein kritischer Umgang mit den Begriffen ‚der islamischen Mode‘, ‚der Hijabista‘, ‚des Mipsters‘ und ‚des Hijabs‘ kennzeichnend. Durch diesen kritischen Umgang, der auch während der digitalen Partizipation festzustellen war, ist die Vermittlung der Komplexität von vestimentären Praktiken möglich. Es konnten Bedeutungserweiterungen des Begriffs ‚Hijab‘ und Repräsentationsstrategien, welche die vermeintliche Homogenität von Begriffen wie ‚die muslimische Frau‘ oder ‚die islamische Mode‘ aufbrechen, aufgefunden werden.

Durch die Einbeziehung von verschiedenen Diskurspositionen konnte die Janusköpfigkeit von modischen Handlungen veranschaulicht werden: Modisches Handeln besitzt nicht nur das Potenzial, vermeintlich festgefahrene Bedeutungen von religiös konnotierten Kleidungsstücken zu veruneindeutigen und so stereotype Seh- und Denkgewohnheiten zu durchbrechen sowie patriarchal strukturierte Begriffe wie Schönheit anzueignen und zu vervieldeutigen. Die Analyse zeigt auch, wie modisches Handeln, verstanden als bedeutungslos und neutral, instrumentalisiert werden kann, um vorherrschende koloniale, patriarchale und neoliberale Dominanzverhältnisse zu sichern. Dieser ‚Doppelkopf‘ von modischen Handlungen teilt jedoch ein- und denselben Körper. Dieser Körper ist im multiperspektivischen Diskurs über ‚islamische Mode‘ durchweg ein weiblicher Körper. Er wird durch ein Netz von Machtordnungen strukturiert und zu oft monoperspektivisch beurteilt. Weitere diskursanalytische Untersuchungen und journalistische Beiträge sind angehalten, verschiedene Diskurspositionen miteinzubeziehen und die vielfältigen modischen Praktiken und Bedeutungen, die innerhalb von vestimentären Handlungen vorhanden sind, sichtbar zu machen, um den hegemonialen Blicken und normierten Vorstellungen von Mode entgegenzutreten und ihrem unvereindeutigenden Potenzial Rechnung tragen zu können.

Literaturverzeichnis

- Abu-Lughod, Lila (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, 104(3), 783–790. <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>
- Ahmed, Leila (2004). Der Diskurs des Schleiers. In Houda Youssef (Hrsg.), *Abschied vom Harem? Selbstbilder – Fremdbilder muslimischer Frauen* (S. 47–88). Berlin: Orlanda.
- Amsler, Claudia (2017). *Modisches Handeln als Strategie der Veruneindeutigung? Eine feministische Kritische Diskursanalyse über ‚islamische Mode‘*. Masterarbeit, Universität Bern.
- Blommaert, Jan & Varis, Piia (2015). Culture as Accent. The Cultural Logic of Hijabistas. *Semiotica*, 203, 153–177. <https://doi.org/10.1515/sem-2014-0067>

- Camhi, Leslie (2017). Model Halima Aden Is Redefining the Idea of Modest Style on the Runway. *Vogue*, 16.06.2017. Zugriff am 7. September 2017 unter www.vogue.com/article/halima-aden-runway-model-yeezy.
- Castro Varela, María do Mar & Dhawan, Nikita (2007). Orientalismus und postkoloniale Theorie. In Iman Attia (Hrsg.), *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus* (S. 31–44). Münster: Unrast.
- Castro Varela, María do Mar & Dhawan, Nikita (2015 [2005]). *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (2., kompl. überarb. u. erw. Aufl.). Bielefeld: transcript.
- El-Tayeb, Fatima (2015). *Anders Europäisch. Rassismus, Identität und Widerstand im vereinten Europa*. Münster: Unrast.
- Engel, Antke (2002). *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Giannone, Antonella (2005). *Kleidung als Zeichen. Ihre Funktion im Alltag und ihre Rolle im Film westlicher Gesellschaften. Eine kultursemiotische Abhandlung*. Berlin: Weidler.
- Gökariksel, Banu & McLarney, Ellen (2010). Muslim Women, Consumer Capitalism and the Islamic Culture Industry. *Journal of Middle East Women's Studies*, 6(3), 1–18. <https://doi.org/10.2979/MEW.2010.6.3.1>
- H&M (2015). *Close the Loop – Sustainable fashion through recycled clothes*, 02.09.2015. Zugriff am 12. Juli 2017 unter www.youtube.com/watch?v=s4xnyr2mCuI.
- Jäger, Margarete & Jäger, Siegfried (2007). Gefährlich fremd? Zur Dynamik des Zusammenwirkens unterschiedlicher Diskursstränge und -ebenen am Beispiel der Kopftuchdebatte. In Margarete Jäger & Siegfried Jäger (Hrsg.), *Deutungskämpfe. Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse* (S. 109–130). Wiesbaden: VS.
- Kapur, Ratna (2005). The Tragedy of Victimisation Rhetoric: Resurrecting the ‘Native’ Subject in International/Postcolonial Feminist Legal Politics. In Ratna Kapur (Hrsg.), *Erotic Justice. Law and the New Politics of Postcolonialism* (S. 95–136). London: Glashouse Press.
- Kaya, Meral (2013 [2012]). Geschlecht im Schweizer Migrationsdiskurs – die postkoloniale Konstruktion der ‚unterdrückten Muslimin‘ und die rassistische Verwendung des Schleiers. In Patricia Purtschert, Barbara Lüthi & Francesca Falk (Hrsg.), *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (2. korr. Aufl.), (S. 117–133). Bielefeld: transcript.
- Lehnert, Gertrud & Weilandt, Maria (2016). *Ist Mode queer? Neue Perspektiven der Modeforschung*. Bielefeld: transcript.
- Lehnert, Gertrud; Kühl, Alicia & Weise, Katja (2014). *Modetheorie. Klassische Texte aus vier Jahrhunderten*. Bielefeld: transcript.
- Lewis, Reina (1996). *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*. London/New York: Routledge. <https://doi.org/10.2979/MEW.2010.6.3.58>
- Lewis, Reina (2015). *Muslim Fashion. Contemporary Style Cultures*. Durham/London: Duke University Press.
- Martin, Craig (2014). Consumerism. The Fashionable Hijab. In Martin Craig (Hrsg.), *Capitalizing Religion. Ideology and the opiate of the bourgeoisie* (S. 107–124). London: Bloomsbury.
- Milligan, Lauren (2016). Dolce & Gabbana launches Abaya Collection. *Vogue*, 05.01.2016. Zugriff am 12. Juli 2017 unter www.vogue.co.uk/article/dolce-and-gabbana-hijab-and-abaya-collection.
- Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara & Falk, Francesca (2013 [2012]). *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (2., korr. Aufl.). Bielefeld: transcript.
- Reisigl, Martin (2009). Stereotyp. Ein ambiges Konzept zwischen verfestigter Denkökonomie, sprachlichem Schematismus und gefährlicher Handlungsdestination. Teil 2. In Christian Bermes, Ulrich Dierse & Michael Erler, *Archiv für Begriffsgeschichte* (S. 105–125), Band 51. Hamburg: Meiner.

- Reisigl, Martin (2011). Grundzüge der Wiener Kritischen Diskursanalyse. In Reiner Keller, Andreas Hirsland, Werner Schneider & Willy Viehöver (Hrsg.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden* (3., erw. Aufl.), (S. 459–498). Wiesbaden: VS.
- Reisigl, Martin & Wodak, Ruth (2016). The Discourse-Historical Approach (DHA). In Ruth Wodak & Michael Meyer (Hrsg.), *Methods of Critical Discourse Analysis* (3rd ed.), (S. 23–61). London: Sage.
- Said, Edward (1978). *Orientalism*. New York: Vintage.
- Schulze, Reinhard (2007). Orientalism. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident. In Iman Attia (Hrsg.), *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus* (S. 45–70). Münster: Unrast.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*. Calcutta/New Delhi: Seagull.
- Tarlo, Emma (2010). *Visibly Muslim. Fashion, Politics, Faith*. Oxford/New York: Berg.
- Vinken, Barbara (2013). *Angezogen. Das Geheimnis der Mode*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Waninger, Kelsey (2015). *The Veiled Identity: Hijabistas, Instagram and Branding in the Online Islamic Fashion Industry*. Thesis, Georgia State University. Zugriff am 29. Mai 2018 unter https://scholarworks.gsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1051&context=wsj_theses.
- Weber, Bettina (2017). Diversität! – Tatsächlich? *Der kleine Bund*, 08.03.2017, 36.
- Wilson, Elizabeth (1989). *In Träume gehüllt. Mode und Modernität*. Hamburg: Ernst Kabel.

Quellen Berichterstattungen

- 1) Khelifi, Nour-El-Houda (2013). Die Mipsterrevolution. *Wiener Zeitung*, 18.12.2013, www.wienerzeitung.at/themen_channel/integration/gesellschaft/595037_Die-Mipsterrevolution.html.
- 2) Reimann, Kathrin (2014). Hipster mit Kopftuch. *St. Galler Tagblatt*, 16.01.2014, www.tagblatt.ch/nachrichten/panorama/Hipster-mit-Kopftuch;art253654,3669663.
- 3) Röhling, Marc (2013). Die Mipster kommen. *Der Tagesspiegel*, 30.12.2013, www.tagesspiegel.de/medien/mit-islam-und-eiscreme-die-mipster-kommen/9268192.html.
- 4) Scherfig, Leon (2013). Jung, modisch, Muslima. *Stuttgarter Nachrichten*, 13.12.2013, www.stuttgarter-nachrichten.de/inhalt.mipsterz-jung-modisch-muslima.1d3498f4-4621-4b8a-a577-cf8b380cdda3.html.
- 5) Süddeutsche Zeitung (2015). *Mipster Cool*, 31.12.2015.
- 6) Vaudan, Lucienne (2016). Die Muslim-Hipster. *NZZ am Sonntag*, 27.09.2016, www.nzz.ch/nzzas/nzz-am-sonntag/konsumenten-der-zukunft-die-muslim-hipster-mipster-ld.118931.
- 7) Waak, Anne (2014). Hipster + Kopftuch = Mipster. *Welt N24*, 07.01.2014, www.welt.de/kultur/article123604565/Hipster-Kopftuch-Mipster.html.
- 8) Waak, Anne (2014). Was ist ein Mipster? *Welt N24*, 07.01.2014, www.welt.de/print/welt_kompakt/kultur/article123543522/Was-ist-ein-Mipster.html.
- 9) Hannoversche Allgemeine Zeitung (2015). *Das Kopftuch als Accessoire*, 10.10.2015.
- 10) Matijašević, Ana (2016). Dafür würde ich konvertieren. *Tagesanzeiger*, 08.01.2015, www.tagesanzeiger.ch/kultur/diverses/dafuer-wuerde-ich-konvertieren/story/29398610?track.
- 11) Pfannkuch, Katharina (2015). Kopf, Koran und cool. *Welt N24*, 14.06.2015, www.welt.de/print/wams/lifestyle/article142441964/Kopf-Koran-und-cool.html.
- 12) Zanni, Bettina. (2015). Hijabistas tragen ihre Kopftücher sexy zur Schau. *20 Minuten*, 01.07.2015, www.20min.ch/schweiz/news/story/Hijabistas-tragen-ihre-Kopftuecher-sexy-zur-Schau-15341097.
- 13) DPA (2015). *Wirbel um Kopftuch-Model – mutig oder unverständlich?*, 07.10.2015.

- 14) Salzburger Nachrichten (2015). Wirbel um Kopftuch-Model in Werbevideo. *Salzburg*, 07.10.2015, www.salzburg.com/nachrichten/welt/chronik/sn/artikel/wirbel-um-kopftuch-model-in-hm-werbevideo-168620/.
- 15) Wahl-Immel, Yuriko (2015). Ein bisschen Provokation. *Kölnische Rundschau*, 08.10.2015.
- 16) Wahl-Immel, Yuriko (2015). Wirbel um Kopftuch-Model in Werbespot. *Nordwest Zeitung*, 08.10.2015, www.nwzonline.de/panorama/wirbel-um-kopftuch-model-in-werbespot_a_30,1,2597211302.html.
- 17) Hanke, Thomas (2016). ‚Frauen sollten zum Boykott der Marken aufrufen‘. *Handelsblatt*, 02.04.2016, www.handelsblatt.com/unternehmen/handel-konsumgueter/islamische-mode-im-westen-frauen-sollten-zum-boykott-der-marken-aufrufen/13394322.html.
- 18) ZEIT Online (2016). Frankreich streitet über den Burkini. *Zeit Online*, 31.03.2016, www.zeit.de/kultur/2016-03/islam-mode-frankreich-burkini-debatte.

Zur Person

Claudia Amsler, M. A. in Germanistik, Philosophie, Gender Studies, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Interdisziplinären Zentrum für Geschlechterforschung (IZFG) in Bern. Arbeitsschwerpunkte: kritische Diskursforschung, Queer*feministische Ästhetik, Vestimentäre Praktiken, Multimodalität, Inter-/transkulturelle Kommunikation und die Verbindung von Kunst und Wissenschaft.

Kontakt: IZFG, Mittelstraße 43, 3012 Bern, Schweiz

E-Mail: claudia.amsler@izfg.unibe.ch

(Un)modelling Gender: Models zwischen Mode und Gesellschaft

Zusammenfassung

Als *Technology of Gender* im Sinne von Teresa de Lauretis (1988) steht Modeln im Zeichen des kulturell konstruierten und gesellschaftlich ausgetragenen *Weiblichen*. Gerade im Kontext dieses geschlechtlich so deutlich markierten Handlungsraums werden gegenwärtig Genderstereotype dekonstruiert und Identitäten infrage gestellt. Dieser Beitrag fokussiert aus modetheoretischer Perspektive auf die kulturelle Rolle des Modells. Er setzt sich mit der These auseinander, dass es zu einer prägenden „Sozialfigur der Gegenwart“ im Sinne von Stephan Moebius und Markus Schroer (2010) geworden ist. Als solche adressiert das Model durch seine breit aufgefücherte, intertextuelle bzw. intermediale Präsenz grundlegende Fragen bezüglich der gegenwärtigen Relation zwischen Mode und Identitätskonstruktionen.

Schlüsselwörter

Model, Vorbild, Mode, Körper, Weiblichkeit

Summary

(Un)modelling gender: Models between fashion and society

As a *technology of gender* under Teresa de Lauretis's 1988 definition, fashion modelling can be considered as a field in which the *female* has traditionally been culturally constructed and socially staged. Nevertheless, modelling is currently turning into a practice in which gender stereotypes can be deconstructed and each identity formation can be questioned and challenged. The article assumes that fashion models have become central *social figures* of the present time, that is collective, intermedial and intertextual figures who address structural questions around the relationships between fashion and identity construction.

Keywords

model, role model, fashion, body, femininity

1 Ex Cover Girls

Roland Barthes definierte 1967 in seinem Buch *Système de la Mode* (vgl. Barthes 1985) das Model (bei ihm *cover girl*) als „seltenes Paradox“. Dieses Paradox entspringt der singulären Verknüpfung anhand seines Körpers zwischen individuellen und „institutionellen“ Eigenschaften bzw. der Kombination zwischen einem einzigartigen Körper und einer allgemeingültigen Körperabstraktion, einer „reinen Form“, wie Barthes schrieb, welche die einzige Funktion hatte, die Mode zu signifizieren (vgl. Barthes 1985: 266ff.).

Models können heute nicht mehr als eine *Funktion* betrachtet werden, die sich auf das Gebiet der Mode eingrenzen lässt. In der symbolischen Geografie der Mode haben sie sich im Laufe der Zeit zu komplexen Orten der Disziplinierung und Uniformierung von Körpern sowie der Konstruktion von Genderstereotypen gewandelt. So lassen sich wechselnde soziale Verhältnisse und Machtrelationen sowie epochale Wenden im Kontext der Medialität der Mode am Beispiel des Modelkörpers und dessen Inszenierungen besonders deutlich beobachten.

Dieser Beitrag fokussiert auf die soziokulturelle Rolle des Models und setzt sich mit der These auseinander, dass es zu einer prägenden „Sozialfigur der Gegenwart“ im Sinne von Stephan Moebius und Markus Schroer (2010) geworden ist: „Sozialfiguren sind zeitgebundene, historische Gestalten, anhand deren ein spezifischer Blick auf die Gegenwartsgesellschaft geworfen werden kann“ (Moebius/Schroer 2010: 8).

Durch ihre breit aufgefächerte, intermediale Präsenz adressieren Models grundlegende Fragen bezüglich der gegenwärtigen Relation zwischen Mode, Körpern und Geschlechtsidentitäten. Wie verschieben sich gegenwärtig die vom Model aktualisierten Bedeutungsebenen in den nun immer stärker vernetzten und partizipativen Räumen der digitalen Kultur? Wie tragen individuelle Körpererfahrungen dazu bei, den abstrakten Körper der Mode, von dem bei Barthes die Rede war, zu verändern? Und inwiefern sind wir alle, wie Christian Salmon (2010) behauptet, zu „Models“ geworden?

Das Wort „Models“ verweist meistens auf Weiblichkeitskonstruktionen, auch wenn es männliche Models gibt, die im Laufe der Modegeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts an Bedeutung und Popularität gewonnen haben. Dennoch konzentriert sich die Aufmerksamkeit unterschiedlicher Analysen zum Thema Model oft, wie Gertrud Lehnert beobachtet (1998: 95), auf das weibliche Model, was damit zusammenhängt, dass Models als *Technology of Gender* im Sinne von Teresa de Lauretis (1988) im Zeichen des kulturell konstruierten und gesellschaftlich ausgetragenen *Weiblichen* steht. Gerade im Kontext dieses geschlechtlich so deutlich markierten Handlungsraums werden dennoch gegenwärtig Genderstereotype dekonstruiert bzw. subvertiert. Wie lässt sich der normierte und normierende Körper des Models zur Entgrenzung von Geschlechterrollen und zur Abschwächung eindeutiger Zeichen des Geschlechtlichen umfunktionieren? Kann in Bezug auf die zeitgenössische Auseinandersetzung mit dem Models von Praxen des *Queering Gender* die Rede sein? Unter *Queering* verstehe ich hier hauptsächlich das Potenzial von performativen und genderkonstituierenden Handlungen, die Stabilität von Identitäten zu hinterfragen und diese als sich immer neu bildende, prekäre Konstruktionen darzustellen. Mit diesen Fragen werde ich mich im Folgenden anhand diverser Beispiele auseinandersetzen.

2 Das Tun der Models

Das kulturelle Interesse an Models ist nicht neu: Immer wieder hat diese Rolle Fantasien angeregt, leidenschaftliche Reaktionen hervorgerufen und Debatten initiiert. Die allgemeine Kritik an der Mode konzentriert sich immer wieder auf Models. Über ihre gleichzeitig öffentlichen und privaten Körper wurde und wird oft rücksichtslos diskutiert. Nicht nur Mode und Medien konstituieren Models zu passiven Objekten, sondern auch die Theorie, die sich mit ihnen auseinandersetzt. Als disziplinierte und der eigenen Individualität beraubte Frauen werden Models in diesen Kontexten fast ausschließlich als Opfer eines Systems betrachtet, von dem sie ferngesteuert werden. Selbst eindrucksvolle Performances von Models im Kontext von Modenschauen werden ausschließlich dem Genie des jeweiligen Designers zugeschrieben. Über ihre Professionalität sowie die von ihnen geleistete Arbeit wird selten gesprochen und über ihre aktive Rolle an der Gestaltung von Modebildern nur sporadisch nachgedacht (vgl. Entwistle/Wissinger 2012).

Eine mehrdimensionale Auffassung des Modells entwickelte sich erst ab den 1990er-Jahren im Kontext der mehr oder weniger radikalen Transformation von Modenschauen in Performances komplexerer Art. Ein Neudenken der Art und Weise, Mode zu konzipieren, ging mit der Reflexion über die *Ontologie* des Modells (vgl. Evans 2011) sowie dessen Handlungsfähigkeit im Kontext der Show einher.

Im Werk Alexander McQueens etwa spielt die Reflexion über das Modell als transmediale Konstruktion sowie über den Akt des Modellns eine vorrangige Rolle. Diese Auseinandersetzung führte McQueen auf unterschiedlichen Ebenen, ausgehend von einer vertieften Untersuchung der performativen Aspekte, die aus dem „Tun“ von Modellen im Kontext der Modenschauen hervorgingen. Hier wurde die Arbeit des Modells – welche im Gegensatz zur Vorstellung der passiven Puppe als künstlerische und gleichzeitig physisch anstrengende Arbeit konzipiert wurde – als aktive Gestaltung der Performance bis an ihre Grenzen ausprobiert.

In den Worten Caroline Evans waren Modelle bei McQueen „technicians of the walk, as much as the makers were technicians of the object“ (Evans 2015: 189).

Modelle verstand McQueen als immer neu zu erfindende *Kreaturen*. *Grazie* im tradierten Sinn sowie übliche Posen und geschultes, konventionelles Laufen im Modellstil gehörten nicht dazu, denn die getragenen Kleidungsstücke waren meist eine Herausforderung für den Körper und bewirkten dadurch eine Subversion gängiger Gesten. Viele der Musen von Alexander McQueen erinnern sich an die Spannung, die sie beim Tragen solcher schwieriger *Showpieces* empfanden, in welchen sie jederzeit ihr Gleichgewicht hätten verlieren können: Sie waren z. B. in komplexe Kleidungsstücke aus schwer tragbaren Materialien gehüllt, die eine ständige bewusste Kontrolle über den eigenen Körper erforderten. So erinnert sich das Modell Laura Morgan an die Selbstbeherrschung, die sie ausüben musste, als sie mit einer Glasbüste auf dem Laufsteg lief (vgl. Evans 2015: 194).

Jeder vermeintlichen „Natürlichkeit“ des Modells wurde sowohl im Kontext der Shows als auch in den Fotografien Alexander McQueens eine Absage erteilt: Die Modelle nahmen immer wieder demonstrativ Bezug auf ihre Rolle und Funktion und entblößten Aspekte und kontroverse Facetten ihrer Arbeit auf dem Laufsteg. So balancierten sie des Öfteren ihren Körper in diffizilen Positionen zwischen Beweglichkeit und gezwungener Immobilität, wie etwa das Modell (und ehemalige Balletttänzerin) Shalom Harlow 1998 im Kontext der Modenschau *No. 13*. Dort bekam sie ihr weißes Kleid von zwei Sprührobotern besprüht und inszenierte dabei auf dramatische, selbstreferentielle Art und Weise die Unmöglichkeit, diesen zu entkommen. Bei der vielfach analysierten Modenschau *Voss* aus dem Jahr 2001 (vgl. Silbermann 2012) aktualisierten die Modelle durch ihre Performance in verschachtelten und verspiegelten Räumen die Dialektik zwischen aktivem Sehen und passivem Gesehen-Werden, wie sie den „Begehrensstrategien“ einer Modenschau zugrunde liegt (Silbermann 2012: 77f.). Im Laufe der Show wurden diese Rollen – dank Licht- und Spiegelungseffekten – getauscht. So konnte das Publikum vor dem Beginn nur das eigene verspiegelte Bild sehen, während es in einer zweiten Phase auf die Modelle in der Schachtel schauen konnte, ohne dass diese seinen Blick erwidern konnten.

Strategien der Entautomatisierung und Bewusstmachung bezüglich des Körperkleid-Verhältnisses probierte McQueen in immer unerwarteten Konstellationen aus. In der Modewelt McQueens wurde etwa körperliche Behinderung „*fashion-able*“, als er

1998 die September-Issue der Zeitschrift *Dazed & Confused* zu diesem Thema kuratierte, auf deren Cover die paraolympische Athletin Aimee Mullins mit Beinprothesen abgebildet war. Mullins wurde im gleichen Jahr als Model auch in die Modenschau *No. 13* eingebettet und lief dabei mit gravierten Holzprothesen auf dem Laufsteg, etwas, das für sie eine außerordentliche Herausforderung darstellte.

Gertrud Lehnert (2016) sieht in der Inszenierung von Aimee Mullins und generell im Werk Alexander McQueens Praxen des *Queering* von Genderkategorien und Körperauffassungen durch Mode. Queer bezeichnet Lehnert nicht als eine Modalität des *Seins*, sondern als ein *Tun*, das in kulturellen Praktiken verankert ist (vgl. Lehnert 2016: 21). Die gemischte Kreatur aus Fleisch, Holz und Kleid, die Aimee Mullins verkörpert, wird für Lehnert emblematisch für die Aktualisierung eines Zwischenzustands des Körpers, der sich jeder Kategorisierung entzieht und „nie zur Ruhe kommt“ (Lehnert 2016: 32).

In dieser Hinsicht kann jedes Model bei McQueen als eine hochperformative Zwischenfigur verstanden werden: zwischen den Geschlechteridentitäten sowie zwischen Mensch und Tier, Mensch und Objekt, Mensch und Cyborg. Diese von Alexander McQueen immer wieder neu interpretierten und in Mode übersetzten Zustände des Körpers wohnen der Figur des Models inne und charakterisieren dessen Fähigkeit, allgemeinere, über die Mode hinausgehende Prozesse der Subjektivierung in der Gegenwart zu verkörpern.

3 Critical Fashion und das Model

Als zentrale Medien der Inszenierung von gegenderten Körpervorstellungen stehen Models im Mittelpunkt kritischer Stellungnahmen im Kontext der Mode. *Critical Fashion* zu praktizieren (vgl. Karaminas/Geczy 2017), heißt heutzutage u. a., sich die Frage nach der Beziehung zwischen Mode und Körpern aus unterschiedlichen Perspektiven bewusst zu stellen. Eine kritische Haltung kann im Kontext der Mode nur dann eingenommen werden, wenn dabei *Körperpolitiken*, die auch die Arbeitsbedingungen und die Machtverhältnisse in der Modebranche einschließen, berücksichtigt werden.

So wird die kritische Position einiger aktueller Modedesigner*innen in erster Linie durch Aussagen artikuliert, die im Kontext der Performances bei Modenschauen entstehen und die, wie bei jedem performativen Akt, nicht voraussehbare Reaktionen und Transformationen auslösen. Kritische Modepraxen werden heute meist durch eine neu konzipierte *Mode-Theatralität* im Sinne Doris Koleschs formuliert (1998), an welcher Models aktiv beteiligt sind. In diesem Rahmen wird das Modeln als dramaturgische Rolle immer unterschiedlich besetzt bzw. jedes Mal neu konstituiert.

Als kulturelle Praxis und als Bestandteil eines neu konzipierten Theaters der Mode wird das Modeln heute nicht nur von professionellen Models ausgeübt, sondern auch von mehr oder weniger berühmten Figuren, deren Körper aus diversen Gründen im Mittelpunkt ihrer Tätigkeit steht. Schon seit einiger Zeit werden beispielsweise Tänzer*innen als Models eingesetzt, welche die Performativität von Körpern und Mode mit neuen Bedeutungen verknüpfen. Der Modedesigner Yohji Yamamoto etwa hat in unterschiedlichen Modenschauen die Agency seiner Kreationen an tanzenden Körpern ausprobiert und herausgefordert. So wurde z. B. seine Adidas-Kollektion (F/S 2016)

von den Tänzer*innen des *Tao Dance Theaters* interpretiert. Auch bei den Modenschauen und Modelfilmen des syrisch-kanadischen Designers Rad Hourani, der seine Mode in Bezug auf Gender als „agnostisch“ definiert (vgl. Karaminas/Geczy 2017: 106), spielt die Verstrickung von Tanzen und Modeln eine zentrale Rolle im Hinblick auf die Inszenierung nicht stereotyper Körperbilder sowie in Bezug auf „the doing and the undoing of the body as gendered“ (Karaminas/Geczy 2017: 116). Der bewegte Körper zeigt bei Hourani seine fleischliche Substanz aus sich dehrenden Gliedern, die – wie in seinem Film *Unisex* (2013) deutlich wird – jede fixe Modepose dekonstruieren.

Das Einsetzen von Performer*innen, die sich von konventionellen Modelkörpern deutlich unterscheiden, charakterisiert auch die Shows von Rick Owen, wie es sich exemplarisch am Beispiel der Modenschau *Vicious* (Frühling/Sommer 2014) zeigte. Die untereinander sehr unterschiedlichen Models, deren Kleidergröße der für den Laufsteg eher unüblichen Kategorie Plus Size entsprechen würde, waren afroamerikanische Step-Tänzerinnen (vgl. Way 2013: 255f.). Mit Kopfbedeckungen, Schleiern und Frisuren aus nicht-westlichen Kleidungskulturen der Vergangenheit und der Gegenwart gestylt tanzten und stampften sie auf dem Laufsteg, schlugen sich ununterbrochen auf die Brust und verzogen dabei ihre Gesichter in sog. „Grit Faces“, die sich – als für diesen kompetitiven Tanzstil typischen Ausdruck (vgl. Way 2013: 256) – jeglicher konventionellen Vorstellung des „schönen Scheins“ auf dem Laufsteg entziehen. So ließen sich die bei *Vicious* mitwirkenden Models auf kein Modestereotyp zurückführen. Sie entsprachen keinen in der Rhetorik der Modenschau tradierten Tropen und generierten somit eine desorientierende, mit allen Erwartungen brechende und dissonante Vision von Mode. Die Vermischung von Modeln und afroamerikanischen Tanztraditionen wurde hier zum Metadiskurs über die Relation zwischen unterschiedlich ethnisierten und gegenderten Körpern. Auch die Beziehung zwischen kanonischen Modelkörpern einerseits und anderen Kulturen des Körperlichen andererseits, welche die Geschichte der Mode ebenfalls beeinflussen, wurde im Laufe dieser Performance ständig aktualisiert

4 Defacing Models

Der Körper des Models hat traditionell im Gesicht einen Schwerpunkt, dem Schönheitsvorstellungen sowie historisch bedingte Bezüge zu Gender, Ethnie, Klasse eingeschrieben werden.

Unsere von Gesichtern besessene, im Sinne Machos „faciale“ Kultur (vgl. Macho 2011) produziert immer wieder Strategien und Techniken von *Defacing* (vgl. Macho 2011: 292ff.), d. h. dem Ausblenden von Gesichtern, das mit unterschiedlichen Funktionen verbunden ist. Wie die Gesichter von Politiker*innen auf großformatigen Wahlplakaten werden oft auch Modegesichter im urbanen Raum spontanen Akten des *Defacing* unterworfen: Mit ihnen fremden Zeichen wie Brillen oder Bärten versehen, ganz oder zum Teil übermalt, werden Modegesichter lächerlich oder unerkennbar gemacht, profaniert und verunstaltet.

Auch bei der Inszenierung von Models im Rahmen von Modenschauen ließen sich in den letzten Jahren immer wieder Strategien des *Defacing* beobachten. Als solche können etwa die unzähligen Deklinationen der Maske betrachtet werden, welche auf den

Laufstegen wiederholt eingesetzt wurden. Von der strukturellen Ambivalenz der Maske ist die Mode seit jeher sehr fasziniert gewesen. In der zeitgenössischen Mode werden Masken dazu genutzt, die Konzeption, das Agieren und Funktionieren von Models im Kontext der Modekommunikation zu problematisieren bzw. an ihre Grenzen zu treiben. Maskierte, am Gesicht nicht wiederzuerkennende Models hatten etwa eine zentrale Rolle in der Hinterfragung des gesamten Modesystems bei Maison Martin Margiela. Hier dienten Masken, Schminke, Übermalungen und weitere Techniken des *Defacing* dazu, die bei Margiela auf allen Ebenen verfolgte Abschaffung jeglichen Personenkults umzusetzen. Die mal aufwendig maskierten, mal einfach von ihren eigenen Haaren bedeckten Modelgesichter schienen bei Margiela ein globales *Reset* im Kontext der Mode bewirken zu wollen, eine radikale Annullierung von etablierten Sehgewohnheiten, Rollen und modespezifischen Ritualen. So inszenierte Margiela den realen Körper des Models als *Mannekin*, als anonyme Schaufensterpuppe, als hybride Kreatur, die eine selbstreferentielle Beziehung zu ihrer eigenen Verdinglichung sowie zu ihrer Austauschbarkeit im Kontext der Mode unterhält.

Rad Hourani benutzte 2014 Masken als explizite Strategie des *Degendering*: Binäre geschlechtliche Markierungen sollten durch die maskierten Gesichter der Models umgangen werden im Sinne einer Mode, die er im Kontext jener Kollektion als dezidiert „genderneutral“ kommunizieren wollte.

Ausgiebig werden maskierte Models auch in den Inszenierungen des Modedesigners Gareth Pugh verwendet, in deren Kontext sichtbare, erkennbare Gesichter eher die Ausnahme bilden (vgl. Karaminas/Geczy 2017: 45ff.). Seely (2012) schreibt zu Gareth Pugh:

„By defacializing the body, he untethers fashion from its normative images of beauty, bodies, gender and humanity, allowing it instead to be used for the creative production of entirely new assemblages“ (Seely 2012: 261).

In einer solchen Auffassung des Modekörpers spielt die Trennung zwischen Körper und Kleid, zwischen Gesicht und Maske keine Rolle mehr. Der zum Kleid gewordene Körper lässt die Grenzen zwischen *Organischem* und *Anorganischem* – wie Walter Benjamin in seinen Modereflexionen an mehreren Stellen betonte (vgl. Benjamin 1982) – verschwinden. So realisiert Mode im Rahmen dieser kritischen Auseinandersetzungen mit dem Model die kreativste und zugleich subversivste ihrer Ambitionen, nämlich das zu erfinden, wofür in der Natur kein Modell vorhanden ist (vgl. Lehmann 2000: 144; de Perthuis 2008).

5 Models in der Kunst

Die wachsende Ubiquität des Models als Kulturartefakt und die Grenzüberschreitungen, welche diese Figur derzeit durchführt, lassen sich auch daran ablesen, dass Models seit etwa den 1990er-Jahren vermehrt zum Thema und Objekt künstlerischer Hinterfragung wurden.

Die Urform des Modemodells wird bekannterweise in den ersten Puppen identifiziert, welche die Funktion hatten, die neuen Moden zu präsentieren und sie durch Europa zirkulieren zu lassen (vgl. Evans 2011). Zwischen dem Model in der Kunst und dem

Model in der Mode wird meistens keine direkte Filiation vorausgesetzt, obwohl beiden Formen als *Medialisierung* von Körpern ähnliche Fragen innewohnen: Wofür stehen sie? Welchen Körper repräsentieren sie? Wie passiv tun sie das oder, im Gegensatz dazu, wie aktiv verstehen sie das Einsetzen ihres individuellen Körpers als Medium?

Am Anfang des 20. Jahrhunderts verkörperte Lee Miller die semantische Nähe zwischen diesen unterschiedlichen Auffassungen des Modells, indem sie als Model für die Mode und als Muse surrealistischer Künstler arbeitete. Sie experimentierten oft mit den Oberflächen ihres Körpers und verwandelten ihn zum Fetisch-Objekt (vgl. Chadwick 2003). Die „zwei Körper der Lee Miller“, die Chadwick analysiert, waren eigentlich drei, denn Miller war auch selber Fotografin und konnte die Handlung, die Wirkung und die ständigen Transformationen des eigenen Körpers aus unterschiedlichen Perspektiven gleichzeitig beobachten und mitsteuern (vgl. Conekin 2008).

In der künstlerischen Produktion von Cindy Sherman spielen das Model und der Akt des Modelns eine zentrale Rolle, welche die Künstlerin in ihren Fotoserien immer wieder von neuen Beobachtungsstationen her beleuchtet. Das lebendige Model, die Puppe und alle Zwischenstadien zwischen organischem und anorganischem Körper bzw. zwischen realem Selbst und mithilfe von Mode, Kleidung und Verkleidung gespielten Rollen werden bei ihr dekonstruiert, seziiert und in immer neuen Konstellationen präsentiert. Auch hier wird das Modeln an der Schnittstelle zwischen unterschiedlichen Medien und Gebieten der Kultur eingesetzt. So realisierte Sherman 1993 eine Modestrecke für Harper's Bazaar, in der sie selber – wie immer in ihren Arbeiten – die Rolle des Modells übernahm und die Kleider unterschiedlicher Modedesigner*innen im Zusammenhang mit dem eigenen, keineswegs modenormierten Körper inszenierte. Die *Agency* im Sinne Bruno Latours (2005) der Modekleider ließ sich dabei nicht so einfach mit ihrem Körper vereinbaren: Zu lang, zu eng, zu gespannt, übernahm die Kleidung im Kontext dieser unkonventionellen Modestrecke die Funktion, Gender- und Körpervorstellungen der Mode zu denaturalisieren, diese als medienbedingte Konstruktionen zu zeigen und dabei das hochperformative Verhältnis von Körpern, Kleidern und modetypischen Posen in der Produktion weiblicher Identität hervorzuheben (vgl. Loreck 2002: 262).

Die Reflexion über den Modelkörper in Bezug auf räumlich-zeitliche sowie soziale Transformationen und die Thematisierung der Beziehung zwischen privater und öffentlicher Identität wird derzeit allmählich in die Bilder und Erzählungen der Mode integriert. So sind heute gerade in Verbindung mit dem Modeln die Grenzen zwischen unterschiedlichen kulturellen und künstlerischen Praxen bzw. zwischen realen Menschen und gespielten Rollen immer weniger erkennbar.

6 Models „mit Makiel“

Entwistle und Slater (2012) zufolge sind Models allmählich zu eigenen *Brands* geworden, die verschiedene Bedeutungsebenen und Handlungsspielräume in sich zusammenfassen. Bei einer so aufgefassten Modelfigur, die *in primis* für sich selbst steht und die eigene Lebensgeschichte vermarktet, wird die Trennung zwischen realem Mensch und der im Kontext der unterschiedlichen Modekampagnen gespielten Rollen immer unschärfer.

Diese programmatische Verwischung von Grenzen lässt sich heute im Kontext der Mode unterschiedlich akzentuieren. Paradigmatisch wird das Kontinuum zwischen Realität und Fiktion am Beispiel eines gegenwärtig relevanten Modelphänomens sichtbar, nämlich den Models mit „besonderen“ Körpereigenschaften, welche die Aufmerksamkeit der Medien polarisieren. Nach der Ära der Top- und der Supermodels scheint die aktuelle Modephase von den sog. „Models mit Makel“ oder „Quirk Models“, wie sie Matthias Krings (2016) bezeichnet, charakterisiert zu sein. Im Englischen heißt *quirk* mehr oder weniger „eigenartig“, „besonders“, „verschoben“. Unter *Quirk Model* versteht Krings ein etwa von der Körpergröße her betrachtet konformes Model, das aber stark charakterisierende und leicht wiederzuerkennende abweichende Eigenschaften aufweist (vgl. Krings 2016: 37). Die Normen, von denen hier abgewichen wird, sind selbstverständlich die Normen der Mode bzw. konventionalisierter Modelkörper, die im Laufe des 20. Jahrhunderts den Übergang von der Puppe zum lebendigen Frauenkörper regelten. Immer eindeutiger konvergierender Models zu makellosen, weißen, vermeintlich „neutralen“ Weiblichkeitskonstruktionen, mit welchen sich alle Ausnahmen konfrontieren mussten. So wurde etwa in den 1960er-Jahren zur Zeit des *Civil Rights Movement* das Model Donyale Luna – „the oddest women ever seen in fashion“ (zit. n. Cheddle 2002: 61) – in den Vereinigten Staaten zum „ersten schwarzen Model“ lanciert. Exotisiert, oft in eindeutig rassistischen Konstellationen inszeniert, in denen etwa durch Posen und Styling immer wieder ihre Ähnlichkeit zu wilden Tieren konstruiert wurde, repräsentiert Donyale Luna symbolisch den Eingang nicht-weißer Körper in die Bildwelt der Mode. Sie kann somit als Model mit „Makel“ *avant la lettre* betrachtet werden (vgl. Krings 2016: 38). Dieser Prozess der Pluralisierung von Modelkörpern kann jedoch auf keinen Fall als abgeschlossen betrachtet werden, da er oftmals unterbrochen wurde und nicht immer fähig und bereit war, rassistische Schemata und „orientalistische“ Stereotype zu überwinden.

Anders als prototypische Models lassen sich heutige *Quirk Models* sehr leicht durch ihre „Imperfektion“ identifizieren, die eindeutig als „Marke“ funktioniert. So warb etwa die spanische Firma Desigual 2015 mit dem an Vitiligo erkrankten Model Chantelle Brown Young, deren unregelmäßig pigmentierte Haut für sofortige Aufmerksamkeit sorgte.

Viele weitere Beispiele dieser Art lassen sich derzeit immer wieder beobachten: von den schwarzen Albino-Models über die *Trans-Age*- und *Plus-Size*-Models bis zur aktuell zentralen und facettenreichen Figur des Transgender-Models, das in dieser Hinsicht auch die gleichzeitig desorientierende und anziehende Logik der „Quirkness“ zu aktivieren scheint. Die Abweichung von der Modenorm lässt sich unterschiedlich verkörpern, so *queeren* etwa Transgender-Models, wie etwa Hari Nef, die für die Modesemantik so konstitutiven oppositionellen Kategorien *männlich vs. weiblich* und interpretieren sowohl männliche als auch weibliche Kollektionen. Sich real und fiktiv zwischen den Geschlechtskategorien zu bewegen, gehört eigentlich zur alltäglichen Erfahrung von Models wie Hari Nef, die darin auch das Provisorium jeglicher Körperkonstruktion bewusst erleben: „I’m a work in progress“, sagt Hari Nef über sich selbst.¹ Transgender- und No-Gender-Models spielen eine wichtige Rolle bei der visuellen Inszenierung von genderübergreifender bzw. genderneutraler Mode und vergegenwärt-

1 Vgl. Interview mit Hari Nef auf der Homepage der Firma Vagabond. Zugriff am 20. März 2018 unter https://www.vagabond.com/globalassets/autumn-2017/hari-nef_casil-mcarthur_journal_aw17.pdf.

tigen darüber hinaus die Notwendigkeit, die Beziehung zwischen Mode und Gender auch auf der Ebene des Designs bzw. der Materialität der Mode neu zu definieren. So lässt sich aktuell das kreative Werk vieler Modedesigner*innen und -labels dadurch charakterisieren, dass es bewusst auf geschlechtlich polarisierte Konnotationen der Kleidung verzichtet.

Als „quirk“ lassen sich viele weitere Models im Kontext der aktuellen Modekommunikation auffassen, welche die Abweichung von der Modenorm zu neu zu besetzender körperlicher Einzigartigkeit verwandeln. Das Phänomen „Model mit Makel“ bietet sich allerdings für unterschiedliche Interpretationen an, angefangen von der Tatsache, dass diese kulturell attraktive, neue Konstellation von Modelrollen die Position von Models im Kontext der sich derzeit neu strukturierenden *Celebrity Culture* deutlich zentraler werden lässt. Wie Krings beobachtet:

„Auf den ersten Blick scheint diese neuartige Valorisierung von Differenzen dem Mainstreaming von Vielfalt zu entsprechen, das sich gegenwärtig auch jenseits der Modelbranche [...] beobachten lässt []. Eine andere Leseart legt jedoch nahe, den Quirk Look sowie generell das Aufkommen von Models mit besonderen Körpern als einen Effekt der veränderten Aufmerksamkeitsökonomien des digitalen Zeitalters zu betrachten“ (Krings 2016: 38).

Als Celebrities des digitalen Zeitalters sind Models mit Makel auch über ihr Image im modischen Kontext hinaus interessant, denn es geht bei ihnen um viel mehr als ihr Aussehen, nämlich um die Konstruktion einer umfassenden Biografie, die zwischen Realität und deren Narration im Kontext der Mode nicht mehr unterscheidet. Wie sie etwa ihre Besonderheit erlebten, wie sie Hindernisse und Vorurteile bekämpften, gehört zur Konstruktion des gesamten Images, das von ihren Bildern in Werbung, Catwalks, Kampagnen und sonstigen Medien aktiviert wird.

So vermischen sich im Fall der *Quirk Models* Werbung, Modeln und soziales Engagement miteinander (vgl. Krings 2016: 47). Die schwedische Schuhfirma *Vagabond* warb etwa auf ihrer Homepage mit den Transgender-Models Hari Nef und Casil McArthur für ihre Herbst/Winter-Kollektion 2017. Bestandteil der gesamten Werbekampagne waren auch Interviews mit den beiden Models, in denen sie über ihr „echtes“ Leben sowie ihre Stellung im Kontext der Modebranche erzählten und somit das Image der *Vagabond*-Schuhe mit zusätzlichen Bedeutungen verknüpften.

Mit *Endorsement*-ähnlichen Mechanismen gewinnt Mode auch gelegentlich Menschen für sich, indem sie zeitbegrenzt ihre Nähe zu verschiedensten sozialen Gebieten bzw. Fragen zum Ausdruck bringt. Für die Pariser Fashion Week F/S 2017 engagierte etwa das Modehaus Dior die paraolympische Fechterin Beatrice (Bebe) Vio als Model. Die Lebensgeschichte der Athletin wurde dabei Teil des gesamten Images des Modehauses, das bei dieser Gelegenheit – der ersten Kollektion unter der *Art Direction* von Maria Grazia Chiuri – dezidiert für Inklusion stehen wollte.

Besondere Zeichen, *Stigma* im Sinne Erving Goffmans (1975), werden derzeit im Kontext von Mode und Medien zum einen als Blickfänger funktionalisiert, um auf veränderte Aufmerksamkeitsregimes zu reagieren. Zum anderen forciert die Thematisierung von Stigmata im Zusammenhang mit Mode eine veränderte Sichtweise auf vom kanonischen Modekörper abweichende Eigenschaften, die dazu führt, dass letztere zumindest zeitweise *entstigmatisiert* werden können.

7 Modest Models

Brisante gesellschaftliche Themen werden in der Mode meist durch den Körper des Models signifiziert, verkörpert und ausgehandelt. Aus einer solchen Perspektive kann das Einsetzen von kopftuchtragenden Models interpretiert werden, die in den letzten Jahren auf den Covern von Modezeitschriften sowie auf den Laufstegen unterschiedlicher Modedesigner*innen präsentiert wurden. Models mit Kopftuch aktualisieren eine sich derzeit neu definierende Beziehung zwischen Mode und religiösen Identitäten: „Modest Fashion“ ist die allgemeine Bezeichnung für eine globale Ausrichtung von Mode, die Prinzipien von Bescheidenheit, wie etwa das Bedecken des weiblichen Kopfes, berücksichtigt und diese modisch immer neu interpretiert (vgl. Lewis 2013). Aus der Bezeichnung *Modest Fashion* lässt sich die des „Modest Models“ herleiten, d. h. des Models, dessen Performance im Kontext der Mode temporär oder dauerhaft auf Bescheidenheit orientiert ist. Das ist der Fall von mittlerweile berühmt gewordenen Models wie Halima Aden oder Mariah Idrissi, die in unterschiedlichen Zusammenhängen durch das Tragen von *Hijabs* bzw. von körperbedeckender Kleidung die Präsenz verschiedener, sich überlappender Konstellationen im aktuellen Modesystem explizit signalisieren.

So hinterfragen kopftuchtragende Models das vermeintliche *Neutrum* des Modelkörpers und offenbaren es als eine stereotype, westliche Fantasie. Mode setzt durch diese Models bereits signifikante, kulturalisierte Körper ein, die eine individuelle Geschichte haben und auf eine ständige Auseinandersetzung mit unterschiedlichen kulturellen Identitäten verweisen.

„Every little girl deserves to see a role model that is dressed like her“², sagt Halima Aden bezüglich ihrer Vorbildfunktion als Model im Kontext von Mode und Gesellschaft. Interessant scheint diese Aussage vor allem bezüglich des sich weitgehend etablierenden Perspektivenwechsels in der Konzeption von Models zu sein. So wird heute den Models die Funktion zugewiesen, durch ihr Tun die Vielfältigkeit der Realität widerzuspiegeln, anstatt reale Menschen ausschließlich mit realitätsfremden, abstrakten Körpern zu konfrontieren.

Auf semiotischer Ebene bewirken Modest Models zum einen eine im Sinne Reina Lewis „De-exceptionalization“³ des Kopftuchtragens und zum anderen erklären sie Kopftücher zu Modeaccessoires, die im Wandel der Mode und des Designs stehen. In einer Zeit, die etablierte Kategorien der Identität infrage stellt und deren Krise offen, wenn auch nicht konfliktfrei, austrägt, entdeckt Mode für sich das „Andere“ des Models, das aber historisch bedingt ist und immer neu konstituiert werden muss.

2 Vgl. Interview mit dem Model Halima Aden. Zugriff am 20. März 2018 unter www.okayafrica.com/halima-aden-becomes-first-model-wear-hijab-cover-vogue/.

3 Vgl. Interview mit Reina Lewis vom 24.02.2016, „Muslim Fashion: Contemporary Style Culture“ von Sophia Kurkdjian. Zugriff am 20. März 2018 unter <https://histroiredemodemo.hypotheses.org/3142>; vgl. dazu auch Lewis (2017: 142).

8 Une jeune fille anglaise

Bei allen historischen und im weitesten Sinne politischen Unterschieden, auf die professionelle Models und Celebrities aus analogen und digitalen Zusammenhängen hinweisen, lässt sich das Modeln immer als performativer Akt auffassen. Modeln kann mit anderen Worten als das paradigmatische „Tun“ betrachtet werden, welches dazu dient, Körper als „das zu Produzierende“ zu konstituieren (vgl. Macho 2011: 203). Dieser Konstitutionsprozess ist ständig *in progress*: Körper werden immer neu produziert, adaptiert, erneuert, verändert. Diese vom Model auf exemplarische Weise vorgegebene Handlung hat allgemeingültigen Charakter. Unsere Körper zu produzieren, betrifft und involviert uns, ob bewusst oder nicht, alle, wenn auch in unterschiedlicher Weise und vor allem mit verschiedenen Zielen. Diese besondere Art der Performative prägt derzeit alle möglichen Formen von Öffentlichkeit und sozialen bzw. medienbedingten Interaktionen, die von Celebrities, Prominenten und *very normal people* ausgeübt werden. So sind etwa *first ladies* nach Macho – ein schneller Blick auf die Medienberichte über Staatsbesuche kann das umgehend bestätigen – zu „Models der Politik“ (vgl. Macho 2011: 208) geworden, die ständig mit der adaptiven Produktion des eigenen Körpers in unterschiedlichen Situationen ihres öffentlichen Lebens beschäftigt sind. „Wir leben in einer Kultur der Modelle“, sagt Macho (2011), während sich der Soziologe Christian Salmon (2010) in seinem Buch *Kate Moss Machine* zugespitzt mit einer *Kultur der Models* auseinandersetzt.

