



KÖRPER GESCHLECHT SEXUALITÄT

HERAUSGEBERINNEN:

Dr.ⁱⁿ Marlen Bidwell-Steiner, Mag.^a, MA Ursula Wagner, Mag.^a Maria Katharina Wiedlack

AUTORINNEN:

Laura Dobusch, Mateusz Isakiewicz, Nadine Kegele, Katharina Kreissl, Anja Lê, Steffen Rother, Thimeo Strutzenberger, Irmgard Wutscher

mit einem Beitrag von Prof. Dr. David M. Halperin,

W. H. Auden Collegiate Professor for English Literature and the History and Theory of Sexuality, University of Michigan, USA

Impressum:
Herausgeberinnen: Dr.ⁱⁿ Marlen Bidwell-Steiner,
Mag.^a Ursula Wagner und
Mag.^a Maria Katharina Wiedlack
Medieninhaberin:
Referat Genderforschung
der Universität Wien
Spitalgasse 2, AAKH Hof 1, 1090 Wien
Grafische Gestaltung und Layout:
Gabi Damm





Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeberinnen

I. Historisches

Marlen Bidwell-Steiner Einleitung	3
Anja Lê Zur diskursiven und künstlerischen Konstruktion des Heiligen Sebastians als „Schwulen-Ikone“	7
Thiemo Strutzenberger Behind Every Man's Back – Politiken der Penetration im athenischen 5. und 4. Jahrhundert vor Christus	15
Nadine Kegele Körper als Ballast? Zur Überwindung menschlicher Materie in Mechthild von Magdeburgs <i>Das fließende Licht der Gottheit</i>	23

II. Körper in Kult(uren)

Ursula Wagner Einleitung	33
Steffen Rother Von Flöten und Fellatio – Zur Rolle der Musik in Fragen von Geschlecht und Sexualität am Beispiel der Samenpraktiken in Papua Neuguinea	40
Laura Dobusch Die Konstruktion des „Eigenen“ im „Anderen“ – Eine wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit anthropologischer Sexualitätsforschung in Melanesien	50
Katharina Kreissl Der westliche Blick – Der wissenschaftliche Umgang mit Gender Variance bei nordamerikanischen Natives	57



III. Körper in Auflehnung

Maria Katharina Wiedlack Rechte, Gesetze und Forderungen in Österreich	64
Mateusz Isakiewicz Queer auf Polnisch. Die polnische LGBT-Bewegung im historischen und politischen Kontext	70
Irmgard Wutscher Queerness und Raum. Subkulturelle Existenz und ihre räumliche Verortung bei Gayle Rubin und Judith Jack Halberstam – Ein Close Reading	80
David Halperin Towards A Poetics Of Gay Male Culture	88
Die AutorInnen	98



Vorwort

Die Herausgeberinnen

Der vorliegende Reader beinhaltet die Forschungsergebnisse einer Gruppe von Studierenden des Masterstudiums Gender Studies zu den Themenfeldern Körper, Sexualität und Geschlecht. Um den wissenschaftlichen und strukturellen Rahmen abzustecken, in dem die Texte entstehen konnten, wurden sie grob zu drei Themenbündeln zusammengefasst, denen jeweils einige einführende Worte vorangestellt wurden. Die hier versammelten AutorInnen erwarben im Zuge einer Lehrveranstaltung erste Kenntnisse über die Forschungsgegenstände und Forschungsmethoden, erprobten und vertieften diese im Zuge eines Graduiertenworkshops und konkretisierten ihre Erkenntnisse und Interessen schließlich in diesem ersten Publikationsprojekt.

Die Studierenden nahmen im Sommersemester 2008 am Seminar „Körper – Sexualität – Geschlecht“ von Marlen Bidwell-Steiner und Ursula Wagner im Rahmen des Focusmoduls im Masterstudium Gender Studies teil. Dort wurde zunächst anhand historischer und kulturanthropologischer Beispiele die Frage untersucht, wie sexuelle Orientierung und Begehrensstrukturen politisch relevant und in individuellen Geschlechtskörpern als Identitätskonzepte aktualisiert werden. Indem der Focus auf das gesellschaftliche und kulturelle Andere gelegt wurde, konnten die Studierenden ein Verständnis dafür ausbilden, dass Geschlechtskörper spezifischen Normvorstellungen unterworfen bzw. deren Produkte sind. Eine besondere Position sollte hier das Fach der Sozial- und Kulturanthropologie einnehmen, worin die Konstruktion des/der Anderen Tradition hat, aber gerade deshalb auch ins Kreuzfeuer der Kritik geraten ist. Die Studierenden lernten nicht nur scheinbare Gegebenheiten wie Geschlechtskörper auf ihre kulturelle Gemachtheit zu befragen, sondern auch die in der Abweichung verkörperten kulturellen Ängste zu erkennen.

Als Höhepunkt der Lehrveranstaltung hatten die TeilnehmerInnen in einem Graduiertenworkshop die Chance, vor dem Hintergrund des historischen und ethnologischen Wissens mit Unterstützung international renommierter Expertinnen und Experten, aktuelle Fragestellungen zu den Kategorien Körper – Geschlecht – Sexualität zu bearbeiten. Der am 20. Mai 2008 veranstaltete Graduiertenworkshop „Body meets Politics“ widmete sich der ‚Lektüre‘ aktueller Geschlechtskonstruktionen entlang der drei Achsen Queerness & Movement, Queerness & Performance, Queerness & Regulations. Wie schon im Seminar war es ein zentrales Anliegen, intersektionale Perspektiven einzubeziehen und innerhalb der Queer Theory die Frage von sexueller Orientierung und Begehrensstrukturen mit den Kategorien Geschlecht, Alter, Ethnie und gesellschaftlicher Strata zu verbinden.

Das zuvor erworbene Wissen konnte so im Dialog mit den internationalen ExpertInnen ebenso gefestigt wie erweitert werden.

Unser besonderer Dank gilt daher zuallererst dem Queer-Forscher und Autor einschlägiger Standardwerke David Halperin (Chicago). Er beantwortete ebenso ernsthaft und geduldig wie persönlich und nachvollziehbar die Fragen der Studierenden und gab darüber hinaus wertvolle Einblicke in die eigene Forschung und einschlägige Literaturhinweise.

Unterstützt wurde er von den renommierten Queer-Forscherinnen Erzsébet Barát (Budapest) und Astrid Fellner (Wien), die in beeindruckender Weise eine lebendige Diskussionskultur zu unterschiedlichen Performance-Konzepten darboten. Nikolaus Benke und Elisabeth Holzleithner (beide Wien) veranschaulichten einmal mehr, wie lustvoll und geistreich scheinbar trockene und diffizile legistische Fragestellungen erörtert werden können. Ohne die Bereitschaft der genannten ForscherInnen, sich auf dieses Generationen übergreifende, interdisziplinäre Abenteuer einzulassen, wären weder Workshop noch Reader möglich geworden.



Die Beiträge dieses Readers umfassen neben den Rahmengebenden Texten der Herausgeberinnen und dem in Wien gehaltenen Vortrag David Halperins, den er uns freundlicherweise zur Publikation zur Verfügung stellte, die Forschungsinteressen und Ergebnisse der Studierenden, die sich in Hinblick auf die Schwerpunktfragen der Lehrveranstaltung und des Workshops herausgebildet hatten. Der Reader macht somit Forschungsbeiträge von Studierenden einer interessierten Öffentlichkeit unmittelbar zugänglich. Gleichzeitig wurde den NachwuchsforscherInnen damit die Möglichkeit eröffnet, erste Erfahrungen im Publizieren von wissenschaftlichen Texten zu sammeln.

Im ersten Kapitel *Körper in Geschichte* werden kulturhistorische Dokumente – einige ikonographische Darstellungen des Hl. Sebastian, die Schriften der Mechthild von Magdeburg und Platons „Symposion“ – einerseits nach ihrem historischen Wirken befragt, andererseits aus dem Blickwinkel zeitgenössischer queerer Ansätze auf ihre Produktion von Alterität hin untersucht.

Das zweite Kapitel *Körper in Kult(uren)* versammelt wissenschaftskritische Auseinandersetzungen mit kulturanthropologischen Studien zu Geschlechtermodellen, Körperlichkeit und Sexualität bei nordamerikanischen Natives und einer Gruppe auf Papua Neuguinea. Der westlich-romantische Blick traditioneller Forschung auf das verkörperte Andere wird dabei einer kritischen Revision unterzogen. Zentral ist in den Texten daher etwa die Frage nach der Übertragbarkeit von Konzepten wie Homosexualität, das letztlich als historisch gewachsenes und soziokulturell definiertes Spezifikum der westlichen Industriegesellschaften verstanden werden muss.

Im dritten Teil dieses Readers *Körper in Auflehnung* werden konkrete historische wie zeitgenössische Machttechniken und Regulierungsverfahren untersucht, die nicht-heteronorme Lebensentwürfe ermöglichen bzw. verhindern und bedrohen. Die Beiträge erlauben einen Einblick in die rechtliche und politische Situation Österreichs und Polens und beschreiben wichtige theoretische Grundlagen und Analyseansätze.

Mit dem Text von David Halperin „Tragedy Into Melodrama: Towards a Poetics of Gay Male Culture“ schließt der Reigen der thematisch wie methodologisch so unterschiedlichen wissenschaftlichen Schriften. Halperin zeichnet an Beispielen der US-amerikanischen „gay male culture“ nach, wie sich ästhetische, soziokulturelle und politische Elemente zu einer ganz spezifischen Form einer – ironisch gebrochenen - community-Identität verweben.

Darüber hinaus können Halperins Ansatz und sein Bestehen darauf, Sexualität und Geschlecht immer in ihrem spezifischen kulturellen und historischen Kontext zu betrachten, als wichtiges Prinzip für alle hier versammelten Analysen gelten.

Ein herzlicher Dank gilt allen an diesem Projekt beteiligten Personen sowohl für ihre inhaltlichen Anregungen als auch ihre Unterstützung bei der konkreten Umsetzung. Besonders soll aber den Studierenden gedankt werden, deren großer Einsatz und deren gewissenhafte wissenschaftliche Arbeit diesen Reader ermöglicht haben.



I. Körper in Geschichte Einleitung

von Marlen Bidwell-Steiner

Die folgenden Beiträge zeichnen an drei Stationen der westlichen Geschichte exemplarisch nach, unter welchen Bedingungen unterschiedliche sexuelle Orientierungen und Begehrensstrukturen gesellschaftlich relevant und in individuellen Geschlechtskörpern als Existenzform aktualisierbar wurden.

Ziel dieser Kasuistik zeitlich und (kultur-)räumlich jeweils unterschiedlich konstruierter Geschlechtskörper-Modelle war eine Sensibilisierung dafür, dass normierte Geschlechtskörper in je konkrete Kontexte eingebettet sind, die letztlich kontingente Phänomene darstellen. Dabei sollte die Frage herauspräpariert werden, wie Gesellschaftsmodelle bestimmte Geschlechtskörper-Modelle als Norm begünstigen und welche Funktionen und Formen von *Otherness* damit einhergehen. So konnten an konkreten Problemdarstellungen nicht nur Essentialismen dekonstruiert, sondern vor allem auch das in devianten Geschlechtskörpern repräsentierte abgespaltene Andere und die darin aufgehobenen kollektiven Ängste und Machtasymmetrien offen gelegt werden. Durch die aus historischer Perspektive erarbeitete Alteritätserfahrung entwickelten die Studierenden eine Analysekompetenz und die notwendige Distanz zur eigenen Lebensrealität, um im abschließenden Workshop relevanten Forschungsfragen zu aktuellen Geschlechtskörper-Modellen jenseits der heterosexuellen Norm besser zu fundieren. Trotz seiner auffallend abstinente Haltung gegenüber Gender gaben Michel Foucaults drei Bände zur Geschichte der Sexualität wichtige Impulse für feministische und queere Konzeptualisierungen und Interventionen. Als Ausgangspunkt für die Rekonstruktion historischer Geschlechtskörpermodelle wählten wir daher das von ihm an der antiken Polis orientierte Themenquartett, über das sich Ordnungen der sexuellen Beziehungen konstituieren: Die Diätetik gibt Aufschluss über das Verhältnis zum [eigenen] Körper, die

Ökonomik der Ehe über das Verhältnis zur Gattin und damit über die geregelte Nachkommenschaft, die Erotik determiniert das Verhältnis zum Knaben und die Philosophie sublimiert diese als Verhältnis zur Wahrheit.

Diese vier Achsen der – in Foucaults Analyse der Antike immer ausschließlich männlichen – Subjektverortung erstreckten wir im Seminar auf die Betrachtung von Frauen und uneindeutigen Geschlechtskörpern und versuchten dabei auch Spuren von Subversion jenseits eines Herrschaftsdiskurses auszumachen. Diese Herangehensweise legte für weitere diachrone Schnitte eine Engführung von medizinischen, von theologischen, von poetischen und schließlich von philosophischen Wissensbeständen nahe, um ein semantisches Feld herauszupräparieren, in dem sich Veränderungen der ethischen Fundierungen von geschlechtlichen Körperkonstruktionen und deren Beziehungen nachzeichnen lassen. In „Der Gebrauch der Lüste“, dem zweiten Band von „Sexualität und Wahrheit“, beschreibt Foucault ein männliches Subjekt, dessen angemessene Strategie im Umgang mit Begehren vor allem an gesellschaftlichen Status gekoppelt war. Ein athenischer Bürger musste demzufolge ein antagonistisches Verhältnis zu sich selbst aufbauen, um sich nicht von den Affekten, den niedrigen Seelenanteilen, wegraffen zu lassen:

„Moralisch kann man nur leben, wenn man im Verhältnis zu den Lüsten eine Kampfhaltung einnimmt.“ (Foucault 1989: 87)

Generell scheint sich Selbstbeherrschung in der Spätantike als Modell einer Subjektivierungsform zu entwickeln, die sowohl im Hellenismus als auch im Judentum und dem sich konstituierenden Christentum zu den vielfältigsten Askeseformen ausbuchstabiert wird.

Metaphern wie die wehrhafte Akropolis für die Kopfseele, die sich Ausschweifungen verweigert, verweisen auf die platonische Seelenlehre,



wonach die intellegible Seele im erhabensten Körperteil die sinnliche und die vegetative Seele (in untergeordneten Organen) dominiert. Diese Konzeption erweist sich in der Folge im Christentum für ethische, anthropologische und medizinische Leibvorstellungen als außerordentlich wirkmächtig.

Doch Askese ist in jeweils unterschiedliche Bedeutungszusammenhänge eingebettet, was sich schon in den vielfältigen Begriffsnuancen niederschlägt: Keuschheit meint etwas anderes als Enthaltensamkeit oder Zölibat; die ursprüngliche Semantik von Selbstpraktiken wurde im Laufe der Zeit um verbindliche Moralvorstellungen erweitert. In Foucaults Lesart der platonischen Männergesellschaft ist Askese noch eine besonders avancierte Kulturtechnik, die erotische Dynamiken zu Modi des Erkenntnisprozesses hochstilisiert. Junge Männer begehren den alternden Sokrates, weil er Weisheit besitzt. Er vermittelt diese, indem er das Begehren der jüngeren attraktiven Männer in einen sinnlich-geistigen Dialog kanalisiert. Die exklusive Männergesellschaft des platonischen *Symposiums* verbindet also Erotik mit der Generierung von Wissen. Wie David Halperin in einem bahnbrechenden Aufsatz zeigen konnte, ist dafür die symbolische Anwesenheit und die Aneignung der Anderen konstitutiv, denn es ist Diotima, die Sokrates für seine Theorie des Eros als Autorität anführt:

“Diotima is a woman because Socratic philosophy must borrow her femininity in order to seem to leave nothing out and thereby to ensure the success of its own procreative enterprises, the continual reproduction of its universalizing discourse in the male culture of classical Athens.“ (Halperin 1990: 144)

Bleibt Weiblichkeit also gewissermaßen durch Einverleibung von diesem Zivilisationsprozess ausgeschlossen, so gilt dies auch für Sklaven und – wie Thimo Strutzenberger in seinem Beitrag prägnant zeigt – Knaben, die penetriert werden und dies mit Lust verbinden.

Tatsächlich bestätigen unsere historischen Untersuchungen die lacansche These vom Phallus als Metasignifikant symbolischer Ordnung: Während sich die Semantik des Begehrens und Entsagens von Antike über Mittelalter bis zur Neuzeit entscheidend verändert, bleibt die Dichotomie von Penetration und Penetriertwerden, von Aktiv und Passiv gewissermaßen eine europäische

Kulturkonstante. Im Focus der Sexualethik stand nicht so sehr ‚wer mit wem?‘, also die Frage nach der PartnerInnenwahl, oder der Modus des Vollzugs, sondern die Dynamik von Akteuren und passiven Objekten, wie es auch Ruth Mazo Karras für das Mittelalter beschreibt:

“The biggest difference between medieval attitudes and those of today, however, is in the idea of sex as a transitive act, something done by someone to someone else.“ (Karras 2005: 23)

Über diese grundlegende Hierarchie hinaus kann das Mittelalter – bei all der fahrlässigen Vergrößerung, die eine solche Zusammenschau von annähernd 700 Jahren bedeutet – als eine Epoche bezeichnet werden, die in Bezug auf Geschlechter und Geschlechterverhältnisse keinen universalen und hegemonialen Standpunkt anbietet, das Verhältnis zu Körper und Sex erweist sich als vielgestaltig und schwierig. Ordnungen werden über Analogiebildungen hergestellt, die je nach Ausgangsperspektive auch stark variieren. Joan Cadden ortet allerdings zwischen zwölftem und vierzehntem Jahrhundert eine sich zuspitzende Repression in den europäischen Gesellschaften, was sich etwa an den Kreuzzügen, Judenverfolgungen, Gesetzeskodifizierungen ablesen ließe. (Cadden 1993: 4) Es kommt zu religiösen Reformbewegungen, die auf eine stärkere Trennung von Kirche und Weltlichkeit zielen und das Ideal monastischer Lebensweisen rigoroser auslegen: Rituelle Reinheit, das Verbot der Priesterehe und des Konkubinenwesens sind einige Ergebnisse dieses Prozesses. Zeitgleich werden häretische Gemeinschaftsformen, die Sexualität entweder radikal ausleben oder radikal nicht leben, zunehmend verfolgt. Diese Verteilungskämpfe um symbolische Macht gehen mit einer massiven Abwertung von Körperlichkeit, Sexualität und Weiblichkeit einher, was sich etwa an den zwei unterschiedlichen Teilen des viel rezipierten Roman de la Rose ablesen lässt: Während der erste Teil von Guillaume de Lorris die Prinzipien aristokratischer Minnelyrik zur Vollendung brachte, trug der nur ca. 40 Jahre später verfasste zweite Abschnitt aus dem Jahr 1275 von Jean de Meung deutlich misogynen Züge.

Oberflächlich betrachtet könnte der ab dem 12. Jahrhundert in der vernakularen Literatur domi-



nante Liebesdiskurs überhaupt als Widerspruch zur von Cadden konstatierten Repressionsthese erscheinen. Doch ich verstehe die sinnlichen Ausgestaltungen heterosexueller Kontakte vielmehr als eine Ideologisierung und damit Normierung von gesellschaftlichen Beziehungsformen: Erotik verführt zum Akt der Unterwerfung, wird in Folge zum Regelwerk ausgefeilt und kann somit als eine erste Spur dessen gelesen werden, was Foucault für die weitere Subjektivierungsform abendländischer Körperdiskurse beschreibt. Gleichzeitig eröffnet die Dynamisierung erotischer Sprache auch einen Gegendiskurs, wie dies etwa Zeugnisse der Frauenmystik verdeutlichen. Im Verlauf des Mittelalters lässt sich beobachten, dass Frauen in ihrer ganzen Identität zunehmend über sexuelle Aktivität bzw. Inaktivität definiert werden, während ihre ökonomischen Spielräume sich wieder einengen. Als eine Möglichkeit relativer weiblicher Autonomie bot sich daher der Weg der Keuschheit an, wobei diese in Variationen als Unpenetrierbarkeit, also Jungfräulichkeit, als Enthaltbarkeit in der Ehe oder aber als Ehrenjungfräulichkeit bei Witwen ausgestaltbar war. Im Zusammenspiel mit dem Repertoire erotischer Liebeslyrik konnten Frauen ausdifferenzierte Semantiken einer spezifisch weiblichen Offenbarung entwickeln, wie dies im Beitrag von Nadine Kegele nachgezeichnet wird. Wesentlich für das Verständnis der Frauenmystik ist ein Charakteristikum, das auch den mittelalterlichen Minnesang auszeichnet: Erotik ist gerade nicht an sexuellen Vollzug gebunden. Der Körper interessiert als Träger und Generator von Zeichen, die evozierten Bilder von Nähe und Verschmelzung sind ebenso sinnlich wie spirituell. Karras geht in ihrer Analyse noch weiter:

“Medieval chastity, for some people, can be called a sexual identity or orientation precisely because it was an erotic chastity... While for us the erotic equates with the carnal, for many medieval thinkers the erotic, to the extent it overlapped with the spiritual, was opposed to the carnal.” (Karras 2005: 56-57)

Wenn uns also die leidenschaftliche Anrufung einer Vereinigung mit Christus befremdet, so lesen wir wesentlich mimetischer als etwa die ZeitgenossInnen Mechthilds, für die gemäß der Lehre des vierfachen Schriftsinns mehrere Bedeutungsebenen in komplizierten Verweisbezügen anklängen. Zeichenhaftigkeit des Körpers

meint in diesem Kontext daher durchaus auch, dass der jungfräuliche Leib kraft der ihn influierenden Seele wundersame Erscheinungen hervorbringt. Wie Katherine Park darlegen kann, wird der weibliche Körper im Mittelalter zuallererst als komplexes Innenleben gedacht:

“Thus the female figure has come to illustrate internal anatomy in general... the male bodies are mostly surfaces, the woman is identified with a visualizable inside.” (Park 2006: 27)

Der unsichtbare Innenraum der Frau wird als Geheimnis konzeptualisiert. So werden Stigmata zunächst eher bei Frauen aufgefunden, wie etwa ein Kruzifix im Herz von Chiara di Montefalco. Die Verifizierung des außernatürlichen Charakters derartiger Phänomene bringt es laut Park mit sich, dass auch die ersten Obduktionen an Frauen durchgeführt wurden. (vgl. dazu Park 2006: 39-77) Der Übergang zur Frühen Neuzeit korrespondiert mit einem veränderten dominanten Denkstil, der die Sprache der Wunder und Geheimnisse durch Metaphern der Klarheit, Sichtbarkeit und damit der Entzauberung ablöst. Metaphorisch lässt sich das am Textkorpus der so genannten *Secreta*-Literatur zeigen: Diese enthält Beschreibungen und Kuren zur weiblichen Physiologie und kompiliert zunächst weitgehend empirisches Wissen von Hebammen. *Secreta* bezieht sich also auf das Geheimnis der Frauen ebenso wie auf das Geheimnis über die Frauen. Dieses Erfahrungswissen gilt als weiblich und als suspekt, wird aber mit der Umstellung auf Beobachtung als medizinische Intervention zunächst Ärzten überantwortet und damit aufgewertet und schließlich mit dem Buchdruck für alle Männer zugänglich. Das Geheimnis über die Frauen wird also von medizinischen Experten entschlüsselt und die geheimen Kenntnisse der Frauen ähnlich enteignet wie das der Diotima, in beiden Fällen handelt es sich ja um Hebammenwissen. Etwa zeitgleich wird das Körperinnere idealtypisch männlich, wie es die anatomischen Studien von Andreas Vesalius (1543) oder – zuvor – von Leonardo da Vinci (um 1505) eindrucksvoll veranschaulichen. (vgl. dazu Park 2006: 33 ff.) Das in dieser Form neue Interesse an einem – vor allem männlichen – Normkörper ist in der Visualisierung selbstverständlich mit ästhetischen Strategien verknüpft.



Eine dem Geheimnis nahe Metapher bleibt aber wirksam, nämlich jene der Unsagbarkeit: Sie trifft etwa die Sodomie. Das Interesse an der Antike führt in der Renaissance nicht nur zu neuen Übersetzungen klassischer philosophischer Texte, sondern auch zu einer neuen Hermeneutik derselben. Marsilio Ficino als Übersetzer des gesamten erhaltenen platonischen Werkes etwa prägt neuplatonische Erostheorien. Darin scheint gerade die im christlichen Kontext nunmehr notwendige Verschlüsselung der Knabenliebe den homoerotischen Subtext noch stärker hervortreten zu lassen. Freilich ist es auch in diesem Fall unzulässig, vom literarischen „amor socraticus“ auf tatsächlich gelebte Homosexualität zu schließen. Allerdings dürfte zumindest das kollektive Imaginäre in Ficanos Florenz auf kulturelle und/oder reale Manifestationen gleichgeschlechtlicher Sexualekontakte mit Homophobie reagiert haben. Wie Michael J. Rocke darlegt, kam es ab 1425 zu verstärkten Diatriben gegen so genannte Sodomiten, als moralischer Verfechter der heterosexuellen Matrix hatte sich vor allem der Prediger Bernadino de Siena hervorgetan: Er warnte vor einer frühkindlichen Prägung aufgrund von Verführung. Schuld daran hätten die eitlen Mütter, die die Jungen freizügig kleideten, aber auch Väter, die die ostentative Knabenschönheit als Karriereleiter für sich und ihre Söhne nutzten.

Einmal im Bann der Sodomie seien die jungen Männer für die Ehe und somit für die Gesellschaft verloren. (vgl. dazu Rocke: 11-33) Die auffallend leidenschaftliche Rhetorik des Bernadino legt die in der Angst gebannte Lust frei, mit der hier christliche Moral verteidigt wird. Eine Lust, die wir auch in manchen religiösen Ikonographien codiert sehen. Eines der signifikantesten Beispiele dafür ist wohl der Hl. Sebastian, was Anja Lé in ihrem Beitrag sehr gut herausarbeiten kann.

Wenn hier der Kontext „Körper-Sexualität-Geschlecht“ als historischer Parcours durch mehr als fünfzehn Jahrhunderte angelegt ist, so ist damit selbstredend kein Anspruch auf Vollständigkeit oder historische Detailgenauigkeit verknüpft. Uns schien es vielmehr wichtig, in einzelnen Sonden die jeweils konkreten Handlungsräume zwischen Kontinuitäten und Brüchen auszumachen. So verblieb die These, dass Geschlechtskörper konstruiert sind, nicht im Status einer unscharfen Metatheorie, sondern konnte an völlig unterschiedlichen Fallbeispielen verifiziert werden. Dieses Verständnis scheint mir unabdingbar für das Begreifen unserer eigenen Verkörperungen zwischen historisch mitdurchformtem Geschlechterimaginären und jeweils unterschiedlichen politischen und ökonomischen Kontexten.

Literaturverzeichnis:

- Karras, Ruth Mazo (2005): *Sexuality in Medieval Europe. Doing Unto Others*. New York/London: Routledge.
- Cadden, Joan (1993): *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, And Culture*. New York: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1989): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Halperin, David (1990): *Why is Diotima a Woman?* In: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York/London: Routledge, S. 113-153.
- Park, Katharine (2006): *Secrets of Women. Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*. New York: Zone.
- Rocke, Michael J. (1989): *Sodomites in Fifteenth-Century Tuscany: The Views of Bernadino of Siena*. In: Gerard Kent und Gert Hekma (Hg.): *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe (Research on Homosexuality, Vol. 17)*, New York/London: Routledge, S. 7-33.



Zur diskursiven und künstlerischen Konstruktion des Heiligen Sebastians als „Schwulen-Ikone“

von Anja Lê

1. Einleitung

Die folgende Ausarbeitung befasst sich mit der Darstellung des Heiligen Sebastian als Ikone „schwuler Kunst“. Dafür sollen als Grundlagen zum einen die Vita und die christliche Ikonografie des Märtyrers, von ihrem ersten Auftauchen im 7. bis zum 18. Jahrhundert, herangezogen werden. Ebenso sollen die theoretischen Voraussetzungen zur symbolisch-erotisierenden Aufladung dieses Themas angesprochen werden. Diesem schließt sich im zweiten Teil die kritische Auseinandersetzung mit einer Geschichtsschreibung an, die in der Sebastiansmotivik eine zu eindeutige Kohärenz „schwuler Kunst“ und Identität interpretativ herzustellen versucht. Abschließend werden Darstellungen des Fin de Siècle und vor allem der zeitgenössischen Kunst in Bezug auf ihre ästhetische und inhaltliche Rezeption des Heiligen Sebastian untersucht.

2. Ikonografie des Heiligen Sebastian

Die Darstellungen des Heiligen, die seit dem 7. Jahrhundert n. Chr. in der christlichen Ikonografie in verschiedenen Formen und zeitlichen Variationen auftauchen, sind eng an die Vita des Märtyrers geknüpft. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu bemerken, dass diese als „historisch verdächtig“ (BBKL) bezeichnet werden muss, also möglicherweise aus den Lebensläufen verschiedener Einzelpersonen zusammengesetzt ist, welche wiederum fiktiv miteinander verknüpft wurden. Bereits der Name Sebastian – „dem Kaiser zugehörig“ – deutet auf den Beruf des Heiligen als soldatischer Palastwächter und Günstling des römischen Kaisers Diokletian hin, der 284 beziehungsweise 286 bis 305 n. Chr. regierte. Die Tatsache, dass Sebastian als Soldat der römischen Garde Christ gewesen sein soll, stellt bis zur Regierungsübernahme Diokletians und der Einführung des östlichen Kaiserkults

keine Besonderheit dar. Erst zu diesem Zeitpunkt setzt die so genannte Decische Verfolgung der Christen ein. (vgl.: LCI 1994: 381) So soll Sebastian seine Position am Hofe Diokletians in der kaiserlichen Armee genutzt haben, um Glaubensgenossen zu unterstützen und um als Prediger für den christlichen Glauben aufzutreten. Daraufhin sei er verhöhrt und zum Tode durch Pfeilbeschuss seiner eigenen Garde verurteilt worden. Vom Marterbaum soll er dann jedoch durch Engel befreit und von der Witwe eines getöteten Christen gesund gepflegt worden sein. Nach seiner Genesung tritt er dennoch wieder vor Diokletian, um dessen Religionspolitik zu kritisieren, Sebastian wird darauf zum zweiten Mal zum Tode verurteilt. Er soll unter Peitschenhieben im Zirkus von Rom getötet und in die so genannte Cloaca Maxima geworfen worden sein. Seine Leiche, die nach der Vision einer Christin, Lucina, geborgen werden kann, befindet sich heute angeblich in der Apostelkirche in der Via Appia in Rom, nachdem an dieser Stelle sein Grab wieder entdeckt wurde. (vgl.: LCI 1994: 321)

Im Kontext dieser Ausarbeitung, die sich vor allem mit der inhaltlichen Rezeption und Weiterverarbeitung des Sebastianthemas und auf „formaler“ Ebene mit der Darstellung des Märtyrerkörpers in der Kunst befassen soll, scheint der ikonografische Typus Sebastians und dessen historische Variationen besonders bedeutsam. So wird in der Literatur zum Heiligen Sebastian zum Beispiel immer wieder auf seine sich verändernde Darstellungsweise an der Schwelle vom europäischen Mittelalter zur Renaissance hingewiesen. Ohne dass diesen Andeutungen genauere Erklärungen beigegeben worden wären, scheinen sie gleichzeitig auch den Mythos einer „Wiedergeburt der Antike“ im Bezug auf „frei gelebte Homosexualität“ mitzutransportieren.



In frühchristlichen Darstellungen, wie etwa auf den Wandgemälden der römischen Calixtuskatakomben aus dem Jahre 435 n. Chr., ist Sebastian als junger Römer ohne besondere Attribute abgebildet. Seit dem 7. Jahrhundert hingegen findet er sich mehrheitlich, entsprechend seines Berufs, als älterer Krieger oder als Ritter in Rüstung mit verschiedenen soldatischen Attributen, wie dem Schild, dem Schwert oder der Lanze. (vgl.: Greer 2003: 118)

Während beispielsweise Germaine Greer in ihrem Aufsatz zur Ausstellung „Heiliger Sebastian. A splendid readiness for death“, die im Jahre 2003 in der Wiener Kunsthalle eröffnet wurde, nun dessen folgende ikonografische Verjüngung als eine Art selbstreferentielles Kuriosum in den Mittelpunkt ihrer Abhandlung zur Darstellungsweise „männlicher Verletzbarkeit“ am Beispiel des Heiligen rückt und diese nicht weiter zu erklären versucht (Greer 2003: 118f.), gibt es doch mehrere Aspekte, die jene Transformation erklären könnten.

So wird Sebastian seit dem 15. bis ins 18. Jahrhundert vornehmlich als bis auf den Lendenschurz nackter, schöner Jüngling mit den Spuren seines Martyriums, also Pfeilen im Körper, mit blutenden Wunden, freistehend, an einen Pfahl, eine Säule oder einen Baum gefesselt dargestellt. (vgl.: LCI 1994: 317) Dabei scheinen AutorInnen wie Germaine Greer zu übersehen, dass spezifische Formen der Darstellung Sebastians in verschiedenen Zeiten vorherrschten, dies aber nie alternative Formen ausschloss. So finden sich Abbildungen des Heiligen als junger Mann durchaus bereits im Mittelalter. (vgl.: LCI 1994: 319) Präferenzen für einen bestimmten Typus jener Zeit oder der Renaissance lassen sich somit vermutlich eher aus sich wandelnden gesellschaftlichen Strukturen und den eng daran geknüpften ästhetischen Vorstellungen und Idealen erklären. Vor allem in Italien, aber auch mit zeitlicher Verzögerung im nördlichen Europa verliert nicht nur das Ständewesen, sondern auch das mittelalterliche Rittertum mit seinen spezifischen Werten an Bedeutung. Gleichzeitig bildet sich, vornehmlich in Handelsstädten, eine immer größer werdende bürgerliche Schicht heraus, die vor allem auch als Mäzene die Ästhetik künstlerischen Ausdrucks mitzubestimmen vermochte. In diesem Zusammenhang kann das Verschwinden des ritterlichen

Sebastian, bewaffnet und in Rüstung, zugunsten einer „neutraleren“, dem bürgerlichen Aussehen näher stehenden, Ikonografie jener Figur, mit der sich die Gläubigen im Gebet identifizieren sollten, erklärt werden. Daneben muss als weiterer ästhetischer Bezugspunkt nicht nur die Rezeption der Antike genannt, sondern können möglicherweise auch Parallelen zu veränderten Darstellungen Christi im so genannten Ecce-Homo-Typus gezogen werden, die sich vor allem seit dem späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit herausbilden. Jene Parallelen funktionieren dabei nicht nur auf rein ästhetischer, sondern auch auf inhaltlicher Ebene: Christus wird nackt und leidend mit seinen Wundmalen dargestellt, ebenso wie der Heilige Sebastian in seinem Martyrium, welches wiederum dem Christi ähnelt. So kann angenommen werden, dass sich aufgrund jener inhaltlichen Nähe der beiden Figuren zueinander auch die Darstellungsweise Sebastians an den veränderten Typus angepasst haben könnte. (vgl.: LCI 1994: 216) Die Herausbildung des Ecce-Homo-Motivs ist dabei vor allem auf die Fokussierung der Passion Christi als zentrales Moment religiöser Frömmigkeit jener Zeit zurückzuführen und steht dabei unter anderem im Zusammenhang mit dem Wirken der Pest als Massenerkrankung und auch einer weniger ausgeprägten Orientierung am spirituellen Jenseits.

3. Symbolische Aufladung und Erotisierung (christlicher) Ikonen

Bevor auf die künstlerische Rezeption des Sebastianthemas in „schwuler Kunst“ eingegangen werden kann und in diesem Zusammenhang vor allem auch die Übernahme oder Mitbenutzung spezifischer Teile der Vita des Heiligen in einem neuen Kontext thematisiert werden soll, ist es unbedingt notwendig, die Voraussetzungen, die jene symbolische Aufladung und Erotisierung (christlicher) Ikonen erst ermöglichen, herauszuarbeiten. Als theoretische Grundlage soll sich dafür im folgenden Abschnitt auf einen Text von Gerald Härle bezogen werden, der 1997 unter dem Titel „Die Anwesenheit des eigentlich Abwesenden. Versuch über Erotik und Ikonologie“ erschienen ist.

Der Autor beschreibt darin zuerst diejenigen Eigenschaften und Bezugsebenen, die zur



Herausbildung von Ikonen – nicht nur religiöser – notwendig sind. Bevor Ikonen als Idealtypen durch bestimmte Übereinkünfte eines Kollektivs, wie denen einer christlichen Gemeinde, Projektionsflächen individuell spezifischer Heilserwartungen darstellen können, bedarf es einer realen oder auch fiktionalen, historischen Person, die sich durch besondere Merkmale beziehungsweise Lebensleistungen ausgezeichnet hat. Im Falle Sebastians kann zwar dessen historisch-reale Faktizität als Einzelperson nicht nachgewiesen werden, das (doppelte) Martyrium stellt im Kontext christlicher Glaubensvorstellungen aber dennoch jenes entscheidende Faktum seiner Mythenbildung zur religiösen Ikone dar. (Härle 1997: 16) Aufgrund einzelner Details seiner Vita, die sowohl das Leben als auch das „Wirken“ seines toten Körpers miteinbezieht, dient er als Identifikationsfigur für bestimmte Gruppen von Gläubigen, so etwa als Patron der Schützen und Büchsenmacher, aber auch als so genannter Pestheiliger, da seine Reliquien gegen die Ausbreitung der Pestepidemie 680 n. Chr. in Rom gewirkt haben sollen. (vgl.: LCI 1994: 317)

Gerald Härle verweist darüber hinaus aber auch auf eine partielle Verselbstständigung solcher Ikonen, die sich durch den Akt der Mythologisierung beinahe vollständig aus ihrem geschichtlichen Rahmen herauslösen und somit in den unterschiedlichsten Kontexten wirken können (vgl.: Härle 1997: 16) – ein Aspekt, der für die Positionierung des Heiligen in einem zuerst einmal primär künstlerisch-ästhetischen Umfeld, wie es in Werken des 19. und 20. Jahrhunderts gefunden werden kann, von großer Bedeutung ist. Der Autor beschreibt im Anschluss daran diejenigen drei Funktionen einer Ikone, die eine Erotisierung, also eine Aufladung mit spezifischen, erotischen Bedeutungen erst ermöglichen beziehungsweise ihnen in einer gewissen Tendenz bereits innewohnen. So dienten Ikonen als irdische Andachtsbilder dazu, spirituelle Nähe zwischen den Gläubigen und Gott über eine dritte Person herzustellen. Es ist somit eine Art metaphorischer Verweis, der das Unanschauliche als verbotenes Abbild Gottes repräsentiere und in einer Gott besonders nahe stehenden Figur dennoch veranschauliche. In diesem Kontext schreibt Härle:

„Ikonen sind Bilder auf der Grenze, die sich in der Ikonostase [der trennenden Altarwand in orthodoxen Kirchen] manifestiert.“ (Härle 1997: 18)

Darüber hinaus stellen Ikonen ein „ikonologisches Bilderreservoir“ eines Kollektivs dar, über das dieses kommuniziert, spezifische Ordnungsmuster, Identifikationen, aber auch Abgrenzungen nach Außen herstellt. Die dritte Funktion der Ikone als Kultobjekt, deren Ästhetik stark an ihrem Zweck, also dem Verweis auf das Übersinnliche orientiert ist, ist dabei eng mit dem ersten Aspekt verknüpft, den Gerald Härle in diesem Zusammenhang nennt. Als zentrales Moment beschreibt der Autor nun das tiefe Begehren, das mit diesem kultischen Streben nach der Vereinigung mit dem Transzendenten verbunden sei. So diene zwar die Verehrung eigentlich nicht der Ikone selbst, dennoch werde die Erfüllung im Anbeten des „Abbilds“ gefunden. (vgl.: Härle 1997: 19) Hier verweist bereits Härles Sprache auf die Nähe zwischen jenem religiös-spirituellen und einem erotisch besetzten Begehren. In Verbindung mit dem Heilsversprechen, das fest im christlichen Glauben verankert ist, in Ikonen personifiziert wird und auch als wirklichkeitskritisch und utopisch beschrieben werden kann, wird diese erotisierte Sehnsucht in die Alltagskultur der Gläubigen überführt, deren Kreis sich wiederum durch jene Trivialisierung auch über seine ursprünglichen Grenzen hinweg ausweiten kann.

4. Darstellungen des Heiligen Sebastians in „schwuler Kunst“

4.1 Die Renaissance

Wie bereits im Bezug auf die Ikonografie Sebastians angedeutet wurde, existiert seit den 1950er Jahren, besonders aber in den vergangenen 20 Jahren, ein kontinuierlicher Diskurs der Kunstgeschichtsschreibung, welcher die explizit homoerotische Darstellungsweise des Heiligen in der Renaissance zu verifizieren versucht. (vgl.: Bohde 2004: 81) Häufig soll damit die Kohärenz „homosexueller Kunst“ unter Zuhilfenahme einer spezifisch codierten Motivilik nachgewiesen werden, die auch eine Art „Ursymbolik“, derer sich homosexuelle Künstler quasi natürlicherweise bedienen könnten, zu unterstellen scheint. So wird in verschiedenen Abhandlungen, die sich mit dem



Heiligen Sebastian als Motiv „schwuler“, zeitgenössischer Kunst befassen, unter anderem seine „masochistische Lebenslust“ (Kunsthalle Wien: 9), die aus einem Gemälde Guido Renis abzulesen sei, hervorgehoben.

In einem Gemälde des venezianischen Malers Lorenzo Lotto aus dem Jahre 1534 sind drei Heilige, Rochus, Christophorus und Sebastian, abgebildet.



(„Hl. Christophorus, Rochus und Sebastian“, 1532-34, in: Fend, 2004)

Die verschiedenen, ihnen zugeschriebenen Eigenschaften verweisen in diesem Zusammenhang deutlich auf die Bedeutung des Gemäldes, die sich auf die zu dieser Zeit in Italien wütenden Pestepidemien bezieht. Im Gegensatz zu Rochus und Christophorus ist Sebastian mit einem jungen, gesunden, weichlich-zart gestalteten Körper dargestellt, so

„erträgt er [sogar] geduldig die Pfeile, die in seinem Körper stecken, aber ihn nicht all zu sehr zu schmerzen scheinen [...]“ (Bohde 2004: 80)

Tatsächlich scheint diese Darstellung, wie Daniela Bohde in ihrem Aufsatz zum erotischen Bild des Heiligen Sebastian im Cinquecento bemerkt, eine Art sinnlich-homoerotische Ausstrahlung zu haben, die assoziativen Konnotationen von Homosexualität mit dem effeminierten, leidenden oder passiven heiligen Körper im Martyrium entspringt.

Obwohl nicht nur der Darstellungsweise Sebastians in diesem Beispiel, sondern auch der Legende seines Lebens ein homosexuelles Potential – etwa durch seine „besondere“ Beziehung zu Diokletian oder seinem Leben in

einem soldatisch-männerbündischen Umfeld (vgl.: Kaye 1996: 89) – unterstellt werden kann, wird damit vor allem aber die historische Veränderbarkeit sexueller Praktiken auf der einen und die Tatsache des Homosexualitätsbegriffs als spezifisches Produkt der Moderne auf der anderen Seite außer Acht gelassen. (vgl.: Bohde 2004: 89)

Wie David Halperin in seinem Text zur „Geschichtsschreibung männlicher Homosexualität“ zeigen kann, haben sexuelle Kontakte zwischen Männern seit der Antike weniger eine identitätsbildende Funktion, wie es den modernen Diskurs um schwule Homosexualität konstituiert, sondern stellen eher die von spezifischen Hierarchien geprägte Sexualpraktik einer bestimmten Lebensphase dar. (Halperin 2003: 185) Tatsächlich genossen junge Männer der Renaissance auf Grund ihres hohen Heiratsalters sowie ihres relativ schlechten Zugangs zur öffentlichen Politik in der Regel lange nicht den Status vollgültiger Männlichkeit, übten in dieser Lebensphase im Sex mit Gleichaltrigen die männliche Rolle ein, konnten so aber auch älteren, hierarchisch höher stehenden Männern als Sexualpartner zur Verfügung stehen, ohne dass deren Position in Frage gestellt worden wäre: „Geschlecht ist hier vor allem die Frage des sozialen Status.“ (Bohde 2004: 83)

Dennoch kann Daniela Bohde anhand verschiedener zeitgenössischer Quellen dieser Zeit zeigen, dass die Parallelisierung gemalter effeminiertes mit den realen Knabenkörpern der Renaissance nicht als Automatismus jener Zeit bezeichnet werden kann, sondern vielmehr aus der dem Märtyrer immanenten Passivität – welche wiederum mit Weiblichkeit konnotiert ist – abgeleitet werden muss.

Ebenso wie jene sozialen Transformationen im Bezug auf männliche Homosexualität führen ikonografische Veränderungen dazu, dass die Figur des Heiligen Sebastian aus ihrem religiösen Zusammenhang gelöst und in einen erotischen Kontext positioniert werden kann.

So ist auch der Körper Sebastians in Lorenzo Lottos Gemälde nicht wie die der anderen beiden Heiligen in Schutzpose dargestellt, sondern muss eher in Zurschaustellung seiner Schönheit und gesunden Jugend als Gegenbild zum entstellten Körper der Pest gelesen werden. Seine Sinnlich-



keit, die vor allem über seine Pose und das beinahe haptische Inkarnat inszeniert wird, und die heute möglicherweise auch als erotische Darstellung gelesen werden könnte, dient vielmehr dazu, jenen Eindruck der Lebendigkeit überhaupt erst in seiner Intensität zu erzeugen. (vgl.: Bohde 2004: 92)

4.2 Der Heilige Sebastian in der Kunst des Fin de Siècle

Das früheste Beispiel moderner Repräsentation des Heiligen Sebastian mit den Mitteln der Fotografie stammt von Fred Holland Day, der bereits durch seine so genannten Kreuzigungsserien, in denen sich der Künstler selbst als Jesus inszeniert, bekannt geworden war.



("The Martyrdom of St. Sebastian", 1907, entnommen aus: Summers, 2004)

Als beispielhaft hierfür ist eines der 1907 entstandenen Bilder aus der Reihe „The Martyrdom of St. Sebastian“ zu nennen, auf dem nur der Oberkörper eines jungen Mannes als Heiliger zu sehen ist. Er ist an einen Baum oder einen Pfahl gefesselt, der Kopf mit geschlossenen Augen in den Nacken gelegt und der linke erhobene Arm gibt den Blick auf einen Pfeil frei, der unter der Achsel im Körper steckt. Obwohl die Fotografie entsprechend ästhetizistischer Normen einen unscharf- verschwommenen Charakter hat, sticht der Pfeil und das aus der Wunde rinnende Blut durch die nachträgliche Retusche des Künstlers besonders hervor.

Die Bilder Fred Holland Days entstanden in einer Zeit, in der homosexuelles Begehren nur in Form spezifischer Codes ausgedrückt werden konnte, aber dennoch als im öffentlichen Bewusstsein verankert bezeichnet werden kann. Dieses sich immer stärker konstituierende Bewusstsein steht in engem Zusammenhang mit der natur- und sexualwissenschaftlichen Erforschung und

Theoretisierung der Homosexualität seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert. Dabei wird weniger der gleichgeschlechtliche Sexualakt als identitätsstiftend beschrieben, sondern auch hier wieder vielmehr das Annehmen einer als weiblich definierten, passiven Rolle „and a 'taste' in beautiful men“ (Kaye 1996: 90). So schreibt nicht nur Julia Kristeva in diesem Kontext zu spezifischen Darstellungen und zur Rezeption des Heiligen Sebastian:

“[...] one who will 'undergo martyrdom in order to maintain the fantasy that there exists a [male] power, as well as its masochistic observe-passivation, total 'feminization'.” (zitiert nach: Kaye 1996: 90)

Auch der Sexualforscher Magnus Hirschfeld, ein Zeitgenosse Fred Holland Days, benutzt Sebastian-Darstellungen, um das besondere Gefallen „Invertierter“ an effeminierten Männern zum Ausdruck zu bringen.