In den 1990er-Jahren kündigte das „Phänomen“ Kate Moss eine epochale Veränderung bezüglich der Rolle von Models als Vorbildern an. Ihre besondere Stellung im Kontext des Modeluniversums liegt für Salmon auf einer oberflächlichen Ebene darin, dass sie – ganz im Sinne der heutigen Models mit Makel – einen Wendepunkt in der bis dahin geltenden Anthropometrie konventioneller Models bedeutete. Sehr jung, kleiner und graziler als die damals noch zentralen Supermodels, stellte Kate Moss eine neue modische Deklination der „Normalität“ dar. Ihre Besonderheit bestand also paradoxerweise darin, dass sie anderen Mädchen ihres Alters ähnlich war. Dementsprechend sollte sie ein leichter zu erreichendes Vorbild sein. Aus dieser Paradoxie speiste sich die gesamte Konstruktion von Kate Moss als *Brand*. Als eines der meist erkennbaren Modegesichter der letzten zwanzig Jahre – so etwa der Künstler Marc Quinn über sie – ist Moss deshalb unverwechselbar, weil sie eine akzentuierte Ähnlichkeit mit anonymen Gesichtern aus dem alltäglichen Straßenbild aufweist. Weitere „Unregelmäßigkeiten“ in Bezug auf die makellose Norm modischer Gesichter wurden zu Beginn ihrer Karriere vielmals angesprochen. Die spitzen Schneidezähne und die angeblich zu weit auseinander stehenden Augen wurden immer wieder thematisiert (vgl. Salmon 2010: 21). Über dieses Model wurde im Vergleich zu anderen sehr viel berichtet, denn die Story-Telling-Maschine, welche, wie Salmon beobachtet, bei der Fabrizierung jeglichen Brands entscheidend geworden ist, spielte bei der Konstruktion des Brands „Kate Moss“ vom Anfang an eine sehr große Rolle.

Durch diese „personalisierte“ Erzählung mit individuellen Höhen und Tiefen lassen sich retrospektiv auch wichtige Wendepunkte in der Geschichte der Mode in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ansprechen. So exemplifiziert die Parabel von Kate Moss, wie Mode die Sub- und Jugendkulturen der Nachkriegszeit allmählich integrierte bzw. kooptierte und weiterhin, wie die sog. „Mode nach der Mode“ (Vinken 1993), modefremden Räumen und Realitäten Zugang zu ihrer Bildwelt verschaffte.

Aspekte, die der Modewelt schon immer angehörten, aber immer fern von der glänzenden Oberfläche der Modebilder gehalten wurden, werden in den 1990er-Jahren in das offizielle Modebild integriert: Drogenkonsum, Depression, Essstörungen. Kate Moss scheint die „Realität“ der Mode am besten verkörpern zu können, zuerst als hochstilisierte Heldin des „Heroin Chic“ und später als echte Drogenkonsumentin. Für Salmon entwickelte sich Kate Moss immer mehr zu einem *sujet de société* (vgl. Salmon 2010: 87), das durch die Medien vagabundierte und somit die Rolle von Models im Kontext der Kultur neu definierte. So verleiht Kate Moss auch außerhalb ihrer beruflichen Erscheinungen, wenn sie als „private Person“ unterwegs ist, dem Tragen, Zusammenstellen und Interpretieren von Mode einen eigenen Stil, der sich in der prägnanten Medienbezeichnung „so Kate“ zusammenfassen lässt (vgl. Salmon 2010: 67). Dieser Logik folgend, wurde sie bald zur überzeugenden Designerin eigener Kollektionen (etwa für die Labels Top Shop, Equipment etc.) und somit zugleich zu Autorin und Medium des eigenen Stils: *The model is the message*.

Als kulturelles Artefakt oder – in seiner eigenen Definition – als „cultural hallucination“ wird Kate Moss vom englischen Künstler Marc Quinn in Skulpturen aus unterschiedlichen Materialien verwandelt. In der Serie *Sphinx* (2005) wird sie etwa in unmöglichen, schwierigen Körperverformungen dargestellt, die für ihre ständigen Deformationen sowie für ihre Anpassungsfähigkeit und Flexibilität stehen. Die Forcierung des Modelkörpers in eine stilisierte bzw. ornamentale Form, wie etwa ihre Verbiegung zum Buchstaben, hat in der Mode eine lange Tradition. Die ideale Ähnlichkeit zwischen Modelkörpern und Buchstaben wurde etwa Anfang des 20. Jahrhunderts von Erté ausführlich exploriert (vgl. Barthes 1990). Diese eigenartige Behandlung des weiblichen Körpers ließ sich im Glossar der Modeposen der Modefotografie immer wieder neu deklinieren. Die Vorliebe für unmögliche Posen, das, was Barthes als das „Ulkgige“ in der Mode bezeichnet (vgl. Barthes 1985: 312), gehört weiterhin zu den festen Codes modischer Inszenierungen.

So erinnert die skulpturale Verbiegung von Kate Moss durch Marc Quinn in der Tat an eine Fotografie von Richard Avedon aus dem Jahr 1972, in der das Model Veruschka ihren Körper in einer akrobatischen Figur auf ähnliche Weise verformte.

So einzigartig und unverwechselbar Kate Moss in ihren unendlichen orts- und medienübergreifenden Repräsentationen erscheinen mag, steht sie eigentlich *für uns alle*, so Salmon, indem sie das Modeln – in einer ambivalenten Haltung zwischen Mystifizierung und Dekonstruktion, zwischen Aktion und Reflexion – als moderne, genderübergreifende *Technologie des Selbst* offenbart. Ihre ständigen Verwandlungen, die aus ihr eine Art Cyborg machen, evozieren Prozesse und Zustände, an denen wir alle beteiligt sind. Wir müssen uns auch zwischen Realität und Medien konstruieren und dabei versuchen, die Kontrolle über unser Image zu bewahren. Unsere unterschiedlich medialisierte Öffentlichkeit muss ständig kuratiert und aktualisiert werden, was aus uns allen *Unternehmer*innen unserer Selbst* macht (vgl. Foucault 2004: 231f.). Diesbezüglich schreibt Salmon:

„Dans ce contexte, la mode devient le laboratoire d'une nouvelle condition humaine définie par la situation d'un sujet voué à l'experimentation incessante et intensive de lui-même. Kate Moss en est le prototype“ (Salmon 2010: 135).

Aus dieser Perspektive sind wir alle „des mannequins anglais“ (Salmon 2010: 136) und erleben in mehr oder weniger bewussten bzw. reflektierten Formen die täglichen Auswirkungen einer *Körpertechnik*, die unsere Inszenierungen in sozialen Interaktionen immer struktureller *modelliert*.

9 Models, No Models, Pop-Models

Das Model profiliert sich heute zum einen als eine Rolle, in die theoretisch, aber auch praktisch jede/r mal hineinschlüpfen kann. Model für eine Saison, für eine Kampagne, für eine Modenschau oder für einen Schnappschuss können sowohl Celebrities als auch unbekannte Menschen sein, deren Leben sich meistens außerhalb medialisierter Öffentlichkeit abspielt. Im Kontext der Blogkultur und der sozialen Netzwerke ist seit den frühen 2000er-Jahren eine zunächst spontane digitale Modefotografie entstanden, die auf die Einbettung nicht-professioneller oder zufällig auf der Straße getroffener „Menschen mit Stil“ fokussiert. Sie ist mittlerweile zu einem eigenen Genre geworden, dessen ständig aktualisierte Codes großen Einfluss auf die gesamte Bildproduktion traditioneller Modemedien gewonnen haben.

Schon vor diesem epochalen Wandel fanden in unterschiedlichen Modeinszenierungen „Menschen von der Straße“ ab und an Eingang: Ihre Alltagskörper dienten dazu, den Glamour von Modelkörpern kontrastiv zu betonen bzw. die von Models verkörperte Schönheit als außerordentlich oder sogar außerirdisch wirken zu lassen. Auch das von der Mode *ad hoc* konstruierte Bild der „Menschen von der Straße“ hat sich seit einigen Jahren deutlich verändert. Am Ende der 1980er-Jahre, als die Modefotografie anfang, sich dem Realen zuzuwenden und Modebilder allmählich von der Hochglanzschicht zu befreien, fotografierte Ferdinando Scianna für Dolce&Gabbana das Model Marpessa Hennink in alltäglichen Szenarien sizilianischer Dörfer (vgl. Marra 2004: 181ff.). Unter den älteren, bäuerlich gekleideten, „modefremden“ Frauen konnte sich das holländische Model nicht wirklich tarnen: Trotz des dokumentarischen Stils zeichnete sich zwischen ihr und den einheimischen Frauen eine deutlich erkennbare Trennlinie ab, die vor allem durch die Größe, die schlanke Figur, die Haltung, die Stellung der Füße und nicht zuletzt das Alter des Models gezeichnet wurde. In den gegenwärtigen Kampagnen von Dolce&Gabbana werden erneut Models und Nichtmodels zusammengestellt, diesmal mit ganz anderen Zielen und einer diametral entgegengesetzten Wirkung. Ältere und jüngere Frauen, Models und Nichtmodels, tragen hier die modische Kleidung von Dolce&Gabbana und weisen eine Stilsicherheit auf, die als altersübergreifend und als unabhängig von den einzelnen Körpereigenschaften bzw. vom Beruf dargestellt wird. Zwischen den professionellen Models und den „Models für einen Tag“ lassen sich die Unterschiede zwar deutlich erkennen, trotzdem wird hier keine vestimentäre, ästhetische Grenze zwischen Mode und Nicht-Mode gezogen, sondern ein Modebewusstsein inszeniert, das allen abgebildeten Menschen gemeinsam ist und trotzdem individuell anders ausgedrückt wird.

No Models (vgl. Krings 2016: 37) gehören jetzt auch zur Bildwelt bzw. zu den Figurenkonstellationen der Mode und verkörpern eine auf sozialer Ebene allgemein gewordene Tätigkeit: die strategische Konstruktion und Valorisierung von sich selbst *in* und *durch* Medien.

Das, was ich hier als *internalisiertes, verallgemeinertes Model* bezeichnen möchte, ist in aktuellen gesellschaftlichen und medialen Konstellationen ununterbrochen am Werk. So agieren im kaum mehr zu überschauenden Gebiet der Fashion-Blogs und der Social Networks sich ständig neu definierende hybride Figuren, die sich zugleich als Model, Designerinnen, Ratgeberinnen und Vertreterinnen von Stilen und Moden profilieren und dabei praktische und ästhetische Lösungen für eine effektive Vereinbarung von Mode und alltäglichen Situationen anbieten.

An der Schnittstelle zwischen *Figuren des Kollektivs* – wie Benjamin (1982) die Sozialfiguren des 19. Jahrhunderts, etwa Flaneure, Dandys, Prostituierte und Sammler, bezeichnete – und Prozessen der Subjektivierung verweist heute das Model auf eine unauflösbare, strukturelle Ambivalenz. Zwischen Ablehnung kanonischer Vorbilder und Einverleibung einiger ihrer prägenden Eigenschaften schwanken heute alle möglichen Variationen dieser Konstruktion, die am besten unter der Bezeichnung *Pop-Model* bzw. *Everyday Model* zusammengefasst werden können. Darunter versteht Patrizia Calefato (1996, 2004) eine diffuse, sich gleichzeitig innerhalb und außerhalb des Modesystems befindende Art und Weise, den Körper einzusetzen, die bereits in den 1990er-Jahren wichtige Veränderungen im Kontext der Mode ankündigte. Die Grenze zwischen Top- und Pop-Model – so Calefato – fing schon damals an, immer schwammiger zu werden und das Eine riskierte ständig, das Andere zu werden (vgl. Calefato 1996: 104).

Das Tun des Models lässt sich heute nicht nur in den spezifischen Medien der Mode erkennen, sondern auch in jenen unzähligen temporären Körperinszenierungen, die zwischen sich stets überlappenden Moderäumen und digitalen Welten vermitteln.

So adressieren die sich permanent erneuernden Deklinationen der Modelfigur kardinal gewordene Aspekte der Relation zwischen Subjektivierung und Sozialisierung von Menschen in der Gegenwart. Kaum eine andere soziale Figur als das Model kann heute besser verdeutlichen, wie die Prozesse der Konstruktion sozialer Identitäten kein endgültiges Ziel haben können, sondern als ständig von vorne beginnende, nie endende *Projekte* zu betrachten sind, welche die Oberfläche des Körpers mit immer neuen Schichten kleiden.

Literaturverzeichnis

- Barthes, Roland (1985). *Die Sprache der Mode*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Barthes, Roland (1990). Erté oder an den Buchstaben. In Roland Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn* (S. 110–134). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1982). Das Passagen-Werk. In Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Band V. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Calefato, Patrizia (1996). *Mass Moda: Linguaggio e immaginario del corpo rivestito*. Roma: Meltemi.
- Calefato, Patrizia (2004). *The Clothed Body*. London: Berg.
- Chadwick, Whitney (2003). Lee Miller's two bodies. In Whitney Chadwick & Tirza True Latimer (Hrsg.), *Modern Woman Revisited. Paris Between the Wars* (S. 199–221). New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press.
- Cheddle, Janice (2002). The Politics of the First: The Emergence of the Black Model in the Civil Rights Era. *Fashion Theory*, 6(1), 61–82.

- Conekin, Becky E. (2008). Lee Miller's Simultaneity: Photographer and Models in the pages of the Inter-war *Vogue*. In Eugénie Shinkle (Hrsg.), *Fashion as Photograph. Viewing and Reviewing Images of Fashion* (S. 70–83). London, New York: Tauris.
- De Lauretis, Teresa (1988). *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- de Perthuis, Karen (2008). Beyond Perfection: The Fashion Model in the Age of Digital Manipulation. In Eugénie Shinkle (Hrsg.), *Fashion as Photograph. Viewing and Reviewing Images of Fashion* (S. 168–181). London, New York: Tauris.
- Entwistle, Joanne & Wissinger, Elisabeth (2012). *Fashioning Models. Image, Text and Industry*. London: Berg.
- Entwistle, Joanne & Slater, Don (2012). Models as Brands: Critical Thinking About Bodies and Images. In Joanne Entwistle & Elisabeth Wissinger (Hrsg.), *Fashioning Models. Image, Text and Industry* (S. 15–33). London: Berg.
- Evans, Caroline (2011). The Ontology of the Fashion Model. *AA Files*, 63, 56–69.
- Evans, Caroline (2015). Modelling McQueen: Hard Grace. In Claire Wilcox (Hrsg.), *Alexander McQueen* (S. 189–202). London: V & A Publishing.
- Foucault, Michel (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–1979)*. Paris: Gallimard.
- Fraueneder, Hildegard (2015). Schrille Outfits, extravagante Auftritte. Die Pose als Vermittlungsfigur. In Christa Gürtler & Eva Hausbacher (Hrsg.), *Kleiderfragen. Mode und Kulturwissenschaft* (S. 157–176). Bielefeld: transcript.
- Goffman, Erving (1975). *Stigma. Über die Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Honigman, Ana Finel (2015). A Known Beauty: Models-Turned-Artists Challenge Beauty Privilege. *Fashion Theory*, 9(5), 617–636.
- Lehmann, Ulrich (2000). *Tigersprung: Fashion in Modernity*. Cambridge, London: MIT Press.
- Karaminas, Vicky & Geczy, Adam (2017). *Critical Fashion Practice*. London: Bloomsbury.
- Kolesch, Doris (1998). Mode, Moderne und Kulturtheorie – eine schwierige Beziehung. Überlegungen zu Baudelaire, Simmel, Benjamin und Adorno. In Gertrud Lehnert (Hrsg.), *Mode, Weiblichkeit und Modernität* (S. 20–46). Dortmund: Edition Ebersbach.
- Krings, Matthias (2016). Ein Model mit „Makel“. Shaun Ross und die Produktion besonderer Berühmtheit in der Modewelt. *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 1(16), 37–48.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the social: An introduction to the Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lehnert, Gertrud (1998). „Es kommt ein Moment, in dem sie selbst ihre Puppe ist“. Von modischen Körpern, Frauen und Puppen. In Gertrud Lehnert (Hrsg.), *Mode, Weiblichkeit und Modernität* (S. 86–106). Dortmund: Edition Ebersbach.
- Lehnert, Gertrud (2016). Leigh Bowery und Alexander McQueen. In Gertrud Lehnert & Maria Weilandt (Hrsg.), *Ist Mode queer?* (S. 17–36). Bielefeld: transcript.
- Lewis, Reina (Hrsg.). (2013). *Modest Fashion. Styling Bodies, Mediating Faith*. London: I. B. Tauris.
- Lewis, Reina (2017). Modest Fashion and Anti-Fashion. In Anna Mari Almila & David Inglis (Hrsg.), *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling* (S.139–151). London, New York: Routledge.
- Loreck, Hanne (2002). De/constructing Fashion/Fashions of Deconstruction: Cindy Sherman's Fashion Photographies. *Fashion Theory*, 6(3), 255–276.
- Macho, Thomas (2011). *Vorbilder*. München: Fink.
- Marra, Claudio (2004). *Nelle ombre di un sogno. Storia e idea della fotografia di moda*. Milano: Bruno Mondadori.

- Moebius, Stephan & Schroer, Markus (2010). *Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp.
- Salmon, Christian (2010). *Kate Moss Machine*. Paris: La Decouverte.
- Seely, Stephen (2012). How do you Dress a Body without Organs? Affective Fashion and Nonhuman Becoming. *Women's Studies Quarterly*, 41(1/2), 247–265.
- Silbermann, Charlotte (2012). Zur Räumlichkeit der Modenschau „Voss“ von Alexander McQueen. In Getrud Lehnert (Hrsg.), *Räume der Mode* (S.75–83). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Vinken, Barbara (1993). *Mode nach der Mode. Kleid und Geist am Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Way, Elisabeth (2013). Intersection of Movement and Style. African American Dance and Fashion in the Twentieth Century. In Valerie Steele (Hrsg.), *Dance & Fashion* (S. 255–292). New Haven, London, New York: Yale University Press.

Zur Person

Antonella Giannone, Prof. Dr., Professorin für Modegeschichte, -theorie und Bekleidungssoziologie, weißensee kunsthochschule berlin. Arbeitsschwerpunkte: Fashion Studies, Modesoziologie, Semiotik der Kleidung.

Kontakt: weißensee kunsthochschule berlin, Bühringstraße 20, 13086 Berlin

E-Mail: giannone@kh-berlin.de

Die Kleidung von Künstlerinnen und ihre Bedeutung für die Mode

Zusammenfassung

Der Beitrag zeigt, dass der Habitus von KünstlerInnen impliziert, Individualität als künstlerische Selbstbegründung zu inszenieren, wobei Kleidung eine wichtige Rolle spielt. Eine These lautet, dass sich dies bei Künstlerinnen zunächst anders ausnimmt als bei Künstlern, weil die Tradition schöpferischer Hervorbringung männlich dominiert ist. An Beispielen wird verdeutlicht, dass von Künstlerinnenkleidern wichtige Impulse für die Mode ausgehen können. Gegenstand der Recherche und Analyse sind Selbstzeugnisse und Werke von Künstlerinnen, Fotografien, Modekollektionen und Sekundärliteratur. Aussagekräftige Einzelfälle werden beleuchtet, wobei der systematische Aspekt gegenüber dem historischen im Vordergrund steht. Es stellt sich heraus, dass die vestimentären Inszenierungen von KünstlerInnen der professionellen Selbstermächtigung dienen. Da diese Selbstermächtigung den Künstlerinnen lange Zeit verwehrt war, wurden spezielle Formen der Appropriation entwickelt. In der Gegenwart lassen sich allerdings vielfältige Nachwirkungen von KünstlerInnenkleidern auf die Mode erkennen.

Schlüsselwörter

Künstlerinnen, Habitus, Patriarchale Muster, Selbstinszenierung, Kleidung, Mode

Summary

The clothes of women artists and their impact on fashion

This article aims to show the important role of clothing for the habitus and self-enactment of artists and women artists. The assumption is that it is more difficult for women artists to fulfil the modern demand for noticeable self-presentation. The reasons for this are analyzed and examples are used to demonstrate that fashion designers are inspired by women artists' individuality in clothing. The subject matter of my research and analysis is personal testimonials and writings by women artists, secondary literature, photographs, art pieces and fashion collections. The focus is on a systematic analysis. The article shows that women artists have to put up with being excluded on account of patriarchal patterns and structures in the world of literature and art. That is the main reason why they developed strategies for appropriating clothing. Different strategies of self-enactment arose. Individual items of clothing are inspirational for both women and men fashion designers and continue to exert an influence on fashion today.

Keywords

women artists, habitus, patriarchal patterns, self-enactment, clothing, fashion

Einführung

Im Kontext ästhetischer Kultur personifiziert eine gesellschaftliche Gruppe seit dem Übergang zur Moderne Stil und Avantgarde auf auffällige Weise. Gemeint sind die KünstlerInnen und SchriftstellerInnen, die nicht nur durch ihr kreatives Schaffen, sondern auch durch ihren besonderen Habitus und Lebenswandel eine Sonderstellung innerhalb der Gesellschaft einnehmen. Der Soziologe Georg Simmel erwähnt in seinem Text „Philosophie der Mode“ aus dem Jahr 1905 den von ihm so bezeichneten „Demi-

monde“. Er zähle zu denjenigen Gruppen der Gesellschaft, die sich aufgrund ihrer Marginalisierung auf besondere Weise der Mode verschrieben hätten (Simmel 1995: 25). Zu Zeiten Simmels mögen auch Bohème-Kreise, in denen KünstlerInnen und SchriftstellerInnen verkehrten, dazugezählt haben. Im Fortgang des 20. Jahrhunderts verbindet sich mit dem KünstlerInnenbegriff noch deutlicher das Individuum, das seine Zeit überschreiten will. Wie der Philosoph Hans Blumenberg schreibt, ist die moderne Welt geprägt vom Begriff der „Erfindung“, von der Vorstellung des Hinausgehens über das Bestehende. Er spricht von der Kraft des Impulses, „der auf Artikulation eines radikalen Selbstverständnisses des Menschen drängt“ (Blumenberg 1996: 57). Für Blumenberg ist damit die Grundlage für die Idee des „schöpferischen Menschen“ gelegt. Man kann diese Disposition hin zum Neuen und Besonderen mit Simmels Definition der Dynamik der Mode in Verbindung bringen: Aus Simmels Sicht basiert Mode bekanntlich immer auf den sich widersprechenden Tendenzen zur Nachahmung einerseits und zur Differenzierung andererseits. Unter Berücksichtigung der von Blumenberg konstatierten Disposition der Moderne, in der Kunst stetig Neues erfinden zu müssen, kann man folglich vermuten, dass die KünstlerInnen eine solche Haltung verinnerlichen und sich in Abgrenzung vom Geschmack der Menge definieren. In Simmels prägender Opposition der Mode würden sie damit eher zum Pol der Differenzierung neigen und dies in unterschiedlichster Weise verkörpern.

Die Frage, ob in der Kleidung von KünstlerInnen dementsprechend individuelle Merkmale eine besondere Rolle spielen und ob sie exemplarisch mögliche Modelle für Identitäten, insbesondere für neue Formen der Inszenierung von Gender, zur Aufführung bringen kann, soll im Folgenden erörtert werden. Die Kleidung von KünstlerInnen muss dabei nicht in erster Linie modisch sein, sie kann sogar eine dezidierte Anti-Mode implizieren, aber eben deshalb mag sie für einen individuellen, ästhetisch avancierten Stil stehen. Die Besonderheit könnte dazu führen, dass die entsprechende Kleidung schließlich auch auf die Mode inspirierend wirkt, da diese ein gesellschaftlich und ökonomisch legitimes Spiel ästhetischer Formen ist, das ständig neue Anstöße braucht, um Angebote für alle erdenklichen vestimentären Selbstinszenierungen zu unterbreiten.

Doch in welcher Weise haben Künstlerinnen überhaupt teil an der Konstruktion avancierter Selbstinszenierung? Der Künstler und Kunsttheoretiker Sven Drühl legt in dem Aufsatz „Die individuelle Künstleruniform“ eine Untersuchung von Künstlerkleidern vor, die sich ausschließlich auf Männer bezieht (Drühl 2005). Die Betrachtung der Kleider von Künstlerinnen und Schriftstellerinnen stellt folglich eine notwendige Ergänzung von Drühls interessanten Überlegungen dar. Da Frauen tatsächlich lange Zeit aus dem Bereich der schöpferischen Menschen ausgeschlossen waren, stellt sich unter anderem die Frage, wie Künstlerinnen überhaupt jene professionelle Individualisierung zustande bringen sollen, die Voraussetzung für eine entsprechende Selbstinszenierung wäre. Diese Problematik wird bis heute im Kunstbetrieb als Schwierigkeit wahrgenommen (Hassler 2017). Eine These dieses Beitrags besteht in der Annahme, dass schöpferische Frauen im Hinblick auf die besonderen Umstände und Schwierigkeiten ihrer professionsbedingten Selbststilisierung zunächst anders mit Kleidung umgehen mussten als ihre Kollegen. Damit wird kein genereller Unterschied in der Haltung der Geschlechter zu Kleidung behauptet. Ganz im Gegenteil: Die kulturhistorischen und gesellschaftlichen Umstände bringen auch in diesem Fall besondere Konstruktionen

und Figurationen der Geschlechter hervor. Entsprechende Praktiken – zum Beispiel, wenn Frauen Männerkleider tragen – sollen nicht als Fetischisierung des Männlichen, sondern als dekonstruierende, performative Strategien verstanden werden, die einer Essentialisierung der Geschlechteropposition entgegenwirken. Ein solcher Ansatz denaturalisierender Maskeraden wurde von Joan Riviere schon 1929 vorgestellt (Riviere 1994), neben anderen von Judith Butler weitergeführt (Butler 1991) und im Sinne der Konstruktion fließender Geschlechtsidentitäten auch neuerdings von den Queer Studies bekräftigt (Lehnert/Weilandt 2016).

Der vorliegende Text eröffnet einen interdisziplinär ausgerichteten, kleidungs- und modetheoretischen Zugang zu den Gegenständen. Kunst- und literaturhistorische Themen werden nur insoweit vertieft, als sie für den Fortgang der Argumentation notwendig sind, da die Untersuchung auf Kleidungskulturen als eigenständiges Forschungsfeld ausgerichtet ist. Dieses wurde von der Kulturanthropologin und Modeforscherin Gabriele Mentges folgendermaßen beschrieben:

„Sich Kleiden – die Betonung liegt hier auf der Aktivität – wird als allgemeine Technik der Akkulturation und als Technologie des Körpers und des Selbst, also als eine umfassende Technik des Habitus verstanden, wobei der Kleidungs-begriff auch körperliche Schmuckpraktiken [...] einschließt“ (Mentges 2015: 29).

Im Zentrum steht die Erörterung der Frage, welche Bedeutung die Kleider für die Ausprägung einer künstlerischen Haltung haben können und inwiefern die jeweiligen Selbstinszenierungen durch ihre Deutlichkeit und die Aufmerksamkeit, die sie aufgrund der exponierten gesellschaftlichen Stellung von schöpferischen Frauen erlangen, sogar Auswirkungen auf die Mode zeitigen. Kleidung und Mode sind dabei grundsätzlich voneinander zu unterscheiden, da Mode die symbolische Zuschreibung impliziert, einem bestimmten Trend zu folgen und diesen sichtbar zu machen, um den Körper als „Modekörper“ (Lehnert 2013: 3) hervorzubringen. Kleidung dagegen muss eine solche Zuschreibung nicht aufweisen. Die habituell hervorgebrachte KünstlerInnenkleidung kann sich jedoch in der Form ihrer Darbietung durchaus mit den auffälligen performativen Anforderungen von Mode überschneiden, da ein bestimmter Inszenierungsmodus in beiden Fällen nötig ist. Einem vorgegebenen Trend müssen KünstlerInnen dabei allerdings nicht folgen, sondern sie können einen solchen aufgrund der genannten ‚Vorläuferfunktion‘ unwillkürlich setzen oder unterstützen.

Mit dem hier verwendeten Begriff ‚Künstlerinnen‘ sind sowohl bildende Künstlerinnen als auch Schriftstellerinnen gemeint. Es geht in diesem Rahmen vor allem um den Aufriss einer neuen Fragestellung anhand von aussagekräftigen Beispielen, die in systematischer Hinsicht – im Hinblick auf mögliche Auswirkungen auf die Mode – ausgewählt wurden und in historischer Abfolge vorgestellt werden.

1 Habituelle Selbstdarstellung und die Kleider von Künstlern

In seiner Auseinandersetzung mit Künstlerkleidern entwirft Drühl die von ihm selbst als paradox bezeichnete Vorstellung, es sei möglich, von einer „individuellen Künstleruniform“ (Drühl 2005: 115) zu sprechen. Er führt aus, einige Künstler konzipierten für sich einen wiedererkennbaren, kaum variierenden Kleidungsstil, der bis zur ständigen Wiederholung bestimmter Outfits reichen könne. Gerade Künstler, so Drühl, wollten sich einerseits zu ihrer Berufsgruppe bekennen, andererseits aber ihre Individualität zur Schau stellen. Gemeint wäre also eine Uniformierung, die nur für eine einzige Person gilt, aber doch etwas Überindividuelles kommuniziert. Die Künstler strebten folglich eine individuelle Kleidung an, aber daran, dass sie dieses Streben implizit mitteilten, wären sie doch wiederum als Künstler erkennbar.

Drühl analysiert schließlich mehrere Beispiele entsprechender „Künstleruniformen“. Er nennt etwa sakrale Inszenierungen wie die des Bauhauskünstlers Johannes Itten, der für die Bauhaus-Mitglieder eine an mönchischen Kutten orientierte einheitliche Arbeitskleidung entwarf (Drühl 2005: 128). Weiterhin geht er ein auf die Selbstinszenierung von Individualisten wie Joseph Beuys, Bruce Nauman oder Jonathan Meese. Zudem erwähnt er Künstler, die sich in eine Tradition mit dem Dandy des 19. Jahrhunderts stellen wie etwa Markus Lüpertz, der Anzüge aus wertvollen Stoffen und Schmuck trägt und sich mit einem teuren Spazierstock ausstattet (Drühl 2005: 132).

Bevor nun die vestimentäre Selbstinszenierung von Künstlerinnen näher ergründet wird, ist es notwendig, jene spezifische Art der künstlerischen Selbstpräsentation präziser zu analysieren. KünstlerInnen stehen auf hervorgehobene Weise für sich selbst, sie repräsentieren diese Individualität nach außen und machen sie als solche spürbar, möglicherweise durch eine von sich abgespaltene, wiedererkennbare Persona. Diese Haltung gehört offensichtlich zum Habitus der KünstlerInnenexistenz. Der Soziologe Pierre Bourdieu versucht, aus dem Habitus als generativem Prinzip von Handlungen sozialer Gruppen sogar die Disposition von KünstlerInnen zu bestimmten Stilen abzuleiten (Bourdieu 1974: 155). Umso klarer dürfte sich innerhalb des künstlerischen Habitus eine Bereitschaft aufzeigen lassen, auch im alltäglichen Handeln die eigene Profession zur Darstellung zu bringen und gestalterisch zu reflektieren oder zumindest mit dieser Anforderung umzugehen. Auch die Negierung der Auffälligkeit im Sinne eines vollständigen Rückzugs könnte eine Möglichkeit sein, mit jenem Anspruch umzugehen.

Zur Klärung einer solchen reflexiven Präsentationsform trägt auch ein Text von Martin Seel bei, in dem es um den Begriff der Inszenierung geht (Seel 2001). Er versteht Inszenierungen als besondere, sinnlich erfahrbare Vollzüge vor Publikum, die durch die Erfahrung des Mitvollzugs bei den BetrachterInnen das Erleben von Präsenz ermöglichen. Die Inszenierung, so Seel, sei folglich ein geplanter Vollzug, der Gegenwart als solche erfahrbar mache, wobei Inszenierungen immer zeitlich begrenzt seien (Seel 2001: 54). Im Rahmen der Kunst sei diese Form ästhetischer Performanz zudem noch mit der ausdrücklichen Präsentation von Gegenwart und somit mit dem Rückverweis auf das Faktum des Vollzugs verbunden (Seel 2001: 58). In diesem Inszenierungsmodus lässt sich eine Parallele zur Selbstinszenierung der KünstlerInnen erkennen, in der ebenfalls eine zusätzliche Ebene der Selbstreflexion des individuellen Sich-Präsentierens

vorgeführt wird. Der habituelle Vollzug muss dabei allerdings keine zeitliche Begrenzung aufweisen.

Im Sinne der vorangegangenen Ausführungen soll die Haltung von KünstlerInnen nun zusammenfassend so verstanden werden, dass sich in ihr nicht nur Individualität verkörpert, sondern dass dieser Umstand zudem reflektierend zur Schau gestellt wird. Die Kleidung, mit der der Schauplatz des Körpers bespielt werden kann, ist dafür ein wichtiges ästhetisches Medium.

2 Bedingungen der Professionalisierung von Künstlerinnen

Bei der Betrachtung der Kleider von Künstlerinnen muss man in Rechnung stellen, dass die potenziellen Trägerinnen sich über lange Zeit hinweg in einer anderen Situation befanden als ihre Kollegen. Oft konnten sie ihre Begabung überhaupt nicht entfalten, geschweige denn als Person öffentlich auftreten. Dies zeigt neben anderen die Kunstwissenschaftlerin Whitney Chadwick, deren Forschungen sich auf die Umstände der Ausgrenzung bildender Künstlerinnen aus der Kunstgeschichtsschreibung beziehen (Chadwick 1992). Sie demonstriert den Umgang mit Künstlerinnen anhand der Beispiele von Marietta Robusti aus dem 16. Jahrhundert, Judith Leyster aus dem 17. Jahrhundert und Mitgliedern des Kreises um Jacques-Louis David aus dem 18. Jahrhundert (Chadwick 1992: 15). Dabei zeigt sie, wie das kreative Schaffen unterbunden wurde, indem etwa begabte junge Frauen aus dem Atelier weg gegen ihren Willen verheiratet wurden. Oder außergewöhnliche Werke von Künstlerinnen wurden falsch zugerechnet, weil man diese Qualität dem weiblichen Geschlecht nicht zutraute, oder die Arbeiten wurden in ihrem Wert herabgesetzt, wenn bekannt wurde, dass sie von Frauen stammten. Überdies benutzte man die Unterscheidung männlich/weiblich, um Stilkategorien zu umreißen. Eine solche Praktik erkennt Chadwick unter anderem in einem Verdikt, das sich in den Schriften von Giorgio Vasari findet. Es besagt, der Stil von Frauen ließe sich eher durch Sorgfalt als durch Erfindungsgabe kennzeichnen (Chadwick 1992: 26). Die für die Moderne so wichtige Fähigkeit zu Originalität ist demnach nicht im Repertoire der ‚weiblichen‘ Stilrichtungen vorhanden.

Künstlerinnen konnten sich zudem in ihrer Imagination nicht mit den ermächtigenden Schaffensmythen ihrer Kollegen identifizieren (Hassler 2017: 51). Dies galt auch für Schriftstellerinnen, wie ein Blick auf die Bedeutung des Prometheus-Mythos zeigt, der in der Goethe-Zeit ein wesentlicher Bezugspunkt zur Erläuterung genialen künstlerischen Schaffens war. In Johann Wolfgang von Goethes Prometheus-Hymne, die zwischen 1772 und 1774 entstand, wird der Halbgott als rebellischer Menschenbildner besungen (Goethe 1982: 44). Er dient als göttlicher Garant des Schöpferischen, doch liest man das Gedicht im Kontext der anderen Schriften Goethes, so bleibt dieser Schaffende eindeutig männlich markiert (Leutner 1999: 86).

Auch die schöpferische Selbststilisierung zum Typus des Dandys, die etwa Charles Baudelaire in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts propagierte, war hauptsächlich Künstlern vorbehalten. Der mit dieser Figur verbundene Exhibitionismus, die Ausschweifungen und der extravagante Lebenswandel wären für Frauen der gesellschaftliche Ruin gewesen (Woolf 1992: 47). Ebenso männlich markiert war die Selbstinszenierung als

sakrale Figur oder gar als Erlöser. Als weibliche literarische Vorbilder wurden etwa die Seherinnen der griechischen Mythologie (Wolf 1983) oder die Mystikerinnen (Bäurle/Braun 1989) erst Ende des 20. Jahrhunderts für die feministische Traditionsbildung neu interpretiert.

Vor diesem kulturhistorischen und gesellschaftlichen Hintergrund mussten zunächst verschiedene Strategien angewandt werden, um mit der Problematik umzugehen. Eine der bekanntesten bestand darin, dass Frauen sich Kleider und auch den Habitus des männlichen Geschlechts anverwandelten oder zumindest eine Zeitlang mit dieser Möglichkeit spielten. Diese Form der Appropriation verfolgt das Ziel, sich durch Maskerade in die Position derer zu bringen, denen wie von Natur aus der Zugang zur Schaffenskraft offensteht. Bereits von der erwähnten Marietta Robusti wurde eine solche Aneignung praktiziert. Sie lebte von 1554 bis 1590 als Tochter des Malers Tintoretto in Venedig und bekam eine hervorragende Ausbildung als Malerin (Chadwick 1992: 16). Um den Vater ungestört begleiten zu können, trug sie nur Jungenkleider und wurde in ihrer frühen Jugend allgemein für einen Jungen gehalten. Unter diesem Schutzschild konnte sie sich zu einer außergewöhnlichen Künstlerin entwickeln. Doch trotz vieler Auftragsangebote von Adelshäusern in ganz Europa wurde sie schließlich von ihrem Vater verheiratet, um dann im Kindbett zu sterben.

3 Drei Schriftstellerinnen der Moderne und das Thema Gender Fluidity in der Mode

Die im 19. Jahrhundert zur Zeit Baudelaires lebende Schriftstellerin George Sand (1804–1876) war dafür bekannt, dass sie oft in Männerkleidern in der Öffentlichkeit auftrat. Sie nutzte die Maskerade schon als Jugendliche, um sich freier bewegen zu können, und kultivierte diese Aneignung des männlichen Habitus weiter in ihrer Existenz als Schriftstellerin. Sie rauchte öffentlich Zigarren, was für eine Frau ihrer Zeit eigentlich undenkbar war, oder besuchte das Theater in Männerkleidern. Von feministischer Seite wird durchaus vorgeworfen, dass sie solche Geschlechtermodelle in ihren Werken nicht weiter reflektiert habe (Schor 1994: 226). Nike Wagner wiederum erwähnt in einem Essay über George Sand viele Aussagen von Zeitgenossen, die auf die sogenannte ‚Männlichkeit‘ der Schriftstellerin anspielen, etwa den Satz Lamartines, sie „sei eine Frau, die ihr Geschlecht im Handgemenge mit dem Genie verloren habe“ (Wagner 1984: 265). Paradoxerweise muss Sand sich auf einem undefinierbaren Feld zwischen den binären Geschlechterkonstruktionen einrichten, wobei sie sich gerade deshalb von den (männlichen) Zeitgenossen der Diskriminierung hinsichtlich eines Mangels an Weiblichkeit ausgesetzt sieht.

Wenn man Fotos der amerikanischen Schriftstellerin Gertrude Stein (1874–1946) aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts betrachtet, stellt man fest, dass sie sehr männlich auftrat, denn sie kleidete und frisierte sich ebenfalls auf besondere Weise, und die geschlechtliche Zuordnung ihrer Erscheinung fällt dabei schwer. Ihre Selbststilisierung ruft den Eindruck von kompletter Neuheit diesseits der Unterscheidung von männlich und weiblich hervor. Die Mode- und Literaturwissenschaftlerin Gertrud Lehnert zitiert einen Zeitgenossen Steins, der betonte, sie sei zunehmend gleichgültig gegenüber „fe-

mininen Normen“ gewesen, und fasst diesen Eindruck folgendermaßen zusammen: „Stein imitiert keine Männer, sondern ist eben *anders*, weder in Kategorien traditioneller Weiblichkeit noch in denen von Männlichkeit zu fassen, und doch an beiden teilhabend“ (Lehnert 1997: 147). Stein trug häufig einen langen Kaftan und auffällige, mützenförmige Kopfbedeckungen, und ihr kräftiger Körperbau ließ sie stark von den damals vorherrschenden Frauensilhouetten abweichen. Wenn sie Kleider oder Röcke trug, wirken diese durch ihren groben Stoff, die Schmucklosigkeit und Schlichtheit des Schnitts im damaligen Geschlechterkontext dennoch wie Männerkleider, da die Schriftstellerin zudem einen männlichen Habitus mit entsprechender Gestik zelebrierte, was man auf vielen Fotos erkennen kann (Stein 1996: 116). Dadurch entstand eine Fremdheit, in der sich das für damalige Begriffe noch immer Unerhörte einer Schriftstellerinnenexistenz verkörperte. Insofern erfüllt Steins Kleidungsstil die Kriterien einer individuellen Selbststilisierung als Künstlerin, ohne jedoch in das Schema einer Uniformierung zu passen. Mit Steins Haltung wird eine Möglichkeit der reflexiven Ausstellung einer Künstlerinnenidentität dokumentiert, und zugleich wird deutlich, dass sie sich dabei auf ein Terrain außerhalb der überlieferten, binären Geschlechteropposition begab, das man aus heutiger Sicht auch als queer bezeichnen könnte.

Die englische Schriftstellerin Virginia Woolf (1882–1941) schrieb, dass es für eine Schriftstellerin oder einen Schriftsteller „tödlich“ sei, an die Geschlechterzugehörigkeit zu denken; man müsse immer „weib-männlich oder männ-weiblich“ sein (Woolf 1992: 102). Mit dieser Einsicht war sie ihrer Zeit voraus, denn möglicherweise hat sie die Schwierigkeit unterschätzt, den männlich geprägten SchriftstellerInnenberuf tatsächlich mit einer weiblichen Geschlechtsidentität zu verbinden. Es existiert ein interessantes Foto, das Woolf 1927 im Kleid ihrer Mutter zeigt, als sie bereits 39 Jahre alt war (Wysocki 1980: 27). Die Mutter war für ihre Schönheit bekannt, und auf ihren Tod im Jahr 1895 folgte für Woolf eine Zeit tiefer Trauer. Auf dem Foto sieht man Woolf in einem schwarzen, hochgeschlossenen Kleid mit großem Kragen (die Aufnahme geht bis zur Brust). Das Bild ist besonders anrührend, wenn man bedenkt, dass von ihr überliefert ist, sie habe immer den Gedanken gehabt, dass „alle ihre Kleider falsch gewählt waren“ (Wysocki 1982: 67). In ihrer Kindheit war neben dem gesamten Tagesablauf auch der Stil der Kleidung genau geregelt. Als sie einmal ein Kleid aus einem selbst gekauften, bunten Stoff tragen wollte, zog sie sich sofort um, als dies ihrem Stiefbruder George missfiel, von dem sie bekanntlich auch sexuell missbraucht worden ist (Wysocki 1982: 65). Die Bedeutung, die Woolf der Konstruktion von Identitäten durch Kleider beimaß, kann man auch an der bekannten Textstelle aus dem Roman „Orlando“ ablesen, wo es heißt, Kleider würden nicht getragen, sondern sie seien vielmehr dazu da, ihre TrägerInnen zu tragen (Woolf 1983: 133).

Virginia Woolf war eine sehr elegante und auffällige Erscheinung. Auch wenn sie im freizügigen Bloomsbury-Kreis verkehrte, war ihre Kleidung eher noch orientiert an den Ausläufern des viktorianischen Stils. Auf Fotos sieht man sie entweder in hoch geschlossenen Blusen, oft mit einer Schleife am Kragen, in leicht geblühtem Muster oder mit Spitzen. Dazu trug sie lange Röcke und zuweilen große Hüte. Sie gestaltete sich nicht als provozierende Kunstfigur, doch sie hatte trotz ihrer Selbstzweifel einen sehr ausgeprägten, klar erkennbaren Geschmack, der durchaus nicht nur konservativ war.

In Anbetracht des Kleidungsstils der drei Schriftstellerinnen lassen sich bei aller Unterschiedlichkeit Bezüge gerade zur heutigen Mode herstellen. Dies ist nicht erstaunlich, auch wenn Mode im Sinne einer Dynamik regelmäßig wechselnder vestimentärer Gestaltungen ja zunächst geradezu das Gegenteil eines kontinuierlichen, habituellen Kleidungsstils darstellt. Doch die Funktionsweise der Mode beruht darauf, sich ständig neuer Inspirationsquellen zu bedienen und dabei den Weg zu innovativen Designs zu bereiten. Trotz einer gewissen Kontingenz ist es keineswegs zufällig, auf welche Personen, Ereignisse und Inszenierungen der Geschichte oder Gegenwart sie sich jeweils besinnt. Jeder neue gestalterische Vorschlag bedarf am Ende der Anerkennung durch die Instanzen des Modesystems und – je nach der kommerziellen Ausrichtung einer DesignerIn – auch des Zuspruchs der KonsumentInnen. Eine modische Erfindung kann sich zudem nur durchsetzen, wenn gesellschaftliche Strömungen oder sogenannte „Megatrends“ die entsprechenden Entwürfe begleiten und bestätigen (Horx et al. 2007: 31).

So kann sich die Mode auch auf die Kleider der Künstlerinnen beziehen. Die Schriftstellerinnen waren durch das Spiel mit Gendermaskeraden und der sinnlich erfahrbaren Inszenierung künstlerischer Selbstermächtigung ihrer Zeit weit voraus. Gerade solche Modelle fließender Geschlechtsidentitäten und entsprechender Durchsetzungskraft spielen in den Präsentationen des heutigen Modesystems eine wichtige Rolle. Auf einem Feld, das implizit über lange Zeit weiblich konnotiert war, ohne jedoch für weibliche Macht zu stehen, lässt sich in dieser Tendenz sogar eine Art Selbstbesinnung sowie die Öffnung für queere Geschlechterkonzepte erkennen. George Sand untergrub die Geschlechteropposition durch das Tragen von Männerkleidern, als das Tragen von Hosen noch völlig unüblich war, und Gertrude Stein praktizierte durch die Mehrdeutigkeit ihrer Erscheinung eine vestimentäre Vermischung der Geschlechterrollen. Es gab zwar in den 1920er-Jahren androgyne Züge in der sogenannten *Garçonne-Mode*, doch eine tatsächliche Veränderung in der Situation der Frauen ging damit nicht einher (Mendes/de la Haye 2010: 58). In der Erscheinung Gertrude Steins spiegeln sich dagegen die Inanspruchnahme von tatsächlicher Macht und die Anmaßung der bislang männlich definierten Position des kreativen Schaffens wider, weshalb die Wirkung für die damalige Gesellschaft zunächst irritierend war.

Im Sinne einer solchen selbstbewussten Ermächtigung taucht das Thema *Gender Fluidity* nun in auffälliger Weise in der heutigen Mode auf. Es ist in vielen aktuellen Moded Kollektionen wiederzufinden und wird unterstützt durch zahlreiche Inszenierungen in Fashion Shows. Dies wurde in der Modepresse wie auch in modetheoretischen Diskursen festgestellt (Riehl 2017; Scholz 2016: 168). An weiten Schnitten, groben Stoffen und gedeckten Farben kann man erkennen, dass der ästhetische Eindruck von Frauen in Männerkleidern, für den die beiden Schriftstellerinnen stehen, dabei eine wichtige Rolle spielt. Die Herbst/Winter-Kollektion 2017 von Michael Kors beispielsweise, die Hosen aus derben Stoffen und streng geschnittene lange Mäntel präsentiert, griff solche Elemente auf und wurde in der Modepresse als „selbstbewusste Form“ und als Rückkehr zum „Power Dressing“ vorgestellt (Riehl 2017). Spezielle Genderinszenierungen bestehen auch darin, dass weibliche Models sich an Fashion-Shows für Männer beteiligen und umgekehrt, oder in der Tendenz, dass die Kollektionen überhaupt nicht mehr getrennt werden. So wird im Jahr 2018 in London erstmals ein Preis für die beste Kollektion junger DesignerInnen aus „Gender-Neutral Fashion“ ausgelobt. Damit soll un-

terstützt werden, dass die Festlegung auf ein Geschlecht in der zukünftigen Mode eine geringere Rolle spielt (Petrarca 2018). Die Modetheoretikerin Barbara Vinken gab zu bedenken, dass Unisex-Mode von Frauen verlange, sich dem männlichen Stil anzupassen (Vinken 2013: 158). Doch heute spielen DesignerInnen mit Witz und Übertreibung auf Strategien weiblicher Ermächtigung an wie etwa Maria Grazia Chiuri, die in ihrer ersten Kollektion für das französische Modehaus Dior im Herbst/Winter 2016 T-Shirts mit der Aufschrift „We Should All Be Feminists“ zeigte.

Virginia Woolf hinterließ durch ihre Person und ihr Werk zudem ganz direkte Spuren in der heutigen Mode. Die englische Modemarke Burberry brachte im Herbst/Winter 2016 eine komplette Unisex-Kollektion heraus, die inspiriert war von Woolfs bekannter Romanfigur Orlando und deren wechselnder Geschlechtsidentität (Woolf 1983). Der Designer Christopher Bailey drückte mit der Kollektion seine Bewunderung für die Schriftstellerin aus, und sowohl die Modepresse (Slater 2016; Krentcil 2016) als auch viele Tageszeitungen (Cartner-Morley 2016; Wenn 2016) zitierten diese Reverenz. Bailey wollte mit den Entwürfen dafür plädieren, dass die Geschlechterzuschreibung frei wählbar sein solle, und Gender Fluidity im Sinne der Auflösung festgelegter, binärer Geschlechterkonstruktionen wurde in Kommentaren sogar mit Woolfs literarischer Sprache, der Darstellung eines fließenden Bewusstseinsstroms, in Verbindung gebracht (Cartner-Morley 2016). Außerdem meldete sich die Enkelin der Schriftstellerin Vita Sackville-West zu Wort, die als Vorbild für Woolfs Romanfigur Orlando gilt, um in Erinnerung an Woolf und an ihre Großmutter die neue Gender-Fluid-Mode zu unterstützen (Cartner-Morley 2016). Die Kollektion von Burberry arbeitet mit starken Gegensätzen auf der Ebene von Material, Prints und Schnitten. Details historischer Männer- und Frauenkleider sollen in den einzelnen Kollektionsteilen aufeinanderprallen. Die Farben sind eher gedeckt, aber auffällig, und die einzelnen Teile der Kollektion lassen eine geschlechtliche Festlegung nicht zu. Auch wenn die Inspiration in erster Linie aus Woolfs Roman stammen mag, so sind doch viele Details wie florale Muster oder die Schnitte der Röcke direkt am Kleidungsstil der Autorin orientiert. Zur Erinnerung an die Schriftstellerin brachte Burberry überdies eine zeitlose, große Handtasche mit zwei Falten heraus, die im Stile von Woolfs Accessoires gefertigt war und „Woolf Bag“ genannt wird. Auch der Film „Orlando“ der Regisseurin Sally Potter von 1992, in dem Tilda Swinton die Hauptrolle spielte, war an Woolfs Roman orientiert und griff zugleich Elemente ihrer Kleidung auf (Potter 1992).

4 Die Kleider der Malerin Frida Kahlo und deren Einfluss auf die Mode

Eine ganz andere Form der Anverwandlung hin zu einer individuellen Künstlerkleidung praktizierte die Malerin Frida Kahlo. Ihre Person wurde von der Nachwelt untrennbar mit der nationalen Identität Mexikos verwoben, wobei sie ohne Zweifel eine international anerkannte, politisch aktive Künstlerin war. Eine Bestätigung ihrer Anerkennung zeigt sich in der Tatsache, dass die britische Premierministerin Theresa May anlässlich einer Rede bei der Konferenz der konservativen Partei im Herbst 2017 demonstrativ ein

Armband trug, das verziert war mit Motiven Frida Kahlos (O. A. 2017).¹ Die Londoner Tate Modern Gallery hatte dem Werk der Künstlerin 2005 eine große Einzelausstellung gewidmet.