Obwohl die Fotografien des Künstlers durchaus den Heiligen aus seiner religiösen Rolle zugunsten neuer, ästhetizistischer Darstellungsweisen herausgelöst haben, entziehen sie sich doch auf inhaltlicher Ebene einer emanzipativen „Camp-Ästhetik“. Indem es Day mit Hilfe seiner spezifischen Technik gelingt, traumbildhafte Szenarien zu entwerfen, ordnet er sich damit in populäre, regressive Tendenzen des Fin de Siècle ein, die in der Verklärung das Vergangene zu bewahren versucht. Dementsprechend arbeitet Day mit einer beinahe prototypischen Renaissance-Ikonografie. (vgl.: Kaye 1996: 92)

4.3 Darstellungen in der zeitgenössischen Kunst

Es wird zusammenfassend also deutlich, dass die Bedeutung Sebastians als „schwule Ikone“ weniger aus einer ikonografisch eindeutigen Darstellungsweise abgeleitet werden kann. Vielmehr können Aussagen über seine „nachträgliche“ symbolische Aufladung sowie seine öffentliche Positionierung in dieser Funktion im Kontext eines sich herausbildenden homosexuellen Selbstbewusstseins und Selbstverständnisses im 19. und besonders im 20. Jahrhundert getroffen werden. Dies steht dabei sicherlich in enger Verbindung mit der Erforschung, Theoretisierung und Benennung homosexueller Identität



durch die Natur- und Sexualwissenschaften in der europäischen Moderne.

Die künstlerische Umdeutung des religiösen Themas hin zu einer „schwulen Bildsymbolik“, wie sie etwa in der Arbeit „St. Sebastian“ von Alfred Courmes bereits 1934 zu finden ist, lässt sich daher erst seit kurzer Zeit relativ eindeutig feststellen und geht vor allem von homosexuellen Künstlern aus.



(Alfred Courmes "St. Sebastian", 1934, entnommen von: [http://www.courmes.org/catalogue/catalogue_results.asp? =770&L=1280&codetableau=171&codemotcle=TS&periode=TS&codetechnique=TS](http://www.courmes.org/catalogue/catalogue_results.asp?=770&L=1280&codetableau=171&codemotcle=TS&periode=TS&codetechnique=TS), 15.07.08)

So soll abschließend jene spezifische Aneignung der ursprünglich christlichen Symbolik anhand dreier Beispiele aus den 1980er und 1990er Jahren untersucht werden.

Viele Texte, die sich mit dem Heiligen Sebastian und seiner Rezeption in der modernen und zeitgenössischen Kunst befassen, verweisen immer wieder auf das „(sado-)masochistische Potential“, welches dem Leben und der Darstellung des Heiligen zugrunde liege. So beschreibt etwa Richard Kaye in seinem Beitrag zur Ausstellung der Wiener Kunsthalle 2003/2004 den Heiligen Sebastian, als (?)

„Signifikant männlichen Opfertums, [...] maskuline[r] Schönheit, homoerotische[n] Begehrens und sadomasochistische[r] Zurschaustellung.“ (Kaye 2003: 11)

Problematisch sind diese Beschreibungen dabei vor allem deshalb, weil sie oft unreflektiert auf stereotype Vorstellungen schwuler Praktiken und Identitäten zurückgreifen. So bieten sich in diesem Zusammenhang wieder alternative Interpretationsmöglichkeiten wie etwa die Pfeildurchbohrung als „Symbol homoerotischer Penetration“ (ebd.: 12) an und eröffnen somit auch die Metaebene als Mittel der Erklärung und Analyse jener Darstellungen des Heiligen als Alternative zur direkten Übertragbarkeit.

Die Geschichte des Heiligen Sebastian kann somit auch als eine „Coming-Out-Erzählung“ gelesen werden, die in einen homosexuellen Kontext umgedeutet wurde: Erst lebt und leidet er seine „Passion“ im Verborgenen, bis sie „auf dramatische Weise aufgedeckt wird“ (Kaye 2003: 12). Dabei wandelt sich diese bis dahin eher passive Situation zu einer aktiven Rebellion gegen die hegemonialen Strukturen. Er begibt sich so gewollt in einen Außenseiterstatus, den er im Wissen seiner moralischen Integrität bis zu seinem Ende aufrechterhält.

Widergespiegelt wird eine solche Idealinszenierung der Ikone beispielsweise in der 1987 entstandenen Fotografie „Saint Sebastian“ von Pierre et Gilles. Zu sehen ist ein junger, bis auf einen weißen Lendenschurz unbedeckter Mann, der an einen mit Efeu überwucherten Baum gefesselt ist. In seinem Oberkörper stecken zwei Pfeile, ansonsten ist er vollkommen unversehrt. Auch sein Blick scheint dabei verklärt gen Himmel oder auf ein anderes entferntes Ziel, möglicherweise sogar auf den/die Schützen gerichtet zu sein. Nicht nur dies trägt zu einem verklärt-fantastisch, idealisierten Eindruck bei, sondern auch die Blätter, die die Szenerie vor einem leicht bewölkten Hintergrund rahmen.



(Pierre et Gilles "Saint Sebastian", 1987, entnommen aus: Pierre et Gilles 2008)

Daneben gibt es aber auch Künstler, die die Eigenschaft Sebastians als Pestheiliger im Bezug auf die so genannte AIDS-Krise seit den 1980er Jahren thematisieren. Zum einen stellt er dabei, gemäß seiner ursprünglichen Funktion, eine Ikone dar, der die Hoffnung auf Heilung oder Besserung immanent ist, aber auch ein „emblem of modern gay identities in extremis“ (Kaye 1996: 86). Was



Kaye hier symbolisiert sieht, ist die künstlerische Anklage an die US-amerikanische Regierung, die sich im Zuge ihrer fehlenden Interventionen gegen die Verbreitung der Krankheit schuldig am Leiden und Sterben vieler Betroffener gemacht habe. Obwohl hierbei vor allem auch das Martyrium Sebastians mit dem Leiden vieler Homosexueller problematisch kontextualisiert wird, liegt der Vita des Heiligen doch auch ein aktiv-kämpferischer Impetus zugrunde, der in diesem Kontext durchaus auch positiv gedeutet werden kann. Genau in diesem Zusammenhang steht die Performance „HIV/AIDS Odyssey“ als Teil der Performancereihe „Martyrs and Saints“ des Amerikaners Ron Athey, die 1994 aufgeführt wurde. Darin thematisiert er diese verschiedenen Aspekte durch das reale Leiden seines Körpers, während seiner Konzeption aber auch die Zurückweisung des passiven Opferstatus zugrunde liegt. (vgl.: Kaye 1996: 100f.) Die Dringlichkeit, eine angemessene Medikation für die Krankheit zu finden, wird noch deutlicher an dem Kunstwerk von David Wojnarowicz, das unter dem Titel „Bad Moon Rising“ 1989 entstanden ist. In Form einer Collage hat der Künstler vor einem Hintergrund aus US-amerikanischen Dollarnoten, die die primär finanzielle Logik der Entwicklung von Medikamenten im kapitalistischen System der USA zum Ausdruck bringt, verschiedene kleinformatische Fotografien und eine Zeichnung im Zentrum angebracht. Die Zeichnung zeigt einen horizontalen, menschlichen Torso vor Baumstämpfen, der von Pfeilen durchbohrt ist. Die vier Fotografien ringsherum zeigen zum einen

Szenen eines schwulen Pornos und auf der anderen Seite Petrus, der die Hoffnung auf Heilung symbolisieren soll.

5. Fazit

Die einseitige Idealisierung der Figur des Heiligen Sebastian, die sich aus dessen erotischer Aufladung aus einem religiösen Kontext auf Grund spezifischer Merkmale ergibt und die etwa in der Fotografie von Pierres et Gilles zu finden ist, wird durch Werke wie jene Atheys oder Wojnarowicz, die im direkten Bezug zur „AIDS- Krise“ entstanden sind, aufgebrochen. So zeigt sich, dass der Figur Sebastians weder in ihrer historischen Entwicklung als Thema der Kunst noch in modernen und zeitgenössischen Darstellungen eine einzige Bedeutung zugeschrieben werden kann, sondern sie von verschiedenen KünstlerInnen verschiedener Zeiten und Kontexte unterschiedlich eingesetzt und interpretiert wurde. Die Deutungen, die dieser Figur dagegen eine stringente Kohärenz unterstellen wollen, machen deshalb vielmehr eine Aussage darüber, wie

„gay-identified men have shaped themselves through representation of Saint Sebastian.“ (Kaye 1996: 110)

Und sie verweisen auf das Bedürfnis nach einer „Geschichte homosexueller Identität“.

Literaturverzeichnis:

- BBKL - Biographisch- Bibliographisches Kirchenlexikon: <http://www.bbkl.de/s/s2/sebastianus.shtml>
- Bohde, Daniela (2004): Ein Heiliger der Sodomiten? Das erotische Bild des Hl. Sebastian im Cinquecento. In: Fend, Mechthild, Koos, Marianne (Hrsg.): Männlichkeit im Blick. Visuelle Inszenierungen in der Kunst seit der Frühen Neuzeit. Köln.
- Greer, Germaine (2003): Das Sinnbild männlicher Verletzlichkeit. In: Kunsthalle Wien (Hg.): Heiliger Sebastian. A splendid readiness for death. Wien.
- Halperin, David (2003): Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität. In: Andreas Kraß (Hrsg.): Queer Denken.
- Härle, Gerald (1997): Die Anwesenheit des eigentlich Abwesenden. Versuch über Erotik und Ikonologie. In: Gerald Härle/Wolfgang Popp/ Annette Runte (Hrsg.): Ikonen des Begehrens. Bildsprachen der männlichen und weiblichen Homosexualität in Literatur und Kunst. Stuttgart.
- Hauser, Arnold (1973): Sozialgeschichte der Kunst und Literatur. München.



- Kaye, Richard A. (2003): Der heilige Sebastian: Vom Nutzen der Dekadenz. In: Kunsthalle Wien (Hrsg.): Heiliger Sebastian. A splendid readiness for death. Wien.
- Kaye, Richard A. (1996): Losing his religion: Saint Sebastian as contemporary gay martyr. In: Peter Horne, Reina Lewis (Edt.): Outlooks. Lesbian and gay sexualities and visual cultures. London/ New York.
- Kunsthalle Wien (Hrsg.) (2003) „Heiliger Sebastian. A splendid readiness for death.“ Wien.
- LCI – Herder (1994): Lexikon der christlicher Ikonographie. Wien.

Abbildungsverzeichnis:

- Abbildung 1: Lorenzo Lotto "Hl. Christophorus, Rochus und Sebastian", 1532-34 in: Fend, Mechthild/ Koos, Marianne (Hrsg.) „Männlichkeit im Blick. Visuelle Inszenierungen in der Kunst der Frühen Neuzeit“, Böhlau, 2004
- Abbildung 2: Fred Holland Day "The martyrdom of St. Sebastian", 1907 in: Summers, Claude J. „The Queer Encyclopedia of the Visual Arts“, Cleis Press, 2004
- Abbildung 3: Alfred Courmes "St. Sebastian", 1934, auf: http://www.courmes.org/catalogue/catalogue_results.asp?770&L=1280&codetableau=171&codemotcle=TS&periode=TS&codetechnique=TS, 15.07.08
- Abbildung 4: Pierre et Gilles "Saint Sebastian", 1987, in: Pierre et Gilles: „Double Je. 1976-2007“, Taschen Verlag, 2008



Behind Every Man's Back – Politiken der Penetration im athenischen 5. und 4. Jahrhundert vor Christus

von Thiemo Strutzenberger

Eine vormoderne kulturelle Formation des Begehrens ist aus der zeitlichen Distanz interessant, weil auch ein derartiges Szenario sein Anderes und seine Abweichung auf den Plan ruft. Es lässt sich daran ablesen, wie ein relativ einfaches und geschlechtsidentitäres Schema libidinöse Interaktionen organisiert und wie es sich von modernen Dispositiven der Sexualität unterscheidet. In welchen Weisen findet das Geordnete, Richtige, Natürliche sein bedrohtes und bedrohliches Gegenüber, das es verzerrt und konstituiert? Eine solche Formation zu beleuchten, heißt auch von einer modernen, bürgerlichen und spätkapitalistischen Subjektivitätskonstitution abzusehen und zu wagen, eine andere kulturelle Form von Subjektivitäten in den Blick zu nehmen. David M. Halperin erklärt seine historischen Untersuchungen etwa als Beitrag dazu, das Subjekt des Begehrens zu denaturalisieren, indem er es kontextualisiert:

“My own [...] project [...] is to denaturalize the sexual body by historicizing it, by illuminating its multiple determinations in historical culture, and thereby to contest the body's use as a site for the production of heterosexual meanings and for their transformation into timeless and universal realities.” (Halperin 2002: 84)

Diesem Ansatz folgend versuche ich mit diesem Beitrag, das Andere „hegemonialer Männlichkeit“ in der kulturellen Figuration des *kinaidos* und des männlichen Prostituierten, in der literarischen Konzeption von Euripides' HIPPOLYTOS und im philosophischen Mythem von Aristophanes in Platons Symposium zu situieren, um Probleme und Formen der athenischen Demokratie in einen sexuellen Kontext zu stellen und zu diskutieren.

Das Athen des fünften und vierten vorchristlichen Jahrhunderts wird gemeinhin als klassische griechische Antike bezeichnet. Diese Periode verbindet das spät-archaische Griechenland mit der hellenistischen Antike. Die Zeitspanne ist von immensen politischen und kulturellen Verände-

rungen sowie kriegerischen Verhältnissen geprägt, als deren Ergebnis der Bedeutungsverlust Athens steht. Sowohl die Blütezeit als auch der Niedergang Athens fallen in diese beiden Jahrhunderte. Der Sieg über die Perser im frühen fünften Jahrhundert konstituiert die Hegemonie Athens. Die Niederlage gegen Sparta im Peloponnesischen Krieg (431 – 404 v. Chr.) bringt die Verwüstung Attikas mit sich. An Stelle der jungen Demokratie treten im ausgehenden vierten Jahrhundert oligarchische Gruppen, die „dreißig Tyrannen“. (Erler 2006: 17f.)

Das demokratische System ist vorrangig ein System wohldefinierter Geschlechtsidentität, das sich um eine Poetik der Männlichkeit (Halperin 1990: 88ff.) arrangiert und seine standesspezifischen Spannungen über diese Ordnungsprinzipien zu reduzieren versucht: Eine Poetik komplizierter und informeller Regulativa des Begehrens, basierend auf Konzepten von Ehre und Scham. (Skinner 2005: 137f.)

Verkörperung und Phantasma

Männlichkeit, definiert über Autonomie und Unverletzbarkeit männlicher Körper, ist insofern eine Erfindung der klassischen Antike, als sie als potentiell bedroht konzeptualisiert wird, woraus die Strategie der „Sorge um sich“ (Foucault 1989) resultiert. Das „Schreckgespenst“ (*scare-figure*) (Skinner 2005: 132), das sie auf den Plan ruft, ist Phantasma und Verkörperung zugleich. In der Tat steht in Frage, ob der *kinaidos*, die Konzeption des männlichen Körpers, den es danach verlangt penetriert zu werden, tatsächlich existiert hat, oder ob er nicht vielmehr, wie Skinner vorschlägt, mit „Vampiren“ verglichen werden kann, die ebenso für variable Aufladung mit Abjektem, also Verworfenem und Abgespaltenem, bereitstehen. Der *kinaidos* ist als Verkörperung und Phantasma die potentielle Verschiebung gesicherter Geschlechtsidentität: Als Phantasma eine universali-



sierte, als Verkörperung eine minorisierte Gefahr. Als universalisierte steht sie in aller Mehrdeutigkeit, wie Winkler es formuliert hat, „behind every man’s back“. (zit. nach Skinner 2005: 125) David M. Halperin übernimmt das von Eve Kosofsky Sedgwick vorgeschlagene Modell einer universalisierenden und einer minorisierenden Auslegung homosexueller Semantiken in leicht veränderter Form. (Sedgwick 1990: 44ff.) Als Gespenst nicht der Vernichtung von Männlichkeit, sondern ihrer Verweiblichung (Effeminierung) betrifft ihre Bedrohung jede Männlichkeit. Für das kulturelle Acting-Out von Männlichkeit ist das Vermeiden von Verweiblichung konstitutiv. Männliche Körper, die unter Verdacht geraten, weiblich konnotierten Sozial- und Sexualpraktiken zu erliegen, sehen sich Statusverlust (*atimía*) und Restriktionen ausgesetzt. In der Abwendung und der Vermeidung einer Annäherung an den sozialen und sexuellen Status der Frauen konsolidiert sich antike Männlichkeit: als demokratisierter, sozialer Körper.

“A new kind of body – a free, autonomous, and inviolable body undifferentiated by distinctions of wealth, class, or status: a democratic body.“ (Halperin 1990: 98)

Das ist eine ideale Konzeption. Die materiell Unterprivilegierten gingen in Wirklichkeit Arbeiten nach, die sie eher dem Status von SklavInnen annähernten als der Würde athenischer Staatsbürgerschaft. Halperin schreibt:

“and the poor often found themselves [...] being assimilated to slaves in the estimate of their more fortunate neighbours.“ (Halperin 1990: 98)

Zwar sieht man die athenische Bürgerin als „frei“ an, sie verharret aber, sofern sie verheiratet ist, in der Unsichtbarkeit des *oikos*, des Haushalts, unzugänglich für etwaige Avancen anderer Staatsbürger, auf die die Todesstrafe steht. Hinzu kommt, dass sie zumeist als dem Mann unterlegen (schwächer, weicher, irrationaler) konzipiert wird. Mit dieser kurzen Lokalisierung des griechischen Frauenkörpers im *oikos* ist es allerdings nicht ganz getan.

Neben der Ehefrau, der Mutter und der Tochter – also der Frau unter der Vormundschaft eines *kyrios*, eines Herren und Meisters (Skinner 2005: 99 und Halperin 1990: 101) – ist die *hetaira* in selbstorganisierter Privatheit platziert und nimmt

als geschlechtlich ambivalenter Körper an Symposia teil. Als solcher entspricht sie, glamourös und elitär, keinen klassischen Konventionen weiblicher Geschlechtsidentität. (Skinner 2005: 98ff) Darin ist sie der griechisch antiken Konzeption der phallischen, das heißt penetrierenden, in der Diktion der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts: *lesbischen* Frau verwandt: der Tribade. (Halperin 2002: 48ff.) Neben der Hetäre, der auf einen Mann bezogenen Frau, und der Tribade, ist der Körper der klar von freier, staatsbürgerlicher (Ehe)-Frau unterschiedenen weiblichen Prostituierten markiert. Sie, die ihren Beruf bis ins hohe Alter ausüben kann, geht ihren Geschäften in der Öffentlichkeit nach. (Halperin 1990: 91, 102)

Männliche Prostituierte verlieren schon mit erstem Bartwuchs am Ende der Blüte ihrer Jugend, am Ende ihrer *hōra*, an käuflicher Attraktivität. Der *kinaidos* fungiert hier als Phantasma, das eine Annäherung an den sozialen und sexuellen Status von Frauen verkörpert. In minorisierender Terminologie stellt er als Verkörperung den Verlust der Männlichkeit in einem männlichen Körper aus. Weit entfernt von den selbsttechnologischen Aushandlungen von Männlichkeit an sich selbst repräsentiert er jenes Verworfenen, für das man sich schämt, oder das man verlacht. In Platons Dialog „Gorgias“ etwa fordert Kallikles den anti-hedonistischen, anti-kynischen Sokrates auf, sich dafür zu schämen, den *kinaidos* ins Gespräch gebracht zu haben.

„Socrates: And if pleasurably, then also happily?”

Callicles: Of course.

Socrates: [...] The culmination of all such questions, the life of *kinaidoi*, is it not dreadful and shameful and sad? Or will you dare to say that those persons are happy if they gain what they want with impunity?

Callicle: Aren’t you ashamed, Socrates, to steer the conversation toward such matters?

Socrates: Am I steering it there, noble sir, or is it that man who says expressly that those who gratify themselves, however they gratify themselves, are happy?” (zit. nach Skinner 2005: 127)

Demos und Aristokratie

Mit der Domestizierung und der Disziplinierung des Eros, dem zuvor zerstörerische Kräfte der



Natur und die Potenz, soziale Verhältnisse zu zersetzen, zugeschrieben wurden, geht eine Aufwertung häuslicher Verhältnisse einher. Eros soll hier das gegenseitige Verlangen, das – in modernen Begriffen – erfüllte Sexualleben der Verehelichten organisieren. Das Auftauchen des *oikos*-Dispositivs im 5. Jahrhundert v. Chr. ist der zunehmenden Virulenz anti-aristokratischer Einstellungen geschuldet. (Skinner 2005: 114ff.) Die sozial institutionalisierte Päderastie wurde mit aristokratischen, elitären Verhältnissen assoziiert. Päderastie als ein Lust- und Initiationsritus kommt unter einen gewissen Legitimationsdruck. Mit ihr verbundene Praktiken werden zunehmend problematisiert, wohingegen die Verhältnisse des *oikos* kaum interessieren und sich weniger lebensweltlich als idealisierend artikulieren. (Skinner 2005: 147) Das ausdifferenzierte Netz der verpflichtenden und konventionellen Verhaltensweisen der Päderastie, also die Beziehungsverhältnisse zwischen *erastês* (Liebendem) und *erômenos* (Geliebtem), kommt in Verruf, über die Penetration von Körpern junger Männer durch staatstragende Ältere politische Karrieren zu organisieren. (Skinner 2005: 118ff.) Seilschaften sind an erotische Praktiken gekoppelt. Dass die geheiligten Staatsangelegenheiten von Männern geführt werden, die in ihrer Jugend penetriert worden sind, wird zum Problem und Gegenstand von Anklagen, die in dem Vorwurf kulminieren, der Betroffene hätte sich in seiner Jugend für seine Liebesdienste bezahlen lassen (Aeschines: „Gegen Timarchos“). Denn ehemaligen männlichen Prostituierten ist kein Zugang zu parlamentarischen Verhandlungen erlaubt. (Halperin 1990: 94)

Um selbst unterwerfen zu können, also um selbst ein politisches Amt belegen zu können, regieren zu können, muss ein männlicher Körper sich einem anderen unterworfen haben. Dass es sich dabei um ent-erotisierte Initiationsriten handelt, ist angesichts der thematisierten Lust, des hereinbrechenden Begehrens, der unkontrollierbaren Begierden der Liebenden, kaum haltbar. Dass es sich nur um die Organisation der Möglichkeit handelt, ein Verlangen zu stillen, ein Bedürfnis zu befriedigen, ebenso wenig: Päderastie ist schwer von einem pädagogischen Moment, das sich der Erziehung und Umwandlung eines noch nicht männlichen Staatsbürgers zu einem vollwertig

männlichen widmet, losgelöst zu denken. Ein egalitärer Staatskörper, das heißt eine demokratische *Polis*, ist auf der Ideologie gebaut, zwischen Armen und Reichen solle kein Unterschied sein. Die Armen waren dabei allerdings in der Überzahl. Skinner zitiert Aristoteles, der Demokratie als „the rule of the poor“ bezeichnet. (Skinner 2005: 115) Ebenso gab es aber auch Aneignung solcher Oberschichtgebräuche, wie dem des Symposiums, paradigmatischer Ort für die (poetische) Diskursivierung der Päderastie, wie Skinner in Weiterführung einer Argumentation Wohls (Wohl 2002: 6) ausführt:

“(Some assumptions) indicate that [...] pederastic love had become ‘part of the sexual ideology of the democracy as a whole’. Even Aeschines acknowledges them as public benefactor.” (Skinner 2005: 118)

Das angstbesetzte Moment aber, das der Päderastie von Seiten des *demos* entgegengebracht wird, artikuliert sich in der Sorge um die Männlichkeit des umworbenen Körpers:

“The fear that the junior partner may not make the transition to adult masculinity, becoming a lifelong pleasure-mad effeminate, a despicable [...] *kinaidos*.” (Skinner 2005: 124)

Selbstbeherrschung ist eine Erfindung demokratischer Verhältnisse, Aristokratie stellt andere Ansprüche: Extravaganz, ungewöhnliche Selbstkonzeptionen und selbsttranszendierende Sorge um sich. Die prozesshaft gedachte, ästhetische Selbststilistik einer Askese im Gegensatz zu Apparaturen von Gehorsam und Konformität.

Erotik und Hierarchie

Sex ist keine Aktivität unter Gleichberechtigten. Als solche ist er für die Antike undenkbar. Sex ist das, was ein überlegener Körper an einem ihm unterlegenen als phallokratische Praxis ausführt. Begehren nach dem unterlegenen Körper wird im überlegenen Körper dadurch produziert, dass ersterer seine *fuckability* durch die Performanz seiner potentiellen Unterlegenheit ausstellt. (Halperin 1989: 272) Soziale Hierarchie ist bedingendes Moment für Erotik und Sex ist erotisierte soziale Hierarchie. Überlegenheit bezeichnet den sozialen Status freier griechischer Staatsbürger, als deren Unterlegene Frauen, Knaben, SklavInnen und AusländerInnen



fungieren. Es ist ihre Unterlegenheit, die Begehren nach ihnen aktiviert. Aktiv ist somit jener, der penetriert, passiv jeneR, der oder die penetriert wird. Sexuelle Passivität ist an einen unterlegenen sozialen Status geknüpft und durch ihn bedingt.

“Insertive and receptive sexual roles were therefore necessarily isomorphic with superordinate and subordinate social status. [...] Different social actors had different sexual roles.” (Halperin, 1989: 260f)

Sofern Dauer, Ausführlichkeit und Kostenintensität sein Umworbenwerden ausreichend charakterisieren, ist es dem Geliebten erlaubt nachzugeben, das heißt, für das Vergnügen der Penetration zur Verfügung zu stehen. Nicht erlaubt ist ihm allerdings, daran sein eigenes Vergnügen zu koppeln. Seine Passivität ist Gefälligkeit (*charizesthai*). Einem Liebenden zu Willen zu sein, ist aus Dankbarkeit und Respekt gestattet. Seine Unterlegenheit ist temporär. Als passiver Partner befindet er sich an der Schwelle zu vorgesehener Männlichkeit, mit deren Erlangung er eine Frau ehelicht und einen Haushalt führt. Antike Selbsttechnologien sind maßgeblich an den Begriff der Mäßigung (*sophrosyne*) gekoppelt. Wer in der Lage ist, sich und seine Lüste zu beherrschen, ist bereit zu regieren. Sowohl den Staat als auch einen Haushalt. In letzterem befindet er sich übrigens kaum, da er in der öffentlichen Sphäre seinen Geschäften nachgeht. Wer hingegen von seinen Lüsten beherrscht wird, ist Subjekt einer fehlgeschlagenen und unzulänglichen Erziehung. (Foucault 2004) Männlichkeit ist an einen spezifischen und selbstdisziplinierenden Gebrauch der Lüste gebunden. Foucault führt in Bezug auf die „ethische Substanz“ der auf die *aphrodisia* hin entwickelten Selbsttechniken aus:

„Das Prinzip der Regulierung dieser Aktivität, die ‚Unterwerfungsweise‘, war nicht durch eine universelle Gesetzgebung bestimmt, die die erlaubten und verbotenen Akte festgesetzt hätte; sondern eher durch eine Geschicklichkeit, eine Kunst, die die Modalitäten des Gebrauchs in Rücksicht auf verschiedene Variablen (Bedürfnis, Augenblick, Stand) vorschrieb. Die Arbeit, die das Individuum an sich selber vorzunehmen hatte, die nötige Askese, besaß die Form eines Kampfes, der zu führen ist, eines Sieges, der zu erringen ist, indem man nach dem Modell einer häuslichen oder politischen Macht eine Herrschaft seiner über sich errichtet.“ (Foucault 1986: 121)

Diese Herrschaft über sich selbst wird als Freiheit bestimmt. An ihr versagt der *kinaidos*. Bereitwillig allzeit und unersättlich sein Vergnügen umarmend, seine erwartete Geschlechtsidentität opulent geschmückt unterwandernd, begehrt er, was in der klassischen Antike ein Verbrechen darstellt: Er begehrt seine eigene Unterwerfung und partizipiert an der Lust der ihm zugefügten Penetration. Daraus, den Unterlegenen zu spielen, beherrscht, dominiert zu werden, resultiert sein Vergnügen. Sowohl seine sexuelle Passivität als auch sein unregulierter Umgang anderen Lüsten (etwa Essen oder Trinken) gegenüber prädestinieren ihn zum Verworfenen sozialer und politischer (das heißt sexuierter) Männlichkeit. Er ist anfällig für zwei deprivilegierende und für die griechische Antike verachtenswerte Konzepte: Exzess und Effemination. (Foucault 1986) Im Gegensatz zu den Effeminierten kommt bei ihm aber das Moment der sexuellen Passivität zwingend hinzu. Die Effeminierten sind Männer, deren Verweiblichung auf eine überschüssige Liebe zu Frauen zurückgeführt wird. Halperin erläutert:

“According to the terms of Greek misogynic discourse, there would appear to be no distinction between being the champion of women and being their slave. [...] In short the sharply polarizing tendencies of Greek sexual discourse would seem to require that excessive liking for women on the part of a man be interpreted as a sign of deviant, specifically effeminate identity.” (Halperin 2002: 95)

Die Verletzung der Autonomie von (vorrangig männlichen) Körpern wird im Allgemeinen mit *hybris* bezeichnet. *Hybris* ist im weiteren Sinn eine politische Anmaßung, eine Gewalttat, eine Zufügung von Schande, ein gewaltsamer Übergriff auf einen anderen und autonomen Körper. Auf eine unfreiwillige sexuelle Handlung bezogen: Penetration.

Sowohl *kinaidos* als auch männliche Prostituierte definieren das Andere des demokratischen, athenischen Körpers, für den Männlichkeit eine überökonomische Bedeutung hat. Ihnen wird keine pädagogische Bemühung gewidmet. Ein Gesetz des „Vaters“ antiker Demokratisierung, *Solon*, verbilligt die Konsumation von Prostituierten. Das ist eine Maßnahme, den Zugriff auf Körper zur Lustabfuhr auch solchen Mitbürgern zu ermöglichen, deren Armut sie ansonsten zu ver-



weiblichen droht. Die Abwesenheit von Geld ist hier Vehikel zur Feminisierung, wie Geld an anderer Stelle durch seine Anwesenheit feminisierte Prostituierte markiert. (Halperin, 1990: 92) Männliche Prostituierte sind ausschließlich sehr jung, eigentlich Knaben, die ihre Körper gegen Bezahlung zur Penetration bereitstellen. Sofern die Geschenke der Liebenden aber Geldunsichtbarkeit gewährleisten, sind sie Zeichen noblen Umwerbens und würdigen Umworbenseins. Auf Vasen sind in homoerotischen Szenen etwa Überreichungen von symbolisch aufgeladenen Geschenken wie Jagdhunden, Kampfhähnen oder Pferden dargestellt. (Skinner 2005: 88) Demgegenüber wurde die Darstellung analer Penetration des *erômenos* durch den *erastês* gewöhnlich vermieden und idealiter verschoben.

“[...] penetration would dishonor a free youth, and these scenes depict pederastic interaction in an idealized manner [...]. The upright posture of the boy, in contrast to the bent knees and bowed head of the lover, paradoxically suggest that he is the one in control.” (Skinner 2005: 88)

So unterscheiden sich der beschenkte und der gekaufte Geliebte. Momente der Sorge werden also sowohl die Grenzen des Erlaubten für den göttlich inspirierten Wahnsinn des Liebenden (Platon: Phaidros, Symposion) als auch vor allem die Verhaltensweisen des jungen Mannes, die das Zentrum antiker Aufmerksamkeit sind und der mit jener Aufgabe belastet ist, zwischen entwürdigendem Angebot und gängigem Ritual zu unterscheiden. Wie Foucault herausstellt:

„Zwischen dem Mann und dem Knaben gibt es nicht – kann es nicht und darf es nicht geben – eine Gemeinschaft der Lust. Und niemand wird strenger verurteilt als die Knaben, die durch ihre Nachgiebigkeit, durch die Vielzahl ihrer Verbindungen oder durch ihre Haltung, ihre Schminke, ihren Putz oder ihr Parfum zeigen, daß sie an dieser Rolle Vergnügen finden.“ (Foucault 1986: 283)

Gegen Natur

Als „soziale Nicht-Personen“ und „unsichtbare Andere“ (Halperin 1990: 104) befinden sich die Körper junger Männer an der Schwelle zu gelingender oder eben misslingender Männlichkeit. Eine Schwelle, die ebenso einen Übergang eines Körpers als Objekt des Begehrens zu einem

Körper als Subjekt jenes Begehrens, das ihm entgegen gebracht wurde, bestellt. Mislungen männlich: Das ist neben dem *kinaidos* und dem männlichen Prostituierten überraschenderweise auch der Körper eines Hyppolitos, wie ihn Euripides verschriftet:

Phädra leidet an einer ihr durch die Götter zugefügten Obsession: Liebe zu ihrem Stiefsohn Hyppolitos. Dieser wiederum ist dahingehend Opfer Aphrodites, als er sich der keuschen Artemis zuwendet, indem er Sex und Ehe abschwört. Phädra kalkuliert ihr Begehren katastrophal und reagiert darauf mit Selbsteinschließung, bereit zu sterben. Als Hyppolitos von ihrer Liebe erfährt, ruft das in ihm Ekel hervor. Er ist schockiert. Von Mäßigung sind sowohl der erhängte Körper Phädras, als auch der enthaltensame Körper Hippolyts weit entfernt. Von seinem Vater verflucht wird er von seinem Großvater Poseidon spektakulär in den Tod geschickt. Die absolute Reinheit seines Körpers und Geistes lassen ihn am Beginn der Tragödie um seine lebenslängliche Keuschheit flehen. Ob religiöser Fanatismus oder verschobenes Begehren nach seiner Mutter (Artemis ist Stammesgöttin der Amazonen und eine Amazone ist Hyppolitos' Mutter), sein Festhalten an Virginität ist im 5. vorchristlichen Jahrhundert nicht als edel codiert, sondern ein verdächtiger Tatbestand, der eher auf das Versagen verweist, erwachsene Männlichkeit zu erreichen. Mit der Weigerung, sich zu reproduzieren und die Kontinuität von Generationen zu garantieren, wird er zur Bedrohung ziviler Ordnung. Am anderen Ende jener Skala, auf der der *kinaidos* situierbar ist, hat er als unehelicher Sohn aber gar nicht die Pflicht, patrilinear für Fortpflanzung zu sorgen. Sein zerfetzter Körper mahnt eher an die Konsequenzen des sich gegen die Bedingungen der Natur überlegen Zeigens und eines Ungehorsams physiologischer, menschlicher Bedingtheiten gegenüber. Aktive Penetration ist ein Imperativ, der jeden antiken männlichen Körper belagert und – im schlimmsten Fall - mit dem Tod bedroht.

Mit der Geschlechtsidentität junger männlicher Körper und ihrer Uneindeutigkeit ist in dieses Regime eine Variable installiert, die für Konfusion sorgt. Nicht nur werden die Körper von Knaben jenem der Frauen angenähert, was nicht heißt, sie würden in einer gewissen Phase ihres Lebens frei



„Weiblichkeit“ ausleben, auch (Ehe-)Frauen werden mit Knaben verglichen. Skinner weist darauf hin:

[...] for the wife's part in the act, Ischomachus uses the same euphemism, *charizesthai* or 'do a favor', that is commonly applied to the *erômenos*' role in sex. By assimilating her to the boy [...] he emphasizes her willingness to please." (Skinner 2005: 144)

(Ehe-)Frauen werden im Laufe der Zeit mannähnlich und im Fall der Effemination Männer ähnlich ihren Frauen:

"To be autonomous ... women will have to become more like men." (Skinner 2005: 146)

Der radikale Andere dieses Systems ist der *kinaidos*. An ihm selbst hat ihn die Weiblichkeit, wie sie die Antike konzipiert, verführt. Das Andere in ihm selbst ist das andere seiner Männlichkeit. Dieses Andere wird nur als Weiblichkeit gespiegelt und das Regime der Binarität ist in und an einem phantasmatischen Körper vereint. Wie es um die Lust der Frau bestellt ist, inwieweit es ihr möglich ist, ihre Unterlegenheit zu umarmen, ist eine andere Frage, wird sie doch als ebenso fähig zu *sophrosyne* beschrieben wie ihr Mann. Foucault weist im Schluss von „Der Gebrauch der Lüste“ (Frankfurt 1986) darauf hin, wie und dass sich die Sorge und Aufmerksamkeit, den Gesten der Knaben und jungen Männer gewidmet, auf die Frau verschieben, im Weiteren auf ihren Körper und im 17. Jahrhundert auf das Kind. (Foucault 1986: 318)

Agathon und Aristophanes

Erbarmungsloseres Unbehagen rufen androgyne Körper hervor. Sie werden als Zeichen der Götter für den Untergang der Menschheit gedeutet und zur Staatsaffäre gemacht. (Brisson 2002) Androgyne sind jene Körper, die Geschlechtsmerkmale beider Geschlechter vereinen und entsprechen der heutigen medizinischen Klassifikation „Intersexualität“. Diese Körper spielen eine marginale Rolle im alltäglichen Leben, sind aber in Mythen omnipräsent.

Aristophanes berichtet in Platons *Symposion* von diesem Geschlecht als eine Art von drei Urkörpern, die ungespalten doppelt-männlich, doppelt-weiblich oder eben auf der einen Seite männlich und auf der anderen weiblich sind. Aristophanes'

Erzählung stellt einen von sechs Beiträgen zum homoerotisch aufgeladenen Symposion dar, mit denen Eros gepriesen werden soll. Die nunmehr des Zorns der Götter wegen gespaltenen Körper sind auf der Suche nach ihrer früheren, ursprünglichen Hälfte. Das heißt „homosexuelle“ Männer und Frauen stellen eine Zweidrittel-Mehrheit dar. Interessant ist auch, dass die jungen Männer, die ihre „Art“ suchen, als „the finest boys and youths“ verschriftet sind. (Skinner 2005: 130)

"because they are the most manly by nature. However some say they are shameless, but that's untrue. For they don't do such things out of shamelessness, but out of daring and manliness and virility, eagerly seeking what is like themselves." (Skinner 2005:130)

Der Drang zu irgendeinem Geschlechtskörper ist weder Geschmack noch Neigung, sondern ein innerphysischer Zwang. Im Sinne einer modernen Konzeption von „Objektwahl“ scheint dieser universal denkbar zu sein. Entweder suchen Männer Männer oder Frauen, oder Frauen suchen Frauen oder Männer. Die gleichgeschlechtliche männliche Objektwahl wird darin aber so spezifiziert, dass sie einen merkbaren Altersunterschied voraussetzt. Nichts wird gesagt über erwachsene Männer, zwischen denen Begehren fluktuieren würde. Homosexuelle Objektwahl unter „Gleichen“ ist in Griechenland nicht erlaubt, sondern undenkbar.

Im Weiteren konzipiert Aristophanes alle gespaltenen Körper als Abweichlinge. In feineren Übersetzungen (Skinner 2005: 130) werden die ehemaligen MannFrauen als gespaltene zu Ehebrechern und Ehebrecherinnen. Frauen, die Frauen vorziehen und Knaben, die bereitwillig und männlich Liebende umarmen, sind ebenso transgressiv: Mit ihnen stehen Geschlechtsidentitäten auf dem Spiel. Ihnen allen sind zwanghafte Verhaltensweisen eingeschrieben, die soziale Normen verletzen. Dass sich in der Runde die erwachsenen Agathon und Pausinias befinden, auf deren Verhältnis man skeptisch blickt und das man vor allem im Bezug auf Agathon ironisch beleuchtet, ist widerständiges Detail. Agathon ist Ende zwanzig. Wie kann es also sein, dass diese *philia* noch nicht zugunsten „heterosexueller“ Lebensverhältnisse aufgegeben worden ist? Wohin transformiert sich das so akzeptierte Verhältnis von Liebendem und Geliebtem, wenn



der Geliebte das Alter, das ihn zur Umwerbung freigibt, überschreitet? Was hat Agathon mit seiner passiven Rolle gemacht und wohin platziert das Pausinias, hat er sie überwunden? Während sich dieses Misstrauen in kritischen Kommentaren zu Agathons Auftreten im Symposion wiederholt und Agathon als völlig substanz- und seelenlos beschrieben wird, stellt ihm Skinner ein nobleres Zeugnis aus, indem sie auf seine Wachheit und Sensibilität hinweist (Skinner 2005: 131), die einem ungeladenen Besucher Beschämung ersparen. Dass Agathon, dem Gastgeber und prominenten Preisträger, nur die Rolle eines die Protokolle der Männlichkeit Beschämenden zukommen soll, kann allein dadurch, dass Sokrates um ihn wirbt, der im Symposion die Unpenetrierbarkeit seines Geists und Körpers demonstriert, nicht aufrecht erhalten werden. Auch die Tatsache, dass Alkibiades, der *in realiter* als Schänder religiöser Symbole zum Tod verurteilt werden wird, Sokrates der *hybris* bezichtigt, weist auf Sokrates' Rolle als aktiver Päderast hin.

„Oh, Zeus“, habe Alkibiades gesagt, „was erleide ich wieder durch diesen Menschen. Er glaubt, dass er mir überall überlegen sein muss.“ (Platon 2006: 157)

Allerdings meint Alkibiades kurz zuvor:

„und das hat er freilich nicht nur mit mir gemacht, sonder auch mit [...] ganz vielen anderen, die er gekränkt hat, als wäre er der Liebhaber, dabei tritt er selbst viel eher als Geliebter denn als Liebhaber auf.“ (Platon 2006:155)

Sokrates' von Diotima inspirierte Eros-Konzeption treibt seinen Körper allerdings „viel eher“ zu umfassender Sublimierung. Der Philosoph erklärt das transzendente und selbstidentische Schöne zu seinem erotisch vermittelten Objekt der Begierde.

Vor Sexualität

Im Falle der klassischen griechischen Antike könnte das Schema, das Sex oppositionell organisiert, folgendermaßen skizziert werden:

aktiv – passiv (sozial und sexuell)
überlegen – unterlegen (sozial und sexuell)
Bürger - Bürgerin, SklavIn, ProstituierteR, Knabe
Griechen – AusländerIn

David Halperin schlägt vor davon abzusehen, das hier in aller Kürze gezeichnete antike Regime des Sexuellen, dessen Spuren sich in hochmodifizierter Weise bis ins 21. Jahrhundert ziehen, als Sexualität zu begreifen:

“Scholars sometimes describe the cultural formation underlying this apparent refusal by Greek males to discriminate categorically among sexual objects on the basis of anatomical sex as a bisexuality of penetration or – even more intriguingly – as a heterosexuality indifferent to its objects, but I think it would be advisable not to speak of it as a sexuality at all but to describe it, rather, as a more generalized ethos of penetration and domination, a sociosexual discourse structured by the presence or absence of its central term: the phallus.” (Halperin 1989: 265 f.)

Sexualität taucht als Begriff und Dispositiv im 17. Jahrhundert auf. Foucault beschreibt, dass es sich „[...] zunächst an den Rändern der familiären Institutionen (in der Seelenführung, in der Pädagogik) entwickelt hatte.“ (Foucault 1983: 132)

Wie und über welche Traditionen Geheimnisse zu problematisieren und das Geständnis als wesentlichen Bestandteil der menschlichen Existenz zu etablieren, sich die Diskursivierung der Sexualität und des Sex herausgebildet hat, wie in dieser Folge der Sex mehr und mehr zu einem Gegenstand des Wissens, der Erkenntnis und der Wahrheit wurde und inwieweit sich Sexualität so selbst vermehrt, begehrt und fortpflanzt, sind Fragen, die Foucault in „Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit I“ beschäftigt. Seine Geschichte der Sexualität, ihr Versuch als „Leuchtbombe“ (Foucault 1983: 8), ist eine Geschichte der Diskurse über den Sex, die sich vor allem auf das 17., das 18., das 19. Jahrhundert und immer wieder auf „unsere Gesellschaft“ bezieht:

„Die moderne Gesellschaft ist pervers. [...] Sie ist wirklich und direkt pervers.“ (Foucault 1983: 63)

Im Gegensatz zu einer Historiographie des unterdrückten Sexes als Erfahrungswert, geht es Foucault um eine solche, die dringlich auf die Ausbreitung und Vervielfältigung des Sexes hinweist.

Dass oft mit modernen Verständnissen von Sexualität auf andere geschichtliche Epochen zugegriffen wird und dass ein modernes Verständnis von Sexualität impliziter Ausgangspunkt



für die Erforschung anderer Zeiten und anderer Kulturen ist, wird von David Halperin stark problematisiert.

Ein massiver Unterschied zwischen Sexualität als moderner Diskursformation und vormodernen Szenarien und Organisationen des Begehrens ist jener, dass die Entwicklung der Sexualität, die laut Foucault in westlichen Kulturen zu einer Sache wichtiger als das Leben wird, einer Hermeneutik der Subjekte stark verbunden ist. Sex/Sexualität wird mehr und mehr zum Schlüssel einer psychosexuellen Identität und zu einem Werkzeug, die so erzeugten Subjektivitäten zu regulieren. Nicht zuletzt dadurch, dass sie über ihren Sex, den das Sexualitätsdispositiv tief in ihr Innerstes verlagert, die Wahrheit über sich selbst erkennen mögen. Über ihren Sex und Vorrichtungen der Dispositive der Sexualität wird ihr Ureigenstes erkenn- und behandelbar.

Die Antike ist sowohl von psychosexueller Identität als auch von essentialisierten Vorstellungen von Sexualität weit entfernt. Ihre Verhaltensweisen verpflichten sich eher einer „Ästhetik der Existenz“ als einem Code von Verboten, wie sie das christliche Abendland in Stand setzten wird. (Foucault 1986) Dennoch kann sie nicht als „goldenes Zeitalter“ bezeichnet werden und

Foucault selbst hat ihre Ethik als „nicht begehrenswert“ beurteilt, wie Paul Veyne, ein Gräzist, der stark an der Entstehung von Foucaults zweitem und drittem Band zu „Sexualität und Wahrheit“ beteiligt war, präzisiert:

“Greek ethics is quite dead, and Foucault judged it as undesirable as it would be impossible to resuscitate these ethics; but he considered one of its elements, namely, the idea of work of the self on the self, to be capable of reacquiring a contemporary meaning.” (zit. nach Halperin 1995: 73)

Abgesehen von ihrer (un)möglichen Aktualisierung, ist sie als Theoretisierung von Geschmäckern und Konvulsionen, als Problematisierung oder Legitimierung sozialer Hierarchien überliefert.