Dass man Kahlo mit dem mexikanischen Kulturerbe verbindet, liegt unter anderem daran, dass ihre Kleidung auf verschiedene regionale Trachten zurückgeht. Auch ihr malerisches Werk zeigt, wie groß die Bedeutung von Kleidern für sie persönlich zeitlebens war. Mehrere Gemälde stellen ihre Gewänder ins Zentrum (z. B. „My Dress Hangs There“, 1933) oder nutzen Kleider als ausdrucksvollen symbolischen Subtext (z. B. „The Two Fridas“, 1939). Kahlos Schicksal war gekennzeichnet durch körperliche Gebrechen, die von Kinderlähmung und einem schweren Unfall in der Jugend herrührten und sie dazu zwangen, lebenslang Prothesen zu tragen (Prignitz-Poda 2017: 55). Sie wurden in einigen ihrer berühmten Selbstbildnisse dargestellt, zum Beispiel auf dem Gemälde „The Broken Column“ aus dem Jahr 1944.

Die mexikanische Forscherin Alba F. Aragon legte in einem Aufsatz über Kahlo dar, wie diese den „Tehuana Ethnic Dress“ für sich transformierte und ihre Kleidung schließlich in die westliche Mode einwandern konnte (Aragon 2014). Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Ausstellung „Appearances Can Be Deceiving: The Dresses of Frida Kahlo“ im Museum von Mexico City (2012–2014). Im Jahr 2004 war es erstmals möglich, den Inhalt von Kahlos Kleiderschrank der Öffentlichkeit vorzuführen, was vorher durch ein Vermächtnis ihres Ehemanns Diego Rivera untersagt worden war (Aragon 2014: 518). Die Kleider wurden nun mit Fotos präsentiert, die Kahlo jeweils in diesen bodenlangen Gewändern zeigen (Aragon 2014: 528). Die Ausstellung versuchte offensichtlich zu unterstreichen, dass Kahlos Kleidungsstil stark davon beeinflusst gewesen sei, ihre Behinderung zu verbergen. Die Vorführung der bisher verborgenen Prothesen und Korsetts sollte diese Auffassung belegen. Aragon betont, der Blick werde so auf durchaus ambivalente Weise auf einen versehrten Körper gelenkt, zugleich werde damit aber eine Figur dargestellt, die aus der westlichen Mode gewöhnlich ausgeschlossen wird. Die Autorin führt weiterhin aus, dass die Zapotec-Frauen, deren Trachten Kahlo vornehmlich trug, hart arbeiten mussten, um sich ihre Kleider leisten zu können (Aragon 2014: 526). Vor diesem Hintergrund wurde ein Kleid zum begehrten Objekt, das am Ende den Fleiß seiner Trägerin und deren Stolz dokumentiert. Die Tracht steht deshalb für unterschiedliche Aspekte der kulturellen Tradition, sowohl für soziale Probleme, für Regionalität, für künstlerisches Handwerk, aber auch für den Beitrag der Frauen zur Kultur. Für Kahlo selbst, die ein ambivalentes Verhältnis zur Mode ihrer Zeit hatte, sollten die Kleider auch ihre Herkunft als Mestizin symbolisieren (Nicoidski 1999: 222).

Kahlo modernisierte die Kleider, indem sie sie neu kombinierte und in Details veränderte. Aragon schreibt: „Kahlos use of traditional garments was unorthodox. She removed them from presumably static contexts and brought them into a modern, individualized Western practice of self-fashioning“ (Aragon 2014: 531). Die Autorin betont, dass Kahlos Kleidung an zwei von der westlichen Mode ausgegrenzte Aspekte anknüpfte: an den entstellten, behinderten Körper und an die regionale Tracht. Überdies kommentiere Kahlo implizit auch das Faktum, dass patriarchale Diskurse weibliche Kreativität als krank bezeichneten (Aragon 2014: 532).

1 Für den Hinweis danke ich Armida de la Garza.

Man muss an dieser Stelle ergänzen, dass Kahlo die Kleider durch ihre Bilder medial verbreitete und ihre Person selbstbewusst ausstellte. Damit wurden die Trachten künstlerisch objektiviert und aus ihrer Regionalität in einen neuen Kontext exportiert, zudem gewann der teilweise verborgene, versehrte Körper an Dignität. Man kann Kahlos Selbstinszenierung folglich so deuten, dass sie sich mit ihrem Kleidungsstil, der der Versehrtheit Rechnung trägt, eine Persona entwirft, die die geheimen männlichen Subtexte über weibliches Schaffen aufgreift und gleichsam übertrieben ausbuchstabiert, um mit dieser Zurschaustellung des Konflikts die eigene Schaffenskraft wiederum zu bekräftigen. Die in Kommentaren oft geäußerten Einschätzungen, dass die Trachten eine Art Markenzeichen seien und Kahlos Ruhm sich vielleicht mehr der Selbstinszenierung als der Kunst verdanke (D. 2005), greifen zu kurz und verharmlosen die komplexe Problemlage ihrer schöpferischen Existenz. Durch die malerische Bearbeitung der Fragen von künstlerischer Identität und die oszillierende Selbstpräsentation gelingt es Kahlo, ihre eigene Situation mit der von Künstlerinnen generell zu überblenden und dafür eine persönliche und ästhetische Ausdrucksform zu finden. Mit der Inszenierung von unzeitgemäßen, ihrer sozialen Position nicht entsprechenden Trachten nimmt sie politisch Stellung und weist durch die vestimentäre Verrückung auch auf die marginalisierte Position von Künstlerinnen hin.

Kahlos Person und ihre Kleider bieten eine unerschöpfliche Inspirationsquelle für ModedesignerInnen, und schon zu ihren Lebzeiten wurde sie einmal in der „Vogue“ abgebildet (Nicoidski 1999: 225). Bekannt sind die Entwürfe von Jean-Paul Gaultier, der 1998 eine farbenprächtige Kahlo-Kollektion designte, im Frühjahr/Sommer 2004 dann jedoch eine Kollektion vorlegte, die sich vor allem mit Kahlos Korsett und Prothesen beschäftigte. Ricardo Tisci schuf für Givenchy im Herbst/Winter 2010 eine High-Fashion-Kollektion und eine Resort-Kollektion, die sich ebenfalls an Frida Kahlo orientierten. Die Kollektionen von Gaultier und Givenchy wurden in der Ausstellung in Mexiko gezeigt (Aragon 2014: 518). Die deutsche Designerin Lena Hoschek entwarf im Sommer 2013 ebenfalls eine Kollektion, die von Kleidern Kahlos inspiriert war, und die italienische Modedesignerin Alberta Ferretti folgte im Sommer 2014 mit einer weiteren Kollektion im Geiste der Künstlerin. Erstaunlich ist, dass seit der Öffnung von Kahlos Nachlass die Selbstinszenierung einer Frau die Mode inspiriert, die einerseits für Selbstbewusstsein und Schönheit steht, die aber andererseits auch mehrere Außen-seiterinnenphänomene verkörpert. Somit wird einmal mehr die Wendung der westlichen Mode hin zu einer Öffnung für neue, durch Andersartigkeit gekennzeichnete Darstellungen demonstriert.

5 Schlussbetrachtung

In dem Maße, in dem Künstlerinnen und Schriftstellerinnen das Terrain des Künstlerischen erobern, prägen sie auch den Habitus einer KünstlerInnenexistenz aus. Die Bedingungen dafür unterscheiden sich zumindest bis ins 20. Jahrhundert erheblich von denen ihrer Kollegen. Es war weitaus schwieriger für sie, eine auffällige künstlerische Selbstinszenierung mit entsprechender Kleidung zu entwickeln, denn eine solche Demonstration des KünstlerInnenseins entspricht einer Selbstermächtigung, die Frau-

en lange Zeit verwehrt wurde. Der Problematik, sich überhaupt auf dem Terrain des künstlerischen Schaffens behaupten und mit dem jeweils vorherrschenden, männlich geprägten Künstler-Ideal identifizieren zu können, begegneten sie unter anderem mit dem Tragen von Männerkleidern und leisteten damit auch einen Beitrag zur performativen Verschiebung von Geschlechterrollen. Eine weitergehende Ausdrucksform weiblicher Schaffenskraft und die damit verbundene, nicht in binären Kategorien fassbare Darbietung von Geschlechtsidentität lässt sich im Habitus Gertrude Steins entdecken, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bereits sehr selbstbewusst mit ihrer Position als Schriftstellerin umging und die damit beanspruchte Ermächtigung verkörperte und vorführte.

Die Untersuchung hat gezeigt, dass für die Schriftstellerinnen und Künstlerinnen das Verhältnis zu ihrer Kleidung von großer Bedeutung war, denn entscheidende Kämpfe um Identität und Selbstbehauptung wurden auf dem Schauplatz der vestimentären Gestaltung ausgetragen. Die Künstlerinnen demonstrierten individuelle Strategien der Aneignung und Präsentation, wie sich auch am Beispiel von Virginia Woolf deutlich erkennen lässt. Sie verkörperte eine gewisse Ambivalenz gegenüber der eigenen Selbstinszenierung und brachte ihre Zweifel daran verschiedentlich zum Ausdruck. Direkte Anspielungen auf ihre Kleidung und die in ihrem Werk formulierte Thematik fließender Geschlechtsidentitäten finden sich heute auf dem Feld der Mode, wo sich generell mehr und mehr Inszenierungen feministischen Selbstbewusstseins sowie Tendenzen zu Gender-Fluidity-Kollektionen beobachten lassen.

Die Appropriation der Tracht durch Frida Kahlo kann man durchaus als Manifestation einer individuellen KünstlerInnenuniform verstehen. Kahlos Kleidung verkürzend als ‚Markenzeichen‘ zu interpretieren, verfehlt die Tatsache, dass das Anknüpfen an regionale mexikanische Vorbilder vielfältige ästhetische und politische Motive aufwies. Da Kahlo bis heute eine Inspirationsquelle für ModedesignerInnen darstellt, obwohl und vermutlich gerade weil sie Momente verkörpert, die eigentlich aus der westlichen Mode ausgegrenzt worden waren, wird der Mode durch ihr Vorbild ein verdrängter Teil zurückerstattet. Die Mode kann sich auf diese Weise selbstkritisch mit der Diskriminierung weiblicher Schaffenskraft auseinandersetzen.

Wenn KünstlerInnenkleider die Mode inspirieren, kann man an diesem Umstand auch die Transformation von Kleidung zu Mode beobachten. Die Mode nimmt kurzfristig ein bestimmtes kulturelles Detail spielerisch auf, um einen Trend zu setzen oder zu unterstützen, und auch Elemente von KünstlerInnenkleidung werden in dieser Weise angeeignet, zumal sie aufgrund des individuell geprägten künstlerischen Habitus überraschende oder zukunftsweisende Gestaltungen implizieren können. Mode und habituelle künstlerische Selbstinszenierung haben zudem die Notwendigkeit einer besonderen Aufführungspraxis gemeinsam, wobei nochmals betont werden muss, dass die künstlerische Inszenierung auch die komplette Verweigerung von Selbstdarstellung umfassen kann, was für Praktiken der Mode keine Option darstellt. Die Künstlerinnen, deren Kleider in jüngster Zeit durch die Mode thematisiert wurden, haben einen ikonischen Status, und ihre wegweisende Selbststilisierung lässt sich an aktuelle Diskurse anschließen. Dies sind offensichtlich die Bedingungen für eine Akzeptanz seitens des Modesystems. Insofern gibt es auch noch keine direkte modische Bezugnahme auf die Kleider von GegenwartskünstlerInnen. Vielmehr lässt sich feststellen, dass bei nahe zeitlichen

Bezug zunächst massenmedial wirksame PopkünstlerInnen die Mode inspirieren. Ein Blick auf die Gegenwartskunst zeigt allerdings, dass die Thematik von Kleidung und künstlerischer Selbstinszenierung umgekehrt den Weg in die Werke der Künstlerinnen gefunden hat. Denken wir etwa an Cindy Sherman, die sich in den Posen und der Gestaltung von weiblichen Figuren kunsthistorischer Schlüsselwerke widerspiegelt und den künstlerischen Schaffensmythos thematisiert, an Rosemarie Trockel, die sich auf ihren Strickbildern und in Installationen mit traditionell weiblich konnotierten textilen Techniken auseinandersetzt, oder an Alba D'Urbano, die in der berühmten Performance „Il Sarto Immortale“ (1997) das Verhältnis von Haut und Kleid thematisiert. All diese Werke greifen die Thematik textiler Praktiken auf, und einige befassen sich explizit mit den Bedingungen habitueller Selbstgestaltung von Künstlerinnen, um deren große Bedeutung zu unterstreichen.

Literaturverzeichnis

- Aragon, Alba F. (2014). Uninhabited Dresses. Frida Kahlo, from Icon of Mexiko to Fashion Muse. *Fashion Theory*, 18(5), 517–550. <https://doi.org/10.2752/175174114X14042383562065>
- Bäurle, Margret & Braun, Luzia (1989). „Ich bin heiser in der Kehle meiner Keuschheit“. Über das Schreiben der Mystikerinnen. In Hiltrud Gnüg & Renate Möhrmann (Hrsg.), *Schreibende Frauen. Frauen, Literatur, Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (S. 1–15). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1996). „Nachahmung der Natur“. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede* (S. 55–103). Stuttgart: Reclam.
- Bourdieu, Pierre (1974). *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Cartner-Morley, Jess (2016). *Burberry's seasonless clothes usher in fashion's stream-of-consciousness-era*. 19. September 2016. Zugriff am 20. Mai 2018 unter <https://www.theguardian.com/fashion/2016/sep/19/burberry-september-show-seasonless-clothes-fashion-stream-of-consciousness-era>.
- Chadwick, Whitney (1992). *Women, Art, and Society*. London: Thames and Hudson.
- Drühl, Sven (2005). Die individuelle Künstleruniform. In Gabriele Mentges & Birgit Richard (Hrsg.), *Schönheit der Uniformität* (S.114–136). Frankfurt/Main: Campus.
- D., S. (2005). Frida Kahlo. Ein Leben in Selbstbildnissen. *Summa Cultura*, 31. 5. August 2005. Zugriff am 30. Oktober 2017 unter www.summacultura.de/magazine/2005/31-05/frida-kahlo.
- Goebel, Anne (2017). Wahre Stilisten. *Süddeutsche Zeitung*. 12./13. August 2017, 55.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1982). Prometheus. In *Werke, Hamburger Ausgabe*, textkritisch durchges. und kommentiert von Wolfgang Trunz u. a., Bd. 1 (S. 44–46). München: dtv.
- Hassler, Katrin (2017). *Kunst und Gender. Zur Bedeutung von Geschlecht für die Einnahme von Spitzenpositionen im Kunstfeld*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839439906>
- Horx, Matthias; Huber, Jeannette; Steinle, Andreas & Wenzel, Eike (2007). *Zukunft machen. Wie Sie von Trends zu Business-Innovationen kommen*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Krentcil, Faran (2016). *Inspired by Virginia Woolf, Burberry goes Gender Fluid for Fall*. 20. September 2016. Zugriff am 20. Mai 2018 unter <https://www.elle.com/fashion/news/a39384/burberry-fall-2016>.

- Lehnert, Gertrud (1997). *Wenn Frauen Männerkleider tragen*. München: dtv.
- Lehnert, Gertrud (2013). *Mode. Theorie, Geschichte und Ästhetik einer kulturellen Praxis*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839421956>
- Lehnert, Gertrud & Weilandt, Maria (Hrsg.). (2016). *Ist Mode queer? Neue Perspektiven der Modeforschung*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839434901>
- Leutner, Petra (1999). Der vergessene Prometheus. Paradoxien der Präsenz bei Goethe. In Carola Romahn & Gerald Schipper-Hönicke (Hrsg.), *Das Paradoxe. Literatur zwischen Logik und Rhetorik* (S. 79–92). Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Mendes, Valerie & de la Haye, Amy (2010). *Fashion since 1900*. New Edition. London, New York: Thames & Hudson.
- Mentges, Gabriele (2015). Die Angst der Forscher vor der Mode oder das Dilemma der Modeforschung im deutschsprachigen Raum. In Gudrun M. König, Gabriele Mentges & Michael R. Müller (Hrsg.), *Die Wissenschaften der Mode* (S. 27–47). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839422007-002>
- Nicoidski, Clarisse (1999). *Die großen Malerinnen. Weibliche Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- O. A. (2017). *Why it Matters that Theresa May Wore a Frida-Kahlo-Bracelet during her Conference Speech*. 4. Oktober 2017. Zugriff am 30. Oktober 2017 unter <https://www.telegraph.co.uk/women/politics/matters-theresa-may-wore-frida-kahlo-bracelet-conference-speech>.
- Petrarca, Emilia (2018). *3 Gender-Neutral Designers are Nominated for Fashion's Biggest Prize*. 15. März 2018. Zugriff am 15. März 2018 unter <https://www.thecut.com/2018/03/lvmh-prize-finalists-gender-neutral-designers.html>.
- Potter, Sally (1992). *Orlando*. Spielfilm. 1 Stunde 43 Minuten, Großbritannien, Hauptdarstellerin Tilda Swinton.
- Prignitz-Poda, Helga (2017). *Frida Kahlo – Verschollene, zerstörte und kaum gezeigte Bilder*. München, London, New York: Prestel.
- Riehl, Lisa (2017). *Michael Kors zeigt Selbstbewusstsein und Sinnlichkeit*. 16. Februar 2017. Zugriff am 30. Oktober 2017 unter <https://www.elle.de/michael-kors-fashion-week-new-york-2017>.
- Riviere, Joan (1994). Weiblichkeit als Maskerade. In Liliane Weissberg (Hrsg.), *Weiblichkeit als Maskerade* (S. 34–47). Frankfurt/Main: Fischer.
- Scholz, Jana (2016). Drag-Performenzen? Geschlechterbinarität und geschlechtliche Hybridität von Warhol bis Gucci. In Gertrud Lehnert & Maria Weilandt (Hrsg.), *Ist Mode queer? Neue Perspektiven der Modeforschung* (S. 168–180). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839434901-012>
- Schor, Naomi (1994). Weiblicher Fetischismus: Der Fall George Sand. In Liliane Weissberg (Hrsg.), *Weiblichkeit als Maskerade* (S. 217–230). Frankfurt/Main: Fischer.
- Seel, Martin (2001). Inszenieren als Erscheinenlassen. Thesen über die Reichweite eines Begriffs. In Josef Früchtl & Jörg Zimmermann (Hrsg.), *Ästhetik der Inszenierung* (S. 48–62). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1995). Philosophie der Mode. In Georg Simmel, *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*. Ramstedt, Otthein (Hrsg.), Gesammelte Werke Bd. 10 (S. 7–37). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Slater, Lydia (2016). *Burberry celebrates its September collection and the influence of Virginia Woolf's 'Orlando' with Harper's Bazaar*. 27. September 2016. Zugriff am 20. Mai 2018 unter <https://www.harpersbazaar.com/uk/fashion/fashion-news/news/a38081/burberry-september-collection-harpers-bazaar-event>.
- Stein, Gertrude (1996). *Autobiographie von Alice B. Toklas*. Zürich: Arche.
- Vinken, Barbara (2013). *Angezogen. Das Geheimnis der Mode*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Wagner, Nike (1984). Mütter, Männer, Maskeraden. George Sands „Lelia“. In George Sand, *Lélia* (S. 236–289). Frankfurt/Main: Insel.

- Wenn (2016). *Inspiration von Virginia Woolf: Christopher Bailey: Burberry-Kampagne im Retro-Look*. 17. September 2016. Zugriff am 20. Mai 2018 unter <https://www.abendzeitung-muenchen.de/inhalt.inspiration-von-virginia-woolf-christopher-bailey-burberry-kampagne-im-retro-look.77170fdb-d8f3-4700-9417-5b2833a55f3f.html>.
- Wolf, Christa (1983). *Kassandra*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand.
- Woolf, Virginia (1983). *Orlando. Eine Biographie*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Woolf, Virginia (1992). *Ein eigenes Zimmer* (2. Aufl.). Leipzig: Reclam.
- Wysocki, Gisela von (1980). *Die Fröste der Freiheit*. Frankfurt/Main: Syndikat.
- Wysocki, Gisela von (1980). *Weiblichkeit und Modernität. Über Virginia Woolf*. Frankfurt/Main, Paris: Qumran.

Zur Person

Petra Leutner, Prof. Dr., Literaturwissenschaftlerin und Professorin für Modetheorie und Ästhetik, Akademie Mode und Design Hamburg. Arbeitsschwerpunkte: Ästhetik, Mode und Kultur, Ästhetizismus, Alltagskultur, Absolute Poesie, Wahrnehmungstheorie, Zeichentheorie.
Kontakt: Akademie Mode und Design, Alte Rabenstraße 1, 20148 Hamburg
E-Mail: petra.leutner@amdnet.de

Folke Brodersen

Gestalt(ung) des Coming-out. Lesbische und schwule Jugendliche und junge Erwachsene in der Ökonomie der Sichtbarkeit

Zusammenfassung

Coming-out stellt insbesondere für lesbische und schwule Jugendliche und junge Erwachsene eine relevante Aushandlung mit Umfeld und Welt dar. Der Beitrag untersucht das Erleben und Gestalten dieser Praxis. Die Sekundäranalyse 19 problemzentrierter Interviews zeigt, dass Coming-out als Problem des Spektakels hervorhebender Dramatisierung und des unausweichlichen Drucks gedeutet wird. Strategien der Heteronormalisierung, der Usurpation und der Aussetzung der Seinsrelation reagieren auf diese Problematisierungen und setzen sie teilweise außer Kraft. Die Fallstricke der Sichtbarkeit als Politikum, Authentizitätsanforderung und unhintergehbare Tatsache verweisen dabei auf eine gesellschaftliche Wandlung – eine Transformation der Ökonomie der Sichtbarkeit. Trotz – oder gerade wegen – der Vielzahl sich outender Stars und Aktivist_innen, Familien- und Freundschaftserzählungen sind nicht Lesbisch- und Schwul-Sein selbstverständlicher geworden, sondern die Praxis des Coming-outs. Der Akt der Herstellung von Sichtbarkeit hat eine Eigenständigkeit entwickelt und ist nun selbst Zeichen der Homosexualität.

Schlüsselwörter

Coming-out, Sichtbarkeit, Queer Studies, Jugendforschung

Summary

Shape/shaping of coming out. Lesbian and gay adolescents and young adults in the economy of visibility

Coming out represents a relevant negotiation with the social environment and the world for lesbian and gay adolescents and young adults in particular. The article focusses on how this practice is experienced and shaped. Secondary analyses of 19 problem-centred interviews indicate that coming out is interpreted as a problematic dramatization of an event and as the inevitable pressure to come out. Some of the interviewees reacted to their problematization by adopting the strategies of hetero-normalization, usurpation and the negation of an identitarian relation. The requisition of visibility as a political practice, authentic self-display and indisputable fact suggest that society is undergoing change – a transformation of the “economy of visibility”. Despite – or because of – the countless outings of activists and stars, the narratives of families and friends, it is not being lesbian or gay which is now taken as a matter of course, but the practice of coming out. The act of becoming visible has itself become the signum of homosexuality.

Keywords

coming out, visibility, queer studies, youth studies

1 Narrative des Coming-outs

Dass ein Coming-out überflüssig wird. // I: Mhm. // C: Dass ich quasi (.) mich nicht outen muss, sondern (.) es [jemanden lieben und dies öffentlich zeigen] halt einfach mache und es wird nicht gefragt, sondern- weil es selbstverständlich ist. (Christoph: 20)¹

1 Alle Namen sind anonymisiert. Die weitere Angabe ist die Seitenzahl des Transkripts.

Mit dem Satz „dass ein Coming-out überflüssig wird“ beantwortet Christoph die Frage, ob und warum sich Schwule und Lesben politisch engagieren sollten. Sein Resümee verdeutlicht den Wunsch nach einer Unhinterfragtheit gleichgeschlechtlicher Romantik und Nähe in der Öffentlichkeit. Er verbindet damit zugleich ex negativo die für ihn unumgängliche Notwendigkeit eines Coming-outs. Diese, als anstrengend antizipierte Auseinandersetzung mit Eltern, Freund_innen und Gesellschaft, ist in seinen weiteren Erzählungen sodann auch nicht intrinsisch motiviert, sondern wird von seinem Psychotherapeuten angeleitet. Auf Christophs Argument „Naja, es reicht doch eigentlich, dass ich das weiß“ (3) hätte dieser mit dem Beispiel eines korpulenten deutschen Politikers geantwortet: Die Verweigerung des Coming-outs drücke jeweils aus, nicht „mit sich selbst im Reinen“ (3) zu sein, und hätte psychisch wie physisch „kein schönes Leben“ zur Folge.

Christophs Geschichte enttäuscht dominante Narrative gelungener Coming-out-Erzählungen: Er rekurriert weder auf ein aus der ersten oder zweiten Schwulenbewegung tradiertes Argument, nachdem eine Emanzipation von der Heteronormativität oder gar deren Überwindung durch die Provokation schwuler Differenz möglich sei (Dobler/Rimmele 2008; Griffiths 2012). Noch verwendet er das zunehmend nach der AIDS-Krise etablierte, medial idealisierte Narrativ einer sich im Selbst manifestierenden und anschließend nach außen drängenden sexuellen Identität (Woltersdorff 2013). Seine Erzählung zeigt stattdessen die Durchsetzungskraft entwicklungspsychologischer (exemplarisch Cass 1984; Biechele 2005; Watzlawik 2004) und gesundheitsbezogener (exemplarisch Bochow et al. 2011) Diskurse, die Coming-out als Element eines positiven Selbstbewusstseins, Folge einer notwendigen vereindeutigenden Selbsterkenntnis und subkultureller Einbindung markieren. Coming-out ist über die Zuschreibung einer vielgestaltigen Schutzfunktion für Selbst, Psyche, Physis und Sex nicht mehr auf den immanenten Wunsch angewiesen, sondern kann exmanent begründet und eingefordert werden.

Christophs Fallbeispiel steht exemplarisch für eine Veränderung des gegenwärtigen Formats von Coming-out. Dessen Deutung und Bearbeitung verschieben sich innerhalb der Kontexte wie der affirmativen Intervention des Therapeuten und hinsichtlich der aktuellen Organisation der (Un-)Sichtbarkeit von Schwulen und Lesben. Dies betrifft insbesondere Jugendliche und junge Erwachsene, die sich erstmalig und damit ohne habituierte Routine mit Coming-out auseinandersetzen.² Der nachfolgende Beitrag möchte die genaue Beschreibung einer derartigen Transformation aufzeigen und fragt deshalb: Wie erleben und gestalten Jugendliche und junge Erwachsene derzeit Coming-out, sprich die Enttäuschung der normativen Annahme der Heterosexualität, und welche veränderten Strukturlogiken zeigen sich darin? Stellt somit „die Praxis des Coming-outs [eine] relevante Bewältigungsstrategie [dar], mit der [Jugendliche] versuchen im Rahmen heteronormativer Verhältnisse für sich und andere sozial verständlich bzw. lesbar zu werden“ (Kleiner 2015: 36), wie Bettina Kleiner für den Kontext der Schule herausarbeitet? Oder handelt es sich, mit Volker Woltersdorffs Literaturanalyse, um eine „ermächtigende

2 So findet ein erstes Coming-out in der Kohorte der 14- bis 27-Jährigen im Jahr 2015 im Durchschnitt im Alter von 17 Jahren statt (Krell/Oldemeier 2015). Da es sich zum Zeitpunkt des ersten Coming-outs somit zumeist noch um Jugendliche handelt, wird dieser Terminus im Folgenden als verkürzte Bezeichnung für die befragten Jugendlichen und jungen Erwachsenen verwendet. Zur spezifischen Situierung des Coming-outs im Erwachsenenalter siehe Krell (2014).

Selbstentmächtigung [...], [da] der Sprechakt der Selbstbehauptung [...] zugleich ein Sprechakt der Selbstunterwerfung“ (Woltersdorff 2005: 134) unter diese Form der Subjektivation ist? Ist Coming-out somit eine produktive Lösungsstrategie von Selbst-Umwelt-Konflikten oder eine Praxis der Einfindung in ein ambivalentes Selbstverhältnis?

Herausgearbeitet wird die Transformation jugendlichen Coming-outs anhand von Interviews des Projekts ‚Coming-out – und dann ...?!‘ (2). Rekonstruiert wird das Erleben der Jugendlichen in den Dimensionen eines ‚Drucks‘ und der Erwartung eines ‚Spektakels‘, die in Bezug auf die Dimension der Sichtbarkeit verortet werden (3). Die von den Jugendlichen entwickelten Gestaltungsstrategien schließen daran an und werden als Reaktion auf das Erleben diskutiert (4). Abschließend wird die Eigenlogik dieses Erlebens und Handelns *als* und *in* einer Transformation der Ökonomie der Sichtbarkeit perspektiviert (5).

2 Methodisches Vorgehen

Der vorliegende Beitrag basiert auf einer Sekundäranalyse (Medjedović 2014) von Daten des Projektes ‚Coming-out – und dann ...?!‘ (Laufzeit 2013–2016) des Deutschen Jugendinstituts. Dessen Betrachtung von Coming-out-Erfahrungen lesbischer, schwuler, bisexueller, trans* und queerer Jugendlicher wurde dafür auf die beiden erstgenannten Gruppen eingengt.³ Verwendet wurden Interviews von 19 lesbischen und schwulen Jugendlichen und jungen Erwachsenen im Alter von 16 bis 24 Jahren sowie ein Interview mit einem 27-Jährigen, die in den vorangegangenen drei Jahren erstmals ihre Homosexualität gegenüber Dritten thematisierten.⁴

Die Interviews wurden angelehnt an die Methode des problemzentrierten Interviews erhoben (Witzel 2000), wobei Coming-out als (für die Jugendlichen) explizierbares, relevantes Problem adressiert wurde (zu dieser Voraussetzung Krell 2013). Um eine biografische Einbettung und die Relevanzsysteme der Interviewten zu erfassen, begannen die Interviews mit der Aufforderung, über das Leben seit der ersten Wahrnehmung eines Lesbisch- bzw. Schwul-Seins zu erzählen. Anschließend umrissen problemorientierte Nachfragen das Coming-out näher. Durch die Anleitung breiter wie thematisch dichter Erzählungen bot das Datenmaterial einen ausreichenden „Informationsüberschuss“

3 Das Projekt bestätigte die vermutete Differenz zu den Coming-out-Erfahrungen bisexueller, trans* und queerer Jugendlicher (Krell/Oldemeier 2017).

4 Die Rekrutierung erfolgte über kooperierende Jugendgruppen und Beratungsstellen sowie größtenteils über einen Teilnahmeaufruf am Ende einer Onlinebefragung. Bei der Zusammenstellung des Samples wurde auf eine möglichst große Heterogenität bezüglich Erfahrungen von Migration, Rassismus und Behinderungen sowie der Verteilung (angestrebter) formaler Bildungsabschlüsse und Wohnorte geachtet. Es wurde eine bundesweite Verteilung realisiert. Das Sample weist eine Verzerrung hinsichtlich höherer Bildung(saspirationen) und städtischer Lebensmittelpunkte auf. Dem Samplekriterium entsprechend hatten alle Befragten bereits ein Coming-out erlebt. Dass die rekonstruierten Erfahrungen dennoch auf schwule und lesbische Jugendliche verallgemeinerbar sind, zeigt die Onlinebefragung, in der weniger als 7 % der Befragten – vor allem jüngere und in ländlichen Gebieten wohnende Jugendliche – bisher keine Coming-out-Erfahrungen hatten, dies aber planten (Krell/Oldemeier 2017). Woltersdorff diagnostiziert treffend, dass Coming-out ein „relativ einheitliches und kollektiv verbindliches Muster schwuler [und lesbischer] Selbstvergesellschaftung“ (Woltersdorff 2005: 119) darstellt.

(Gläser/Laudel 2001) gegenüber der Fragestellung der Primärstudie, um in der Sekundäranalyse unter einer eigenständigen Fragestellung betrachtet zu werden.

Für die Sekundäranalyse wurde das Sample zunächst, angelehnt an das Verfahren der Grounded Theory (Strauss/Corbin 1996), offen kodiert: Sequenzabschnitte wurden sowohl durch In-Vivo-Codes paraphrasiert als auch formalstrukturell sowie hinsichtlich der Selbstpräsentation der Interviewten eingeordnet. Das anschließende axiale Kodieren aggregierte Codes innerhalb des Kodierparadigmas der Grounded Theory (Strauss/Corbin 1996: 78ff.) zu einzelnen Dimensionen. Anhand dieser Codes wurde eine maximal kontrastive Auswahl getroffen, um in einzelnen Fallrekonstruktionen die Muster zwischen und innerhalb dieser Dimensionen vertieft zu analysieren. Dafür wurde ein maximal kontrastives Subsample aus fünf Interviews gezogen, das zu ähnlichen Teilen lesbische wie schwule, ältere und jüngere Befragte umfasste und versuchte, den Bildungsbias des Gesamtsamples sowie den Fokus auf den städtischen Wohnraum auszugleichen. In den Fallrekonstruktionen wurde ein fallübergreifendes Codenetz strukturiert, im selektiven Kodieren die Kernkategorie ‚Sichtbarkeit‘ identifiziert – beides wurde anschließend durch das weitere Material verdichtet und ergänzt. Kontextualisierend wurden dabei alle von Berg (2005) als Gütekriterien für Sekundäranalysen benannten Informationen – vollständige Transkripte, Angaben zu Sampling, Kontaktaufnahme, relevante Feldakteur_innen, Setting und dem Eindruck der Interviewenden über die Interviewten – in die Auswertung einbezogen.⁵

3 Coming-out erleben

In den Rekonstruktionen des Erlebens und der Deutungsmuster der Jugendlichen stellt Sichtbarkeit die zentrale Referenz für ihr Coming-out dar. Diese ist jeweils für sie konstitutiv mit einer Differenz zur Heterosexualität und deren Selbstverständlichkeit assoziiert: Wie Christophs eingangs angeführtes Zitat zeigt, wird der Anspruch der Sichtbarkeit auch immer als Notwendigkeit eines Coming-outs gedeutet. Ihr Erleben der Herstellung von Sichtbarkeit ist damit nur teilweise positiv-bestätigend und vor allem problematisierend. Dies nimmt zentral zwei Formen an: die (antizipierte) Reaktion auf ein Coming-out als Dramatisierung der Sichtbarkeit zu einem ‚Spektakel‘ (3.1.) und der Prozess des Coming-outs als zu einem gewissen Teil erzwungen und mit ‚Druck‘ zur Sichtbarkeit verbunden (3.2.).

3.1 „Ich will mich eigentlich gar nicht zeigen in dem Rahmen so“ – die Dramatisierung des Spektakels

Das Spektakel als erste Dimension des Erlebens zeigt sich u. a. in Hannes’ Erzählung einer Situation, in der er für seinen Partner Medikamente in der Apotheke abholt:

5 In der Auswertung wurde ein geschlechtersensibler Vergleich vorgenommen. Auch wenn die Inhalte der Erzählungen durch stereotype Muster gekennzeichnet waren (Bezug auf Familie vs. Arbeit bzw. Vorwurf einer maskulinen Entsexualisierung vs. Effeminiertheit und anale Rezeptivität), konnten hinsichtlich des Erlebens von, des Umgangs mit sowie der Funktion von Coming-out keine Differenzen zwischen lesbischen und schwulen Jugendlichen festgestellt werden.

Und dann sagt man mir so ‚Ja, Sie müssen da und daran denken‘. Ich würde instinktiv sagen ‚Nee, das ist für meinen Freund‘. Ich selbst hadere aber immer wieder mit mir, wenn ich irgendwas einkaufe, [...] weil ich halt nicht weiß, wie reagiert das Gegenüber von mir? [...] Also, ich bin da ein bisschen vorsichtig, weil ich auch Angst habe einfach – wenn ich in die Apotheke gehe, möchte ich gerne ein Medikament holen und ich möchte nicht unbedingt darüber reden, dass ich – also ich möchte halt nicht, ich möchte halt, dass sich die Person mir gegenüber sich darauf konzentriert, was ich von ihr möchte und nicht, dass die Person darüber denkt so ‚Ach, der ist schwul, das ist ja interessant, aha, mhm‘. Also, deswegen, das möchte ich halt nicht. (30–32)

Hannes beschreibt die Gefahr einer Dramatisierung: Sichtbarkeit erlebt er nicht als Gewinn an Handlungsmacht, sondern erwartet einerseits eine Reduktion seiner Person auf seine Sexualität. Der leere Signifikant der Homosexualität scheint ihn, wie Judith Butler beschreibt, voll zu repräsentieren und dabei zugleich selbst interpretationsoffen zu bleiben, mit der Folge einer möglichen Fremdbestimmung und Verletzung durch das Gegenüber: „Tatsächlich hat sich der Ort der Undurchsichtigkeit nur verschoben – vorher wusstest du nicht, ob ich lesbisch ‚bin‘, jetzt weißt du nicht, was es heißt, dass ich es bin“ (Butler 1996: 18). Hannes befürchtet andererseits zugleich eine durch seine Sexualität überstrahlte, entschlichte Situation, in der sein eigentliches Anliegen nicht angenommen wird und er sich nur reaktiv verhalten kann. Die gleichzeitige Hervorhebung und negativ konnotierte Besonderung – mit Sushila Mesquita die „Karnevalisierung“ (2008) – seiner Homosexualität, die Hannes’ Befürchtung, ‚interessant‘ zu sein, in diesem Kontext für ihn bedeutet, formiert das Phänomen des Spektakels.

Hannes antizipiert in seinen Deutungsmustern, wie viele weitere Interviewte, eine derartige Reaktion auf ein (beiläufiges) Coming-out. Die Antizipationen formieren dabei in seinem Erleben eine Realität, die unabhängig von bisher erlebten positiven oder negativen Erfahrungen existiert: Auch wenn die Erzählungen vom Coming-out in Familie oder Freundeskreis mit einer positiv gerahmten Botschaft breiter Unterstützung enden, bleiben die Antizipationen in Bezug auf weitere Verwandte, Bekannte oder eine indefinite Öffentlichkeit bestehen. Coming-out ist in den Deutungen damit ein fragmentarisches Ensemble, dessen gegenwärtige Erfahrung nur vermittelt in die Zukunft projiziert werden kann. So schließt die Interviewte Olivia die Erzählung vom Besuch eines Christopher-Street-Days mit der Formulierung: „Und wenn man dann am Bahnsteig steht, merkt man so (.) habe ich überall noch Regenbogen dran (.) ‚Scheiße‘“ (30), wodurch sie auf kontextspezifische Gefahren einer negativen Reaktion hinweist. Aus demselben Grund meidet Nadine den CSD grundsätzlich: „Ich will mich eigentlich gar nicht zeigen in dem Rahmen so“ (10).

Zugleich zeigt sich die Form des Spektakels als erlebte Praxis. So bemerkt Jannik die für ihn verletzend-reduktionistische Attribuierung „Ey, das ist doch der, der schwul ist“ (39) dreier Mitschüler. Als „magische“ Zeichen (Woltersdorff 2005: 138) für derartige nicht selbst administrierte Herstellungen von Sichtbarkeit werden in den Schilderungen der Jugendlichen vor allem Geschlechterperformanzen herangezogen: Die Zuschreibungen einer geschlechtsnonkonformen Effeminität oder Maskulinität werden in Symbole der Homosexualität transformiert. So erzählt Denise:

Es hat sich so ergeben, weil ich ja noch angefangen habe, mich anders anzuziehen. Und sie [eine Freundin] hat das irgendwie gemerkt. Ich habe mir dann immer so Hemden gekauft und habe dann halt immer sportlicher [...] und dann sind wir spazieren gegangen und dann hat sie gesagt ‚Ja, Denise, Du siehst schon irgendwie aus, als würdest Du lesbisch sein‘ ((lacht)). (5)

Die Dramatisierung der maskulinen Kleidungsform nutzt Denise sodann auf zwei Weisen. Zum einen vermag sie sich über die Selbstpräsentation der ‚starken Fußballerin‘ in Anlehnung an ihr Idol, die lesbische Fußballerin und Trainerin Steffi Jones, einer lesbischen Identität zu vergewissern. Auf diese Weise beginnt auch Christoph sein Interview mit einer Zusammenstellung von Berichten über sein kindliches Interesse an Puppen, worüber er sein Schwul-Sein als vorgeburtliche Essenz ontologisiert und als geschlechtliche und damit natürliche Differenz absichert (Laufenberg 2014: 31–36). Zum anderen versuchen beide – Christoph anhand seiner Selbstbeschreibung als „offensichtlich schwuler Mann“ (3) – ein explizites, verbales Coming-out zu umgehen (weiterführend Kap. 4.3). Jeweils scheitern sie an den bohrenden Nachfragen und dem Druck ihrer Gegenüber.

3.2 „Dieser Druck manchmal“ – die Unausweichlichkeit des Coming-outs

Die zweite Dimension des Erlebens von Coming-out sind die Unausweichlichkeit und der Druck. Denise kommentiert mit Bezug auf ihre Mutter:

Dieser Druck manchmal. Also bei meiner Mutter, da kam so ‚Ja, jetzt sag endlich doch mal, was los ist‘ und ‚Ich habe keinen Bock, dir immer hinterher zu rennen‘ und ‚Mach doch mal‘ und-, das ist echt, wirklich, das ist mega stressig. (12)

Sie rahmt damit eine Situation, in der sie von ihrer Mutter mehrfach aufgefordert wird, sich zu erklären. Das für sie eigentlich schon offensichtlich im Raum stehende Thema ihres Lesbisch-Seins muss für ihre Mutter ausführlich seziert und artikuliert werden. Hier zeigt sich die Unsicherheit der ‚magischen‘ Zeichen der Geschlechterperformanz wie auch Denise‘ Regenbogenfahnen und Fußballerinnen-Starschnitte. Die darin enthaltene Information scheint ausreichend Hinweise für Vermutungen zu geben, geht aber auch mit einer Uneindeutigkeit einher, die für Außenstehende Anlass zur Besorgnis sein mag (Sedgwick 2003). Denise‘ Mutter – wie auch Christophs Therapeut – beharren in den Deutungen der Interviewten hingegen auf einer verbalen und expliziten Herstellung der Sichtbarkeit einer Homosexualität.

Neben diesen sozialen Instanzen sind auch die von den Jugendlichen genannten Erklärungsmuster für ein Coming-out im Duktus der Unausweichlichkeit gehalten: Christoph übernimmt die von seinem Therapeuten geschilderte Bedrohung und formuliert die Notwendigkeit für ein Coming-out, um ‚mit sich selbst im Reinen‘ zu sein. Ähnlich argumentiert Olivia, zum Ausbau und zur Aufrechterhaltung freundschaftlicher Beziehungen eine Reziprozität intimer Informationen zeigen zu müssen. Schließlich rahmen Nadine und Denise den Beginn ihrer Partnerschaft als *point of no return*: „und dann musste ich es halt irgendwie meiner Mutter sagen“ (2). Auch für Manuels Engagement für partnerschaftliche Rechte von Schwulen und Lesben scheint ihm trotz anderer Wünsche kein anderer Weg als das Coming-out denkbar. Den Interviewten tritt Coming-out so zunächst äußerlich gegenüber: als problematisches Erfordernis, das nicht aufgehoben, sondern höchstens in Teilen reorganisiert werden kann.

Ihre Deutungen zeigen dabei eine Verlagerung der Unumgänglichkeit des Coming-outs in das Selbst. Jeweils konvergiert in diesen die Sichtbarkeit in einem Verhältnis der

Authentizität. Zu spezifischen, ins Innere des Selbst projizierten Qualitäten in ein nach außen sichtbares Verhältnis zu treten, das diese auf eine eindeutige Weise erfüllt, stellt die immanente Begründung der Notwendigkeit für ein Coming-out dar: Christophs Argumentation macht deutlich, wie in manchen Interviews vormals soziale Anforderungen auch mit dieser Logik rekonfiguriert und abgesichert werden. Das Versprechen der Kohärenz und Sicherung des Selbst gegen Infragestellungen mag der Grund sein, warum der Zustand der authentischen Sichtbarkeit von den Jugendlichen affirmiert und begehrt wird, auch wenn sie Coming-out, den einzigen ihnen bekannten und verfügbaren Weg dorthin, problematisieren.

Die sozialen Interaktionen, Erklärungen und Deutungen der Jugendlichen zeigen so eine Überlagerung des „heimlichen‘ Gebot[s], heimlich zu bleiben“ (Hark 2000: 5). Zusätzlich instituieren sich das „Aufrichtigkeitsgebot und Homosexualitätsgebot“ (Woltersdorff 2005: 126), die eine Produktion von (öffentlichem) Bekenntnis und Eindeutigkeit verlangen und durch kulturelle Logiken sowie soziale Institutionen getragen werden – wie für die Psychotherapie angedeutet. In der Gleichzeitigkeit der divergierenden Gebote zeigt sich die Spaltung des homosexuellen Subjekts aus der doppelten Anforderung, sich selbst nicht übermäßig zu akzentuieren und sich zugleich nicht (unnötig) zu verstecken (Woltersdorff 2005: 32f.). Dies erleben auch die Jugendlichen zwischen drohender Dramatisierung im Spektakel und dem Druck zum Coming-out.

4 Coming-out gestalten

Mit diesem Erleben, die Dramatisierung zu antizipieren und den Druck zum Coming-out dennoch nicht aufheben zu können, stehen drei Gestaltungsstrategien der Jugendlichen in Verbindung. Auf der Basis ihrer Deutungen und der kulturell zur Verfügung stehenden Ressourcen entwickeln sie Handlungsmuster, mit denen sie situativ auf die jeweiligen strukturellen Bedingungen reagieren. Sie vermögen durch diese Praxen unterschiedliche, für sie problematische Aspekte des Spektakels und des Drucks auszusetzen. Diese sind dabei weder rational geplant noch wird mit ihnen zunächst eine intentionale Absicht verbunden. Die Logik der einzeln oder in Kombinationen unternommenen Praxen perspektiviert zugleich einen Horizont veränderter Bedingungen und anderer Formen der Herstellung von Sichtbarkeit, den die Jugendlichen erhoffen und teilweise realisieren können. Zugleich weisen die Strategien Brechungspunkte auf, an denen die Jugendlichen ein Scheitern erleben und auf Spektakel und Druck zurückverwiesen werden.

4.1 „Ich würde jetzt nicht sagen ‚Ich möchte das langweilige Hetero-Leben‘, aber“ – Strategie der Hetero-Normalisierung und Dämpfung des Spektakels

Als erste Gestaltungsstrategie zeigt sich die Hetero-Normalisierung in Hannes' Abgrenzung zur dargestellten Hervorhebung und Reduktion seiner Person auf seine Sexualität:

Also ich möchte halt dieses- [...] Quasi einfach zusammen mit dem Partner glücklich werden, ganz normal arbeiten, abends nach Hause kommen, zusammen was machen. (22)

Damit perspektiviert er die Gestaltungsstrategie der Hetero-Normalisierung. Er versucht, die dramatisierte (negative) Aufmerksamkeit zu dämpfen, indem er die Differenz der eigenen Homosexualität zu einem imaginierten heterosexuellen Ideal reduziert: Hannes nimmt sich vor, in seinem ästhetischen Ausdruck und Verhalten weder ein „Berufsschwuler“ (22) zu sein noch ein sexuelles „Partyleben“ (22) zu führen, sondern eine monogame, bürgerlich-unscheinbare Beziehung zu leben. Auch Nadine verknüpft ihren Wunsch, sich zukünftig um eine Kleinfamilie zu kümmern, mit der Hoffnung, dass nach einigem „Gerede“ die Nachbarn „dann sehen [würden], dass es [ihr Lesbisch-sein] okay ist“ (35) und es den Kindern weder an „Essen“ noch an „Liebe“ mangeln würde.

Nadine und Hannes bemühen sich damit um die Unhinterfragtheit, die für sie mit der Selbstverständlichkeit der Heterosexualität einhergeht: Sie möchten in ihrer Partnerschaft genauso omnipräsent sichtbar, irrelevant und gleichzeitig anerkannt sein, wie sie es heterosexuellen Beziehungen zuschreiben. Für Hannes stellen politischer Aktivismus, Promiskuität und (sexueller) Hedonismus dabei die Grenze dieses Ideals der bürgerlichen Kleinfamilie dar. Das lohnarbeitende Double-Income-Paar bzw. die Care-Tätigkeit für Kinder dient ihnen demgegenüber als (vergeschlechtlichter) Orientierungspunkt und Demarkationslinie. Sie nehmen damit das sich gesellschaftlich ausweitende Angebot der „Heterosexualisierung der Homosexualität“ (Hark/Laufenberg 2013: 233) an. Die Hoffnung auf das Versprechen der Anerkennung zum Preis der Angleichung (Laufenberg 2014) zeigt sich in ihren Wünschen, Träumen und Praktiken.

Die Strategie der Reduktion der Differenz zwischen (eigener) Homo- und Idealen der Heterosexualität bildet dabei einen schmalen Grat. Sie setzt die Jugendlichen einer Deutungsmacht aus, die sich selbst auf eine normative Heterosexualität beruft. Jana befürchtet in diesem Sinne beim weiteren Coming-out gegenüber Freunden und Verwandten, von diesen in die „normale Schiene“ (22) der Heterosexualität zurückgeschoben oder mit der Erwartung konfrontiert zu werden, in ihrer Partnerinnenschaft eine (heteronormative) Rollenverteilung aus „Mann und Frau“ (37) zu leben. Auch Hannes erhält von zwei Bekannten eine „irgendwie dämliche“ Antwort, als er sich bei ihnen outet und – zur Herstellung einer Respektabilität – die unwahrscheinliche Möglichkeit einer heterosexuellen Beziehung andeutet. Ihrer Aussage nach würde er „in drei Jahren [...], wenn du eine Freundin hast“ (6), über schwulen Sex ganz anders denken und solle diesen deshalb schon jetzt unterlassen. Hannes und Jana fühlen sich in diesen (teilweise antizipierten) Situationen hinterfragt. Ihre Verletzlichkeit rührt daher, wie Eve Kosofsky Sedgwick (2003) zeigt, außer ihrer eigenen Aussage und Bekräftigung keinen letztgültigen Beweis ihres Schwul- und Lesbisch-Seins erbringen zu können. Die Hoffnung, dass nach einem Coming-out ihre Homosexualität anerkannt werden könne, wird hier enttäuscht: Sie werden in ihrem Schwul- und Lesbisch-Sein derealisiert.⁶

Die Normalität der Heterosexualität wird von den Jugendlichen somit sowohl als begehrtes Gut wie auch als Gefahr benannt. Dabei wird ihnen die von Antke Engel (2002) gezeigte doppelte Existenz des Primats der Heterosexualität im Neoliberalismus zum Verhängnis. Diese nimmt sowohl die Form flexibler Normalisierung an, die Differenzen zuzulassen und sich einzuverleiben vermag, als auch die Form rigider Nor-

6 Dass diese Gefahr den Jugendlichen durchaus präsent ist, deutet sich an, wenn Hannes zwar ohne Party und Aktivismus „einfach zusammen mit dem Partner“ leben möchte, sich aber doch von der Vereinnahmung in das „langweilige Hetero-Leben“ (22) abgrenzt.

mativität. Bemühen sich die Jugendlichen um eine Minimierung der Differenz zu den Idealen der Heterosexualität, nutzen sie die Normalisierung für eine Integration in die Selbstverständlichkeit, um das Moment des Spektakels zu umgehen. Zugleich scheint nicht immer abwägbar, unter welchen Bedingungen ihnen eine rigide Normativität gegenübergestellt wird und sie die Auflösung der Homosexualität und ihre eigene Derealisierung zu fürchten haben.

4.2 „Ich habe irgendwann Spaß dran gehabt“ – Usurpationen der Dramatisierung und Aneignung des Zwangs

Eine zweite Gestaltungsstrategie nutzt das Moment des Spektakels und der Dramatisierung in Form einer Steigerung. So erzählt wiederum Hannes:

Ich hatte das Problem, ich habe irgendwann Spaß dran gehabt, es Leuten zu erzählen. Das war etwas komisch, weil wenn ich Leuten, die ich irgendwie schon fünf, sechs Jahre lang [kenne] (.), sage ‚Du, hör mal, ich bin übrigens schwul‘, das war dann so ein (.) ‚Wie jetzt?‘, und das war ein Problem. Ich habe halt einfach-, [...] habe ich irgendwann Spaß da dran gehabt. (5)

Danach gefragt, worin eben jener ‚Spaß‘ wie auch das ‚Problem‘ bestehen, die ein vermehrtes Coming-out für ihn darstellt, konkretisiert Hannes das überraschende Moment des ‚Wie jetzt?‘. Er erzählt, auf seinem Geburtstag von zwei Personen über seinen Beziehungsstatus ausgefragt zu werden:

‚Na und, ist da jemand?‘, ‚Nee, noch nicht. Ich treffe aktuell einen Typen‘ und so ‚Wie jetzt?‘ Also ich habe es denen angesehen. Ich so ‚Oh, ich habe es noch nicht erzählt gehabt, oder?‘, ‚Nee, hast Du noch nicht so‘, ‚Ja, da ist was‘ ((lacht)). (6)

Hannes lacht über die Szenerie der betonten Inszenierung seiner Vergesslichkeit. Es ist das Moment der Überraschung in der Reaktion des Gegenübers, das ihn belustigt. Zunächst scheint dies paradox, beruht es doch gerade auf der Hervorhebung seiner Sexualität zu einem Spektakel. Umgearbeitet wird die potenzielle negative Sichtbarkeit dabei durch den Wechsel des Akteursstatus. Mit Hannes' eigenem Handeln zeigt sich diese Strategie als ‚Usurpation‘, das heißt als Inbesitznahme der bestehenden Strukturen – Andreas Heilmann (2011) arbeitet diese für das Coming-out im männlich strukturierten Feld der Politik heraus. Hannes wendet sie nun auf die Bedingungen der Sichtbarkeit selbst an. Die Wiederholung der Dramatisierung macht es ihm möglich, diese voranzunehmen, damit das beschämende Moment des Spektakels umzuwandeln und gegen dessen Struktur zu wenden.⁷ Gleichzeitig erfüllt und entlässt er damit den Druck, ein Coming-out zu haben.

Den Versuch, auch diesem voranzugehen, unternimmt Denise. Noch im Gespräch mit ihrer Mutter hat sie sich einem Coming-out widersetzt, antwortet auf Fragen ihres Bruders ausweichend und weist auch ihre „Mitschüler“ ab: „Nein, es stimmt nicht“ (6). Ihre Erörterung eines idealen Coming-outs beinhaltet zugleich Gegenteiliges: Sie wünscht sich, keine Befürchtungen zu haben oder Planungen zu betreiben, sondern die

7 Zugleich führt er einer Heterosexualität ihre eigene Begrenztheit und interne Brüchigkeit vor: Eine Homosexualität scheint nicht derart offensichtlich und eindeutig zu sein, wie seine Gegenüber annehmen (zum irritierend-dystrophischen Potenzial der Unsichtbarkeit Sedgwick 2003).

Akzeptanz ihres Lesbisch-Seins auch spontan von anderen einfordern zu können. Sie schließt damit in Teilen an das kulturelle Narrativ und die teilweise als Anforderung verbreitete Praxisform des „out and proud“ (Wolterdorff 2005: 43) an: Mit ihrem Vorhaben eines Coming-outs bei der weiteren Verwandtschaft verbindet sie den Wunsch, ihre eigene Sprachlosigkeit zu überwinden und darauf – statt auf ihre Sexualität an sich – stolz zu sein. Zugleich will sie dem durch Verdachtsäußerungen aufgebauten Druck entgehen:

Bei einem Teil von meiner Familie, also meine Oma, meine Uroma, mein Bruder, Tante, Onkel, all so was. Ich glaube, die vermuten es auch ALLE. [...] also ich sage immer ‚Ja, wenn das nächste Familienessen ist, dann haue ich mal auf den Tisch‘. (7)

Das Ideal einer Vehemenz, „auf den Tisch“ zu hauen, zeigt ihre vorgreifende Erwartung der Dramatisierung, verdeutlicht die subjektive Relevanz ihrer Usurpation und markiert zugleich die Begrenzung der Strategie. Denn Denise fährt fort: „aber da sind dann auch meine Cousins dabei, die sind noch klein und ich weiß nicht, wie die das so aufnehmen [und ob] meine Tante die schon aufgeklärt hat“ (7). Für Denise scheint trotz ihres Wunsches die Strategie der usurpierten Dramatisierung nicht geeignet, weil sie das Nicht-Selbstverständliche und Erklärungsbedürftige ebenfalls hervorhebt. Dies produziere – personifiziert in ihren kindlichen Cousins – Unverständnis und Überforderung beim Gegenüber und kann, so führt Denise im weiteren Verlauf ihre Befürchtungen vor einem zu offensiven Coming-out aus, eine Abwertung und einen Abbruch sozialer Kontakte mit sich bringen. Die Usurpation der Dramatisierung läuft für die Jugendlichen so Gefahr, von den zu überwindenden Strukturen des Spektakels eingeholt und überhört zu werden.

4.3 „Ja, brauchst ja nur meine Bilder [an]gucken“ – Aussetzen der Seinsrelation

Die dritte Gestaltungsstrategie basiert auf einer Veränderung der Form des Coming-outs. Ausgefragt von ihrer Mutter, antwortet Denise mit einem Verweis:

Also sie ist zu mir ins Zimmer gekommen und hat dann gesagt ‚Ja, Denise, jetzt red‘ mal Klartext, was ist denn los? Du bist als irgendwie unterwegs, kommst spät heim‘, da habe ich gesagt ‚Ja, Mama, ich kann dir das nicht sagen‘ und ähm, da hat sie gesagt ‚Ah ja, dann schreib's mir halt auf‘. Und dann habe ich halt geschrieben ‚Ja, es ist das, was ihr alle vermutet‘ [...] Und dann hat sie gesagt ‚Ja, ist es das, was ich jetzt denke?‘, ich so ‚Ja, brauchst ja nur meine Bilder gucken‘, weil ich halt sehr viele Bilder von Fußballspielerinnen in meinem Zimmer habe und generell von solchen weiblichen ((lacht)) Personen, habe ich gesagt ‚Ja, es ist so‘. (2)

Denise entsagt in dieser Erzählung der Anforderung der Situation. Sie kommt dem impliziten Wunsch nach einer Bestätigung nicht nach. Stattdessen stellt sie die Zeichen und die Zeichenhaftigkeit der Homosexualität in den Vordergrund und überantwortet es ihrer Mutter, Verbindungen zwischen Verhalten, Begehren und Affekten zu ziehen.

Um Denise' Strategie einzuordnen, sind drei Abgrenzungen notwendig. So begehrt sie in dieser Situation weder (a) eine Uneindeutigkeit (Engel 2002) noch versucht sie (b) an einer ‚Heimlichkeit‘ festzuhalten oder (c) ein Schweigen zu wahren. (a) Zwar

vermögen es ihre Fußballerinnenbilder, zugleich eine Attraktivität, eine sexuelle oder eine sportliche Identifikation zu symbolisieren und damit Mehrdeutigkeit herzustellen. Im dargestellten Kontext ist ein Schluss auf ein Lesbisch-Sein – das von ihr auch im weiteren Interview reklamiert wird – aber nicht nur möglich oder naheliegend, sondern aus ihrer Handlungslogik wie dem Kontext geradezu zwingend, sodass Uneindeutigkeit weder von ihr gewollt noch aktiv produziert wird. (b) Auch stellt sich ihre Antwort qualitativ anders dar als die vorherigen Absagen der ‚Heimlichkeit‘ an ihren Bruder. Sie gibt ihrer Mutter offensiv eine offensichtliche Antwort und wünscht sich im Verlauf des Interviews auch weitere Coming-outs. (c) Schließlich ist die von ihr problematisierte Sprachlosigkeit für das Geschehen nicht relevant. Dem körperlich gedeuteten Unvermögen, das u. a. auch der Interviewte Andi beschreibt, entgeht sie zwar durch das Medium der Schriftlichkeit, in der weiteren Erzählung wird dies aber nicht weiter thematisiert. Entgegen dieser drei möglichen Interpretationen wird deutlich, dass sich Denise vor allem der Verantwortlichkeit für den Akt des Coming-outs und der potenziellen Verletzlichkeit der Situation widersetzt.

Ihr Coming-out stellt durch den Verweis auf die – von ihr und ihrer Mutter anscheinend geteilten – Zeichen der Homosexualität die diskursive Präsenz des Spektakels her und vermeidet gleichzeitig eine negative Abwertung der Dramatisierung: Der vorher leere Signifikant des ‚Lesbisch-Seins‘, der sie auf ihre Sexualität zu reduzieren droht, wird in Denise’ Erzählung mit Fußball und romantischen Fantasien bzw. Selbstentwürfen gefüllt. Darüber hinaus nutzt sie die Dramatisierung der Homosexualität, um dem Druck zu einer verbalisierten Identifikation zu entgehen. In dieser Form erzählt sie im Weiteren, auch ihre Mitschüler_innen bei neugierigen Fragen auf ihre ‚maskuline‘ Kleidungsweise verwiesen oder guten Freund_innen die Bedeutung der Regenbogenfahnen erklärt zu haben, wie auch Christoph Hoffnungen in seine Ästhetik als ‚offensichtlich schwuler Mann‘ setzt und Andi eindeutig markierte Kunstwerke in seiner Schule ausstellt.

Mit dieser Strategie des Coming-outs zieht Denise zum einen ein reflexives Moment in die Interaktion ein, das die Institutionen des Drucks auf diese selbst zurücklenkt – ihre Mutter ist es nun, die mit der Herstellung der Sichtbarkeit beauftragt wird. Zum anderen unternimmt sie eine Revolution der symbolischen Form der Entsprechungszusammenhänge: Aus den drei Möglichkeiten des Umgangs mit einer Homosexualität „Verschweigen, Verschlüsseln oder Bekennen“ (Woltersdorff 2005: 32) wählt sie eine Verschlüsselung aus, deren Schlüssel öffentlich bekannt ist. Sie entsagt der „ermächtigende[n] Selbstentmächtigung“ (Woltersdorff 2005: 134), indem sie sowohl eine Homosexualität als auch ihre eigene Person gleichzeitig sichtbar erhält, aber den direkten, identitären Verweisungszusammenhang, die *Seinsrelation*, aussetzt. Sie erkennt die Notwendigkeit und Unausweichlichkeit der Identifizierung an, nötigt aber dem Gegenüber den Prozess der Beschneidung von Singularität und Pluralität auf, die Individualität und Vieldeutigkeit auf eine feststehende Identität reduzieren. Dabei ist ihr Lesbisch-Sein nicht mehr die leere, von der Abwesenheit der Heterosexualität bestimmte Kehrseite, bestätigt letztere aber auch nicht in ihrer Universalität, sondern eröffnet die Chance auf eine Umarbeitung lesbischer Existenzweise als sich überschneidende Gleichzeitigkeiten – in diesem Fall eine Assemblage ihrer Person mit Regenbogenfahnen und Starschnitten. Nicht mehr Denise ist homosexuell, sondern sie existiert in Kollaboration mit einer

symbolischen Homosexualität als Zeichen an sich. Sie arbeitet dieser zu, wie sie von ihr profitiert. Zugleich verschmelzen sie aber nicht zu einer Entität. Sie verschiebt das Coming-out vom ‚*I'm gay*‘ zum ‚*I gay*‘.

Die so konstituierte Position ist prekär. Olivia problematisiert die Abhängigkeit – auch der Regenbogenfahne – von der Lesefähigkeit des Gegenübers und die Gefahr der Reproduktion von Stereotypen. Die verwendeten Zeichen scheinen zudem nur eine unvollständige oder vorläufige Repräsentation darstellen zu können. Außerdem besteht die Gefahr einer zu aussagekräftigen Symbolisierung: Für Denise und viele andere Interviewte ist mit Beginn einer Partnerschaft ein identitäres Coming-out unvermeidlich. Händchenhaltend über die Straße zu gehen deuten sie als absolute Symbolisierung einer Homosexualität. Das schillernde Moment des Aussetzens der Seinsrelation ist so nur in einem schmalen Korridor an Zeichen möglich.

5 Transformation der Ökonomie der Sichtbarkeit

Die Rekonstruktionen des Erlebens und Deutens zeigen, wie sich das Coming-out lesbischer und schwuler Jugendlicher zu einer komplexen Technologie der Interaktions- und Selbstordnung formiert. Die Fokussierung der Praxis statt der Wiederholung der Frage der Identität gibt dabei Aufschluss über ihre Probleme, Chancen und Aushandlungen. Die Verknüpfung eines Erlebens von dramatisierendem Spektakel und unumgänglichem Druck mit den Gestaltungsstrategien der Hetero-Normalisierung, der Usurpation und dem Aussetzen der Seinsrelation zeigt nicht nur die relativ strukturierten Bedingungen und Logiken, sondern weist auch darauf hin, dass diese „Ökonomie der Sichtbarkeit“ (Hark 1999: 43)⁸ eine Transformation erfährt. Beschreibt Sabine Hark mit Michel Foucault die Umwendung des Blickes auf die Sexualität Anfang des 19. Jahrhunderts von der sodann unhinterfragten Norm der Ehe auf die perversen Abweichungen, ist derzeit eine neue Ambivalenz in diesem Verhältnis festzustellen. Die Aufwertung von Lesben und insbesondere Schwulen u. a. als durchsetzungsstarke bzw. einfühlsame Arbeitnehmer_innen oder kreative Kulturträger_innen (Purtschert 2007) sowie die Ausweitung von Rechtsinstitutionen eröffnet – zum Preis der (Selbst-)Einfügung u. a. in Paarnormativitäten – die Hoffnung auf Hineinfaltung dadurch positiv-akzentuierter Differenz (Laufenberg 2014). Die Intensität des Blickes auf die homosexuellen Anderen und die Relevanz der Sichtbarkeit schwinden damit aber nicht. Eher im Gegenteil changieren diese nun zwischen Anerkennung und Exklusion, vermittelt und legitimiert über den richtigen Grad an Differenz.⁹

Die Erfahrung von Differenz und Erklärungsbedürftigkeit verändert sich somit in ihrer Legitimation, bleibt derweil aber bestehen und sichert sich weiter ab. Trotz – oder gerade wegen – der wiederum vor allem männlichen Vielzahl sich outender Stars und Politiker_innen (Heilmann 2011), Youtube-Kampagnen (exemplarisch Sivan

8 In Abgrenzung zu wirtschaftswissenschaftlichen Verwendungsweisen meint Ökonomie hier die Regelmäßigkeit und Funktionslogik der Sichtbarkeit, das heißt: wer ein- und ausgeblendet, auf wen Aufmerksamkeit gelenkt und mit welchen Folgen Sichtbarkeit hergestellt wird.

9 Zugleich erlaubt diese Hineinfaltung eine ‚Immunsisierung‘ gegen die Anderen der Anderen: Die Abwertung HIV-Positiver, Arbeitsloser oder muslimischer Geflüchteter findet eine Legitimation (Petzen 2005).

2013) sowie Film- und Fernsehrepräsentationen (Hipfl/Klaus/Scheer 2015) ist nicht eine Homosexualität selbstverständlicher geworden, sondern die Praxis und der Status des Coming-outs. Der Akt der Herstellung von Sichtbarkeit hat eine Eigenständigkeit entwickelt und ist nun selbst das Zeichen der Homosexualität (weiterführend zur Begriffsgeschichte Brodersen/Oldemeier 2017). Mit der Aufwertung der Sichtbarkeit geht nicht etwa eine Selbstverständlichkeit der Homosexualität einher, eher ist die Sichtbarkeit nun selbstverständlich einforderbar. Anstatt als Repräsentation ein Teil einer homosexuellen Existenzweise zu sein, wird die Evidenz der Homosexualität zunehmend an Sichtbarkeit gebunden und sie von der Sichtbarkeit abhängig (Schaffer 2004).

Dieses Verhältnis zeigt sich in den Anforderungen nach einem Coming-out und den daran gekoppelten Versprechen. So gehen mit dem affirmativen Bezug zur Sichtbarkeit auch Möglichkeiten für die interviewten Jugendlichen einher: Alle Befragten reflektieren im Nachgang positiv über das Ergebnis, wenn auch nicht über den Prozess des Coming-outs. Sie erleben Handlungsspielräume, wie romantische Zuneigung öffentlich zu zeigen, und erarbeiten sich Deutungen der Welt, die ihnen – bis hin zur politischen Besetzung von Sichtbarkeit – Orientierung bieten und sie Sinn erleben lassen. Die Struktur der Sichtbarkeit konfiguriert so einen eigenlogisch anzueignenden und gestaltbaren Raum und bleibt zugleich als problematisch erlebte Ordnung bestehen.

In diesem Sinne äußern die Jugendlichen in Bezug auf das Erleben von Druck und Spektakel auch den Wunsch einer Revolution der Verhältnisse. Der Impetus von Christophs Eingangszitat, „[d]ass ein Coming-out überflüssig wird“ (20), zeigt sich sowohl in weiteren Interviewausschnitten als auch in den darauf reagierenden Praxen. Auch wenn diese Praxen die Ökonomie der Sichtbarkeit in Teilen reproduzieren, sind sie auf eine jeweils andere Zukunft ausgerichtet. Zugleich scheint nicht nur aufgrund der dargestellten Brechungspunkte, sondern vor allem durch die zunehmende Inklusion der Homosexualität in die Sichtbarkeit und deren Affirmation mindestens in den Strategien der Hetero-Normalisierung und der Usurpation eine (baldige) Überflüssigkeit des Coming-out unwahrscheinlich. Für eine Transformation der Verhältnisse wäre so – wenn, wie gezeigt, Umwelt und Strategien dies versagen – nach einer Veränderung des Verhältnisses von Subjektivität zur Sichtbarkeit zu fragen, die die bisherige Strukturierung infrage stellt, irritiert oder sich von ihr löst. Eine „Subjektivität zu entwickeln, die nicht die Selbsteinschließung in die [...] Verständnispraktiken moderner Macht“ (Hark 1999: 49) betreibt, deutet sich dabei in der Strategie des Aussetzens der Seinsrelation an. Ob sich diese Praxis des ‚I_gay‘ aber ausbauen und distribuieren, auf eine kollektive Ebene heben und wirksam umsetzen lässt, ist fraglich. Das Erleben des jugendlichen Coming-outs zeichnet dennoch das Begehren nach einer Subjektivität in einer „Welt, die noch keinen Namen hat“ (Köppert 2017).

Literaturverzeichnis

Berg, Harry van den (2005). Reanalyzing Qualitative Interviews From Different Angles. The Risk of Decontextualization and Other Problems of Sharing Qualitative Data. *Forum qualitative Sozialforschung*, 6(1), Art. 30. <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-6.1.499>

- Biechele, Ulrich (2005). *Identitätsentwicklung schwuler Jugendlicher. Eine Befragung deutschsprachiger junger Schwuler in der schwulen Szene sowie im Internet*. Dissertation. Zugriff am 13. März 2018 unter http://edoc.unibas.ch/178/1/DissB_6970.pdf.
- Bochow, Michael; Lenuweit, Stefanie; Sekuler, Todd & Schmidt, Axel (2011). *Schwule Männer und HIV/AIDS. Lebensstile, Sex, Schutz- und Risikoverhalten 2010*. Zugriff am 13. März 2018 unter www.emis-project.eu/sites/default/files/public/publications/emis_nationalreport_germany.pdf.
- Brodersen, Folke & Oldemeier, Kerstin (2017). Coming out. *Gender Glossar* (8 Absätze). Zugriff am 13. März 2018 unter <http://gender-glossar.de/glossar/item/79-coming-out>.
- Butler, Judith (1996). Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität. In Sabine Hark (Hrsg.), *Grenzen lesbischer Identitäten* (S. 15–37). Berlin: Querverlag.
- Cass, Vivienne (1984). Homosexual Identity Formation. Testing a Theoretical Model. *Journal of Sex Research*, 20(2), 143–167. <https://doi.org/10.1080/00224498409551214>
- Dobler, Jens & Rimmle, Harald (2008). Schwulenbewegung. In Roland Roth & Dieter Rucht (Hrsg.), *Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945* (S. 541–556). Frankfurt/Main: Campus.
- Engel, Antke (2002). *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt/Main: Campus.
- Gläser, Jochen & Laudel, Grit (2001). Re-Analyse als Vergleich von Konstruktionsleistungen. *Forum qualitative Sozialforschung*, 1(3), Art. 25. <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-1.3.1042>
- Griffiths, Craig (2012). Konkurrierende Pfade der Emanzipation. Der Tuntenstreit (1973–1975) und die Frage des ‚respektablen Auftretens‘. In Andreas Pretzel & Volker Weiß (Hrsg.), *Rosa Radikale. Die Schwulenbewegung der 1970er Jahre* (S. 143–159). Hamburg: Männerschwarm.
- Hark, Sabine (1999). *Deviant Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität* (2., völlig überarb. Aufl.). Opladen: Leske + Budrich.
- Hark, Sabine (2000). *Neue Chancen – alte Zwänge? Zwischen Heteronormativität und posttraditionaler Vergesellschaftung. Zur sozialen und psychischen Situation lesbischer Mädchen und schwuler Jungen in Nordrhein-Westfalen. Expertise zum 7. Kinder- und Jugendbericht der Landesregierung NRW*. Düsseldorf: Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit.
- Hark, Sabine & Laufenberg, Mike (2013). Sexualität in der Krise. Heteronormativität im Neoliberalismus. In Erna Appelt, Brigitte Aulenbacher & Angelika Wetterer (Hrsg.), *Gesellschaft. Feministische Krisendiagnosen* (S. 227–245). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Heilmann, Andreas (2011). *Normalität auf Bewährung. Outings in der Politik und die Konstruktion homosexueller Männlichkeit*. Bielefeld: transcript.
- Hipfl, Brigitte; Klaus, Elisabeth & Scheer, Uta (Hrsg.). (2015). *Identitätsräume. Nation, Körper und Geschlecht in den Medien. Eine Topografie*. Bielefeld: transcript.
- Kleiner, Bettina (2015). *subjekt bildung heteronormativität. Rekonstruktion schulischer Differenz-erfahrungen lesbischer, schwuler, bisexueller und Trans*Jugendlicher*. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Köppert, Katrin (2017). *Eine Welt, die noch keinen Namen hat. Gegen die Subalternität von Solidarität*. Zugriff am 13. März 2018 unter www.gwi-boell.de/de/2017/07/05/eine-welt-die-noch-keinen-namen-hat-gegen-die-subalternitaet-von-solidaritaet.
- Krell, Claudia (2013). *Abschlussbericht der Pilotstudie ‚Lebenssituationen und Diskriminierungserfahrungen von homosexuellen Jugendlichen in Deutschland‘*. München: Deutsches Jugendinstitut.

- Krell, Claudia (2014). *Alter und Altern bei Homosexuellen*. Weinheim: Juventa.
- Krell, Claudia & Oldemeier, Kerstin (2015). *Coming-out – und dann ...?! Ein DJI-Forschungsprojekt zur Lebenssituation von lesbischen, schwulen, bisexuellen und trans* Jugendlichen und jungen Erwachsenen*. München: Deutsches Jugendinstitut.
- Krell, Claudia & Oldemeier, Kerstin (2017). *„Coming-out – und dann ...?!“ Coming-out-Verläufe und Diskriminierungserfahrungen von lesbischen, schwulen, bisexuellen, trans* und queeren Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Deutschland*. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Laufenberg, Mike (2014). *Sexualität und Biomacht. Vom Sicherheitsdispositiv zur Politik der Sorge*. Bielefeld: transcript.
- Medjedović, Irena (2014). *Qualitative Sekundäranalyse. Zum Potenzial einer neuen Forschungsstrategie in der empirischen Sozialforschung*. Wiesbaden: VS.
- Mesquita, Sushila (2008). Heteronormativität und Sichtbarkeit. In Roland Bartel, Ilona Horwarth, Waltraud Kannonier-Finster, Maria Mesner, Erik Pfefferkorn & Meinrad Ziegler (Hrsg.), *Heteronormativität und Homosexualitäten* (S. 129–147). Innsbruck: Studienverlag.
- Petzen, Jennifer (2005). Wer liegt oben? Türkische und deutsche Maskulinitäten in der schwulen Szene. In IFADE (Hrsg.), *Insider – Outsider. Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess* (S. 161–181). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839403822-008>
- Purtschert, Patricia (2007). Diversity Management. Mehr Gewinn durch weniger Diskriminierung? Von der Differenz im Umgang mit Differenzen. *Femina Politica*, 16(1), 88–96.
- Rosenthal, Gabriele (2011). *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung* (3. Aufl.). Weinheim: Juventa.
- Schaffer, Johanna (2004). *Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung*. Bielefeld: transcript.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2003). Epistemology of the closet. In Henry Abelove, Michèle Aina Barale & David Halperin (Hrsg.), *The Lesbian and Gay Studies Reader* (S. 45–61). London: Routledge.
- Sivan, Troye (2013). *Coming out*. Zugriff am 13. März 2018 unter <https://www.youtube.com/watch?v=JoL-MnXvK80>.
- Strauss, Anselm & Corbin, Juliet (1996). *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz.
- Watzlawik, Meike (2004). *Uferlos. Jugendliche erleben sexuelle Orientierungen. Eine Internetbefragung zur sexuellen Identitätsentwicklung bei amerikanischen und deutschsprachigen Jugendlichen im Alter von 12 bis 16 Jahren*. Dissertation. Norderstedt: LIBRI.
- Witzel, Andreas (2000). Das problemzentrierte Interview. *Forum qualitative Sozialforschung*, 1(1), Art. 22. <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-1.1.1132>
- Woltersdorff, Volker (2005). *Coming out. Die Inszenierung schwuler Identitäten zwischen Auflehnung und Anpassung*. Frankfurt/Main: Campus.
- Woltersdorff, Volker (2013). Going Public – Going media. Über den medialen Wandel schwuler Coming-out-Inszenierungen seit Stonewall. In Susanne Regener (Hrsg.), *Privat/öffentlich. Mediale Selbstentwürfe von Homosexualität* (S. 89–110). Wien: Turia + Kant.

Zur Person

Folke Brodersen, M. A., wiss. Mitarbeiter. Deutsches Jugendinstitut, München. Arbeitsschwerpunkte: Queer Studies, Subjektivierungsforschung, Politiken der Immunisierung, Soziologie der Therapie, Performancepraxen, Jugendforschung.

E-Mail: brodersen@campus.tu-berlin.de

Gerechtigkeitsvorstellungen im Lebenszusammenhang – eine geschlechtersoziologische Perspektivenerweiterung am Beispiel von Für- und Selbstorgearrangements prekär Beschäftigter

Zusammenfassung

Fragen der Un-/Gerechtigkeit v. a. in der Erwerbssphäre sind (wieder) auf die politische Agenda gerückt. Ausgehend von der geschlechtersoziologischen Kritik an einem engen Arbeitsbegriff plädieren wir dafür, Gerechtigkeitsvorstellungen im Lebenszusammenhang zu betrachten. Wir fragen, welche Missstände *aus einer Perspektive des Lebenszusammenhangs* als ungerecht erfahren werden, basierend auf narrativen Interviews mit prekär Beschäftigten, die wir in einem hermeneutischen Auswertungsprozess interpretierten. Wir rekonstruieren, welche Missstände die Befragten als nicht erfüllte Gerechtigkeitsansprüche erheben und welche nur als nicht erfüllte Wünsche, wobei wir Sorgearrangements ins Zentrum stellen. Anhand dreier Fallbeispiele zeigen wir, dass nur Fürsorge normative Kraft entfalten kann, während zur Einforderung angemessener Bedingungen zur Selbstsorge meist normative Rahmen fehlen. Fürsorge ist zudem vergeschlechtlicht und aus dem Anspruch, gute Pflege zu leisten, kann selbstdestruktives Potenzial erwachsen. Gesellschaftspolitisch ist zu fragen, wie normative Rahmen für angemessene Selbstsorge und gerechte Bedingungen für selbstsorgsame Pflege von Anderen etabliert werden können.

Schlüsselwörter

Gerechtigkeit, Fürsorge, Selbstsorge, Anerkennung, Arbeitsgesellschaft, Prekäre Beschäftigung

Summary

Conceptions of justice in life arrangements – A broad gender-sociological perspective using the example of the (self-)care arrangements of precarious workers

Issues around justice and injustice in the work sphere are (back) on the political agenda. While focusing on conceptions of justice, we argue in favour of giving explicit consideration to *life arrangements* and, thus, to (self-)care. Thereby we relate to the feminist critique of a narrow definition of work applied in social sciences. We ask what people perceive as being unjust in terms of life arrangements. Narrative interviews with precarious workers form our empirical basis. We analysed the interviews in a multi-level hermeneutical process. Based on three empirical examples, we reconstruct which aspects of life arrangements qualify as a claim of in/justice and which are only defined as unfulfilled wishes. We demonstrate that a normative framework is only available for care work. By contrast, no such normative framework is available when it comes to putting in place appropriate conditions for self-care. However, care arrangements are highly gendered and the claim for good care work has the potential to be destructive for the care-giving person. We ask, from a socio-political perspective, how normative frameworks for decent self-care and fair conditions of “self-caring” care can be established.

Keywords

justice, care, self-care, recognition, working society, precarious employment

Ein zentrales und unkämpftes Versprechen des Kapitalismus lautet, dass Gerechtigkeit auf Leistung in der Erwerbssphäre basiere. In dieser werden seit den 2000ern mit dem Sozialstaatswandel unsichere Beschäftigungsverhältnisse ausgebaut, was sozialwissenschaftlich mit den Begriffen Prekarität und Prekarisierung (Motakef 2015) beschrieben wird. Für Castel (2000) gefährdet Prekarisierung den sozialen Zusammenhalt von Gesellschaften. Prekär Beschäftigte stünden in permanenten Bewährungsproben und auch sicher Beschäftigte würden verunsichert. Ändern sich durch Prekarisierung auch die Gerechtigkeitsansprüche von Beschäftigten an Erwerbsarbeit? Verliert das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit an Bedeutung, wenn Leistung immer seltener mit erwerbsbezogenen Sicherheiten belohnt wird? Mit diesen Fragen beschäftigen sich einige empirische Studien aus der Arbeits- und Industriesoziologie (Hürtgen/Voswinkel 2014; Kratzer et al. 2015), die aber überwiegend sicher Beschäftigte betrachten.

Die geschlechtersoziologische Prekarisierungsforschung betont, dass Prekarisierung und Prekarität nicht auf die Erwerbssphäre zu reduzieren sind, sondern die gesamte prekäre Lage zu betrachten ist (Motakef 2015). Neben Einkommen und prekärer Erwerbsarbeit sollen auch Gesundheit, Paar-, Familien- und Freundschaftsbeziehungen sowie Sorge berücksichtigt werden. Erst aus einer Perspektive auf den *gesamten Lebenszusammenhang* (Klenner/Menke/Pfahl 2012) lässt sich ein umfassendes Verständnis für Prekarität entwickeln.

Wir plädieren für eine *geschlechtersoziologische Perspektivenerweiterung* der mit Gerechtigkeit befassten Arbeits- und Industriesoziologie und der empirischen Gerechtigkeitsforschung, die wir im Folgenden vorstellen. Wir gehen davon aus, dass Gerechtigkeitsansprüche in einer Sphäre erst aus einer Perspektive auf den gesamten Lebenszusammenhang verständlich werden. Zudem können neben Erwerbsarbeit weitere Dimensionen des Lebenszusammenhangs Gegenstand von Gerechtigkeitsansprüchen sein. In diesem Beitrag fokussieren wir, auch wenn wir vom gesamten Lebenszusammenhang ausgehen, die Dimensionen der *Fürsorge* und *Selbstsorge*. Dabei stellen wir Gerechtigkeitsansprüche von prekär Beschäftigten ins Zentrum. Wir vermuten, dass sich Gerechtigkeitsvorstellungen gerade in Auseinandersetzung mit Missständen entfalten, dabei jedoch nicht immer in allen Dimensionen virulent werden. Unsere Forschungsfrage lautet, welche Missstände aus einer Perspektive des Lebenszusammenhangs von prekär Beschäftigten als ungerecht erfahren werden – und wie Geschlecht dabei relevant wird. Die Daten stammen aus dem von der DFG finanzierten Projekt „Ungleiche Anerkennung? ‚Arbeit‘ und ‚Liebe‘ im Lebenszusammenhang prekär Beschäftigter“ (WI2142/5-1). In den Interviews fokussierten wir Erfahrungen der Nicht-/Anerkennung in den verschiedensten Lebensbereichen.

Im ersten Abschnitt skizzieren wir den Forschungsstand, im zweiten Abschnitt stellen wir unsere Forschungsheuristik ‚Gerechtigkeitsvorstellungen im Lebenszusammenhang‘ vor. Anschließend präsentieren wir drei exemplarische Fälle, um die Bedeutung des Lebenszusammenhangs und der Für- und Selbstsorge für Gerechtigkeitsvorstellungen empirisch aufzuzeigen. Der Beitrag schließt mit einer Diskussion der Ergebnisse und einem Ausblick.

1 Empirische Gerechtigkeitsforschung, Prekarität und Geschlecht

Die empirische Gerechtigkeitsforschung fragt nach den gesellschaftlichen Ursachen und Konsequenzen dafür, dass eine ungleiche Ausstattung mit bestimmten Gütern, Ressourcen und Chancen von bestimmten Gruppen als gerecht oder ungerecht bewertet wird (Liebig/Sauer/Valet 2013: 286f.). Oft sind Wahrnehmungen mit Blick auf Verteilungsgerechtigkeit im Erwerbs-, Steuer-, Sozial- und Bildungssystem Gegenstand. Unterschieden werden verschiedene Gerechtigkeitsprinzipien, etwa das Leistungs-, Bedarfs- oder Ergebnisgleichheitsprinzip.

Untersuchungen von Vorstellungen über Verteilungsgerechtigkeit fokussieren oft Einkommen (etwa Sauer/Valet/Liebig 2016) oder sozialstaatliche Leistungen. Einkommensungleichheiten werden durchaus als gerecht empfunden, wenn sie auf individuellen Bildungs- und Berufserfahrungsunterschieden beruhen (Sauer/Valet/Liebig 2016). Auch über Geschlecht liegen erste Ergebnisse vor: Männer empfinden ihr Einkommen häufig als ungerecht, wenn ihre Partnerin mehr verdient als sie. Frauen haben in der Regel geringere Ansprüche an ihr Einkommen als Männer; generell wird eine größere Geschlechtersensibilität aber noch gefordert (Liebig/Sauer/Schupp 2011).

In der Arbeits- und Industriosozilogie werden Gerechtigkeitsansprüche von Beschäftigten untersucht (Hürtgen/Voswinkel 2014; Kratzer et al. 2015; Walker 2017). Eine zentrale Referenz ist die Studie von Dubet (2008), der Beschäftigte in Frankreich nach ihrem subjektiven Ungerechtigkeitsempfinden am Arbeitsplatz befragte. Ein zentrales Ergebnis lautet, dass die Befragten für ihr Ungerechtigkeitsempfinden kaum kollektive Bezüge herstellen, wie sie etwa die Begriffe Klassenkampf oder Arbeiterklasse darstellen würden.

Im Anschluss an Dubet fragen Kratzer et al. (2015) nach den Gerechtigkeitsnormen von Beschäftigten im Industrie- und Dienstleistungssektor in Deutschland. Jene berichten, dass sich die Anforderungen an sie deutlich verändert haben, seit sich ihre Betriebe verstärkt an Erfolgskriterien der Finanzmärkte orientieren. Dabei halten die Beschäftigten weiter am Leistungsprinzip fest, auch wenn sie im Arbeitsalltag vielfältige Verletzungen ihrer Ansprüche erfahren. Die Befragten verweisen nur selten auf vermeintlich geschlechtsspezifische Fähigkeiten oder Fürsorgeverantwortung. Es sind aber vor allem Frauen, die von vergeschlechtlichten Diskriminierungen berichten und diese als Leistungs- oder Würdeverletzung artikulieren (Kratzer et al. 2015: 171).

Hürtgen und Voswinkel (2014) fokussieren Gerechtigkeitsansprüche von Beschäftigten in Normalarbeitsverhältnissen. Ihre Befragten halten trotz Prekarisierung unverändert an Ansprüchen wie Arbeitsplatzsicherheit und einem angemessenen Einkommen fest, obgleich sie die für sie geltende Normalität einer sicheren Beschäftigung als Ausnahme erleben.

Die Autor*innen nehmen bereits eine Perspektive auf den Lebenszusammenhang ein, fokussieren dabei jedoch auf die „Ansprüche an Arbeit“ der Beschäftigten (Hürtgen/Voswinkel 2014: 21). Andere Lebensbereiche sowie Geschlecht nehmen sie nicht explizit unter Gerechtigkeitsaspekten in den Blick.

In feministischen Theorien, etwa der feministischen politischen Philosophie, ist Gerechtigkeit ein Schlüsselbegriff (u. a. Young 2001, Fraser 2001, Rössler 2016). Als wesentliches Hindernis für Gerechtigkeit gilt die geschlechterdifferente Arbeitsteilung,

die Frauen die wenig anerkannte unbezahlte Fürsorge, Männern die Erwerbsarbeit zuschreibt. Die geschlechterhierarchische Arbeitsteilung steht u. a. im Zentrum feministischer Kritik, weil der gesellschaftliche Wert von Sorge missachtet und Frauen der Zugang zu Erwerbsarbeit erschwert wird.

Auch in der sozialwissenschaftlichen Geschlechterforschung ist Gerechtigkeit bedeutsam, etwa in Studien über die Segregation des Arbeitsmarktes und den *gender wage gap* (Sachverständigenkommission 2017). Zahlreiche Studien belegen, wie Frauen und Mütter in der Erwerbssphäre mit Ungleichheiten konfrontiert werden, etwa angesichts von Verfügbarkeitsansprüchen der Unternehmen (Wimbauer 2012) oder der ‚gläsernen Decke‘ (Kratzer et al. 2015). Ungleichheiten werden auch in der Privatsphäre und der paarinternen Arbeitsteilung rekonstruiert (Wimbauer 2012; vgl. Wimbauer und Motakef 2017: 45ff.). Die Geschlechterforschung untersuchte bisher nicht prekär Beschäftigte unter einer Gerechtigkeits- und Geschlechterperspektive. Dammayr (2015) fokussierte zwar Gerechtigkeitsansprüche von Altenpfleger*innen, aber nicht systematisch Prekarität und Geschlecht: Aufgrund von Ökonomisierung und Rationalisierung veränderte Leistungsanforderungen werden teils mit dem Anspruch auf bedürfnisorientierte Pflege kritisiert, jedoch oft mit der eigenen Arbeitskraft aufgefangen.

Zusammenfassend fokussieren die skizzierten Studien der Arbeits- und Industrie-soziologie die Erwerbssphäre und sicher Beschäftigte. Die Gerechtigkeitsansprüche von prekär Beschäftigten, ihr Lebenszusammenhang und ihre Selbst- und Fürsorge-Arrangements sind hingegen noch weitgehend unerforscht. Mit wenigen Ausnahmen gilt dies auch für die Gerechtigkeits- und Geschlechterforschung.

2 Prekarität im Lebenszusammenhang. Eine Forschungsheuristik der geschlechtersoziologischen Prekarisierungsforschung

Perspektiven auf den gesamten Lebenszusammenhang werden v. a. in der geschlechtersoziologischen Prekarisierungsforschung entfaltet. Grundlage ist das Konzept der *alltäglichen Lebensführung* (Jurczyk und Rerrich 1993). Hiernach erfolgt die Lebensführung von Menschen aktiv gestaltend und eingebettet in gesellschaftliche Strukturen, wobei verschiedene Lebensbereiche, wie Erwerbs- und Sorgearbeit, Geschlechter- und Familienarrangements, soziale Teilhabe und Gesundheit relevant werden. Klenner, Menke und Pfahl bestimmen Prekarität im Lebenszusammenhang als „Gefährdungs- und Unsicherheitslage, die neben der Fragilität der individuellen auch die familiäre Lebensführung erfasst sowie einen Verlust an Zukunft und Handlungsfähigkeit – möglicherweise für mehrere Personen – mit sich bringt“ (Klenner/Menke/Pfahl 2012: 218). Motakef und Wimbauer (2017) entwickeln das Konzept anerkennungstheoretisch weiter und gehen davon aus, dass sich Prekarität in ambivalenten Anerkennungsverhältnissen verdichtet. Als zentrale Dimensionen des Lebenszusammenhangs bestimmen sie auf der Grundlage von Theorien der Anerkennung nach Honneth und Butler sowie Befunden der Prekarisierungsforschung (Klenner/Menke/Pfahl 2012) in ihrer Forschungsheuristik:

1. Erwerbsarbeit, 2. Einkommen- und Vermögen, finanzielle Absicherung, 3. Rechte und (ungleiche) rechtliche Anerkennung, 4. Liebesanerkennung (nach Honneth) in

der Sphäre sozialer Nahbeziehung, 5. politische und soziale Teilhabe, Einbindung, Zugehörigkeit, 6. Hausarbeit und Fürsorge/Care, 7. Gesundheit, Selbstsorge und verfügbare Zeit, 8. Wohnsituation.

Die Autor*innen gehen dabei davon aus, dass sich Anerkennung in den jeweiligen Dimensionen des Lebenszusammenhangs wechselseitig beeinflusst. Auf diese Weise sind Dynamiken denkbar, in denen Prekarität etwa aufgrund von Anerkennungsdefiziten in der einen Dimension durch Anerkennung in einer anderen Dimension abgefedert oder aber auch durch Anerkennungsdefizite in weiteren Dimensionen verstärkt werden kann. Anerkennung kann u. E. nicht von Gerechtigkeitsansprüchen getrennt werden, wird doch die Verletzung von legitimen Anerkennungserwartungen in der Regel von den Subjekten als moralisches Unrecht erfahren (Honneth 1992, 2011).

Hürtgen und Voswinkel (2014) differenzieren zwischen Gerechtigkeitsansprüchen und Wünschen – was wir aufnehmen. *Gerechtigkeitsansprüche* sind aus Sicht der Subjekte durch einen moralischen oder normativen Rahmen legitimiert und gegenüber einem konkreten Adressaten potenziell einforderbar: Die Betroffenen finden etwas (nicht) richtig oder (nicht) angemessen. *Wünsche* sind hingegen nicht an einen normativen Rahmen gekoppelt, verbleiben individuelle Anliegen und sind damit *nicht* unter Gerechtigkeitsaspekten moralisch legitim und einforderbar. Ob Anliegen als Ansprüche formuliert werden oder nicht, basiere auf der spezifischen „Lebensorientierung“ (Hürtgen/Voswinkel 2014: 28) von Menschen: Sie müssen sich als Akteure ihrer Umstände begreifen.

Mit dem Konzept der ‚Gerechtigkeitsvorstellungen im Lebenszusammenhang‘ stellen wir eine Heuristik vor, mit der sich rekonstruieren lässt, in welchen Dimensionen des Lebenszusammenhangs Fragen der Gerechtigkeit bei prekär Beschäftigten bedeutsam werden können und in welche Dynamiken sie eingebunden sind. Hierfür sind die wechselseitige Beeinflussung der jeweiligen Lebensbereiche, je nach Ressourcen, sowie die Abhängigkeiten in der Lebensführung von mehreren Personen relevant. Dabei gehen wir mit Hürtgen und Voswinkel (2014) davon aus, dass Gerechtigkeitsansprüche in der Erwerbsarbeit erst verständlich werden, wenn sie im Lebenszusammenhang betrachtet werden. Darüber hinaus nehmen wir an, dass Gerechtigkeitsvorstellungen in *allen* Dimensionen des Lebenszusammenhangs virulent werden können. Mit Motakef und Wimbauer (2017) nehmen wir die Wechselwirkungen zwischen den Dimensionen in den Blick und gehen davon aus, dass die Befragten in ihren Gerechtigkeitsansprüchen bestimmte Lebensbereiche priorisieren und andere unterordnen (Wimbauer 2012; Hürtgen/Voswinkel 2014).

Wenngleich wir eine Perspektive auf den gesamten Lebenszusammenhang einnehmen, fokussieren wir in diesem Beitrag spezifisch die Dimensionen *Fürsorge* und *Selbstsorge*.

Fürsorge bestimmen wir als Sorge um das physische und psychische Wohlbefinden einer anderen Person oder eines Lebewesens. Unter Gerechtigkeitsaspekten kann Fürsorge als Leistung verstanden werden, die nach bestimmten Normen gegeben und genommen wird. Sowohl unbezahlte als auch bezahlte Fürsorge wird häufig von Frauen ausgeübt und gilt als gering bewertete Tätigkeit.¹

1 Mitsamt all den von der Geschlechterforschung kritisierten Ungleichheitsfolgen für Fürsorgeleistende, etwa hinsichtlich geringem Einkommen, fehlender sozialer Absicherung, Abhängigkeit von einem Ernährer u. v. a. m. (siehe Sachverständigenkommission 2017).

Unter *Selbstsorge* verstehen wir die Sorge um das eigene physische und psychische Wohlbefinden. Selbstsorge fassen wir dabei als eine Praxis, bei der das „gute Leben“ selbst gestaltet wird, wobei auch Anforderungen von außen bewältigt werden (Flick 2013), etwa aus der Arbeitswelt. Sie umfasst z. B. Erholung, Muße und Selbstentfaltung jenseits von Erwerbs- und Fürsorgearbeit und intersubjektive Anerkennung in sozialen Beziehungen. Selbstsorge ist dabei aber kein Schutzraum, so Rau (2010), in dem Leistungserwartungen außer Kraft gesetzt werden. Vielmehr ist Selbstsorge auch Teil jener neoliberalen Programme geworden, in denen die Einzelnen aufgefordert werden, permanent an ihrem Selbst zu arbeiten. Wenn auch ebenfalls nicht mit Blick auf Gerechtigkeit, verweist Flick (2013) darauf, dass die von ihr Befragten für Selbstsorge häufig keine Sprache finden, sodass sie – so unsere Ergänzung – ein Recht auf (angemessene Bedingungen zur) Selbstsorge nicht als Anspruch erheben. Aus der Studie von Wimbauer (2012) lässt sich entnehmen, dass hochqualifizierten Doppelkarrierepaaren kein Raum für Selbstsorge zur Verfügung steht, da ihre internalisierte wie auch aneinander gerichtete Leistungsorientierung und -erwartung dies verhindern. Unter einer Gerechtigkeitsperspektive wird also interessant, wann Selbstsorge aufgrund von gesellschaftlichen Normen ermöglicht oder verunmöglicht und wann sie von anderen als (nicht) legitim anerkannt wird. Die skizzierte Heuristik wenden wir im Folgenden an drei exemplarischen Fällen prekär Beschäftigter an. Unsere Forschungsfrage lautet, welche Missstände aus einer Perspektive des Lebenszusammenhangs von prekär Beschäftigten als ungerecht erfahren werden – und wie Geschlecht dabei relevant wird.

3 Gerechtigkeitsvorstellungen im Lebenszusammenhang betrachtet. Exemplarische Falldarstellungen

Die Daten, die aus dem o. g. DFG-Projekt stammen, wurden zwischen 2014 und 2016 erhoben. Das Forschungsinteresse richtete sich aus einer subjektorientierten Perspektive auf Anerkennungswünsche und -defizite prekär Beschäftigter: Wie wird Nichtanerkennung im Lebenszusammenhang bewältigt? Kann fehlende Anerkennung aus der Erwerbssphäre mit Liebesanerkennung kompensiert werden (Wimbauer/Motakef 2018)?

Wir führten ausführliche teilleitfadengestützte narrative Interviews mit Beschäftigten, die sich im Anschluss an Castel (2000) in der Zone der Prekarität befinden, wobei sich Phasen der Erwerbslosigkeit und der Beschäftigung abwechseln können. Samplekriterien waren ein geringes Einkommen (maximal 60 bis 80 Prozent des Nettoäquivalenzeinkommens), eine mindestens zwei Jahre dauernde prekäre Beschäftigung (Teilzeit, Leiharbeit, Soloselbstständigkeit etc.) oder eine Phase der Erwerbslosigkeit, geringe bis mittlere Bildung und mittleres Alter. Insgesamt haben wir acht Einzelinterviews mit prekär Beschäftigten (vier Frauen, vier Männer) ohne Paarbeziehung – von denen wir drei Fälle vorstellen – und acht Paarinterviews mit prekär beschäftigten Paaren (sieben heterosexuelle, ein gleichgeschlechtliches) geführt. Die Auswertung orientierte sich an den theoretischen und methodologischen Grundlagen der wissenssoziologischen Hermeneutik (Hitzler/Reichertz/Schröer 1999). In einem mehrstufigen hermeneutisch-fallrekonstruktiven Auswertungsprozess wurden die Eingangserzählung und Schlüsselstellen mittels hermeneutischer Sequenzanalyse (Wernet 2009) interpretiert, um Einzel-

fallrekonstruktionen und anschließend einen Fallvergleich anzustellen sowie theoretische Generalisierungen zu erarbeiten (vgl. Wimbauer/Motakef 2017: 84f.).

3.1 Ulrike Urban: die Sorge um den Pflegebedürftigen

Ulrike Urban ist Mitte vierzig und lebt alleine in einer Großstadt. Sie verfügt über eine Ausbildung in der Pflege und absolvierte ein Studium der Sprachwissenschaften, weil sie nach ihrer Ausbildung feststellte, dass sie sich nur schwer von einer Tätigkeit in der Pflege distanzieren kann und sich gesundheitlich gefährdet. Ihre vielen Bewerbungen nach ihrem Studienabschluss sind erfolglos und sie nimmt, nachdem sie einige Zeit Arbeitslosengeld II bezieht, enttäuscht wieder eine Pflegetätigkeit auf. Zum Zeitpunkt des Interviews betreut Ulrike Urban den Pflegebedürftigen Uwe Ullner nahezu rund um die Uhr, wird aber von der Pflegeeinrichtung nur wenige Stunden dafür bezahlt.