Wenn es also keine antike Sexualität gibt, ist es auch nicht möglich davon zu sprechen, dass die Griechen weitgehend homosexuell waren. Päderastie ist einer vollständig anderen sozialen Morphologie immanent und dieser verpflichtet. Päderastie ist – wie Halperin festgestellt hat – nicht mehr und nicht weniger als *ein* Moment jener diskursiven Traditionen, die im ausgehenden 19. Jahrhundert sich als „Homosexualität“ konstituieren. (Halperin 2002: 104)

Literaturverzeichnis:

- Brisson, Luc (2002): Sexual Ambivalence. Androgyny and Hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity. Berkeley.
- Erler, Michael (2006): Platon. München.
- Foucault, Michel (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Frankfurt.
- Foucault, Michel (1986): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit. Frankfurt.
- Foucault, Michel (1986): Die Sorge um Sich. Sexualität und Wahrheit. Frankfurt.
- Foucault, Michel (2004): Hermeneutik des Subjekts. Frankfurt.
- Halperin, David (2002): How to do the History of Homosexuality. Chicago, University of Chicago Press.
- Halperin, David (1989): Is There a History of Sexuality? In: History and Theory, Wesleyan University, Vol. 28, No 3.
- Halperin, David (1990): 100 Years of Homosexuality. London.
- Halperin, David (1995): Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography. New York/Oxford.
- Platon (1975): Klassische Dialoge. München.
- Platon (2006): Symposion. Stuttgart.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1990): Epistemology of the Closet. Berkeley.
- Skinner, Marilyn (2005): Sexuality in Greek and Roman Culture. Oxford.



Körper als Ballast? Zur Überwindung menschlicher Materie in Mechthild von Magdeburgs *Das fließende Licht der Gottheit*

von Nadine Kegele

1. Vorbemerkung

Dis buoch [...] bezeichnet alleine mich und meldet loblich mine heimlichkeit.¹ (2. Prolog,9)

Dieses Buch [...] kündet allein von mir und offenbart in rühmender Weise mein Geheimnis.² (2. Prolog,9,6-7)

Mit dieser Information beginnt die mittelalterliche Mystikerin Mechthild von Magdeburg (1207/10 bis 1282/94; vgl. Mechthild 1995, Einleitung: X, XV) ihr insgesamt sieben Bücher umfassendes Werk *Das fließende Licht der Gottheit* und stellt gleich zu Beginn fest, wovon dieses handelt: von ihr selbst. Für eine Frau im ausgehenden 13. Jahrhundert nicht selbstverständlich. Dies mag auch Mechthild bewusst gewesen sein, denn sie autorisiert die Niederschrift ihrer mystischen Erfahrungen mit direkter Referenz auf Gott: Im zweiten Prolog führt Mechthild ohne Anmoderation hinein in einen Dialog zwischen Gott und sich, der Schreibenden. In diesem gibt Gott nicht nur bekannt, für den Titel des Werks verantwortlich zu zeichnen, sondern auch für dessen Eingabe in Mechthild – die AutorInnenschaft ist zweigeteilt. Anders als Keul, die diese Gotteseingabe als „Zuflucht“ (Keul 1997, 108) sieht, da Mechthild „tiefsitzende Zweifel an ihrer Fähigkeit als Schreiberin“ (Keul 1997, 108) hegt, glaube ich in dieser (behaupteten) göttlichen Direktlegitimation einen Topos aus der Mystik zu erkennen, dessen sich Mechthild wohl eher bedient, weil sie als Mystikerin mehr noch als der Mystiker auf Erlaubnis für das Erheben ihrer Stimme angewiesen ist.³

Wie vermag Mechthild von Magdeburg sich trotz der auf Grund ihres hierarchisch nachgereihten Geschlechts (vgl. Keul 1997: 107) erschwerten Schreibumstände schreibend zu repräsentieren? In welcher Weise schreibt sie sich als Mystikerin in ihr Werk ein und wie lässt sie sich in den verschriftlichten mystischen Erlebnissen selbst

vorkommen? Und vor allen Dingen: Welche Funktion kommt dem Körper zu, der bei Mechthild zentrales Thema ist?

Konzentrieren werde ich mich bei der Erörterung meiner Fragen vor allem auf das erste Buch des „minnemystischen“ (Bäurle/Braun 1985: 2) *Fließenden Lichts*; nicht unbetont bleiben soll, dass was in der hier vorliegenden Arbeit an Erkenntnis erarbeitet wird, nicht zwingend für die sechs anderen Bücher des *Fließenden Lichts* gilt.

Dass es für MystikerInnen immer heikel ist, zu behaupten, das Werk wäre von Gott diktiert worden, scheint nachvollziehbar, erinnern wir uns an mittelalterliche Häresievorwürfe und KetzerInnenprozesse. (vgl. Poor 2004: 59-60.) Warum dieses „göttliche“ Schreiben aber für Frauen riskanter war als für Männer, erklärt Poor mit dem Bruch mit der Paulinischen Regel, welche besagt, dass Frauen zum Schweigen geschaffen sind. (vgl. Poor 2004: 60) Dieses (frauenspezifische) Problem der Autorisierung ist stark an das Gender-Verständnis vom (weiblichen) Körper gekoppelt (vgl. Poor 2004: 62):

„Mechthild's negotiation of the problem of authority proves to be closely linked with another problem related to the female body.“ (Poor 2004: 59)

Nun hat Mechthild sich aber nicht nur auf das Glatteis dieses AutorInnenschaftsdiskurses gewagt, sondern sich zudem in ihrem Werk der einschlägigen Motive des in das Alte Testament eingegliederten Hohelieds Salomos bedient, welches in seiner erotischen Aufladung und bisweilen direkt sexualisierten Sprache in seiner (auch kircheninternen) Interpretation nicht unumstritten geblieben ist. (vgl. Mechthild 1995, Einleitung: V)

„Mechthild von Magdeburg entscheidet sich [...] nicht für [eine] Redestrategie des Verschweigens, sondern für das direkte Benennen in einer für



hochmittelalterliche Verhältnisse recht unbefangenen Weise.“ (Keller 1995: 22)

Mechthild überschreitet damit zwei Grenzen, die ihr als mittelalterlicher Frau gesetzt sind: das überhaupt Sprechen sowie – als den männlichen Klerus herausfordernde Steigerung – das an eine Sprache der Sexualität angelehnte Sprechen.

“The fact is that this passionate woman, page after page, chapter after chapter, throughout her entire book, describes her experience of union in ardent, glowing, unequivocally sexual language.“ (Beer 1993: 91)

Einzig das metaphorische Gewicht dieser von Mechthild verwendeten sexualisierten Sprache und deren Einbettung in einen zutiefst religiösen Kontext federt Mechthilds Hochseilakt ab. Es ist die „reciprocity of their love“ (Beer 1993: 97), die reziproke Struktur der Liebe Mechthilds (bzw. ihrer Seele) zu Gott, welche dieses Sprechen möglich macht, denn sie wendet diese Sprache eben nicht auf einen beliebigen (fleischlichen) Mann an, sondern auf „Ihn“. ⁴ (vgl. auch Beer 1993: 99)

Dass Mechthild über sich selbst, über ihren eigenen Körper schreibt, ist – bis auf solch klar formulierte Stellen wie in der oben erwähnten Eingangsformel – nicht immer deutlich erkennbar, verwendet sie doch im *Fließenden Licht* eine dialogische Form, welche die erste Person Singular auf verschiedenste Figuren aufteilt: So spricht Mechthild nur selten unvermittelt und direkt; zumeist haben das Wort eine (Mechthilds) Seele, Frau Minne (die Liebe) und Gott selbst. ⁵ Was diese Auslagerung der eigenen Person Mechthilds bzw. die literarisierten Körperbilder bedeuten, werde ich im nächsten Kapitel untersuchen und im darauf folgenden Teil beschäftige ich mich eingehender mit der physischen Bedingtheit von Mechthilds Sprache, um mit einer Untersuchung über das Brautspiel zwischen Seele und Gott und ihrer Vereinigung abzuschließen.

2. Das gedoppelte Körperbild

Die mystische Erfahrung ist „keine Erfahrung im empirischen Sinn des Wortes“ (Haas 1979: 19), sondern ein „Grenzphänomen menschlicher Erfahrung“ (Haas 1979: 20-21) – der „Austragungsort“ (Haas 1979: 21) ist im Menschen selbst. Soll in *Das fließende Licht der Gottheit* ein exakter, definierter Ort festgemacht werden als

nur im Großraum Mensch selbst, liegt die Vermutung nahe, als jenen Ort die Seele zu bezeichnen, ist doch sie im Liebespiel und in der Vereinigung mit Gott Protagonistin – eine Protagonistin hinter der meist auch Mechthild, die Schreibende und mystisch Erlebende, selbst zurücktritt, die jedoch immer auch auf die Schreibende verweist und mit ihr im Moment des mystischen Erlebens zu identifizieren ist. (vgl. Ankermann 1998: 134) Gleich in Kapitel I. agiert die Seele als handelnde Figur des Buches, tritt ein in einen Dialog mit der Minne und unterstreicht damit ihre zentrale Rolle. Es gilt abzuklären, weshalb die Königin Seele von Frau Minne behandelt wird, wie sie behandelt wird:

Frouwe minne, ir hant mir benomen alle mine jugent. (I,11-12)

Frouwe minne, ir hant mir benomen gût, fründe und mage. (I,13-14)

Frouwe minne, ir hant mir benomen die welt, weltliche ere und allen weltlichen richtûm. (I,14-16)

Frau Minne, Ihr nehmt mir meine Jugend. (I,10,9)

Frau Minne, Ihr nehmt mir Besitz, Freunde und Vertraute. (I,10,10)

Frau Minne, Ihr nehmt mir weltliche Ehren, weltliche Reichtümer und die ganze Welt. (I,10,13-14)

Derart klingen die Vorwürfe, welche die Seele der Minne an den Kopf zu werfen weiß. Frau Minne kontert:

Frouwe kúnegin, da wider han ich úch gegeben manig helige tugent. (I,12-13)

Frouwe kúnegin, das will ich úch in einer stunde mit dem heiligen geiste nach allem úwerm willen in ertrich gelten. (I,16-17)

Frau Königin, dafür gab ich Euch viel heilige Tugend. (I,10,10)

Frau Königin, dafür leiste ich Euch in einer Stunde Entgelt auf Erden mit dem Heiligen Geiste, wie es Euch gefällt. (I,10,15-16)

In diesen Textpassagen wird deutlich, dass sich in der Königin Seele etwas versteckt: nämlich Mechthild selbst. Diese hier besprochene Seele kann anhand des (raren) Wissens um die biographischen Daten der Schreiberin Mechthild zugesprochen werden: Auch ihr kam keine Jugend im weltlichen Sinne zu, hatte sie doch mit zwölf Jahren bereits ihr erstes mystisches Erlebnis und verzichtete im Alter von etwa zwanzig



auf „Reichtum, Ehre, Familie“ (Mechthild 1995, Einleitung: XII; Heimbach-Steins 1994: 85), um sich in eine Beginengemeinschaft in Magdeburg zu begeben.

Mit dieser Selbsteinschreibung Mechthilds in die Seele haben wir es nicht mit einer Reduktion oder einem sprachlichen Bild zu tun, sondern – vor allen Dingen – mit einer Dopplung. Mechthild reduziert ihren Körper plus Seele somit zwar auf eben ausschließlich die Seele, doch übernimmt diese ihre Seele die wichtigsten Funktionen ihrer körperlichen Person: Sie spricht, sie empfindet und sie erlebt die vereinigende *unio mystica*. Zunächst hängt die Seele jedoch noch an ihrem Überbau Körper; sie wirft Frau Minne vor, ihren Leib „gekränkt“ zu haben durch die sehnsüchtige Gottesnähe, doch die Minne weiß auf diese Vorwürfe stets etwas zu erwidern:

Frouwe kúnegin, da mitte sint ihr gelútert und gezogen in got. (I,20-21)

Frau Königin, dafür seid Ihr geläutert und erhoben in Gott. (I,10,22)

Ein den Körper schwächendes, in der verzehrenden Liebe darbenendes Leben ist also deutlich höher gestellt als ein Leben ohne Berufung zur mystischen göttlichen Nähe. Doch ist in den vorangegangenen Textstellen nicht nur der Exklusivcharakter der Mystikerin (und des Mystikers) festgestellt, es geht auch um die Verhandlung von Körperräumen. Die Seele klagt ihr körperliches Leid, welches von der Entlassung aus mystischen Erlebnissen zurück in die Weltlichkeit bzw. von einem ständigen Sichhingezogenfühlen zu Gott herrührt; schlussendlich wird die Seele in diesem Dialog zwar durch die stets sie läuternden Minne-Antworten davon überzeugt, auf den Körper zu verzichten, ist aber in Sprache und Darstellung sehr wohl zurückgeworfen auf eben diesen Körper, denn wie die Seele hier dargestellt ist scheint weniger ätherisch als eben körperlich. Der menschliche Körper wird parallel geführt mit dem seelischen Körper, das Ergebnis ist ein gedoppeltes Körperbild. Paradox klingen kann dies nur, wenn verabsäumt wird, die jeweils verschiedenen Arten von Körpern ihren jeweiligen Räumen zuzuteilen. So kann der menschliche Körper, der Leib, dem die Seele zunächst noch nachtrauert, sich ausschließlich in einem menschlichen Raum, der

Welt, bewegen, doch die Seele, die Königin (die Bezeichnung spielt ganz klar auf eine Hierarchie zwischen Körper und Seele an), besitzt das Potenzial, dass sich ihr ein göttlicher, ein himmlischer Raum öffnet:

Frouwe kúneginne, da wider han ich úch gegeben himelsche vriheit. (I,10)

Frau Königin, dafür gab ich Euch himmlische Freiheit. (1,8)

Im Dialog zwischen der Minne und der Königin Seele werden also Körper Räume verhandelt. Es scheint, als würde die Seele zunächst nicht locker lassen in ihrer Klage um die während der mystischen Erlebnisse erlittene Distanz zum Körper. Zufrieden ist sie erst als Frau Minne, die *rouberinne* (I,19) (Räuberin; 1,10,23), der Seele die göttliche Welt in Aussicht stellt. Diesen (Gottes-)Raum, der sich der Seele mit dem Minne-Versprechen auftut, betritt die Seele, indem sie ihrem menschlichen Körper abschwört. Das klar definierte Ziel ist eine doppelte Entkörperlichung: Weg vom menschlichen Körper, um den seelischen für die Vereinigung mit Gott zu präparieren.

Diese Dopplung ist nun aber nicht so zu verstehen, dass sich der Leib/Seele-Dualismus gänzlich aufhebt – Seelen-Körper und Menschen-Körper bleiben Antagonisten, nach wie vor wirkt jener bedrohlich auf jenen ein, Webster spricht vom Körper als Falle für die Seele (vgl. Webster 1996: 96), die Seele fürchtet die Verführung durch den Körper zur Gottabkehr und eine Hinwendung zum irdischen Leben. Doch die Liebe zu Gott ist so stark –

Frouwe kúnegin, so nement reht mich selben. (I,22)

Frau Königin, so nehmt doch mich selber hin! (1,10,24)

–, dass sich die Seele gegen den Körper zur Wehr setzt, und zwar mit einer Intensität,

“which has such great strength that it takes all power from the body and reveals the soul to the appearance.“ (Webster 1996: 95; vgl. auch II,4 sowie 2,10,31)

Auf das Angebot des Körpers, nach dem mystischen Erlebnis wieder in ihn einzutreten und bei ihm zu bleiben, reagiert die Seele ihres Vorhabens sicher und bleibt bei ihrer Abkehr: Sie nennt ihren Körper *morder* (II,32) (Mörder; 2,12,4)



und *vient* (II,33) (Feind; 2,12,6) und preist den *vliessenden gotte* (II,35-36) (fließenden Gott; 2,12,9). Dieses mystische Liebesspiel mit Gott,

“which rendered the soul beautiful, powerful, free and astute (*sinnenrich*), required the repression of the body’s normal functions.“ (Webster 1996: 96)

Die Intensität, welche die Seele durch die Nähe zu Gott besitzt, betäubt den Körper zusehends (vgl. auch Webster 1996: 97), klagt doch der Körper die Seele an:

Din wandelen hat mir benomen minen smak, rúchen, varwe und alle min maht. (II,31-32)

Deine Entrückung hat mir all meinen Geschmackssinn, meinen Duft und meine Schönheit und all meine Macht genommen. (2,11,12-2,12,2)

Der Körper verliert seine Sinne an die Seele, und dies, obwohl die Sinne eine weltliche Verfasstheit besitzen, sind doch Schmecken und Riechen keine abstrakten Größen, sondern weltlich und körperlich nachvollziehbar. Differenzierter als Ankermann, die die Gottesliebe der Seele weniger als sinnliche Empfindung sieht denn als „Erkenntnisprozeß, der von Gott angeregt zu ihm hinführt“ (Ankermann 1998: 126) – was einander m.E. nicht ausschließt –, transportiert Mechthild die Sinnesebene mit dieser Umwidmung des Geschmackssinns in die Seelenebene und gibt dadurch das Zeichen, dass der Leib etwas ist, das überwunden und dessen Funktionen nun auf die Seele übertragen wurde. Nachzueifern wäre unter diesen Gesichtspunkten einzig einem seelischen Empfinden, das bei Gott ist und einzig ihn riecht und schmeckt.

3. Die physische Metaphorik des Metaphysischen

Die Mystik treibt die Sprache an ihre Grenzen. (vgl. Haas 1979: 29) Denn während das mystische Erlebnis als „möglichst unmittelbares Gewahrwerden Gottes“ (Haas 1979: 34) gesehen werden kann, müsste für die Reflexion über dieses Gewahrwerden auf eine Art von Versprachlichung zurückgegriffen werden. Es geht darum, die Entrückung der Mystikerin in der *unio mystica*, diese „unsinnliche Wirklichkeit sinnlich faßbar zu machen“. (Mechthild 1995, Einleitung: XIX) Augenscheinlich in einen (Sprach-)Konflikt gerät die Mystikerin (und der Mystiker)

spätestens, wenn sie (er) das eigene mystische Erleben mit Gott einem lesenden Publikum darlegen möchte. Mechthild ist in diesem Fall angewiesen auf die Sprache, und die kann in den Werkzeugen der Vermittlung nur eine menschliche sein. Mit jener Gebundenheit an die Welt wird die bereits zu Gott erhöhte Seele wieder auf den irdischen Boden zurückgeholt; Haas spricht von der ausschließlich „menschenkonformen und menschenmöglichen“ vermittelnden Sprache. (vgl. Haas 1979, 22) Die einzige Möglichkeit, den LeserInnen dennoch einen größeren Assoziationsraum zu eröffnen als nur den irdischen (und wahrscheinlich die einzige Möglichkeit überhaupt, über mystische Erlebnisse zu berichten), ist es, in Metaphern und Allegorien zu sprechen, tragen doch bildhafte Vergleiche und bildhafte Erscheinungen eine gewisse Interpretationsfreiheit in sich. Es bezeichnet ein Darüberhinaus. Die Metapher birgt eine Zeichenhaftigkeit,

„die sie kommunikativen Paradoxien gewachsen sein läßt, in denen das der Sprache Differenten in die Sprache selbst hineingeholt werden kann.“ (Hasebrink 2000, 157)

Was nicht direkt gesagt werden kann, wird mit dem Griff zur Metapher irgendwie doch möglich. Bloß „irgendwie“ deshalb, da die Metapher trotz aller Flexibilität ihres Interpretationspotenzials nicht alles ermöglicht. So weiß Mechthild genau, dass der echte Höhepunkt zwischen ihrer Seele und Gott nicht adäquat zu verbalisieren ist und problematisiert dies auch:

So siht er [Gott] si [Seele] an und zúhet si wider und git ir einen grús, den der licham nit spreken mús. (V,10-11)

Da schaut er sie an und entrückt sie wieder und schenkt ihr einen göttlichen Gruß, den der Leib nicht aussprechen kann. (5,15,11-13)

Herausgreifen möchte ich v.a. zwei sprachliche Bilder, die Mechthild beansprucht: die Taube und die Braut. Auf die Braut werde ich auf Grund der Komplexität dieses Begriffsbereichs im nächsten Kapitel eingehen, die Taube bespreche ich im nachstehenden Abschnitt.

In ihrem Liebeszwang –



Si minnet und si minnet und si kann anders nit
beginnen. (X,6)

Sie muß minnen und muß minnen und kann anderes
nicht beginnen. (10,17,18-19) –

will die Seele den *tûvel* (X,5) (Teufel; 10,17,10)
Leib loswerden, um sich ohne körperlichen Ballast
mit Gott zu vereinigen. Die Liebe zu Gott wird
somit außer-irdisch gesetzt – eine Erfüllung (bzw.
Entrückung der Seele aus dem Körper) ist einzig
in der Immaterialität möglich. (vgl. Mechthild 1995,
Einleitung: XXVI) Wenn nun Gott die Seele
anspricht mit einem

Eya du liebú tube (II,26)

Eia, du liebe Taube (2,11,22),

so besteht zwar durch die Verbundenheit dieses
konkreten Tieres mit der Welt eine nicht zu
leugnende Referenz zum Irdischen, doch gleich-
zeitig spricht Gott die Seele damit als ein zur
Höhe talentiertes, ja zu einem vom Heiligen Geist
beseeltes Wesen an, symbolisiert doch der
Heilige Geist „die Erkenntnis der Einheit von
Mensch und Gott in unendlicher Liebe“. (Bauer,
Dümotz 2001: 203) Die Seele/Taube-Allegorie
wird noch ganze fünf Mal im ersten Buch von *Das
fließende Licht der Gottheit* aufgegriffen, und dies
nicht immer bloß in Form einer „Zwischenstufe“
(weltlich, doch auch zu Höherem talentiert),
sondern auch als in jedem Fall fixe Anwärtlerin für
eine zukünftige mystische Annäherung an Gott:

[...] in dir mag nieman nisten denne tuben und
nahtegalen! (XIV,4-5)

In Dir kann niemand wohnen denn Taube und
Nachtigall. (14,18,18-19)

Die Taube ist diesem Ausspruch nach nicht nur
„Zwischenstufe“, sondern vielmehr Mittlerin
zwischen Gott und Seele, so steht unter der
Überschrift *Wie got die sele enfahet* (XV,1) (Wie
Gott die Seele empfängt; 15,18,20) geschrieben:

Siest wilkomen, min liebú tube, du hast so sere
geflogen in dem ertriche, das dine vedern sint
gewahsen in das himelriche. (XV,2-3)

Sei willkommen, liebe Taube! Du bist so kühn über die
Erde geflogen, daß dir Flügel wuchsen im Himmel
droben. (15,18,21-22)

Zusätzlich sei erwähnt, dass im mittelalterlichen
Glauben auch die „Seelen der Toten“ als Tauben
in Erscheinung traten (vgl. Bynum 1996 B: 18);

wenn Gott die Seele als ihm willkommene Taube
empfängt, liegt es auch nicht fern, sich dieses Bild
für die in der mystischen Entrückung irdisch-
körperlich „tote“ Mystikerin Mechthild zu denken.
Es ist also eben jene (originär weltliche) Taube,
welche die Seele in mehrfacher Hinsicht aus der
Weltlichkeit nimmt. Doch ist die Taube nicht nur
Taube als Heiliger Geist oder im (mystischen
Erlebnis-)Tod, sondern auch *turteltube* (XXXIV,1)
(Turteltaube; 34,26,22), und steht zudem als
Symbol für die zwischen Gott und Seele
empfundene Liebe.

Auch abseits von Taube und Braut ist *Das
fließende Licht der Gottheit* mit physischer Meta-
phorik gespickt: Von Gott als *berg* (VIII,2) (Berg;
8,16,20), als *sunne* (IV,10) (Sonne; 4,14,26) und
brunne (IV,10) (Brunnen; 4,14,25) ist die Rede,
von – bereits biblisch aufgeladenem – *wasser
und win* (IV,7) (Wasser und Wein; 4,14,19) wird
gesprochen (vgl. IV bzw. 4), immerzu wird die
Körperlichkeit betont, so z.B. wenn Gott an der
Seele Busen ruht –

O du rûwender got an minen brústen. (XVII,4)

Oh du ruhender Gott an meinen Brüsten! (17,19,11) –,
wenn sich Seele und Gott *mit armen umbevangen*
(Armen umfassen), die Seele sehr wohl imstande
ist, geschlagen zu werden und Genesung zu
erfahren –

Du hast mir manigen kúlenschlag geben, sage mir, sol
ich niemer werde gesunt. (III,6-7)

Du hast mir viele Keulenschläge gegeben, sag mir,
werd ich zujungst von dir genesen? (3,13,4-5) –,

wobei die Genesung einzig im Tod durch Gottes
Hand (Aufnahme in Gott im mystischen Erlebnis)
passieren kann –

Würde ich nût getoedet von diner hant, so were mir bas,
das ich dich nie hette bekant. (III,7-8)

Würde ich nicht getötet von deiner Hand, dann wäre es
besser, ich hätte dich nie gekannt. (3,13,6-7)

Nicht zuletzt bekommt die Seele auch als selbst
sprechende und agierende Figur in Form der
Wechselreden eine (mindestens literarische)
Körperlichkeit verpasst (zu anderen Varianten
später ausführlicher).



Diese Körperlichkeit muss für die *unio mystica* überwunden werden. Dies wird deutlich, wenn die Seele erklärt, was an ihrem Kleinod (heißt: die Lust an Gott) besser ist als:

Das ist grösser denne die berge,
es ist breiter denne die welt,
tieffer denne das mer,
höher denne die wolken,
klarer denne die sunne,
manigvaltiger denne die sternen,
es wiget me denne alles ertrich. (XL,2-5)

Es ist größer als die Berge,
es ist weiter als die Welt,
tiefer als das Meer,
höher als die Wolken,
herrlicher als die Sonne,
reicher als die Sterne,
es wiegt mehr als das ganze Erdreich. (40,28,19-26)

Berge, Welt, Meer, Wolken, Sonne, Sterne, Erdreich. Es sind dies alles weltliche Größen, welche die Seele übertrumpft wissen will mit ihrem Kleinod namens Lust; und vor allem die verwendeten Superlative – was ist schon weiter als die Welt, was wiegt schon mehr als das ganze Erdreich zusammen, wenn nicht Gott (laut christlicher Lesart)? – entrücken sie aus ihrer Verhaftetheit mit irdischer Materie und transzendieren sie in eine höhere Sphäre ohne messbares Gewicht oder rechnerisch nachvollziehbaren Umfang. Die Materialität des Leibes geht verloren und mit der neu gewonnenen Immaterialität ist der Seele scheinbar der Weg zu Gott geebnet. Doch zeigt Bynum auf, dass der Körperverlust für das Aufsteigen der Seele zu Gott nicht ganz so einfach als notwendig angenommen werden kann wie es auf den ersten Blick den Anschein macht. Sie nennt den Körper von Mystikerinnen „Problem und Chance“. (Bynum 1996 A: 133) Der Leib ist nicht nur Hindernis in der, sondern auch „Instrument“ (Bynum 1996 A: 159) für die Einswerdung mit Gott und die Erlösung. (vgl. auch Bynum 1996 B: 14) Dass dies ein Paradoxon ist, soll hier nicht bestritten werden. Dass dies aber auch ein Paradoxon ist, das aufgelöst werden kann, soll noch angefügt werden: Bynum liest den Mystikerinnenkörper in jener Denktradition, die „Körper“ mit „Frau“ assoziiert. (vgl. Bynum 1996 A: 134, 166) In diesem dualen System ist die Frau auf ihren Leib gebucht, der Mann wird dichotomisch dazu gleichgesetzt mit Geist. (vgl.

Bynum 1996 A: 174) Schon Jungfrau Maria wird auf Fleischlichkeit reduziert, dies jedoch nicht als Reduktion, sondern als Fleischlichkeit, die die Inkarnation Jesu erst ermöglichte, also eine positive, eine notwendige (vgl. Bynum 1996 A: 135; Bynum 1996 B: 15) – diese Ansicht vertrat auch Mechthild. (vgl. Bynum 1996 A: 134) Gemäß einer *imitatio mariae* sehen sich christliche Frauen also „weniger als Geschlecht denn als Materie an.“ (Bynum 1996 A: 135)

„Die Spiritualität der Mystikerinnen war [...] von jener der Mystiker verschieden, und diese Differenz hatte etwas mit dem Körper zu tun. [...] Mystikerinnen hatten eher konkret körperliche Visionen Gottes.“ (Bynum 1996 A: 160)

Dieser konkret körperliche Bezug der (meisten) Mystikerinnen zu Gott ist bei Mechthild kaum zu übersehen: Ihr Sprechen in Brautmetapher und Sexualsprache ist offensichtlich, was mich via passendem Stichwort sogleich zum nächsten Kapitel führt.

4. Der (a-)sexuelle Höhepunkt in der *unio mystica*

Das nach Entfachen der Liebe und der Bewährung während maximaler Gottferne an den Schluss des klassischen mystischen Stationendramas gesetzte Happy End in der *unio* inszeniert Mechthild mit Sexual- und mystischer Brautmetaphorik. Etwas reißerisch beschreibt Keul:

„Die Mystikerin setzt sich den Flammen der Minne in der religiösen Erfahrung aus und gelangt so zur erotischen Sprache.“ (Keul 1997, 112)

Doch in diesem von Keul beschriebenen Ursache-Wirkung-Prinzip ist nicht der einzige Grund für Mechthilds Liebessprache zu sehen. Die Tatsache, dass sich Mechthild am Hohelied des Alten Testaments als literarischer Vorlage orientiert, welches mit eindeutig erotisch aufgeladenem Vokabular geschrieben ist, aber auf Gott nie direkt Bezug nimmt, tut ihren Teil dazu. Auch Ankermann erkennt in der im *Fließenden Licht der Gottheit* als Brautmystik dargestellten *unio mystica* einen Rückgriff auf die mittelalterlichen Hoheliedauslegungen, die die *unio* als seelische Hochzeit beschreiben. (vgl. Ankermann 1998: 125) Doch ist die Metapher von Braut und Bräutigam in der mystischen Tradition auch



gängige Konvention (vgl. Bynum 1986: 271; Bynum 1996 A: 122), eine

“major metaphor[...] for spiritual advance, [...] and for union with the divine.“ (Bynum 1986: 258)

Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass sich Brautmystik nicht ausschließlich auf das weibliche Geschlecht reduzierte, auch Männer beschrieben ihre mystischen Erlebnisse mitunter als Liebestreffen zwischen Gott als Bräutigam und sich selbst als Braut. (vgl. Bynum 1986: 258) Dies jedoch in geringerer Quantität, was laut Bynum u.a. wohl damit zusammenhängt, dass für die Frau die Position als Braut ein Substitut für die ihr nicht mögliche Priesterschaft war. (vgl. Bynum 1986: 260, 261; Bynum 1996 A: 122, 123) Doch ist auch dies keine Generalklausel: Hildegard von Bingen z.B., die ein Jahrhundert vor Mechthild wirkte, vertrat die Position, dass Frauen ganz zu Recht keine Priesterinnen werden durften, ist doch ihnen die Vereinigung mit Gott durch ihre Körperlichkeit ermöglicht. (vgl. Bynum 1996 A: 174)

In den Brautszenen des *Fließenden Lichts* bedient sich Mechthild mittelalterlicher höfischer Sprach- und Bildercodes. (vgl. Stadler 2001: 137; Ankermann 1998: 132) Die so erstellte Folie, vor welcher das religiöse Erlebnis zu lesen ist, ist damit eine für das mittelalterliche Publikum nachvollziehbare. Der Höhepunkt ist interpretierbar als Sexualakt, der sich ohne körperlichen Einsatz vollzieht. Erklärtes Ziel für die *unio* ist die völlige Loslösung der Seele vom irdischen Körper (vgl. XLIV bzw. 44) und ihre Vereinigung mit Gott. Zur Vorbereitung dieses himmlischen Hochzeitsfestes wird die Seele zur Braut und Gott zum Bräutigam. Durch diese für das Mittelalter bekannte Form der mystischen Gottesnähe ist Mechthild in der Lage sich bzw. die Seele als Geliebte Gottes zu imaginieren. (vgl. Hasebrink 2000: 170) Die Braut wird von höfischem Personal begleitet und geführt. Ihre *kamerere* (XLIV,15) (ihre Dienerinnen; 44,30,13) bitten sie, sich festlich zu bekleiden mit Hemd, Kleid und Mantel. Weiters hat die Braut einen *cappellan* (XLVI,6) (Kaplan; 46,35,11) zur Seite gestellt bekommen, sie hat vier *jungfrouwen* (XLVI,8) (Jungfrauen; 46,35,16), einen *bischof* (XLVI,15) (Bischof; 46,35,24) und einen *spilman* (XLVI,26) (Spielmann; 46,36,3).

“Rather it is their job”,

so Webster über diesen Kranz an höfischem Figureninventar,

“to guide and lead her through the snares of daily life on earth.“ (Webster 1996: 100)

Dies gilt denn auch für den religiösen Raum: Die Kleidungsstücke, welche die Seele zum Anziehen erhält, sind nicht einfache Kleidungsstücke, sondern allegorisch zu verstehen: das Hemd für die Demut, das Kleid für die Keuschheit und der Mantel für den heiligen Ruf, sprich das Auserwähltsein zur Gottvereinigung. (vgl. XLIV bzw. 44) Das höfische Personal wird durch die inhaltliche Verschiebung mit religiösem Sinn aufgeladen. Das Beischlafvokabular – so z.B.

Eya herre, minne mich sere und minne mich dike und minne mich lange! (XXIII,3)

Eia, Herr, liebe mich innig, und liebe mich häufig und lange! (23,23,3) –

ist literarisches Handwerkszeug, doch gleichzeitig auch Beschreibung tatsächlicher mittelalterlicher Hochzeitsvorkehrungen. Nach dem Einkleiden mit allem, was für das Vorbereiten der *unio* angeraten ist (Demut, Keuschheit etc.), geht es ans Entkleiden:

Was gebútest du, herre?
Ir scœnt úch usziehen! (XLIV,81)

Was gebietest Du, Herr?
Ihr sollt nackt sein! (44,33,33-34)

Gemeint ist damit das sich Entledigen aller *uswendig tugent* (XLIV,85) (äußeren Tugend; 44,34,7) (vgl. Stadler 2001: 133), zu der ein Verhaftetsein mit der Materie Körper ebenso gehört wie ein Verhaftetsein mit der Materie Welt.

“The *unio* is depicted as an alienation from the bodily senses [...]. The power of God’s greeting causes the soul to separate from the physical body.“ (Webster 1996: 101)

Die Seele soll unbekleidet und ohne „äußere[...] Tugenden“ (Ankermann 1998: 134) in Gott eingehen, da sie bei Gott nicht mehr auf diese angewiesen ist. Die für die *unio* vorbereitete Seele steht nun also nackt vor Gott. Was in der Folge geschieht, klingt wie im Zeitraffer:

So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er gibet sich ir und si git sich ime. (XLIV,92-93)



Da geschieht eine selige Stille, und es wird ihrer beider Wille. Er gibt sich ihr, und sie gibt sich ihm. (44,34,18)

Stadler beschreibt die Situation folgendermaßen:

„Die Vereinigung der beiden in der Entkleidungsszene wird als ein Sich-gegenseitiges-Geben ausgedrückt, [...] dessen Kulminationspunkt als Stille bezeichnet wird und den anschließenden Unsagbarkeitstopos unterstreicht.“ (Stadler 2001: 135)

Für den Höhepunkt existiert also keine Sprache, alles darüber Reden ist unzureichend.

“Neither of these chapters describes the actual union between God and the soul.“ (Webster 1996: 102)

Mechthild bleibt den gemeinsamen Höhepunkt von Gott und Seele betreffend also eher wortkarg. Dennoch kann dies, so Haas' Ansatz zum Schweigen in der Mystik, als andere Form der Sprachverwendung gelten:

„Selbst das Schweigen ist in der christlichen Mystik gebetshaft, d. h. funktional zur Sprache hin.“ (Haas 1979: 26)

Die Stille, die in der *unio* eintritt (vgl. auch Hasebrink 2000: 168), ist eine beredte.

Alle der *unio* vorausgegangene aufwendige Brautvorbereitung ist eine Vorbereitung auf diesen Schweigemoment, alle Hochzeitsvorbereitung ist auf die „Liebesvereinigung hin konzipiert“ (Stadler 2001: 133; vgl. auch Hasebrink 2000: 168), die Vereinigung führt hin zum Schweigen als körperlichem und seelischem Höhepunkt, die Vereinigung auf körperlich-metaphorischer/sexueller Ebene von Braut/Bräutigam und in geistig-körperloser/asexueller Ebene von Seele/Gott. Brautmetaphorik und Beischlafvokabular besitzen aber nicht die bloße Funktion, die *unio mystica* aufregender zu illustrieren,

„in den erotischen Metaphern der Berührung, des Kusses und der Sexualität lässt sich [außerdem] die für die *unio* konstitutive Situation der Intimität, der Verborgenheit und Innerlichkeit abbilden.“ (Stadler 2001: 113)

und besitzt demnach mehr Zeichencharakter als zunächst angenommen; ähnlich sprechen Bäurle und Braun von einer „Liebe als Erkenntnismedium zwischen ihr und ihm“ (Bäurle/Braun 1985: 15) und Heimbach-Steins paraphrasiert:

„Als Braut geschaffen, ersehnt die Seele die *Unio mystica* als – freilich transitorische, unter den

Bedingungen der Geschöpflichkeit nur punktuell erfahrbare – Verwirklichung der Konnaturalität mit Gott im Medium der *minne*.“ (Heimbach-Steins 1994: 92)

Es kann davon ausgegangen werden, dass sich Mechthild während des Schreib-/Diktierprozesses stets bewusst war, dass sie sich mit der Verwendung sexualisierter Metaphern auf gefährliches Terrain wagt (vgl. Stadler 2001: 114):

“Of course she is under no illusion that she is talking about literal, sexual intercourse between a man and a woman, nor does she perceive the least danger that the use of erotic language will result in physical arousal. Though she has been seen to recognize the body as an onerous impediment to spiritual liberation, it is explicitly left behind, in a state of sweet sleep, when her soul is carried aloft by God; were it not, there would by definition be no possibility of mystical union.” (Beer 1993: 92)

Durch Verwendung von Sexualmetaphern zitiert Mechthild zwar Aspekte einer realen Lebenswelt, lässt diese aber gleichzeitig hinter sich, wenn sie Vorspiel und Sexualakt auf eine Metaebene, auf eine geistige Ebene verlagert und (ausschließlich) in dieser Ebene die Richtigkeit erblickt – Mechthild spricht von

rehter liebîn (XLIV,8)

wahre[r] Liebe (44,30,1).

Diese wahre Liebe ist keine irdische, sondern eine überhöhte Liebe mystischer Art, damit exklusiv gesetzt und nur all jenen zugänglich – wie Mechthild ihren LeserInnen in Kapitel XXXV didaktisch erläutert – , die

von allen dingen wesen vri (XXXV,7)

von allen Dingen befrei[t] sind (35,27,7).

Dass dieses Sichbefreien von allen Dingen bei Mechthild miteinschließe, vom irdischen Körper befreit zu sein – so wie ich es zuvor problematisiert habe –, kann jedoch nicht behauptet werden, ohne sich zu weit aus dem Fenster zu lehnen. Denn die für das Spätmittelalter

„charakteristische extravagante Aufmerksamkeit auf Fleischliches und Verwesung war nicht ‚Flucht vor‘, sondern vielmehr ‚Versenkung in‘ Körperlichkeit.“ (Bynum 1996 B: 14)

In einer Religion, die auf der Menschwerdung Christi fußt, kann der Körper nicht der Verachtung preisgegeben sein. (vgl. Bynum 1996 B: 6, 12,



14) Ich denke, für die *unio mystica* ist der Körper notwendig, gleichzeitig aber auch belastend. Bei Durchsicht des ersten Buches des *Fließenden Lichts der Gottheit* komme ich zu dem Schluss, dass der (Mechthilds) Körper in seiner irdischen Existenz nicht vorrangig an Bedeutung verliert, sondern diese Bedeutung eher transformiert, umgelegt wird. Es wird nicht gänzlich auf Körperlichkeit verzichtet, sie geht nicht verloren, vielmehr wird die Körperlichkeit vom Leib auf die Seele projiziert.

5. Schlussbemerkung

Für

„Mystikerinnen war der Himmel Ort eines einzigen, ständig wachsenden Begehrens.“ (Bynum 1996 B: 24)

Der Himmel ist ersehnter *locus amoenus*, ist der Ort, in den die Mystikerin in Gott einzugehen vermag.

Im Vergleich mit einer Textstelle aus einem dem ersten Buch nachgereihten Teil des *Fließenden Lichts* kommt Bynum zu der Erkenntnis, dass es Mechthild in keiner Weise um ein Schälen aus dem irdischen Leib getan war. (vgl. Bynum 1996 B: 25) Relativiert wird dies dadurch, dass laut Bynum dieses Nicht-loslassen-Wollen vom Körper

auch als ein Nicht-loslassen-Wollen von der eigenen Identität zu denken wäre, die zu Mechthilds Zeit nicht mehr nur als Seele, sondern als Union zwischen Seele und Körper gesehen wird. (vgl. Bynum 1996 B: 25) Dies merke ich der Vollständigkeit halber an, jedoch verweise ich auch darauf, dass sich Bynums Feststellung auf Textstellen außerhalb meines Untersuchungsrahmens bezieht. Die Thesen und Ergebnisse der hier vorliegenden, auf das erste Buch des *Fließenden Lichts der Gottheit* beschränkten, Arbeit resümierend kann jedenfalls festgestellt werden, dass Mechthild mit ihrem geschickten Einsatz von Körpermetaphern und v.a. mit ihrem Fokus auf den weiblichen (fleischlichen) Körper nicht nur eine Transfiguration vom Irdischen ins Geistig-Seelische und Göttliche vornimmt, sondern vielmehr auch einen Körperdiskurs eröffnet, der den mystischen weiblichen Körper gleichzeitig problematisiert und entproblematisiert, verkörpert und entkörperlicht. Mit einem Seitenblick auf diese zum jetzigen Zeitpunkt von mir noch immer nicht beseitigten Widersprüche möchte ich eine Antwort auf meine Titelfrage „Körper als Ballast?“ nicht länger schuldig bleiben und antworte mit einem klaren: Jein.

Literaturverzeichnis:

Primärliteratur:

- Mechthild, von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit“ Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Hg. v. Hans Neumann. Text besorgt v. Gisela Vollmann-Profe. München, Zürich: Artemis 1990 (= Bd 1: Text).
- Mechthild, von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Zweite, neu bearb. Übersetzung mit Einführung u. Kommentar v. Margot Schmidt. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1995 (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I: Christliche Mystik. Bd 11).

Sekundärliteratur:

- Ankermann, Maren (1998): Spielarten erlebnismystischer Texte. Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit“ -- Gertrud die Große von Helfta: „Legatus divinae pietatis“. In: Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Hg. v. Wolfgang Beutin u. Thomas Bütow (= Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte. Bd 21), S. 119-138.
- Bauer, Wolfgang, Irmtraud Dümotz (2001): Christliche Symbole. In: Lexikon der Symbole. Mythen, Symbole und Zeichen in Kultur, Religion, Kunst und Alltag. Hg. v. Wolfgang Bauer, Irmtraud Dümotz u. Sergius Golowin. München.
- Bynum, Caroline W. (1986): „...And Woman His Humanity“: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages. In: Gender and Religion: On the Complexity of Symbols. Hg. v. Caroline W. Bynum, Stevan Harrell u. Paula Richman. Boston, S. 257-288.



- Bynum, Caroline W. (1996 A): Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Frankfurt/Main (= Gender Studies. Bd 1731, NF 731).
- Bynum, Caroline W. (1996 B): Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer Mediävistin. In: Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag. Hg. v. Richard van Dülmen u.a. Köln, Weimar, Wien, S. 1-33.
- Bäurle, Margret u. Luzia Braun (1985): Klöster und Höfe – Räume literarischer Selbstentfaltung. „Ich bin heiser in der Kehle meiner Keuschheit“ Über das Schreiben der Mystikerinnen. In: Frauen – Literatur – Geschichte: Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hg. v. Hiltrud Gnüg u. Renate Möhrmann. Stuttgart, S. 1-15.
- Beer, Frances F. (1993): Women and Mystical Experience in the Middle Ages. Suffolk.
- Haas, Alois M. (1979): Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg.
- Hasebrink, Burkhard (2000): Spiegel und Spiegelung im „Fließenden Licht der Gottheit“. In: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Tübingen, S. 157-174.
- Heimbach-Steins, Marianne (1994): Trinität – Minne – Prophetie. Grundstrukturen theologischen Denkens im Werk Mechthilds von Magdeburg. In: Denkmodelle von Frauen im Mittelalter. Hg. v. Béatrice A. Zimmermann. Freiburg, S. 83-106.
- Keller, Hildegard E. (1995): „wan got geschuof inen nie schemeliche lide“ Zur Geschichte der Sexualität und Scham im Spiegel des *Fließenden Lichts der Gottheit* der Mechthild von Magdeburg. In: *Contemplata aliis tradere*. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Hg. v. Claudia Brinkner. Bern, Berlin, u.a., S. 19-45.
- Keul, Hildegund (1997): „Eia, Liebe, nun laß dich wecken!“ Das Hohelied und die Anrufung des weiblichen Begehrens in Mechthild von Magdeburgs „Fließendem Licht der Gottheit“. In: *Bibel und Liturgie* 1997, 70. Jg., 105-115.
- Mechthild, von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Zweite, neu bearb. Übersetzung mit Einführung u. Kommentar v. Margot Schmidt. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1995 (= *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I: Christliche Mystik. Bd 11*).
- Poor, Sara S. (2004): Mechthild of Magdeburg and Her Book. Gender and the Making of Textual Authority. Philadelphia (= *The Middle Ages Series*).
- Stadler, Helena (2001): Konfrontation und Nachfolge. Die metaphorische und narrative Ausgestaltung der *unio mystica* im *Fließenden Licht der Gottheit* von Mechthild von Magdeburg. Bern, Berlin, Bruxelles u.a. (= *Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700. Bd 35*).
- Webster, Marilyn W. (1996): Mechthild von Magdeburg's vocabulary of the senses. Amherst (= *Dissertation*).

¹ Die mittelhochdeutschen Textausschnitte verwende ich im Folgenden ohne namentliche Nennung der Quelle; ich verweise auf Mechthild 1990, I. Buch, sowie als hintan stehenden Klammersausdruck auf die jeweilige Kapitel- und Versangabe. Ich verzichte auf die Übernahme kursiver oder gesperrter Hervorhebungen aus dem Primärtext und verwende für eine rasche Sichtbarkeit ausschließlich die kursive Schreibweise für die mittelhochdeutschen Textstellen.

² Auch die neuhochdeutsche Übersetzung verwende ich im Folgenden ohne ausführliche Quellenangabe; hierfür verweise ich auf Mechthild 1995, I. Buch, sowie als hintan stehenden Klammersausdruck auf die jeweilige Kapitel-, Seiten- und Versangabe (in dieser Reihenfolge).

³ Jedoch plädiere ich auch dafür, die Mystikerin Mechthild beim Wort zu nehmen und ihre Behauptung, Gott selbst habe ihr die Schrift diktiert, stehen zu lassen, ohne sie logisch oder wissenschaftlich (weg-)erklären zu wollen.

⁴ Poor sieht eine weitere Legitimation dieser Sprechweise im an dieser Liebe leidenden Autorinnenkörper. (vgl. Poor 2004: 58)

⁵ Bäurle und Braun sprechen davon, dass Mechthilds „Gott menschelt“ (Bäurle/Braun 1985: 4), dies trifft wohl auch auf die Figur der Seele und jene der Frau Minne zu.