Urban macht während des Interviews einen resignierten Eindruck. Die Fallrekonstruktion zeigt ihr großes Leiden darüber, keine Familie begründet zu haben. Immer wieder kommt sie auf ihre Kinder- und Partnerlosigkeit zu sprechen: „Ich hätte gerne Familie und Kinder gehabt das hat sich leider nicht ergeben. [...] Also – das ist schon 'ne harte Sache also wo [...] ich mich nach wie vor in so'm Trauerprozess befinde“. Auch dass die harte Arbeit, die sie in ihre Ausbildung steckte, trotz ihrer großen Bemühungen nicht dazu führte, eine qualifizierte und sichere Beschäftigung zu finden, frustriert sie. Sie erinnert sich: „dann endlich [...] mein Diplomzeugnis aber keinen Job. [...] Und dann dacht ich ALLES? ALLES für die Katz?“.

Sie resümiert: „stellenweise – kann man's nicht beeinflussen das ist auch für mich + ja Glückssache“.

Nach unserer Falldeutung formuliert Ulrike Urban ihre Partnerlosigkeit und ihre fehlende qualifizierte Beschäftigung nicht als uneingelöste Gerechtigkeitsansprüche, sondern sie spricht resigniert über nicht erfüllte Wünsche. Eine ganz andere Haltung nimmt Ulrike Urban jedoch ein, wenn es um die Pflege der von ihr betreuten Person geht. Hier werden mehrere Gerechtigkeitsansprüche ihres Pflegeethos verletzt, etwa, dass der Pflegedienst nicht im Sinne des Pflegebedürftigen handelt und diesen stark vernachlässigt. Sie kritisiert:

„ich mein das geht nicht. Ich komm mittags da an und dann wenn er wenn er beispielsweise eingekotet ist [...] er ist ja inkontinent das ist ja selbstverständlich dass da Pflegemaßnahmen die einfach durchgeführt werden müssen dass die nicht durchgeführt werden“.

Die Pflegesituation als solche stellt sich für sie nachteilig dar, wie sie durchaus auch selbst formuliert: Da sie nur geringfügig bezahlt wird und kaum Rücklagen hat, gestaltet sich ihre finanzielle Situation äußerst prekär. Zudem könne sie sich keine andere Beschäftigung suchen, da sie weder zeitliche Ressourcen für eine Stellensuche noch für eine andere Beschäftigung habe. Auch fehle es ihr an Zeit für andere soziale Kontakte, was sie mehrfach bedauert. Schließlich mangle es ihren wenigen existierenden Freund*innen an Verständnis für ihre Pflegetätigkeit. Deutlich artikuliert sie, dass sie ihre gesamte Pflegesituation aus ihren Freundschaften „da so heraus“ hält, denn „da haben die also wenig Verständnis für“. Womöglich deshalb – so eine Deutung – findet ein wechselseitiger Rückzug aus den

wenigen noch vorhandenen Freundschaften statt. Insgesamt bleibt Urban aufgrund der (Vollzeit-)Pflege keine Zeit, sich um sich selbst zu sorgen. Sie resümiert: „Durch die Pflege die ich da leiste – ich schade mir – im Grunde genommen damit selbst“.

Hier wird deutlich, was die Geschlechterforschung auch andernorts bereits aufgezeigt hat: Pflege als weiblich konnotierter Liebesdienst wird symbolisch und materiell nicht angemessen honoriert. Mehr noch, die vergeschlechtlichte Pflege-Arbeit, die Ulrike Urban aus ‚Liebe‘ zu leisten scheint, wird nicht einmal durch eine materielle Versorgung wie im Ernährermodell komplementiert, da sie nicht ihren (Ehe-)Partner pflegt.

Doch warum steht für sie nicht zur Frage, die Pfllegetätigkeit zu verkürzen oder aufzugeben? Für sie scheint zentral, dass sie eine emotionale Verbindung zu Uwe Ullner aufgebaut hat. In einer Deutung bildet die Beziehung zum Pflegenden für sie einen Kompensationsversuch für die fehlende Liebesanerkennung auf Paarebene, womit die Grenzziehung zwischen professioneller bezahlter und privater Pflege verschwimmt. Sie mache dies, weil sie ihn „so wahnsinnig gern“ habe und es „nicht übers Herz bringen könnte“, ihn dem Pflegedienst zu überlassen, der ihn nur unangemessen versorgen würde. Die, wie sie selbst sagt, „besondere Beziehung“ zu dem Pflegebedürftigen ist sehr wichtig für sie, denn nicht nur „mag“ sie „ihn“, sondern der Pflegebedürftige würde auch sie mögen – und brauchen: „na klar so irgendwie von Uwe werd ich gebraucht“. Sie will ihn nicht im Stich lassen:

„das ist jetzt 'ne außergewöhnlich gute Beziehung [...] solange ich ihn pflege [...] bin ich [...] bereit auf einiges zu verzichten weil ich denke der braucht das im Moment“.

Trotz der von ihr selbst teilweise als unangemessen gedeuteten Situation sieht sie kein Handlungs- und Veränderungspotenzial: „Wir beide können ja an dieser Situation nichts ändern“. Sie tröstet sich damit, dass ihre Pfllegetätigkeit zeitlich begrenzt ist und stellt ihre Ansprüche und Wünsche bis dahin zurück: „Und wenn er tot ist [...] dann kann ich wieder mehr an mich denken“.

Zusammenfassend zeigt sich, dass Ulrike Urban die großen Missstände ihres Lebens, eine fehlende Paarbildung und Familiengründung, nicht als verletzte Ansprüche an Gerechtigkeit artikuliert, sondern als nicht realisierte Wünsche an ihr Leben. Einen starken Gerechtigkeitsanspruch formuliert sie dagegen für die Pflege von Uwe Ullner. Dabei nimmt sie – so unsere Falldeutung – große Einschnitte in Kauf, da es ihrem Pflege- und Gerechtigkeitsethos widersprechen würde, die Pflege abzurechnen und vor allem, weil das Gefühl, von Uwe existentiell gebraucht zu werden, ihren Schmerz und ihre Trauer über die nicht gelungene Familiengründung temporär stillen kann. Auffällig und ein starkes Indiz für Vergeschlechtlichung ist, dass Urban die Fürsorge für Ullner aus Liebe leistet und an erste Stelle setzt.² Ihre materielle und berufliche Existenzsicherung, ihre eigenen Bedürfnisse und alle weiteren Dimensionen des Lebenszusammenhangs rückt sie in den Hintergrund.

2 Wir gehen nicht von einer essentialistischen weiblichen Fürsorgeethik aus (etwa Gilligan 1982). Fraglos ist Fürsorge aber gesellschaftlich vergeschlechtlicht, konkret weiblich konnotiert und ökonomisch wie symbolisch unterbewertet.

3.2 Theo Tettler: die Sorge um das eigene Kind

Theo Tettler ist Mitte fünfzig, lebt als alleinerziehender Vater mit seiner Tochter in einer Kleinstadt und bezieht seit vier Jahren Arbeitslosengeld II. Er brach sein Studium ab und arbeitete viele Jahre in der Nachtwache eines Krankenhauses, bis er vor einigen Jahren in eine Negativspirale geriet: Die Mutter des Kindes entwickelte starke psychische Probleme und auch die Tochter zeigt Verhaltensauffälligkeiten. Das Jugendamt nimmt das Kind aus der Familie und möchte der Mutter das Sorgerecht entziehen. Nachdem Tettler dazu die Zustimmung verweigert, wird auch ihm das Sorgerecht entzogen. Im weiteren Verlauf trennt sich das Paar, die Mutter zieht aus, zeitgleich wird Theo Tettler körperlich und seelisch krank und verliert schlussendlich seine Beschäftigung. Tettler kämpft vor Gericht unermüdlich um seine Tochter. Erst nach vielen Monaten kann das Kind wieder zu ihm ziehen.

Tettler erlebt den Kindesentzug durch das Jugendamt als massive Ungerechtigkeits-erfahrung.³ Er entwickelt eine Extremfokussierung auf die Möglichkeit eines erneuten Kindesentzugs und richtet sein ganzes Streben danach, dies zu verhindern. Dabei individualisiert er seine Erfahrung nicht auf eine konkrete Person in der Jugendhilfe, sondern klagt das gesamte mit Familie befasste staatliche System an:

„weil ich [...] den ganzen staatlichen Erziehungsapparat auch von der anderen Seite her kennengelernt hab also von der Seite wo sie reinhauen um die Familie zu zerstören [...] im Interesse des Kindeswohles das Kind auch bis rein in die Psychiatrie schicken täten“.

Als alleinerziehender Vater geht es ihm nicht um eine Verbesserung der staatlichen Betreuungsinfrastruktur, wie er es alleinerziehenden Frauen unterstellt. Vielmehr möchte er bessere Möglichkeiten, sein Kind selbst betreuen zu können – was er generell als schwierig empfindet und für ihn als alleinerziehenden Mann aufgrund geschlechterdifferenter Vorstellungen besonders. Doch nur in der Familie könnten Kinder Geborgenheit und emotionale Stabilität finden. Der Staat könne dies nicht leisten:

„Also er kann niemals das [...] seelische Moment ersetzen was [...] 'ne Familie ah 'nem Kind bieten kann ja. Niemals. + Er kann genau das zerstören [...] dass Kinder irgendwo seelisch aufgehoben sind ja das kann er zerstören“.

Die Möglichkeit für die Sorge um sein Kind wird zu seinem dominanten und allorientierenden Gerechtigkeitsanspruch, wie sich etwa in seiner Jobsuche zeigt. Diese ist für ihn als alleinerziehender Vater besonders schwierig, da er eine geforderte annähernde Vollzeittätigkeit nicht mit seiner Fürsorgeverantwortung vereinbaren kann. In seinem Fürsorgeanspruch wird er aber (anders als in seiner Wahrnehmung alleinerziehende Frauen) vom Jobcenter nicht unterstützt, wofür er die rechtliche Situation kritisiert, dass er sich auf alle Vollzeit-Stellen bewerben muss – trotz seiner Fürsorgetätigkeit und darüber hinaus auch ganz unabhängig davon, „dass ich keinerlei Chance hätte das ah durchzuhalten“.

3 Mit dem Begriff der Ungerechtigkeits-erfahrung bringen wir zum Ausdruck, dass Ungerechtigkeit nicht nur einen abstrakten Begriff darstellt, wie die Formulierung ‚Anspruch‘ nahelegt, sondern als körperlich-leibliches Leiden erfahren werden kann.

Wenn Theo Tettler auf seine letzte Beschäftigung zurückblickt, sieht er sich auch in seinem Gerechtigkeitsanspruch nach ‚guter Arbeit‘ verletzt:

„Man kommt also erschöpft nach Hause das muss so sein sonst hat man nicht gearbeitet“.

Heute hegt er aufgrund seiner geringen Qualifikation und seines eingeschränkten Gesundheitszustandes keine Hoffnung mehr, dass Arbeit für ihn noch unter angemessenen Bedingungen stattfinden könnte. Dies würde bedeuten, dass er nach seiner eigenen Geschwindigkeit arbeitet und sich nicht körperlich völlig verausgibt. Nur in seiner Arbeitslosigkeit sieht Tettler als alleinerziehender Vater eine Möglichkeit, angemessen für sein Kind zu sorgen und gleichzeitig gesund zu werden.

Seine starke Kritik an der Erwerbsarbeitszentrierung und an einem autoritären Staat sowie seine Situation als langzeitarbeitsloser, alleinerziehender Vater isolieren ihn. Sein Versuch, in einem Verband für Alleinerziehende Kontakte zu knüpfen, scheitert, nicht zuletzt aus seiner Sicht deshalb, weil er dort auf Mütter trifft, die sich für den von ihm kritisierten Ausbau staatlicher Betreuung aussprechen, um sich in der Erwerbssphäre zu bewähren:

„Ich bin zwar noch drin im Verein aber ich hab + eigentlich nix damit zu tun [...] also da geht's wirklich nur drum wie man eigentlich die Kinder irgendwo hin verfrachtet. Dass sie irgendwo untergebracht sind damit sich die Frau befreien kann (lacht) [...] dass die Alleinerziehenden beruflich voll aufgehen können [...] (holt Luft) ja [...] anderer Lebensentwurf mit dem hab ich nix zu tun“.

Mit seinem Fürsorgeethos wähnt er sich als alleinerziehendes männliches Elternteil allein auf weitem Feld. Seine Tochter ist über lange Zeit die einzige Person, mit der er spricht.

Zusammenfassend erlebt Theo Tettler den Kindesentzug als starke Ungerechtigkeits Erfahrung und nimmt staatliche Institutionen als massive Bedrohung seiner gesamten Existenz wahr. Er entwickelt den ihn allorientierenden Anspruch, Fürsorge für sein Kind zu leisten und diese gegen wahrgenommene ungerechte staatliche Eingriffe von außen und Diskriminierungen als alleinerziehender Mann zu ‚verteidigen‘. In dem Streben danach, dass dem Kind kein weiterer Schaden zugefügt wird, rückt er sämtliche weiteren und durchaus prekären Dimensionen seines Lebenszusammenhangs in den Hintergrund – das wenige Geld, seine Erwerbsarbeitslosigkeit und seine fehlende soziale Teilhabe. Auch seine große Sorge um seine eigene Gesundheit, die er teilweise normativ als Anspruch formuliert, behandelt er als nachrangig.

3.3 Veronika Vetter: die Sorge um sich

Veronika Vetter, Mitte fünfzig, lebt alleine in einer mittleren Großstadt. Viele Jahre arbeitete sie zeitlich entgrenzt bei einer hohen Arbeitsdichte in der Verwaltung in der Versicherungsbranche. Diese wird allerdings stark ökonomisiert, was weitere Arbeitsverdichtung, Stellenabbau und ein sinkendes Lohnniveau nach sich zieht. Vetter erfährt eine 20-jährige Abstiegskarriere bis zur Aushilfe und mehrere Phasen der Arbeitslosigkeit. Mehrfach zieht sie für neue Jobs um. Sie wird im Zuge dieser Belastungen zweimal lange und lebensbedrohlich krank. Zum Zeitpunkt des Interviews ist sie seit einigen Monaten arbeitslos.

Die Erwerbssphäre ist für sie der Ort, an dem sie sich aktiv gestaltend einbringen möchte. Damit sie von niemandem darin eingeschränkt wird, spiel(t)en in ihrem Lebensentwurf potenzielle Partner keine Rolle. Sie entschied sich früh explizit gegen Ehe und Familiengründung, da sie antizipierte, Familie und Beruf seien – für sie als Frau – unvereinbar. Vetter sucht vielmehr nach Selbstverwirklichung in einer gesellschaftlich sinnvollen Tätigkeit:

„Also es ist wirklich so dass ich mit Arbeit mehr verbinde als nur Broterwerb. Ganz klar. + Selbstaussdruck +++ und einfach das Gefühl zu haben guten Input in 'ne vernünftige Struktur zu bringen“.

Mehrmals wechselt sie als selbstbezeichnete „Jobnomade“ – und damit dem Typus des geschlechts- und bindungslosen ‚Arbeitskraftnomaden‘ ähnelnd – die Arbeitsstelle, insbesondere, wenn die Bedingungen für angemessene Selbstverwirklichung nicht (mehr) gegeben sind und es ihr nicht mehr möglich ist, „auf 'ne gute Art und Weise 'n Input reinzubringen“. Durch die gewählte Exit-Option wird deutlich, dass Selbstverwirklichung in der Erwerbsarbeit für Veronika Vetter ein starker Wunsch ist, jedoch keinen einforderbaren Anspruch darstellt.

Vetter stellt in ihrer Erwerbsarbeit nicht das Leistungsprinzip an sich infrage, kritisiert aber die krankmachende Arbeitsverdichtung: Während früher „Arbeit noch LEISTbar war“ und Veronika „als Mensch [...] gesehen worden“ sei, seien heute die „Bedingungen [...] wirklich sehr sehr sehr hart geworden“. Sie werde nur noch auf ihre „Funktionalität reduziert“. Sie moniert auch, dass ihr in Bewerbungsgesprächen häufig Versprechen nur vorgegaukelt wurden. Erwerbsarbeit soll nicht krank machen, die Anforderungen und Bedingungen sollen transparent sein und die Kommunikation muss ehrlich und wertschätzend sein, so Veters Ansprüche an Erwerbsarbeit. Gegenüber ihrem Chef verblieben angemessene Bedingungen zur Erholung nach ihrer schweren Krankheit als Wunsch bzw. sie blieb vom Verständnis und Glück des Chefs abhängig:

„ich konnte – nur arbeiten weil ich einfach 'n super Chef hatte der gemerkt hat mir geht's nicht so toll aber der hat mir das nicht angekreidet oder [...] mich unter Druck gesetzt sondern – ich hatte da einfach auch so den Raum auch mal zu sagen boah mir ist grade flau [...]. Das kann ich mir heute gar nicht mehr vorstellen also so wie ich die Arbeitswelt die letzten 15 Jahre erlebt hab“.

Ungerecht findet Vetter, dass die Agentur für Arbeit von ihr erwartet, sie solle sich um Beschäftigung bemühen. Schließlich sei nicht ein mangelndes Engagement ihrerseits das Problem: „Das ist auch so'n Widerspruch. Eigentlich sollte man 'ne Perspektive entwickeln und gleichzeitig KANN man sie gar nicht mehr entwickeln weil die Realität einfach dagegen spricht“. Für Veronika Vetter geht es hier nicht nur um Ungerechtigkeiten, die ihre Erwerbsbiografie aufweist, vielmehr verweist sie auf destruktive Dynamiken der Erwerbsarbeitsgesellschaft, die prekäre und kurzfristige Beschäftigungen ausbaut: „Das frisst unglaublich in die Gesellschaft Löcher. Ja also so empfinde ich das ja das ist so es löchert die Gesellschaft von innen raus auf“.

Gleichsam nach einem Erweckungserlebnis während ihrer schweren Krankheit durchlebt Vetter einen spirituellen Wandlungsprozess: Während sie sich bislang vor allem in der Erwerbssphäre bewähren will, stellt sie fortan die Sorge um sich, ihre seelische und körperliche Gesundheit, an erste Stelle. Sie möchte sich nicht mehr als

Getriebene erleben, als Opfer der ungerechter werdenden Erwerbsarbeitsgesellschaft, sondern sich als handlungsmächtig erfahren. Dazu entwickelt sie einen Glauben an eine kosmische Kraft, was sie als Praxis einer „Lebenskunst“ versteht. Sie glaubt, wenn man offen und empfänglich ist, versteht man, warum einen das Schicksal vor Herausforderungen stellt. Die Zeit, die sie derzeit als Arbeitslose hat, möchte sie nutzen, um ihren spirituellen Glauben zu vertiefen und um zukünftig andere mit ihrer spirituellen Haltung zu unterstützen. Um dies tun zu können, erscheint ihr ihre Erwerbsarbeitslosigkeit als Chance, die ihr sogar rechtmäßig zusteht:

„Das ist jetzt einfach meine Arbeit [...] dafür werd ich jetzt vom Arbeitsamt bezahlt [...] das ist ja auch ein Input [...] 'n gesellschaftlicher“.

„Ich bin ja jetzt nicht derjenige der sich auf Kosten der Allgemeinheit 'n schönes Leben macht. Ich hab ja immerhin fast 40 Berufsjahre hinter mir [...] wenn jetzt die Arbeitswelt + so heftig geworden ist dann denk ich kann ich's mir aber auch in der Zeit wo ich nicht arbeite gut gehen lassen. Ja. Und zwar ohne schlechtes Gewissen“.

Auch hier hinterfragt Vetter nicht das Leistungsprinzip, vielmehr rechtfertigt sie ihre Arbeitslosigkeit und die dadurch ermöglichte Erholung mit ihren bereits erbrachten Leistungen in der Erwerbssphäre und mit dem Wert ihrer jetzigen Tätigkeit als gesellschaftliche „Pionierin“. Indem sie ihre Tätigkeiten in der Arbeitslosigkeit als legitime ‚Arbeit‘ begründet, legitimiert sie auch die Selbstsorge, welche sie in ihrer Arbeitslosigkeit nun betreibt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Veronika Vetter große Ungerechtigkeits Erfahrungen in der Erwerbsarbeitsgesellschaft macht: Sie lässt sich früh und lange vollends auf die Anforderungen der Erwerbsarbeitsgesellschaft ein und befreit sich als quasi geschlechtslose ‚Arbeitskraftnomade‘ explizit von vergeschlechtlichten Ehe- und Familienerwartungen. Doch im Lauf der Zeit werden ihre Gerechtigkeitsansprüche jahrelang massiv verletzt. Vetter versucht trotz ihrer Krankheiten, nicht daran zu zerbrechen, sondern stellt schließlich ihre Selbstsorge und ihren Wunsch nach Selbstverwirklichung an erste Stelle. Daraus entwickelt sie eine Haltung der Lebenskunst-Pionierin. Sie greift in der neuen Priorisierung und Legitimierung ihrer Selbstsorge auf eine nicht vorgesehene Deutung der Leistungsethik in der Arbeitslosigkeit zurück, indem sie sie mit ihren langen und harten Berufsjahren sowie mit dem Verweis auf ihre gesellschaftlich sinnvolle Tätigkeit rechtfertigt.

4 Diskussion und Ausblick

Wie wir anhand unserer Fälle verdeutlichen, wird die Relevanz, die die Befragten ihren Anliegen durch die Formulierung als Ansprüche oder Wünsche zuweisen, erst mit Blick auf den vergeschlechtlichten Lebenszusammenhang verständlich.

Blicken wir geschlechtersoziologisch inspiriert auf den gesamten Lebenszusammenhang der vorgestellten Fälle, stellt Erwerbsarbeit (auch) hier einen zentralen normativen Bezugspunkt für Gerechtigkeitsansprüche dar, während (vermeintlich) ‚private‘ Dimensionen des Lebenszusammenhangs deutlich seltener zum Ort für Gerechtigkeits-

ansprüche werden – auch wenn dort subjektive und objektive Missstände vorherrschen (Bringmann 2016). Zudem zeigen die Fälle, dass neben der herrschenden Leistungsethik vor allem Missstände in der Fürsorge als verletzte Gerechtigkeitsansprüche artikuliert werden, während bei der prekären Sorge um sich selbst die normative Basis für selbiges fehlt und dieser Lebensbereich von den Befragten untergeordnet wird. Auf diese Dimensionen, insbesondere auf Selbst- und Fürsorge, gehen wir abschließend in drei Punkten ein.

4.1 Gerechtigkeit im Lebenszusammenhang betrachtet – eine umfassendere Perspektive

Unsere Fälle zeigen, dass *erstens* die Inhalte und die Relevanz von Gerechtigkeitsansprüchen prekär Beschäftigter an Erwerbsarbeit erst mit Blick auf den *gesamten vergeschlechtlichten Lebenszusammenhang* verständlich werden: Theo Tettler erschiene ohne eine solche Perspektive einfach als ein Langzeitarbeitsloser, dessen Ansprüche an Erwerbsarbeit verletzt wurden und der sich beharrlich weigert, Beschäftigung aufzunehmen. Nicht deutlich würde, in welchen Zwängen er sich subjektiv befindet, da er als alleinerziehender Vater ‚gerechterweise‘ bedingungslos für seine Tochter da sein muss – und als männlicher Alleinerziehender zudem mit Fürsorge-Defizitstereotypen und verstärkten Erwerbsarbeitserwartungen konfrontiert ist. Auch die Alternativlosigkeit, mit der Ulrike Urban ihre Pfl egetätigkeit aufrechterhält, wäre nicht nachvollziehbar. Sie erschiene als eine prekär Beschäftigte, die nur von nicht realisierten Wünschen frustriert ist und ihre Beschäftigungssituation ‚irrationaler‘ Weise nicht verbessern möchte. Bei ihr lässt erst eine erweiterte Perspektive verständlich werden, dass sie die maximal unterbezahlte und vergeschlechtlichte Beschäftigung in der Pflege wegen ihrer Suche nach Liebesanerkennung und eines starken Pflegeethos trotz starker persönlicher Einbußen weiterführt. Und Veronika Vetter erschiene womöglich bloß als ‚esoterische Aussteigerin‘.

Entsprechend ist eine theoretische Perspektiverweiterung um verschiedene Dimensionen des Lebenszusammenhangs jenseits von Erwerbsarbeit und Einkommen für eine adäquate Analyse von Un-/Gerechtigkeitserfahrungen unabdingbar. Wie gezeigt, wurde eine solche Perspektivenerweiterung in der geschlechtersoziologischen Prekarisierungsforschung entwickelt, aber bislang noch nicht für die empirische Gerechtigkeitsforschung fruchtbar gemacht.

4.2 Keine normativen Rahmen für Selbstsorge

Bei der Rekonstruktion des Lebenszusammenhangs stießen wir in unseren Daten *zweitens* darauf, dass vor allem in der Sorge große Missstände entstehen können und Sorge für die Befragten große Bedeutung erhalten kann, während andere Dimensionen in den Hintergrund geraten. Dabei stellten wir allerdings fest, dass allenfalls *die Sorge für Andere normative Kraft* entfalten kann (wobei gesellschaftlich weibliche Sorgeleistungen für andere noch eher legitim erscheinen als männliche), während zur Einforderung von angemessenen Bedingungen zur *Selbstsorge normative Rahmungen gänzlich fehlen* und damit eine Aushandlung oder Einforderung unter Gerechtigkeitsaspekten verhindern.

Veronika Vetter und Theo Tettler erklären, dass sie die Arbeitslosigkeit sogar benötigen, um gesund werden zu können. Zur Legitimation kann Tettler vor den Arbeitgeber*innen aber nur auf den Anspruch einer angemessenen Fürsorge für seine Tochter verweisen, die er als Mann als weniger legitim erfährt, als er es für Mütter wahrnimmt. Seine Nichtreferenz auf Selbstsorge ist vermutlich in seinen Erfahrungen in der Erwerbssphäre begründet, in der es „keine Kultur“ für Selbstsorge gab. Möglicherweise spielt auch seine prekäre Position auf dem Arbeitsmarkt eine Rolle dafür, wie viele und welche Ansprüche er als durchsetzbar erachtet. Veronika Vetter legitimiert ihre neuerliche Priorisierung von Selbstsorge mit der Leistung, die sie als ‚geschlechtsneutrale Jobnomadin‘ bereits jahrzehntelang in der Erwerbssphäre erbracht hat. Zudem greift sie auf eine nicht vorgesehene Deutung der Leistungsethik in der Arbeitslosigkeit zurück, indem sie ihre Lebenskunst als gesellschaftlich wertvolle und aner kennenswerte Arbeit rahmt. In Ulrike Urbans Fall bildet zwar ihre resignierende Grundhaltung einen Faktor dafür, dass sie in Bezug auf ihre Selbstsorge keine Ansprüche formuliert. Mit hinein spielt jedoch auch, dass sie ein sehr starkes, normativ fundiertes und womöglich vergeschlechtlichtes Sorgeethos entwickelt und deswegen ihre sämtlichen anderweitigen Bedürfnisse zurückstellt.

Ist ein Gerechtigkeitsanspruch auf Selbstsorge in weniger prekären Konstellationen denkbar und falls ja, zeigen sich im Zugang zu Selbstsorge Geschlechterungleichheiten? Oder fehlen grundsätzlich normative Rahmen für Selbstsorge? Diese Fragen bleiben Forschungsdesiderate, wenngleich existierende Studien angesichts einer immer weiter steigenden gesellschaftlichen Anerkennungsrelevanz von Erwerbsarbeit hier Skepsis artikulieren (bspw. Wimbauer 2012: 362ff.). Insofern stellt sich die gesellschaftspolitische Frage, wie normative Rahmungen für Selbstsorge, Muße und Rekreation zur Verfügung gestellt werden könnten, die auch jenseits von Erwerbsarbeit und Leistungsethik – und für alle Geschlecht*er – legitime Bezüge darstellen (Wimbauer 2012: 362ff.).

4.3 Spannungsreiche Sorgeverhältnisse

Dass die Sorge für Andere überhaupt normative Kraft entfalten kann, lässt sich im Vergleich zur Selbstsorge als Fortschritt bewerten. Allerdings zeigen unsere Ergebnisse, dass auch diese Sorgeverhältnisse *drittens* sehr spannungsreich sind. So ist die normative Rahmung der Sorge für Andere zutiefst *vergeschlechtlicht*, gilt Fürsorge doch als weibliche und unbezahlt (oder unterbezahlt) zu erbringende Tätigkeit. Zudem zeigen sich auch in unseren Fällen hier große Missstände: Ulrike Urban entfaltet in ihrem starken Anspruch, gute Pflege leisten zu wollen, geradezu selbstdestruktives Potenzial (vgl. Wimbauer/Motakef 2018: 179ff.). Unter welchen Bedingungen könnte sie also selbstsorgsam Pflege für Andere leisten (vgl. Tronto 1993: 127ff.)? Tettlers Anspruch, immer für sein Kind da sein zu können, kollidiert mit der Regelung, dass auch arbeitslose Alleinerziehende Beschäftigung in Vollzeit annehmen müssen, wenn ihr Kind älter als drei Jahre ist – und mit Vorstellungen über männliche ‚Normalarbeit‘, denen er als alleinerziehender Vater nicht nachkommen zu können glaubt.

Insgesamt verweisen unsere Fälle darauf, dass subjektiv großes Leiden an der „Sorglosigkeit“ unserer erwerbszentrierten Gesellschaft (Aulenbacher/Dammayr/Décieux 2015) besteht, dieses Leiden von den Akteur*innen aber nicht immer als Ge-

rechtheitsanspruch erhoben werden kann. Auch, wenn sie es als Anspruch adressieren, trifft es schließlich auf der Seite der Adressat*innen selten auf Resonanz.

Dass Fürsorge und Selbstsorge aber als gesellschaftlich absolut notwendige und damit auch als legitim anzuerkennende Tätigkeiten (vgl. u. a. Wimbauer 2012: 362ff.), die nicht nur ökonomisch, sondern auch normativ äußerst unterbewertet sind (etwa Sachverständigenkommission 2017), gefasst werden müssen, sind Feststellungen, die so alt sind wie feministische Wissenschaft selbst. Für eine gebetsmühlenartige, aber normativ und finanziell weitgehend folgenlose ewige Wiederholung dieses feministischen ‚Mantras‘ neigen sich allerdings die zeitlichen und physischen Ressourcen dem Ende zu, wie sich (nicht nur) am Beispiel der hier vorgestellten prekär Beschäftigten zeigt. Statt weiterhin Sorge als abgewertete weibliche Leistung zu fassen, ist es endgültig an der Zeit, Konzepte einer „sorgsamen Gesellschaft“ (Aulenbacher/Dammayr/Décieux 2015) weiterzuentwickeln und umzusetzen.

Literaturverzeichnis

- Aulenbacher, Brigitte; Dammayr, Maria & Décieux, Fabienne (2015). *Prekäre Sorge, Sorgearbeit und Sorgeproteste. Über die Sorglosigkeit des Kapitalismus und eine sorgsamen Gesellschaft.* In Susanne Völker & Michèle Amacker (Hrsg.), *Prekarisierungen* (S. 59–74). Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Bringmann, Julia (2016). *Gerechtigkeitsvorstellungen von prekär Beschäftigten. Eine Rekonstruktion der Arbeits- und Lebenszusammenhänge aus ideologietheoretischer Perspektive* (Unveröffentlichte Bachelorarbeit). Berlin.
- Castel, Robert (2000). *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit.* Konstanz: Universitätsverlag.
- Dammayr, Maria (2015). „Menschlichkeit pflegen“ – Legitimität und Gerechtigkeit in den Leistungsanforderungen der Altenpflege aus Sicht der Beschäftigten. In Maria Dammayr, Doris Graß & Barbara Rothmüller (Hrsg.), *Legitimität* (S. 315–339). Bielefeld: transcript.
- Dubet, Francois (2008). *Ungerechtigkeiten. Zum subjektiven Ungerechtigkeitsempfinden am Arbeitsplatz.* Hamburg: Hamburger Edition.
- Flick, Sabine (2013). *Leben durcharbeiten. Selbstsorge in entgrenzten Arbeitsverhältnissen.* Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Fraser, Nancy (2001). *Die halbierte Gerechtigkeit: Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gilligan, Carol (1982). *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development.* Massachusetts: Harvard University Press.
- Hitzler, Ronald; Reichertz, Jo & Schröer, Norbert (Hrsg.). (1999). *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation.* Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit.* Berlin: Suhrkamp.
- Hürtgen, Stefanie & Voswinkel, Stephan (2014). *Nichtnormale Normalität? Anspruchslogiken aus der Arbeitnehmermitte.* Berlin: sigma.

- Jurczyk, Karin & Rerrich, Maria S. (Hrsg.). (1993). *Die Arbeit des Alltags. Beiträge zu einer Soziologie der alltäglichen Lebensführung*. Freiburg: Lambertus.
- Klenner, Christina; Menke, Katrin & Pfahl, Svenja (2012). *Flexible Familienernährerinnen. Moderne Geschlechterarrangements oder prekäre Konstellationen?* Opladen: Barbara Budrich.
- Kratzer, Nick; Menz, Wolfgang; Tullius, Knut & Wolf, Harald (2015). *Legitimationsprobleme in der Erwerbsarbeit*. Baden-Baden: Nomos.
- Liebig, Stefan; Sauer, Carsten & Schupp, Jürgen (2011). Die wahrgenommene Gerechtigkeit des eigenen Erwerbseinkommens: Geschlechtstypische Muster und die Bedeutung des Haushaltskontextes. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 63(1), 33–59.
- Liebig, Stefan; Sauer, Carsten & Valet, Peter (2013). Gerechtigkeit. In Steffen Mau & Nadine M. Schöneck (Hrsg.), *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands* (S. 286–299). Wiesbaden: Springer VS. <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-18929-1>
- Motakef, Mona (2015). *Prekarisierung*. Bielefeld: transcript.
- Motakef, Mona & Wimbauer, Christine (2017). *Prekarität im Lebenszusammenhang – Eine anerkennungstheoretisch fundierte Heuristik zur Erforschung von prekären Arbeits- und Lebenslagen* (Unveröffentlichter Arbeitsbericht). Berlin.
- Rau, Alexandra (2010). *Psychopolitik. Macht, Subjekt und Arbeit in der neoliberalen Gesellschaft*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Rössler, Beate (2016). Feministische Gerechtigkeit. In Anna Goppel, Corinna Mieth & Christian Neuhäuser (Hrsg.), *Handbuch Gerechtigkeit* (S. 92–98). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Sachverständigenkommission zum Zweiten Gleichstellungsbericht der Bundesregierung (2017). *Erwerbs- und Sorgearbeit gemeinsam neu gestalten. Gutachten für den Zweiten Gleichstellungsbericht der Bundesregierung*. Berlin. Zugriff am 20. Oktober 2017 unter www.gleichstellungsbericht.de/gutachten2gleichstellungsbericht.pdf.
- Sauer, Carsten; Valet, Peter & Liebig, Stefan (2016). Welche Lohnungleichheiten sind gerecht? Arbeitsmarktbezogene Ursachen von Lohnungleichheiten und die wahrgenommene (Un-) Gerechtigkeit des eigenen Erwerbseinkommens. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 68(4), 619–645.
- Tronto, Joan (1993). *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care*. New York, London: Routledge.
- Walker, Eva-Maria (2017). Subjektive Aneignungspraktiken digitaler Technologien und die zugrunde liegenden Gerechtigkeitsansprüche der Beschäftigten. *Arbeit*, 26(3), 315–342.
- Wernet, Andreas (2009). *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik*. Wiesbaden: Springer VS.
- Wimbauer, Christine (2012). *Wenn Arbeit Liebe ersetzt. Doppelkarriere-Paare zwischen Anerkennung und Ungleichheit*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Wimbauer, Christine & Motakef, Mona (2017). *Das Paarinterview. Methodologie – Methode – Methodenpraxis*. Wiesbaden: Springer VS.
- Wimbauer, Christine & Motakef, Mona (2018). Prekäre Beschäftigung – prekäre (Selbst-)Sorge. Ambivalenzen der Anerkennung im Lebenszusammenhang. In Mechthild Bereswill, Claudia Equit & Christine Burmeister (Hrsg.), *Bewältigung von Nicht-Anerkennung. Modi von Ausgrenzung, Anerkennung und Zugehörigkeit* (S. 168–185). Weinheim: Beltz Juventa.
- Young, Iris M. (2001). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Zu den Personen

Mona Motakef, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Arbeit und Geschlechterverhältnisse an der Humboldt-Universität zu Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Geschlechterforschung, Erwerbs- und Fürsorgearbeit, Paar- und Nahbeziehungen, qualitative Methoden der Sozialforschung.

E-Mail: mona.motakef@hu-berlin.de

Julia Bringmann, B. A., studiert im Master Sozialwissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Schnittstellen von Arbeits- und Geschlechtersoziologie sowie Sozialstaatsforschung.

E-Mail: julia.bringmann@hu-berlin.de

Christine Wimbauer, Dr. phil., Professorin für Soziologie der Arbeit und Geschlechterverhältnisse an der Humboldt-Universität zu Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Geschlechterforschung, Soziologie sozialer Ungleichheit, Erwerbs- und Fürsorgearbeit, Paar- und Nahbeziehungen, qualitative Methoden der Sozialforschung.

E-Mail: christine.wimbauer@hu-berlin.de

LGBTIQ*-Wähler*innen in Berlin und Wien. Politische Präferenzen, Parteienwettbewerb und elektorale Resonanz

Zusammenfassung

Die vorliegende explorative Studie widmet sich dem Wahlverhalten von LGBTIQ*-Personen im Kontext der Abgeordnetenhauswahl in Berlin (2016) und der Gemeinderatswahl in Wien (2015). Untersucht wird erstens die queer-politische Agenda der Parteien und zweitens das Wahlverhalten von LGBTIQ*, einer bislang in der Wahlforschung weitestgehend ignorierten Bevölkerungsgruppe. Der Vergleich der untersuchten Wahlprogramme zeigt, dass queer-politische Themen Marker für Differenz und Konkurrenz im Parteienwettbewerb darstellen. Die Ergebnisse der Onlinebefragung zeigen, dass die Methode eines selbstselektiven Samples geeignet ist, um die politischen Präferenzen von LGBTIQ*-Personen zu untersuchen. Die Parteipräferenz für grüne Parteien ist sowohl in Berlin als auch in Wien ausgeprägt. Jenseits dessen gibt es indes in Berlin wie auch in Wien LGBTIQ*-Personen, die rechtspopulistische Parteien und Positionen unterstützen.

Schlüsselwörter

Queer Studies, Wahlforschung, Österreich, Deutschland, LGBTIQ*

Summary

LGBTIQ* voters in Berlin and Vienna. Political preferences, competition between political parties and electoral resonance

This explorative study investigates the electoral behaviour of LGBTIQ* individuals in the context of state parliamentary elections in Berlin (2016) and municipal elections in Vienna (2015). We investigate both the competing parties' queer agendas and the electoral behaviour of the LGBTIQ* community, a population group which is generally neglected in electoral studies. A comparative analysis of the parties' election manifestos shows that queer political issues are markers of difference and competition between parties. The findings of the online survey prove that the methodology of a self-selective sample is suitable for studying the political preferences of LGBTIQ* individuals. Their preference for Green parties is pronounced both in Berlin and Vienna. Beyond that, however, LGBTIQ* individuals in Berlin and in Vienna also support right-wing populist parties and positions.

Keywords

queer studies, electoral research, Austria, Germany, LGBTIQ*

1 Einleitung¹

Bislang gibt es kaum empirische Studien zum Wahlverhalten und zu politischen Präferenzen der LGBTIQ*²-Community. Angesichts der Tatsache, dass die Wahlforschung

- 1 Wir bedanken uns bei Ute Kernler für die wertvolle Unterstützung bei der Erarbeitung dieses Beitrages. Unser Dank gilt weiterhin Michael Hunklinger (Donau-Universität Krems) und Tina Olteanu (Universität Wien), mit denen wir gemeinsam an dem Projekt der LGBTIQ*-Wahlstudien arbeiten.
- 2 LGBTIQ* steht hier für Lesbian, Gay, Bisexual, Trans*, Intersex*, Queer.

einer der etabliertesten Zweige der Politikwissenschaft ist und es sich bei LGBTIQ* um eine numerisch und sozial relevante Gruppe handelt, ist dies einerseits erstaunlich. Andererseits hängt dies mit methodischen Problemen zusammen, die eine Analyse dieser sogenannten Spezialpopulation erschweren.

Der vorliegende Beitrag widmet sich anhand der Beispiele der jeweils jüngsten Gemeinderatswahl in Wien (11.10.2015) und der Abgeordnetenhauswahl in Berlin (18.09.2016) den Befunden zweier explorativer Studien zum Wahlverhalten von LGBTIQ*-Personen in Berlin und Wien³: Welches Angebot machen die antretenden Parteien an LGBTIQ*-Wähler*innen? Und wie wählen LGBTIQ*-Wähler*innen überhaupt? Im Folgenden geht es demnach nach einer kurzen Darstellung der Erhebungsmethode insbesondere um die queer-politische Agenda der Parteien bei den beiden untersuchten Wahlen und anschließend um deren Resonanz bei LGBTIQ*-Wähler*innen. Zwar zeigt sich, dass Parteien mit einer progressiven LGBTIQ*-Agenda auch wesentlich mehr Zustimmung bei LGBTIQ*-Wähler*innen erfahren; jedoch sind für den Beitrag angesichts aktueller parteipolitischer Entwicklungen in Deutschland und Österreich auch die Affinitäten zu rechtspopulistischen Tendenzen von besonderem Interesse.

2 Datenerhebung und Datenanalyse

Die empirische Wahl- und Einstellungsforschung basiert im Wesentlichen auf Umfragen; die Datenerhebung erfolgt meist durch computergestützte Telefoninterviews (CATI). Dieses Instrument der Datenerhebung ist für die Untersuchung von LGBTIQ*-Wähler*innen nicht geeignet, da Voraussetzung für die Durchführung einer repräsentativen Umfrage ist, dass Daten über die Grundgesamtheit verfügbar sind. Aus nachvollziehbaren Gründen ist jedoch diese Voraussetzung in Bezug auf LGBTIQ*-Personen nicht gegeben – es ist nicht bekannt, wie viele LGBTIQ*-Personen in einem bestimmten Gebiet tatsächlich leben. Aufgrund der (Straf-)Verfolgung von nicht-heterosexuellen Menschen in der Vergangenheit (Gammerl 2010; Rathkolb/Ardelt 2016) und der weiterhin anhaltenden Diskriminierung von LGBTIQ*-Personen (Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2017; Heitmeyer 2012; Decker/Kiess/Brähler 2016) werden bei der Erhebung demografischer Daten in der Regel keine Daten zur geschlechtlichen Identität (Gender), zur sexuellen Orientierung und zu Beziehungsformaten jenseits des personenstandsrechtlichen Familienstandes erhoben. Dies ist plausibel, da allen garantierten Grundrechten und Antidiskriminierungsstandards zum Trotz ein Coming-out gegenüber Behörden nach wie vor angstbehaftet bleibt bzw. als ein unangemessener Eingriff in die Privatsphäre gedeutet wird (Bager/Elsuni 2017; Klages 2015).

Insofern sind also derzeit lediglich Schätzungen verfügbar, wie hoch der Anteil der LGBTIQ* an der Gesamtbevölkerung ist. Die jüngste Hochrechnung geht davon aus, dass sich in Deutschland 6,4 Prozent der Männer und 8,4 Prozent der Frauen als LGBT⁴ identifizieren; in Österreich sind es 5,5 Prozent der Männer und 6,8 Prozent der Frau-

3 Weitere Informationen zum Projekt, weitere Ergebnisse der Studien sowie Presseberichte finden sich unter www.lgbtiq-wahlstudie.eu.

4 Dalia Research verwendet die Abkürzung LGBT für „Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender community“ (Dalia Research 2016).

en (Dalia Research 2016). Vor diesem Hintergrund könnte man also annehmen, dass in Berlin ca. 156 000 nicht-heterosexuelle Frauen und 116 100 nicht-heterosexuelle Männer leben. In Wien wären es analog ca. 64 400 nicht-heterosexuelle Frauen und 49 100 nicht-heterosexuelle Männer.⁵ Auch wenn es sich hierbei nur um grobe Hochrechnungen handelt, die etwa relevante Unterschiede zwischen urbanen und ländlichen Lebensräumen unbeachtet lassen, so illustrieren diese Zahlen dennoch, dass es sich bei LGBTIQ*-Wähler*innen um eine numerisch relevante Gruppe handelt.

In gängigen Wahlumfragen und Studien zu politischen Einstellungen werden in der Regel ebenfalls keine Daten zur geschlechtlichen Identität (Gender) oder zur sexuellen Orientierung erhoben. Selbst wenn diese Fragen im Interesse einer Sichtbarmachung sozialer Vielfalt wünschenswert wären, würden die Fallzahlen gängiger Umfragen nicht ausreichen, um valide empirische Aussagen über politische Einstellungen und Präferenzen von LGBTIQ*-Wähler*innen zu machen. Bei der üblichen Fallzahl von rund 1 000 Befragten würden potenziell Daten von ca. 50 bis 80 LGBTIQ*-Personen erfasst. Diese Fallzahlen wären eindeutig zu gering, um Differenzierungen vorzunehmen und valide Aussagen etwa zu Wähler*innen-Profilen zu machen. Die hier skizzierte Problematik spiegelt sich im aktuellen Forschungsstand insofern wider, als es im deutschsprachigen Raum bislang keine Studien gibt, die sich explizit mit dem Wahlverhalten und den politischen Einstellungen der LGBTIQ*-Community beschäftigen.⁶

Die andiskutierten methodischen Probleme sind im Kontext zweier explorativer Studien mittels einer Onlinebefragung gelöst worden. Es handelt sich dabei um selbstselektive Samples, um die Spezialpopulation (Gabriel/Keil 2014: 834) der LGBTIQ*-Personen nach einem Zufallsverfahren zu erreichen. Dieses Verfahren wurde in analoger Form bereits in den 1970er-Jahren erfolgreich genutzt, um empirische Daten zu Homosexuellen zu erheben (Dannecker/Reiche 1974). Eine Besonderheit dieses Verfahrens der Datenerhebung ergibt sich aus der Tatsache, dass die befragten Personen innerhalb einer Subkultur miteinander in Kontakt stehen. Auf diese Weise können LGBTIQ*-Personen als Angehörige einer versteckten Subpopulation untersucht werden (Gabler 1992: 50). Der Vorteil dieser Methode besteht darin, dass sich die Befragten aktiv und freiwillig dafür entscheiden, an der Befragung teilzunehmen. Der Nachteil dieser Methode besteht, neben der asymmetrischen Verteilung der Reichweite des Mediums Internet, in der hohen Selbstselektivität (Häder 2014: 12) – der Zugang zur Teilnahme bei einer solchen Gelegenheitsstichprobe ist nicht kontrollierbar. Die Problematik der Selbstselektion wurde im Rahmen des Projektes durch gezielte Werbemaßnahmen (online in Social Networks und einschlägigen Internetforen/-blogs und Mailinglisten sowie offline durch Flugblätter auf entsprechenden Straßenveranstaltungen) abgemildert. Insgesamt haben 401 (Wien) und 1058 (Berlin) sich als wahlberechtigt und nicht ausschließlich

5 Eigene Berechnung auf der Grundlage der Zahlen von Dalia Research (2016) für Deutschland und Österreich in Verbindung mit der amtlichen Bevölkerungsstatistik für Berlin (Amt für Statistik Berlin-Brandenburg 2017: 6) bzw. der amtlichen Bevölkerungsstatistik für Wien (Magistrat der Stadt Wien 2016: 64).

6 Zwar erhebt das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderte Verbundprojekt *German Longitudinal Election Study (GLES) Deutsche Wahlstudie* Daten zur sogenannten eingetragenen Lebenspartnerschaft als einer spezifischen Rechtsform des Familienstandes (Schmitt-Beck et al. 2014); diese Daten erfassen jedoch nur einen Teil der LGBTIQ*-Community und ermöglichen keine Analysen in Bezug auf die sexuelle Identität der Befragten (Gender).

heterosexuell identifizierende Personen den Onlinesurvey vollständig ausgefüllt.⁷ Die Selbstrekrutierung hat in Bezug auf spezifische sozialstrukturelle Merkmale der Befragten zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen geführt, die im Rahmen der hier präsentierten Analyse nicht weiter hinterfragt werden. So ist insbesondere die höhere Rekrutierung bei männlichen Befragten augenfällig (Wien 2015: 68,8 Prozent; Berlin 2016: 78,1 Prozent). Außerdem ist der Anteil der Befragten mit Hochschulabschluss überproportional hoch (Wien 2015: 46,6 Prozent; Berlin 2016: 58,2 Prozent).

In der Datenanalyse wird der methodischen Problematik insofern Rechnung getragen, als entweder Aussagen zur Gesamtheit der LGBTIQ*-Wähler*innen in Berlin bzw. Wien oder zu Präferenzen der Gesamtheit der befragten schwulen Wähler bzw. lesbischen Wählerinnen gemacht werden können. Aufgrund der geringen Fallzahlen sind indes kaum empirisch valide Aussagen zu anderen sexuellen Orientierungen und Identitäten möglich. Auch wenn die methodischen Probleme dieses Verfahrens offensichtlich sind, eröffnet gerade die Nicht-Repräsentativität die Möglichkeit, spezifische Zielgruppen (z. B. spezifische sexuelle Identitäten) als *hard cases* zu untersuchen.

3 Queer-politische Agenden der Parteien

Die Agenden der konkurrierenden Parteien werden anhand ihrer Wahlprogramme für die Abgeordnetenhauswahl in Berlin 2016 bzw. die Gemeinderatswahl in Wien 2015 untersucht. Dabei werden sowohl explizite Bezüge auf unterschiedliche sexuelle Orientierungen und Identitäten sowie implizite Bezüge aus dem programmatischen Kontext systematisch erfasst. Die Ergebnisse werden im Folgenden nach Parteifamilien sortiert präsentiert.

Die *rechtspopulistische* Alternative für Deutschland (AfD) bezeichnet die sexuelle Orientierung zwar als „die höchstpersönliche Privatangelegenheit eines jeden Menschen“ (AfD 2016: 9), erkennt Homosexualität jedoch als eine „selbstverständliche Erscheinungsform menschlicher Sexualität“ (AfD 2016: 9) an. Diese programmatische Aussage ist insofern überraschend, als sich in den Programmen der untersuchten rechtspopulistischen Parteien ansonsten Forderungen finden, die das Ende einer gendersensiblen Politik anstreben: So fordert die AfD etwa die Abschaffung von Gender Mainstreaming als „radikale Ideologie“ (AfD 2016: 8) und der aus ihrer Sicht „pseudowissenschaftlichen“ (AfD 2016: 12) Gender Studies. Die Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) spricht sich explizit gegen den sogenannten „Gender-Wahnsinn“ (FPÖ 2015: 7) aus und macht dies konkret an den Ampelpärchen⁸ und „nutzlosen Quoten“ (FPÖ 2015: 8) fest. Beide Parteien sprechen sich außerdem gegen die sogenannte Homo-Ehe bzw. die Gleichstellung der eingetragenen Lebenspartnerschaft mit der Ehe sowie gegen die Adoption durch gleichgeschlechtliche Paare aus (AfD 2016: 9; FPÖ 2015: 7). Die AfD warnt zudem vor dem Einfluss der sogenannten Homolobby: „Der Sexualkundeunterricht an Schulen darf nicht von Lobbygruppen sexueller Minderheiten durchgeführt

7 Weitere Informationen zum Fragebogen finden sich unter lgbtqi-wahlstudie.eu.

8 2015 wurden in Wien als Zeichen der Toleranz Ampeln mit gleichgeschlechtlichen Ampelpärchen installiert. Die Idee fand später Nachahmer in verschiedenen deutschen und österreichischen Städten (FAZ.net 2015; Kortschak 2015; Kurier.at 2015; Welt.de 2015).

werden oder auf deren Lehrmaterialien aufgebaut sein“ (AfD 2016: 10). Diese Forderungen und Warnungen stehen bei beiden Parteien insgesamt in einem programmatischen Kontext, der die Beziehung zwischen Mann und Frau als natürlich sowie die Familie als Keimzelle der Gesellschaft beschreibt (AfD 2016: 7; FPÖ 2015: 6).

Die Programme der *christdemokratischen Parteien* sind in Bezug auf queer-politische Inhalte durchaus verschieden: Die Christlich Demokratische Union Deutschlands (CDU) verweist in ihrem Berliner Wahlprogramm darauf, dass verschiedene Familienprogramme ihre Berechtigung haben und bezeichnet die schwul-lesbische Community als Bereicherung für die Stadt (CDU 2016: 62). Dabei verweist die Partei darauf, dass auch in eingetragenen Lebenspartnerschaften und Regenbogenfamilien konservative Werte gelebt werden. Die CDU spricht sich gegen Diskriminierung und gegen Homo- und Transphobie aus und fordert die Stärkung von Projekten, die sich gegen Hassgewalt engagieren. Außerdem sagt sie Unterstützung für das Elberskirchen-Hirschfeld-Haus⁹ in Berlin zu (CDU 2016: 63). Das Programm der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) weist hingegen keinerlei LGBTIQ*-Bezüge auf (ÖVP 2015). Der Gesamtkontext des Programms legt darüber hinaus nahe, dass die Partei auch den Begriff der Familie heteronormativ besetzt (ÖVP 2015: 19).

Die *liberalen Parteien*, die in Berlin und Wien zur Wahl standen, befanden sich zum Zeitpunkt der Wahl in sehr unterschiedlichen Ausgangssituationen – die Freie Demokratische Partei (FDP) hatte 2011 den Einzug ins Berliner Abgeordnetenhaus verpasst und kämpfte nun um ein politisches Comeback (Die Landeswahlleiterin für Berlin 2016). Das Neue Österreich und Liberale Forum (NEOS) war erst 2012 gegründet worden und hoffte erstmals auf einen Einzug in den Wiener Gemeinderat (Weiser 2012). Obwohl die Partei NEOS in der Öffentlichkeit als progressive neue Kraft wahrgenommen wurde, finden sich in ihrem Wahlprogramm für die Gemeinderatswahl keinerlei explizite oder implizite Bezüge zu LGBTIQ* (NEOS 2015). Die FDP spricht sich hingegen für die Ehe für alle aus. Sie steht in ihrem Programm für die Rechte gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und für die Familie als Verantwortungsgemeinschaft ein (FDP 2016: 46). Insofern befürwortet die FDP auch das Adoptionsrecht für gleichgeschlechtliche Paare (FDP 2016: 6). In Ergänzung zu dieser Agenda setzt die FDP auch klare bildungspolitische Akzente: Zur realistischen Vermittlung der Vielfalt Berlins müssten „sexuelle Orientierung und Identität fachübergreifend, insbesondere in Schulbüchern berücksichtigt werden, statt nur ein heteronormatives Gesellschaftsbild zu vermitteln“ (FDP 2016: 13). Außerdem sollen verpflichtende Fortbildungen für Lehrkräfte zur Sensibilisierung für den Umgang und die Vermeidung von Gewalt eingeführt werden, die explizit „auch dazu dienen, homophobes Verhalten an der Schule zu erkennen und ihm zu begegnen“ (FDP 2016: 14).

Die Programme der *grünen Parteien* unterscheiden sich von den oben erläuterten Programmen bereits durch ihre geschlechtersensible(re) Sprache. Außerdem nutzen sie die einschlägigen Abkürzungen LSBTTI¹⁰ bzw. LGBTI¹¹ und machen prinzipiell eine grö-

9 Mit der Einrichtung des Elberskirchen-Hirschfeld-Hauses soll in Berlin ein Zentrum für queere Forschung und Kultur entstehen (Queer.de 2015).

10 Bündnis 90/Die Grünen in Berlin verwenden die Abkürzung LSBTTI für Lesben, Schwule, Bisexuelle, Transgender, Transsexuelle und Intersexuelle (Bündnis 90/Die Grünen 2016: 30).

11 Die Grünen in Wien verwenden die Abkürzung LGBTI für „Homo-, Bi-, Trans*- und Intersexuelle“ (Die Grünen 2015: 48).

ßere Bandbreite sexueller Identitäten sichtbar, als dies in den anderen Parteiprogrammen der Fall ist. Beide grünen Parteien fordern rechtliche Gleichstellung, was explizit auch die Rechte von trans- und intersexuellen Personen mit einschließt (Bündnis 90/Die Grünen 2016: 30, 81; Die Grünen 2015: 48). Bündnis 90/Die Grünen verbinden diesen Anspruch mit einem Antidiskriminierungsgesetz (Bündnis 90/Die Grünen 2016: 76), während Die Grünen in Wien klarstellen, dass der Schutz vor Diskriminierung und Gewalt eine Norm und kein Privileg ist (Die Grünen 2015: 48). Beide grüne Parteien fordern die Ehe für alle bzw. die Öffnung der Zivilehe (Bündnis 90/Die Grünen 2016: 29; Die Grünen 2015: 49). Bei den Berliner Grünen wird implizit deutlich, dass sie auch den Familienbegriff offen definieren und Konstellationen jenseits des heteronormativen Familienbildes mit einschließen (Bündnis 90/Die Grünen 2016: 81); für Die Grünen in Wien sind „Regenbogenfamilien [...] Familien wie alle anderen und brauchen rechtliche Gleichstellung und eine weltoffene Stadt“ (Die Grünen 2015: 48). Im Bereich der Bildungspolitik fordert Bündnis 90/Die Grünen eine geschlechtersensible Erziehung und Überwindung traditioneller Geschlechterrollen (Bündnis 90/Die Grünen 2016: 16).

Beide Parteien verbinden ihre queer-politische Agenda auch explizit mit stadtpolitischen Ideen: So steht etwa Bündnis 90/Die Grünen in Berlin dafür ein, die Vielfalt sexueller Identitäten in allen Kontexten als Chance zu begreifen (Bündnis 90/Die Grünen 2016: 59). Die Grünen in Wien wollen ihre Stadt als Topurlaubs-Destination für LGBTIQ*-Reisende etablieren (Die Grünen 2015: 49). In beiden Städten sollen auch bestehende queer-politische Projekte wie das Regenbogenzentrum und die Initiative sexuelle Vielfalt (Berlin) sowie das Zentrum für Regenbogenfamilien und die Antidiskriminierungsstelle (Wien) weiter verfolgt werden (Bündnis 90/Die Grünen 2016: 80; Die Grünen 2015: 48f.). Eine Besonderheit stellt darüber hinaus die Forderung von Bündnis 90/Die Grünen in Berlin dar, neben Gender Mainstreaming auch die Praxis des Gender Budgetings zu verfolgen (Bündnis 90/Die Grünen 2016: 29). Außerdem fordern sie besonderen Schutz für geflüchtete LSBTTI – diese seien „oftmals selbst in Berlin vor Anfeindungen und Gewalt nicht sicher“ (Bündnis 90/Die Grünen 2016: 80). Neben sicherer Unterbringung seien in den zuständigen Behörden auch LSBTTI-geschulte Ansprechpartner*innen und Dolmetscher*innen notwendig, während queere Projektträger*innen der Flüchtlingshilfe „ausreichend ausgestattet werden“ (Bündnis 90/Die Grünen 2016: 80) müssten.

Die *sozialdemokratischen Parteien* sind in Berlin und Wien mit unterschiedlich umfangreichen Forderungskatalogen in Bezug auf LGBTIQ* zur Wahl angetreten: Die Sozialdemokratische Partei Österreichs (SPÖ) fordert neben der Ehe für alle und der Gleichstellung aller Paare ein Regenbogenzentrum zur Beratung und Vernetzung der Community (SPÖ 2015: 35). Im weiteren programmatischen Kontext werden zwar auch die Gleichheitsfrage und die Bedeutung gesellschaftlicher Vielfalt thematisiert, doch bezieht sich dies implizit auf Migrant*innen und nicht auf LGBTIQ* (SPÖ 2015: 35). Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) präsentiert zur Abgeordnetenhauswahl in Berlin zahlreiche programmatische Forderungen, die rechtliche Fragen thematisieren wie die Ehe für alle, das allgemeine Gleichbehandlungsgesetz, den Diskriminierungsschutz sowie die Rehabilitation der nach § 175 StGB¹² verurteilten Überlebenden.

12 Nähere Informationen zur Rehabilitation von nach § 175 StGB verurteilten schwulen Männern finden sich bei Burgi (2016).

Antidiskriminierungspolitik wird als Querschnittsaufgabe definiert (SPD 2016: 68f.). In ihrem Programm setzt sich die SPD ausdrücklich für queer-politische Projekte in Berlin ein; hierzu gehört insbesondere die Initiative sexuelle Vielfalt¹³ und die Forderung, ein Haus der queeren Archive und Museen¹⁴ einzurichten (SPD 2016: 69). Bildungspolitische Themen spielen aber offenbar keine Rolle. Allerdings werden im Kontext der Aufklärungs- und Sensibilisierungsarbeit auch wissenschaftliche Untersuchungen gefordert und in dem Programm der SPD wird der Begriff der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit verwendet (SPD 2016: 62, 68).

Last but not least findet sich im Programm der Partei Die Linke Berlin – der einzigen *sozialistischen* Partei, die hier mit analysiert wird – eine Liste entsprechender Forderungen. Sie verwendet in ihrem Programm die Abkürzung LSBTTI*¹⁵ und spricht insofern ebenfalls eine größere Bandbreite sexueller Identitäten an (Die Linke 2016: 44, 52f., 88). Zu den Forderungen der Sozialist*innen gehört die allgemeine Gleichstellung unterschiedlicher Lebensweisen, was implizit auch LGBTIQ*-Personen mit einschließt, sowie die Stärkung von Regenbogenfamilien (Die Linke 2016: 38). Die Linke fordert eine stärkere Sensibilisierung der Polizei in Bezug auf homo- und transfeindliche Gewalt und unterstützt den Kampf gegen Homophobie im Sport (Die Linke 2016: 44). Auch Die Linke spricht sich für die Initiative sexuelle Vielfalt aus (Die Linke 2016: 46). In ihrem Wahlprogramm fordert die Partei, dass Menschen, die wegen ihrer sexuellen Orientierung oder geschlechtlichen Identität verfolgt werden, besonderen Schutz erhalten und betreut werden (Die Linke 2016: 53).

Der Vergleich der untersuchten Wahlprogramme zeigt, dass queer-politische Themen relevante programmatische Unterschiede im Parteienwettbewerb markieren (Abbildung 1). Angesichts der programmatischen Annäherung im zentripetalen Parteienwettbewerb bleibt die Frage queer-politischer Positionen ein Marker für Differenz und Konkurrenz. Während rechtspopulistische Parteien sowohl in Berlin als auch in Wien gegen Genderpolitik, Gleichstellung und Homolobby polemisieren, positionieren sich insbesondere grüne, liberale und sozialistische Parteien als Repräsentantinnen queer-politischer Interessen. Die Sozialdemokratie nimmt hingegen – themenabhängig – eine ambivalente Position ein. Gerade in der Bildungspolitik, die auf Landesebene eine zentrale Rolle spielt, thematisieren weder die SPD noch die SPÖ sexuelle Vielfalt. Eine Agenda ohne queer-politische Themen weisen die beiden christdemokratischen Parteien auf. Lediglich die CDU unterstützt regionale Projekte in Berlin.

Die Parteien, die jeweils zu denselben Parteifamilien gehören, weisen also in den beiden Ländern insbesondere bei rechtspopulistischen und grünen sowie teilweise auch bei sozialdemokratischen Parteien inhaltliche Ähnlichkeiten auf. Die Adressat*innen der politischen Forderungen sind in den Programmen insbesondere Homosexuelle, Schwule und Lesben. Andere sexuelle Orientierungen und Identitäten werden lediglich

13 Als berlinweiter Aktionsplan gegen Homo- und Transphobie besteht seit 2010 die Initiative „Berlin tritt ein für Selbstbestimmung und Akzeptanz sexueller Vielfalt“ (ISV), in deren Rahmen die Berliner Landesstelle für Gleichbehandlung gegen Diskriminierung (LADS) die Aktivitäten der zuständigen Senatsverwaltungen und zivilgesellschaftlicher Akteur*innen koordiniert (Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung 2017).

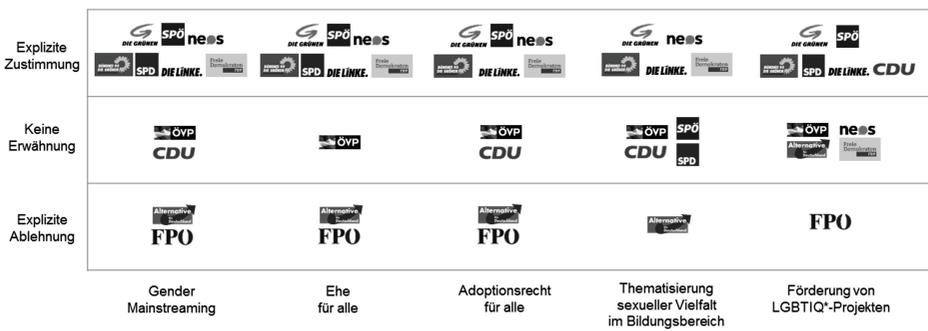
14 Diese Forderung bezieht sich implizit ebenfalls auf das Elberskirchen-Hirschfeld-Haus, siehe oben.

15 Die Linke verwendet die Abkürzung LSBTTI* für „Lesben, Schwule, Bi- und Transsexuelle, Transgender und Intersexuelle“ (Die Linke 2016: 44).

in den Programmen von den Berliner Parteien Bündnis 90/Die Grünen sowie Die Linke und den Grünen in Wien explizit erwähnt. Die SPD verwendet mitunter die Begriffe *queer* und *diversity*. Gendergerechte Sprache wird in den Programmen der grünen und der sozialdemokratischen Parteien sowie in jenen der NEOS, der ÖVP und der Partei Die Linke verwendet.

Insgesamt ist außerdem auffällig, dass sich die politischen Forderungen nur partiell tatsächlich auf landespolitische Themen beziehen (z. B. Regenbogenzentren, LGBTIQ*-Einrichtungen und Projekte). Stattdessen wird eine allgemeine, nationale Agenda (z. B. Gender Mainstreaming, Ehe für alle/Homo-Ehe, Familienpolitik, Transsexuellengesetze) programmatisch besetzt.

Abbildung 1: Positionen der Parteien im Wettbewerb in Bezug auf LGBTIQ*-Issues



Quelle: Wahlprogramme der Parteien FPÖ, Die Grünen, NEOS, ÖVP und SPÖ zur Gemeinderatswahl in Wien 2015; Wahlprogramme der Parteien AfD, Bündnis 90/Die Grünen, CDU, Die Linke, FDP und SPD zur Abgeordnetenhauswahl in Berlin 2016 (siehe Literaturverzeichnis).

Inwiefern das programmatische Angebot der Parteien (Abbildung 1) in Berlin und Wien mit den politischen Prioritäten der LGBTIQ*-Wähler*innen in den beiden Städten korrespondiert, wird im Folgenden erläutert.

4 Politische Prioritäten der LGBTIQ*-Wähler*innen

Zur Analyse der politischen Prioritäten im Kontext der Wahlen in Berlin (2016) und Wien (2015) wurden die Teilnehmer*innen der Wahlstudie unter anderem nach ihrer persönlichen Beurteilung der Wichtigkeit einer ganzen Palette von Themen und Fragestellungen mit und ohne expliziten LGBTIQ*-Bezug befragt. Im Folgenden werden in vergleichender Perspektive einige Teilergebnisse erläutert.

Auf die offene Frage nach dem wichtigsten Thema für die anstehende Wahl antworten die Befragten mit eigenen Prioritätensetzungen, die sich in individuellen Aufzählungen manifestieren. So antwortet ein schwuler SPD-Wähler aus Berlin: „Wohnungen, LGBTQ-Rechte (Ehe für alle, Adoptionsrecht), Jobs“ (Wahlstudie Berlin 2016). Eine lesbische SPÖ-Wählerin aus Wien fordert: „qualitative Arbeitsplätze schaffen und leistbare, hochwertige Wohnungen“ (Wahlstudie Wien 2015).

Für die individuelle Wahlentscheidung der befragten LGBTIQ*-Wähler*innen in Berlin sind die drei wichtigsten Themen 1.) Wohnungspolitik, 2.) Flüchtlings-, Migrations- und Integrationspolitik sowie 3.) Sicherheitspolitik. In Wien sind es 1.) die Flüchtlings-, Migrations- und Integrationspolitik, 2.) Rassismus und Rechtspopulismus sowie 3.) Wohnungspolitik. Themen mit einem expliziten Bezug zu LGBTIQ* wie Ehe für alle, LGBTIQ*-Rechte, Homophobie und Transphobie werden indes nur von wenigen Befragten als die wahlentscheidenden bezeichnet.

Table 1: Wichtigstes singuläres Thema für die jeweilige Wahl¹⁶

Berlin (2016)	Wien (2015)
1. Wohnungspolitik (27 %)	1. Flüchtlings-, Migrations- & Integrationspolitik (19,67 %)
2. Flüchtlings-, Migrations- & Integrationspolitik (20,32 %)	2. Rassismus & Rechtspopulismus (10,3 %)
3. Sicherheitspolitik (8,79 %)	3. Wohnungspolitik (10,07 %)
4. Verkehrspolitik (8,7 %)	4. Arbeitspolitik (9,37 %)
5. Stadtentwicklung & Flughäfen (7,56 %)	5. Gleichberechtigung, Teilhabe & Inklusion (7,26 %)
6. Ehe für alle (7,09 %)	6. Diskriminierung (5,85 %)
7. Verwaltung, Transparenz und Korruption (6,33 %)	7. Verkehrspolitik (5,15 %)
8. Soziale Gerechtigkeit (5,67 %)	8. LGBTI-Rechte (4,45 %)
9. LGBTIQ*-Rechte (5,39 %)	9. Bildungspolitik (4,22 %); Stadtentwicklung (4,22 %)
10. Diskriminierung (4,73 %)	...
...	12. Ehe für alle (3,51 %)
16. Homophobie (3,31 %)	...
...	19. Homophobie (1,17 %)
23. Trans*phobie (0,85 %)	...
...	27. Trans*phobie (0,23 %)

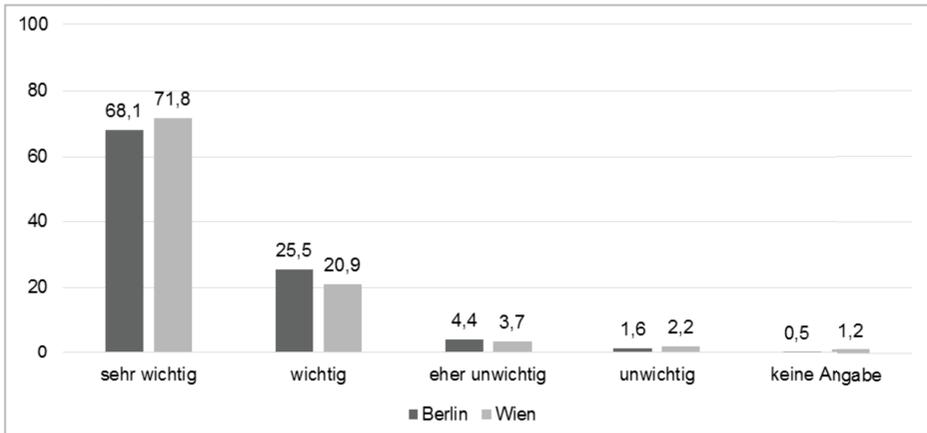
Quelle: Wahlstudie Berlin 2016, N=1 058 bei 1 522 Nennungen (durch Mehrfachnennungen); Wahlstudie Wien 2015, N=401 bei 490 Nennungen (durch Mehrfachnennungen); Angaben in Prozent der Befragten, die ein bei der Auswertung induktiv einem jeweiligen Themenkomplex zugeordnetes Thema bei der Freifeldfrage nach dem wichtigsten Thema der anstehenden Wahl (siehe Fußnote 16) genannt haben. Themen mit explizitem LGBTIQ*-Bezug sind in der Tabelle in fetter Schrift dargestellt.

Diese allgemeine Analyse wird im Folgenden in Bezug auf konkrete Fragen zu LGBTIQ*-freundlicher Politik bzw. zu Kandidat*innen vertieft. Es zeigt sich, dass eine LGBTIQ*-freundliche Politik sowohl in Bezug auf das Wahlprogramm als auch auf die politische Praxis als sehr wichtig erachtet wird – 68,1 Prozent der Befragten in Berlin und 71,8 Prozent der Befragten in Wien sind dieser Meinung (Abbildung 2). Die Befragten erachten es außerdem in beiden Städten als wichtig, dass sich zur Wahl

16 Fragestellung: „Am 18. September ist Abgeordnetenhauswahl in Berlin. Welches politische Thema in Berlin ist für Sie persönlich bei der kommenden Wahl am 18. September am wichtigsten?“ (Berlin) bzw. „Am 11. Oktober sind Gemeinderatswahlen in Wien. Welches politische Thema in Wien ist für Sie persönlich bei der kommenden Wahl am 11. Oktober am wichtigsten?“ (Wien).

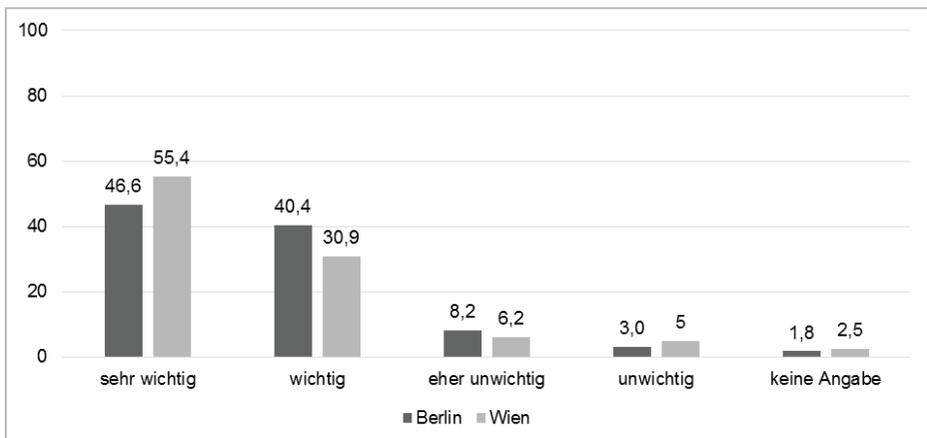
stehende Kandidat*innen gegenüber der LGBTIQ*-Community solidarisch verhalten (Abbildung 3). Interessant ist, dass weitaus weniger Befragte der Meinung sind, dass es wichtig ist, dass Kandidat*innen zur Wahl stehen, die selbst ‚out‘ bzw. geoutet sind: Nur 15,4 Prozent der befragten Berliner*innen und 21,9 Prozent der befragten Wiener*innen erachten dies als sehr wichtig (Abbildung 4). Angesichts des medialen Hypes um das Coming-out bzw. das Outing von Politiker*innen erscheint es bemerkenswert, dass die LGBTIQ*-Wähler*innen darauf gar nicht so viel Wert legen. Stattdessen sind offenbar eine inhaltlich LGBTIQ*-freundliche Politik sowie solidarische Kandidat*innen wichtiger.

Abbildung 2: LGBTIQ*-freundliche Politik



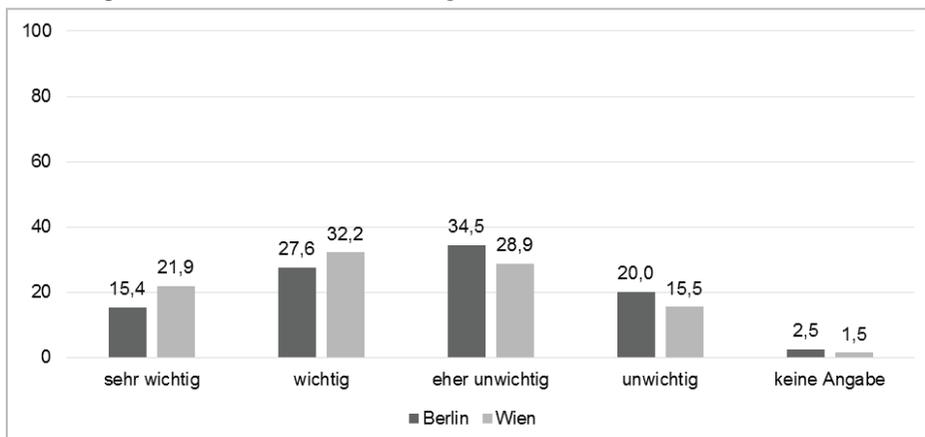
Quelle: Wahlstudie Berlin 2016, N=1 058; Wahlstudie Wien 2015, N=401; Angaben in Prozent der Befragten.

Abbildung 3: Solidarische Kandidat*innen



Quelle: Wahlstudie Berlin 2016, N=1 058; Wahlstudie Wien 2015, N=401; Angaben in Prozent der Befragten.

Abbildung 4: Kandidat*innen ‚out‘ bzw. geoutet

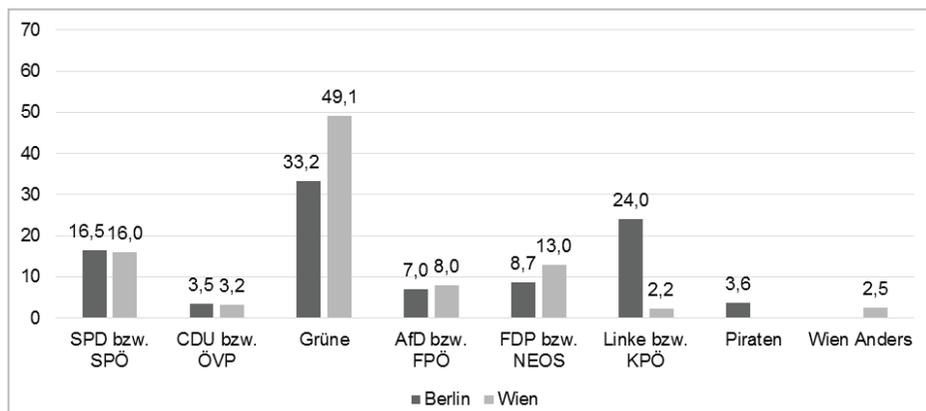


Quelle: Wahlstudie Berlin 2016, N=1 058; Wahlstudie Wien 2015, N=401; Angaben in Prozent der Befragten.

Die vergleichende Analyse der politischen Prioritäten der LGBTIQ*-Wähler*innen zeigt erstens, dass eigene Partikularinteressen in der LGBTIQ*-Community thematisch keinen vorrangigen Stellenwert haben. Hingegen sind für LGBTIQ*-Wähler*innen Themen wie Wohnungspolitik bzw. Flüchtlings-, Migrations- und Integrationspolitik wahlentscheidend. Wichtig sind außerdem ein programmatisches Angebot und eine politische Praxis LGBTIQ*-freundlicher Politik der zur Wahl stehenden Parteien. LGBTIQ*-freundliche Positionen sowie Kandidat*innen, die sich mit der Community solidarisieren, werden von deutlichen Mehrheiten als sehr wichtig bzw. wichtig erachtet. Gleichzeitig zeigen die vorliegenden Ergebnisse allerdings auch, dass die Probleme der Homophobie und in geringerem Maße auch der Transphobie weiterhin virulent sind. In vergleichender Perspektive erscheint darüber hinaus bemerkenswert, dass die befragten LGBTIQ*-Wähler*innen in Berlin und Wien letztlich ein sehr ähnliches Antwortverhalten aufweisen. Marginale Unterschiede bestehen lediglich in Bezug auf Prozentanteile jener, die LGBTIQ*-Politikfelder als wichtig bzw. LGBTIQ*-Themen als wahlentscheidend erachten, die in Berlin durchweg etwas höher sind als in Wien.

5 Parteipolitische Präferenzen der Wähler*innen

Im Folgenden wird untersucht, welche Resonanz die programmatischen Unterschiede zwischen den Parteien einerseits und die inhaltlichen Prioritäten der Wähler*innen andererseits im Wähler*innenpotenzial der konkurrierenden Parteien haben (Abbildung 5).

Abbildung 5: Parteipolitische Präferenzen der Wähler*innen¹⁷

Quelle: Wahlstudie Berlin 2016, N=1 058; Wahlstudie Wien 2015, N=401; Angaben in Prozent der Befragten.

Die Präferenzen der Wähler*innen in Berlin und Wien für jene Parteien, die mit einer LGBTIQ*-Agenda zur Wahl antreten, sind offensichtlich: 49,1 Prozent der Befragten in Wien und 32 Prozent in Berlin präferieren die zur Wahl stehenden grünen Parteien (Abbildung 5). Die Zustimmungswerte für die Sozialdemokratie sind in beiden Städten ähnlich und liegen bei 16 bzw. 16,5 Prozent. Damit erreichen die grünen Parteien deutlich höhere Zustimmungswerte als alle anderen Parteien: In Wien ist der Anteil der Wähler*innenstimmen für die Grünen etwas mehr als dreimal so hoch wie jener der SPÖ, in Berlin ist der Anteil für Bündnis 90/Die Grünen doppelt so hoch wie jener für die SPD.

Die Prozentanteile für die beiden christdemokratischen Parteien sind in beiden Städten ähnlich gering. Die NEOS haben in der LGBTIQ*-Community in Wien (13 Prozent) eine größere Resonanz als die FDP in Berlin (8,4 Prozent).

Einer der beiden auffälligsten Unterschiede zwischen Berlin und Wien wurde bereits angesprochen – die Prädominanz der Grünen in Österreich. Der zweite auffällige Unterschied ist der wesentlich größere Rückhalt für die Partei Die Linke in Berlin im Vergleich zur KPÖ in Wien (Die Linke: 23,2 Prozent; KPÖ: 2,2 Prozent).

Nicht nur zwischen Berlin und Wien, sondern auch innerhalb der beiden Städte zeigen sich darüber hinaus deutliche Genderunterschiede in der Parteipräferenz. Insgesamt wählen diejenigen Befragten, die sich als Männer identifizieren, häufiger die sozialdemokratischen, konservativen, liberalen und rechtspopulistischen Parteien, wohingegen Menschen, die sich als Frauen identifizieren oder sich weder als Mann noch als Frau identifizieren, häufiger die grünen oder sozialistischen Parteien wählen. Am häufigsten wählen „Männer“ sowohl in Berlin als auch in Wien die Grünen (30,3 bzw. 45,8 Prozent). Gleiches gilt, wenn auch mit höheren Werten – für die „Frauen“: In Berlin wählen 48,7 Prozent die Grünen, in Wien sogar 65,9 Prozent. (Fast) die Hälfte derjenigen Befragten, die sich nicht den dichotomen Geschlechterkategorien „Mann“ und „Frau“ zuordnen, wählt in Berlin Die Linke (46,8 Prozent) und in Wien die Grünen (50 Prozent).

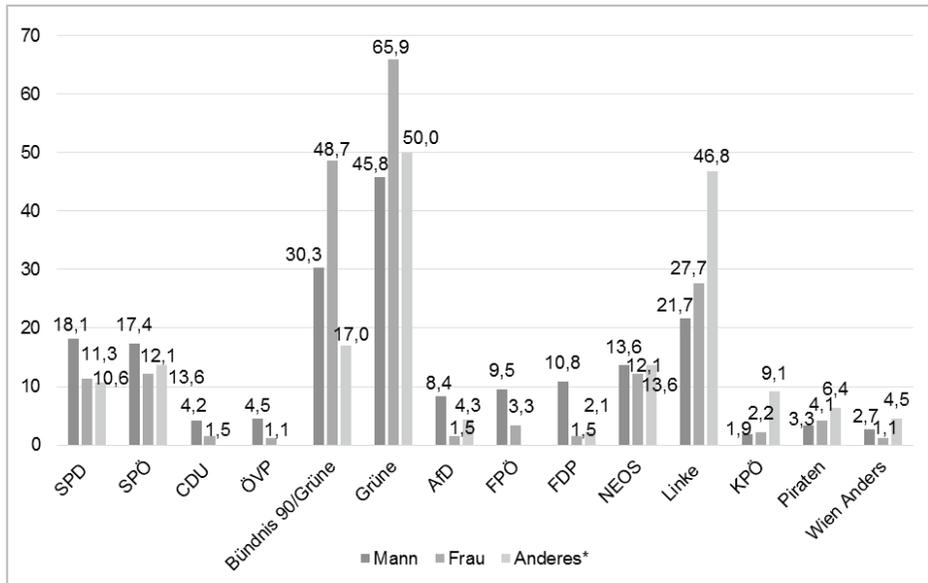
17 Fragestellung: „Welche Partei würden Sie wählen, wenn am kommenden Sonntag Abgeordnetenhauswahl in Berlin wäre?“ (Berlin) bzw. „Welche Partei würden Sie wählen, wenn am kommenden Sonntag Gemeinderatswahlen in Wien wären?“ (Wien).

Auffallend ist zudem, dass kein*e Befragte*r dieser Gruppe die CDU oder die ÖVP wählt. Auch die FPÖ wird im vorliegenden Sample von keiner einzigen Person gewählt, die sich nicht als „Mann“ oder „Frau“ identifiziert. Alles in allem ist die NEOS die einzige Partei in der Stichprobe der Wahlstudie, die von Männern, Frauen und anderen in nahezu gleichem Anteil gewählt wird – so wählen in Wien 12,1 Prozent der „Frauen“ und 13,6 Prozent der „Männer“ und andere diese Partei. Betrachtet man die Wähler*innenprofile noch etwas differenzierter hinsichtlich der sexuellen Orientierung, so werden weitere interessante Unterschiede zwischen Berlin und Wien erkennbar: 30,8 Prozent der schwulen Wähler in Berlin artikulieren eine Parteipräferenz für Bündnis 90/Die Grünen, 21,2 Prozent unterstützen Die Linke sowie 18,5 Prozent die SPD (Wahlstudie Berlin 2016, N=772). Auch in Wien haben die schwulen Wähler eine Präferenz für die Grünen. 48,6 Prozent geben den Grünen ihre Stimme. Für die SPÖ votieren 17,3 Prozent, für die NEOS 13,3 Prozent und für die FPÖ 8,2 Prozent (Wahlstudie Wien 2015, N=253).

Lesbische Wählerinnen in Berlin haben eine ausgeprägte Präferenz für Bündnis 90/Die Grünen: 52,9 Prozent der befragten Berliner Lesben wählen diese Partei. 25,5 Prozent unterstützen Die Linke und lediglich 10,5 Prozent geben ihre Stimme der SPD (Wahlstudie Berlin 2016, N=153). Auch bei den befragten Lesben in Wien ist eine Präferenz für die Grünen offensichtlich: 70,4 Prozent unterstützen die Grünen, während 12,7 Prozent für die SPÖ votieren. Lediglich 4,2 Prozent der lesbischen Frauen präferieren hingegen die FPÖ (Wahlstudie Wien 2015, N=78).

Bemerkenswert erscheint darüber hinaus die Tatsache, dass in beiden Städten ein signifikanter Anteil der Wähler*innen eine Präferenz für rechtspopulistische Parteien artikuliert. 8 Prozent der Befragten geben in Wien an, die FPÖ zu wählen. In Berlin entscheiden sich 7 Prozent für die AfD (Abbildung 5). Der Anteil der Männer bei den AfD-Wähler*innen liegt bei 93 Prozent, jener der FPÖ-Wähler*innen bei 77,8 Prozent (Wahlstudie Berlin 2016, N=74 AfD-Wähler*innen; Wahlstudie Wien 2015, N=32 FPÖ-Wähler*innen). Unter den Befragten, die etwa Flüchtlings-, Migrations- und Integrationspolitik als das entscheidende Politikfeld für die anstehende Wahl erachten (Tabelle 1), finden sich also einerseits Personen wie eine bisexuelle Grüne-Wählerin, die „Immigration erleichtern“ wollen (Wahlstudie Berlin 2016). Andererseits gibt es rechtspopulistische Wähler*innen, die sich gerade wegen der sogenannten „Flüchtlingskrise“ für eine rechtspopulistische Partei entscheiden. Ein schwuler FPÖ-Wähler argumentiert: „Ein Freund von mir und sein Lover wurden im ach so schwulen Mariahilf (haha ...) von 4 Türken aus reiner Homophobie krankenhausreif gedroschen. DAS WOLLEN WIR HIER IN ÖSTERREICH NICHT – wer Schwule und Lesben nicht akzeptiert, hat kein Recht, in unser Land zu migrieren. Punkt“ (Wahlstudie Wien 2015). In einer ähnlichen Weise argumentiert ein schwuler AfD-Wähler in Berlin: „Kriminalität von illegalen Ausländern (Drogenkriminalität), Araberclans in Berlin, Homophobie von Muslimen (muss offene Streitkultur entstehen), Unterdrückung anderer Religionen durch den Islam, Unterdrückung und Gewalt gegen Frauen durch Muslime“ (Wahlstudie Berlin 2016). Islamnegativismus ist also für beide rechtspopulistischen Parteien ein Thema, das in den Wahlkämpfen eine zentrale Rolle spielte – auch innerhalb der LGBTIQ*-Community.¹⁸

18 „Auch in 20 Jahren wollen wir als Schwule noch händchenhaltend durch die Stadt laufen, ohne von Scharia-Wächtern verprügelt zu werden“ (Mai 2016).

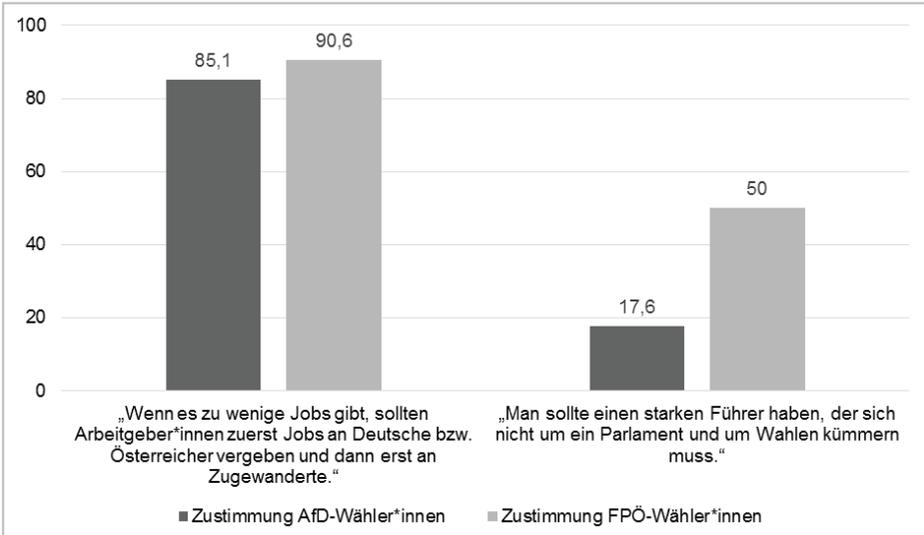
Abbildung 6: Parteipolitische Präferenzen der Wähler*innen nach Gender¹⁹

Quelle: Wahlstudie Berlin 2016, N=1 058; Wahlstudie Wien 2015, N=401; Angaben in Prozent der Befragten. Fehlende zu 100 Prozent: Andere Parteien/keine Angabe/Nichtwähler (Berlin: 1,3 Prozent; Wien: 1,7 Prozent).

Darüber hinaus sind übergroße Mehrheiten der AfD- bzw. FPÖ-Wähler*innen der Meinung, dass Deutsche respektive Österreicher*innen bei der Jobvergabe Zugewanderten vorzuziehen seien (Abbildung 7). Die Hälfte der LGBTIQ*-Wähler*innen, die ihre Stimme der FPÖ geben, vertritt außerdem die rechtsextreme Einstellung, dass es besser wäre, einen starken Führer zu haben, der sich nicht um ein Parlament und Wahlen kümmern müsste (Abbildung 7). Diese Einschätzung teilen auch 17,6 Prozent der AfD-Wähler*innen.

19 Fragestellung: „Welche Partei würden Sie wählen, wenn am kommenden Sonntag Abgeordnetenhauswahl in Berlin wäre?“ (Berlin) bzw. „Welche Partei würden Sie wählen, wenn am kommenden Sonntag Gemeinderatswahlen in Wien wären?“ (Wien) – ausgewertet nach Gender (Antworten auf die Fragestellung „Wie leben Sie heute?“, kategorisiert nach „Mann“, „Frau“ und „Anderes*“).

Abbildung 7: Resonanz für rechtspopulistische/-extremistische Positionen



Quelle: Wahlstudie Berlin 2016, N=74 AfD-Wähler*innen; Wahlstudie Wien 2015, N=32 FPÖ-Wähler*innen; Angaben in Prozent der Befragten.

6 Fazit

Die vergleichende Studie hat gezeigt, dass ein selbstselektives Sample durchaus geeignet ist, um das Wahlverhalten von LGBTIQ*-Personen als Spezialpopulation zu untersuchen. Der Prozess der Selbstselektion war sowohl in Berlin als auch in Wien insofern erfolgreich, als eine hohe Anzahl von Personen motiviert werden konnte, an der Befragung teilzunehmen.

Unabhängig davon sind die Ergebnisse auch inhaltlich für die weiteren wissenschaftlichen und politischen Debatten relevant. Es ist offenkundig, dass Parteien mit einer progressiven LGBTIQ*-Agenda auch wesentlich mehr Zustimmung bei LGBTIQ*-Wähler*innen erfahren; dies gilt insbesondere für grüne Parteien in Berlin und Wien und in besonderem Maße für lesbische Wählerinnen. Die Analyse der Daten zeigt außerdem, dass Homo- und Transphobie weiterhin gravierende Probleme darstellen. Parteien, die in ihrer Sprache und Programmatik auf diese Probleme eingehen, werden auch von LGBTIQ*-Personen präferiert.

Bemerkenswert erscheint allerdings das Paradox, dass rechtspopulistische Parteien, die sich selbst dezidiert gegen die sogenannte „Homolobby“ positionieren und mit einer minderheitenfeindlichen Agenda zur Wahl antreten, letztlich sogar mehr Stimmen von LGBTIQ*-Personen gewinnen als jene christdemokratischen Parteien, die sich zur LGBTIQ*-Thematik zurückhaltend bzw. gar nicht äußern. Offensichtlich wiegen bei der Parteipräferenz Ausländerfeindlichkeit und Islamnegativität stärker als andere Themen mit einem expliziten LGBTIQ*-Bezug. Insofern hat die vorliegende empirische

Studie gezeigt, dass es sich bei der LGBTIQ*-Community keineswegs um eine homogene Gruppe handelt.

Bereits aus dem Ergebnis der Stichprobe lassen sich neue interessante Ideen für weitere Forschungsvorhaben entwickeln, etwa in Bezug auf die höhere Mobilisierung von Schwulen bzw. die geringere Beteiligungsrate von Lesben oder aber auch in Bezug auf die religiöse Bindung von LGBTIQ*-Personen. Inwiefern es sich hier um Zufallsergebnisse der Selbstselektion handelt oder um idealtypische Beschreibungen der queeren Community, wird sich erst im Verlauf weiterer Forschungsarbeiten erweisen. In diesem Kontext gilt es dann auch, den Fokus der Forschung auf weitere Partizipationsinstrumente jenseits von Wahlen sowie auf politische Präferenzen von LGBTIQ*-Personen, die im ländlichen Raum leben, auszuweiten.

Literaturverzeichnis

- AfD/Alternative für Deutschland Landesverband Berlin (2016). *Berlin braucht blau*. Zugriff am 7. September 2016 unter http://afd.berlin/wp-content/uploads/2016/07/AfD_Berlin_Wahlprogramm_A5_RZ.pdf.
- Amt für Statistik Berlin-Brandenburg (2017). *Statistischer Bericht A15 – hj 2 / 16. Einwohnerinnen und Einwohner im Land Berlin am 31. Dezember 2016. Grunddaten*. Potsdam: Amt für Statistik Berlin-Brandenburg. Zugriff am 11. April 2017 unter https://www.statistik-berlin-brandenburg.de/publikationen/stat_berichte/2017/SB_A01-05-00_2016h02_BE.pdf.
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2017). *Einstellungen gegenüber Lesben, Schwulen und Bisexuellen in Deutschland. Ergebnisse einer bevölkerungsrepräsentativen Umfrage*. Berlin. Zugriff am 6. April 2017 unter www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Downloads/DE/publikationen/Umfragen/Handout_Themenjahrumfrage_2017.html?nn=8711250.
- Bager, Katharina & Elsuni, Sarah (2017). Sexuelle Freiheiten als LGB-Menschenrecht: Privatheitsschutz oder „öffentlicher Belang“? In Ulrike Lembke (Hrsg.), *Regulierungen des Intimen* (S. 51–69). Wiesbaden: Springer/VS-Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-658-11749-8_3
- Bündnis 90/Die Grünen Landesverband Berlin (2016). *Volles Programm Berlin*. Zugriff am 7. September 2016 unter https://gruene.berlin/sites/gruene.berlin/files/b90g_berlin_vollprogramm2016.pdf.
- Burgi, Martin (2016). *Rehabilitierung der nach §175 StGB verurteilten homosexuellen Männer. Auftrag, Optionen und verfassungsrechtlicher Rahmen*. Baden-Baden: Nomos.
- CDU/Christlich Demokratische Union Landesverband Berlin (2015). *Ergebnisse der Mitgliederbefragung*. Zugriff am 5. Juni 2017 unter http://cduberlin.de/lokal_1_1_162_Ergebnisse-der-Mitgliederbefragung.html.
- CDU/Christlich Demokratische Union Landesverband Berlin (2016). *Starkes Berlin*. Zugriff am 7. September 2016 unter http://cduberlin.de/image/inhalte/file/Wahlprogramm_final-Screen.pdf.
- Dalia Research (2016). *Counting the LGBT population: 6 % of Europeans identify as LGBT*. Zugriff am 11. April 2017 unter <https://daliaresearch.com/counting-the-lgbt-population-6-of-europeans-identify-as-lgbt/>.
- Dannecker, Martin & Reiche, Reimut (1974). *Der gewöhnliche Homosexuelle. Eine soziologische Untersuchung männlicher Homosexueller in der Bundesrepublik*. Frankfurt/Main: Fischer.

- Decker, Oliver; Kiess, Johannes & Brähler, Elmar (2016). *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellungen in Deutschland. Die Leipziger „Mitte“-Studie 2016*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Die Grünen Wien (2015). *Dein Wien kann mehr. Unser Wahlprogramm 2015*. Zugriff am 19. April 2017 unter <https://wien.gruene.at/wahl2015/wahlprogramm>.
- Die Landeswahlleiterin für Berlin (2016). *Wahl zum Abgeordnetenhaus Berlin 2011. Endgültiges Ergebnis*. Zugriff am 4. April 2017 unter <https://www.wahlen-berlin.de/Wahlen/BE2011/ergebnis/karten/zweitstimmen/ErgebnisUeberblick.asp?sel1=1252 &sel2=0> 65.
- Die Linke Landesverband Berlin (2016). *Unser Plan für ein soziales und ökologisches Berlin*. Zugriff am 7. September 2016 unter www.die-linke-berlin.de/fileadmin/download/2016/wahlprogramm.pdf.
- FAZ.net (o. V.). (2015). *Österreich. In Wien gibt es jetzt auch schwule Ampelmännchen*. 12. Mai 2015. Zugriff am 19. April 2017 unter www.faz.net/aktuell/gesellschaft/ampelpaerchen-statt-ampelmaennchen-in-wien-13589168.html.
- FDP/Freie Demokratische Partei Landesverband Berlin (2016). *Plan B. Wahlprogramm*. Zugriff am 27. Juli 2017 unter <https://www.fdp-berlin.de/app/download/9883623119/wahlprogramm-planb.pdf?t=1494851213>.
- FPÖ/Freiheitliche Partei Österreichs Landesgruppe Wien (2015). *Wahlprogramm der Wiener FPÖ zur Landtagswahl 2016*. Zugriff am 19. April 2017 unter www.fpoe-wien.at/fileadmin/user_upload/www.fpoe-wien.at/PDFs/Wahlprogramm_der_Wiener_FPO.PDF.
- Gabler, Siegfried (1992). Schneeballverfahren und verwandte Stichprobendesigns. *ZUMA-Nachrichten*, 31(16), 47–69.
- Gabriel, Oscar W. & Keil, Silke I. (2014). Empirische Wahlforschung in Deutschland. Kritik und Entwicklungsperspektiven. In Jürgen W. Falter & Harald Schoen (Hrsg.), *Handbuch Wahlforschung* (2. überarb. Aufl.) (S. 827–868). Wiesbaden: Springer/VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gammerl, Benno (2010). Eine Regenbogengeschichte. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (15/16), 7–13.
- Häder, Sabine (2014). *Stichproben in der Praxis*. Mannheim: GESIS–Leibniz Institut für Sozialwissenschaften.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.). (2012). *Deutsche Zustände*. Folge 10. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Klages, Robert (2015). AfD will Homosexuelle in Thüringen zählen lassen. *Der Tagesspiegel*, 12. Oktober 2015. Zugriff am 11. November 2016 unter www.tagesspiegel.de/berlin/queerspiegel/anfrage-von-corinna-herold-afd-will-homosexuelle-in-thueringen-zahlen-lassen/12438312.html.
- Kortschak, Daniel (2015). Ampelmännchen in Wien: Homosexuelle Ampel-Pärchen. *Frankfurter Rundschau*, 11. Mai 2015. Zugriff am 19. April 2017 unter www.fr.de/panorama/ampelmaennchen-in-wien-homosexuelle-ampel-paerchen-a-469091.
- Kurier.at (o. V.). (2015). *Wien bekommt Ampel-Pärchen*. 11. Mai 2015. Zugriff am 19. April 2017 unter <https://kurier.at/chronik/wien/wien-bekommt-ampel-paerchen/129.822.929>.
- Mai, Dominik (2016). Diskussion vor der Berlin-Wahl. Wie sich queere Politiker im Duell schlagen. *Berliner Zeitung*, 31. August 2016. Zugriff am 29. Mai 2017 unter www.berliner-zeitung.de/berlin/wahl/diskussion-vor-der-berlin-wahl-wie-sich-queere-politiker-im-duell-schlagen-24675648.
- Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung (2017). *Initiative „Selbstbestimmung und Akzeptanz sexueller und geschlechtlicher Vielfalt“*. Zugriff am 13. April 2017 unter <https://www.berlin.de/sen/lads/schwerpunkte/diversity/beispiele-guter-praxis/isv/>.