II. Körper in Kult(uren) Einleitung

von Ursula Wagner

Nach der Betrachtung verschiedener Körpermodelle und –vorstellungen in historischer und philosophischer Perspektive im ersten Teil des Seminars stand im zweiten Teil die Kategorie Geschlecht im Mittelpunkt. Mit der Einbeziehung von Sexualität sollte zudem sowohl eine Rückbindung an die Lektüre von Foucaults „Geschichte der Sexualität“, als auch eine Überleitung in den dritten Teil des Seminars und zum Workshop mit dem Queer-Theoretiker David Halperin erfolgen. Die Disziplin der Sozial- und Kulturanthropologie diente bei diesen thematischen Fokussierungen auf den geschlechtlichen Körper und auf Sexualitäten als Ausgangspunkt. Ziel war zudem „die Erforschung des Eigenen über den Umweg des Anderen“ (Moore 2001: 406). Diese Auseinandersetzung fand sehr wohl im Bewusstsein der Problematik der Begriffe des „Eigenen“ und des „Anderen“ statt, die in engem Zusammenhang mit den kolonialen Wurzeln der Sozial- und Kulturanthropologie stehen. Die Diskussionen um diese Begriffe und die kritische Betrachtung der ethnographischen Repräsentation sind das Verbindende der in diesem Reader veröffentlichten Arbeiten von Laura Dobusch, Katharina Kreissl und Steffen Rother. Ebenso wird in allen drei Beiträgen die Frage nach der Übertragbarkeit von Konzepten über menschliche Erfahrungen und Praktiken – wie etwa Hetero- und Homosexualität – thematisiert.

Voranstellen möchte ich daher diesen Arbeiten einen kurzen Abriss über die Beforschung von Geschlechtern und Sexualitäten in der Sozial- und Kulturanthropologie, die Ent- und Weiterentwicklung der Debatte um die sex/gender-Trennung sowie die aktuelle Frage nach der Art und Weise, wie Geschlecht, sex und Sexualität miteinander in Beziehung stehen.

Geschlechter und Sexualitäten in der sozial- und kulturanthropologischen Forschung

Hinsichtlich der thematischen Komplexe Geschlechter und Sexualitäten lassen sich in der Sozial- und Kulturanthropologie folgende große Trends ausmachen: Die Beforschung von Sexualität nahm bereits in den Beschreibungen früherer FeldforscherInnen wie Margaret Mead und Bronislaw Malinowski, die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts tätig waren, viel Raum ein. Nach dieser ersten Welle an sehr exotisierenden Publikationen flaute das Interesse wieder ab und erwachte erst mit der aufkommenden Forschung zu nicht-normativen sexuellen Praktiken und Identitäten in den 1970ern neu. (Lyons & Lyons 2004) Ebenfalls im Zentrum stand in den 1970ern die unterschiedliche Ausarbeitung von Geschlechterbeziehungen in verschiedenen kulturellen Kontexten. Das leitende Interesse der Vertreterinnen der damaligen anthropologischen Frauenforschung bestand darin, die zu diesem Zeitpunkt für universell gehaltene „Unterdrückung der Frau“ zu verstehen und begründen zu können. (Moore 2001)

In den letzten 40 Jahren haben beide Themenkomplexe verschiedene Phasen durchlaufen. Mit Fragen der Sexualität haben sich insbesondere VertreterInnen der *Lesbian and Gay Studies* beschäftigt, die später von den *Queer Studies* abgelöst wurden. Zentrale Thematiken sind hier Transgender-Praktiken, nicht-normative Sexualitäten und auch die Frage, wie sich Sexualität und Geschlecht zueinander verhalten. (Boellstorff 2007) Geschlecht als zentrale Kategorie hingegen wurde in der anthropologischen Frauenforschung, die sich in die Gender- und feministische Anthropologie entwickelte, beforscht. Klassische Themen innerhalb der Sozial- und Kulturanthropologie sind dabei jene nach verschiedenen



Modellen der Geschlechterbeziehungen, nach dem Zusammenhang von Ökonomie und Geschlechterhierarchien und nach Gender Variance (d.h. Gesellschaften mit drei oder vier Geschlechtern). Insbesondere die Verknüpfung von Geschlecht mit anderen Differenzkategorien war und ist von großer Bedeutung, wie die aktuellen Debatten in den Gender Studies um Intersektionalität (vgl. Klinger, Knapp & Sauer 2007) zeigen. Insgesamt gesehen hält das Interesse an Fragestellungen hinsichtlich Geschlechtsidentität, Geschlechterüberschreitungen und sexuellen Praktiken ungebrochen an. Die Theoretisierung der Beziehung von Geschlecht und Sexualität hat jedoch im letzten Jahrzehnt innerhalb der Sozial- und Kulturanthropologie kaum Neues hervorgebracht. Die vor Jahren formulierten Theorien werden auch heute noch in großem Umfang rezipiert. Die wichtigsten theoretischen Entwicklungen möchte ich hier kurz zusammenfassen.

Geschlecht

Wie bereits kurz erwähnt, stand in der sozial- und kulturanthropologischen Frauenforschung der 1970er Jahre der Vergleich verschiedener Systeme von Geschlechterungleichheit im Zentrum. Einer der großen Meilensteine, der bis heute nachhaltige Wirkung zeigt, war die 1975 von Gayle Rubin vorgeschlagene analytische Trennung von sex und gender. Diese diente in erster Linie dazu, sich ohne die Bürde von biologisch gegebenen Fakten (sex) den jeweiligen kulturellen Ausformungen von Geschlecht (gender) widmen zu können. Wenngleich diese Trennung heute etwas unbeholfen wirkt bzw. als überholt gilt, so stellte sie damals ein wichtiges politisches Statement dar. ForscherInnen konnten die unterschiedlichen sozialen Rollen der Geschlechter untersuchen, ohne sich dem Ballast des Körpers und der reproduktiven Funktionen auszusetzen, wie es die ersten Frauenforscherinnen noch taten. (Yanagisako 1997)

Die sex/gender-Trennung stellte in den 1980ern in der damals aufblühenden Gender-Anthropologie das Paradigma dar, was aber zwei Folgen nach sich zog: Zum einen wurde die westliche Natur-Kultur-Dichotomie verstärkt und nicht reflektiert.

Sex wurde mit Natur und gender mit Kultur gleichgesetzt. Zudem wurden sie in Verbindung gebracht mit weiteren gängigen Dichotomien wie privat/öffentlich und Reproduktion/Produktion. Erst 1987 entlarvten Sylvia Yanagisako und Jane Collier diese Dichotomien als westliches „folk model“. Sie betonten, dass gender nicht „allerorts eine kulturelle Ausarbeitung desselben biologischen Unterschiedes zwischen Männern und Frauen“ (Yanagisako 1997: 38) ist und wiesen die Grundannahmen eines fixen biologischen Körpers und der Fortpflanzung dienender Heterosexualität als unhinterfragte Grundannahmen zurück. (ebd.) Dies stellte einen sehr wichtigen Schritt in der anthropologischen Geschlechterforschung dar.

Die zweite Folge der sex/gender-Trennung war eine wissenschaftliche Arbeitsteilung, die unter anderem auch auf Rubins (1984) späterer Betonung von Geschlecht und Sexualität als zwei distinkte Forschungsfelder beruht. Die eine Gruppe Forscherinnen wandte sich ausschließlich den sozialen Rollen von Frauen und Männern zu und ließ den biologischen Körper völlig außer Betracht. Die andere Gruppe beschäftigte sich mit Sexualität, erotischer Anziehung, homo- und heterosexuellem Begehren und sexuellen Praktiken. (Schröter 2002)

In den 1990ern entwickelte sich die Gender-Anthropologie mit dem Aufkommen der poststrukturalistischen, postmodernen und postkolonialen Kritiken weg vom Universalismus der vergleichenden Theorien und insbesondere weg von der universellen Kategorie Frau. Nun lag nicht mehr die Betonung auf Unterschieden zwischen den Geschlechtern, sondern auch innerhalb der Geschlechter. (Habinger & Zuckerhut 2005) Ebenso gerieten sowohl die Form des anthropologischen Schreibens und die Darstellung der „Anderen“ als auch das Kernkonzept der Disziplin – Kultur – ins Kreuzfeuer der Kritik. Yanagisako fasst die Kritiken folgendermaßen zusammen:

„Diese Kritiken enthüllten die totalisierende, homogenisierende, essentialisierende und orientalisierende Weise, wie das Kulturkonzept eingesetzt worden war. Der Vorwurf der kolonisierenden Konsequenzen der westlichen anthropologischen Forschung über weniger mächtige „Anderer“ trug zur Krise der Repräsentation in der Anthropologie bei.“ (Yanagisako 1997: 34)



Eine bekannte Kritikerin des Kulturkonzepts und der anthropologischen Repräsentation ist die palästinensisch-US-amerikanische Forscherin Lila Abu-Lughod mit ihrem Artikel „Writing against culture“ (1991). Sie wendet sich gegen das anthropologische „othering“ und die Betonung von kulturellen Unterschieden. Vielmehr plädiert sie dafür, sich den in einer Gesellschaft herrschenden Diskursen und Praktiken zuzuwenden, und neben den Unterschieden auch das Verbindende und Gemeinsame zu suchen.

Eine weitere wichtige Entwicklung fand in den Gender Studies im Allgemeinen und auch in der Gender-Anthropologie mit der strukturalistischen Wende statt. Seit Judith Butler und ihrem Buch *gender trouble* (1990) ist Geschlecht – ohne in Körper und Sozialisation zu differenzieren – unwidersprochen eine soziale Konstruktion. Das will heißen, seit Butler gibt es kein natürliches prädiskursives Geschlecht im Sinne von sex, auf das sich gender als Ausgangspunkt beziehen kann. (Schröter 2002) Laut Rosalind Morris (1995) konnte die Butler'sche Theorie problemlos an zwei anthropologische Strömungen anschließen: Zum einen an die Hinwendung zur Praxis, wie sie etwa Bourdieu mit seinem Habitus-Ansatz vertritt – auch hier liegt die Wirkkraft, ähnlich wie bei Butlers Performativität, auf der beständigen Wiederholung – zum anderen an den anti-essentialistischen Feminismus, der sich mittels der sex/gender-Trennung gegen biologistische Zuschreibungen wendete. Wenngleich Butler also über die sex/gender-Trennung der 1970er Jahre hinausgeht, so wurde damit doch ein wichtiger Grundstein für die Rezeption ihrer Theorien in sozial- und kulturalanthropologische Debatten gelegt.

Hinsichtlich der Weiterentwicklung der Gender-Anthropologie unterscheidet Morris (1995) zwei große Strömungen: Als erste ist ein Strang von Arbeiten, die unter „*anthropology of decomposing difference*“ fallen, zu nennen. Unter dem Einfluss der Butler'schen Theorie wandte sich der Blick der AnthropologInnen von den alten Themen der Geschlechterungleichheit, Machtverhältnissen usw. hin zu multiplen, widerständigen und mehrdeutigen sex/gender-Systemen. Der Hegemonie der sexuellen Dichotomie im Westen,

die eng mit regulierenden medizinischen Praxen in Verbindung steht, wurden bewusst Gegenbeispiele und widerständige Praktiken entgegen gestellt. Die scheinbare Stabilität des geschlechtlichen Körpers wurde in Studien bewusst mittels der Betonung von nicht-eindeutigen Geschlechtern in Frage gestellt, wenngleich zum Teil in einer etwas ethnozentrischen und exotisierenden Weise¹: so waren dies etwa Forschungen zu Transvestitismus oder Gesellschaften mit drei oder vier Geschlechtern. Arbeiten zu Gender Variance bei indigenen Gruppen Nordamerikas, wie sie Katharina Kreissl in diesem Reader beleuchtet, gehören in diese Gruppe.

Daneben entstand der zweite Strang, von Morris „*anthropology of making difference*“ genannt, in dem die Herstellung von Geschlecht – etwa mittels Übergangsriten – im Mittelpunkt steht. Das Hauptaugenmerk liegt auf kulturellen Ordnungen und wie diese gegenderte Subjekte hervorbringen. Körpertechniken wie Beschneidung, Scarifikation und Infibulation sowie symbolische sowie ideologische Repräsentationen werden ausgiebig beschrieben. Die Einschreibung von Geschlecht in den Körper wird jedoch hier also oft sehr wörtlich verstanden. In dieser Tradition stehend ist das Werk Gilbert Herdts zu Samen-Praktiken auf Papua-Neuginea, das von Steffen Rother in diesem Reader unter Zuhilfenahme neuerer Literatur betrachtet wird.

Morris konkludiert, dass wenngleich die Butler'sche Theorie der Performativität von Geschlecht nicht unbedingt in ihrer vollen Wirkkraft und auch Radikalität gedacht und umgesetzt wurde, so ist doch der Einfluss nachhaltig. Wichtig und bleibend ist die Erkenntnis, dass unterschiedliche Geschlechterkategorien und –konzepte nicht in erster Linie „auf eine bestimmte physiologische Ausstattung verweisen“ (Schröter 2002: 7) und das soziale Geschlecht einfach drüber geschrieben wird. Wie Yanagisako und Collier bereits vor 20 Jahren feststellten, hat der biologische Geschlechtskörper als solches nicht jene Bedeutung für Geschlechterklassifikationen, die ihm von westlichen Kultur- und SozialanthropologInnen zugewiesen wird. (Moore 2001)



Sexualität

In der Sozial- und Kulturanthropologie hatten sich also bereits früh herausragende und berühmte VertreterInnen mit Sexualität auseinandergesetzt. Die bekannten FeldforscherInnen und wahren Bestseller-AutorInnen Bronislaw Malinowski und Margaret Mead hatten detaillierte Beschreibungen von Sozialisation und Sexualität bei den von ihnen beforschten Völkern, d.h. den BewohnerInnen der Trobriand-Inseln und von Samoa, verfasst.

Margaret Meads Buchtitel waren unter anderem „Coming of Age in Samoa“ (1928) und „Sex and Temperament in Three Primitive Societies“ (1935). Ihr zentraler Beitrag zur Debatte und ihr aufklärerisches Anliegen bestanden darin zu argumentieren, dass sexuelle Normen und Erfahrungen kulturell sehr unterschiedlich sind und dass es nicht eine Form „primitiver Sexualität“ gibt. Mead wurde jedoch in späteren Jahren vielfach für ihre verzerrte Darstellung der offenen Art und Weise, wie samoanische Mädchen im Hinblick auf Sexualität aufwachsen, kritisiert. So argumentiert Derek Freeman, mit dem sie sich ein jahrelanges wissenschaftliches Scharmützel lieferte, dass Meads Beschreibung der freien Sexualität ihrem Wunschdenken – da sie selbst aus einer puritanischen Gesellschaft stammte - und nicht der samoanischen Realität entsprach. (Lyons & Lyons 2004)

Ab den 1930ern verschwand Sexualität für gute 30 Jahre wieder aus dem Interesse der Kultur- und SozialanthropologInnen und wurde nur als Aspekt anderer Themen wie Erziehung, Verwandtschaft, Geschlecht und Aggression usw. behandelt. Erst ab den 1970ern tauchte Sexualität wieder explizit in der anthropologischen Debatte auf, vielleicht nicht zufällig zu einer Zeit, in der auch „Geschlecht“ zu einer zentralen Analyse-kategorie avancierte. (Lyons & Lyons 2004) Carol Vance (2005 [1991]) merkt in ihrem Artikel zur Wiederentdeckung von Sexualität jedoch kritisch an, dass junge ForscherInnen keineswegs dazu ermutigt wurden, sich diesem Thema zu widmen, und dass eine Spezialisierung auf Sexualität nicht besonders förderlich für eine wissenschaftliche Karriere war. Aus diesen Gründen kamen ihrer Meinung nach die wichtigsten Impulse für kritische

Forschungen zu Sexualität aus anderen Disziplinen und von marginalisierten ForscherInnen.

Sexualität mit ihren verschiedenen Dimensionen wie Erotik, Begehren und Praktiken wurde in den Forschungen von 1920 bis 1990 als naturalisierte Kategorie, als stabiler Boden für verschiedene kulturelle Ausformungen behandelt. Im Zentrum der Beschreibungen stand dabei „richtiger Sex“, der der Fortpflanzung dient, erst in zweiter Linie wurden „sexuelle Variationen“ behandelt. Heterosexualität stellte die unhinterfragte Norm dar und ebenso unkritisch wurden sexuelle Kontakte von Personen gleichen Geschlechts als „homosexuell“ klassifiziert. (Vance 2005 [1991])

Dies änderte sich durch die Einflüsse der feministischen Anthropologie (mit der analytischen sex/gender-Trennung) sowie der historischen Betrachtung männlicher Homosexualität im Europa und Nordamerika des 19. Jahrhunderts. Gemeinsam ist diesen neu entstandenen, sozial-konstruktivistischen Ansätzen, dass – hier kommt es zu einer Überschneidung mit Foucault – eine universell gültige, ahistorische Definition von Sexualität abgelehnt wird. Sexualität gilt mit all ihren Aspekten wie Begehren, Objektwahl und Identität als konstruiert und der naturalisierte und biologisierte Status von Sexualität wird angegriffen. (Vance 2005 [1991]) Wie auch Steffen Rother in seinem Beitrag zu Samen-Praktiken in Melanesien zeigt, variiert die Bedeutung und Wahrnehmung von körperlich identischen sexuellen Akten und muss jeweils spezifisch verstanden werden.

Mit der Wiederentdeckung der Sexualität als Forschungsfeld fanden nicht-normative sexuelle Praktiken Eingang in die sozial- und kulturanthropologische Literatur; *weibliche* homoerotische Beziehungen erhielten jedoch vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit. Dies ist z.B. auch am Material zu Gender Variance in Nordamerika erkennbar, das vorrangig die Zuwendung zu einer anderen Geschlechterrolle bei Männern dokumentiert. Einen wichtigen Meilenstein in der Dokumentation lesbischer Sexualität stellt der Sammelband „Female Desires“ (Blackwood & Wieringa 1999) dar. Noch immer gibt es jedoch relativ wenige Monographien zu weiblichen nicht-normativen



Sexualitäten in nicht-westlichen Gesellschaften. Sehr viele Arbeiten wurden in den letzten Jahren jedoch zum Gebiet Transgender verfasst – so vage dieser Begriff auch sein mag. Ein weiterer Strang von Arbeiten setzt sich mit normativer Heterosexualität – romantische Liebe, Männlichkeit, sexualisierte Mann-Frau-Beziehungen in der Arbeit und zu Hause – auseinander. (Boellstorf 2007)

Verknüpfungen von Körper, Geschlecht und Sexualität

Die Beforschung von Geschlechtern und Sexualitäten hat sich also in den letzten Jahrzehnten parallel, aber wenig verbunden ereignet. Diese Arbeitsteilung der Gender Studies und der Queer Studies hat auch in der Sozial- und Kulturanthropologie ihren Niederschlag gefunden bzw. wurde von VertreterInnen wie Gayle Rubin gefordert. Dem gegenüber stehen aber Theoretikerinnen, die beide Stränge wieder zusammen führen. In ihrem Artikel „Geschlecht, Sexualität und andere Überschneidungen“ (1997) setzt sich Sylvia Yanagisako eingehend mit der Beziehung zwischen gender, sex und Sexualität auseinander. Auch sie konstatiert das Auseinanderdriften der beiden Thematiken insofern, als sich feministische, überwiegend heterosexuelle Wissenschaftlerinnen den Themen Gender und Reproduktion zuwandten. VertreterInnen der Gay & Lesbian Studies – die nicht unbedingt feministisch waren – hingegen beschäftigten sich mit der Erforschung von Sexualität und sexuellen Praktiken.

Auch Yanagisako kommentiert die sex/gender-Trennung und die daraus folgende Arbeitsteilung. Mit dem Abtreten von diesem sex an die Biologie ließen die feministischen Anthropologinnen der 1980er Jahre Sexualität völlig unter den Tisch fallen, denn sie legten ihr Hauptaugenmerk auf Reproduktion. Da die westliche, kulturelle Vorstellung der Verbindung zwischen sexueller Reproduktion und gender nicht aufzulösen war, versuchten sie zumindest, diese Verbindung vollständig zu verstehen. In der Folge entstanden Arbeiten, die Yanagisako kritisch mit folgendem Titel versieht: *Wie ist es, gender ohne sex zu haben?* Als Beispiel für diesen Blickwinkel führt sie Emily Martins sehr bekanntes Buch „Women in

the Body“ (1989) an. Martin befragte Frauen über deren körperliche Vorgänge, wie etwa Menstruation, Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt, Menopause usw. und interpretierte diese Erzählungen vor dem Hintergrund der Darstellung in gynäkologischen Standardwerken. Sie konzentrierte sich in ihrer Darstellung jedoch nur auf den medizinischen Diskurs und ignorierte somit andere Diskurse, die die körperliche Subjektivität von Frauen in den USA prägen (wie etwa Diskurse über Körperfunktionen, pornographische Diskurse, christliche Diskurse über Sex, Sünde, Abtreibung usw.) Laut Yanagisako übersieht Martin, wie die Vorstellungen über Sexualität und Geschlecht in den USA miteinander verbunden sind und einander wechselseitig beeinflussen.

Die meisten der kritischen Studien zu Sexualität sind in der Nachfolge von Michel Foucault entstanden und widmen sich schwul-lesbischen Sexualitäten, schließlich ist den WissenschaftlerInnen der Gay & Lesbian Studies die „Denaturalisierung der Heterosexualität“ ein wichtiges Anliegen. Sie konnten sich gut von den Annahmen über den reproduktiven Kern von sex/Sexualität lösen und sich der politischen Konstruktion von Sexualität zuwenden. Diese Arbeiten versieht Yanagisako mit der Frage: *Wie ist es, Sex ohne gender zu haben?* Ein Protagonist ist ihrer Meinung nach David Halperin, der sich unter anderem mit der Athener Institution der Päderastie eingehend auseinandergesetzt hat. Laut ihm war im antiken Athen Sexualität von bestimmten Vorstellungen über Über- und Unterordnung erfüllt und wurden die zwischenmenschlichen sexuellen Beziehungen unabhängig vom Geschlecht festgelegt. Der Staat gestaltete die sexuellen Beziehungen der Menschen, und die Menschen wurden ihrerseits durch sexuelle Beziehungen als bestimmte soziale Subjekte definiert. Sexualität ist für Halperin nicht etwas, was zwei oder mehr Menschen gemeinsam machen, sondern etwas, was eine Person an der anderen ausübt. Es geht um aktive und passive sexuelle PartnerInnen und um sozial höherstehende bzw. niedrigere Personen. (Halperin 1989; Yanagisako 1997)



Yanagisako (1997) stimmt mit Halperin überein, dass im klassischen Athen Sex eine zentrale Praktik in der Konstitution von sozial und politisch differenzierten Subjekten darstellt. Die alleinige Betrachtung der sexuellen Praktiken zwischen Männern ignoriert ihrer Meinung nach jedoch, dass es im antiken Athen zwei Geschlechter mit ihnen zugewiesenen Subjektivitäten gab. Sie argumentiert schlussendlich, dass die männlichen sexuell-politischen Positionen in Beziehung zu weiblichen sexuell-politischen Positionen und in Beziehung zueinander konstituiert werden. (ebd.)

Halperin steht also in der Tradition von Gayle Rubin (1984), die für eine analytische Trennung von Sexualität und gender als zwei verschiedene Bereiche sozialer Praxis eintrat. Rubin und ihre NachfolgerInnen in poststrukturalistischen Strömungen wie der Queer Theory sind sich einig, dass Gender und Sexualität als Kategorien einander überlappen, aber dennoch getrennt voneinander untersucht werden sollen. Diese getrennte Analyse solle zu einer neuen Theoretisierung der Verbindung von gender und Sexualität führen. Durch die Trennung könne die Verbindung zwischen den beiden besser theoretisiert werden. Auch ist es somit möglich, Sexualität ohne Gender zu denken und sind sexuelles Begehren, Praktiken und sexuelle Identitäten nicht mehr abhängig vom Geschlecht einer Person. (Richardson 2007)

Gegen diese „monodiskursive Analyse von Sexualität bzw. gender“ verwehrt sich Yanagisako (1997: 54). Sie betont, dass Subjekte durch eine Vielzahl von Diskursen als Subjekte konstituiert

werden und an deren *Schnittpunkten* denken. Mit dieser Haltung ist Yanagisakos Artikel sehr aktuell, denn er schließt sehr gut an die gegenwärtige Debatte um Intersektionalität an: an die Verwobenheit und das Zusammenwirken der Differenzkategorien Rasse, Geschlecht, Klasse, Sexualität (vgl. Klinger, Knapp & Sauer 2007). Die Intersektionalität von Geschlecht und Sexualität wird auch in einem rezenten Artikel der Soziologin Diane Richardson (2007) als richtungweisende Position vorgeschlagen. Anstatt gender als Effekt von Sexualität oder umgekehrt Sexualität als Effekt von gender oder gar Sexualität und gender als völlig distinkte Bereiche zu betrachten, werden sie aus der Perspektive der Intersektionalität als verstrickt miteinander wahrgenommen. Die Kategorien fallen quasi ineinander, weil sie nicht voneinander zu trennen sind. Richardson plädiert dafür, die Beziehung zwischen Geschlecht und Sexualität als einen sich bewegenden, vielschichtigen Prozess – wie eine „Küstenlinie“ – zu begreifen.

Diese dynamische Ko-Konstitution von Geschlecht und Sexualität kann, entsprechend der gängigen anthropologischen und soziologischen Forschung – mit Tom Boellstorff folgendermaßen formuliert werden: „It is almost as if they are in a metaphorical state of intercourse.“ (2007: 27) Zur historischen und kulturellen Spezifik dieses Geschlechts-Verkehrs sowie zu dessen Repräsentation gibt es jedoch noch viel zu erforschen.



Literaturverzeichnis:

- Abu-Lughod, Lila (1991): Writing against culture. In: Richard Fox (Hg.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research, S. 137-162.
- Blackwood, Evelyn & Saskia Wieringa (1999) (Hg.): *Female Desires. Same-Sex Relations and Transgender Practices across Cultures*. New York: Columbia University.
- Boellstorf, Tom (2007): Queer Studies in the House of Anthropology. In: *Annual Review of Anthropology* 36: 17-35.
- Habinger, Gabriele & Patricia Zuckerhut (2005): Frauen – Gender – Differenz. Gender Studies in der Kultur- und Sozialanthropologie. In: Marlen Bidwell-Steiner & Karin Wozonig (Hg.): *Die Kategorie Geschlecht im Streit der Disziplinen*. Wien: Studienverlag, S. 62-89.
- Halperin, David (1989): Is There a History of Sexuality? In: *History and Theory* 28(3): 257-274.
- Herdt, Gilbert: Mistaken Sex: Culture, Biology and the Third Sex in New Guinea. In: ders. (Hg.): *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Zone Books.
- Klinger, Cornelia, Gudrun Axeli-Knapp & Birgit Sauer (2007) (Hg.): *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lyons, Andrew P. & Lyons, Harriet D. (2004): *Irregular Connections. A History of Anthropology and Sexuality*. Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- Moore, Henrietta (2001): Was ist eigentlich mit Frauen und Männern passiert? Gender und andere Krisen in der Anthropologie. In: Ulrike Davis-Sulikowski, Hildegard Diemberger, Hildegard, Andre Gingrich & Jürg Helbling (Hg.): *Körper, Religion und Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen*. Wien: Campus, S. 395-420.
- Morris, Rosalind C. (1995): All made up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender. In: *Annual Review of Anthropology* 24: 567-92.
- Richardson, Diane (2007): Patterned Fluidities: (Re)imagining the Relationship between Gender and Sexuality. In: *Sociology* 41: 457f.
- Rubin, Gayle (1984): Thinking sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: Carol Vance (Hg.): *Pleasure and danger. Exploring female sexuality*. New York: Routledge & Kegan Paul, S. 267–319.
- Susanne Schröter (2002): *FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Vance, Carol (2005 [1991]): Anthropology rediscovers sexuality: a theoretical comment. In: Jennifer Robertson (Hg.): *Same-sex cultures and sexualities. An anthropological reader*. Malden: Blackwell Publishing, S. 15-32.
- Yanagisako, Sylvia Junko (1997): Geschlecht, Sexualität und andere Überschneidungen. In: Gerlinde Schein & Sabine Strasser (Hg.): *Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*. Wien: Milena Verlag, S. 33-65.

¹ Susanne Schröter fasst diese exotisierenden Tendenzen folgendermassen zusammen: „Eine faszinierende Welt von sozialen Geschlechterentwürfen breitet sich vor den LeserInnen aus, die Träume von Entgrenzung und geheimen Wünschen nährt. Exotische Universen entstehen aus den Texten, die Ideen fremder Freiheiten beschwören und die Einschränkungen des eigenen Daseins überwindbar erscheinen lassen“. (Schröter 2002: 10)



Von Flöten und Fellatio – Zur Rolle der Musik in Fragen von Geschlecht und Sexualität am Beispiel der Samen-Praktiken in Papua Neuguinea

Von Steffen Rother

1. Vorwort

Im Grenzgebiet von Musikwissenschaft, Kultur-anthropologie und Gender Studies beschäftigt sich diese Arbeit mit den Studien Gilbert Herdts zu Geschlecht und Sexualität bei der Gruppe der Sambia auf Papua-Neuguinea. Herdt beschreibt die Tradition des Initiationsrituals für Knaben, bei welchem sogenannte „Samen-Praktiken“ eine zentrale Rolle spielen. In der Beschreibung dieses Rituals möchte ich herausarbeiten, welche Vorstellungen von Körper, Sexualität und Geschlecht diesem zugrunde liegen und mit welchem Recht Herdt in diesem Zusammenhang von „ritualisierter Homosexualität“ spricht. Etwas ausführlicher wird der Verwendung der Flöten Beachtung geschenkt. Sie scheinen für Herdt eine zentrale Bedeutung zu haben – immerhin widmet er im Titel ein ganzes Buch diesem Phänomen: „Guardians of the Flutes“. Ich werde neben Herdts Überlegungen auch musikwissenschaftliche Begründungen heranziehen, um die Flöten in einen größeren Zusammenhang von ritueller Musik zu stellen.

2. Herdt und die „Sambia“

Die Sambia sind eine kleine Gruppe von einigen Tausend Menschen, die auf sechs verschiedene Dörfer verteilt die Täler der Eastern Highlands von Papua-Neuguinea bewohnen. (Herdt 1984: 169f.) Die Bezeichnung „Sambia“ ist allerdings ein von Herdt selbstgewähltes Pseudonym. In einer Fußnote der Einleitung zum Kapitel „Fetish and Fantasy in Sambia“ erklärt er dieses Vorgehen mit dem Wunsch, die wahre Identität der Gruppe zu verbergen und so seine InformantInnen zu schützen. Diese Fußnote bleibt jedoch die einzige Stelle in der gesichteten Literatur, an der darauf hingewiesen wird. (Herdt 1982: 46) Aus Gründen, die ich später noch darlegen werde, halte ich diese eigenmächtige Umbenennung für problema-

tisch und Herdts Motivation für wenig überzeugend. Im Folgenden verwende ich – im Bewusstsein der Problematik – die Bezeichnung „Sambia“ ebenfalls, da ich über keine hinreichend gesicherten Quellen den Eigennamen des Volkes herausfinden konnte und dies auch nicht Ziel dieser Arbeit war.¹ Als Ausgangspunkt meiner Gedanken werden nun Aufbau und Hintergrund des Initiationsritus beleuchtet, so wie Herdt in seinen Forschungen davon berichtet.

2.1. Growing boys into men – Der Initiationsritus

Die Knabeninitiation bei den Sambia ist ein vielschichtiger und langwieriger Prozess. Angefangen im Alter von sieben Jahren bis in das Erwachsenenalter hinein, durchlaufen die Jungen eine sechsstufige Abfolge von Riten, an deren Ende sie erst als vollwertige Männer anerkannt sind. Die Riten der ersten drei Stufen werden mit einer gemeinschaftlichen Feier vollzogen, teils in einem eigens für die Initiation errichteten Kulthaus (dem *Moo-Angu*). Dies geschieht im Beisein aller Junggesellen des Dorfes, weshalb Herdt diese drei Rituale zu einer Einheit als „Junggesellenritus“ („bachelorhood ritus“) zusammenfasst. Die erste Stufe (*Moku*) findet im Alter von 7 bis 10 Jahren statt, die zweite (*Imbutu*) zwischen dem 10. und 13. und die dritte (*Ipanguri*) zwischen dem 14. und 16. Lebensjahr. Die zweite Gruppe von Riten der höheren Stufen ab dem adoleszenten Alter, die vierte (*Nuposha*), fünfte (*Taiketnyi*) und sechste Stufe (*Moondangu*) werden nur in einem kleinen Kreis weniger ausgewählter Anwesender praktiziert. Nachdem die vierte Stufe mit dem Vollzug der Heiratszeremonie erreicht wurde, gelangt der junge Mann mit der Menarche seiner Ehefrau – was für diese Anlass ist, sich einem eigenen Initiationsritual zu unterziehen – auf die fünfte Stufe. Dem Mann werden dann



neben einer rituellen Reinigung auch Kenntnisse der für die Fortpflanzung relevanten sexuellen Praktiken vermittelt. Die Geburt des ersten Kindes markiert schließlich den Aufstieg zur sechsten Stufe. Erst mit dem Vaterwerden hat der Mann seine Mannesfähigkeit bewiesen und wird als vollwertig anerkannt. (Herdt 1982: 53) Bemerkenswert ist, dass diese letzten drei Stufen maßgeblich auf die Ehefrau bezogen und schon grundsätzlich von der Existenz einer solchen abhängig sind, diese dem Mann also zur vollständigen Herausbildung seiner Männlichkeit verhelfen muss.

Exemplarisch wird nun der genaue Ablauf einer Knabeninitiation am Beispiel einer Initiation der ersten Stufe (*Moku*) nachvollzogen, so wie sie Herdt nach mehrfacher eigener Teilnahme beschreibt. Das in drei Teilen verlaufende Ritual folgt durchwegs strengen Regeln. Frauen sind von der gesamten Zeremonie ausgeschlossen. Die Abwesenheit von Frauen, im Besonderen der Mütter der Initiaten, spielt jedoch eine zentrale Rolle bei der Interpretation des gesamten Ritus. Für die Jünglinge stellt die physische Trennung von ihren Müttern die erste große Herausforderung dar. Herdt berichtet von großer Spannung, mitunter würden die Jungen gewaltsam aus der Obhut ihrer Mütter gerissen. Sie müssen den langen Weg des Erwachsenwerdens allein gehen, jeder Initiat bekommt jedoch einen der Junggesellen des Dorfes als Paten zugewiesen, der ihn bis zur Vollendung des Zyklus begleiten wird. In der Eröffnung der Zeremonie bekommen die Jungen von den älteren Männern des Dorfes erzählt, dass sie von einem weiblichen Geist (dem *Aatmwogwambu*) gejagt würden und es nun Zeit sei ihn loszuwerden. Herdt berichtet von unterschiedlichen Reaktionen der Jungen auf das Geschehen, oft seien aber Unbehagen und Angst zu beobachten. Schon hier begleiten Flötenspieler unsichtbar aus dem Hintergrund die Vorbereitungen. Um die Flöten wird ein geheimnisvoller Zauber erzeugt, indem sie zunächst versteckt gehalten und erst am dritten Tag des Rituals enthüllt und in das Geschehen integriert werden. Die Initiaten werden geschlagen, um die Haut zu öffnen und körperliches Wachstum zu fördern, gefolgt von rituellem Nasenbluten und einer Hautstimulation mit Brennesseln. Erst dann bekommen die Initiaten ihr rituelles Gewand angelegt. Herdt berichtet

schon an dieser Stelle von erotischen Witzen, die von einigen Älteren über die „feminine“ Festkleidung der Initiaten gemacht werden. (Herdt 1982: 56)

Nach dieser Eröffnung, die der inneren Vorbereitung dient, beginnt als zweiter Teil die Flötenzeremonie. In einem Moment der Stille stellen sich die Jungen zu einer Gruppe auf, um welche die Junggesellen des Dorfes Flöte spielend einen Kreis bilden. Ein älterer Mann betritt mit einer Bambusflöte den Kreis, präsentiert sie den Jungen feierlich und deutet ihnen, sie in den Mund zu nehmen. Herdt berichtet von Brutalität und Strenge, mit denen Verweigern sanktioniert wird. Ein weiterer Lehrer zeigt an der Flöte die Technik der Fellatio. Es wird dabei eine direkte Analogie zum männlichen Penis gezogen und unter Verweis auf das tapfere, „mannhafte“ Vorbild der Älteren versprochen „if you eat them, you will grow bigger.“ (Herdt 1982: 61) Es wird erklärt, dass die Jungen durch die Fellatio den Samen der Paten aufnehmen sollen. So wie in den Säuglingsmonaten das Stillen durch die Mutter für das Großwerden wichtig war, gebe ihnen nun das Aussaugen der Penisse ihrer Kameraden den Saft, den sie zum Mannwerden benötigten. (Herdt 1994: 232ff.)

In der darauffolgenden Kulthauszeremonie ziehen die Initiaten und ihre Paten feierlich in das eigens errichtete Kulthaus ein, wo die Gruppe nur mehr unter sich die Zeremonie weitervollzieht. Während einige Flöte spielen, sitzen die Jungen und Männer bei offenem Feuer zusammen. Herdt beobachtet hier heimliche erotische Anspielungen und das gegenseitige Entblößen des Körpers. Die Älteren erzählen Geschichten über das Mannsein und die Kraft der Flöten. Der Ritus hat hier auch spirituelle Aspekte, da sich die Junggesellen als die Verkörperung des weiblichen Dorfgeistes präsentieren. Herdt sieht hier einen Anklang von „pseudotransvestiter Identität“ (Herdt 1994: 78), dies muss jedoch wohl relativiert werden. Bemerkenswert scheint mir vielmehr das Aufkommen einer latent heterosexuellen Ebene. Der Verweis auf die Anwesenheit von Weiblichkeit in stellvertretender ritueller Verkörperung der Junggesellenpaten scheint als Legitimation für die gleichgeschlechtliche Fellatio – die als solche nur innerhalb dieses Ritus toleriert wird – zu dienen. Die Flöten sollen überdies Trost spenden für den



Verlust der Mutter und über die vorhandene Scheu hinweg helfen, indem unter Betonung der spirituellen Ebene des Ritus sowohl Neugier als auch die Angst vor Strafe und sozialer Missachtung geweckt werden. Schlusspunkt dieses Teils der Zeremonie ist das feierliche Verbrennen der Flöten im Feuer. Viele machen sich direkt danach auf und verlassen das Kulthaus, um draußen Fellatio zu betreiben; sie gilt innerhalb des Kulthauses als nicht statthaft. Nach den fünf Tagen, die das gesamte Ritual dauert, haben fast alle Initiaten mit den Junggesellen „homosexual intercourse“ (Herdt 1982: 64f.) betrieben. Diese Begegnung ist ebenfalls streng reglementiert. Vorgesehen ist ausschließlich Fellatio zwischen Pate und Initiat, dabei fungiert der Pate ausschließlich als Samengeber, er darf den Jungen keinesfalls selber stimulieren. Jener ist damit der eigentlich aktive Part dieses Aktes, wo hingegen der Initiat eher unterwürfig auf das Ejakulat wartet, um es dann hinunter zu schlucken. Über die reine Fellatio hinausgehendes Anfassen, Penetrieren oder Erotisieren wird streng sanktioniert. (Herdt 1982: 57ff.)

Zwei Aspekte scheinen mir für das Verständnis des Rituals bis hierhin wesentlich: Zum Einen wird der Samen der Junggesellen nicht als Symptom sexueller Lust gesehen, sondern als etwas Nahrhaftes, das für eine stabile Virilität des Heranwachsenden sorgt. Zum Anderen besteht seitens der Teilnehmer ein ambivalentes Verhältnis zu dieser Praktik. Nach Herdts Schilderung finden keinesfalls alle Knaben in gleichem Maße Gefallen daran, Fellatio zu betreiben. Manche zeigen sogar Ekel, Unbehagen mischt sich mit einem Gefühl der Unterlegenheit und des Ausgeliefertseins. Vor dem Hintergrund, dass die Initiaten gerade erst von ihren Müttern getrennt wurden, zum ersten Mal ganz auf sich allein gestellt ein für sie unbekanntes Ritual vollziehen, ist dies nachvollziehbar. Herdt geht sogar so weit, die prägende erste rituelle Erfahrung als „primordial traumatic act“ (Herdt 1982: 77) zu bezeichnen. Dieses Trauma gehe neben der plötzlichen Trennung von der Mutter wesentlich auch von den Flöten aus, mit denen sie ihre erste intime Berührung simulieren, aber auch von der Machtposition, die die Älteren über die Initiaten haben, indem sie ihnen mit Strafen drohen und sie förmlich zur Fellatio zwingen. Die

in das Ritual hineinspielende Gewalt wird auch in den Äußerungen der Junggesellen deutlich, aus denen hervorgeht, dass die Brutalität, mit der sie zögerliche Jungen zum Vollzug des Rituals zwingen, auch aus einem Gefühl der eigenen Rache entspringt; sie geben so die an ihnen selbst in ihren eigenen Initiationsriten verübte Gewalt zurück. Im Gegenzug stellen sie den Jungen in Aussicht, später als Erwachsene auch ihre eigene Wut an den Initiaten ausleben zu dürfen. (Herdt 1994: 56)

Es handelt sich bei der rituellen Fellatio offenbar nicht um ein identitätsstiftendes sexuelles Begehrenskonzept, sondern um einen rituellen Akt, den ein starrer Codex reglementiert. Inwieweit es berechtigt ist, wie Herdt hier trotzdem von „ritualisierter Homosexualität“ zu sprechen, wird nun diskutiert. Hierfür ist der Kontext, in dem das Ritual passiert, genauer zu beleuchten. Aufgrund der evidenten spirituellen Ebene, die maßgeblich von der Verwendung der Bambusflöten getragen wird, verdienen als nächstes nun die Rolle der Musik und die Instrumente selbst detaillierte Betrachtung.

2.2. Zwischen „female spirit“ und „magic power“ – Zur Bedeutung der Flöten

Die Sambia verfügen über verschiedene Arten von Aerophonen. Die im rituellen Kontext gebräuchlichen werden *Namboolu Aambelu* genannt. Sie sind aus unterschiedlich dickem Bambus gefertigt, zwischen 30 cm und 1 m groß, und an einem Ende verschlossen. Sie werden entweder senkrecht über eine gerade abgeschnittene oder gewölbte Aussparung geblasen, vergleichbar der Spielweise einer Panflöte, oder aber seitlich über eine Blasöffnung, ähnlich dem Spiel einer Querflöte. Sie haben keine Grifflöcher, wodurch sich Tonhöhenverläufe nur durch die Einblastechnik variieren lassen. Durch Überblasen² können diffus-schwebende Klänge erzeugt werden. Diese sind dann lauter und über weite Strecken hinweg tragfähiger. Leider nennen Herdt und die auf ihn aufbauenden AutorInnen (z. B. Elliston 1995: 854) die Flöten nicht mit ihrem ortstypischen Namen, was durchaus zweckmäßig gewesen wäre, sondern bezeichnen sie stets nur als Bambusflöten („bamboo flute“). Meines



Erachtens zeugt dies von mangelnder Wachsamkeit gegenüber dem Einfluss von Musik auf die Gesamtheit einer Kultur.

Die Flöten tauchen bei den Sambia nie als Soloinstrument und auch nur in ganz bestimmten rituellen Kontexten auf, neben den beschriebenen Initiationsfeiern nur noch anlässlich von Opfer- und Fruchtbarkeitsfesten. Die Flöten vertonen den Schrei des alten weiblichen Dorfgeistes, was durch den schwebend-flirrenden Klang der Überblasttechnik sinnfällig zum Ausdruck kommt. Die beiden Flöten werden als festes Paar, gleich einem Ehepaar, verstanden (*Kwolu-aambelu*). Die längere der beiden Flöten wird als männliche betrachtet (*Aatmwul*) und steht metaphorisch für den Penis, während die kürzere weibliche (*Aambelu*) für die Eichel steht. Letztere wird dann den Jungen im Rahmen des *Moku*-Rituals zur Simulation der Fellatio gereicht, bildlich üben sie die Fellatio also nur an der Eichel. Die Flöten werden ausschließlich den Männern zugeordnet, Frauen dürfen sie unter Androhung der Todesstrafe weder spielen noch sich ihnen nähern. Die Flöten werden mitunter so eng mit ihren Spielern identifiziert, dass sie im Fall eines frühen Ablebens als Grabbeigabe gereicht werden. Ist jedoch ein Ritualzyklus abgeschlossen, werden die Flöten nicht aufbewahrt, sondern vernichtet. Sie sind offenbar so stark mit dem Ritual verknüpft, dass ein nutzloses Herumliegen ihrem Wert zuwiderlaufen würde. (Herdt 1982: 46ff.) Der Einsatz von rituellen Flöten lässt sich auch in einen größeren Zusammenhang stellen, da sie in vielen Gruppen Papua-Neuguineas auftauchen. Das „New Grove Dictionary of Musical Instruments“ identifiziert mehrere Gruppen auf Papua-Neuguinea, bei denen Flöten in Initiationsriten eingesetzt werden. Jedoch wird allein bei den Anganen von „ritual homosexuality“ (Niles 2001: 310) und einem paarweisen Spiel unterschiedlich langer Flöten berichtet, was auch Herdt über die Sambia schreibt. Dies könnte ein Hinweis auf ihre Identität sein. Es findet sich überdies bei Marilyn Strathern (1988) ein Hinweis auf die Flöten der ebenfalls in den Eastern Highlands lebenden Gimi, die Strathern als „mothers's penis“ (ebd.: 126) bezeichnet. Darüber hinaus liefert M. A. Gourlay (1975) in einer ausführlichen ethnomusikologischen Studie zum Verhältnis von Instrumenten und den Geschlechtern den Nachweis ritueller

Instrumente bei 233 Gruppen. Rituelle Flöten tauchten demnach gehäuft paarweise auf, oft stelle man sie sich als Mann und Frau vor und wiese ihnen Namen zu. Die Überblasttechnik sei ebenfalls bei vielen Gruppen zu beobachten. Gourlay kann sogar Flöten von bis zu über 2 m Länge und 7 cm Durchmesser nachweisen. Viele von ihnen seien schlicht gefertigt und kaum dekoriert, was ein Hinweis darauf ist, dass der materielle Wert der Flöten weniger wichtig ist als ihr spiritueller Gehalt. Weiters berichtet Gourlay über die Gahuku-Gama, dass diese ein Männerhaus für die Flöten errichten und ihnen in Rahmen eines Initiationsritus eine große Rolle zuweisen. Die Gahuku-Gama spielen ebenfalls Flöten mit Überblasttechnik und erzielen so einen Tonambitus von drei Oktaven mit je sieben Tonstufen. Die Flöten sind zueinander verschieden hoch gestimmt, wodurch im Zusammenklang eine Schwebung³ entsteht. (ebd.: 32)

Als ebenso wichtig erachtet Gourlay das Moment der Geheimhaltung, was sie für viele Gruppen dokumentieren kann. Durch die geheime Verwahrung der Instrumente und der Enthüllung erst während des Initiationsritus entstehe eine Elite von Flötenkennern, den Eingeweihten, wohingegen Außenseitern, in der Regel Kindern und Frauen, der Zugang verwehrt bliebe. Das Geheimnis der Flöten werde zum vielleicht wichtigsten identitätsstiftenden Geheimnis der Männer und trage maßgeblich zur Aufrechterhaltung der Geschlechterhierarchie bei. Gourlay kommt zu dem Schluss, dass es sich daher bei den Flöten eher um ein Sozial- als ein Musikinstrument handele. Diese Formel liefert auch für das sambische Ritual einen brauchbaren Zugang, insofern der Umgang mit den Flöten viel über die impliziten Machtkonstellationen bei den Sambia verrät. (Gourlay 1975: 41ff.)