- Magistrat der Stadt Wien (2016). *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien 2016. Teil 3 – Menschen in Wien*. Wien: Magistrat der Stadt Wien. Zugriff am 11. April 2017 unter <https://www.wien.gv.at/statistik/pdf/menschen-2016.pdf>.
- NEOS/Das Neue Österreich und Liberales Forum (2015). *Veränderung! Jetzt. Unser Plan für Wien*. Zugriff am 19. April 2017 unter <https://wien.neos.eu/wp-content/uploads/sites/7/2015/08/Wahlprogramm-ISSUU-B.pdf>.
- ÖVP/Österreichische Volkspartei Wien (2015). *Programm Wien 2015*. Zugriff am 29. Mai 2017 unter <http://oevp-wien.at/programm>.
- Queer.de (o. V.). (2015). *Erster Schritt getan: Berlin plant Elberskirchen-Hirschfeld-Haus*. 11. Dezember 2015. Zugriff am 19. April 2017 unter www.queer.de/detail.php?article_id=25214.
- Rathkolb, Oliver & Ardel, Rudolf G. (Hrsg.). (2016). *Homosexuellenverfolgung in Österreich. Geschichte und Nachgeschichte*. Innsbruck: StudienVerlag.
- Schmitt-Beck, Rüdiger; Rattinger, Hans; Roßteutscher, Sigrid; Weißels, Bernhard & Wolf, Christof (2014). *Zwischen Fragmentierung und Konzentration. Die Bundestagswahl 2013*. Baden-Baden: Nomos.
- SPD/Sozialdemokratische Partei Deutschlands Landesverband Berlin (2016). *Unser Programm: Berlin*. Zugriff am 7. September 2016 unter www.spd.berlin/w/files/spd-2016-wahl/spd_wahlprogramm_lang_online.pdf.
- SPÖ/Sozialdemokratische Partei Österreichs Wien (2015). *Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren*. Zugriff am 19. April 2017 unter <http://2015.spoe.wien/wp-content/uploads/2015/08/wahlprogramm.pdf>.
- Weiser, Ulrike (2012). Neos: Die Neuen in der Mitte. *Die Presse*, 27. Oktober 2012. Zugriff am 19. April 2017 unter <http://diepresse.com/home/innenpolitik/1306139/print.do>.
- Welt.de (o. V.). (2015). *Homosexuelle Ampelpärchen erobern Europas Großstädte*. 31. Dezember 2015. Zugriff am 19. April 2017 unter <https://www.welt.de/vermischtes/article150493458/Homosexuelle-Ampelpaerchen-erobern-Europas-Grossstaedte.html>.

Zu den Personen

Dorothee de Nève, Prof. Dr., Lehrstuhlinhaberin mit dem Schwerpunkt Politisches und Soziales System Deutschlands/Vergleich politischer Systeme am Institut für Politikwissenschaft der Justus-Liebig-Universität Gießen. Arbeitsschwerpunkte: Wahl-, Parteien- und Partizipationsforschung, Parteien in Zeiten der Neodemokratie, Zivilgesellschaft und Governance.
Kontakt: Justus-Liebig-Universität Gießen, Institut für Politikwissenschaft, Karl-Glöckner-Straße 21E, 35394 Gießen
E-Mail: dorothee.de-neve@sowi.uni-giessen.de

Niklas Ferch, B. A., Mitarbeiter am Lehrstuhl mit dem Schwerpunkt Politisches und Soziales System Deutschlands/Vergleich politischer Systeme des Instituts für Politikwissenschaft der Justus-Liebig-Universität Gießen. Arbeitsschwerpunkte: vergleichende Sozial- und Bildungspolitik, Wahl-, Parteien- und Partizipationsforschung.
Kontakt: Justus-Liebig-Universität Gießen, Institut für Politikwissenschaft, Karl-Glöckner-Straße 21E, 35394 Gießen
E-Mail: niklas.ferch@sowi.uni-giessen.de

Normalisierung versus Normativität? Dem konstitutiven Außen Rechnung tragen

Zusammenfassung

Michel Foucaults Unterscheidung zwischen Normativität und Normalisierung im Sinne je unterschiedlicher Machttechniken ist in neuere Gegenwartsdiagnosen eingeflossen. Ziel des Beitrags ist es, diese Unterscheidung als aus intersektionaler Sicht zutiefst problematisch zu erweisen. Dazu nehme ich in methodischer Hinsicht eine von der Arbeit Judith Butlers geprägte Perspektive auf Normativität und die für sie konstitutiven Ausschlüsse ein. Der Fokus meiner Analyse liegt neben der Foucaultschen Begriffsbildung auf deren Weiterentwicklung durch Jürgen Link und insbesondere durch Gundula Ludwig; in Gestalt von Ludwigs Unterscheidung zwischen Heteronormativität und Heteronormalisierung. Zentrales Ergebnis der Analyse ist, dass die letztere Unterscheidung – wie auch die Foucaultsche Unterscheidung zwischen Normativität und Normalisierung – fälschlicherweise impliziert, Normalisierung sei post-normativ. In meiner Diskussion dieses Befundes schlage ich vor, die von Ludwig entwickelte Unterscheidung durch eine Unterscheidung zwischen Heteronormalisierung und *Heteronormation* zu ersetzen – wobei diese zwei Machttechniken *beide* als konstitutiv (*hetero-)normativ* zu verstehen sind.

Schlüsselwörter

Normalisierung, Normativität, Michel Foucault, Jürgen Link, Gundula Ludwig, Judith Butler

Summary

Normalization vs. normativity? Taking account of the constitutive outside

Michel Foucault's distinction between normativity and normalization has influenced recent diagnoses of the present. The article aims to demonstrate that this distinction is deeply problematic from an intersectional point of view. Methodologically, I approach the subject from a Butlerian perspective upon normativity and the exclusions which are constitutive of the latter. The analysis focuses on the aforementioned Foucauldian distinction as well as on how it has been developed by Jürgen Link and especially Gundula Ludwig, who introduced a further distinction between heteronormativity and heteronormalization. The key result of my analysis is that the latter distinction – like Foucault's – incorrectly implies that normalization is post-normative. In my discussion of that result, I propose remedying this problem by reframing the terminology developed by Ludwig into a distinction between heteronormalization and *heteronormation*, on the understanding that *both* of these technologies of power are constitutively (*hetero-)normative*.

Keywords

normalization, normativity, Michel Foucault, Jürgen Link, Gundula Ludwig, Judith Butler

1 Einleitung

Michel Foucaults Unterscheidung zwischen Normativität und Normalisierung im Sinne je unterschiedlicher Machttechniken ist in neuere Gegenwartsdiagnosen eingeflossen. Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, diese Unterscheidung als aus intersektionaler Perspektive zutiefst problematisch zu erweisen. Denn sie impliziert fälschlicherweise, Nor-

malisierung sei post-normativ. Damit werden die für die neoliberale Gouvernamentalität konstitutiven sozialen Ausschlüsse unsichtbar gemacht – welche Foucault in seinen Vorlesungen zur Gouvernamentalität, in denen er diese Unterscheidung vornahm (Foucault 2006b: 88–98), übergang.

Um diese These zu begründen, setze ich mich zum einen in Form eines *close reading* eingehend mit Foucaults Unterscheidung zwischen Normativität, Normation und Normalisierung auseinander, die er in Abweichung von seiner früheren – aus meiner Sicht sehr viel produktiveren – Charakterisierung von Normalisierung als *zutiefst von Normen bestimmt* vornahm. Zum anderen zeige ich unter Bezugnahme auf Jürgen Link (1998, 2013) sowie ausführlicher am Beispiel von Gundula Ludwig (2016), dass Gegenwartsdiagnosen, die Foucaults spätere Unterscheidung zwischen Normativität und Normalisierung übernehmen, damit auch die kritikwürdige Implikation übernehmen, Normalisierung sei nicht-normativ (i. S. v. frei von bewertenden Normen). Schließlich lege ich unter Verweis auf Judith Butlers Auffassung von Normativität dar, inwiefern Normalisierung *konstitutiv normativ ist*. Ich schlage vor, Ludwigs queertheoretische Gegenwartsdiagnose durch die These zu korrigieren, dass im Neoliberalismus (Hetero-) Normalisierung und (Hetero-)Normation Hand in Hand gehen, wobei sie *als biopolitisches Tandem normativ* operieren. Durchweg geht es mir um eine begriffliche Analyse des Verhältnisses zwischen Normalisierung (bzw. „Normalismus“ bei Link) und Normativität sowie um die Frage, inwieweit die von mir diskutierten (Post-)Foucaultschen Begrifflichkeiten zeitdiagnostisch adäquat sind.

2 Gegenwartsdiagnosen im Anschluss an Foucault: Normalisierung versus Normativität?

Gegenwartsdiagnosen, die an Foucault anknüpfen, stellen mitunter die Begriffe der Normalisierung und der Normativität einander gegenüber, wobei sie diese Begriffe im Sinne voneinander potenziell unabhängiger Machttechniken fassen (Ludwig 2016; Engel 2002; s. auch Link 2013; Lorey 2011) – d. h. als einander auf begrifflicher Ebene wechselseitig äußerlich. Zum Teil operiert diese Gegenüberstellung als Dichotomie, bei der der dritte Begriff, den Foucault von jenen der Normalisierung und der Normativität unterschied – derjenige der Normation – auf der Strecke bleibt (Ludwig 2016; Bargetz/Ludwig 2015; Engel 2002). Manche Autor_innen identifizieren die Gegenwart primär mit der Normalisierung (Ludwig 2016) bzw. in Jürgen Links Fall mit einem ‚flexiblen Normalismus‘ im Unterschied zu einem rigideren ‚Protonormalismus‘ (2013). (Der letztere Begriff entspricht weitgehend dem Foucaultschen Begriff der Normation, insofern beide Begriffe eng an Foucaults Analysen von Disziplinarregimen angelehnt sind (Link 1998: 266; Foucault 2006b: 89–90).) All dies gilt es zu problematisieren, wobei ich den vernachlässigten Begriff der Normation wieder aufgreifen möchte.

Auf Link gehe ich hier aufgrund der weitläufigen Rezeption seiner Theorie des Normalismus ein, welche an Foucault anschließt; auf Ludwig deshalb (und in größerer Ausführlichkeit), weil es sich bei ihrer Analyse um eine relativ neue und dabei aus meiner Sicht besonders gelungene – zugleich queertheoretische und rassismuskritische – Gegenwartsdiagnose handelt, deren intersektionale Perspektive jedoch durch die von

ihr gewählte Foucaultsche Begrifflichkeit behindert wird, wie ich zeigen möchte.¹ Mein Vorschlag dafür, wie sich diese Hürde konzeptionell überwinden lässt – nämlich in Form einer Neufassung von Foucaults begrifflicher Dreiteilung *Normativität*, *Normation* und *Normalisierung* – kann daher bei Ludwig besonders gewinnbringend ansetzen und baut auf den von ihr entwickelten Begrifflichkeiten auf.

Ich werde nun eine kurze Einführung in die von Ludwig (2016) und Link (1998, 2013) verwendeten Terminologien im Zusammenhang mit dem Foucaultschen Stichwort „Normalisierung“ geben. Bei der Gegenüberstellung von Normativität und Normalisierung im Sinne Foucaults wird Normativität als binär oder dichotom (Link 2013: 33; Ludwig 2016: 34) beschrieben; Normalisierung hingegen operiere über ein „Normalitätskontinuum“ (Ludwig 2016: 28). Normativität soll als Machttechnik im Sinne einer kategorischen Sanktionierung (Link) bzw. Exklusion (Ludwig) wirksam sein – im Hinblick auf Sexualität etwa durch kategorische Kriminalisierung und Pathologisierung gleichgeschlechtlicher sexueller Praktiken und Lebensweisen. Normalisierung hingegen reguliere ‚Abweichungen‘ von der Norm durch partielle Angleichung; auf der Basis einer Inklusion von Teilen der vormals Stigmatisierten. So entwickelt Ludwig (2016) in Anlehnung an Foucaults Unterscheidung zwischen Normativität, Normation und Normalisierung eine Gegenüberstellung von „Heteronormativität“ und „Heteronormalisierung“. Im Gegensatz zum ersten Begriff bezeichnet der zweite eine Flexibilisierung und „Neoliberalisierung des Sexualitätsdispositivs“ (Ludwig 2016: 43). Ludwig charakterisiert Heteronormalisierung am Beispiel der Lebenspartnerschaft, wie sie in Deutschland 2001 eingeführt wurde, als Angleichung eines Teils der sexuellen ‚Abweichter_innen‘ an Maßstäbe, wie sie die neoliberale Mehrheitsgesellschaft setzt; etwa im Hinblick auf „die der heterosexuellen Ehe inhärenten Ideale von privatisierten Sorgeverhältnissen“ (Ludwig 2016: 32). Ihr Text bleibt ambivalent hinsichtlich der Frage, ob die gesellschaftliche Operation der Heteronormativität inzwischen ganz oder nur teilweise durch eine Heteronormalisierung ersetzt worden ist (Ludwig 2016: 34–35, 39–41).

Links Begriff des flexiblen Normalismus beschreibt – weitgehend analog zum Begriff der Normalisierung – eine Form der gesellschaftlichen Bezugnahme auf ‚Normalität‘, die zwar (wie im Fall des rigideren Protonormalismus) auf deren begriffliches Gegenstück, das ‚Anormale‘ verwiesen bleibt. Hierbei seien aber die Grenzen zwischen ‚normal‘ und ‚anormal‘ fließend anstatt starr und undurchlässig, wie im Protonormalismus; ‚Anormalität‘ werde als veränderlich und somit in hohem Maß einer Normalisierung zugänglich konzipiert (Link 2013: 107–108). Link sieht den flexiblen Normalismus innerhalb des globalen Nordens seit dem Zweiten Weltkrieg als kulturell dominant an (Link 2013: 108), ohne dass aber der Protonormalismus gänzlich verdrängt worden sei. Vielmehr konstatiert er eine dynamische Interaktion zwischen beiden Arten des Normalismus, die in Zukunft auch zu einem Umschlag des flexiblen in eine erneute Dominanz des Protonormalismus führen könne. Beide Varianten des Normalismus beruhen als spezifisch moderne Phänomene auf statistischer Verdattung. *Normalität* sei entsprechend eine Frage deskriptiv ermittelbarer Grade und unterscheide sich darin grundlegend von der *normativen*, binären Differenzierung zwischen ‚erlaubt‘ und ‚verboten‘. Diese findet

1 Zur Diskussion von Foucault in der Geschlechterforschung verweise ich des Weiteren auf Bargetz/Ludwig/Sauer (2015), Bargetz/Ludwig (2015), Engel (2002) und Mesquita (2012).

sich Link zufolge transhistorisch in allen Gesellschaften, folglich auch in der Moderne (Link 1998). Er besteht jedoch darauf, Normalität und Normalismus begrifflich außerhalb von Normativität – d. h. von Normen – zu situieren (Link 1998, 2013: 32–34).

Meines Erachtens ist die Gegenüberstellung von Normalisierung (bzw. Normalismus) und Normativität irreführend, auch wenn Foucault sie punktuell selbst vorgenommen hat (2006b: 88–98), insoweit diese Unterscheidung auf ihrerseits bemerkenswert dichotome Weise die Vorstellung nahelegt, *Normalisierung komme (mindestens potenziell) ohne Normativität aus*. Demgegenüber möchte ich darlegen, dass Normalisierung *konstitutiv normativ ist* – eine neuere historische *Spielart von Normativität*. Das bekommen besonders diejenigen zu spüren, die im Rahmen der Normalisierung *nicht* für eine Inklusion vorgesehen sind. Die meisten der erwähnten Theoretiker_innen (Ludwig 2016; Bargetz/Ludwig 2015; Link 2013; s. auch Lorey 2012) argumentieren ja, dass nur *Teile* der vormals kategorisch als ‚anormal‘ Stigmatisierten nunmehr normalisiert würden. Was geschieht jedoch mit allen anderen? Steht etwa trans Personen of Color wirklich eine Integration in die hegemoniale Ordnung im Sinne der Normalisierung offen, und dies im selben Umfang wie ‚weißen‘, lesbischen oder schwulen cis Personen? Der Begriff der Normalisierung, wie Foucault ihn in seinen Vorlesungen zur Gouvernementalität (2006b) erläutert, ist mit einer Verneinung dieser Frage inkompatibel, wie ich zeigen werde. Machttechniken, wie sie diejenigen, die von der Normalisierung partiell oder ganz ausgeschlossen bleiben, zu spüren bekommen, sind mit diesem Begriff daher fehlbezeichnet. Er versperrt sich damit insbesondere einer konsequent intersektionalen Perspektive.

3 „Who’s Being Disciplined Now?“²

Wie etwa Susanne Spindler (2006) im Kontext von Rassismus argumentiert, greifen in Bezug auf minorisierte Subjekte am Rand des ‚Normalitätskontinuums‘ – im Fall ihrer Analyse sind dies inhaftierte jugendliche Migranten – andere Technologien der Macht als für diejenigen, die sich im Sinne der Normalisierung erfolgreich von ihnen abgrenzen können: nämlich weniger das neoliberale Mantra der eigenverantwortlichen Selbstregierung und -optimierung als vielmehr offene Repression, direkter Zwang sowie unverhohlene Unterordnung und Exklusion. Spindler analysiert den Rassismus, dem diese Subjekte unterworfen werden, so, dass diese aus der neoliberalen Gouvernementalität ausgeschlossen würden. Mit Foucault (2006b) sind entsprechende Machttechniken als *normierend* im Sinne von Disziplin und Normation zu bezeichnen.³ Ähnlich wie Spindler haben andere Autor_innen die Frage aufgeworfen: „Who’s Being Disciplined Now?“ (May/McWhorter 2015). Die unterschiedlichen Antworten auf diese Frage laufen darauf hinaus, dass Disziplinierung heute (innerhalb des globalen Nordens) in Anwendung auf die zum Teil bereits von Foucault (2007) in kritischer Absicht als ‚Anormale‘ designierten Subjekte greift – psychiatrisierte und stark be_hinderte Menschen

2 Ich zitiere hier aus der Überschrift des Aufsatzes von May/McWhorter (2015).

3 Hinzu kommen Machttechniken, die Foucault wohl als „souverän“ klassifiziert hätte, wobei diese nicht ausschließlich vonseiten staatlicher Akteur_innen zum Einsatz kommen (vgl. May/McWhorter 2015: 255–257).

etwa (May/McWhorter 2015) – wie auch, in Klassentermini verstanden, in Anwendung auf Arbeiter_innen im globalen Süden (May/McWhorter 2015) respektive die sog. ‚gefährlichen Klassen‘ im globalen Norden (Rehmann 2016; s. auch Hark 2000). So schreibt Jan Rehmann:

„[G]overnmentality studies overlook the fact that neoliberal class divides also translate into different strategies of subjection: on the one hand, ‘positive’ motivation, the social integration of different milieus, manifold offers on the therapy market; on the other hand, the build-up of a huge prison system, surveillance, and police control. The former is mainly directed toward the middle classes and some ‚qualified‘ sections of the working class; the latter mainly toward the dangerous classes. According to Robert Castel [1991: 294, C. B.], today’s power is defined by a management that carefully anticipates social splits and cleavages: ‘The emerging tendency is to assign different social destinies to individuals in line with their varying capacity to live up to the requirements of competitiveness and profitability’“ (Rehmann 2016: 152).

4 ‚Normalisierung‘ in Foucaults Analyse der Disziplinarmacht

Technologien der Macht für die Zwecke einer Zeitdiagnose monolithisch im Sinne einer einzigen, dominanten Machttechnik zu fassen birgt das Risiko, dass man damit Diskrepanzen des gesellschaftlichen Umgangs mit unterschiedlichen Kategorien von Subjekten und ihrer jeweiligen sozialen Positionierung unsichtbar macht. Aus queerfeministischer und rassismuskritischer Sicht ist es demgegenüber elementar, Gesellschaft relational, d. h. in Termini von (Macht-)Beziehungen und damit auch *Differenzen* zu denken. Wie Ann Laura Stoler (2015) und Megan Vaughan (1991: insb. 11) deutlich gemacht haben, hat Foucault entsprechenden systematischen Unterscheidungen zwischen rassifizierten und vergeschlechtlichten Gruppen von Subjekten wenig Beachtung geschenkt (besonders, insoweit solche Unterscheidungen den nationalen Rahmen überschreiten – d. h. besonders in Bezug auf koloniale Machtbeziehungen). Dies gilt erst recht für die Dreiteilung zwischen Normativität, Normation und Normalisierung, die er im Zuge seiner Vorlesung *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* an einer Stelle vornahm (Foucault 2006b: 88–98). Daher ist besondere Vorsicht bei dem Versuch geboten, die Gegenwart vorrangig über den Begriff der Normalisierung zu charakterisieren (s. Ludwig 2016: 41; Lorey 2011: 265–266), wie bereits Foucault dies im Zusammenhang mit seiner Dreiteilung tat (s. u.).

Zuvor hatte er jedoch – was aus meiner Sicht produktiver war – die Disziplinarmacht als eine Macht analysiert, die wesentlich über „Techniken gesellschaftlich-polizeilicher Teilungen“ (Foucault 2003: 100) operiert: über „eine durchgehende Klassifizierung der Individuen, eine Hierarchisierung [...], das Aufstellen von Grenzen“, wobei „[d]ie Norm [...] zum Kriterium für die Unterteilung der Individuen [wird]“ (Foucault 2003: 100), wie er noch 1976 gesagt hatte. Auch wenn Foucault dabei weniger vergeschlechtlichte und rassifizierte Normen in den Vordergrund stellte als solche, die mit Krankheit/Gesundheit, Wahnsinn/Vernunft oder Kriminalität/Konformität zu tun haben, bot seine Analyse der Disziplinar- oder „Normierungsgesellschaft“ (Foucault 2003: 101) in der Begrifflichkeit von „dividing practices“ (Foucault 1982: 208) durch-

aus einen Ansatzpunkt dafür, auch die vergeschlechtlichten und rassifizierten Dimensionen solcher Teilungspraktiken zu reflektieren: Entscheidend für seine Analysen der Disziplinarmacht scheint mir der relationale Akzent von Foucaults Fokussierung der Unterscheidung ‚normal/anormal‘ (Foucault 2007) zu sein. Dieser Akzent ermöglicht es, Ungleichheiten, Hierarchisierung und Ausgrenzung – also *Machtbeziehungen* – in den Blick zu nehmen. Der relationale Akzent von Foucaults Analysen in dieser Phase seines Werks war dadurch bedingt, dass er – anders als in seinen späteren Vorlesungen zur Gouvernementalität (Foucault 2006b) – Normalisierung, Normation und Normativität (verstanden im weiten Sinn von Bewertung und Handlungsanweisung) *nicht* voneinander abgrenzte, sondern gerade den bewertenden Charakter der Normalisierung als Machttechnik betonte. So charakterisierte er in *Überwachen und Strafen* Normalisierung als „hierarchisierend“ sowie „ausschließend“ und verband diesen Begriff – sowie den des „Normale[n]“ – ausdrücklich mit dem der Norm (Foucault 1994: 236–237).

5 Neoliberalismus bei Foucault: post-normativ und nicht-ausschließend

In seinen Vorlesungen zur Gouvernementalität entwickelt Foucault demgegenüber eine begriffliche Trennung zwischen Normativität, Normation und Normalisierung im Sinne je unterschiedlicher Machttechniken, die er als einander potenziell wechselseitig äußerlich darstellt (Foucault 2006b: 88–98). Damit bestimmt er den Begriff der Normalisierung neu, und zwar in Abkehr von seiner früheren Darstellung dieser Machttechnik als von Grund auf wertbehaftet und präskriptiv. Nunmehr gilt ihm – wie ich im nächsten Abschnitt (6) zeigen werde – ‚Normalisierung‘ als per se wertfrei und nicht-präskriptiv. Meiner These zufolge trägt Foucault mit dieser Neubestimmung seines Begriffs von Normalisierung der Tatsache Rechnung, dass er für den Neoliberalismus eine normative, pathologisierende Aufteilung von Individuen in ‚Normale‘ versus ‚Anormale‘ für überkommen hält. Diese höchst problematische Neuerung in seiner Zeitdiagnose gilt es im vorliegenden Abschnitt (5) zunächst nachzuweisen.

Die Neuerung wird vielleicht am deutlichsten in Foucaults Ausführungen zur Kriminalität (Foucault 2006a: 342–359). Im Hinblick auf die Genealogie des Neoliberalismus konstatiert er in *Die Geburt der Biopolitik*: „Der *Homo penalis*, der strafbare Mensch [...] ist im strengen Sinne ein *Homo oeconomicus*“ (Foucault 2006a: 344–345; Herv. i. O.). Innerhalb der neoliberalen Programmatik werde Subjekten als potenziellen Straftäter_innen eine Rationalität im Sinne eines Kosten-Nutzen-Kalküls unterstellt, die Foucault für entpathologisierend hält. So bilanziert er den Tenor eines Textes des „Neoliberalen[n]“ (Foucault 2006a: 343) Isaac Ehrlich von 1975:

„[A]lle Unterscheidungen, die man zwischen geborenen Verbrechern, Gelegenheitsverbrechern, *Perversen* und *Nicht-Perversen*, Rückfalltätern gezogen hat, haben keinerlei Bedeutung. Man muss zugeben können, dass jedenfalls, gleichgültig wie pathologisch das Subjekt auf einer bestimmten Ebene und unter einem bestimmten Blickwinkel auch sein mag, dieses Subjekt bis zu einem bestimmten Punkt, in einem gewissen Grad auf die Veränderungen in den Gewinnen und Verlusten reagiert, d. h., dass die Handlung der Bestrafung sich auf den Spielraum möglicher Gewinne und Verluste richten soll, d. h., dass sie eine Handlung sein soll, die in die Umwelt eingreift“ (Foucault 2006a: 358; Herv. C. B.).

Indem man in neoliberalen Ansätzen vom Standpunkt des Individuums als einer oder einem zweckrationalen Entscheidungsträger_in ausgeht, so Foucault, „stülpt man ihm dennoch kein psychologisches Wissen oder einen anthropologischen Inhalt über“ (Foucault 2006a: 348–349). „Das bedeutet auch“, fügt er hinzu, „dass der Verbrecher in dieser Perspektive in keiner Weise auf der Grundlage von moralischen oder anthropologischen Merkmalen gekennzeichnet oder verhört wird. *Der Verbrecher ist nichts anderes als irgendein beliebiger Mensch*“ (Foucault 2006a: 350; Herv. C. B.).

Diese Anmerkungen Foucaults könnten den Schluss nahelegen, dass er gesellschaftliche Ausgrenzung, wie sie mit der stigmatisierenden Pathologisierung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen einhergeht, für im Neoliberalismus nicht mehr relevant erachtet. Bleibt in dieser Auffassung des neoliberalen Zugriffs auf Kriminalität *Diskriminierung* – etwa auf der Basis von Rassismus oder Heteronormativität – überhaupt denkbar? Wird sie nicht unsichtbar qua institutionalisierter Praxis, die etwa die Justiz und das Strafwesen grundlegend prägt (Braunnühl 2012; Spindler 2006)? Meines Erachtens ist letzteres zu bejahen: In der Tat werden soziale Ungleichheiten, wie sie in Foucaults früherer Analyse der Disziplinarmacht in Termini einer exkludierenden Aufteilung zwischen ‚Normalen‘ und ‚Anormalen‘ (Foucault 2007) aufschienen, in seiner Darstellung neoliberaler Gouvernamentalität systematisch unsichtbar gemacht, und zwar kraft des vereinheitlichenden Charakters dieser Darstellung, die Differenzen des hegemonialen Umgangs mit dominanten versus minorisierten Gruppen nicht berücksichtigt. Die Behauptung, dass ‚der‘ Verbrecher der neoliberalen Programmatik zufolge „nichts anderes als irgendein beliebiger Mensch“ sei, legt geradezu eine Gleichbehandlung aller nahe, so als sei Diskriminierung für den Neoliberalismus ein Fremdwort. Dementsprechend stellt Foucault ausdrücklich fest,

„dass das, was am Horizont einer solchen [neoliberalen, C. B.] Analyse erscheint, überhaupt nicht das Ideal oder das Projekt einer erschöpfend disziplinarischen Gesellschaft ist, in der das Netzwerk der Gesetze, das die Individuen umschließt, von, sagen wir, *normativen Mechanismen* fortgesetzt und verlängert würde. *Es ist auch keine Gesellschaft, in der ein Mechanismus* der allgemeinen Normalisierung und *des Ausschlusses des Nicht-Normalisierbaren erforderlich wäre*. Im Gegenteil haben wir in diesem Horizont das Bild, die Idee oder das programmatische Thema einer Gesellschaft, in der es eine Optimierung der Systeme von Unterschieden gäbe, in der man Schwankungsprozessen freien Raum zugestehen würde, *in der es eine Toleranz gäbe, die man den Individuen und den Praktiken von Minderheiten zugesteht*, in der es keine Einflussnahme auf die Spieler des Spiels, sondern auf die Spielregeln geben würde und in der es schließlich *eine Intervention gäbe, die die Individuen nicht innerlich unterwerfen würde*, sondern sich auf ihre Umwelt bezöge“ (Foucault 2006a: 359; Herv. C. B.).

Hier wird unmissverständlich deutlich, dass Foucault den neoliberalen Zugriff auf Kriminalität, wie er ihn charakterisiert, als *nicht-normativ* und geradewegs ent-unterwerfend betrachtet. *Ein Ausschluss des Nicht-Normalisierbaren sei nicht erforderlich*, heißt es in der soeben zitierten Passage ausdrücklich.

6 ‚Normalisierung‘ in *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*: post-normativ

So wie Foucault Normalisierung in *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (2006b) im Unterschied zu Normation sowie zu Normativität erläutert, versteht er nicht nur den Neoliberalismus, sondern auch und gerade diese (erstere) Machttechnik gewissermaßen als post-normativ und damit implizit – entsprechend seinen oben behandelten Bemerkungen zum Neoliberalismus – ebenfalls als nicht-ausschließend; zumindest im Hinblick auf soziale Ausschlüsse, die auf hierarchisierenden und pathologisierenden Normen basieren. Meines Erachtens macht dies die besagte Unterscheidung so, wie Foucault sie trifft, für eine queerfeministisch und antirassistisch informierte Gegenwartsdiagnose unproduktiv und politisch zutiefst problematisch. Denn letztendlich läuft diese Unterscheidung darauf hinaus, pathologisierende Formen der sozialen Hierarchisierung und Exklusion zu leugnen – im eklatanten Widerspruch zu den Grundanliegen der gerade genannten Ansätze. Dies geschieht zugunsten einer vereinheitlichenden Analyse, die suggeriert, Gegenwartsgesellschaften vollzögen entweder keine auf Normen beruhenden sozialen Ausschlüsse mehr oder solche Ausschlüsse seien für eine Gegenwartsdiagnose nicht mehr relevant.

Genau dies ist die politisch-theoretische Stoßrichtung des Konzeptes von Normalisierung, wie Foucault es in *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* in Abgrenzung sowohl von der Normation der Disziplin als auch von einer Normativität entwickelt, die er der Operation des Gesetzes zuordnet (Foucault 2006b: 88). Diese Zuordnung stellt eine Verengung der Bedeutung von ‚Normativität‘ dar, die insofern entpolitisierend ist, als sie andere, nicht-gesetzliche Formen normativer – d. h. von Normen geprägter – Beurteilung nicht als ‚normativ‘ anerkennt und somit in ihrer Wertbehaftung unsichtbar macht. Normativität im Sinne des Gesetzes sei eine negative Technik, die über eine binäre Unterscheidung zwischen Erlaubtem und Verbotenem funktioniere, so Foucault (2006b: 74–75, 19–20) – ähnlich wie Link und Ludwig (s. o.). Die Disziplin operiere im Unterschied hierzu über die Norm in einem präskriptiven Sinn: Während das Gesetz verbietet, schreibt die Disziplin vor (Foucault 2006b: 75–76). Foucault prägt den Begriff der *Normation* für eine normbehaftete Operation von Macht, wie er sie bereits früher als Disziplinarmacht gekennzeichnet hatte (Foucault 2006b: 89–90; s. o.). Er versteht also Normation als relationale und hierarchisierende, von Normen im Sinne von Bewertungen und Verhaltensvorschriften geprägte Differenzierung zwischen ‚normal‘ und ‚anormal‘ – so, wie er in *Überwachen und Strafen* (Foucault 1994: 236–237) den Begriff der Normalisierung im Allgemeinen gekennzeichnet hatte. In seinen späteren Vorlesungen zur Gouvernamentalität ordnet er demgegenüber in Abgrenzung von der Normation als „disziplinarische[r] Normalisierung“ (Foucault 2006b: 89) den Begriff der Normalisierung „im engeren Sinn“ (Foucault 2006b: 98) dem Sicherheitsdispositiv zu (Foucault 2006b: 90–98). Einer Analyse dieses Dispositivs möchte er sich zum Zeitpunkt seiner Vorlesungen zur Gouvernamentalität widmen (2006b: 19), wobei er dazu tendiert, Sicherheit mit Bezug auf die Gegenwartsgesellschaft als die dominante Machttechnik zu beurteilen (Foucault 2006b: 23–26, 159–165); als das wesentliche technische Instrument der Gouvernamentalität, in deren „Zeitalter“ wir ihm zufolge leben (Foucault 2006b: 164) – nämlich in „einer durch die Sicherheitsdispositive kontrol-

lierten Gesellschaft“ (Foucault 2006b: 165). Diese Dispositive bestimmt Foucault als *nicht-präskriptiv*:

„Anders gesagt, das Gesetz verbietet, die Disziplin schreibt vor, und die Sicherheit hat – *ohne zu untersagen und ohne vorzuschreiben*, wobei sie sich eventuell einiger Instrumente in Richtung Verbot und Vorschrift bedient – die wesentliche Funktion, auf eine Realität zu antworten, so dass diese Antwort jene Realität aufhebt, auf die sie antwortet – sie aufhebt oder einschränkt oder bremst oder regelt. Diese Steuerung im Element der Realität ist, denke ich, grundlegend für die Sicherheitsdispositive“ (Foucault 2006b: 76; Herv. C. B.).

Wenn Foucault den Sicherheitsmechanismus, welchem er die Normalisierung ‚im engeren Sinn‘ zuordnet, als nicht-präskriptiv beschreibt (s. auch Foucault 2006b: 74, 75) und zugleich die Rolle der Norm als zentral für seine Wahl des Begriffs der Normation hervorhebt, von der er die Normalisierung ‚im engeren Sinn‘ abgrenzt (Foucault 2006b: 89–90), dann heißt dies, dass er diese Normalisierung ‚im engeren Sinn‘ für weniger grundlegend an Normen im Sinne von Bewertungen gebunden hält als die Normation.⁴ Dies bestätigt sich auch direkt in Foucaults Begriffsbestimmung einer Normalisierung ‚im engeren Sinn‘:

„Hier haben wir, im Gegenteil [d. h. im Gegensatz zu den Disziplinen, C. B.], eine Ortung des Normalen und des Anormalen, *eine Ortung der verschiedenen Normalitätskurven*, und der Vorgang der Normalisierung besteht darin, diese verschiedenen Normalitätsaufteilungen wechselseitig in Gang zu setzen und auf diese Weise zu bewirken, dass die ungünstigsten auf die günstigsten zurückgeführt werden. Wir haben hier also etwas, *das vom Normalen ausgeht* und sich bestimmter Aufteilungen bedient, die, wenn Sie so wollen, *für normaler als die anderen*, jedenfalls für günstiger als die anderen gehalten werden. Es sind diese Aufteilungen, die als Norm dienen. Die Norm ist ein Spiel im Inneren der Differential-Normalitäten. *Das Normale kommt als erstes, und die Norm leitet sich daraus ab*, oder die Norm setzt sich ausgehend von dieser Untersuchung der Normalitäten fest und spielt ihre operative Rolle. Hier würde ich also sagen, dass es sich nicht mehr um eine Normation handelt, sondern eher, im engeren Sinn, um eine Normalisierung“ (Foucault 2006b: 98; Herv. C. B.).

Dieser Passage zufolge sieht Foucault zwar auch in der Normalisierung ‚im engeren Sinn‘ die Operation einer Norm. Dennoch erachtet er diese als sekundär gegenüber einer ‚Aufteilung‘ zwischen ‚normal‘ und ‚anormal‘, die er als eher *deskriptiv* denn *präskriptiv* bestimmt – wie auch Sushila Mesquita (2012: 46) beobachtet. Damit grenzt Foucault eine vermeintlich zunächst deskriptiv bestimmbare Normalität von einer Normation ab, die er im Unterschied dazu als konstitutiv von präskriptiv-bewertenden Normen bestimmt ansieht und den Disziplinarregimen zuordnet (s. o.). Hiermit naturalisiert er meines Erachtens den intrinsisch wertenden Charakter jeder möglichen Unterscheidung zwischen ‚normal‘ und ‚anormal‘. Er revidiert somit gerade seine frühere, politisierende und darin produktivere Begriffsbestimmung von ‚Normalisierung‘ als durch Normen geprägt (und *in diesem Sinne* normativ). Damit wird es unmöglich, den hierarchisierenden, ausschließenden Charakter jeder erdenklichen Auffassung von ‚Normalität‘ zu erfassen. (Ausschließend ist jede erdenkliche Auffassung von ‚Normalität‘ kraft der konstitutiven Beziehung dieses Begriffs zu seinem stigmatisierenden, entwertenden Gegenstück, dem ‚Anormalen‘, wie ich weiter unten darlegen werde.) Dieser Schritt, den Foucault in Band I seiner Vorlesungen zur Gouvernementalität vornimmt

4 So wird Foucault auch von Lorey gelesen (2011: 280–281, 275, Anm. 136).

(2006b), entspricht seiner oben behandelten Verneinung des ausschließenden Charakters des Neoliberalismus in Band II (2006a): Mit seiner Neubestimmung des Begriffs der Normalisierung in Abgrenzung von jenen der Normation und der Normativität ebnet er den Weg für seine oben behandelte These, derzufolge die neoliberale Programmatik zumindest im Kontext der Kriminalität ohne pathologisierende, ausschließende Aufteilungen zwischen ‚normal‘ und ‚anormal‘ auskommt – eine These, die er an anderer Stelle (Foucault 2006b: 96) mit Bezug auf die Sicherheitsdispositive und den für sie zentralen Begriff der „Bevölkerung“ verallgemeinert.

Ohne zu vereindeutigend argumentieren zu wollen, Foucault sei entweder (ausschließlich) Apologet oder aber (ausschließlich) Gegner des Neoliberalismus gewesen (Zamora/Behrent 2016; Lorey/Ludwig/Sonderegger 2016), halte ich es zumindest für notwendig, festzustellen, dass er jegliche Differenz zwischen der Rhetorik des Neoliberalismus und dessen tatsächlicher Praxis (s. auch Duggan 2004: 18) eingeebnet (vgl. Rehmann 2016: 143–144, 148) und sich damit der Gefahr ausgesetzt hat, dessen Selbstverklärung zu unterstützen. Das gilt besonders im Hinblick auf die Frage, ob der Neoliberalismus bzw. die Sicherheitsdispositive normativen Hierarchisierungen und sozialen Ausschlüssen Vorschub leisten oder nicht – wie in den oben zitierten Ausführungen Foucaults deutlich wird. Indem er dies verneint, begünstigt seine Analyse des Neoliberalismus dessen Tendenz, die ihm eigene Gewalttätigkeit (welche Ludwig (2016: 25–27) hervorhebt) auszublenden.

Im Folgenden möchte ich am Beispiel Ludwigs (2016) zeigen, dass eine Übernahme von Foucaults Unterscheidung zwischen Normalisierung und Normativität für die Zwecke einer Gegenwartsdiagnose Gefahr läuft, damit auch den euphemistischen Charakter seiner Bestimmung der Normalisierung als nicht-normativ und frei von Normen in einem präskriptiv-bewertenden Sinn fortzuschreiben.

7 ‚(Hetero-)Normalisierung‘ und Intersektionalität

Ludwig (2016) erläutert das Konzept der Heteronormalisierung in Anlehnung an die Unterscheidung des späteren Foucault zwischen Normalisierung, Normation und Normativität dergestalt, dass einem privilegierten Teil der vormals kategorisch ausgeschlossenen sexuellen Minderheiten heute eine gesellschaftliche Integration unter neoliberalen Vorzeichen zugestanden wird, während als ‚anders‘ rassifizierte Gruppen – seien sie sexuell minorisiert oder nicht – weiterhin sozial ausgeschlossen würden. Nach ihrer Darstellung geschieht somit die gesellschaftliche Integration ‚weißer‘ Schwuler und Lesben – die andere Queertheoretiker_innen in Begrifflichkeiten wie *Homonormativität* (Duggan 2004) oder *projektive Integration* (Engel 2009) beschrieben haben – auf dem Rücken rassistisch ausgegrenzter Subjekte und als Prozess einer ‚weißen‘ (lesbischschwulen) Entsolidarisierung diesen gegenüber. Dies steht im Widerspruch zu Foucaults Erläuterung sowohl des Neoliberalismus als auch des Begriffs der Normalisierung als post-normativ und somit nicht-ausschließend, wie ich ihn oben für seine *Geschichte der Gouvernementalität* herausgearbeitet habe.

Den aufgezeigten Effekt einer Ausblendung der Gewalttätigkeit des Neoliberalismus bei Foucault – der Foucaults Bestimmung des Begriffs der Normalisierung

als nicht-normativ konzeptionell entspricht – bestärkt meines Erachtens Ludwig ihrerseits in symptomatischer Weise, auch wenn dies ihrer Absicht sicher zuwiderläuft. So verwendet sie den Begriff der (Hetero-)Normalisierung als Bezeichnung für eine *globale* Machttechnik im Neoliberalismus – als könnte er auch die ‚Regierung‘ jener beschreiben, von denen Ludwig selbst schreibt, dass für sie eine gesellschaftliche Integration nicht vorgesehen ist; auf deren Rücken ihr zufolge die Heteronormalisierung als ein Integrationsangebot speziell an ‚weiße‘ Schwule und Lesben fungiert (Ludwig 2016: 39–43). Wie jedoch soll dieser Begriff eine *Ausgrenzung* von Subjekten beschreiben können, wo er doch eine *Anpassung* an die Maßstäbe der Mehrheitsgesellschaft konnotiert – ein Normal-Machen, wie Link schreibt (2013: 10–11) – und von Ludwig (mit Foucault) auch so erläutert wird (Ludwig 2016: 29–36)? Und zwar gerade im Unterschied zu einer von ihr als ausgrenzend definierten *Heteronormativität*, von der sie an einer Stelle schreibt, dass sie im Neoliberalismus durch die Machttechnik der Heteronormalisierung ersetzt worden sei (Ludwig 2016: 34–36, 41)? ‚Normalisierung‘ als Machttechnik kann definitionsgemäß nur diejenigen adressieren, die hegemonial als ‚integrationsfähig‘ und ‚optimierbar‘ betrachtet werden. *Daher verdeckt eine globale Verwendung des Begriffs der (Hetero-)Normalisierung die Disziplinierung von Subjekten, denen diese Beurteilung nicht zuteil wird. Sie trägt auf gesellschaftstheoretischer Ebene dazu bei, den hegemonialen Umgang mit solchen Subjekten und ihre soziale Positionierung unsichtbar, d. h. subaltern zu machen.* Darin sehe ich eine – von Ludwig sicherlich unbeabsichtigte – Gewalttätigkeit, die dem Begriff der Normalisierung als pauschaler Bezeichnung ‚der‘ (dominanten) neoliberalen Machttechnik, wie Foucault ihn geprägt hat, jedoch inhärent ist. Dass dieser Begriff, wie Foucault ihn verwendet, nicht mit einer intersektionalen Analyse der Regierung von Sexualität kompatibel ist, die Rassismus und andere Machtachsen von Anfang an einbezieht, wird deutlich, sobald man fragt: Wie werden Queers of Color und andere marginalisierte Queers ‚regiert‘ – auch im Hinblick auf Sexualität? Diese Frage wirft die Folgefrage auf, mit welchen anderen Machttechniken „Heteronormalisierung“ einhergeht.

Doch selbst, wenn man Heteronormalisierung nicht als dominante oder gar einzige Technik der Regierung der Sexualität im Neoliberalismus designiert (wie Ludwig es an einer Stelle in ihrem Aufsatz tut (2016: 41)), sondern sich auf die These beschränkt, Heteronormalisierung sei als Machttechnik zur Heteronormativität hinzugetreten (vgl. Ludwig 2016: 34–35), bleibt dies politisch problematisch. Denn beide Regierungsweisen existieren – anders, als diese These Ludwigs verstanden werden kann – keineswegs kontingent nebeneinander her, so als seien sie einander wechselseitig äußerlich. Vielmehr sind „(Hetero-)Normalisierung“ und „(Hetero-)Normativität“, wie Ludwig sie definiert, im Geist des Prinzips der Intersektionalität *relational* zu verstehen; im Sinne systematisch miteinander verbundener, nämlich verschränkter, diskriminierender *dividing practices* (s. o.). In deren Rahmen werden je unterschiedliche Gruppen von Subjekten tendenziell unterschiedlichen Machttechniken ausgesetzt: Während sich die Technik der Normalisierung bevorzugt an Subjekte richtet, die intersektional betrachtet tendenziell hegemonial positioniert sind, bleiben für die anderen Subjekte Machttechniken, wie Foucault sie mit der Normation verbindet, mindestens ebenso virulent wie diejenige der Normalisierung, sofern die einer Normation ausgesetzten Subjekte *überhaupt* zugleich auch von normalisierenden Anrufungen adressiert wer-

den.⁵ (Dies ist etwa für die inhaftierten jungen Migranten, deren Ausschluss aus der Gouvernementalität Spindler (2006) analysiert, fraglich.)

Aus diesem Grund wäre es stringenter, Heteronormalisierung einer Machttechnik der *Heteronormation* gegenüberzustellen – wobei beide Machttechniken als *konstitutiv normativ* (nicht zuletzt auch als hetero-normativ) zu fassen sind, wie ich im Folgenden darlegen möchte. *Heteronormativität* eine weitere Machttechnik wie die der Heteronormalisierung gegenüberzustellen, wie Ludwig dies tut, suggeriert, wie erwähnt, fälschlicherweise – wenn auch Foucault getreu –, Normalisierung sei *nicht* normativ.

8 Keine ‚Normalität‘ ohne ‚die Anormalen‘

Sobald man Machttechniken relational und intersektional als mehrfach und konstitutiv miteinander verschränkt begreift – und zwar für die Zwecke einer Gegenwartsdiagnose in Gestalt eines biopolitischen *Tandems aus Normalisierung der einen und Normation der anderen* –, wird deutlich, dass *beide* Machttechniken in dem Sinn konstitutiv normativ sind, dass nicht nur die Normation, sondern auch die Normalisierung in einem durchaus dichotomen Sinn (entgegen Ludwig (2016: 34) sowie Engel 2002) auf eine *Zweiteilung* zwischen ‚normal‘ und ‚anormal‘ angewiesen bleibt. Wie sehr die Grenzen zwischen ‚normal‘ und ‚anormal‘ in der Gegenwart auch verflüssigt worden sein mögen entsprechend dem von Ludwig (2016: 28) verwendeten Begriff des ‚Normalitätskontinuums‘: Der Begriff des ‚Normalen‘ kommt ohne sein Anderes, den Begriff des ‚Anormalen‘, definitionsgemäß nicht aus (vgl. Hark 1999: 79–80). Am Ende jedes ‚Normalitätskontinuums‘ bleibt eine willkürlich gesetzte Grenze zum ‚absolut Anormalen‘ bestehen, jenseits der eine Pathologisierung von Subjekten weiterhin greift – gegenüber denjenigen Subjekten, die als einer Optimierung nicht zugänglich gelten bzw. die für eine Inklusion nicht vorgesehen sind.

Link erkennt dies stellenweise an (z. B. Link 2013: 9, 58–59, 112). Doch seine Charakterisierung des Normalismus als von Normativität grundsätzlich unabhängig (Link 1998, 2013) steht hierzu im Widerspruch. Dieser Charakterisierung liegt ein statischer, enthistorisierter (s. Link 1998: 254) sowie stark verengter Begriff von Normativität zugrunde, der Foucaults Verengung dieses Begriffs auf Gesetz und Verbot (s. o.) ent-

5 In *gewissem* Maß mögen zwar die meisten Subjekte im Neoliberalismus neben anderen Machttechniken auch von der Normalisierung betroffen sein (vgl. Engel 2002: 78, 80). Doch ist hervorzuheben, dass das *Ausmaß*, in dem Subjekte sich von normalisierenden Anrufungen *angesprochen fühlen können*, stark mit der sozialen Positionierung variiert. Für intersektional betrachtet eher untergeordnete Subjekte machen sich neoliberale Machttechniken mitunter in Form einer widersprüchlichen Konstellation von Anrufungen bemerkbar: Das Versprechen der eigenen Normalisierbarkeit, das zu Versuchen einer Selbstoptimierung animieren kann, koexistiert hier mit Botschaften, denen zufolge die betreffenden Subjekte in einem biopolitischen Sinn (Foucault 2001: 282–311) für eine Optimierung ungeeignet sind. Es besteht somit eine Diskrepanz zwischen der Rhetorik der Chancengleichheit und der Erfahrung einer Undurchlässigkeit von Grenzen, die in hohem Maß von Achsen sozialer Ungleichheit wie Gender und Rassismus geprägt bleiben. Foucault hat sich von seiner früheren – nur kurzzeitigen (vgl. Stoler 2015: 333) – Analyse von „Biopolitik“ (Foucault 2001: 286) im Sinne eines für moderne und heutige Gesellschaften konstitutiven Rassismus (vgl. Foucault 2001: 308–311) in *Die Geburt der Biopolitik* verabschiedet (Foucault 2006a: 316–318). Diese grundlegende Veränderung lässt Ludwig (2016) unberücksichtigt.

spricht. Die Behauptung beider Autoren, Normalisierung bzw. der Normalismus sei nicht-normativ, verdeckt deren Ausschlusscharakter. Die Verwiesenheit des Begriffs der ‚Normalität‘ auf sein Gegenstück, den Begriff des ‚Anormalen‘, macht den ersteren Begriff *von Grund auf normativ* in einem viel weiteren und dabei elementaren Sinn: in dem Sinn nämlich, dass das Begriffspaar ‚normal/anormal‘ einen bewertenden und damit hierarchisierenden wie auch präskriptiven Charakter hat.