Der durch Bauart und Spielweise erzeugte mystisch konnotierte Klang, der einem weiblichen Geist zugeschrieben wird, verkörpert den transzendentalen Aspekt des Ritus. Das Instrument Flöte eignet sich hierfür auch deswegen gut, weil es direkt mit der Atemluft des Spielers, buchstäblich mit dem Lebenshauch, zum Klingen gebracht wird. Schon Curt Sachs (1940) hat in seiner Instrumentenkunde, in der auch er schon die Verwendung von Flöten im Rahmen eines „phallic act“ (ebd.: 44) erwähnt, die oftmalige



Verwendung von Aerophonen in mystisch-spirituellen Kontexten festgestellt, deren Klang in der Vorstellung wie aus dem Nichts entsteht und in eine andere Welt hinüberweist. Diese „magic power“ (ebd.: 46) des Flötenklangs kann für den rituellen Zusammenhang eine wertvolle Erkenntnis liefern. Der Einsatz der Instrumente bezeugt das transzendental-mystische Moment, und dass eben über das Sexuelle hinaus noch eine rituelle Ebene mitgedacht wird, auf der es nicht vordergründig um (homo-)erotischen Kontakt geht. Darüber hinaus offenbart meines Erachtens der Einsatz der Flöten noch einen anderen wichtigen Aspekt: die Technisierung der Fellatio. Durch ihre materielle Gestalt dem männlichen Genital ähnlich, werden die Flöten als Übungsgerät für die rituelle Fellatio und den Fortpflanzungsakt gebraucht. Nun würde ein rein gefühlsbetonter Zugang zu Sexualität, mit emotionaler Bindung zwischen Fellator und Samengeber, eine formelle Einführung in die Choreographie der Erotik nicht benötigen. Ein Ritus fordert hingegen das genaue Befolgen eines Ablaufs. Auch wäre bei einem spontanen „privaten“ Lustakt Untermauerung mit Musik nicht im gleichen Maße präsent, sie markiert hingegen stets den Beginn einer nicht alltäglichen, beispielsweise rituellen, Handlung. Die Flöten sind, so meine ich, ein deutlicher Hinweis darauf, dass es sich bei der Initiationsfellatio nicht um einen intimen sexuellen Akt handelt, sondern um einen Ritus, der mit der körperlichen Begierde und der Sexualität der Teilnehmer nicht viel zu tun hat. Darüber hinaus liefert diese Erkenntnis schon ein erstes Argument zur Dekonstruktion der Vorstellung, dass Fellatio unter Männern in jedem kulturellen Kontext dem westlichen Konzept von Homosexualität zuzuordnen sei.

2.3. Mann und Frau - Zum Geschlechterbild der Sambia

„In short, femininity unfolds naturally, whereas masculinity must be achieved“ fasst Herdt (1982: 55) das Konzept von weiblicher und männlicher Geschlechtlichkeit bei den Sambia zusammen. Im Folgenden werde ich darlegen, wie und worüber sich die Geschlechter definieren. Einerseits dienen physische Unterschiede als Grundlage für

die zugewiesene soziale Rolle und den Status. Ein Mädchen (*Ta*) unterscheidet sich demnach von einem Jungen (*Kwulai'u*) durch die Gestalt des Körpers, Herdt beschreibt dies kurz, in nicht zu leugnender westlich-phallogozentrischer Sicht, mit: „a boy has a penis, a girl does not“. (Herdt 1994: 168) Gleichzeitig ist Männlichkeit nicht von Geburt an in gleichem Ausmaß vorhanden und es kommt neben den Geschlechtsorganen einem weiteren Organ eine bedeutende Rolle zu: der *Tingu*. Es ist das den Frauen eigene Geschlechtsorgan, das Menstruationsorgan. Nach dem Verständnis der Männer haben die Frauen schon mit der Geburt all ihre Organe und die weiblichen Körperflüssigkeiten fertig und funktionsfähig im Körper. Weiblichkeit wird als etwas Stabiles gesehen, das den Mädchen von Geburt an gegeben ist und das sie daher nicht mehr erwerben müssen. Die *Tingu* ist dabei die innere Triebkraft, von der die Frauen ihre weibliche Kraft bekommen, sie spendet Lebenskraft und die Fähigkeit Kinder zu gebären. Sie ist es auch, die die Mädchen größer und schneller wachsen lässt als die Jungen. Gleichwohl lässt sich die *Tingu* nicht mit der Vagina oder der Gebärmutter übersetzen, denn die Sambia folgen nicht dem westlichen anatomischen Verständnis des Körpers. Sie sind sich über die genaue Lage und das Aussehen der *Tingu* nicht einig und es rankt sich ein gewisser Mythos um die *Tingu* und ihre Kräfte. (Herdt 1994: 168f.)

Nun haben nicht nur die Frauen eine *Tingu*, sondern auch die Männer. Bei ihnen ist sie jedoch nicht funktionsfähig, sie ist vertrocknet und wird daher wie die Frucht des Pandanusbaumes *Yaalkoogu* genannt. Frauen hingegen haben einen Blutspeicher im Körper, die *Menjaak-boongu*, aus welchem sie regelmäßig Blut absondern. Dieses wird als für Männer besonders schädlich angesehen, da es direkt aus dem Inneren des weiblichen Körpers kommt und voll mit weiblicher Energie steckt. Daher ist Geschlechtsverkehr während der Menstruation strengstens untersagt. (ebd.) Die Männer fürchten eine innere Verschmutzung durch die weiblichen Säfte, die sie schon als Jungen mit der Muttermilch aufgenommen haben. Seitdem tragen sie sie mit sich und müssen als Heranwachsende im Rahmen der Initiation davon gereinigt werden. Eine ähnliche Furcht bezieht sich auch auf die



vaginalen Flüssigkeiten: Nicht nur können diese die Vermännlichung des Heranwachsenden gefährden, sie könnten ihn sogar krank machen und töten. (Herdt 1982: 54ff.) Über die inaktive Form der *Tingu* hinaus besitzen die Jungen mit ihrem Genital (dem *Kereku-Kereku*) ein weiteres Organ, das durch das Schlucken von Samen anderer Männer erst aktiviert und gleichzeitig von der weiblichen Verschmutzung gereinigt werden muss.

Dieses Körper- und Säftebild prägt das Verhältnis zwischen Männern und Frauen. Herdt beschreibt, wie die Frauen von den Männern oft schlecht behandelt werden und eine den Männern untergeordnete Stellung haben; sie seien „polluting inferiors“. (Herdt 1994: 160) Gleichwohl gilt dies nicht für alle Frauen in gleichem Maß. Während Mütter, ältere Frauen und Kinder durchaus respektiert werden, sind die heirats- und fortpflanzungsfähigen Frauen gefürchtet und verachtet. Zudem werden claneigene Frauen höher angesehen als dorffremde. (ebd.: 162) Grundsätzlich herrscht überdies eine strenge Geschlechtertrennung: Den Frauen werden der häusliche Bereich, die Gartenarbeit, das Essen und die Kinder zugeordnet, während die Männer jagen und für die Öffentlichkeit der Gemeinschaft agieren. Sie sind daher auch sozial höher gestellt. Die Frauen hingegen seien allein bei der Fortpflanzung unverzichtbar. (Herdt 1984: 170) Freilich ist Herdts Bemerkungen mit Vorsicht zu begegnen, da er als männlicher Forscher sicherlich wenig Zugang zu den weiblichen Riten hatte und er so kein ausgewogenes Bild liefern kann. Was die Frauen unter sich über die Männer denken, wie sie sich selber sehen und wie sie den negativen Behauptungen der Männer wirklich begegnen, bleibt ungewiss.

Der Ausschluss der Frauen und das Streben der Männer nach einem kraftvollen Mannesideal sind möglicherweise auch im kollektiven Geschlechterbild verwurzelt. Die Weitergabe von Männlichkeit durch Schlucken von Samen, dem ureigensten männlichen Serum, fügt sich gut in ein Körperkonzept von aktiven und inaktiven geschlechtlichen Organen. Die physische Aufnahme der „Manneskraft“ mit dem Mund in den Körper des Initiaten ist in diesem System nicht ein intimer erotischer Akt, sondern ein Vorgang des Erwachsenwerdens. Es geht um das eigene Geschlecht, mit dem sozialer

Status und vor allem Macht verbunden sind. Das Initiationsritual unter dem Aspekt der Geschlechtlichkeit und der Macht zu betrachten und die Vorgänge in einen Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Struktur zu stellen, bei der es zentral um das – mitunter auch den Männern gegenüber brutale – Streben nach Erfüllung einer Männlichkeit geht, führt das Verständnis des Rituals viel weiter. Von diesem Standpunkt aus soll nun hinterfragt werden, ob das beschriebene Phänomen der Samen-Praktiken mit der Bezeichnung „Homosexualität“ wirklich zutreffend erfasst werden kann, mit welchem Recht Herdt diese Wortwahl gebraucht und was dies über das westliche Konzept von Homosexualität, dem die Betitelung ja zugrunde liegt, aussagt.

3. „Ritualisierte Homosexualität“ und die Frage der Universalität

Herdt betont, dass mit dem Konzept Homosexualität allein nicht die gesamte Tragweite des Initiationsrituals der Sambia erfasst werden kann. Er will jedoch mit seiner Forschung und seinen Publikationen in der westlichen Welt – wo er hauptsächlich gelesen wird – Bewusstsein für geschlechtliche Devianz außerhalb eines binären heteronormativen Geschlechtermodells wecken. So beklagt er die Ignoranz im Umgang mit homoerotischen Phänomenen, gegen die er mit seinen Forschungen angehen will. Er beschreibt auch, dass der Einblick in die Kultur der Sambia ihm sehr geholfen habe, sich über sein eigenes Bild von Homosexualität klarzuwerden. (Herdt 1997: xff.)

Herdts Verständnis von Homosexualität fußt auf einer grundsätzlichen Trennung von sexuellem Akt und Identität. Bei den Sambia führt die rituelle Fellatio keineswegs zu einer gleichgeschlechtlich geprägten Sozialisation, ein ausschließlich heterosexuell geführtes Leben schließt sich für die jungen Männer selbstverständlich an die Initiation an. Dennoch sieht Herdt die Fellatio als einen erotischen Akt, durch welchen homoerotische Fantasien der Junggesellen, und in geringerem Ausmaß wohl auch der Initiaten, hervorgerufen werden. Der erigierte Penis ist für Herdt sichtbarer Beweis für die körperliche Erregung, welche für ihn die Bezeichnung „rituelle Homosexualität“ rechtfertigt. (Herdt 1994: 318ff.) Er sieht die



Existenz dieser Form von Homosexualität jedoch in einem größeren Zusammenhang eines „unfinished process of male separation-individuation“ (ebd.: 320), in den auch die Abnabelung von der Mutter, das Vermeiden von Kontakt zu anderen Frauen und die Verheimlichung der Fellatio hineinspielen.

Dennoch wurde seine Wortwahl „ritualisierte Homosexualität“ in der ethnologischen Fachwelt stark kritisiert. Vielleicht in Reaktion auf die Rezeption der ersten Auflage seines „Guardians of the Flutes“ zeigt sich dann auch ein Wandel in den späteren Schriften Herdts, in denen er von dieser Formulierung Abstand nimmt und in der Folge von „Samen-Praktiken“ spricht. Im Vorwort zur 1994 erschienenen Neuauflage jenes Buches schreibt er:

“Thus, the rethinking of the homoerotic in this book was an inevitable part of the evolution of my own work (reviewed in Herdt 1993). It is no longer useful to think of the Sambia as engaging in 'homosexuality', because of the confusing meaning of this concept and their intellectual bias in the Western history of sexuality. I would prefer to think of their practice as belonging to a larger genus of same-sex practices that might be called 'Boy-Inseminating-Practices' (Herdt 1991).“

3.1. Elliston und die Kritik der Universalität

Eine der KritikerInnen Herdts ist Deborah A. Elliston mit ihrem Aufsatz „Erotic anthropology: 'ritualized homosexuality' in Melanesia and beyond“ (1995). Sie weist darauf hin, dass in der Betitelung der sambischen Initiationsrituale als homosexueller Akt das westliche Konzept von Sexualität und Identität eingeflochten sei. Der spezifische kulturelle Kontext würde somit außer Acht gelassen. Statt die Beobachtungen unter dem Blickwinkel der Homosexualität einzuordnen, sind für Elliston die Alters- und Geschlechtshierarchien sowie ein auf Substanzen basierendes Körpermodell von Interesse.

Weiters kritisiert sie, dass anthropologische Forschungen über Sexualität unter dem Paradigma der grundsätzlichen Trennung von sexuellem Akt und Identität stattfanden, wodurch (Homo-)Sexualität als körperlicher Akt zwischen zwei Personen (gleichen anatomischen Geschlechts)

definiert wurde. Damit wurden mitunter recht schnell Phänomene als homosexuell interpretiert, ohne ihre rituelle Funktion oder kulturelle Bedeutung zu berücksichtigen. Zwar erlaubt diese Trennung die Ausübung von intemem Verkehr ohne Ableitung einer kongruenten sozialen Position und Identität, die Problematik liege, so Elliston, jedoch darin, dass schon die Vorstellung von „dem Sexuellen“ ideologisch gefärbt sei. Sie problematisiert überdies den prokreativen Anteil, der dem westlichen Konzept der Sexualität zugrunde liegt. Zudem gehe Herdt von der westlichen Vorstellung einer fixen, unveränderlichen persönlichen Identität aus. Man müsse, so Elliston, jedoch zur Kenntnis nehmen, dass in Kulturen wie in Melanesien die Person etwas Flexibles ist, das immer wieder neu konstituiert werden muss. Damit ist die Unterstellung einer klar abgrenzbaren Sexualität schon von Grund auf problematisch. (Elliston 1995: 849ff.).

Grundsätzlich sieht Elliston in der Beschreibung der Initiation schon die Prämisse verborgen, dass diese abnormal sei und einer Erklärung bedürfe, da sie eben der als Referenzmodell verstandenen westlichen Vorstellung von Sexualität zuwiderlaufe. Freilich ist eine solche Sicht schon nicht mehr wertneutral. Herdt gelange, so der Vorwurf Ellistons, durch die Erotisierung des Rituals zu einer Exotisierung der Sambia. Damit gehe auch die Exotisierung der Homosexualität als betont andersartige, Rechtfertigung verlangende Praxis einher. (Elliston 1995: 851f.) Meines Erachtens wird der Eindruck der Abnormalisierung des sambischen Brauchs zusätzlich durch Herdts Pseudonym „Sambia“ verstärkt. Durch die Verwendung des lokalen Namens hätte er dem Bild der „unaussprechlich abnormalen Homosexualität“, das so im Nimbus der Geheimhaltung mitschwingt, Vorschub leisten können.

Herdts Argument, die beobachtete körperliche Reaktion sei Beweis für den homoerotischen Gehalts des Ritus, stellt nach Elliston eine problematische Gleichsetzung dar; nicht jede Situation, in der ein Penis erigiert, impliziert eine erotische Komponente, was als markantes Beispiel bei Vergewaltigungen ersichtlich ist. Elliston erachtet das Moment der Hierarchie, der Macht und der körperlichen wie psychischen Gewalt als zentral für die Betrachtung des Rituals, wie es sich in der Rache und im Zurückzahlen der



eigenen erlebten Gewalt zeigt. (Elliston 1995: 854f.)

Die Kernkritik Ellistons zielt also auf Herdts Verständnis von Sexualität. Bereits Foucault (1983) hat in seiner Analyse der Geschichte der Sexualität die Tragweite des westlichen Konzepts von Sexualität erfasst, welches ihr einen recht großen Raum in der Gesamtheit der Persönlichkeit einräumt und damit einhergehend auch zur Herausbildung eines Machtapparates durch die Konstruktion eines sexuellen Subjekts geführt hat. (vgl. Foucault 1983) Foucault betrachtet dabei besonders die Konstruktion der Sexualität als eine nicht rein auf Natur basierende Tatsache. Herdt geht hingegen von einer universal gültigen Sexualität aus, indem er Erotik und Sexualität als universelle Konstanten auf die Beobachtungen bei den Sambia überträgt. Stattdessen plädiert Elliston dafür, die Riten stets eingebettet in ihr soziales, kulturelles und spirituelles Umfeld zu interpretieren, denn erst dieses konstituiert die Sexualität wie auch die Erotik. Elliston erkennt zwar die Leistung Herdts an und bedauert wie er die frühere Ignoranz der anthropologischen Forschung gegenüber gleichgeschlechtlicher Sexualität, gleichzeitig sieht sie aber auch problematische Aspekte. Sie spricht von „erotischem Ethnozentrismus“ (Elliston 1995: 862), der auch mit dem hehren Ziel, Akzeptanz gegenüber devianten Sexualitätsformen zu fördern, nicht zu rechtfertigen sei.

In der transkulturellen Sexualitätsforschung ist es demnach unbedingt notwendig, sich von der Vorstellung einer immer gleichen, unveränderlichen und allgemein gültigen Sexualität zu verabschieden und stattdessen einen scheinbar sexuellen Akt präzise zu kontextualisieren. Durch solch eine differenziert vorgehende Forschung kann die scheinbare Natürlichkeit der heterosexuellen Praktiken umso wirkungsvoller hinterfragt werden. (Elliston 1995: 862)

3.2. Halperin und die Alternativen

Eine präzise und differenzierende Herangehensweise an Sexualität ist auch für andere Wissenschaftsdisziplinen interessant. So betont der Soziologe und Sexualitätshistoriker David Halperin in seinen Schriften, wie wichtig bei der Untersuchung von Sexualität, insbesondere

Homosexualität, die Einbettung in den jeweiligen kulturell-zeitlichen Kontext ist. Am Beispiel Homosexualität lässt sich dies gut aufzeigen, da hier sehr deutlich Ausschlüsse, Zuschreibungen und Stigmatisierungen evident werden und eine Gleichsetzung von sexuellem Akt und Identität vollzogen wird, bei gleichzeitiger Unklarheit darüber, was Homosexualität genau meint. Halperin (1989) weist darauf hin, dass mittels historischer Studien die Annahme, Sexualität wäre immer auch identitätsstiftend, hinterfragt wird. Zudem kann er in Untersuchungen der griechischen Antike belegen, dass ein Konzept von „dem Homosexuellen“ noch nicht existiert hat und stattdessen verschiedene Diskurse (Inversion, Perversion u.a.) im Umlauf waren. Halperin schreibt von vier prähomosexuellen Kategorien, die sich in der Geschichte zu je einem eigenen Diskurs formiert haben, und sich im Detail deutlich von dem heutigen Homosexualitätskonzept westlicher Industrienationen unterscheiden. Er differenziert demnach zwischen Effemination, Päderastie/aktiver Sodomie, Freundschaft/männlicher Liebe und Passivität/Inversion. (Halperin 2003) Zu Teilen mögen diese Kategorien auch auf die Situation bei den Sambia anwendbar sein, als terminologische Substitute taugen jedoch all diese Begriffe wohl weniger, da sie historisch als abwertend und pathologisierend gebraucht wurden und so für heutige Forschungen diskreditiert sind. Die Lektüre Halperins kann dennoch helfen, die spezifische Konstellation des sambischen Rituals ernst zu nehmen und insbesondere die Einordnung als „rituelle Homosexualität“ zu hinterfragen.

Auch die Ethnologin Gayle Rubin (2003) hat in Teilen mit Halperin kongruente Haltungen. Sie plädiert ebenfalls dafür, sexuelle Begriffe auf ihren jeweiligen historischen und kulturellen Kontext zu beschränken und von Verallgemeinerungen und Generalisierungen abzusehen. Ebenso warnt sie davor, das eigene sexuelle Fühlen auch für andere als selbstverständlich anzunehmen. Sie bezieht sich sogar direkt auf die Arbeiten Herdts, und weist darauf hin, dass die „homosexuellen Aktivitäten“ bei den Sambia „verpflichtend“ seien und diese als „durch und durch maskulin“ verstanden würden. Sie kommt zu dem Schluss:



„Obwohl diese Männer homosexuelles und pädophiles Verhalten sehr ausgeprägt praktizieren, sind sie weder Homosexuelle noch Päderasten.“ (ebd.: 49)

Ein weiterer wichtiger Punkt in ihrer Arbeit ist, dass sie Sexualität in der Gesamtheit von Geschlechtsidentität, Begehren und Fantasie als ein soziales Produkt begreift und insbesondere die politische Ebene betont: „Wie Geschlecht ist Sexualität eine politische Kategorie.“ (ebd.: 77) Damit ist Sexualität eben nicht losgelöst von ihrem sozialen Kontext übertragbar. Zu einem ähnlichen Fazit kommt Herdt in seinen späteren Schriften auch. Hinsichtlich der Frage nach der Universalität von Homosexualität kommt er mittels eines interkulturellen und geschichtlichen Vergleichs zu dem Ergebnis, dass auch er Homosexualität als sozial determiniertes und von dem jeweiligen Umfeld abhängiges Phänomen betrachten will. (Herdt 1997: 58ff.)

Es kann festgehalten werden, dass nach Meinung der AutorInnen der Begriff Sexualität mit Vorsicht zu gebrauchen ist und insbesondere vorschnelle Einordnungen von Sachverhalten als „homosexuell“ zu vermeiden sind. Was Herdt zu einer Revision seiner Wortwahl bewogen hat und die Ethnologie zu einer Sensibilisierung in Fragen der Sexualität angeregt hat, kann durchaus auch für andere Forschungsgebiete wichtige Gedanken liefern und zu neuen Erkenntnissen verhelfen.

5. Zusammenfassung

Am Beispiel von Herdts ethnologischen Forschungen in Papua Neuguinea wurde gezeigt, welchen Stellenwert die Betrachtung von

Geschlechtlichkeit und Sexualität in transkultureller Forschung haben kann. Es wurde deutlich, dass mit Beobachtungen zur Sexualität in anderen kulturellen Kontexten behutsam umzugehen ist und die Annahme einer universellen Sexualität nicht haltbar ist. Insbesondere ist diese Erkenntnis bedeutend für die Erforschung von Phänomenen, die vorschnell als homosexuell eingeordnet werden könnten. Ähnliche Behutsamkeit ist geboten bei der Übertragung von Körperkonzepten und sexuellen Empfindungen, da diese stets einer präzisen Betrachtung bedürfen. Dies gilt für Untersuchungen in anderen kulturellen wie historischen Kontexten gleichermaßen, denn auch in der Geschichte der westlichen Industrienationen waren die Vorstellungen und Codierungen von Sexualität fundamentalen Wandlungen unterworfen. Es ist wichtig, unsere Vorstellung von Sexualität und Identität zu relativieren und zu erkennen, dass unser heutiges Bild von Sexualität und Geschlecht nur eine Möglichkeit unter vielen ist.

So absonderlich die Schnittmenge zwischen den hier zusammengeführten Wissenschaftsdisziplinen anfangs erscheinen mochte: Es sollte gezeigt werden, dass die Rolle der Musik bei der Ergründung von Fragen wie den hier behandelten immer mitgedacht werden muss, da die Musik Hinweise auf wesentliche Zusammenhänge liefern kann. Andere Arbeiten könnten in Zukunft die Musikforschung noch weiter mit Fragen nach Gender und Sexualität konfrontieren und zu einem interdisziplinären Austausch anregen. Es wäre höchste Zeit.

Literaturverzeichnis:

- Elliston, Deborah A. (1995): „Erotic Anthropology: 'Ritualized Homosexuality' in Melanesia and Beyond“. In: *American Ethnologist* 22 (4): 848–867.
- Foucault, Michel (1983): *Sexualität und Wahrheit – Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a. M.
- Godelier, Maurice (2003): „What is a Sexual Act?“. In: *Anthropological Theory* 3: 179–198.
- Gourlay, M. A. (1975): *Sound-Producing Instruments in Traditional Society: a Study of Esoteric Instruments and their Role in Male-Female Relations*, Port Moresby und Canberra: Australian National University (New Guinea Research Bulletin, Bd 60).
- Halperin, David (1989): „Is There a History of Sexuality?“. In: *History and Theory* (3): 257–274.
- Halperin, David (2003): „Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität“. In: Andreas Kraß: *Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität*. Frankfurt a. M., S. 171–220.
- Herdt, Gilbert H. (1982): „Fetish and fantasy in Sambia initiation“. In: ders. (Hg.): *Rituals of Manhood – Male initiation in Papua New Guinea*, Berkeley, S. 44–98.



- Herdt, Gilbert H. (1984a): „Semen Transactions in Sambia Culture“. In: ders. (Hg.): Ritualized Homosexuality in Melanesia, Berkeley, S. 167–210.
- Herdt, Gilbert H. (1984b): „Ritualized Homosexual Behavior in the Male Cults of Melanesia 1862–1983: An Introduction“. In: ders. (Hg.): Ritualized Homosexuality in Melanesia, Berkeley, S. 1–82.
- Herdt, Gilbert H. (1994 [1981]): Guardians of the flutes – Volume 1: Idioms of masculinity, Chicago und London.
- Herdt, Gilbert H. (1997): Same sex, different gender – Gays and Lesbians across culture. Boulder und Oxford.
- Niles, Don (2001): „Melanesia: Papua Neu Guinea“. In: Stanley Sadie und John Tyrrell (Hg.): New Grove Dictionary of Musical Instruments, London, S. 308–312.
- Rubin, Gayle S. (2003): „Sex denken: Anmerkungen zu einer radikalen Theorie der sexuellen Politik“. In: Andreas Kraß (Hg.): Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität. Frankfurt a. M., S. 31–79.
- Sachs, Curt (1940): History of Musical Instruments, New York.
- Strathern, Marilyn (1988): The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia, Berkeley.

¹ Maurice Godelier (2003) etwa beschreibt einen ähnlichen Ritus für die Gruppe der Baruya, die unweit von Herdts Sambia leben. Auf Grundlage meiner Recherchen gehe ich jedoch davon aus, dass es sich trotz der gegenseitigen Referenzen der beiden Forscher nicht um dieselbe Gruppe handeln kann. Einige der im Folgenden berichteten Sachverhalte werden für die Baruya genauso dargestellt, um jedoch eine unwegsame Doppelung zu vermeiden, konzentriere ich mich in der Folge exemplarisch nur noch auf Herdt.

² Überspringen eines Tones in die höhere Oktave, dem ersten Oberton, hervorgerufen durch starken Druck beim Einblasen in die Flöte.

³ Ein flirrend-vibrierender, dissonanter Klang, erzeugt durch zwei Töne mit geringfügigem Tonhöhenunterschied zueinander.



Die Konstruktion des „Eigenen“ im „Anderen“ – Eine wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit anthropologischer Sexualitätsforschung in Melanesien

von Laura Dobusch

1. Einleitung

In der vorliegenden Arbeit sollen Kritikpunkte, die im Zusammenhang mit anthropologischer Forschung und im Speziellen im Bereich der Sexualität formuliert werden, Berücksichtigung finden. Wissenschaftstheoretische Überlegungen werden an Hand praktischer Beispiele diskutiert und in weiterer Folge eine dichotome Vorstellung von Theorie und Praxis in Frage gestellt. Im Zentrum der Auseinandersetzung steht die komplexe Beziehung unterschiedlicher „westlicher“ AkteurInnen (das Eigene) und indigener Kulturen (das Andere) der Insel Papua-Neuguinea. Konkret sollen spezifische kulturelle Praktiken (Samen-Praktiken im Rahmen von Initiationsritualen) und deren Repräsentation im angloamerikanischen Wissenschaftsraum analysiert werden. Abschließend wird der Bogen zur (Un-)Möglichkeit herrschaftsfreier oder zumindest –kritischer Wissensproduktion gespannt.

2. Konjunkturelle Schwankungen „westlicher“ Interessenslagen in Papua-Neuguinea

Der französische Philosoph Michel Foucault (1983) unternimmt in seinem Buch „Der Wille zum Wissen – Sexualität und Wahrheit 1“ eine – zum damaligen Zeitpunkt – unkonventionelle Analyse von Diskurspraktiken im Bereich des Sexes bzw. der Sexualität: Nicht die Auseinandersetzung mit moralischen oder ideologischen Fragen stehe im Vordergrund, sondern die Untersuchung der spezifischen Machtverhältnisse in einem gewissen Kontext. So heißt es etwa:

„Zu befragen sind sie [die Diskurse; Anm. L.D.] auf den beiden Ebenen ihrer taktischen Produktivität (welche Wechselwirkungen von Macht und Wissen sie gewährleisten) sowie ihrer strategischen Integration (welche Konjunktur und welches Kräfteverhältnis ihren

Einsatz in dieser oder jener Episode der verschiedenen Konfrontationen notwendig macht).“ (Foucault 1983: 101)

Genau diese Prozesse der Produktivität im Rahmen konjunktureller Kräfteverhältnisse skizziert Bruce M. Knauft (1994), US-amerikanischer Anthropologe, am Beispiel der sich ändernden Beziehung zwischen indigenen Kulturen in Papua-Neuguinea (Melanesien) und diversen europäischen und US-amerikanischen AkteurInnen. Die Interessenslagen waren und sind vielfältig, westliche Objektivierungsversuche keineswegs homogen: Im Kolonialismus des 19. Jahrhunderts zeigte sich der unterschiedliche Fokus der MissionarInnen, HändlerInnen und Regierungsbeauftragten im Umgang mit den GuinesInnen. Während erstere vor allem auf die Einhaltung christlicher Sitten und ein Zurückdrängen eines ausschweifenden Lebensstils (auch im Bezug auf Sexualität) Wert legten, stand für die UnternehmerInnen das Zurückdrängen von Gewalt im Vordergrund, um ein reibungsloses Rekrutieren von Arbeitskräften sowie das ungestörte Betreiben von Geschäftsbeziehungen zu ermöglichen. Die offiziellen VertreterInnen der Kolonialmächte wollten ein Befolgen der ihrerseits verhängten Gesetze erzielen. Trotz dieser diversen Bestrebungen blieb die Südküste Papua-Neuguineas bis in die 1920er Jahre ob seiner besonders „verrohten“ BewohnerInnen, logistischer Probleme und einem Mangel an exportwürdigen Rohstoffen ein „archetype of Unenlightened Melanesia, the Black Islands“ (Knauft 1994: 379). Gerade dieser Umstand gereichte britischen AnthropologInnen zum Vorteil, die wiederum den Blick auf das „ursprüngliche“ Wesen der MelanesierInnen ohne Beeinflussung durch westliche Sitten und Gebräuche suchten:

“By the 1910s and the 1930s, the south coast of New Guinea became a hotbed for ethnographic observation



by government officials, missionaries, and early anthropologists.“ (ebd.: 399)

Der thematische Fokus lag jedoch in den ersten anthropologischen Monographien vor allem auf religiösen Vorstellungen und Bräuchen, weniger jedoch auf Themen wie Gewalt oder Sexualität. Erst im Zuge der 60er- und 70er-Jahre des 20. Jahrhunderts rückten Untersuchungen über Besonderheiten im Sexualverhalten der melanesischen Bevölkerung in den Vordergrund. Das vor allem in der angloamerikanischen Wissenschaftscommunity erstarkende Interesse an geschlechtsbezogenen Fragestellungen und lesbischen und schwulen Studien sowie die unvermeidliche Auseinandersetzung mit der Immunschwächeerkrankung AIDS in den 80er-Jahren führten zu einer „Wiederentdeckung“ der MelanesierInnen als spektakuläres Forschungsfeld. Besondere Beachtung wurde dabei als homosexuell identifizierten Praktiken bei bestimmten Gruppen in Papua-Neuguinea geschenkt. Knauff bringt die Metamorphose „des“ westlichen Blicks auf Papua-Neuguinea auf den Punkt:

“If the Other of the New Guinea south coast was first a debauched savage and then a neutered cluster of objective traits, was he now homosexualized?” (Knauff 1994: 403)

3. Dekonstruktion homosexueller Konstruktionen am Beispiel der Gemeinschaft der Sambia

Dieser kurze und äußerst grobe Überblick legt die ersten Schichten eines komplexen Macht-Wissen-Zusammenhangs frei: die Konstruktion des ethnographischen Subjekts, die kontinuierlich entlang sich ändernder Kriterien erfolgt. Diese Kriterien ergeben sich im angeführten Beispiel aus den Interessenslagen religiöser und ökonomischer Expansionsbestrebungen sowie bestimmter Bedürfnisse der Erkenntnisgewinnung westlicher Kolonialmächte. (Knauff 1994) Im Zusammenhang mit „westlichen“ Erkenntnisinteressen sollen nun die Untersuchungen des US-amerikanischen Anthropologen Gilbert Herdt (Herdt 1982, 1984, 1994) zu den von ihm als „ritualized homosexuality“ bezeichneten Praktiken bei melanesischen Gemeinschaften im Südwesten Papua-Neuguineas genauer diskutiert werden. Diese können als zentral für den Kanon im Bereich

interkultureller Homosexualitätsforschung ausgemacht werden. (Elliston 1995) Darüber hinaus ermöglichen sie eine kontextualisierte Auseinandersetzung mit dem dreifachen Dilemma, das vor allem für anthropologische Analysen charakteristisch ist: die komplexe Wechselwirkung aus diversen übergeordneten Interessenslagen, die Perspektive vorstrukturierender Kategorien und die spezifische Forschungspraxis. (Schein/Strasser 1997) Um sich den wissenschaftstheoretischen Implikationen annähern zu können, soll nun das Phänomen der „ritualisierten Homosexualität“ beschrieben werden: Von zentraler Bedeutung in diesem Zusammenhang sind die in Melanesien gängigen Vorstellungen von Körperlichkeit. Laut den Ausführungen der britischen Anthropologin Cecilia Busby (1997) wird der Körper als aus männlichen und weiblichen Bestandteilen zusammengesetzt aufgefasst. So wird z.B. angenommen, dass durch Menstruationsblut der Mutter und Samen des Vaters unterschiedliche Körperteile eines Kindes entstehen:

“The person in Melanesia, though obviously identifiable on one level as male or female, nevertheless represents a mosaic of male and female substances, internally dividing up the body into differently gendered parts.“ (Busby 1997: 270)

Somit wird die enge Verbindung von geschlechtlicher Körperkonstruktion auf der einen und Substanzen wie etwa Körperflüssigkeiten auf der anderen Seite offensichtlich. Gleichzeitig impliziert diese Relationalität eine gewisse Instabilität in Bezug auf die Geschlechtszugehörigkeit. (ebd.) Diese potenzielle Variabilität im Zusammenhang mit Weiblichkeits- und Männlichkeitskonstruktionen im Besonderen kann als bedeutend für die von Herdt als ritualisierte Homosexualität oder von der US-amerikanischen Anthropologin Deborah Elliston als Samen-Praktiken bezeichneten Gebräuche identifiziert werden. Diese Praktiken finden z.B. bei den Sambia (Pseudonym) im Rahmen von Initiationsriten statt, die über einen Zeitraum von zehn bis fünfzehn Jahren in unterschiedlichen Stadien ausagiert werden. Die zentrale Annahme dabei ist, dass Männlichkeit erst hergestellt werden muss. Mittels einer Reihe von Maskulinisierungsritualen soll die Entwicklung von Jungen zu Männern nach adäquaten



gesellschaftlichen Vorstellungen garantiert werden. So soll Männlichkeit in Form von Samen zugeführt werden, es kommt dabei u.a. zur Fellatio von jüngeren an älteren Burschen. (Elliston 1995) In der nachfolgenden Darstellung der wissenschaftlichen Diskussion und Rezeption der Samen-Praktiken wird sich zeigen, dass die Bedeutung der melanesischen Körperkonzepte für die Initiationsriten keineswegs unumstritten ist. Dieses Ringen um Interpretationshoheit steht in einem engen Zusammenhang mit dem bereits formulierten „dreifachen Dilemma“ interkultureller Studien, das im Anschluss näher untersucht werden soll.

Die *Interessenslagen* gestalten sich vielfältig: Deborah Elliston (1995) interpretiert in ihrer Analyse von Herdts Studien die Samen-Praktiken als Teil eines komplexen Sozialisationsprozesses, mittels dessen Geschlechter- und Altershierarchien aufrechterhalten und abgesichert werden sollen. Für Gilbert Herdt hingegen, der selbst Forschungen bei den Sambia betrieb, stehen die aus seiner Sicht als homosexuell identifizierten Initiationsriten im Vordergrund. Für Elliston ergibt sich aus diesem spezifischen Fokus auf „ritualisierte Homosexualität“ – ein Begriff, den sie somit kritisiert – weniger ein anschlussfähiges Abbild melanesischer Interaktionsabläufe, sondern vielmehr eine Spiegelung der Bedeutung von Homosexualität in der „eigenen“ Herkunftsgesellschaft von Herdt. So attestiert sie, dass die Artikulation der Notwendigkeit des Schreibens über „ritualisierte Homosexualität“ implizit, wenn nicht sogar explizit, auf das „Abartige“ der Praktiken verweise und dass diese einer Erklärung bedürfen. Darüber hinaus gehe mit den Erklärungsversuchen der Entstehung von „ritualisierter Homosexualität“ nicht nur ein „Exotisieren“ melanesischer Gesellschaften, sondern auch eine Denormalisierung von Homosexualität als Gesamtes einher. Es ergeben sich zwei zentrale Interessensfelder, die zwar nicht als ideologisch oppositionell aufzufassen sind, jedoch entscheidend für die Formulierung von Forschungsfragen und die methodische Vorgehensweise sind: Während durch Herdts Fokus auf homosexuelle Praktiken Lesbian/Gay Studies generell Legitimation erfahren, verwehrt sich Elliston gegen ein vereinnahmendes Othering und betont die

Bedeutung des weiteren kulturellen Kontextes wie etwa Körpervorstellungen und auf Alter und Geschlecht beruhende Hierarchien.

Die das Forschungsergebnis *strukturierenden Kategorien* gruppieren sich rund um die Definition von Sex bzw. Sexualität, mit der der/die ForscherIn arbeitet bzw. selbst sozialisiert wurde/wird (Elliston 1995): So ist es eine übliche Vorgehensweise in interkulturellen Untersuchungen, den Fokus auf sexuelle Praktiken – etwa verschieden- oder gleichgeschlechtlichen Sex – zu legen und daraus keine Rückschlüsse auf deren Einfluss auf Identitätskonstruktionen zu ziehen. Elliston stellt jedoch fest, dass damit nur an der Oberfläche „westlichen“ Vorannahmen entgegen gewirkt wird:

“Separating sexual practices from sexual identities leaves unexamined the core problem of what will constitute ‘sex’ or ‘the sexual’ in either category.” (Elliston 1995.: 849)

Im konkreten Fall definiert Herdt Homosexualität als „same-sex contact“, der sich aus Fellatio oder Analverkehr ergibt. Darüber hinaus scheint ein zentrales Charakteristikum sexueller Aktivitäten das Begehren oder erotisches Empfinden zu sein, das Herdt auch bei den Samen-Praktiken der Sambia identifiziert. Für Elliston ist Erotik jedoch kein die Initiationsriten begleitendes Phänomen, sondern höchst variabel und nicht automatisch. Diese Annahme begründet Elliston mit der Beobachtung, dass Gewalt in der hierarchischen Beziehung zwischen „fellator“ und „fellated“ eine äußerst zentrale Rolle spielt:

“[...] the intimation that bachelors ‘pay back’ their own suffering by venting their anger on the bodies of younger initiates all introduce a central motif of age-graded hierarchy consolidated through violence and fear.” (ebd.: 855)

Neben dem stabilisierenden Moment für Altershierarchien innerhalb der männlichen Genusgruppe scheinen die Samen-Praktiken als Teil der Initiationsriten einen wichtigen Bestandteil in der Herstellung einer dichotomen Geschlechterordnung auszumachen: Während einerseits die jüngeren Burschen im Gegensatz zu den älteren Männern einen untergeordneten sozialen Status aufweisen, sind sie andererseits den Frauen unterschiedlichen Alters in ihrer gesellschaftlichen Stellung überlegen. Diese kurze Auseinandersetzung mit der Identifizierung von Samen-Praktiken



oder ritualisierter Homosexualität und der Einbettung eben dieser in gesellschaftliche Gesamtzusammenhänge bestätigt die epistemologische Grundannahme aus der Genderforschung, dass Geschlecht erst sozial hergestellt wird und nicht auf Grund biologischer Tatsachen außerdiskursiv und somit kulturübergreifend vorhanden ist. Darüber hinaus wird augenscheinlich, dass die ForscherInnen in der Betrachtung sozialer Phänomene wie Samen-Praktiken mit impliziten Konzepten (z.B. die Annahme, dass Sex mit Erotik gekoppelt sein muss) arbeiten, die in ihrer Eindeutigkeit in der Wissenschaftscommunity umstritten sind und daher nicht schablonenhaft auf ein untersuchtes Forschungsfeld angewendet werden können.

Die *spezifische Forschungspraxis* kann ebenso in einem Vergleich zwischen Herdt und Elliston veranschaulicht werden: Während Herdt vor allem an einer Charakterisierung der Gemeinschaft der Sambia arbeitet, stellt Elliston vergleichende Analysen zwischen verschiedenen Gesellschaften in Melanesien an. Hier offenbart sich die untrennbare Verquickung aus Forschungsinteresse und Umsetzung in der Praxis. Gleichzeitig wird auch die Kontingenz wissenschaftlichen Arbeitens offensichtlich: Schließlich bauen Ellistons Untersuchungen – auch wenn sie sich in kritischer Distanz positioniert – auf Herdts Ethnographien auf.

Ein Entrinnen aus dem dreifachen Dilemma erscheint nicht möglich. Der entscheidende Knackpunkt ist jedoch der Umgang mit eben diesem. Ein selbstreferenzielles Offenlegen der Verstrickung mit Interessen, Kategorien und Forschungsfeld eröffnet einerseits die Möglichkeit von Distanz zum eigenen Forschungsvorhaben und erleichtert andererseits das Erkennen blinder Flecken durch weniger Involvierte.

4. Lesbische/schwule Studien: Von der Peripherie ins Zentrum?

Am Beispiel der Samen-Praktiken in Melanesien habe ich einerseits die heterogenen Interessen diverser AkteurInnen in Papua-Neuguinea geschildert und andererseits die Vieldeutigkeit vermeintlich objektiver sozialer Tatsachen aufgezeigt. Dies stellt den Versuch dar, den eingangs erwähnten Macht-Wissen-Komplex

greifbar zu machen. In diesem Sinne soll in weiterer Folge einer Untersuchung der „strategischen Integration“ von lesbisch/schwulen Studien im institutionellen Wissensapparat stattfinden. Die anthropologische Erforschung von gleichgeschlechtlicher Sexualität oder transgener Praktiken geht Hand in Hand mit einer Etablierung von Homosexualität als legitimem Forschungsgegenstand. Diese ist eng verknüpft mit einer Abkehr von pathologischen Erklärungsmodellen hin zur Auffassung von (Homo-)Sexualität als kultureller Konstruktion. (Weston 1993) Die Institutionalisierung von Forschung zu gleichgeschlechtlicher Sexualität erfolgte jedoch äußerst schleppend und erst im Laufe der 90er-Jahre in größerem Umfang. Die US-amerikanische Anthropologin Kath Weston erklärt die akademische Zurückhaltung gegenüber schwulen und lesbischen Studien folgendermaßen:

“Coverage of same-sex sexuality and transgenering remains uneven, for reasons that include willful ignorance, fear of professional repercussions, paucity of documents from earlier periods, and reticence on the part of ethnographers.“ (ebd.: 340)

Für Studien bis Beginn der 1990er Jahre stellt Weston (1993) fest, dass der Bestand an deskriptiven Arbeiten eine thematische Vielfalt aufweist, jedoch insbesondere transkulturelle oder vergleichende Studien fehlen. Darüber hinaus ist ein Gender Gap im Bezug auf empirische Analysen festzustellen: lesbisches Begehren und weibliche Homosexualität sind bis Mitte der 90er-Jahre nur selten Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Zwar ändert sich dieser Umstand, da generell verstärkt „nonnormative sexualities“ ins Blickfeld rücken, die damit beschäftigten WissenschaftlerInnen sind jedoch meist Frauen und tendenziell marginalisiert. (Boellstorff 2007) Außerdem verzeichnet Weston die paradoxe Entwicklung, dass mit einer zunehmenden Integration selbstreflexiver, postkolonialer Inhalte der Untersuchungsgegenstand selbst abhandeln zu kommen droht:

“Breaking the silence about homosexuality becomes equally problematic after scholars begin asking what counts as homosexuality in a transcultural context.“ (Weston 1993: 346)

Das Aufkommen queerer Theorie- und Politikansätze verstärkt die Dekonstruktionstendenzen



stabiler Identitätskonzepte und sexueller Kategorien noch weiter. Kontextualisierung und damit einhergehend spezifische Bedeutungsgenerierung werden zu zentralen Momenten anthropologischer Forschung.

Der Überblick zeigt die Heterogenität des Institutionalisierungsprozesses einer Anthropologie der Sexualität. Sowohl theoretische Forschungsperspektiven als auch WissenschaftlerInnen selbst finden sich im Wissenschaftsapparat an peripheren wie zentrumsnahen Positionen. Die Entwicklung und Veränderung wissenschaftlichen Wissens scheint nicht Ergebnis von sich unvermeidlich aufdrängenden objektiven Tatsachen, sondern Produkt gesellschaftlicher Rahmenbedingungen, sich in Bewegung befindlicher Kräfteverhältnisse der Institution der Wissenschaft selbst sowie des/der ForscherIn als situierter/situierterm AkteurIn. Tom Boellstorff, US-amerikanischer Anthropologe, thematisiert die eigene Betroffenheit in diesem komplexen Wechselverhältnis:

“It includes ‘us’, the anthropologists, as knowledge producers as well as embodied individuals.“ (Boellstorff 2007: 19)

5. Wissenschaft im Spannungsfeld von Reproduktion und Veränderung

Die bisher angeführten Aspekte einer Beforschung und Interpretation von exotisch anmutenden Praktiken bei bestimmten Bevölkerungsgruppen in Melanesien stehen im Zeichen der Situierung der „westlichen“ Perspektive und einer Kontextualisierung des Forschungsfeldes. Donna Haraway (1995a), US-amerikanische Feministin und Naturwissenschaftlerin, verdeutlicht die Notwendigkeit der Verabschiedung eines dichotomen Subjekt-Objekt-Verhältnisses in der Wissenschaft:

„Situierendes Wissen erfordert, daß das Wissensobjekt als Akteur und Agent vorgestellt wird und nicht als Leinwand oder Grundlage oder Ressource und schließlich niemals als Knecht eines Herrn, der durch seine einzigartige Handlungsfähigkeit und Urheber-schaft von ‚objektivem‘ Wissen die Dialektik abschließt.“ (Haraway 1995a: 93)

Diese Repräsentation des „Wissensobjektes“ als Akteur und Agent gestaltet sich jedoch als äußerst trickreiches und komplexes Unterfangen. An Hand der nachfolgend skizzierten Forschungsansätze

soll aufgezeigt werden, wie schwierig es ist, einer Vereinnahmung des „Anderen“ durch das „Eigene“ zu widerstehen und einer Reproduktion von ungleichen Machtverhältnissen nicht weiter Vorschub zu leisten:

So werden etwa mit der Perspektive der Intersektionalität keine monokausalen Erklärungsversuche über gesellschaftliche Ungleichheit bezweckt, sondern es soll im Kontext institutionell-ökonomischer Rahmenbedingungen die Verschränkung verschiedener Exklusionsmechanismen wie Geschlecht, Ethnizität, Klasse und sexuelles Begehren etc. in den Blick genommen werden. Universelle Kategorisierung soll damit vermieden und somit keine neuerlichen Ausschlüsse produziert werden. (Knapp 2005) Boellstorff thematisiert in diesem Zusammenhang ein epistemologisches Problem bei anthropologischen Untersuchungen:

“It presumes that concepts name preexisting entities and relations, rather than asking how the social is produced and sustained through acts of representation, including scholarly and activist representation.“ (Boellstorff 2007: 19).

Durch die deduktive Vorgehensweise der Annahme gewisser Kategorien – auch wenn diese möglichst differenziert sind – ergibt sich auch hier das Phänomen eines wirklichkeitserzeugenden Repräsentationssystems.

Aber auch der umgekehrte Weg, nämlich anstatt einer weiteren Ausdifferenzierung von Kategorien die Etablierung von Konzepten mit deessenzialisierender Bedeutung voranzutreiben, bringt seine Tücken mit sich. So fand der Begriff „queer“ Anfang der 1990er-Jahre Eingang in den Kanon kritischer Wissenschaften, um als Gegenpol zu exkludierenden Identitätskategorien fungieren zu können. (Jagose 2005) Nebeneffekt dieses zusammenfassenden Überbegriffs für all jene, die nicht in das Schema heteronormativer Praktiken passen, ist ein Ausblenden der Differenzen und Hierarchien innerhalb der ohnehin bereits marginalisierten Gruppen. So bedeutet queere Anthropologie herkömmlich vor allem die Auseinandersetzung mit als homosexuell identifizierten Männern. (Boellstorff 2007)

Als letztes Beispiel soll die zunehmende Praxis diskutiert werden, zentrale Begriffe und in weiterer Folge Kategorien des Forschungsfeldes nicht zu



übersetzen, um „meaning to emerge from the text“ (Weston 1993: 348) zu ermöglichen. So wird etwa die Verwendung der indigenen Bezeichnung „xanith“ für als transsexuell klassifizierbare Personen in Saudi-Arabien bevorzugt. Einerseits wird damit der Überfrachtung gewisser Begriffe durch Implikationen der eigenen Gesellschaft entgegengewirkt. Andererseits wird damit das „Andere“ in neuer Qualität erzeugt, „das“ Fremde wiederholt stilisiert. (Weston 1993) Effekte wie essenziellierender Romantizismus oder versteckter Paternalismus können nicht ausgeschlossen werden.

Ergibt sich aus den angeführten Beispielen, dass auch jene WissenschaftlerInnen, die nicht einer positivistischen Wirklichkeitsvorstellung anhängen und im Verständnis einer diskursiven Realitätsgenerierung genau diese reflektieren wollen, an ihren Ansprüchen zu scheitern drohen? Teilt man/frau Foucaults Auffassung von Macht, erscheint dieses vermeintliche Scheitern vielmehr als Notwendigkeit, wenn nicht sogar als zentraler Bestandteil wissenschaftlichen Arbeitens. Denn Foucault analysiert:

„Die Möglichkeitsbedingung der Macht oder zumindest der Gesichtspunkt, der ihr Wirken bis in die ‚periphersten‘ Verzweigungen erkennbar macht [...], liegt nicht in der ursprünglichen Existenz eines Mittelpunktes, nicht in einer Sonne der Souveränität, von der abgeleitete oder niedere Formen ausstrahlen; sondern in dem bebenden Sockel der Kräfteverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind. [...] Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“ (Foucault 1983: 93f)

Für die AutorInnen des Buches „Intersexions“, Gerlinde Schein und Sabine Strasser, bedeutet es, dass, auch wenn es unmöglich ist, als WissenschaftlerInnen den komplexen Machtverhältnissen gerecht zu werden, „unsere Bestrebungen doch daraufhin ausgerichtet sein“ (Schein/Strasser 1997: 18) müssen. Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese Methode des Immerweiter-Ausdifferenzierens nicht letztlich auf dem Glaubensfundament einer objektiv erfassbaren Wirklichkeit fußt. Geht es nicht vielmehr um eine *endgültige* Abkehr von großen Erzählungen und dem *Bestehen* auf Unabgeschlossenheit, Partialität und potenzieller Widerlegbarkeit in der Wissensproduktion? Abschließen möchte ich diese Arbeit daher mit einem Zitat von Donna Haraway, die ihr Verhältnis zur Wissenschaft in einem Interview folgendermaßen formuliert:

„Wissenschaftliches Wissen hat den Status von hergestelltem Wissen, es ist eine in vielerlei Hinsicht begrenzte Errungenschaft. So etwas wie wissenschaftliches Wissen an sich gibt es nicht. Ich bin ein Kind der wissenschaftlichen Revolution: die Struktur von Molekülen ist mir nicht gleichgültig. Die Besonderheiten dieser Art Praxis sind interessant und wichtig, die man respektieren, aber keinesfalls mystifizieren sollte. Wissenschaft als heterogene und verstreute Praktiken zu verstehen, als Praktiken mit eigener Dichte, Schwere und Trägheit, mit eigener Spezifität, Geschlossenheit und Offenheit, als Praktiken mit eigenen Technologien der Wissensproduktion, heißt zu verstehen, daß Wissenschaft die Qualität einer historischen Praxis annimmt.“ (Haraway 1995b: 105)

Literaturverzeichnis:

- Boellstorff, Tom (2007): Queer Studies in the House of Anthropology. In: Annual Review Anthropology 36: 17-35.
- Busby, Cecilia (1997): Permeable and Partible Persons: A Comparative Analysis of Gender and Body in South India and Melanesia. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute 3(2) 261-278.
- Elliston, A. Deborah (1995): Erotic Anthropology: 'Ritualized Homosexuality' in Melanesia and beyond. American Ethnologist 22 (4): 848-867.
- Foucault, Michel (1983): Der Wille zum Wissen – Sexualität und Wahrheit I, 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haraway, Donna (1995a): Situiertes Wissen, in: Donna Haraway: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt/Main: Campus, S. 73-79.



- Haraway, Donna (1995b): „Wir sind immer mittendrin“ Ein Interview mit Donna Haraway. in: Donna Haraway: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt/Main: Campus, S. 98-122.
- Herdt, Gilbert (1982): Rituals of Manhood – Male initiation in Papua New Guinea. Berkely: University of California Press.
- Herdt, Gilbert (1984): Ritualized homosexuality in Melanesia. Berkely: University of California Press.
- Herdt, Gilbert (1994): Guardians of the flutes: Idioms of masculinity. 1. Aufl. 1981. Chicago: University of Chicago Press.
- Jagose, Annamarie (2005): Queer Theory. Eine Einführung. 2. Auflage. Berlin: Querverlag.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2005): Travelling Theories: Anmerkungen zur neueren Diskussion über “Race, Class, and Gender”. In: ÖZG 16/1: 88-110.
- Knauft, Bruce M (1994): Foucault meets South New Guinea: Knowledge, Power, Sexuality. In: Ethos 22 (4): 391-438.
- Schein, Gerlinde & Sabine Strasser (1997): Intersexions oder der Abschied von den Anderen. Zur Debatte um Kategorien und Identitäten in der feministischen Anthropologie. In: Gerlinde Schein und Sabine Strasser (Hg.): Intersexions. Wien: Milena Verlag, S. 7-32.
- Weston, Kath (1993): Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology. In: Annual Review of Anthropology, 22: 339-367.



Der westliche Blick – Der wissenschaftliche Umgang mit Gender Variance bei nordamerikanischen Natives

von Katharina Kreissl

1. Einleitung

Im Fokus sozial- und kulturalanthropologischer Beschreibungen stand seit Entstehen des Faches im 19. Jahrhundert das so genannte „Andere“ und Exotische. So wurden auch Geschlechterverhältnisse, Sexual- und Körperpraktiken in den Blick genommen und aus dieser Perspektive heraus beschrieben. Die Darstellung und Interpretation von Gender Variance bei nordamerikanischen Natives ist ebenso von diesem westlichen Blick geprägt und soll daher in dieser Arbeit analysiert werden.

Bei der Beschreibung von Gender Variance bei der nordamerikanischen indigenen Bevölkerung verknüpfen sich zwei Diskurse, die nach dem französischen Philosophen Michel Foucault in intensiver Beziehung zueinander stehen: Sexualität und Macht. Die vermeintlich neutrale, objektive Wissenschafts-Perspektive auf „Perversitäten“ und „sexuelle Devianz“ bei Native Americans geht mit Machtstrategien einher, die sich zum einen aus der Diskursivierung des Sexes und der damit einhergehenden „Einpflanzung von Perversionen“ (Foucault 1977) und zum anderen aus dem „God Trick“ der westlichen Wissenschaftlichkeit zusammensetzen. Die Diskurse des Sexes sind dabei

„auf den beiden Ebenen ihrer taktischen Produktivität (welche Wechselwirkungen von Macht und Wissen sie gewährleisten) sowie ihrer strategischen Integration (welche Konjunktur und welches Kräfteverhältnis ihren Einsatz in dieser oder jener Episode der verschiedenen Konfrontationen notwendig macht)“ (ebd.: 101)

zu befragen. Vor dem Hintergrund dieser Fragestellungen wird in dieser Arbeit der Versuch unternommen, sich einerseits dem anthropologischen Umgang mit Gender Variance in Nordamerika anzunähern und es gleichzeitig zu vermeiden, eine „richtige“ Sicht der Dinge zu konstruieren.

Nach einem allgemeinen Einstieg erfolgt eine Definition und kurze Beschreibung von Gender Variance bei den nordamerikanischen Natives, die sich vor allem auf die Arbeiten der Anthropologinnen Sabine Lang und Harriet Whitehead stützt und als Ausgangspunkt für die Diskussion von Darstellungsformen „westlicher“ Wissenschaft dienen soll. Anschließend wird anhand der drei Themenkomplexe „westliche Konstruktionen“, „Interessen von WissenschaftlerInnen“ und „konkrete Feldforschungspraxis“ die Rezeption von Gender Variance in der anthropologischen Forschung näher diskutiert. Schlussendlich soll am Beispiel der Kultur- und Sozialanthropologie die Frage von Wissenschaft zwischen Essenz und Differenz noch einmal näher erörtert werden. Konkret geht es hierbei um das Spannungsfeld der Forschung, das sich zwischen einer Festbeschreibung vermeintlich essentialistischer Phänomene einerseits und einer differenzierten, umfassenden Betrachtung andererseits bewegt.

2. Die Diskursivierung des Sexes in der „Neuen Welt“

„Der Sex soll verborgen sein? Von neuen Schamhaftigkeiten verschleiert, von den düsteren Forderungen der bürgerlichen Gesellschaft immer noch unter den Scheffel gestellt? Im Gegenteil, er ist lichterloh entflammt. Er steht seit mehreren Jahrhunderten im Zentrum einer ungeheuren *Nachfrage nach Wissen*. Einer doppelten Nachfrage, weil wir wissen sollen, was mit ihm los ist, während er verdächtigt wird zu wissen, was mit uns los ist.“ (Foucault 1977: 79)

Michel Foucault (1977) ortet zu Beginn des 18. Jahrhunderts eine kontinuierliche Diskursivierung des Sexes, die den Sex zunehmend ins Zentrum für die Intelligibilität von Subjekten treten lässt. Seit der so genannten Entdeckung Amerikas bilden die Bräuche und Traditionen der nordamerikanischen indigenen Bevölkerung den Mittel-



punkt eines regen europäischen Interesses. Das Hauptaugenmerk der Beobachtungen richtete sich jedoch zunehmend auf sexuelle Aktivitäten und vermeintliche Besonderheiten der unterschiedlichen Gruppen. (vgl. Lyons/Lyons 2004) Im foucaultschen Sinne wurde der Sex „der“ Natives unter anderem durch das Aufkommen von anthropologischen Untersuchungen hervorgezerrt, ans Licht geholt und zum Aussagen gebracht. Im Gegensatz zum Diskurs über afrikanische Ethnien, die in ihrer Sexualität als besonders ausschweifend und potent beschrieben wurden, wurde der/die nordamerikanische Ureinwohner/in als „undersexed rather than oversexed savage“ (Lyons/Lyons 2004: 8) konstruiert. In Verbindung mit diesem Bild häuften sich Beobachtungen von männlicher Homosexualität, Prostitution und Transvestismus, die die westliche Wahrnehmung der American Natives nachhaltig prägten. (vgl. Lyons/Lyons 2004) Die Perversionen waren in den Mittelpunkt gerückt.

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts richtete sich der wissenschaftliche Blick zunehmend auf angebliche Parallelen zu westlichen Konzepten von Sexualität und etablierte in diesem Zusammenhang Gender Variance als institutionalisierte Homosexualität innerhalb der anthropologischen Forschung. Die vermeintliche sexuelle Freiheit sowie der geschützte Raum für Menschen abseits der heterosexuellen Norm wurden als wohlthuende Gegenbeispiele zu starren westlichen Vorstellungen von Sexualität romantisiert. Mit der Kritik am anthropologischen „othering“ (Abu-Lughod 1991) und der zunehmenden Dekonstruktion von Kategorien wie Sex, Gender und Sexualität regten sich Zweifel an dieser Perspektive. (vgl. Whitehead 1993) Die unterschiedlichen Interessenslagen und die zugrunde liegenden Prämissen und Konstruktionen sollen im Laufe dieser Arbeit erörtert werden.

3. Gender Variance bei indigenen Gruppen in Nordamerika

Zunächst erscheint es sinnvoll, sich allgemein dem Phänomen von Gender Variance anzunähern, um westliche Darstellungen anschließend auf dieser Basis näher betrachten zu können. Gender Variance beschreibt in der neueren ethnologischen Literatur die kulturelle Konstruktio-

on von mehr als nur zwei Geschlechtern und ist ein Sammelbegriff für

“cultural expressions of multiple genders (i.e., more than two) and the opportunity for individuals to change gender roles and identities over the course of their lifetimes.” (Lang 1997: 73)

Aussagen über die unterschiedlichen Systeme und Mechanismen von Gender Variance bei den nordamerikanischen Natives lassen sich nicht verallgemeinern: Die Vielzahl der unterschiedlichen Gruppen und widersprüchliche Beobachtungen und Interpretationen von AnthropologInnen verlangen einen differenzierten Umgang mit angeblichen Wahrheiten. Im Folgenden sollen dennoch wesentliche Charakteristika von Gender Variance anhand der Kategorien Geschlecht und Sexualität erläutert werden. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass Gender Variance in der dargestellten Form der Vergangenheit angehört und die Ausführungen auf einer bestimmten Auswahl an ethnologischen Beobachtungen und Darstellungen beruhen und keineswegs „die Wirklichkeit“ abbilden.

Geschlecht

Die zentrale strukturierende Komponente, über die eine Neuordnung in das dritte bzw. vierte Geschlecht erfolgte, war die Arbeitsteilung und die damit verbundene kulturelle Rolle einer Person. Während das Sammeln von Nahrung, die Herstellung von Haushaltsgegenständen, das Weben von Textilien etc. traditionell mit dem physisch weiblichen Geschlecht und dem Gender Frau identifiziert wurden, waren beispielsweise Jagen oder Kriegsführung männlich charakterisiert. Bestand nun eine Diskrepanz zwischen der Tätigkeitspräferenz und dem physischen Geschlecht einer Person, zog dies Konsequenzen für ihr soziales Geschlecht nach sich. Das physische Geschlecht spielte zwar im Zusammenhang mit den bevorzugten Tätigkeiten erst in zweiter Linie eine Rolle, war jedoch nicht gänzlich irrelevant: So wurde beispielsweise eine physisch männliche Person mit weiblichen Tätigkeitspräferenzen nicht mit dem Gender „Frau“ identifiziert, sondern fiel in der Klassifikation in das dritte/vierte Geschlecht der Kategorie Mann-Frau bzw. Frau-Mann. Die kulturelle Konstruktion von mehr als



nur zwei Gender bildete also das Kernstück der Geschlechtersysteme der meisten nordamerikanischen Gruppen.

Die Einordnung als AngehörigeR des dritten/vierten Geschlechts geschah in den meisten Fällen bereits im Kindesalter und wurde je nach Kontext durch unterschiedliche Autoritäten vorgenommen (von der Großmutter bis zu den Eltern). In den meisten Fällen lag dabei die Betonung auf Transformation, auf der Möglichkeit von Übergängen:

“Within such worldviews, an individual who changes her or his gender once or more often [...] is not viewed as an abnormality but rather as a part of the natural order of things. [...] the emphasis on transformation and change [...] also includes the idea that an individual is expected to go through many changes a lifetime.“ (Lang 1993: 93)

Sexualität

Sexuelle Orientierung oder Begehren erwiesen sich bei der Definition des dritten/vierten Geschlechts als nachrangig. Wir haben es also mit einem System zu tun, welches

„das Geschlecht [gender] vor der Sexualität privilegiert und [...] neben einem neueren homosexuellen Modell besteht, welches sich aus einem rezenteren, vergleichsweise anomalen System, das umgekehrt Sexualität vor dem Geschlecht privilegiert, herleitet.“ (Halperin 2003: 179)

Bei der Klassifizierung sexueller Beziehungen war das soziale, nicht das physische Geschlecht ausschlaggebend. Statt dem westlichen Konzept der Heteronormativität kann also bei den früheren Native Americans eine Hetero-Gender-Normativität festgestellt werden. In dessen Rahmen wurden auf physischer Ebene gleichgeschlechtliche Beziehungen als quasi heterosexuell konstruiert. (vgl. Lang 1993: 90) In den meisten indigenen Gesellschaften konnten also verschiedene Kombinationen an Beziehungen eingegangen werden, solange die PartnerInnen sich in ihrem sozialen Geschlecht unterschieden. Die Arbeitsteilung innerhalb der PartnerInnenschaften ähnelte dabei derjenigen einer Frau/Mann-Beziehung. (vgl. Lang 1997: 80)

4. Der wissenschaftliche Blick

Die verzerrte Darstellung von Gender Variance in den indigenen Kulturen Nordamerikas hat eine lange Tradition. Wissenschaftliche Perspektiven werden dabei von mehreren Aspekten vorstrukturiert, von denen drei an dieser Stelle näher betrachtet werden sollen. Auf der einen Seite werden westliche Identitätskategorien, die sich nach Judith Butler (1990) über die Achsen von sexueller Praxis, Gender, Sex (als biologisches Geschlecht) und Begehren konstruieren, über die Angehörigen des dritten/vierten Geschlechts projiziert, ohne deren spezifischen Kontext zu bedenken. In diesem Sinne determinieren unreflektierte Prämissen sowohl die Forschungsfragen als auch die Herangehensweise an sozial- und kulturanthropologische Feldstudien, sodass das eigentlich zu Untersuchende bereits von Beginn an vorausgesetzt wird. Auf der anderen Seite strukturieren die unterschiedlichen Motive und Interessenslagen der ForscherInnen ihre Ergebnisse vor: Gender Variance wurde vor allem von homosexuellen Wissenschaftern als Beweis für die transkulturelle Existenz „der“ Homosexualität instrumentalisiert. Schließlich ergeben sich aus der konkreten Feldforschungspraxis Missverständnisse und Problematiken, die oft durch die klassische Dichotomisierung von ForscherIn/Wissensobjekt bedingt sind. Alle drei Aspekte sollen im Folgenden näher ausgeführt werden.

Gender Variance als Nische für Homosexualität?

“Sexual exoticisms in exotic lands, when they are highlighted in the social science literature, typically appear not exotic at all but seem instead to be familiar items from our own sexual behavioral repertoire dressed up in foreign garb. The moral of the social scientist’s discussion is often that a particular element of our sexual behavior appears in other cultures, but in other places meets a different cultural fate.“ (Whitehead 1993: 498)

Eine der zentralen ethnologischen Untersuchungen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts über die nordamerikanische Gruppe der Mohave stammt von George Devereux, Begründer der Ethnopschoanalyse und rumänischer Kulturanthropologe. Er interessierte sich in seinen For-



schungen hauptsächlich für Aktivitäten und Beziehungen abseits der heterosexuellen Norm und arbeitete zu Masturbation, Homosexualität, analer Fixierung, Ehebruch und Prostitution. (vgl. Lyons/Lyons 2004) Devereux entwickelte eine These, die in weiterer Folge auf breiten Anklang stieß: dass durch die Schaffung einer Nische für homosexuell orientierte Menschen „alternativen Lebensformen“ mehr Freiheit eingeräumt werde:

“In creating metaphorically speaking, ‘reserved quarters’ for permanent homosexuals and for the passing whim of bisexually inclined active male homosexuals and passive female ones, they gave the latter an opportunity to satisfy their passing longings, and left the door wide open for a return to normalcy.“ (Devereux 1937:320, zit. nach Whitehead 1993: 511)

Die Mohave zeichnen sich nach Devereux also durch die Institutionalisierung von Homosexualität aus, die betroffenen Individuen mehr Lebensqualität und Freiraum garantiert. Diese Analyse basiert auf der klassischen westlichen Konstruktion einer engen Verknüpfung von Sexualität und Geschlecht bzw. einer Betonung der sexuellen Orientierung als identitätsstiftend. Der US-amerikanische Queer-Theoretiker David Halperin bringt die spezifische Kulturgebundenheit des westlichen Konzepts von Sexualität auf den Punkt:

“Far from being a necessary or intrinsic constituent of human life, ‘sexuality’ seems indeed to be a uniquely modern, Western, even bourgeois production – one of those cultural fictions which in every society give human beings access to themselves as meaningful actors in their world, and which are thereby objectivated.“ (Halperin 2003: 271)

Der Fokus auf Sexualität und sexuelle Orientierung der Angehörigen des dritten/vierten Geschlechts ergibt sich aus dem westlichen Verständnis, wonach die Sexualität eines Menschen Zugang zu seiner Essenz verschafft, quasi das Individuum bis ins Innerste durchstrukturiert und den Schlüssel zur Wahrheit bereitstellt. Michel Foucault beschreibt dies am Beispiel „des Homosexuellen“ des 19. Jahrhunderts:

„Nichts von all dem, was er ist, entrinnt seiner Sexualität. Sie ist überall in ihm präsent: allen seinen Verhaltensweisen unterliegt sie als hinterhältiges und unbegrenzt wirksames Prinzip.“ (Foucault 1977: 47)

Mit der ethnozentrischen Herangehensweise, dieses westliche Modell der Sexualität als Parameter zu verwenden, wird jedoch die Tatsache ignoriert, dass der sexuellen Orientierung für die Neuordnung von Individuen in das dritte/vierte Geschlecht keine Bedeutung zukam.

Die Instrumentalisierung von Gender Variance

Die Betonung einer angeblich bestens integrierten Homosexualität diene auch der Legitimation eigener politischer Interessen seitens der ForscherInnen:

“The sexual liberation movements of the 1970s, 1980s and 1990s continued to use the sexuality of others as model or contrast.“ (Lyons/Lyons 2004: 2)

So ist es kein Zufall, dass hauptsächlich männliche westliche homosexuelle Autoren die vermeintliche kulturelle Integration von „homosexuellen“ Menschen als erfrischendes Gegenstück zur Diskriminierung und Ablehnung von Homosexualität in westlichen Ländern beschrieben. Die gesellschaftliche Stellung der Angehörigen des dritten/vierten Geschlechts wurde in diesem Zusammenhang verklärt und orientalisiert. Anhand von Gender Variance sollte der Beweis einer kulturübergreifenden, universalen Homosexualität erbracht werden. So betrachtet etwa Walter L. Williams, Mitgründer des „Committee on Lesbian and Gay History“ der „American Historical Association“, das Phänomen von Gender Variance als Teil der schwulen Geschichte (gay history) der USA. Seine Studien konzentrieren sich ausschließlich auf Gesellschaften, die alternativgeschlechtlichen Menschen Respekt entgegenbringen und Gender Variance als den „Garten Eden (homo)sexueller Freizügigkeit“ (Lang 1997: 78) darstellen. Nicht umsonst wählte Williams als Untertitel für sein Buch „The Spirit and the Flesh“ „Sexual Diversity in North American Indian Cultures“ und nicht „Gender Diversity“. (ebd.)

Beispiel aus der Feldforschung

Eine dritte kritische Ebene der Wissenschaftsproduktion ergibt sich aus der konkreten Feldfor-



schungspraxis, die in weiterer Folge anhand eines konkreten Falls näher beleuchtet werden soll. Ein sehr anschauliches Beispiel für die Auswirkungen „westlicher“ Prämissen im Zusammenhang mit der sozial- und kulturalanthropologischen Forschungspraxis stammt von der deutschen Anthropologin Sabine Lang. Im Zuge der Vorbereitungen für ihr zwölfmonatiges Feldforschungsprojekt über Gender Variance bei nordamerikanischen Natives im Rahmen ihrer Dissertation wandte sie sich an ihren offiziellen Betreuer um Rat. Der deklariert homosexuelle US-amerikanische Ethnologe und Historiker (Lang nennt den Namen nicht) hatte bereits selbst Studien über nordamerikanische Gender Variance und so genannte Homosexualität in außereuropäischen Kulturen betrieben und im Kontakt mit den Angehörigen des dritten/vierten Geschlechts Erfahrungen gesammelt. In diesem Gespräch riet er Lang eindringlich, ihre lesbische Identität als vermeintliche Gemeinsamkeit klar hervorstreichen, um einen ersten Anknüpfungspunkt zu schaffen. Lang schreibt dazu:

„Implizit lag seiner Annahme ganz offensichtlich zugrunde, daß es zwischen homosexuellen und alternativgeschlechtlichen Menschen transkulturelle Gemeinsamkeiten gebe, die auf einer gemeinsamen, nämlich gleichgeschlechtlich ausgerichteten, sexuellen Orientierung beruhen.“ (Lang 1997: 94)

Sie befolgte den Rat ihres Kollegen und stellte sich fortan potentiellen indigenen ForschungsteilnehmerInnen als „lesbian anthropologist from Germany“ vor. Die Reaktionen darauf waren durchgehend eindeutig – allerdings keineswegs positiv.

Mit der ethnozentrischen Annahme einer „Wesensverwandtschaft“ zwischen alternativgeschlechtlichen Menschen und Homosexuellen im Sinne der westlichen Kultur werden einige zentrale Aspekte von Identitätskonstruktionen außer Acht gelassen, die sich in der Feldforschung auf dreifacher Ebene äußerten. Zum einen waren für die nordamerikanischen Angehörigen des dritten/vierten Geschlechts in erster Linie Sabine Langs Herkunft und Hautfarbe von Bedeutung, die sie mit vielfältigen Diskriminierungsmechanismen in ihrem Leben und dem ihrer Vorfahren in Verbindung brachten. Zusätzlich begegneten sie Langs akademischem Berufsstand, der Ethnologie, mit massivem Misstrauen:

Viele nordamerikanische Natives fühlten sich durch deren weiße VertreterInnen instrumentalisiert, falsch dargestellt und zu passiven Studienobjekten gemacht. (vgl. Lang 1997: 97) Langs offener Umgang mit ihrer eigenen Homosexualität stieß dabei ebenfalls nicht auf fruchtbaren Boden bei den Interviewten, da sich diese in der Vergangenheit auch durch lesbische und schwule AnthropologInnen für deren Zwecke und politische Interessen missbraucht gefühlt hatten. (ebd.) Die völlig unerwarteten negativen Reaktionen auf dreifacher Ebene geben vor allem Aufschluss über unterschiedliche Identitätskonstruktionen, die sich weniger durch transkulturelle Kontinuitäten als vielmehr über Brüche auszeichnen. Die Angehörigen des dritten/vierten Geschlechts, mit denen Sabine Lang zu tun hatte, definierten sich einerseits nicht nur nicht über ihre sexuelle Orientierung, sie sahen sich gar nicht erst als lesbisch oder schwul. (vgl. Lang 1997: 95) Obwohl physisch vom gleichen Geschlecht wie ihre PartnerInnen, gehörten sie nicht demselben Gender, mit all seinen Implikationen für Arbeitsteilung und Performanz, an. Ihre Beziehungen gestalteten sich keineswegs innerhalb eines homosexuellen Rahmens, sondern vor dem Hintergrund eines hetero-gender-normativen Systems. (vgl. Lang 1997)

Im Kontakt mit lesbisch bzw. schwul identifizierten amerikanischen Natives stellte sich für Lang wiederum heraus, dass nicht die sexuelle Orientierung, sondern deren ethnische Identität als Native Americans als eine zentrale Achse zum Tragen kommt. Diese – von westlichen Konzepten der Homosexualität völlig unterschiedliche – Gewichtung von „Identitätsprioritäten“ findet heute in den Two-Spirit People ihren Niederschlag. Two-Spirits, nordamerikanische Natives, begreifen sich selbst zwar als homosexuell, ihre Identifikation erfolgt allerdings in erster Linie über ihre ethnische Herkunft in Abgrenzung zur weißen lesbisch-schwulen Subkultur – und nicht über ihre sexuelle Identität. (Lang 1997: 103)

5. Anthropologie zwischen Essenz....

Die beiden AnthropologInnen Lyons und Lyons attestieren den ethnologischen FeldforscherInnen eine gewichtige Autorität in Bezug auf die resultierenden wissenschaftlichen Ergebnisse:



“Because anthropologists bring their ethical values and their particular sexual morality to the field with them, because they are political animals, and because, however ‘dialogic’ and participatory their fieldwork methods may be, ethnographic authority still rests in their hands.” (Lyons/Lyons 2004: 19)

Der persönliche, soziale und kulturelle Hintergrund eines/einer AnthropologIn spielt vor allem in Hinblick auf vorstrukturierende Konstruktionen und Prämissen eine bedeutende Rolle. Gender Variance wurde in diesem Zusammenhang von homosexuellen WissenschaftlerInnen als eine Oase gleichgeschlechtlicher Sexualität betrachtet, somit wurden westliche Vorstellungen von Sexualität und Geschlecht über eine andere Kultur geschrieben ohne deren Spezifika näher zu beleuchten. In der anthropologischen Forschung herrscht heute Uneinigkeit über die Bewertung von Gender Variance als potenziellen Freiraum für Menschen, die am normativen dichotomen Geschlechterideal scheitern. Sabine Lang bringt in diesem Zusammenhang das Spannungsfeld zwischen Essentialisierung und Konstruktion auf den Punkt:

“It is difficult to insist upon the social construction of gender and sexuality and, at the same time, to argue that some societies offer opportunities for the freer expression of preexisting desires and identities.” (Lang 1999: 301)

Hier kristallisiert sich der Widerspruch zwischen einer essentialisierenden Tendenz des vermeintlich „natürlichen“ Phänomens der Gender Variance auf der einen Seite (Essenz) und einer sozialkonstruktivistischen, differenzierten Betrachtungsweise auf der anderen Seite (Differenz) heraus. Obwohl diese Problematik teilweise durchaus kritisch reflektiert wird, sieht Lang (ebd.) eine beunruhigende Ähnlichkeit von aktuellen Studien mit der früheren Praxis einer verklärten Romantisierung von Formen der Gender Variance. Zusätzlich besteht die Tendenz, dass AnthropologInnen soziale Konstruktionen ihrer InformantInnen und FeldpartnerInnen in einem größeren Ausmaß naturalisieren als Sex- und Genderkategorien ihrer eigenen Kultur. (vgl. Lyons/Lyons 2004: 302) Dadurch wird eine differenzierte, kontextbezogene Auseinandersetzung erschwert und Essentialisierungstendenzen Tür und Tor geöffnet.

... und Differenz

Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit „fremden“ Kulturen im Allgemeinen und in der Anthropologie im Speziellen bringt vor allem drei wesentliche Herausforderungen mit sich. Einerseits stellt sich die Frage, wie sich die Beziehung zur beforschten Kultur und den Menschen an sich gestaltet. Der Dichotomie zwischen ForscherIn und Beforschtem/Beforschter, zwischen Subjekt und Objekt soll ein sensibler und selbstreflexiver Umgang weichen, wie es Donna Haraway mit ihrem Postulat des „sitierten Wissens“ fordert:

„Sitiertes Wissen erfordert, daß das Wissensobjekt als Akteur und Agent vorgestellt wird und nicht als Leinwand oder Grundlage oder Ressource und schließlich niemals als Knecht eines Herrn, der durch seine einzigartige Handlungsfähigkeit und Urheber-schaft von ‚objektiven‘ Wissen die Dialektik abschließt.“ (Haraway 1995: 93)

Gerade anthropologische Studien über die Two-Spirits beweisen in diesem Zusammenhang, wie die Verbindung von aktivem, bewussten Hinhören bzw. einer Zusammenarbeit mit den Befragten und einem intersektionellen Verständnis zu differenzierten Forschungsergebnissen führen kann. Vermeintlich objektive, neutrale westliche Wissenschaft,

„die die Spur ihrer Vermittlungen immer dann verliert, wenn jemand für etwas verantwortlich gemacht werden könnte“ (Haraway 1994: 79),

lässt den/die ForscherIn verschwinden, was bei anthropologischen Studien äußerst gefährlich sein kann. Zum Zweiten geht es um einen sensiblen Umgang mit den eigenen Positionen und dem Standort innerhalb von Wertesystemen und kulturellen Spezifika:

“Self-awareness and self-knowledge may enable us to review absences as well as presences in our fieldwork notes so that we do not wholly fictionalize others in our own interests.” (Lyons/Lyons 2004: 19)

In diesem Zusammenhang ist eine kritische Analyse von Machtverhältnissen im Hinblick auf die eigene Situierung unabdingbar. Die Verschränkung von Macht und Wissen (die sich unter anderem in der Verbindung zwischen der Kolonialisierung von Ländern und Forschungen über die indigene Bevölkerung zeigt) verlangt



Achtsamkeit in der Auseinandersetzung mit „den Anderen“.

Drittens geht es um die Herausforderung, westliche (Identitäts-)Konstruktionen nicht das gesamte Forschungsdesign determinieren zu lassen. Sowohl in Feldforschungen als auch in wissenschaftlicher Arbeit allgemein geht es in erster Linie um die Fragestellungen. Sabine Lang, selbst geprägt durch ihre Erfahrungen in der Feldforschung, empfiehlt in diesem Zusammenhang dringend,

„nicht die sexuelle Orientierung und/oder gleichgeschlechtliche sexuelle Aktivitäten in den Mittelpunkt der Untersuchung zu stellen, sondern die Identitätsprioritäten und Lebenswirklichkeit der Menschen, mit denen wir arbeiten.“ (Lang 1997: 96)

Eine unzulässige Verallgemeinerung von spezifischen Begebenheiten auf der Basis von vorstrukturierenden Konstruktionen führt schnell dazu, dass bestimmte Wahrheiten und Identitäten entdeckt werden, die entweder den Interessen des/der WissenschaftlerIn entsprechen oder ein

Abbild von westlichen Konzepten darstellen. Der Queer-Theoretiker David Halperin bringt dies auf den Punkt:

“Just because modern bourgeois Westerners are so obsessed with sexuality, so convinced that it holds the key to the hermeneutics of the self (and hence to social psychology as an object of historian study), we ought not therefore to conclude that everyone has always considered sexuality a basic and irreducible element in, or a central feature of, human life.“ (Halperin 1993: 271)

Literaturverzeichnis:

- Abu-Lughod, Leila (1991): Writing against culture. In: Richard Fox (Hg.): Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe, NM: School of American Research Press, pp. 137-62.
- Devereux, Georges (1937): Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians.“ Human Biology 498-527.
- Foucault, Michel (1977): Der Wille zum Wissen – Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Halperin, David (1993): Is There a History of Sexuality? In: History and Theory 28(3): 257-274.
- Halperin, David (2003): Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität; in: Kraß, Andreas (Hg.): Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 171-221.
- Haraway, Donna (1995): Situiertes Wissen, in: Dies: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt/Main, New York: 73-97.
- Lang, Sabine (1997): Wer oder was ist eigentlich homosexuell? In: Schein, Gerlinde/Strasser, Sabine (Hg.): Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur & Sexualität. Wien: Milena, 67-109.
- Lang, Sabine (1999): Lesbians, Men-Women and Two-Spirits: Homosexuality and Gender in Native American Cultures. In: Evelyn Blackwood & Saskia E. Lieringer (Hg.): Female Desires. Transgender Practices across Cultures. New York: Columbia Univ. Press, 90-113.
- Lyons, Harriet D. & Lyons, Andrew P. (2004): Irregular Connections. A history of anthropology and sexuality. Lincoln: Univ. of Nebraska Press.
- Whitehead, Harriet (1993): The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America. In: Henry Abelove, Michele Aina Basale, David M. Halperin (Hg): The Lesbian and Queer Studies Reader. London, Routledge, 498-527.



III. Körper in Auflehnung Rechte, Gesetze und Forderungen in Österreich

von Maria Katharina Wiedlack

„Generell ist für Österreich sicher von einer heterozentrischen und dichotom zweigeschlechtlichen Dominanzkultur zu sprechen.“ (Ausspruch Hanna Hacker zit. in: Klapeer 2007: 85)

Im folgenden Artikel werden Gesetze und rechtliche Grundlagen behandelt, die Homosexualität, Transgender und Intersexualität betreffen bzw. die innerhalb queerer Bewegungen und Theorien diskutiert und hinterfragt werden. Die kurze Zusammenfassung dieses weitläufigen Feldes basiert auf den Themen, die Studierende innerhalb des Workshop-Panels „Queerness & Regulations“ einbrachten, diskutierten und als Fragen an die beiden ExpertInnen richteten. Fachkundige Auskunft zu den verschiedenen rechtlichen Bereichen gaben Prof.ⁱⁿ Elisabeth Holzleithner und Prof. Nikolaus Benke von der Juridischen Fakultät der Universität Wien. Viele der Überlegungen zur Debatte, die hier wiedergegeben werden, kamen von den beteiligten ExpertInnen, aber auch von den Studierenden bzw. aus dem Publikum, das sich besonders lebhaft an der Diskussion beteiligte. Anlass für das große Bedürfnis nach Diskussion zur rechtlichen Situation waren zwei einschneidende Ereignisse: Einerseits hatte die Innenministerin Maria Berger erst einige Tage zuvor einen Gesetzesentwurf zur sogenannten „Homo-Ehe“ veröffentlicht, der unmittelbar nach erscheinen die Gemüter der Nation bewegte. Einen weiteren Anstoß gab andererseits sicherlich auch die erfreuliche Pressemeldung des Tages, dass der oberste Gerichtshof von Kalifornien das Eheverbot für gleichgeschlechtliche Paare als gesetzeswidrig anerkannt hatte.¹ (vgl. <http://www.tagesschau.de/ausland/kalifornien100.html>, Zugriff: 15.05.2008)

Um die derzeitige rechtliche Situation und die Forderungen seitens Schwuler, Lesben und Transgender sowie Intersexueller besser

verstehen zu können, ist deren Einbettung in die spezifische Geschichte österreichischer Homo- und Transphobien im Bereich des Rechts hilfreich.

Strafrecht und Schutzalter

Homosexualität wurde in Österreich nicht nur während der Zeit des NS-Regimes verfolgt. Homosexuelle waren lange davor und danach Opfer einer homophoben Gesellschaft, die sich auf eine kontinuierlich diskriminierende Rechtsgrundlage berufen konnte. (vgl. Müller/Fleck 1998: 422)

„Der nicht im Sinne der ‚Arterhaltung‘ funktionale Geschlechtsverkehr war in allen früheren Kodifikationen und bis 1971 in unterschiedlicher Breite unter dem Titel der ‚Unzucht wider der Natur‘ pönalisiert.“ (Benke/Holzleithner 1998: 65)

Diese „Unzucht wider die Natur mit Personen desselben Geschlechts“ wurde mit schwerem Kerker bis zu fünf Jahren bestraft (vgl. www.rklambda.at, Zugriff 01.05.2008). Die Kontinuität dieser homophoben Praxis

„[...] drückt sich auch in der langjährigen Nicht-Anerkennung von Schwulen und Lesben als Opfer nationalsozialistischer Verfolgung durch die Republik Österreich aus. Homosexuelle galten nach 1945 als ‚gewöhnliche Kriminelle‘ und wurden erst 2005 als Opfer des Nationalsozialismus von der Republik Österreich anerkannt.“ (Klapeer 2007: 87)

Erst 1971 wurde das Totalverbot homosexueller Handlungen aufgehoben. Verboten blieben jedoch „männliche homosexuelle Prostitution“ (§ 219 StGB), „Werbung für Unzucht mit Personen des gleichen Geschlechts“ (§ 220 StGB), „Verbindungen zur Begünstigung gleichgeschlechtlicher Unzucht“ (§ 221 StGB) und „Gleichgeschlechtliche Unzucht mit Minderjährigen“ (§ 209 StGB).² (vgl. u.a. www.rklambda.at, Zugriff 10.5.2008; Klapeer 2007) Bis zum Jahr 2002 galt darüber hinaus in



Österreich für schwule Beziehungen ein Mindestalter von 18 Jahren (§ 209 StGB), während die „allgemeine“ (also für heterosexuelle aber auch lesbische Kontakte geltende) Mindestaltersgrenze für sexuelle Kontakte bei 14 Jahren lag (§§ 206, 207 StGB). (vgl. www.rklambda.at, Zugriff 10.05.2008)

1989 wurde das „Verbot der männlichen homosexuellen Prostitution“ aufgehoben. Ausschlaggebend dafür war vermutlich nicht so sehr die politische Agitation der Lesben- und Schwulenbewegung – auch wenn diese sich für die Abschaffung eingesetzt hatte –, sondern die zunehmend spürbaren Auswirkungen der AIDS-Krise auf die österreichische Bevölkerung und die Notwendigkeit für die Behörden, präventive Maßnahmen zu setzen. Die Gesundheitsbehörde gelangte zu der Einsicht, dass das Verbot und die Illegalisierung von männlicher sexueller Prostitution AIDS-Prävention behindere (vgl. Dobias 2001: 174) und befürwortete dementsprechend die Abschaffung.

„Das Werbe- und Vereinigungsverbot für lesbische und schwule Aktivitäten blieb jedoch bis 1996 in Kraft [...]“ (Klapeer 2007: 89)

Zunehmenden Einfluss auf die Abschaffung der diskriminierenden Paragraphen in der österreichischen Gesetzgebung hatte auch die Europäische Union.

„[E]in Jahr vor dem Beitritt Österreichs zur EU verabschiedete das Europäische Parlament im Jahr 1994 eine ‚Entschließung zur Gleichberechtigung von Schwulen und Lesben‘ in der EU.“ (Klapeer 2007: 90)

Diese Entschließung forderte eine Angleichung der einzelstaatlichen Regelungen an ihre Vorgaben. Bereits 1997 hatte die Europäische Menschenrechtskommission ein höheres Mindestalter für homosexuelle gegenüber heterosexuellen Beziehungen als Verletzung der Europäischen Menschenrechtskonventionen anerkannt. (vgl. European Commission of Human Rights Application No. 25186/94) Ein Jahr danach wurde Österreich seitens der Europäischen Union dezidiert aufgefordert, die Diskriminierung durch den § 209 aufzuheben und alle aufgrund dieses Paragraphen Verhafteten zu entlassen. (Graupner zit.n. Klapeer 2007: 90) Eine wiederholte Aufforderung des EU-Parlaments erfolgte im Jahr 2000.

1999 trat der Vertrag von Amsterdam in Kraft, der heute als wichtigste Grundlage im Kampf um die rechtliche Gleichstellung von Schwulen und Lesben in der Europäischen Union gilt.

„Dieser enthält eine Ermächtigung für den Rat im Zuständigkeitsbereich der Europäischen Gemeinschaft, einstimmig und auf Vorschlag der Kommission Maßnahmen gegen Diskriminierung aufgrund ‚sexueller Orientierung‘ zu setzen (Art. 13 EGV). Im November 2000 erließ der Ministerrat der Europäischen Union auch ein umfassendes Anti-Diskriminierungspaket zur Umsetzung des Art. 13 EGV. Dieses Paket beinhaltet zwei Richtlinienvorschläge und einen Vorschlag für ein Aktionsprogramm. Die erste der beiden Richtlinien (‚Beschäftigungsrichtlinie‘) zielt auf die Untersagung von (direkter oder indirekter) Diskriminierung im Bereich von Beschäftigung und Beruf ab [...] (Beschluss des Rates 2000/78/EG)“ (Klapeer 2007: 91)

Die Europäische Gemeinschaft verpflichtete ihre Mitgliedstaaten mit dem Vertrag wie dem Maßnahmenpaket, bis Dezember 2003 Maßnahmen gegen Diskriminierung zu setzen. Österreich kam dieser Verpflichtung nur verspätet und durch eine „Minimal-Variante“ nach: 2004 wurde das Gleichbehandlungsgesetz erlassen, das einen Diskriminierungsschutz für Lesben und Schwule am Arbeitsplatz gewährleisten soll. Darüber hinaus bietet das vom Bund erlassene Gesetz keinen Diskriminierungsschutz. Die Bundesländer folgten 2004 und 2005 mit Gleichbehandlungs- bzw. Antidiskriminierungsgesetzen. Die Bundesländer Burgenland, Oberösterreich, Steiermark, Kärnten, Tirol und Wien schützen, anders als der Bund, auch außerhalb der Arbeitswelt gegen Diskriminierung. (vgl. www.rklambda.at, Zugriff 01.05.2008)

Erst ein Jahr nachdem der § 209 (Mindestalter von 18 Jahren für schwule Beziehungen) vom VfGH als verfassungswidrig aufgehoben wurde, veranlasste der Innenminister 2003 die Löschung sämtlicher nach diesem Paragraphen stattgefundenen Vormerkungen im österreichweiten Polizeicomputer (Erlass der Generaldirektion für die öffentliche Sicherheit vom 10.04.2003, 8181/421-II/BK/1/03) sowie die Vernichtung sämtlicher erkennungsdienstlicher Daten etc. Ganze zwei Jahre später, also im Jahr 2005, erfolgte auf Anordnung von VfGH und VwGH auch die Löschung sämtlicher



Vormerkungen nach § 209 in den auf Papier geführten Polizeidateien (VfGH 30.11.2005, B 1158/03; VwGH 19.12.2005, 2005/06/0140). (vgl. www.rklambda.at, Zugriff: 01.05.2008)

Entwurf „Partnerschaftsgesetz“

Die derzeitige gesetzliche Regelung von Partner-Innenschaft und Ehe in Österreich bevorzugt ganz klar heterosexuelle gegenüber gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften. Die Diskriminierung betrifft wichtige Bereiche wie das Mietrecht, das eine Abtretung des Mietrechts nur an EhepartnerInnen vorsieht, das Erbrecht – homosexuelle PartnerInnen gelten nicht als Angehörige –, das Steuerrecht und das Fremdenrecht, das weder Familienzusammenführung noch Aufenthaltsgenehmigungen für gleichgeschlechtliche PartnerInnen vorsieht, sowie das Sorge- und Adoptionsrecht, das homosexuelle Paare von der Adoption ausschließt. (vgl. u.a. Klapeer 2007: 91) Anfang des Jahres 2007 wurden die Justizministerin Maria Berger und die Familienministerin Andrea Kdolsky damit beauftragt eine umfassende Familienrechtsreform zu gestalten. Diese sollte unter anderem die Anpassung der Rechtssituation gleichgeschlechtlicher Paare unter Berücksichtigung der Rechtssprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte beinhalten. Auf den Druck der EU und verschiedener österreichischer Homosexuelleninitiativen hin lieferten die zuständigen Ministerinnen Anfang des Jahres 2008 einen Gesetzesentwurf für ein „Partnerschaftsgesetz“, der zur Begutachtung aufliegt. (Der Entwurf: http://www.parlament.gv.at/PG/DE/XXIII/ME/ME_0189/imfname_107897.pdf, Zugriff 30.09.2008)

Trotz der prinzipiellen Begrüßung eines Vorschlags für ein neues Partnerschaftsgesetz folgten auf die Veröffentlichung des Entwurfs seitens der österreichischen, aber auch der internationalen Homosexuelleninitiativen durchwegs scharfe Kritik. Unter dem Titel „das schlechteste Partnerschaftsgesetz der Welt“ veröffentlichte ein Zusammenschluss zahlreicher Homosexuellenorganisationen eine Stellung-

nahme, die unter anderem folgende „Mängel“ des Gesetzesentwurfs anprangert:

„Der Berger-Entwurf regelt bisher nur den reinen Registrierungsakt für homosexuelle Paare sowie die Rechtsfolgen im Justizbereich, letzteres auch nur unvollständig. Im Wesentlichen werden nur die gegenseitigen Pflichten der Partner geregelt (Unterhalt, Beistand, Treue, gemeinsames Wohnen, Vermögensaufteilung usw.). Die Rechte aber, die der Staat (Ehe)-Paaren gerade wegen der Übernahme dieser Pflichten gewährt, fehlen in dem Entwurf völlig (etwa im Steuer-, Pensions-, Krankenversicherungs-, Arbeits-, Beamten-, Fremden- und Staatsbürgerschaftsrecht, u.v.m.).“ (<http://www.rklambda.at/News/index.htm>, Zugriff 30.09.2008)

Neben den erwähnten Einwänden trotz prinzipieller Begrüßung einer Anerkennung gleichgeschlechtlicher PartnerInnenenschaften in Form von Partnerschaftsvertrag oder Ehe gab und gibt es natürlich auch Stimmen innerhalb und außerhalb der Homosexuellenorganisationen, die ihre Kritik rigoros ansetzen. Für einige AktivistInnen ist ein Gesetz, das für die spezifische Gruppe von Homosexuellen entworfen wird, prinzipiell abzulehnen. Sie fordern kein „eigenes“ Gesetz für homosexuelle PartnerInnenenschaften, sondern eine Öffnung der (heterosexuellen) Ehe für alle Menschen. Die völlige Abschaffung aller Privilegien für (heterosexuelle) Paare und damit eine Abschaffung der Institution Ehe fordern queere AktivistInnen. Sie kritisieren die Form der Ehe und alle abgeschwächten Formen, wie PartnerInnenenschaftsgesetze als Privilegierung von monogamen Zweierbeziehungen, die andere Formen von Beziehungen und Lebensgemeinschaften als zweitklassig, moralisch verwerflich oder „unnormale“ erscheinen lassen.