Links Theorie des Normalismus würde meines Erachtens keineswegs hinfällig, wenn er die gesellschaftskritische Einsicht in die konstitutive Impliziertheit von ‚Normalität‘ in eine bewertende Normativität beherzigen würde. Vielmehr würde seine Theorie dadurch erst kohärent. Denn ohne diese Einsicht bleibt unklar, wie der gesellschaftliche Druck oder Drive in Richtung (Selbst-)Normalisierung entsteht, der Link (2013) zufolge sowohl für den Protonormalismus als auch für den flexiblen Normalismus zentral ist, wie auch für die dynamische Interaktion zwischen beiden Varianten des Normalismus. Meiner These zufolge wird dieser Druck gerade über die verwerfende Bezeichnung des ‚Anormalen‘ generiert, die erst die Motivation für Normalisierungsbestrebungen schafft (s. u.). Davon scheint Link an vielen Stellen in seinen Texten auch selbst auszugehen. Doch seine Charakterisierung des Konstrukts der ‚Normalität‘ als nicht-normativ ist demgegenüber inkonsequent. Zudem ist sie theoriepolitisch unkritisch, da sie es verunmöglicht, der konstitutiven Rolle konzeptionell Rechnung zu tragen, die das stigmatisierte ‚Anormale‘ für die Etablierung *jedes* Normalismus spielt – auch des ‚flexiblen‘, der somit ganz so flexibel im Sinne von grenzoffen eben doch nicht ist, sondern durchaus eine repressive Seite hat.

Die konstitutive Verschränktheit der ‚produktiven‘, konstruktivistisch operierenden Seite, von der ‚Macht‘ sich heute *den einen* vornehmlich zeigt, mit der rigiden bis hin zu repressiven Seite, von der *die anderen* Macht (auch im Neoliberalismus) zu großen Anteilen erfahren, hat am deutlichsten Butler herausgearbeitet: Aus der verwerfenden (Butler 1997: 23) Bezeichnung des ‚Anormalen‘ oder ‚Pathologischen‘ resultiert im Sinne einer impliziten Handlungsanweisung eine Bewegung der Abgrenzung hiervon, auch wenn diese Bewegung nicht allen Subjekten gleichermaßen gelingt. Neben der normierenden Disziplinierung von ‚Anormalen‘ – im Hinblick auf Gender insbesondere von trans und inter Personen vermittelt ihrer fortgesetzten gesellschaftlichen Pathologisierung – ist damit auch die (Selbst-)Normalisierung derer, denen sie möglich ist und gesellschaftlich gestattet wird, inhärent normativ in dem Sinn, in dem Butler (1997) Normativität analysiert hat: nämlich im Sinne der soeben beschriebenen *normalisierenden, d. h. an die Norm angleichenden Wirkung von Verwerfungen*.

Die Verbindung zwischen der ‚flexiblen‘ und der ‚rigiden‘ Seite von Macht auf der Ebene der Theoriebildung zu kappen und dabei ihre (nur für bestimmte Subjekte) ‚flexible‘ Seite analytisch zu privilegieren bedeutet, dass man anstatt einer relationalen eine dualistische Perspektive generiert. Zudem ist diese Perspektive insofern ironischerweise gerade selbst normativ, als man damit von der gesellschaftlichen Positionierung und Lebenssituation tendenziell hegemonial positionierter Subjekte konzeptionell ausgeht und diese mithin *zur Norm* erhebt. Und zwar in naturalisierter Form, d. h., ohne diesen Schritt kritisch zu reflektieren und damit auch überhaupt erst sichtbar zu machen.

Normativität – und damit auch Heteronormativität – mit Foucault (2006b: 88, 74–75, 19–20) oder Link (2013) als rein juristische, negativ verfahrenende Unterschei-

derung zwischen ‚erlaubt‘ und ‚verboten‘ zu begreifen, die in einer einzigen Form existiert, verschleiert subtilere Operationsweisen von Normativität. Daher ist dies für queerfeministische und zugleich rassismuskritische Analysen von Gesellschaft, besonders der Gegenwartsgesellschaften, kontraproduktiv (vgl. Mesquita 2012). Ein Butlersches Verständnis von Normen als ausschließlich in ihrer Zitierung existierend und somit als historischem Wandel – einer resignifizierenden Verschiebung – unterworfen (Butler 1997) ermöglicht es demgegenüber, Normativität als eine Dimension von Diskursen *als solchen* zu begreifen, im Sinne der (explizit oder implizit) bewertenden und präskriptiven Dimension, die *jedem* Diskurs eignet. Als eine prinzipielle Dimension des Diskursiven rahmt Normativität Machttechniken per se – in ihrer Vielzahl. In verschiedenen Machttechniken kommt sie *in je unterschiedlichen historischen Spielarten* zum Zug.

9 Fazit

(Hetero-)Normativität und (Hetero-)Normalisierung als separate, voneinander (potenziell) unabhängige Machttechniken zu konzipieren, von denen die eine die andere – ganz oder teilweise – abgelöst hat, bedeutet, dass man es riskiert, die gesellschaftliche Rolle derer, die als ‚nicht integrierbar‘ gelten, auf der Ebene gesellschaftstheoretischer Analyse unsichtbar zu machen. (Sei es als trans Person of Color, als Psychiatriebetroffene oder/und als Langzeitarbeitslose.) Damit liefe man Gefahr, zu ihrer Subalternisierung noch zusätzlich beizutragen. Es gilt, der Rolle der von Exklusion Betroffenen *als Verworfenen, von denen sich andere im Sinne der Normalisierung abzusetzen suchen*, theoretisch und gegenwartsdiagnostisch vollständig Rechnung zu tragen. Dies macht es erforderlich, ihre gesellschaftliche Verwerfung im Sinne eines für die Normalisierung *konstitutiven* Außens (Butler 1997: insb. 23; kontra Engel 2002: 228) zu fassen – nämlich im Sinne einer Exklusivität, von der Foucault (2006a, 2006b) übersieht, dass sie nicht nur die Disziplin, sondern auch den Neoliberalismus von Grund auf kennzeichnet. Um die Funktionalisierung von ‚Anormalen‘ als für westliche Gegenwartsgesellschaften konstitutives Außen konsequent sichtbar zu machen, habe ich vorgeschlagen, (Hetero-)Normalisierung und (Hetero-)Normativität – nicht zuletzt auch von trans und inter Personen – als ein Tandem von miteinander verschränkten Machttechniken zu konzipieren, das *im Butlerschen Sinn normativ* ist. Nämlich in dem Sinn, dass die Selbstkonstituierung und neoliberale Regierung (auch) hegemonial positionierter Subjekte über die Verwerfung ihrer als ‚anormal‘ pathologisierten Anderen operiert.

Literaturverzeichnis

- Bargetz, Brigitte & Ludwig, Gundula (2015). Bausteine einer queerfeministischen politischen Theorie. Eine Einleitung. *Femina Politica*, 1, 9–24.
- Bargetz, Brigitte; Ludwig, Gundula & Sauer, Birgit (Hrsg.). (2015). *Gouvernementalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag.

- Braunnühl, Caroline (2012). *Colonial Discourse and Gender in U.S. Criminal Courts. Cultural Defenses and Prosecutions*. New York, London: Routledge.
- Butler, Judith (1997). *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Castel, Robert (1991). From Dangerousness to Risk. In Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (Hrsg.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (S. 281–298). Chicago: Chicago University Press.
- Duggan, Lisa (2004). *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Engel, Antke (2002). *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag.
- Engel, Antke (2009). *Bilder von Sexualität und Ökonomie. Queere kulturelle Politiken im Neoliberalismus*. Bielefeld: transcript.
- Foucault, Michel (1982). Afterword. The Subject and Power. In Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (S. 208–226). New York u. a.: Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, Michel (1994). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (2001). *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975–1976*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (2003). Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm. In Michel Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits: Band III. 1976–1979* (S. 99–105). Hrsg. v. Daniel Defert & François Ewald u. Mitarbeit v. Jacques Lefrançois. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (2006a). *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*. Hrsg. v. Michel Sennelart. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (2006b). *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*. Hrsg. v. Michel Sennelart. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (2007). *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974–1975*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Hark, Sabine (1999). deviante Subjekte. Normalisierung und Subjektformierung. In Werner Sohn & Herbert Mehrrens (Hrsg.), *Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft* (S. 65–84). Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-09665-8>
- Hark, Sabine (2000). Durchquerung des Rechts. Paradoxien einer Politik der Rechte. In quæstio (Hrsg.), *Queering Demokratie. Sexuelle Politiken* (S. 28–44). Berlin: Querverlag.
- Link, Jürgen (1998). Von der ‚Macht der Norm‘ zum ‚flexiblen Normalismus‘. Überlegungen nach Foucault. In Joseph Jurt (Hrsg.), *Zeitgenössische französische Denker. Eine Bilanz* (S. 251–268). Freiburg: Rombach Verlag.
- Link, Jürgen (2013). *Normale Krisen? Normalismus und die Krise der Gegenwart*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Lorey, Isabell (2011). *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*. Zürich: diaphanes.

- Lorey, Isabell (2012). *Die Regierung der Prekären*. Mit einem Vorwort von Judith Butler. Wien: Turia + Kant.
- Lorey, Isabell; Ludwig, Gundula & Sonderegger, Ruth (2016). Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution. In Isabell Lorey, Gundula Ludwig & Ruth Sonderegger, *Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution* (S. 9–13). Wien: transversal texts.
- Ludwig, Gundula (2016). Freiheitsversprechen und Technologien der Macht. Transformationen des Sexualitätsdispositivs und das Begehren nach dem neoliberalen Staat. In Isabell Lorey, Gundula Ludwig & Ruth Sonderegger, *Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution* (S. 15–45). Wien: transversal texts.
- May, Todd & McWhorter, Ladelle (2015). Who's Being Disciplined Now? Operations of Power in a Neoliberal World. In Vernon W. Cisney & Nicolae Morar (Hrsg.), *Biopower. Foucault and Beyond* (S. 245–258). Chicago: Chicago University Press.
- Mesquita, Sushila (2012). Recht und Heteronormativität im Wandel. In Helga Haberler, Katharina Hajek, Gundula Ludwig & Sara Paloni (Hrsg.), *Que[e]r zum Staat. Heteronormativitätskritische Perspektiven auf Staat, Macht, Gesellschaft* (S. 42–60). Berlin: Querverlag.
- Rehmann, Jan (2016). The Unfulfilled Promises of the Late Foucault and Foucauldian „Governmentality Studies“. In Daniel Zamora & Michael C. Behrent (Hrsg.), *Foucault and Neoliberalism* (S. 134–158). Cambridge, Malden: Polity.
- Spindler, Susanne (2006). *Corpus delicti. Männlichkeit, Rassismus und Kriminalisierung im Alltag jugendlicher Migranten*. Münster: Unrast Verlag.
- Stoler, Ann Laura (2015). A Colonial Reading of Foucault. Bourgeois Bodies and Racial Selves. In Vernon W. Cisney & Nicolae Morar (Hrsg.), *Biopower. Foucault and Beyond* (S. 326–347). Chicago: Chicago University Press.
- Vaughan, Megan (1991). *Curing Their Ills. Colonial Power and African Illness*. Stanford: Stanford University Press.
- Zamora, Daniel & Behrent, Michael C. (Hrsg.). (2016). *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge, Malden: Polity.

Zur Person

Caroline Braunmühl, Dr. phil. Arbeitsschwerpunkte: poststrukturalistische Theorien, Judith Butler, Intersektionalität.

E-Mail: caroline.braunmuehl@googlemail.com

Rezensionen

Jenny Bünnig

Montserrat Bascoy/Lorens Silos Ribas (Hrsg.), 2017: Autobiographische Diskurse von Frauen (1900–1950). Würzburg: Königshausen & Neumann. 256 Seiten. 49,80 Euro

Die Verbindung zwischen Schreibenden und ihren Texten ist eine spannende und viel-diskutierte Frage innerhalb der Literaturwissenschaft, die – je nach Zeit, Textkorpus und Erkenntnisinteresse – immer wieder neu und immer wieder anders gestellt wird. Der Textgattung der Autobiografie oder des autobiografischen Romans wird dabei eine besonders enge Verknüpfung beider zugeschrieben, die jedoch längst ebenfalls kritisch reflektiert wird. In diesem Themenfeld bewegt sich auch der Sammelband von Montserrat Bascoy und Lorena Silos Ribas. Entstanden im Rahmen zweier Forschungsprojekte, geht es hier um autobiografische Diskurse von Frauen zwischen 1900 und 1950. Der Band umfasst 22 Beiträge, in denen sich (meist) am Beispiel einzelner Schriftstellerinnen verschiedenen Spielformen autobiografischen Schreibens gewidmet wird. Die Herausgeberinnen haben es vermieden, die Aufsätze zu gruppieren und zu bestimmten Themen zusammenzufassen. Dadurch ist ihnen ein Buch mit vielfältigen Blickwinkeln gelungen, dem aber eine orientierende Struktur fehlt. Die Beiträge unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich ihrer Fragestellung und Zielsetzung; auch die jeweilige Argumentation und sprachliche Ausarbeitung kann mal mehr, mal weniger überzeugen. Die Besonderheit des Bandes liegt jedoch darin, dass er nicht nur namhafte Autorinnen, wie Ingeborg Bachmann, Else Lasker-Schüler und Marie von Ebner-Eschenbach, in den Blick nimmt, sondern auch deren unbekanntere Kolleginnen.

In ihrer Einleitung geben Bascoy und Silos Ribas – vor dem Hintergrund eines kurzen Abrisses der Umwälzungsprozesse zu Beginn des 20. Jahrhunderts und der daraus resultierenden Veränderungen für das Leben vieler Frauen – Einblick in das Spezifische des autobiografischen Schreibens im Allgemeinen und für die Autorinnen dieser Zeit im Besonderen. In deren Schaffen spiegle sich das „Aufbrausen weiblicher Subjektivität zu dieser Zeit und das Bedürfnis zur Selbstverortung der Frauen“ (S. 11). Mit ihrem Sammelband wollen die Herausgeberinnen zwei Fragen beantworten: So soll einerseits aufgezeigt werden, welche weiblichen Identitätsmuster in den autobiografischen Texten von Frauen vermittelt werden und welcher ästhetischen Formen sich die Autorinnen bedienen, und andererseits, wie die Schriftstellerinnen mit Erinnerung umgehen (S. 13). Kritisch fällt in den einleitenden Worten der selbstverständliche Gebrauch von Begriffen wie „Weiblichkeit“ und „weiblich“ auf, der nicht thematisiert bzw. reflektiert wird, und auch eine Tendenz zur Verallgemeinerung, wenn davon die Rede ist, dass der autobiografische Diskurs „für die Frau“ (S. 7, Herv. J. B.) zum unentbehrlichen Werkzeug werde. Im Folgenden sollen einige wenige ausgewählte Aufsätze vorgestellt werden, um einen ersten exemplarischen Eindruck zu ermöglichen.

Die Themen, die der Sammelband vereint, sind vielfältig; sie reichen von der ideologischen Dimension autobiografischer Reiseberichte bei Erna Pinner (*Dolors Sabaté*

Planes) über autofiktive Rollenspiele im Werk von Franziska Gräfin zu Reventlow (*Stephanie Bremerich*) und die Frage einer narrativen Identität in autobiografischen Texten von Marie von Ebner-Eschenbach (*Anikó Zsigmond*) bis zur „Heimat als identitätsstiftende Kategorie bei Alice Rühle-Gerstel und Lenka Reinerová“ (*Carme Bescansa*). Peter Clar setzt sich in seinem Aufsatz mit der „(De-)Konstruktion des/der ‚Beschickten‘ in Ingeborg Bachmanns und Paul Celans Briefwechsel *Herzzeit*“ auseinander. Dabei unternimmt der Autor – sprachlich kunstvoll – den Versuch, die Briefe zwischen Bachmann und Celan neben Jacques Derridas *Die Postkarte (1. Lieferung)* zu stellen. Er will sie nicht hierarchisch anordnen, sondern sich „vermischen und einander überlagern lassen“ (S. 89). Diese originelle Herangehensweise gelingt jedoch nur zum Teil. Grund dafür sind allgemeinere und (nachvollziehbar) kritische Ausführungen zur Suche nach dem „Authentischen“ in literarischen Texten (S. 88) und ein Einblick in den Autobiografiebegriff Paul de Mans (S. 90ff.), die zwar lesenswert sind, für die eigentliche Arbeit an den Texten aber zu wenig Raum lassen. So wird z. B. die widersprüchliche Zwischenstellung einer durchgestrichenen, aber noch lesbaren Textstelle in einem Brief von Ingeborg Bachmann angesprochen, deren Analyse hochspannend gewesen wäre, die aber leider viel zu schnell abbricht. Auch bleibt letztlich – mit Blick auf das Erkenntnisinteresse des Sammelbands – die spezifische Perspektive Bachmanns weitgehend unausgeführt.

Um Autobiografie und Performance geht es im Aufsatz von *Lorella Bosco*, die sich dem Werk der Schauspielerin und Schriftstellerin Emmy Hennings widmet. Bosco beschreibt das Eigentümliche an der Schreibstrategie Hennings' mit dem Bekenntnis zum Spielerischen und Wandelbaren. Sie erkennt in den Texten ein Subjekt, welches das Produkt eines Inszenierungsprozesses sei und keine stabile, sondern vielmehr eine „prozessuale Identität“ (S. 118) besitze. Dies konkretisiert die Autorin am Beispiel von *Die wahrsagende Spinne*, einer in der ersten Person geführten Erzählung der gleichnamigen Aufführung, die anhand des Bühnenerignisses das Spiel mit der Grenze zwischen Fiktion und Authentizität reflektiere (S. 120). Indem die Erzählerin hier in den Mittelpunkt gestellt werde und als Ich zur Sprache komme, „beansprucht sie einen neuen autonomen, weiblichen Autorschaftsbegriff, der sich von der traditionellen dichotomischen Vorstellung [...] eines (männlichen) schreibenden geistigen Subjekts und einer (weiblichen) materiellen Schreib- und Projektionsfläche verabschiedet“ (S. 126).

Unter dem Titel „Selbstzeugnisse des *Über*-Lebens. Spott trotz Verzweiflung“ richtet *Bianca Patricia Pick* den Blick auf Käthe Vordtriedes *Es gibt Zeiten, in denen man welkt* von 1940 und Lina Haags *Eine Hand voll Staub* aus dem Jahr 1944. Pick geht dabei der Frage nach, wie diese beiden Autorinnen, die auf unterschiedliche Weise Opfer des nationalsozialistischen Terrors wurden – die Jüdin Vordtriede, die zunächst in die Schweiz und schließlich die USA floh, und die Widerstandskämpferin Haag, welche die Unterbringung in Konzentrationslagern überlebte –, schreibend mit ihrer Situation umgingen. Trotz wesentlicher Unterschiede in Bezug auf die Umstände sei ihnen die Tendenz gemein, Situationen in ihrem Leben sarkastisch zu betrachten, „mit dem Ziel, *weniger* Opfer zu sein“ (S. 227, Hervorhebung B. P. P.). Sarkasmus sei eine Möglichkeit,

sich vor dem Hintergrund geraubter Handlungsmacht als überlegen zu inszenieren und der eigenen Aggression in einer Situation Ausdruck zu verleihen, in der es undenkbar ist, Empörung frei zu äußern. Spannend und aufschlussreich hätte es auch hier sein können, nicht nur auf die Perspektive von Vordriede und Haag als Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung einzugehen, sondern auch zu diskutieren, ob Sarkasmus darüber hinaus als spezifische Strategie von (diesen) Autorinnen verstanden werden kann, um – mit Blick auf dominante Weiblichkeitsvorstellungen – Wut und Zorn zu artikulieren.

In ihrem Sammelband *Autobiographische Diskurse von Frauen (1900–1950)* vereinen die Herausgeberinnen eine Vielzahl und Vielfalt unterschiedlichster Themen und Positionen. Der Einblick in die verschiedenen Forschungsfragen und -ansätze ist spannend und erhellend, kommt aufgrund des sehr begrenzten Umfangs der Beiträge (selten sind diese länger als zehn Seiten) in den meisten Fällen jedoch nicht über den Charakter eines ersten Schlaglichts hinaus. Dies kann mal sehr anregend sein, wenn Autorinnen, Werke oder Herangehensweise neu und originell sind und die angerissenen Überlegungen zur weiteren Auseinandersetzung einladen, mal aber auch etwas enttäuschend wirken, wenn dadurch eingehendere Analysen verunmöglicht werden. Darüber hinaus wird nicht bei allen Aufsätzen in gleichem Maße deutlich, worin genau das Besondere in der Sicht der vorgestellten Schriftstellerinnen liegt und wie die Beiträge die eingangs formulierten Fragen der Herausgeberinnen beantworten können oder es zumindest versuchen. Trotzdem ist das Buch eine inspirierende Zusammenschau, die neue Blicke auf bekannte und weniger bekannte Autorinnen eröffnet und Lust darauf macht, in den jeweiligen Werken selbst auf Entdeckungsreise zu gehen.

Zur Person

Jenny Bünnig, Dr., wissenschaftliche Mitarbeiterin bei der Koordinations- und Forschungsstelle des Netzwerks Frauen- und Geschlechterforschung NRW. Arbeitsschwerpunkte: Literatur und Kunst der Moderne und Gegenwart, Melancholie, Fremdheit, Raum- und Zeiterfahrung, Wissenschaftsredaktion.

Kontakt: Koordinations- und Forschungsstelle des Netzwerks Frauen- und Geschlechterforschung NRW, Universität Duisburg-Essen, Berliner Platz 6–8, 45127 Essen

E-Mail: jenny.buennig@uni-due.de

Susanne Richter

Anna-Katharina Meßmer, 2017: *Überschüssiges Gewebe. Intimchirurgie zwischen Ästhetisierung und Medikalisierung*. Wiesbaden: Springer VS. 296 Seiten. 49,99 Euro

Anna-Katharina Meßmer untersucht Webseiten von intimchirurgischen Arztpraxen, die Operationen zur Veränderung von Genitalien anbieten. In ihrer diskursanalytischen Untersuchung ist Shaping ein mehrfach bedeutsamer Begriff. Shaping, also formen, ist die maßgebliche Tätigkeit der medizinischen Prozeduren, die die Formen von Labien, Enge der Vagina und Positionierung des G-Punktgewebes verändern. Shaping ist aber auch in diskursanalytischer Hinsicht die Arbeit dieser Webseiten, die, so eine grundlegende Annahme Meßmers, diskursiv und performativ produktiv werden: „Sie bringen hervor was sie zeigen und benennen“ (S. 4).

Meßmers Untersuchung besteht aus drei Teilen, mit den Titeln *Making Of* (1), *Shaping the Surgeon* (2) und *Shaping the Woman* (3). Zur Annäherung an ihren Forschungsgegenstand skizziert die Autorin zunächst im *Making Of* die sozialwissenschaftliche Debatte zur Intimchirurgie. Deren Eingriffe werden zu mindestens 80 Prozent an Frauen durchgeführt, und changieren in der öffentlichen Wahrnehmung ambivalent als Ausdruck von patriarchalen Strukturen einerseits oder von *Agency*, der autonomen Bestimmung über den eigenen Körper, andererseits.

In der Entwicklung ihres Forschungsdesigns setzt sich Meßmer sehr ausführlich mit den Besonderheiten von Webseiten als multimodales, dynamisches Medium auseinander, das sie als ‚Neuland‘ in methodologischer Hinsicht sehr ernst nimmt. Dabei entwickelt sie die zentrale These für ihre Analyse: Die Webseiten wirken diskursiv in zwei Richtungen, sie konstituieren (*shape*) sowohl die Subjekte der operierenden Ärzt_innen als auch jene der Patientinnen. Die folgenden zwei Analysekapitel sind nach dieser Blickrichtung strukturiert.

Im zweiten Kapitel *Shaping the Surgeon* beleuchtet Meßmer, wie die Webseiten und die Intimchirurg_innen sich gegenseitig ko-konstituieren, indem Ästhetik und Funktionalität der Webseiten zusammenspielen. Meßmer beschreibt die Ästhetische Chirurgie als relativ prekär positionierte Subdisziplin, die um Anerkennung kämpft. Dabei werden gleichzeitig die Auswirkungen von Digitalisierungs- und Mediatisierungsprozessen auf den Wandel des Medizinsystems und die Entgrenzung der Medizin deutlich. Mithilfe der Konzepte des Unternehmerischen Selbst (Bröckling 2007) und der *Makeover Culture* (Jones 2008) legt Meßmer dar, wie die Subjektposition der Intimchirurg_in zunehmend als Unternehmer_in und als Marke gerahmt wird. Zentral ist das Deutungsmuster der Beratung, das Ärzt_innen als vertrauenswürdige und unterstützende Expert_innen setzt, und die individuellen Wünsche und Schönheitsideale der Patientinnen sowie deren kompetente Entscheidungen für den eigenen Körper in den Fokus rückt. Meßmer kann zeigen, wie dennoch der weibliche Körper als defizitär und „potentielle Gefahr für ein selbstbestimmtes, freies und erfülltes (Liebes-)Leben“

(S. 73) entworfen wird und werden muss, um die Entscheidung für die Eingriffe zu plausibilisieren.

Meßmers Untersuchung verdeutlicht, dass Intimchirurg_innen in widersprüchliche Anforderungen eingebunden sind: Sie stehen zwischen dem Management und der Vermarktung der eigenen Praxis und Person auf der einen und der angestrebten Anerkennung als heilende Wissenschaft auf der anderen Seite. Die Autorin konstatiert eine Entgrenzung der Medizin, in der das Verhältnis von Ärzt_innen und Patient_innen nicht mehr rein dyadisch funktioniert, sondern durch Prozesse der Digitalisierung „potentiell unbegrenzte Öffentlichkeiten“ (S. 125) inkludiert. In der von ihr beobachteten Ästhetisierung der Medizin sieht Meßmer eine visuelle Lösung für diese Widersprüche. Das semantische Deutungsmuster der Beratung setzt sich so auch optisch fort, in einer Ästhetik „beeindruckender Glattheit“ (S. 64) und Sauberkeit, in der jeder Hinweis auf widerständiges Fleisch auffallend abwesend ist.

In Kapitel 3 *Shaping the Woman* wendet sich Meßmer den Patientinnen zu und untersucht, wie der Diskurs der Webseiten an historisch etablierte Vorstellungen von Frauenkörpern als defizitäre Geschlechtskörper anknüpft, beispielsweise durch die Problematisierung des weiblichen Beckenbodens als ‚Schwachstelle der Evolution‘. Frauen werden so fortwährend als Patientinnen konfiguriert, deren individuelles und individualisiertes Leiden stetig erzählt und fokussiert wird, wodurch sie als Objekt medizinischer Intervention hervorgebracht werden. Präzise untersucht Meßmer die Stockfotografien, die auf den Seiten zahlreich zum Einsatz kommen, und beschreibt, wie diese in ihrer bestimmten Art, Frauenkörper darzustellen, „sanft“ normalisierend wirken (S. 162).

In einem finalen Exkurs zeigt Meßmer schließlich eindrucksvoll, wie aufwändig diskursive Abgrenzungen von Praktiken der ‚Genitalverstümmelung‘ erarbeitet werden, deren Darstellung auf den Webseiten stark zu der ‚Ästhetik des Glatten‘ (S. 214) kontrastiert. Obwohl, wie Meßmer darlegt, diese Unterscheidung kaum plausibel zu argumentieren und aufrechtzuerhalten ist, wird sie genutzt, um die Intimchirurgie von einem rassistisch definierten ‚Anderen‘ (das so bestärkt wird) zu unterscheiden und zu legitimieren.

Zusammenfassend beleuchtet diese Studie, wie die auffallende Ästhetik von Glattheit und Sauberkeit der Praxis-Webseiten zusammenhängt mit der Entgrenzung der Medizin, auslöst durch Prozesse der Digitalisierung und steigende neoliberale Anforderungen, die auch an Arztpraxen widersprüchliche Ansprüche zwischen Selbstvermarktung und Heilmedizin stellen. Dabei wird überzeugend herausgearbeitet, wie das altbewährte Muster defizitärer Weiblichkeit in den Entwicklungen des Spannungsfeldes von glatter Ästhetik und (hetero)sexueller Funktionalität fortgeschrieben wird. Die Intimchirurgie wird auf den Webseiten in die „Erzählung ganz sanfter Korrekturen“ eingebettet, gesprochen wird von „feinen Harmonisierungen“ (S. 243). Die visuelle Ästhetik der Selbstsorge wird so in mit ‚weiblich‘ konnotierter Sanftheit versehenen semantischen Beschreibungen intimchirurgischer Eingriffe als Therapiemethode vermittelt. Deutlich wird dabei, dass genitale Ästhetik allein nicht ausreichend ist, um die Eingriffe zu legitimieren, sondern dass sie an sexuelle und alltägliche Funktionalität weiblicher

Genitalien rückgebunden werden muss und die permanente Erzählung körperlicher Restriktionen dafür erforderlich ist. Meßmer weist darauf hin, dass diese Reaktualisierung des defizitären Frauenkörpers nachdrücklich als Akt der Selbstbestimmung gesetzt wird und so in einem starken Bezug zu feministischen Diskursen um weibliche Autonomie und körperliche und sexuelle Selbstbestimmung steht. Die Analyse zeigt zudem, wie anhand des zentralen Deutungsmusters der Beratung Ärzt_innen als unterstützende Expert_innen der Patient_innen fungieren und letztere als handelnden Subjekte angerufen werden, deren kompetente Entscheidungen entlang ihrer individuellen Wünsche und Schönheitsideale im Fokus stehen. Gleichzeitig wird herausgearbeitet, dass Frauenkörper immer wieder als defizitär und als Gefahr für ein erfülltes Leben der Patient_innen entworfen werden müssen, um die Entscheidung für die Eingriffe zu plausibilisieren.

Eine der Stärken des Buchs liegt in Meßmers Aufmerksamkeit für jeden der drei grundlegenden Aspekte ihres Gegenstands – Internet, Medizin und Geschlecht – deren Zusammenwirken sie geschickt einfängt und beschreibt. Ihre multimodale Analyse ist ein überaus gelungenes Beispiel für die Anwendung und innovative Weiterentwicklung qualitativer Sozialforschung im digitalisierten Zeitalter. Die Autorin arbeitet nachvollziehbar heraus, wie Visualität und Semantik der Webseitentexte zusammenspielen, die Subjektpositionen von Ärzt_innen und Patientinnen mitkonstituieren und sich somit auf die einschneidenden Praktiken auswirken.

Indem sie sich auf die Webseiten der Arztpraxen und somit die Perspektive der Anbietenden dieser Eingriffe fokussiert, ergänzt Meßmer die vorhandene Forschung nicht nur um eine innovative Perspektive, sondern umgeht auch das Problem, die Patientinnen als „cultural dopes“ und viktimisierte Subjekte irrational erscheinender Entscheidungen zu reproduzieren. Stattdessen kann sie herausarbeiten, auf welche Weise die Diskurse der Webseiten Frauen nicht nur ansprechen, sondern auch als Patientinnen konstituieren und deren Leiden erst (mit) hervorbringen.

Zur Person

Susanne Richter, Doktorandin an der BGHS der Universität Bielefeld und Lehrbeauftragte an der Universität Basel. Arbeitsschwerpunkte: Weiblichkeit im Geschlechterverhältnis, Schönheitssoziologie, Diskursanalyse, Online-Forschung und Genderkompetenz.

E-Mail: susanne.richter@uni-bielefeld.de

Janina Scholz

Anna Voigt, 2017: *Inszenierte Formen von Männlichkeit in TV-Serien. Fürsorglichkeit und die Stabilität männlicher Herrschaft in Six Feet Under*. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften. 312 Seiten. 44,99 Euro

Anna Voigt untersucht in ihrer Dissertation Darstellungen von Männlichkeit in einer Fernsehserie am Beispiel von *Six Feet Under*. Die Serie (2001–2005, von Alan Ball entwickelt und von dem amerikanischen Pay-TV-Sender HBO ausgestrahlt) gehört zu den ersten, die unter dem Schlagwort „Quality TV“ weitreichende Bekanntheit gefunden haben. In *Six Feet Under* steht eine Bestatterfamilie im Mittelpunkt, wobei der Vater und Patriarch bereits in der ersten Folge stirbt. Gezielt fokussiert Voigt die Szenen der Serie, in denen die Figuren Konflikte hinsichtlich der Gestaltung von Männlichkeit in krisenhaften Zeiten von Neoliberalismus lösen müssen. Bislang sind im deutschsprachigen Raum nur wenige Artikel erschienen, die *Six Feet Under* mit dem Schwerpunkt auf Gender, Sexualität und anderen Differenzkategorien analysieren, so dass die Arbeit an einer Forschungslücke ansetzt. Voigt wählt einen interdisziplinären Forschungsansatz. Dabei stellt sie ihre Ergebnisse in enge Verbindung mit gesellschaftskritischen Analysen und verknüpft die beiden Bereiche aufschlussreich miteinander. Die Arbeit bietet eine gut lesbare Lektüre für diejenigen, die sich mit Serienanalyse mit dem Fokus auf Gender und Sexualität beschäftigen. Relevant ist die Arbeit ebenso für Genderwissenschaftler*innen, die sich mit dem Beitrag von Fernsehserien an der (Re-)Produktion von Gender- und Sexualitätsnormen und an marginalisierenden Darstellungen weiterer Differenzkategorien auseinandersetzen möchten.

Im Rahmen ihrer Analyse von Männlichkeit gelingt es Voigt, mit einem genderkritischen Blick die Komplementarität von Geschlechter- und anderen Differenzverhältnissen zu betonen und die unterschiedlichen Positionen der Seriencharaktere vor Folien von diversen Macht- und Herrschaftsverhältnissen herauszustellen. Voigt beginnt ihre Arbeit mit einer Verortung im Forschungsfeld *Fernsehwissen*. In dem anschließenden Kapitel *Theoretische Grundlagen* stellt Voigt wesentliche Ansätze der Genderforschung aus den feministischen Filmwissenschaften, der intersektionalen Männlichkeitsforschung und aus der diskursanalytischen Vorgehensweise vor. Dabei gelingt es ihr ausgezeichnet, die weitreichenden Ansätze gezielt auf ihr Forschungsprojekt hin zusammenzufassen. Nach den theoretischen Grundlagen schließt sich ein kurzes Kapitel zu der *Fernsehserie als Untersuchungsgegenstand* an, die nächsten vier Kapitel umfassen die Analyse der Serie. In den Kapiteln *Dargestellte Krisen* und *Versuche der Krisenbewältigung* konzentriert sich Voigt auf die beiden Söhne der Familie. Sie zeigt an Szenen der Serie anschaulich, wie die männlichen Figuren mit den Anforderungen hadern, die an sie aufgrund ihrer Positionierung als ‚Männer‘ in den Figuren- und Beziehungsgeflechten gestellt werden. Voigt betrachtet in ihrer Analyse das gesamte, vielschichtige Narrativ der Serienerzählung und verdeutlicht ihre Schlussfolgerungen an ausführlichen

Analysen einzelner Szenen, in denen die Verhandlung von Männlichkeit vor allem als „krisenhafte Kategorie“ (S. 42) thematisiert wird. Sie untersucht die Narration der Serie und bringt die visuelle Ebene bei Bedarf ein. Voigt befragt die Szenen auf ihr Potenzial, bestehende gesellschaftliche Ordnungen und Geschlechterverhältnisse kritisch zu hinterfragen. Sie zeigt, wie in der Serie gender- und machtkritische Erzählungen eröffnet, aber zugleich diese alternativen Erzählungen oft wieder in konventionelle Muster zurückführt werden. Nicht nur komplexe Geschlechterverhältnisse, sondern auch zahlreiche Intersektionen mit weiteren Analysekatégorien werden von Voigt berücksichtigt. So werden unter Schlagworten wie „Familie“, „Fürsorge“ und „unternehmerisches Selbst“ unterschiedliche Ein- und Ausschlüsse und intersektionale Verflechtungen mit ökonomischen Verhältnissen und Neoliberalismus diskutiert. In dem Kapitel *Fantasien und Träume als Ausweg* untersucht Voigt, auf welche Weise in der Serie Wünsche nach anderen Geschlechterverhältnissen sowie sexuelle Wünsche abseits von Heteronormativität dargestellt werden. Voigt findet unterschiedliche Beispiele für einen *Eskapismus aus dem heterosexistischen Alltag* (Abschnitt 6.4), womit eine *Kritik an misogynen Männlichkeit* (Abschnitt 6.3) einhergeht und „Möglichkeitsräume [...] außerhalb der durchgesetzten Herrschaftsverhältnisse“ (S. 192) eröffnet werden.

In dem siebten Kapitel *Intersektionale Weiterführung: Sexualitäten, race, Gesundheit und Alter* fokussiert Voigt gezielt die hetero- und homonormativen Setzungen und damit verbundene Ausschlüsse der Serie. Besonders aufschlussreich für die Analyse ist sowohl ihre Frage, welche Formen von Differenzen und damit einhergehenden Stigmatisierungen in der Serie sichtbar gemacht werden, als auch, welche unsichtbar gemacht und somit reproduziert werden. Bezüglich dieser Darstellungen konstatiert sie: „Andere Beziehungs- und Sexualitätsformen werden dadurch nicht mehr erzählt.“ (S. 209) Auch am Schnittpunkt von Männlichkeit und ‚race‘ zeigen sich in der Serie diverse Ausschlüsse. Voigt arbeitet heraus, inwieweit *Six Feet Under* geradezu „farbenblind“ (S. 233ff.) ist, obgleich einige Hauptfiguren nicht-weiß sind. Gleichfalls lassen sich Verschränkungen von Männlichkeit, Sexualität und Körperlichkeit erkennen, womit zugleich Normierungen und Verschiebungen einhergehen. Voigt sieht in der Serie, die sich gerade aufgrund des Settings in einem Bestattungsunternehmen eigentlich intensiv mit den Themen Krankheit und Alter beschäftigen sollte, wie „der weiße, heterosexuelle Mann rezentriert“ (S. 275) wird, und wie andererseits eine „Abgabe der Macht dieser Figur“ (S. 275) stattfindet. Eine unübliche und gerade dadurch bereichernde Vorgehensweise für die Analyse einer Fernsehserie nimmt Voigt in dem Abschnitt 7.1.4 *Queer: Weder homo – noch heterosexuell* vor, in dem sie statt der Hauptfiguren einige Nebenfiguren in den Fokus stellt. Bei dieser Gegenüberstellung der Haupt- und Nebenfiguren mit dem Fokus auf Sexualität und damit einhergehenden Wünschen von Lebensführung und Partnerschaften zeigt sich eine homonormative Orientierung der Serienerzählung. Ebenfalls erfrischend ist der Exkurs zu der Comedyserie „Roseanne“ (1988–1997, entwickelt von Matt Williams, ausgestrahlt auf dem amerikanischen Sender ABC), in dem Voigt einige Möglichkeiten einer Fernsehserie benennt, Reproduktionen von marginalisierenden Darstellungen zu unterlaufen, um Trennungen nicht weiter aufrechtzuerhalten.

ten, keine Ausschlüsse zu reproduzieren und kritischen Darstellungen einen größeren Raum zu geben. In ihrem Fazit gibt Voigt einige Ausblicke, welche „Möglichkeiten eines Auswegs aus dem Prinzip männlicher Herrschaft in der Serie inszeniert werden und innerhalb welcher Grenzen sich diese bewegen“ (S. 284). Zudem plädiert sie für eine vermehrte Berücksichtigung von Gender und Sexualität in der Forschung zu Fernsehserien.

Voigt gelingt es, trotz der Vielzahl an intersektionalen Verschränkungen von Geschlecht mit anderen Differenzkategorien, ihre Analyseergebnisse strukturiert darzustellen. Durchgängig berücksichtigt sie in der Arbeit, dass in einer seriellen Erzählung ambivalente Lesarten der Figuren und der Handlungen möglich sind und stellt diese übersichtlich dar. Ihre eigene Lesart begründet sie einleuchtend. Die Interpretationen sind auch für Leser*innen, die *Six Feet Under* nicht kennen, sehr gut nachvollziehbar. Die Figuren und Handlungsabläufe der Serie, die immerhin fünf Staffeln umfasst, werden von Voigt schlüssig und stringent beschrieben, sodass beim Lesen die Geschehnisse der Serie „vor dem inneren Auge“ ablaufen. Insgesamt fordert Voigt ein „Anders-Sehen“ (S. 19) und löst dieses auch selbst ein. Leichte Schwächen zeigen sich lediglich an der Definition von Fachbegriffen wie beispielsweise „homonormativ“, wobei sich Voigt nur auf eine Definition des Begriffes stützt und die zahlreichen Erweiterungen dieser Begrifflichkeit nicht einbezieht. Insgesamt zeigt die Autorin einen reflektierten Umgang mit aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen bezüglich Gender, Sexualität und der Wahrnehmung weiterer Differenzkategorien wie ‚race‘ und ‚class‘, Alter und Krankheit und wie diese Themen in einer Fernsehserie wiedergegeben werden. Dadurch ist die Arbeit auch über den Kontext von Fernsehforschung hinaus eine Bereicherung für die Genderforschung.

Zur Person

Janina Scholz, M. A., promoviert an der Humboldt-Universität zu Berlin und ist Kollegiatin am Graduiertenkolleg der Gender Studies Basel, Schweiz. Arbeitsschwerpunkte: Gender, Sexualität und Fernsehserien, Fantastikforschung und kreatives Schreiben.

E-Mail: scholzja@hu-berlin.de

Charlotte Binder

Hürcan Aslı Aksoy (Hrsg.), 2018: *Patriarchat im Wandel: Frauen und Politik in der Türkei*. Frankfurt/Main: Campus. 258 Seiten. 34,95 Euro

Der von Hürcan Aslı Aksoy herausgegebene Sammelband *Patriarchat im Wandel: Frauen und Politik in der Türkei* vereint vier deutsch- und vier englischsprachige Beiträge, die – so die Herausgeberin im Vorwort – einen „Beitrag zur Diskussion über den Wandel der Geschlechterverhältnisse in der Türkei“ (S. 7) leisten sollen. Dafür untersuchen die Autorinnen mit unterschiedlichen Schwerpunkten die Rolle der und die Rechte von Frauen, die Bedeutung des Konflikts zwischen Religion und Säkularismus für die Gesellschaftsordnung sowie das zivilgesellschaftliche Engagement von Frauen in sozialen Bewegungen. Herausgearbeitet werden dabei insbesondere auch der wechselseitige Einfluss von Staat und Zivilgesellschaft auf das Geschlechterregime im politischen und gesellschaftlichen Wandel der Türkei.

Der Band ist in drei Themenblöcke gegliedert. Im ersten Teil *Geschlechterregime und Politik in der Türkei* bietet zunächst *Hürcan Aslı Aksoy* in ihrem Beitrag „Geschlechterregime im Wandel“ einen historischen Überblick über die rechtliche Gleichstellung der Geschlechter, indem sie Gesetze, staatliche Programme und Regelungen vorstellt und im Hinblick auf deren Implementierung und Effekte diskutiert. Aksoy untersucht für verschiedene historische Epochen die Rolle der staatlichen Institutionen bei der Gleichstellung und Förderung von Frauen – auch im Wechselspiel mit den Forderungen der feministischen Bewegung seit den 1980er-Jahren. Bei der Kommentierung des Neuen Zivilgesetzbuchs (2002), der Revision des Arbeitsrechts (2003) und des Strafrechts (2004) sowie des Gesetzes zum Schutz vor häuslicher Gewalt (2012) arbeitet sie neben dem Einfluss der Frauenorganisationen auch die Bedeutung von internationalen Geschlechtergleichheitsnormen auf den jeweiligen Gesetzgebungsprozess heraus. Der theoretisch gehaltvolle Beitrag von *Renate Kreile* zu „Gender und Politik unter der AKP-Regierung“ ordnet aus einer historischen und strukturellen Perspektive die jeweiligen Frauen- und Geschlechterpolitiken in politische und sozioökonomische Entwicklungen während der Ära des Staatsfeminismus, der neoliberalen Reformphase und der ‚autoritären Wende‘ in der Türkei ein. Kreile erläutert, dass Geschlechterverhältnisse im Interesse des Machterhalts der jeweiligen politischen Elite unterschiedlich gestaltet und instrumentalisiert werden. So habe die kemalistische Staatselite relativ günstige rechtliche Rahmenbedingungen für Frauen geschaffen, die im Interesse der Nationenbildung zur Entmachtung religiöser Institutionen und Gemeinschaften und somit der Stützpfeiler des Osmanischen Reichs dienen sollten. Der Aufstieg der AKP habe sich hingegen auf der Basis des ‚islamischen Milieus‘ und dessen konservativem und patriarchalem Weltverständnis – als zentralem klassenübergreifendem Element – vollzogen. Kreile warnt vor der Konzeption „eines vermeintlich demokratischen toleranten Säkularismus und eines angeblich autoritären gängelnden Islam“ (S. 43), der bei der Analyse die komplexen gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen nicht ange-

messen berücksichtige sowie die illiberalen und autoritären Züge der kemalistischen Regierungen wie auch liberale und demokratische Ansätze der AKP ignoriere.

Der zweite Teil *Zwischen Staat und Gesellschaft. Frauenbewegungen unter dem AKP-Regime* legt seinen Schwerpunkt auf die feministisch, religiös-konservativ, kurdisch und kemalistisch orientierten Frauenbewegungen in der Türkei und deren jeweiliges Verhältnis zum türkischen Staat. *Bihter Somersan* skizziert in ihrem Beitrag „Feministische Politiken in der Türkei“ die Frauen- und Familienpolitiken der AKP und die daraus hervorgehenden Wechselwirkungen mit der Frauenbewegung in der Türkei. Anhand vieler Beispiele – häufig allerdings ohne analytische Einordnung – untersucht Somersan, ob und inwieweit konservativ-religiöse Geschlechterpolitiken der AKP die politischen Handlungsmöglichkeiten der Frauenbewegung schwächen. Angriffe auf die Grundrechte der Frauen, die Propagierung eines traditionellen Frauenbilds sowie die Bedrohung von Rechtsstaatlichkeit und Frieden durch die AKP haben, so die Autorin, statt zu einer Schwächung der Frauenbewegung zu einer Stärkung ihrer Bündnisfähigkeit geführt, wie bei den Gezi-Protesten deutlich wurde. In ihrem Beitrag „Der Aufstieg von konservativen Frauen-NGOs in der ‚neuen Türkei‘“, dem eine Internetrecherche zu den Onlinemedien des rasant wachsenden Vereins Frau- und Demokratie KADEM zugrunde liegt, untersucht *Ayşe Dursun* Inhalte und Strategien der Government-organized NGO (GONGO) zur Etablierung einer familienzentrierten, konservativen, islamischen Frauenpolitik. Frauen-GONGOs seien ein wichtiges Regierungsinstrument der AKP, „um konservative Frauenpolitik zu fördern, ohne Frauenpolitik, der die Türkei sich im nationalen Recht und durch internationale Verträge verpflichtet, ganz abzuschaffen“ (S. 114). Diese Strategie des neoliberal-konservativen Patriarchats trage, so die Autorin, zu einer Marginalisierung der feministisch orientierten Frauenbewegung in der Türkei bei.

In dem bereits zuvor publizierten Beitrag „The Relationality between the ‚Free Women’s Movement of Kurdistan‘ and the Feminist Movement in Turkey“ evaluiert *İclal Ayşe Küçükürca* die Relationalität dieser sozialen Bewegungen zwischen 1990 und 2016 basierend auf marxistischen, feministischen und postkolonialen Theorien sowie auf in den Jahren 2015 und 2016 geführten Interviews mit Akteur*innen der kurdischen Frauenbewegung und der feministischen Bewegung. Nach einer Darstellung der historischen Entwicklung der Bewegungen folgt eine theoretische Diskussion der Konzepte Solidarität und Koalition, die für die Autorin nicht voneinander trennbar gedacht werden können. Küçükürca unterteilt die Relationalität in vier verschiedene Phasen (1990er, 2000er, 2013 bis 2015, 2015 bis 2016) und zeigt somit die Auswirkungen des kriegerischen Konflikts auf die Solidaritäts- und Bündnisbeziehungen zwischen diesen Frauenbewegungen. *Nil Mutluer* stellt in ihrem ebenfalls bereits zuvor publizierten Beitrag „Kemalist Feminists in the Era of AKP“ nach einer historischen Einordnung die diversen Positionen der kemalistischen Frauen zwischen konservativ und reformistisch im Anschluss an die Entwicklung der feministischen Bewegung in den 1980er-Jahren vor. In ihrer dem Beitrag zugrunde liegenden Interviewstudie untersucht sie die Bezugnahme kemalistischer Frauen auf die Frauenbewegung und/oder den Feminismus bei den Aspekten Kopftuch, Militarismus, Familie und Frauen sowie Nationalismus.

Im dritten Teil *Soziale Dynamiken der Geschlechterverhältnisse* stellen *Çağla Ünlütürk Ulutaş* mit dem Aufsatz „Burden of Care in a Gendered Welfare Mix: The Turkish Care Regime“ und *Berna Zengin Arslan* mit ihrem Beitrag „The Making of New Muslim Feminities and Masculinities: Gendered Spaces and the Pedagogies of the Gülen Community“ anhand des Wohlfahrts- und Sorgesystems sowie der Pädagogik der islamischen Gülen-Gemeinschaft zwei Beispiele für die Vergeschlechtlichung verschiedener gesellschaftlicher Bereiche der Türkei vor. Dabei zeigen die Autorinnen, dass in den jeweils von ihnen untersuchten Feldern, wie z. B. bei der Kinderversorgung und der Altenpflege, die Rolle der Frau innerhalb der Familie und im privaten Bereich verortet und gestärkt wird.

Der Band leistet den im Vorwort angekündigten wichtigen Beitrag zur wissenschaftlichen Diskussion über den Wandel der Geschlechterverhältnisse unter verschiedenen gesellschaftspolitischen Bedingungen in der Türkei. Allerdings wäre eine Einleitung wünschenswert gewesen, die den Zusammenhang der Beiträge erläutert, gemeinsame Themen darstellt und zentrale Begriffe, wie z. B. Patriarchat oder Geschlechterregime, bestimmt.

Während einige Aufsätze mit einer intersektionalen Perspektive neben gender auch class und race berücksichtigen, wäre im zweiten Teil noch eine Analyse der LGBT-Bewegung interessant gewesen, die auch in der Türkei wichtige Impulse für Diskurse um Geschlecht und Geschlechterverhältnisse setzt. Die von Aksoy im Vorwort angedeutete mangelnde deutschsprachige Expertise zum Thema kann mit Blick auf diverse Forschungsprojekte und -publikationen in Deutschland nicht bestätigt werden. Allerdings ist es in Zeiten politischer Repression gegenüber kritischer Wissenschaft in der Türkei notwendig, gerade Kolleg*innen aus der Türkei – wie in diesen Sammelband geschehen – in Publikationsprojekte einzubeziehen, sowohl um Perspektiven zu erweitern als auch um Solidarität zu zeigen.

Zur Person

Charlotte Binder, Dr., wissenschaftliche Mitarbeiterin, Universität Bremen. Arbeitsschwerpunkte: Frauen- und Geschlechterforschung, Hochschulforschung, Soziale-Bewegungs-Forschung, zeitgenössische Türkeiforschung, qualitative Methoden.

Kontakt: Universität Bremen, Fachbereich 12, Arbeitsbereich Interkulturelle Bildung, Postfach 33 04 40, 28334 Bremen

E-Mail: cbinder@uni-bremen.de