Migration – Asylrecht

Grundsätzlich ist es für Menschen, die aufgrund ihrer sexuellen Orientierung im Heimatland verfolgt werden, möglich, Asyl in Österreich zu bekommen.

„[B]ereits in den Erläuterungen zum Asylgesetz von 1991 [wurde] ausdrücklich festgehalten, dass verfolgte Lesben und Schwule unter einen der fünf in der Genfer Flüchtlingskonvention angeführten Verfolgungsgründen fallen können, nämlich unter ‚Zugehörigkeit zu einer



bestimmten sozialen Gruppe“ (<http://hosiwien.at>, Zugriff: 14.05.2008)

Umstritten ist allerdings, wie die betroffenen Personen diese Verfolgung „beweisen“ können. Die Befragung von Verwandten und Bekannten im Heimatland gestaltet sich oftmals schwierig, bzw. ist fraglich, ob diese die Homosexualität gegenüber Amtspersonen bestätigen werden, wenn beispielsweise in ihrem Land auf Homosexualität die Todesstrafe steht.

Transgender und Transsexuelle

Die rechtliche Situation für Transsexuelle und Transgender in Österreich gestaltet sich in vielen Bereichen als ebenso problematisch wie jene für Homosexuelle. Das österreichische Recht geht von den fixen Kategorien Mann und Frau aus. Eine Position zwischen diesen beiden Polen, wie sie viele Transgender einnehmen oder anstreben, ist vom Recht nicht vorgesehen. Grundsätzlich ist der Rechtsdiskurs Transsexualität ebenso wie Intersexualität betreffend vom Krankheitsbild und Krankheitsdiskurs geprägt. (vgl. Holzleithner 2002: 134) Dies führt einerseits dazu, dass Transsexualität pathologisiert wird, was sich negativ auf den gesellschaftlichen Stellenwert auswirkt. Andererseits gewährleistet es für die betroffenen Personen aber die Sicherheit, sich innerhalb des Gesundheitssystems (Krankenkassen) zu bewegen.

„Wenn das Krankheitsbild ‚Transsexualität‘ diagnostiziert wird, hat der oder die davon Betroffene das Recht auf eine entsprechende Behandlung, die eine hormonelle und chirurgische Geschlechtsanpassung umfasst.“ (ebd.)

Im Juni 2006 wurde der so genannte „Transsexuellen-Erlass“, der die verschiedenen rechtlichen Bereiche Transsexuelle und Transgender betreffend regelte, aufgrund seiner diskriminierenden und den Menschenrechtskonventionen widersprechenden Bestimmungen vom Verfassungsgerichtshof aufgehoben. Mit der Aufhebung des Transsexuellen-Erlasses gibt es keine definitive gesetzliche Regelung mehr, unter welchen Kriterien der Personenstand (Änderung des Geschlechtseintrags im Geburtenbuch und Reisepass) geändert werden kann. Im Jänner 2007 unterschrieb Innenminister Günther Platter einen Erlass, demzufolge Personenstands-

änderungen nur dann vorzunehmen sind, wenn geschlechtskorrigierende Operationen durchgeführt wurden. (BMI Erlass VA 1300/0013-III/2/2007) Beibehalten wurde auch der Sterilitätswang. (<http://www.transx.at>, Zugriff 30.09.2008) Der vormals bestehende Scheidungszwang wurde vom VfGH explizit aufgehoben.

Die Korrektur des Geschlechtseintrags von operativen Eingriffen abhängig zu machen, ist nach Artikel 3 der Europäischen Charta für Menschenrechte (Recht auf Unversehrtheit) nicht statthaft.

Nach österreichischem Recht kann erst mit der Änderung des Geschlechtseintrages in der Geburtsurkunde ein dem Geschlecht eindeutig entsprechender Vorname gewählt, der Geschlechtseintrag im Melderegister korrigiert und ein passender Ausweis beantragt sowie eine Ehe mit einer Person des Ursprungsgeschlechts eingegangen werden. Da die Namensänderung von der Änderung der Eintragung im Geburtenbuch abhängt, ist sie in Österreich im Unterschied zu anderen europäischen Ländern nur dann möglich, wenn alle geschlechtsangleichenden Maßnahmen (Hormontherapien, Psychotherapie und Operation) zuvor absolviert wurden. Dass dies zu einer verstärkten Diskriminierung von Transsexuellen im Alltag, zum Beispiel bei der Jobsuche, bei ÄrztInnen etc. führt, ist nachvollziehbar. (vgl. ebd.)

„Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte agierte in seiner Judikatur lange Zeit sehr zurückhaltend in Fragen der Transsexualität. [...] Im Juli 2002 bewertete der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte seine Judikatur jedoch neu und betonte mit Hinweis auf internationale Entwicklungen im Bereich der Anerkennung von Transsexuellen, dass es reduktionistisch sei, wenn ein Staat das Geschlecht nur nach den bei der Geburt vorgelegten ‚biologischen‘ Kriterien bestimme. Eine Anerkennung des angenommenen Geschlechts nach einer Operation stehe damit im Zentrum des Gleichheitssatzes der EMRK.“ (Klapeer 2007: 92)

Viele Transgender und Transsexuelle sind in Österreich auch wichtige ProtagonistInnen der queeren Bewegung und des queeren Aktivismus. Vor allem Transgender kämpfen aktiv gegen die Einteilung von Menschen in Männer und Frauen, auch im juristischen Bereich. Im Bereich der



Gesundheitsversorgung durch Krankenkassen und Sozialnetz geraten queere AktivistInnen jedoch oftmals in einen politischen Konflikt mit ihren eigenen Überzeugungen. Einerseits lehnen sie die oftmals verletzend und diskriminierende Pathologisierung von Trans-Personen ab, andererseits sehen sie die dadurch gewährleistete, weil gesetzlich verankerte, gesundheitliche Versorgung (Hormontherapien, Operationen etc.) durchaus positiv.

Intersexualität

Das österreichische Recht kennt keine Kategorie „Intersexualität“. Wie in vielen anderen westlichen Ländern werden in Österreich viele als Intersexuelle geborene Kinder schon als Babys oder im Kleinkindalter chirurgischen Eingriffen an den Genitalien unterzogen, die sie einem der beiden Geschlechter Mann oder Frau zuordnen sollen. (vgl. Balzer 2007) Seit einigen Jahren wurden Stimmen aus den Reihen intersexueller oder anderer queerer AktivistInnen laut, die gegen diese Praxis protestieren. Sie sehen diese Eingriffe als Verletzung der Menschenrechte (Recht auf Unversehrtheit), da sie schmerzhaft sind und oftmals lebenslange schwere gesundheitliche Beeinträchtigungen nach sich ziehen. Transsexuelle kämpfen in Österreich wie international gegen die „Genitalverstümmelung“ und andere „normierende“ Eingriffe ohne die ausdrückliche Einwilligung der Betroffenen. Sie setzen sich für eine gesundheitliche Versorgung ein, die auf die individuellen gesundheitlichen Bedürfnisse des Menschen eingeht. (vgl. <http://www.intersexualite.de/>, Zugriff: 14.10.2008)

Schlussbemerkungen

Obwohl sich die soziale und ökonomische Integration von Schwulen und Lesben in die österreichische Mehrheitsgesellschaft in den letzten Jahrzehnten zunehmend verbessert hat, ist sicherlich noch lange nicht von einer Gleichstellung in sämtlichen Lebensbereichen zu sprechen. Die österreichische Gesellschaft ist

durch Heterozentrismus geprägt und Homosexuelle, aber besonders auch Transgender und Intersexuelle kämpfen immer noch gegen Vorurteile und Ausgrenzungen an.

„[Heterosexualität] ist als bindende Norm in Österreich über eine Vielzahl von Gesetzen rechtlich fixiert und sowohl über staatlich institutionalisierte als auch mediale Diskurse und Praxen abgesichert. Mit dem zunehmenden Abbau wohlfahrtsstaatlicher Leistungen und einer Re-Privilegierung von sozialen Fragen, Betreuungspflichten und Dienstleistungen kommt es auch wiederum zu einer verstärkten politischen Forderung nach ‚Re-familiarisierung‘ und damit einhergehend auch zu einer Konservierung traditioneller (heterosexueller) Geschlechter- und Beziehungsformen.“ (Klapeer 2007: 107)

In Anbetracht dessen ist der politische Aktivismus seitens Homosexuelleninitiativen, Transgender- und Intersexuellen-Bewegungen, aber auch queerer AkteurInnen sehr gefragt.

Queere Theorie und Aktivismus sind sicherlich ein wichtiger Bestandteil einer kritischen Bewegung in Österreich, die auf die vielen gesellschaftlichen und politischen Missstände aufmerksam macht. Queere Theorie ist ein gutes Werkzeug um radikale Kritik zu üben und queerer Aktivismus ist besonders gut dazu geeignet öffentlich wirksam zu agieren.

Weniger geeignet sind queere Konzepte allerdings um punktuell Verbesserungen für bestimmte Minderheiten zu bewirken. Elisabeth Holzleithner weist immer wieder darauf hin, dass der Begriff „queer“ innerhalb der Forderung für Gleichbehandlung und Menschenrechte zumindest im österreichischen Kontext eher unbrauchbar ist. Wenn er denn überhaupt verstanden wird, ist der Begriff zu undiplomatisch um innerhalb des rechtlichen Rahmens Verbesserungen zu erwirken. Eine Verwendung des Begriffs für die Einführung von Minderheitenrechten würde darüber hinaus auch dem Begriff und Konzept „queer“ schaden – es würde seinem identitätskritischen Impetus widersprechen und seine Radikalität verwässern.



Literaturverzeichnis:

- Balzer, Carsten (2007): Marlon, die zwei Kulturen, die zwei Geschlechter und die Macht des chirurgischen Messers. Anmerkungen zu Intersexualität und Geschlechtervielfalt. In: Liminalis – Zeitschrift für geschlechtliche Emazipation. 01/2007: 26-43. <http://www.liminalis.de> (Zugriff 14.10.2008).
- Benke, Nikolaus und Elisabeth Holzleithner (1998): Zucht durch Recht. Juristische Konstruktionen der Sittlichkeit im österreichischen Strafrecht. In: L'Homme. Zeitschrift für Geschichtswissenschaften (herausgegeben von Erna Appelt u.a.). 1/1998: 41-88.
- Dobias, Stefan (2001): Homosexualität im österreichischen Recht. Historischer Überblick. In: Wolfgang Förster, Tobias G. Natter und Ines Rieder (Hg.): Der andere Blick. Lesbischwules Leben in Österreich. Wien, 173-178.
- European Commission of Human Rights Application No. 25186/94. Euan Sutherland against the United Kingdom REPORT OF THE COMMISSION (adopted on 1 July 1997).
- Gesetzesentwurf zu Lebenspartnerschaften von Justiz Ministerin Berger:
- http://www.parlament.gv.at/PG/DE/XXIII/ME/ME_00189/imfname_107897.pdf (Zugriff: 10.05.2008).
- Holzleithner, Elisabeth (2002): Recht Macht Geschlecht. Legal Gender Studies. Eine Einführung. Wien.
- HOSI Wien: Homosexuelle sind im Iran von Verfolgung bedroht. <http://hosiwien.at/> (Zugriff: 14.05.2008).
- IVIM: Internationale Vereinigung Intergeschlechtlicher Menschen. <http://www.intersexualite.de/> (Zugriff: 14.10.2008).
- Klapeer, Christine M. (2007): queer.contexts. Entstehung und Rezeption von Queer Theory in den USA und Österreich. Innsbruck.
- Müller, Stephan und Christian Fleck (1998): „Unzucht wider die Natur“. Gerichtliche Verfolgung der „Unzucht mit Personen gleichen Geschlechts“ in Österreich von den 1930er bis zu den 1950er Jahren. In: Homosexualitäten. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, 9. Jg., 3/1998: 400-422.
- Rechtskomitee Lambda: Rechtliche Situation für Schwule und Lesben in Österreich. <http://www.rklambda.at/News/index.htm> (Zugriff 30.09.2008) und www.rklambda.at (Zugriff 01.05.2008).
- TansX: Verein für TransGender Personen. <http://www.transx.at/> (Zugriff 30.09.2008).

¹ Mittlerweile wurde der Zugang für Homosexuelle zur Ehe bedauerlicherweise bei der Volksabstimmung wieder „abgewählt“.

² „Die bewusste Beibehaltung des Begriffs der ‚Unzucht‘ in der Gesetzgebung wurde damit begründet, dass der Gesetzgeber dem Phänomen der Homosexualität nicht etwa wohlwollend neutral oder gar indifferent gegenübersteht. Unsere schon von den biologischen Grundlagen her heterosexuell strukturierte Gesellschaft wird Homosexualität nach wie vor als nicht wünschenswert und als widernatürlich empfinden.“ (Klapeer 2007: 87).



Queer auf Polnisch. Die polnische LGBT-Bewegung im historischen und politischen Kontext

von Mateusz Isakiewicz

Konservatismus, Provinz, Nationalismus, Intoleranz, Homophobie – dies sind leider gängige Attribute, mit denen das heutige Polen assoziiert wird. Das war nicht immer so – im 16. Jahrhundert etwa galt Polen als Vorzeigemodell für Freiheit und Toleranz – und wenn einige dieser Zuschreibungen heute auch zutreffen mögen, ist die Geschichte der LGBT-Bewegung vor und nach der Wende (1989) nicht so einfach, wie sie in der westlichen Presse oft beschrieben wird. Zu Recht gilt Polen als eines der konservativsten Länder Europas, in dem die katholische Kirche einen sehr großen Einfluss auf die Bevölkerung hat. Es besteht jedoch auch kein Zweifel daran, dass sich die Situation in Polen sehr schnell ändert. Diese Arbeit stellt den Versuch dar, einige Veränderungen im Umgang mit Homosexualität in den letzten Jahren zu beschreiben und Schlüsse daraus zu ziehen. Im ersten Teil wird die Geschichte der Homosexualität und der Emanzipation in Polen in aller Kürze dargestellt. Im weiteren Teil wird die rechtliche Situation von Lesben und Schwulen im heutigen Polen beschrieben. Weiters werden die wichtigsten Organisationen und AktivistInnen der LGTB-Bewegung, ihre Arbeit und ihre Tätigkeit vorgestellt. Um die Situation von Schwulen, Lesben und Transgender adäquat beschreiben zu können, wird auch kurz auf die politische Situation und die Medienlandschaft eingegangen.

1. Die Geschichte der schwul-lesbischen Bewegung in Polen vor der Wende (1989) und kurz danach¹

1.1. Vom 19. Jahrhundert bis zu Stalin

Polen war das einzige Land Europas, in dem im 20. Jahrhundert Homosexualität nicht strafbar war. Zwischen den Jahren 1835 und 1932 waren homosexuelle Beziehungen auf den Gebieten Polens strafbar: Dies war allerdings während der Teilung Polens zwischen Russland, Preußen und

der Donaumonarchie; der eigenständige Staat Polen existierte damals nicht, erst mit dem Jahr 1918 und mit dem Ende des Ersten Weltkrieges war Polen wieder ein eigener Staat. Das allgemeine Verbot wurde im Jahr 1932 aufgehoben, die homosexuelle Prostitution blieb jedoch strafbar. (vgl. Art. 201 des Strafgesetzbuchs von 1932)

Viele bekannte polnische SchriftstellerInnen kämpften bereits in der Zwischenkriegszeit um die Gleichberechtigung von Frauen und Homosexuellen, wie Robert Biedrón ausführt:

„Tadeusz Boy-Żeleński und Irena Krzywicka waren Pioniere im Kampf um die Anerkennung sexueller Minderheiten. Jaroslaw Iwaszkiewicz beschäftigte sich in vielen seiner Erzählungen mit dem Thema Homosexualität, obwohl er nie direkt darüber schrieb. [...] 1928 schrieb Jan Parandowski einen biographischen Roman über Oskar Wilde, *der König des Lebens* und im Jahr 1936 erschien die [...] psychologische Studie von *Adam Grywald*, die sich auf die Theorie von Adler über die genetische Herkunft der Homosexualität bezog. Bemerkenswert ist auch die Tätigkeit von Narcyza Żmichowska, die eine sehr bekannte Feministin und lesbische Aktivistin war.“ (Biedrón 2007: 151)

Die allgemeine Situation der Schwulen und Lesben in Polen war jedoch schwierig; obwohl sie vom Staat nicht verfolgt wurden, verlangte man ihr Schweigen über dieses Thema.

„[...] Im Bewusstsein der Gesellschaft waren Homosexuelle schlicht nicht existent. Die Folgen eines solchen Denkens sind auch heute spürbar.“ (ebd.: 152)

Auch während des Nationalsozialismus wurden Homosexuelle nicht wegen ihrer sexuellen Orientierung verhaftet, sondern weil sie Polen waren. Dennoch gibt es Literatur in Form von Tagebüchern, die von den in KZs inhaftierten Homosexuellen verfasst wurden: *Z Auszwicu do Belsen* von Marin Pankowski, *Anus mundi* von Wiesław Kielara oder *Czwartki dla ubogich* von Roman Bratny. Im Film *Pasażerka* von Andrzej



Munk werden die schwierigen Verhältnisse für Frauen in den KZs gezeigt. (vgl. ebd.: 152 f.)

1.2. Stalinistische Propaganda

Obwohl das sowjetische Russland die polnische Gesellschaft sehr stark beeinflusste, kam es nicht zur Kriminalisierung homosexueller Beziehungen wie in anderen Ländern des Ostblocks. Das ab 1932 existierende liberale Gesetz wurde beibehalten, ebenso wie die gesellschaftliche Praxis des Schweigens über Homosexualität. Erst in den 1960ern begann die Kriminalistik, sich mit dem Thema Homosexualität zu beschäftigen. Aus Angst vor gesellschaftlicher Diskriminierung hatten sich viele homosexuelle Männer zu geschlossenen Kreisen zusammengefunden. Die polnischen Machthaber wollten unbedingt beweisen, dass dieses homosexuelle Milieu kriminell ist, und bemühten sich, verschiedenste Arten krimineller Handlungen mit den polnischen Homosexuellen in Verbindung zu bringen. Weibliche Homosexualität blieb unbehelligt bzw. gänzlich negiert. Lesben existierten in der *Polnischen Volksrepublik* gar nicht – sowohl in den Kartotheken, als auch in der damaligen (oft geheimen) Forschung interessierte sich niemand für dieses Thema. (vgl. Biedroń 2007: 152 f.)

1.3. Aktion „Hiacynt“

Der polnische geheime Sicherheitsdienst (SB) beobachtete die Homosexuellenszene sehr stark. Während es in den 1970er-Jahren in Westeuropa und den USA zur Formierung einer starken schwul-lesbischen Bewegung kam, blieb in Polen alles beim Alten. (vgl. ebd.)

Auch die zaghaftesten Versuche der schwul-lesbischen Bewegung in Polen, sich zu institutionalisieren, wurden von der Regierung sofort unterbunden. Bis Anfang der 80er-Jahre des 20. Jahrhunderts taten die Mächtigen so, als ob es keine schwul-lesbische Szene gäbe. Die bekannteste Aktion des kommunistischen Regimes gegen Homosexuelle war die sogenannte Aktion „Hiacynt“.

„Das war eine massive Aktion der Miliz, die in den Jahren 1985-1987 durchgeführt wurde. Offiziere sammelten Informationen über polnische Homosexuelle. Infolgedessen wurden ungefähr 11.000 Personalak-

ten registriert und es kam zu zahlreichen Verhaftungen.“ (ebd.: 158 f.)

Man zwang alle verdächtigen Männer, folgendes Dokument zu unterschreiben:

„Hiermit bestätige ich, dass ich ein gebürtiger Homosexueller bin. Ich hatte in meinem Leben viele Lebenspartner, alle waren volljährig. Ich bin nicht an minderjährigen Jungen interessiert.“ (ebd.)

Da man sehr großen Wert darauf legte, die Homosexuellen aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen und der polnischen Gesellschaft zu zeigen, dass Homosexualität eine Krankheit ist, sollte offiziell die Operation die Ausbreitung von HIV/AIDS in Polen verhindern sowie Kontrolle über ein *höchst kriminelles* Milieu gewährleisten und die Prostitution bekämpfen. (vgl. ebd.: 158 f.)

„Es gibt Vermutungen, dass das eigentliche Ziel der Aktion die Vernichtung der entstehenden Menschenrechtsbewegung war. Man vermutet auch, dass die damalige Regierung im Zuge dieser Aktion zu vernichtenden Informationen über die Führer der Opposition gelangte. Interessant ist, dass diese Akten nie vernichtet wurden. Man vermutet(e), dass sie dazu dienen, die homosexuellen Politiker zu erpressen, auch heutzutage. Diese Operation brachte viele schwule Aktivisten dazu, sich stärker in der offiziellen schwulen Bewegung zu engagieren.“ (ebd.)

In der Folge kam es auch zur Gründung der „Warschauer Bewegung der Homosexuellen“.

1.4. Die Situation nach der Wende

Nach der Wende hofften sehr viele Menschen, dass „Das Neue Polen“ tolerant wird und alle vom Recht geschützt werden.

„Es kam aber anders. Der Großteil der polnischen Gesellschaft war, unter dem Einfluss der katholischen Kirche, an der Einführung eines modernen, liberalen Staates nicht interessiert. Besonders betroffen waren Bereiche wie Abtreibung, die Trennung der Kirche und des Staates, sowie die Anliegen der schwul-lesbischen Minderheit.“ (Biedroń 2007: 156)

Öffentliche Aufmerksamkeit erlangten Schwule und Lesben erstmals Anfang der 1990er-Jahre – nicht ohne erhebliche Schwierigkeiten. Da in den größeren Städten die Menschen grundsätzlich immer toleranter gegenüber Schwulen und Lesben waren, wurden dort Schwulen- und Lesben-Clubs eröffnet. Auch informelle Organisationen wurden ins Leben gerufen und Lambda



Polen begann sich zu etablieren. Da in der Gesellschaft viele Klischees existier(t)en, konzentrierte sich die noch in den Kinderschuhen steckende schwul-lesbische Bewegung auf das Propagieren von sicherem Sex und die Zusammenarbeit mit Institutionen, die sich mit HIV/AIDS-Problemen beschäftigten. Der Dialog mit der Bevölkerung gestaltete sich aber weiterhin schwierig. (vgl. ebd.: 156)

Es ist interessant, dass die Medien kurz nach der Wende Homosexuellen gegenüber viel liberaler waren als heute. (vgl. ebd.: 157) Diese Phase der Toleranz hielt allerdings nicht lange an und Ende der 90er gelangte die Homophobie zu ihrem Höhepunkt.

„Die Situation änderte sich am Anfang des 21. Jahrhunderts. Die Legalisierung der schwul-lesbischen Beziehungen in einigen Ländern Europas und in den USA und die Debatten über die Adoption von Kindern durch homosexuelle Paare erhielten gesellschaftlichen Zuspruch. 2001 gab es die erste „Gleichberechtigungsparade“ in Warschau, an der 300 Leute teilnahmen. Im selben Jahr entstand die ‚Kampagne gegen Homophobie‘ (Kampania Przeciw Homofobii).“ (ebd.: 157)

Rückblickend muss zur Geschichte der Homosexuellenbewegung in Polen noch festgehalten werden, dass wann immer über Homosexualität gesprochen wurde, es fast ausschließlich um männliche Homosexualität ging und geht. Erst mit Anfang des 21. Jahrhunderts rückten langsam auch Lesben, Transgender und Bisexuelle ins Blickfeld der Bewegung.

2. Polen nach 1989

2.1. Rechtlicher Schutz gegen Diskriminierung

Das polnische Recht verbietet seit 2003 Diskriminierung aufgrund sexueller Neigungen im Arbeitsgesetzbuch. Darüber hinaus dürfen ArbeitgeberInnen laut dem „Gesetz über die Promotion der Einstellung und Institutionen des Arbeitsmarktes“ („Ustawa o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy“, Art. 36 und 38, 2002) keine Ansprüche formulieren, die die sexuelle Neigung, Herkunft, Geschlecht, politische Weltanschauung und Religion betreffen. Das polnische Grundgesetz („Konstytucja RP“)

garantiert, dass niemand wegen irgendeines Grundes diskriminiert werden darf.

In der polnischen Gesetzgebung gibt es keine Form der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Beziehungen. Nur wenn ein homosexuelles Paar in einer Lebensgemeinschaft lebt, kann es (manchmal) z.B. vom Arbeitsgeber anerkannt werden. 2004 hat die Landesregierung in Warschau die Lebensgemeinschaften sowohl homosexueller als auch heterosexueller Paare im Städtischen Verkehrsbetrieb (Miejski Zakład Komunikacji) anerkannt; sie können jetzt kostenlos – als Angestellte, die in einer Lebensgemeinschaft leben – alle öffentlichen Verkehrsmittel benutzen. Das ist der erste Fall in ganz Polen, in dem homosexuelle Paare gleichbehandelt wurden.

Die polnische Linkspartei (SLD, Sojusz Lewicy Demokratycznej) stellte im Jahr 2003 einen Gesetzesentwurf vor, der die Verhältnisse in den Partnerschaftsbeziehungen reguliert (ähnlich dem französischen PACS-Gesetz). Das Gesetz beinhaltete unter anderem: Zuwanderungsrecht für homosexuelle PartnerInnen, die Möglichkeit, den Partner/die Partnerin im Gefängnis zu besuchen, Recht auf Begräbnis des verstorbenen Partners/der verstorbenen Partnerin, die Möglichkeit, im gemeinsamen Haushalt leben zu können, die Gütergemeinschaft der homosexuellen PartnerInnen. Am 3. Dezember 2004 nahm der polnische Senat das Gesetz an und leitete es zum Parlament weiter. Das Projekt wartet bis heute auf die Abstimmung.

2.2. Die gesellschaftliche und politische Wahrnehmung der LGBT-Bewegung in Polen

2.2.1. Die AktivistInnen, ihre Tätigkeit und gesellschaftliche Annahme.

2.2.1.1. Kampagne gegen Homophobie

In Polen wird der Diskurs über Homosexualität und Transgender fast nur im Internet geführt. Die akademische Auseinandersetzung zu diesen Themen geschieht vorwiegend in den Bereichen der Gender Studies und Soziologie. Der größte Teil findet aber im Internet und auf der Straße statt – bei Gay Prides, Partys, Kampagnen,



Initiativen, Workshops usw. Initiiert von der Kampagne gegen Homophobie mussten sich kürzlich auch PolitikerInnen und WissenschaftlerInnen zum Thema Queer Studies zu Wort melden. Mit Sitz in Warschau zählt die Kampagne gegen Homophobie (*Kampania przeciwko homofobii* – KPH) zu den wichtigsten und größten Organisationen, die um die Rechte der Gay- und Transgender People kämpft. Ihr Chef, Robert Biedrón, ist in Polen ein bekannter Politiker der Linkspartei SLD (*Sojusz Lewicy Demokratycznej*). Die Kampagne arbeitet mit der Regierung zusammen, macht Umfragen und Reports, organisiert die Gleichberechtigungsparaden und unterstützt andere LGTB-Organisationen. Weiters bietet sie rechtliche und psychologische Hilfe an und organisiert Jugendgruppen. Laut der Eigendarstellung der Kampagne ist die allmähliche Verbesserung der Akzeptanz von Schwulen und Lesben in Polen auf ihre Arbeit zurückzuführen:

„Als wir am Anfang unserer Tätigkeit waren, meinten 90% der polnischen Gesellschaft, dass es keine einzige Lesbe und keinen einzigen Schwulen in Polen gibt. Das, was unerforscht ist, weckt Angst. Es ist also kein Wunder, dass so viele Leute Homosexuellen gegenüber so feindlich waren. [...] Immer mehr Leute erklären öffentlich eine positive Einstellung zu Lesben und Schwulen. Die Kampagne gegen Homophobie will durch ihre Aktionen zeigen, dass es keinen Grund dafür gibt, Angst vor Homosexuellen zu haben.“ (Kampagne gegen Homophobie, 2008)

Wichtige Projekte der Kampagne gegen Homophobie sind unter anderem die Initiative „Niech nas zobacza!“ („Sehen sie uns denn endlich!“) (vgl. <http://niechnaszobacza.queers.pl/>) und die Ausbildungsaktion für LehrerInnen, SchülerInnen und StudentInnen „Jestem gejem, jestem lesbijka! Poznaj nas!“ („Ich bin schwul, ich bin lesbisch! Lerne uns kennen!“) (vgl. <http://www.homoseksualizm.pl/>); Erwähnenswert ist sicherlich auch die gute Zusammenarbeit mit den europaweit bekannten Organisationen ILGA und IGLYO.

2.2.1.2. Robert Biedrón und „Tęczowy Elementarz“

Ein besonders wichtiger Aktivist im Kampf um Akzeptanz und Rechte ist der bereits erwähnte Politiker Robert Biedrón. Der Politologe ist Mitglied der SLD (polnische Linke), EU-Experte für Menschenrechte und Diskriminierung in Polen und Berater vieler Menschenrechtsorganisationen in Polen und im Ausland. Er gründete die Kampagne gegen Homophobie, ist Preisträger von LAUR² und war Regierungsmitglied des Programm- und Konsultationsrates für Menschenrechte. 2005 wurde er vom Gericht in erster Instanz zu einer hohen Geldstrafe verurteilt, weil er die Aussage des Vorsitzenden des „Vereins der Polnischen Familien“, dass „Homosexuelle krank sind und keine homosexuelle Person den Lehrerberuf ausüben soll“, als

„Hetze der faschistisch-nationalistisch-katholischen Charaktere Polens gegen die Homosexuellen“ („Gazeta Wyborcza“, 2005-08-04, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,53600,3661502.html>)

bezeichnete. Er wurde in zweiter Instanz freigesprochen. In seinem Buch „Tęczowy Elementarz“ („Das Regenbogen-ABC“) beantwortet der junge Politologe Grundfragen zum Thema Homosexualität und LGTB-Bewegung. Es ist eine der wichtigsten Dokumentationen der Geschichte der Homosexuellenbewegung in Polen.

2.2.2. Diskriminierung heute

Die Kampagne gegen Homophobie veröffentlichte 2007 den Report über die Diskriminierung aufgrund sexueller Neigungen. Mittels dieser Untersuchung sollten Daten über die Situation bi- und homosexueller Menschen in Polen aus den beiden vorherigen Jahren gesammelt werden. Die grundlegende Frage dabei war, wie stark bi- und homosexuelle Menschen diskriminiert werden und in welcher Form. (vgl. Abramowicz 2007: 11) Es wurden 1002 Bi- oder Homosexuelle befragt (41,7% Frauen, 58,3% Männer). Die Daten beziehen sich vor allem auf die Situation von jungen, gebildeten Menschen bis etwa 40. (vgl. ebd.: 14) Der Report beschreibt die Diskriminierung, Gewaltakte und psychische Diskriminierung



in vielen Lebensbereichen wie am Arbeitsplatz, in der Schule oder etwa im Gesundheitswesen. Fast 70% der Befragten gaben an, aufgrund ihrer sexuellen Neigungen im Zeitraum von 2005 bis 2007 gestoßen, gerissen oder geschlagen worden zu sein. 32,4% gaben an, zu körperlichem Kontakt genötigt worden zu sein und 4% der Befragten wurden vergewaltigt. Zu den Gewaltakten kam es am häufigsten an öffentlichen Orten (56,8%), in der Schule (24,4%) und in der eigenen Wohnung (15,9%). In 60% der Fälle war der Täter bzw. die Täterin nicht bekannt. In 85,1% der Fälle wurde die Polizei nicht gerufen – der Grund, der von den meisten Befragten genannt wurde, war:

„Ich glaube nicht an die Effektivität der Polizei in solchen Fällen. Ich hatte immer Angst, dass die Polizei solche Sachen nicht ernst nehmen wird – ich hatte Angst davor, dass sie mich auslachen werden, ich hatte auch Angst vor der Rache der Täter.“ (ebd.: 19 f.)

Die Befragten beschrieben 130 Situationen der Gewalt wegen Bi- oder Homosexualität. In zahlreichen Antworten wurden auch Übergriffe seitens der Exekutive mit homophobem Hintergrund geschildert. (vgl. ebd.)

Besonders häufig gaben die Befragten an, am Arbeitsplatz diskriminiert zu werden. Etwas mehr als die Hälfte antwortete auf die Frage: „Musstest du es in der Zeit seit Januar 2006 bis heute an deinem Arbeitsplatz verbergen, dass du homosexuell bist?“ mit „Ja“. Aus der Analyse dieser Zahlen geht hervor, dass der Großteil der Befragten ihre homosexuelle Neigung am Arbeitsplatz verheimlicht. In den Schulen sieht es ähnlich aus: 51,6% der bi- oder homosexuellen SchülerInnen verschweigen ihre sexuelle Orientierung. In der Kampagne wurden darüber hinaus 60 Situationen dokumentiert, in denen PatientInnen von ihren ÄrztInnen wegen bi- oder homosexueller Neigung schlecht behandelt wurden. (vgl. ebd.: 19 ff.)

2.2.2.1. Politik und die Parteien

Die regierende Partei PO (*Platforma Obywatelska*, 41,5% im Sejm) bezeichnet sich selbst als rechtsliberal. Das wirtschaftliche Programm der PO ist liberal, gesellschaftspolitisch ist sie in vielen Bereichen konservativ. Viele LGTB-AktivistInnen werfen der PO Heteronormativität und Homophobie vor. Die größte Oppositionspartei ist

Prawo i Sprawiedliwosc (PiS), die Partei der berühmten homophoben Kaczynski-Brüder. PiS situiert sich auf der rechten Seite der politischen Szene in Polen. Lech Kaczynski ist Präsident der Republik Polen. Sein Bruder Jaroslaw Kaczynski war Ministerpräsident in Koalition mit zwei populistischen Parteien: *Samoobrona* (Selbstverteidigung, mit dem in Polen bekannten Politiker Andrzej Lepper) und der LPR (Liga der Polnischen Familie mit Roman Giertych). Die LPR ist eine rechtsradikale, stark homophobe Partei, deren Jugendorganisation – *Mlodzię Wszepolska* (Allpolnische Jugend) – sehr oft mit Nazisymbolen gesehen worden ist.³ In diesem Parlament sind diese Parteien nicht mehr vertreten. Die Themen Diskriminierung und Kampf um Rechte von Homosexuellen wurden in Polen in den letzten Jahren zu einem von PolitikerInnen heiß diskutierten Feld. Durch die Initiativen der Kampagne gegen Homophobie, den Gesetzesentwurf zur Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften (verfasst von Maria Szyszkowska von der SLD) und den medialen Wirbel um das Verbot der Gleichberechtigungsparaden in Warschau (verboten durch den damaligen Warschauer Präsident, Lech Kaczynski) wurde das Thema auch in der Öffentlichkeit viel diskutiert. PolitikerInnen waren gezwungen, sich zum Thema Homosexualität zu äußern. Auch das EU-Parlament zwang die polnischen MachthaberInnen, sich mit dem Thema auseinanderzusetzen, indem es 2006 die neuen EU-Länder darauf aufmerksam machte, dass

„die Regierungen sich stärker der Bekämpfung von Rassismus, Sexismus, Fremdenhass sowie Homophobie widmen sollen.“ (Biedron 2007: 39)

PolitikerInnen aus verschiedensten Lagern kritisierten die Resolution des EU-Parlaments:

„Am 23. 06. 2006 veröffentlichte der polnische Sejm einen besonderen Beschluss zur EU-Resolution, in dem es hieß, der Sejm identifiziere sich mit der jüdisch-christlichen Moral Europas und dürfe deshalb so etwas wie Homophobie nicht zu den Dokumenten der Europäischen Union hinzufügen. Für das polnische Parlament sind Termini wie Fremdenhass oder Rassismus akzeptabel, Homophobie jedoch nicht, weil Homosexualität dem jüdisch-christlichen Erbe Europas schade.“ (Biedron 2007: 39)



Besonderes Aufsehen erregte auch ein Artikel von Pawel Zyzak (Chefredakteur) im PiS-Magazins „W prawo zwrot!“ (Kehrt rechtsum!), in dem er Homosexuelle als

„Tiere und Gesandte des Teufels, deren Ziel es ist, die katholische Kirche zu zerstören“ („Gazeta Wyborcza“, <http://serwisy.gazeta.pl/kraj/1,65648,3532930.html>, Zugriff: 07.08.2006)

bezeichnete. Zur selben Zeit hängt in der Kleinstadt Kosciierzyna ein Abgeordneter von PiS auf ein Parteigebäude ein Transparent, das folgenden Schriftzug trug:

„Heute Lesben und Schwuchteln, morgen Zoophile, wer kommt dann übermorgen? Sieht so wirklich die Freiheit und Demokratie aus? Das ist eine Stilisierung! (...) Quo vadis, polnisches Volk?!“ („Trybuna“, http://www.trybuna.com.pl/n_show.php?code=2006091614, Zugriff: 16.09.2006)

Dass auch Jaroslaw Kaczynski extrem homophob ist, zeigt seine Aussage vor der Europäischen Kommission:

„Gefragt nach den Homosexuellenrechten in Polen, hat er geantwortet: ‚Leute mit einer solchen Neigung verfügen über eine riesige Palette an Rechten in Polen, es gibt gar keine Tradition der Unterdrückung solcher Leute‘. Als er danach vom Vorsitzenden der Europäischen Kommission gefragt wurde, antwortete er nur: ‚Ich glaube nicht an den polnischen Antisemitismus, Fremdenhass, sowie an polnische Homophobie‘.“ (Biedron 2007: 44)

Die liberale PO ist nicht derart homophob. Sie setzt sich zwar nicht ausdrücklich für die Rechte von Schwulen und Lesben ein, kämpft aber immerhin um Meinungsfreiheit und Enttabuisierung gewisser Lebenssphären.

Auch Teile der „Linken“ weisen homophobe Tendenzen auf. Der ehemalige Vorsitzende der SLD Wojciech Olejniczak äußerte sich in Interviews folgendermaßen:

„Auf die Frage: ‚Meinen Sie, dass polnische Schwule und Lesben dieselben Rechte erwarten, die sie in der ganzen EU haben?‘ antwortete er: ‚Aber es gibt keine solchen Erwartungen seitens polnischer Schwulen und Lesben heutzutage. [...] Wir unterstützen die Gleichberechtigungsparaden, einige Erwartungen der schwulen Szene können wir erfüllen [...] aber nicht diejenigen, die mit der Propagierung der Homosexualität verbunden sind. [...] Die Parade ist für Toleranz und Respekt - OK, damit sind wir einverstanden. Aber wird die Parade zur

Verbreitung von Homosexualität missbraucht – sind wir sicher nicht mehr dabei?‘.“ (Biedron 2007: 44)

Biedron wirft der polnischen Linken vor, dass sie keine Strategie hat, um Emanzipation und Gleichberechtigung zu forcieren und dass diese Agenden generell für die heutige Linke keine Priorität haben. Die einzige Partei, die sich ganz explizit für die Rechte von Homosexuellen stark macht, sind *die Grünen*, die aber in Polen kaum bekannt sind. Da sich die politische Szene in Polen derart gestaltet, ist nur die PO imstande, die rechtliche Gleichstellung von Homosexuellen zu erreichen. Zwar äußern sich einige Politiker dieser Partei homophob und sind von Intoleranz gekennzeichnet, man darf aber nicht vergessen, dass diese größte Partei in Polen viele junge Menschen vom liberalen Denken überzeugt hat und diese bereit sind, die Homosexuellen zu unterstützen. In Polen gibt es derzeit keine andere Alternative und obwohl manche Aussagen der PO-Politiker abzulehnen sind, ist das Propagieren von Toleranz, Gleichberechtigung und Emanzipation in ihren Händen. Viele Institutionen, die von der PO gegründet wurden und die im Parlament arbeiten, um die Diskriminierung zu stoppen, sind der beste Beweis dafür, dass diese Partei das Potenzial hat, den homosexuellen PartnerInnen gleiche Rechte zu erkämpfen. Die Frage ist nur, ob Populismus und Wahlkampf nicht alle ihre Ideale in den Schatten stellen.

2.2.2.2. Polnische Massenmedien

Seit der Wende gibt es zwei Tageszeitungen, die als „meinungsbildend“ bezeichnet werden können: *Gazeta Wyborcza* und *Rzeczpospolita*. Die *Gazeta Wyborcza* ist linksliberal, *Rzeczpospolita* konservativer. Bis zum Jahr 2002 wurde in der *Gazeta Wyborcza* das Thema Homosexualität nicht oft besprochen und wenn, dann mit „natürlichem Wohlwollen“. (Minalto 2006: 60) Das änderte sich allerdings mit einem Artikel von Jacek Kochanowski mit dem Titel „*Die Schwulen werden keine Ehen simulieren!*“. (*Gazeta Wyborcza*, <http://kobietom.com/queer/art.php?art=121>, Zugriff: 01.08.02) Dieser Text rief die erste große Debatte über die Stellung von Homosexuellen in der polnischen Gesellschaft hervor. Es wurden viele Artikel präsentiert, die über die Homosexuellen in der Gesellschaft schrieben, die auch zeigten, wie



homophob die Gesellschaft war. Zum Thema kehrte man nochmals im Frühling 2003 zurück, als die Kampagne gegen Homophobie die Aktion *Niech nas zobacza!* organisierte. Im Jahr 2005 wurde die Gleichberechtigungsparade von Lech Kaczynski verboten. Seit dieser Zeit wurden – statistisch gesehen – Artikel über Homosexuelle in jeder zweiten Ausgabe veröffentlicht. (vgl. ebd.) Interessant ist, wie *Gazeta Wyborcza* auf die Diskriminierung reagiert; sie konzentriert sich nicht nur auf bloße Kritik derjenigen, die stolz auf ihre Homophobie sind, sie versucht vielmehr, einen Dialog zu finden und eine Diskussion zu führen. Nur in *Gazeta Wyborcza* findet man Interviews mit Martha Nussbaum oder mit Elfride Jelinek, nur dort sagen Feministinnen laut, was sie denken, nur dort kommt es zu einer echten Auseinandersetzung.

Diejenigen, die vom polnischen traditionellen Katholizismus überzeugt sind, finden in *Nasz Dziennik* (Unsere Tageszeitung) Unterstützung.

„*Nasz Dziennik* [...] [ist] sehr stark mit Tadeusz Rydzyk verbunden [...]. Oft wird diese Zeitung als PiS-freundliche Zeitung genannt. Tadeusz Rydzyk wurde durch seinen Rundfunk ‚Radio Maryja‘ bekannt, heute besitzt er neben der Tageszeitung *Nasz Dziennik* auch den Fernsehsender *Telewizja Trwam*. Sogar die polnische katholische Kirche distanziert sich von den meisten Aussagen von Tadeusz Rydzyk aufgrund deren Drastik. Die meisten katholischen Intellektuellen kritisieren ihn offen.“ („Wprost“, <http://www.wprost.pl/ar/121973/Abp-Gocłowski-Rydzyk-polityk-nie-kaplan/>, Zugriff: 21.01.2008; „*Dziennik*“, http://www.dziennik.pl/wydarzenia/article157780/Bp_Pieronek_Radio_Maryja_to_organ_partyjny.html, Zugriff: 17.04.2008; „*Tygodnik Powszechny*“, <http://www.tygodnik.com.pl/numer/278749/burnetko.html>, Zugriff: 8.12.2002)

Laut der Informationen des Herausgebers von *Nasz Dziennik* ist eines der Prinzipien der Zeitung „das Verbreiten der christlichen Werte, der polnischen Kultur und Tradition“. Die häufige Darstellung von Homosexuellen

„[...] ist das beste und deutlichste Beispiel der Sprache des Hasses, die so verbreitet ist. Die Welt in ND ist schwarz-weiß: der Pole – Katholik, er schützt die christlichen Werte und polnische Tradition, einfach ein Leser von ND (selbst der Name der Zeitung – *Unsere* – weist auf diese Trennung hin). Auf der anderen, schwarzen Seite, sind die bösen Leute, die die *Zivilisation des Todes* vertreten, die frech sind, die

danach streben, die Polnische Nation und Unsere Religion zu zerstören. Unter solchen Leuten befinden sich auch die Homosexuellen, so wie auch Juden oder die Europäische Union.“ (Minalto 2006: 66)

Homosexualität wird in dieser Zeitung sehr stark als etwas porträtiert, was vom Westen kommt:

„Die Homosexualität ist nicht nur *fremd*, sie ist vielmehr nicht polnisch, gehört nicht zur polnischen Tradition, das ist etwas, das vom Westen aufgezwungen wird. [...] ‚Vom Westen hatten wir auch Prostitution und französische Krankheit und jetzt [...] können wir auch Homosexualität und AIDS haben! – schreibt ein Priester in dieser Tageszeitung.“ (Minalto 2006: 67) „Bezeichnungen, die *Homosexualität* ersetzen, sind: Seuche, Deviation, Degeneration, Fanatiker, Freaks, Destruktion, Verbrechen gegen die Menschheit, Terror der Atheisten, Gesetzeswidrigkeit.“ (ebd.)

Das Einzige, was ND den Homosexuellen vorschlägt, ist die

„Therapie und ein Versuch, für die Gesellschaft nützlich zu werden und den richtigen Weg zu nehmen.“ („Report über die Diskriminierung“, http://www.kampania.org.pl/cms/data/upimages/raport_sytuacja_bi_homo_2007.pdf)

Im Unterschied zu *Gazeta Wyborcza* und *Nasz Dziennik* wird das Thema Homosexualität in der Zeitung *Rzeczpospolita* nicht oft besprochen, durchschnittlich einmal pro Woche. Die Homophobie baut jedoch auf den Vorurteilen einzelner AutorInnen auf und nicht so sehr auf den Richtlinien der Zeitung. (vgl. Minalto 2006: 68f.) Diese drei Zeitungen spiegeln die gesellschaftliche Akzeptanz von Homosexualität in Polen wider. Der liberal denkende Teil der polnischen Gesellschaft entscheidet sich für *Gazeta Wyborcza* und für Toleranz, Gleichberechtigung, Emanzipation und versucht, bi- und homosexuelle Menschen zu schützen. Zu einem großen Teil sind das auch Intellektuelle, die innerhalb und mit der katholischen Kirche den Dialog suchen. Auf der anderen Seite gibt es ultrakatholische, nationalistisch denkende und keinen Dialog suchende Massenmedien mit Tadeusz Rydzyk an der Spitze. Und mittendrin ist die breite Masse jener Menschen, die Dingen und Menschen jenseits heteronormativer Modelle überaus skeptisch gegenüberstehen. Generell hat die katholische Kirche großen Einfluss auf die Öffentlichkeit, Politik usw. Der konservative Teil unter Rydzyk will diesen Einfluss



vertiefen, der liberale Teil fordert die strenge Trennung von Kirche und Staat. Diese Spaltung der polnischen Kirche spiegelt sich auch im Parlament wider.

Das polnische öffentliche Fernsehen (TVP) ist stark von der Regierung beeinflusst, nicht zuletzt da der polnische Staat einen großen Anteil der Aktionsgesellschaft hält. Heute ist TVP im großen Ausmaß von PiS beherrscht. Liberal und unabhängig von der Regierung ist das polnische Fernsehen TVN, das zur ITI-Gruppe gehört. Zur ITI gehört auch TVN 24 (Fernsehen wie BBC, CNN, es werden professionelle und objektive Nachrichten übertragen) und das größte polnische Internetportal Onet.pl sowie die bekannteste katholische Wochenzeitung, *Tygodnik Powszechny* (Allgemeine Wochenzeitung), die die liberal denkenden JournalistInnen und Priester versammelt und Tadeusz Rydzyk sehr scharf kritisiert.

3. Queere Kritik

Erst seit 20 Jahren ist es in Polen möglich, offen über Bi- und Homosexualität zu schreiben. Heute beschäftigt sich die polnische Öffentlichkeit aber durchaus mit diesem Thema und auch an den Universitäten Polens geschieht eine Auseinandersetzung mit Homosexualität. Obwohl es an mehreren Universitäten in Polen Gender Studies gibt (Warschau, Krakau, Posen, Danzig), wird diese Studienrichtung kaum in der öffentlichen Debatte berücksichtigt. Stärker konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf die Fachrichtung Soziologie, da es hier eine weitgehende Auseinandersetzung mit Bi- und Homosexualität gibt. Die Kritik aus queeren Kreisen (zum Beispiel im bekannten Internetmagazin *Interalia*⁴) an den Tendenzen dieser soziologischen Diskurse wird am Fall des polnischen Soziologen Ireneusz Krzeminski anschaulich. Sein kürzlich erschiene Buch „Freiheit, Gleichheit, Verschiedenheit. Die neuen gesellschaftlichen Bewegungen in Polen am Anfang des 21. Jahrhunderts“ ist ein gutes Beispiel für die Art und Weise, wie die polnische LGBT-Bewegung wahrgenommen und verstanden wird. Anna Gruszczynska⁵ hat diese Studie für *Interalia* aus queerer Perspektive betrachtet und beschrieben:

„Als ich das Buch von Ireneusz Krzeminski zum ersten Mal in die Hand genommen habe, [...] dachte ich mir,

dass etwas nicht in Ordnung ist, und zwar nicht nur die Regenbogenflagge, deren Farben nicht in richtiger Reihenfolge auf dem Deckel waren.“ (Gruszczynska 2007: 1)

Ihre Vorwürfe betreffen vor allem die Untersuchungsmethode, die ihrer Meinung nach zur oberflächlichen und auf gar keinen Fall kritischen Betrachtung der LGBT-Bewegung in Polen beigetragen hat. Die Autorin stellt auch fest, dass die Studie von Prof. Krzeminski bloß die Frage danach ist, ob in Polen überhaupt über Lesben und Schwule als eine Gruppe gesprochen werden kann:

„Das Gleichberechtigungsparade-Forschungsteam hat zwar die *Anwesenheit einzelner Schwuler und Lesben* bemerkt,⁶ aber das ganze Problem wird vom heteronormativen Standpunkt wahrgenommen.“ (ebd.: 2)

Aus queerer Perspektive mangelt es der Studie am Bewusstsein, dass Bi-, Homo- und Transsexualität fast nur von einem heteronormativen Standpunkt aus gezeigt wird.

4. Zusammenfassung

Bedenkt man, dass Anfang der 90er-Jahre 90% der PolInnen dachten, es gäbe keinen einzigen Schwulen und keine einzige Lesbe in Polen, ist der mediale und politische Diskurs der letzten Jahre bemerkenswert. Leider ist die Haltung des Großteils der polnischen Gesellschaft gegenüber Homosexuellen immer noch eher kritisch und von wenig Toleranz gekennzeichnet.

Einen positiven Ausblick sollen dennoch oder gerade deshalb die Worte von Krzysztof Cugowski präsentieren, der sich kürzlich zum Thema Homosexualität äußerte. Der PiS-Abgeordnete (!) und in ganz Polen überaus bekannte und beliebte Popstar fasste die Eigentümlichkeit der polnischen Situation folgendermaßen zusammen:

„Seien wir doch ehrlich. Die homosexuellen Beziehungen funktionieren in unserer Gesellschaft, sie sind Tatsache. (...) Wir werden nicht davor weglaufen, indem wir die Augen schließen oder schweigen. Ich bin der Meinung, dass Homosexuelle ihre Beziehungen legalisieren dürfen sollten. Und zwar so, dass Angelegenheiten wie Erbe klar und deutlich definiert werden.“ (Interview mit Krzysztof Cugowski, *Gazeta Wyborcza*, Zugriff: 24.08.2006)



Literaturverzeichnis:

- Abramowicz, Marta (2006): „Sytuacja społeczna osób biseksualnych i homoseksualnych. Analiza danych z badania ankietowego”. In: Abramowicz Marta (Hg.): „Sytuacja społeczna osób biseksualnych i homoseksualnych. Raport za lata 2005 i 2006” S. 11 – 35.
- Biedron, Robert (2006): „Polityka. W jaki sposób dyskryminacja gejów i lesbijek stała się kwestią polityczną.” In: Abramowicz Marta (Hg.): „Sytuacja społeczna osób biseksualnych i homoseksualnych. Raport za lata 2005 i 2006” S: 39 – 49.
- Minalto, Michal (2006): „Media. Gej i lesbijka w każdym kiosku – eksplozja tematu homoseksualności w polskiej prasie.” In: Abramowicz Marta (Hg.): „Sytuacja społeczna osób biseksualnych i homoseksualnych. Raport za lata 2005 i 2006” S: 61 – 74.
- Biedroń, Robert (2007): „Tęczowy elementarz, czyli (prawie) wszystko, co chcielibyście wiedzieć o gejach i lesbijkach”, Wydawnictwo AdPublik.
- Biedroń, Robert: Kampania Przeciw Homofobii, www.kph.org.pl (Zugriff: 12.11.2008).
- Gruszczyńska, Anna: Recenzja: „Wonłość, równość, odmiennność. Nowe ruchy społeczne w Polsce początku XXI wieku”, Magazyn Interalia, www.ineralia.org.
- Gujski, Waldemar (2006): Maria Teresa Romer, Zbigniew Szczuka, „Kodeks pracy”, Wydawnictwo Zrzeszenia Prawników Polskich.
- KONSTITUCJA RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ, Dziennik Ustaw z dnia 16. lipca 1997.
- Krzemiński, Ireneusz (2006): „Wolność, równość, odmiennność. Nowe ruchy społeczne w Polsce początku XXI wieku”, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- USTAWA o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy, Dziennik Ustaw z 2004 r. Nr 99 poz. 1001, 20 kwietnia 2004 r.
- Ustawa o zawodzie lekarza, Dziennik Ustaw z 1997 r. Nr 28 poz. 152, 5 grudnia 1996.
- Kochanowski, Jacek: „Die Schwulen werden keine Ehen simulieren!” In: *Gazeta Wyborcza*, <http://kobiety-kobietom.com/queer/art.php?art=121> (Zugriff: 01.08.02).

Weitere Quellen:

- „Dziennik“ (Online Zeitung), <http://www.dziennik.pl>
- „Gazeta Wyborcza“ (Online Zeitung), <http://wiadomosci.gazeta.pl>
- „Jestem gejem, jestem lesbijka! Poznaj nas!” (Kampagne „Ich bin schwul, ich bin lesbisch! Lerne uns kennen!”), <http://www.homoseksualizm.pl/>
- „Niech nas zobacza!” (Kampagne „Sehen sie uns denn endlich!”), <http://niechnaszobacza.queers.pl/>
- „Trybuna“ (Online Zeitung), http://www.trybuna.com.pl/n_show.php?code=2006091614.
- „Tygodnik Powszechny“ (Online Zeitung), <http://www.tygodnik.com.pl>
- „Wprost“ (Online Zeitung), <http://www.wprost.pl>

¹ Die folgenden Ausführungen stammen aus dem Buch von Biedroń (2007).

² „Laur“ (Lorbeer) ist ein Prestigepreis, der denjenigen gegeben wird, die um die Rechte der Minderheiten in Polen kämpfen; wird seit 1998 verteilt, zu den PreisträgerInnen gehören JournalistInnen, PolitikerInnen und AktivistInnen aus verschiedenen Lebensbereichen.

³ Diese rechtsradikale Jugendorganisation bezieht sich in ihrer Tätigkeit auf die Ideologie des Nationalsozialismus, indem sie unter anderem Nazisymbolik benutzt: Hitlergruss, die Zahl 88 (8. Buchstabe des Alphabets ist H, 88 steht also für „Heil Hitler“) usw. In der polnischen Presse wurde diese Organisation während der Koalition von PiS und LPR stark beobachtet, die Journalisten sahen mehrmals Teilnehmer dieser Organisation auf Partys oder Konzerten, wo diese Symbole verwendet wurden, was große Empörung in der Öffentlichkeit hervorgerufen hat. „Gazeta Wyborcza“ berichtete oft über Paraden zusammen mit anderen rechtsextremen Organisationen, auf denen homophobe Transparente gezeigt wurden. (vgl.: <http://serwisy.gazeta.pl/kraj/1,69906,4349375.html> und <http://www.nop.org.pl/galeria/344/powieksz/01.jpg>)

⁴ www.interalia.pl: dieses Magazin lud zur Mitarbeit sowohl die polnischen als auch ausländischen Intellektuellen und WissenschaftlerInnen, die sich mit der Gender-Problematik beschäftigen, ein. Die Texte erscheinen auf polnisch und auf englisch und sind eine intellektuelle, queere und gesellschaftliche Auseinandersetzung mit all dem, was in Polen



als „queer“ bezeichnet werden kann.

⁵ http://www.interalia.org.pl/pl/artykuly/autorzy/ania_gruszczynska.htm: Magistra (Gender Studies) an der Central European University, heute Doktorandin an der Universität Aston in Birmingham. Ihre Doktorarbeit beschäftigt sich mit verschiedenen Bedeutungen des öffentlichen schwulen und lesbischen Aktivismus in Polen. Sie ist sowohl eine Aktivistin als auch eine Wissenschaftlerin, hat bisher viele Artikel und Essays veröffentlicht.



Queerness und Raum. Subkulturelle Existenz und ihre räumliche Verortung bei Gayle Rubin und Judith Jack Halberstam – Ein Close Reading

von Irmgard Wutscher

Einleitung und Forschungsinteresse

Das Forschungsinteresse zu dieser Arbeit entstand in Zusammenhang mit dem Diskussionspanel „Queerness and Regulation“. Nachdem juristisch-diskursive Regulationsmechanismen von Queerness dort mit zwei JuristInnen diskutiert wurden, möchte ich nun meinen Fokus auf eine andere Art der Macht legen und wie diese Sexualität beeinflusst. Ausgangspunkt für meine Überlegungen ist der Machtbegriff Michel Foucaults, der Formen dieser „neuen“ Macht und wie diese in Zusammenhang mit Sexualität stehen in seinem Werk „Der Wille zum Wissen“ beschrieben hat.

Michel Foucault stellt in „Der Wille zum Wissen“ (1977) fest, dass Sexualität überwacht, reguliert und normalisiert wird. Grundsätzlich geht er davon aus, dass Sex an und für sich nicht unterdrückt wird, sich aber dort, wo Begehren ist, immer auch Machtverhältnisse befinden. Die Vorstellung von dieser Macht ist aber nun keine einer juristisch-diskursiven Macht. Foucault bezeichnet diesen Machtbegriff als unzureichend, da er arm an Ressourcen, unökonomisch, nicht in der Lage ist, Neues hervorbringen und sich daher ständig wiederholen muss. (vgl. Foucault 1977: 87) Die neuen Machtformen arbeiten nicht mit dem Gesetz, sondern mit Normalisierung, nicht mit Strafe, sondern mit Kontrolle, sie vollziehen sich auf Ebenen, die über Verwaltung und Staat hinausgehen. Unter den neuen Machtformen ist eine Vielfalt der Kräfteverhältnisse zu verstehen:

„Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die

Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.“ (Foucault 1977: 93)

Diese Art der Macht muss unablässig neu erzeugt werden, da sie instabil ist. Sie ist überall, weil sie von überall kommt, nicht, weil sie allumfassend ist. Nicht ein Souverän hat die Macht, sie kommt von allen Orten der Gesellschaft. Diese Arten der Machtbeziehungen sind immanent, das bedeutet, sie sind Bedingung jeder Differenzierung. Somit ist Macht die Basis für sämtliche, die Gesellschaft durchlaufende Spaltungen. Wichtig ist hier festzuhalten, dass es sich um ein positives Machtverständnis handelt. Um eine Macht, die schafft, hervorbringt, kreativ ist, nicht um eine zerstörerische Macht.

Auch Sexualität kann demnach nicht als naturgegeben angesehen werden, sie wird produziert, um dieses Machtdispositiv¹ fortzusetzen. Aus diesem Grund gewinnt sie in der politischen Auseinandersetzung an Bedeutung. Einerseits über die Körperdisziplin, andererseits über die Bevölkerungskontrolle. Sex bietet der Macht Zugang zum Körper und zum Leben, deshalb wird der Sex seit dem 19. Jahrhundert bis ins kleinste Detail verfolgt, kartografiert, analysiert und dokumentiert. Er ist Thema politischer Operationen und ökonomischer Eingriffe. Der Sex ist die Zielscheibe einer Macht, die die Verwaltung des Lebens zum Ziel hat.

Als ein Wirkungsort solcher Regulationsmechanismen soll hier der Raum herangezogen werden. Zwei feministische und queere Theoretikerinnen, Gayle Rubin und Judith Halberstam, haben sich in ihren Konzepten zu einer politischen Verfasstheit von Sexualität unter anderem mit dem Einfluss



von Raum auf sexuelle Subkulturen und vice versa auseinandergesetzt. Ihre Ansätze, wie Queerness und Raum einander beeinflussen, regulieren und prägen, werden in dieser Arbeit nun genauer beleuchtet und einander gegenübergestellt. Dabei wird von folgenden Fragen ausgegangen:

Wie wird das Verhältnis von Queerness und Raum zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen politischen Umfeldern (70er-Jahre und 00er-Jahre) gedacht?

Wie konzipieren die beiden Theoretikerinnen die Regulierung von Queerness durch Raum und umgekehrt die Veränderung von Räumen durch die Anwesenheit von Queerness?

Welche Bedeutung haben die dichotomen Räume Stadt und Land?

Was sagen diese Erkenntnisse über Queerness bzw. Queer Theory aus?

Zur Beantwortung dieser Fragen werden nun die beiden Texte „Sex Denken“ (1984) von Gayle Rubin und „In a Queer Time and Place“ (2005) von Judith Halberstam auf ihre Konzepte von Queerness und Raum hin analysiert und die Thesen der beiden Theoretikerinnen in Beziehung zueinander gesetzt.

Situierung der analysierten Texte und der Autorinnen

Um die beiden hier analysierten Texte besser einordnen und interpretieren zu können, werden in diesem Kapitel kurz die Situierung ihrer Autorinnen sowie gesellschaftliche, politische und historische Entstehungszusammenhänge der Texte beleuchtet. Dies ist zentral für das Verständnis von Queerness, Politik, aber auch Zeit/Raum, die in den Texten vorkommen.

Gayle Rubin, geboren 1949, ist eine feministische Anthropologin. Sie lehrt am Institut für Anthropologie der Universität Michigan zu den Themen Sexualitäten und Gender, sexuelle Populationen, Städte, Sexologie, LesBiSchwule Ethnografie, ethnische Klassifizierungen und urbanes Nordamerika.

(http://www.lsa.umich.edu/anthro/faculty_staff/index.htm, Zugriff: 1.7.08) Sie forschte in den 1980ern

vor allem zu sexuellen Subkulturen. In ihrer Dissertation, die sie 1994 an der Universität von Michigan abschloss, beschäftigte sie sich mit der SM- und Lederkultur in San Francisco. Rubin selbst ist auch Teil dieser SM-Kultur: Sie gründete 1978 in San Francisco „Samois“, einen der ersten SM-Clubs für Lesben. In den 1980ern war sie als „Pro-Sex-Aktivistin“ bekannt in den so genannten feministischen „Sex Wars“, die in den 80ern und 90ern vor allem in den USA ausgefochten wurden. (http://de.wikipedia.org/wiki/Gayle_Rubin, Zugriff: 1.7.08)

Bei diesen „Sex Wars“ ging es u.a. um die Frage von Pornografie und Gewalt, sie stellten einen großen Bruch innerhalb der feministischen Gemeinschaft dar. Denn das eine Lager unter den Feministinnen bekämpfte Gewalt und Sexualität, während die Pro-Sex-Aktivistinnen sich für sexuelle Selbstbestimmung aussprachen und sich gegen sexuelle Essentialismen wandten.

(http://de.wikipedia.org/wiki/Sex-positive_feminism, Zugriff: 1.7.08) Gayle Rubins Artikel „Sex Denken“ kann durchaus in Zusammenhang mit diesen „Sex Wars“ der späten 1970er und frühen 1980er gelesen werden, ihr erstes Kapitel ist sogar nach diesen benannt (Rubin 1984: 31ff.). Rubin stellt sich im vorliegenden Aufsatz gegen sexuelle Essentialismen, sie legt die Hierarchien offen, unter denen sexuelle Akte bewertet werden und bezieht sich vor allem in den letzten beiden Kapiteln explizit auf ebendiese „Sex Wars“. So behandelt sie im Abschnitt „Sexuelle Konflikte“ (Rubin 1984:62ff.) die Frage der SM-Bewegung und der ihr entgegengesetzten „Anti-Porno-Kampagne“ von Feministinnen (Rubin 1984: 69) und hinterfragt in ihrem letzten Kapitel „Die Grenzen des Feminismus“ (Rubin 1984: 73ff.), ob Feminismus bei solchen sexuellen Konflikten das einzige Analysewerkzeug sein kann oder darf.

Judith Halberstam, geboren 1961, ist Professorin für Englisch an der University of Southern California in Los Angeles, wo sie ebenfalls die Leiterin des Centers für feministische Forschung ist. Sie arbeitet vor allem zu populären und visuellen queeren Subkulturen. Ihr zentrales Forschungsgebiet sind Transgender-Körper und „Female Masculinity“. Über diese hat Halberstam



auch ihr am meisten rezipiertes Werk „Female Masculinity“ (Halberstam 1998) geschrieben. Halberstam bezeichnet sich selbst als queere Aktivistin, sie ist auch ein Drag King und tritt als solcher unter dem Namen „Jack“ auf. Über die Erfahrungen als Drag King gab sie auch gemeinsam mit der Künstlerin Del LaGrace Volcano einen Foto- und Essayband namens „The Drag King Book“ (1999) heraus. „In a Queer Time and Place“ aus dem Jahr 2005 ist ihr jüngstes Werk. Darin wendet sie sich queerer Existenz als eine Form von Subkultur und als Lebensform, die alternative Konzepte von Zeit und Raum in sich birgt, zu.
(<http://college.usc.edu/faculty/faculty1003321.html> , http://en.wikipedia.org/wiki/Judith_Halberstam, beide 1.7.08)

Gemeinsam ist beiden Autorinnen, dass sie nicht nur Theoretikerinnen sind, sondern auch Aktivistinnen. Bei beiden hat dieser Aktivismus Einfluss auf ihr Forschungsinteresse und die Texte, die sie produzieren. Beide zeichnet auch ein großes Interesse für Raum aus, Gayle Rubin im Bereich der Anthropologie und Judith Halberstam aus der Sicht der Queer Theory. Als größten Unterschied zwischen den beiden ist wohl die Zeit ihres Aktivismus bzw. ihrer Forschungstätigkeit zu sehen. Gayle Rubin hat den Text „Sex Denken“ in den 1980ern, zur Zeit der „Sex Wars“, geschrieben. Eine Zeit, in der auch der politische Lesbianismus stark rezipiert wurde und z.T. in Konflikt mit feministischen Gruppierungen stand. Halberstam wiederum forscht in der Zeit nach 2000, sie versteht sich als eine Vertreterin der Queer Theory und der Postmoderne. Bei der Queer Theory geht es weniger um politische Auseinandersetzung und Abgrenzung, sondern um inklusive Formulierungen subversiver Identitäten.

Der Queerness-Begriff bei Rubin und Halberstam

Obwohl der Begriff „queer“ in Rubins Aufsatz gar nicht vorkommt, da er zu dieser Zeit in akademischer Theorie noch nicht gebräuchlich war, möchte ich an ihm festhalten. Dies geschieht einerseits aus Gründen der Vergleichbarkeit der Konzepte, andererseits bietet gerade Rubins Text

einige Denkansätze, die gut unter dem Label „queer“ zusammengefasst werden können. Ich möchte hier argumentieren, dass Rubin, obwohl sie einerseits sehr explizit von homosexuellen Identitäten ausgeht, in ihrer Formulierung der Lebensrealität sexueller Subkulturen und ihrer Analyse der Kategorien „Norm“ und „Abweichung“ durchaus im Sinne einer queeren Kritik argumentiert.

Für Gayle Rubin ist grundsätzlich der Begriff „Homosexualität“ zentral für die Verfasstheit von queeren Subjekten. Sie sieht die Sexualität von Subjekten als eines ihrer Identitätsmerkmale und gleichzeitig als Möglichkeit zur Unterdrückung. Es ist Rubins Ziel, mit diesem Aufsatz eine radikale Theorie sexueller Politik zu entwickeln. Sie spricht sich vor allem dafür aus, Sexualität nicht als private Kategorie zu sehen, sondern als politische. Somit will sie die Sexualität von ihren biologischen Essentialismen befreien, ihr eine historische und politische Verfasstheit geben und aufzeigen, dass es sich hier um eine komplexe, moderne Verfasstheit handelt. Als Vorläuferin der von Halberstam postulierten „queeren Praktiken“² kann Rubins sexuelles Wertesystem gesehen werden, das sexuelle Akte hierarchisiert.

„Diesem System entsprechend sollte Sexualität, die als ‚gut‘, ‚normal‘ und ‚natürlich‘ gilt, im Idealfall heterosexuell, ehelich, monogam, fruchtbar und nicht-käuflich sein, innerhalb derselben Generation und zu Hause stattfinden. Sie sollte dagegen Pornographie, Fetische, Sexspielzeug aller Art und Rollen jenseits von männlich und weiblich ausschließen.“ (Rubin 1984: 41)

Diese Skala bestätigt meine These, dass Rubin, auch wenn sie in ihrem Text hauptsächlich von Homosexuellen spricht, durchaus als Vorläuferin queerer TheoretikerInnen verstanden werden kann: Denn jede von dieser Norm abweichende Sexualität, nicht nur Homosexualität, ist nach Rubin eine abweichende Praxis, die sanktioniert bzw. nicht offen ausgelebt werden kann. Daher tauchen in Rubins Beschreibung der Homosexuellenvierteln neben Schwulen und Prostituierten eben auch Fetischisten, an Pornos interessierte oder SM-praktizierende Personen auf, eben jede Form von „Perversen“. (Rubin 1984: 64) Was Rubin allerdings von zeitgenössischen queeren Politiken unterscheidet, ist, dass sie Homosexualität gegenüber allen anderen nichtnormativen Sexualitäten privilegiert. Dies zeigt sich etwa in



einem Teil ihrer Analyse, wo sie erklärt, die Gruppe der Homosexuellen habe den Sprung zu Sichtbarkeit und Akzeptanz bereits geschafft und derzeit versuchen

„andere Gruppen den Erfolg der Homosexualität nachzuahmen. Bisexuelle, Sodomasochisten, Transsexuelle, Transvestiten und alle jene, die generationenübergreifende sexuelle Kontakte bevorzugen, befinden sich in unterschiedlichen Stadien der Gemeinschafts- und Identitätsbildung.“ (Rubin 1984: 52)

Hier wird also deutlich, dass von unterschiedlichen, abgegrenzten Gruppen und Identitäten ausgegangen wird, die nicht unter dem sog. *Umbrella Term* „queer“ subsumiert werden sollen. Dennoch betreffen Rubins Analysen der Regulation und Klassifizierung all diese sexuellen DissidentInnen, die heute als „queer“ bezeichnet werden. Darüber hinaus ist für Rubin nicht nur die Sexualität, sondern eine ganze Reihe von spezifischen Lebenspraktiken zentral für LesBiSchwule Existenzen – auch dieses Verständnis von Identität rückt sie in das Blickfeld queerer Theorie. Rubin beschreibt sehr detailliert die Lebensbereiche dieser von ihr identifizierten Gruppe der sexuell Unangepassten:

„In modernen westlichen Industriekulturen hat Homosexualität viel von der institutionellen Struktur einer ethnischen Gruppe angenommen.“ (Rubin 1984: 50)

Sie identifiziert Stadtviertel und Orte, an denen diese leben (können), verweist auf Diskriminierung in der Gesetzeslage und am Arbeitsplatz und auf ökonomische und familiäre Probleme, mit denen sexuelle DissidentInnen zu kämpfen haben.

Demzufolge macht nicht die sexuelle Identität alleine, sondern auch die sozialen Umstände, die mit dieser einhergehen, Queersein erst aus. Deshalb spricht sich Rubin für eine politische Verfasstheit von Queerness aus. In diesem Sinne kann ihr Verständnis von Queerness als sexuelle Subkultur ähnlich zu jenem von Judith Halberstam gewertet werden, die mehr als zwei Jahrzehnte später Queersein vor allem als einen „Way of Life“, als eine Form der subkulturellen Existenz begreift.

Denn auch Judith Halberstam beschreibt den Begriff der Queerness in ihrer Arbeit „In a Queer Time and Place“ als einen, der über rein sexuelle Praktiken hinausgeht:

“If we try to think about queerness as an outcome of strange temporalities, imaginative life schedules, and eccentric economic practices, we detach queerness from sexual identity.” (Halberstam 2005: 1)

Mit dieser Aussage bezieht sich Halberstam auf einen Kommentar, den Foucault in seinem Aufsatz “Friendship as a Way of Life” macht:

“Homosexuality threatens people as a ‘way of life’ rather than as a way of having sex.” (Foucault zit. in: Halberstam 2005: 1)

Halberstam versteht also Queerness als eine Lebensform und als subkulturelle Praxis, die sich normativen Lebensentwürfen entgegenstellt und beschäftigt sich mit der Repräsentation solcher widerständigen Daseinsformen. Obwohl sie durchaus zugesteht, dass nicht alle Lesben und Schwulen ein radikal „anderes“ Leben führen als heterosexuelle Personen, versteht sie ebendiese widerständigen Praktiken als essentiell für die Selbstwahrnehmung von Queers und das Potential an alternativen Lebensformen, die sie eröffnen. (vgl. Halberstam 2005: 1) Zentral für diese alternativen Lebensformen ist, dass sie klassische Formen von Zeit und Raum aufbrechen und hinterfragen, da sie außerhalb jener Stationen und Lebensabschnitte klassischer Biografien, wie etwa Heirat, Reproduktion etc., liegen und sich diese queeren Lebensformen auch teilweise außerhalb von sozialen und ökonomischen Sicherheitsnetzen befinden.

Halberstams Formulierung von Queerness löst diese von ihrem Zusammenhang mit dem homosexuellen Körper, Queerness wird als Praxis verstanden, gesellschaftliche Normen zu hinterfragen und sichtbar zu machen.

“For the purpose of this book ‚queer‘ refers to nonnormative logics and organizations of community, sexual identity, embodiment and activity in space and time.” (Halberstam 2005: 6)

Zentral für den Queerness-Begriff Halberstams ist also seine Ablösung von der körperzentrierten, sexuellen Identität hin zu einer breiteren Formulierung von Queerness als subkulturelle Lebensform



und Existenz, die gesellschaftlichen Normen sichtbar macht und so hinterfragt.

Beide Theoretikerinnen, Rubin und Halberstam, denken den Sex politisch. Sie sehen im Zugriff auf und in der Kontrolle von sexuellen Identitäten mehr als nur die Kontrolle einer Sexualität – den Zugriff einer Macht, die die Reproduktion der Gesellschaft im Auge hat und für die diese Lebensformen eine Gefahr darstellen. Für beide steht nicht die Analyse einer Sexualität im Mittelpunkt, sondern die der sozialen Sanktionen und kulturellen Praktiken, die mit dieser einhergehen.

Die Konzepte von queerem Raum

Die gegenseitige Beeinflussung von queerer Existenz und Raum ist Gegenstand der Analysen sowohl von Gayle Rubin als auch von Judith Halberstam. In der Gegenüberstellung ihrer Thesen und dem Vergleich können Erkenntnisse darüber gewonnen werden, wie sich die Vorstellung von Raum und seiner Aneignung, von Regulierung und subkultureller Praxis zu den verschiedenen Zeitpunkten, an denen die beiden Forscherinnen arbeiten, darstellen.

Gayle Rubin hat in ihrem Aufsatz "Sex Denken" von 1984 einige Denkansätze zu der Art, wie Raum queere Personen beeinflusst, aber auch wie diese sich (urbane) Räume aneignen, geliefert. Laut Rubin setzte mit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert und der Abwanderung von Arbeitskräften in die Städte auch die Bildung freiwilliger Gemeinschaften (im Gegensatz zu den gewachsenen ländlichen Gemeinschaften) ein.

„Die Verlagerung der Homoerotik in diese quasi-ethnischen, verdichteten, sexuell konstituierten Gemeinschaften resultiert bis zu einem gewissen Grad aus dem Bevölkerungstransfer im Verlauf der Industrialisierung. [...] Homosexuell geneigte Frauen und Männer, die in den meisten vorindustriellen Dörfern schutzlos und isoliert geblieben wären, begannen sich in den Nischen der großen Städte zu sammeln.“ (Rubin 1984: 50)

Sie spricht sogar von „*sexuell begründeten Wanderbewegungen*“ (Rubin 1984: 51), die vor allem ab den 1970er Jahren in den USA zu einem

soziologischen Phänomen wurden, das sich auch in der Kommunalpolitik der Städte niederschlug. Sie identifiziert die queeren Communities als quasi-ethnische Gemeinschaften, die meist in eigenen Stadtvierteln existieren, in denen sich spezifische Ökonomien gebildet haben. Sie funktionieren nach eigenen Gesetzen und werden von Rubin als „*sexuelle Randwelten*“ (Rubin 1984: 64) bezeichnet, die einen schlechten Ruf genießen und zu einem Sammelbecken verschiedenster Identitäten werden. Dort sind die sexuellen DissidentInnen meist der Verfolgung durch die Polizei ausgesetzt, die meist Kontrolle über diese ausübt bzw. versucht sie strafrechtlich zu verfolgen.

Ebendiese Existenz am Rande der Legalität und als Unterwelt hat sich laut Rubin allerdings in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts geändert: Es habe sich eine „*farbenfrohe schwul-lesbische Wirtschaft*“ (Rubin 1984: 66) gebildet, angetrieben durch lesbische und schwule UnternehmerInnen. Durch die Herausbildung ökonomischer Nischen hat sich die Lebensqualität in den queeren Ghettos verbessert und für einen gewissen Wohlstand gesorgt. Als Gefahr für diese Stadtteile sieht Rubin allerdings nun Immobilienspekulationen, da sich diese Viertel meist in innerstädtischen Gebieten befinden, die durch den ökonomischen Aufschwung aufgewertet wurden, und so die Immobilienpreise steigen.

Judith Halberstam geht im Gegensatz zu den recht konkreten geografisch-ökonomischen Analysen Rubins von einem postmodernen Verständnis von Raum aus. Sie formuliert in „In a Queer Time and Space“ die These, dass queere Personen anders in Zeit und Ort verhaftet sind als nicht-queere.

“‘Queer time’ is a term for those specific models of temporality, that emerge within postmodernism once one leaves the temporal frames of bourgeois reproduction, longevity, risk/safety, and inheritance. ‘Queer space’ refers to the place-making practices within postmodernism in which queer people engage and it also describes the new understanding of space enabled by the production of queer counterpublics.” (Halberstam 2005: 6)

Voraussetzung für Halberstams Theorie zu queerer Zeit und Raum ist die Lösung des Begriffs Homosexualität von seiner rein körperlichen



Verfasstheit. Halberstams Verständnis des queeren Raums beinhaltet einerseits konkrete Räume, in denen queere Personen sichtbar existieren bzw. in denen sie sich ihren Platz schaffen, andererseits aber auch ein Verständnis von Raum, wie er durch queere Gegenöffentlichkeiten produziert wird.

Dichotomie Stadt-Land

Sowohl Rubin als auch Halberstam erkennen die Herausbildung ökonomischer Nischen und einzelner schwul/lesbisch/queerer Stadtviertel als zentral für das Selbstverständnis queer lebender Subjekte und die Formierung ihrer Gemeinschaften an. Queere Räume und queere Geografien sind unumstritten wichtige Hilfen bei der Identitäts- und Gruppenbildung. Eine zentrale Dichotomie, die dieser Formierung der Communities zugrunde liegt, ist der Gegensatz zwischen Stadt und Land.

„Unangepasste Sexualität ist in Kleinstädten und ländlichen Gegenden seltener und wird genauer überwacht. Infolgedessen übt das Leben in den Großstädten eine ständige Anziehung auf junge Perverse aus.“ (Rubin 1984: 64)

Gayle Rubin vertritt in ihrer Analyse der Gay Communities in den Städten die These, dass es zentral für die Formierung solcher Gemeinschaften, ja sogar für das Entwickeln einer queeren Identität ist, dass Personen vom Land in die Städte ziehen. Rubin sieht das Land als einen gefährlichen Raum für unangepasste Sexualitäten an, die dort überwacht und bestraft werden und aus dem sie demzufolge flüchten müssen. Für sie kommt für die Herausbildung sexueller Subkulturen gar kein anderer Raum als der urbane in Frage.

Halberstam ist mit diesen Thesen Rubins offensichtlich vertraut und weiß von deren großen Einfluss, den diese auf das Selbstverständnis und die Bildung der queeren Communities in den USA gehabt haben.

“[...] as Gayle Rubin comments in ‘Thinking Sex’ erotic dissidents require urban space because in rural settings queers are easily identified and punished. This influential formulation [...] was [...] a compelling explanation for the great gay migration of young queers from the country to the city in the 1970s.” (Halberstam 2005: 35)

Auch Halberstam setzt die Queer Studies in Zusammenhang mit dem Gegensatz Stadt-Land. Der Gegensatz urban-ländlich ist laut Halberstam zentral dafür, wie sich queere Communities formieren. Halberstam gesteht dieser Selbstwahrnehmung einen großen Wahrheitsgehalt zu und stimmt der These zu, dass sexuelle Subkulturen vor allem in städtischen Gebieten gedeihen, gleichzeitig kritisiert sie aber, dass das Leben nichturbaner queerer Personen ausgeblendet und unsichtbar gemacht wird.

“The division of urban and rural [...] has had a major impact on the ways in which queer community has been formed and perceived in the United States. [...] While there is plenty of truth to this division between urban and small-town life, between hetero-familial cultures and queer creative and sexual cultures, the division also occludes the lives of non-urban queers. In a Queer Time and Place both confirms that queer subcultures thrive in urban areas and contests the essential characterization of queer life as urban.” (Halberstam 2005: 15)

Sie meint also, die essentialisierte Charakterisierung von Queerness als urban sei zu hinterfragen. Vielmehr solle der Fokus auf subkulturelle Existenzen gelegt werden, die sich nicht in solchen Zusammenhängen befinden, um mehr über die subkulturelle Verfasstheit von Queerness zu erfahren.

Halberstam gesteht Gayle Rubin zu, dass es Sinn mache, den Kontrast zwischen der sexuellen Konformität ländlicher Kleinstädte und der sexuellen Vielfalt in den urbanen Zentren zu theoretisieren. Sie meint aber auch, dass so gewisse Lebensformen privilegiert würden, während queere Existenzen, die nicht diesen klischeehaften Vorstellungen entsprechen, aus der Theorie ausgeblendet und unsichtbar gemacht würden.

In diesem Zusammenhang prägt Judith Halberstam den Begriff „Metronormativität“. Sie zeigt auf, dass in den Queer Studies ein Zusammenfallen der beiden Begriffe „urban“ und „sichtbar“ stattgefunden hat und sich ein Narrativ der Metronormativität (vgl. Halberstam 2005: 36) gebildet hat. In diesem Narrativ fungiert der Umzug in die Großstadt als räumlicher und das Coming Out als zeitlicher Aspekt. Die physische Reise von Land/Kleinstadt in die Stadt und die psychologische Reise von „In the Closet“ zu „Out“



fallen so zusammen und werden zu klassischen Stationen in der Biografie von queeren Subjekten. An diesem metronormativen Narrativ kritisiert Judith Halberstam, dass angeblich nur dieser Umzug in eine urbane Umgebung und das Anschließen an eine urbane, queere Gemeinschaft das „wahre“ Ausleben einer queeren Identität erlaubt. Dies steht im Widerspruch zu den komplexen und unterschiedlichen queeren Praktiken, die an unterschiedlichsten nicht-urbanen Räumen existieren und auch funktionieren. (vgl. Halberstam 2005: 36–37)

In diesem Sinne lassen sich auch Parallelen zur Abwertung von nichturbanen queeren Lebensformen in den USA und solchen im „Rest der Welt“ feststellen. Halberstam möchte mit ihrer Analyse ein Bewusstsein dafür schaffen, wie Sexualität in diesem Zusammenhang zu einer Arena der Produktion von Modernität wird, bei der metronorme, queere Identitäten als Marker für diese funktionieren. Das Vorherrschen einer gewissen Metronormativität in den Queer Studies zeugt also auch von einer Ignoranz, wie sie oft auch von der westlichen Welt gegenüber dem „Rest der Welt“ an den Tag gelegt wird. Dies birgt die Gefahr in sich, dass Queerness vom Mainstream vereinnahmt wird und von neoliberalen Gesellschaften zur (Selbst-)Bestätigung ihrer eigenen Modernität, Liberalität und Offenheit genutzt wird.

Conclusio

Die unterschiedlichen Thesen zu Queerness und Raum, und wie diese einander beeinflussen, prägen und regulieren, zeigen meiner Ansicht nach vor allem die Produktivität der modernen Machtformen auf.

Durch die Verweigerung heterosexueller Privilegien haben queere Personen einen anderen Zugang zu Räumen. Dies zeigt sich deutlich an Rubins Analyse der „homosexuellen Ghettos“ (Rubin 1984: 66). Diese sind einerseits Ghettos, im Sinne von Orten der Verbannung, an denen sich dissidente Subjekte sammeln, die ansonsten nirgendwo bleiben können. Andererseits werden diese Orte nun wieder zu Treffpunkten verschiedenster Identitäten, an denen sich Gruppierungen mit politischen Gesinnungen formieren, zu einer gewissen Sichtbarkeit gelangen und so wiederum für ihre Rechte kämpfen können. Es entwickelt

sich aus ihnen auch eine wirtschaftliche Produktivkraft, da diese Viertel eigene Ökonomien entwickeln und einen gewissen Aufschwung erleben und so wieder interessant für den gesellschaftlichen Mainstream werden. Unter ähnlichen Vorzeichen kann auch die Kritik an der Metronormativität in den Queer Studies bei Judith Halberstam gesehen werden: Die Mainstream-Gesellschaft profitiert von der Sichtbarkeit der queeren Communities in den Städten, die dort vor allem die „kreative Klasse“ bilden. Viele Großstädte schmücken sich mit ihren Queer Communities als einem Marker ihrer Modernität und Internationalität.

Eine weitere zentrale Erkenntnis, die sich aus diesen Analysen ziehen lässt, ist, wachsam gegenüber verschiedenster Essentialismen zu bleiben. Ein Punkt, den Halberstam über die Metronormativität in den Queer Studies macht, ist, dass die Vorstellung von queer als urban eine ähnliche kulturelle Ignoranz enthält wie jene, die von den westlichen Kulturen gegenüber „anderen“ und deren Praktiken geäußert wird. Sie plädiert dafür, eigene Modelle zu hinterfragen und nicht absolut zu setzen. Dies passt auch zu den Inhalten unseres Seminars, in dem wir über verschiedenste Texte und Diskussionen unsere Konzepte von Homosexualität, queerer Existenz und Performance immer wieder hinterfragten und zu der Erkenntnis kamen, dass diese nicht als absolut und essentiell, sondern als historisch und politisch verfasst anzusehen sind. Daher sollten wir unseren eigenen Annahmen gegenüber wachsam bleiben und die unterschiedlichsten Praktiken und Lebensformen als Quelle von Wissen und als Kritik essentialisierter Vorstellungen ansehen.

In diesem Sinne ist es sicherlich auch wichtig, Rubins und Halberstams Theorien in ihrer spezifischen Verortung im US-amerikanischen Kontext zu betrachten. Eine kritische Analyse der Texte könnte sich mit den Generalisierungstendenzen beider Texte beschäftigen, die ihre Thesen zwar exemplarisch an spezifischen Städten der USA entwickeln, diese aber für das gesamte Land gültig wissen wollen. Ein weiterer Ansatz könnte sein, zu überprüfen, welche Impulse ihre Thesen für die Auseinander-



setzung mit europäischen oder österreichischen Geografien bieten.

Literaturverzeichnis:

- Foucault, Michel (1977): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Halberstam, Judith (2005): In a queer Time and Place. New York: University Press.
- Rubin, Gayle: (2003 [1984]): Sex denken: Anmerkungen zu einer radikalen Theorie der sexuellen Politik. In: Kraß, Andreas (Hg.): Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 31-78.

Weitere Quellen:

- Dispositiv, Eintrag in: Wikipedia, the free encyclopedia, URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Dispositiv> (Zugriff: 1.10.08).
- Gayle Rubin, Eintrag in: Wikipedia, the free encyclopedia, URL: http://de.wikipedia.org/wiki/Gayle_Rubin (Zugriff: 1.10.08).
- Judith Halberstam, Eintrag in: Wikipedia, the free encyclopedia, URL: http://de.wikipedia.org/wiki/Judith_Halberstam (Zugriff: 1.10.08).
- University of Michigan, Department of Anthropology, URL: http://www.lsa.umich.edu/anthro/faculty_staff/index.htm, (Zugriff: 1.7.08).
- University of Southern California, College of Letters, Arts, Science. URL: <http://college.usc.edu/>, (Zugriff: 1.7.08).

¹ Der Begriff des Dispositivs ist zentral für das Machtverständnis Michel Foucaults. Er versteht darunter vor allem „ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst. Soweit die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft ist.“ (Foucault 1978, S. 119 f. zitiert in: Wikipedia, die freie Enzyklopädie, URL: <http://de.wikipedia.org>, Zugriff: 25.9.08)

² Vgl. die Ausführungen über Halberstams Definition von Queerness auf S. 8ff.



Towards A Poetics Of Gay Male Culture

von David M. Halperin

I want to talk about gay male culture. My point of departure for this admittedly foolhardy undertaking may surprise you. It is the concept of *genre*. Why? Why genre?

Almost any generalization one can make about a culture will turn out to be false when it is applied to individuals. The French may care more about wine than most people do in the US, but some people in the US care a great deal more about wine than do many people in France. Counting individual preferences will not disclose the systematic, characteristic shape of a culture: even a detailed sociological survey of a population – however accurate it might be about the tastes of individuals – will fail to identify shared cultural traits, and it might even lead to factoring such traits out of the analysis altogether by measuring empirical variations that seem culturally neutral.

And yet cultural differences between France and the US do exist. It is hardly an accident that some first-time visitors from Paris, whom I took directly from the Detroit airport to a local diner in Ann Arbor, wrongly inferred from the way the waitress greeted us, and asked about our feelings on various subjects, that she was an old friend of mine. As that example indicates, cultural differences are captured less easily by descriptive sociology than they are by the pragmatics of discourse – and, specifically, by the pragmatics of genre. The generic conventions that govern interaction in a specific social context, that specify what a waitress in Ann Arbor can say to a new customer without causing shock or confusion, differ from the conventions governing a similar interaction in Paris.

That is how I understand the pragmatics of genre. The conventional generic divisions among kinds of literary discourse represent one example of such a pragmatics, and much of what I have to say will refer to those traditional generic divisions, but they are far from being the only example, and I am interested in them not insofar as they distinguish

different kinds of literature or different modes of representation but insofar as they describe different horizons of expectation for speech acts. I am well aware of all the reasons why it might seem hazardous even to speak of gay male culture. The foremost danger is that of essentialism, of seeming to imply that there is some defining feature or property of gayness that all gay men share. But to make such an objection is to confuse a culture, and the practices that constitute it, with the individuals who belong to it and who may not all be gay themselves. My account of gay male culture refers to genres of discourse, and to shared practices, not to individuals. I do not claim that any man who happens to be homosexual necessarily belongs to gay male culture or displays a characteristically gay sensibility: I wish that were the case; alas, it is not. Nor do I suggest that non-gay people cannot take part in gay male culture: some can and some do. Being homosexual, then, is neither a necessary nor a sufficient condition for membership in gay culture. I have no interest in debating whether gay men are different from other people – or whether my description of gay culture applies only to certain classes or races or nationalities.

It's not that I don't care about the politics of race or gender, it's just that for the purposes of understanding gay male culture I am necessarily concerned not with kinds of people but with kinds of discourse and kinds of interaction, irrespective of who happens to be the subject of them. I want to bring to light certain pragmatic features of gay male culture and to describe the forms of subjective experience, or the collective structures of feeling, that such practical interactions produce in those persons, gay or straight, who participate in the culture constituted by the generic practices in question.

That is why I look for a systematic and coherent account of gay male culture's specificity not to sociology but to the most traditional method



of describing generic practices – namely, poetics. It is poetics that provides us with a systematic analysis of genres. If my inquiry into the poetics of gay male culture risks branding me an essentialist, I am willing to take that risk, not simply because I consider my anti-essentialist credentials to be impeccable and beyond reproach (which of course I do, but I may be deceived, or I may have lapsed in my old age into the most dreadful essentialist apostasy), but because to be deterred by such a risk from inquiring into gay male culture would be to surrender any hope of identifying its distinguishing features and recognizing its particular genius.

*

Let me begin with an observation made forty years ago by the anthropologist Esther Newton. In her book, *Mother Camp*, a path-breaking ethnographic study of female impersonators and drag queens in Chicago and Kansas City, Newton remarked that “one of the most confounding aspects of my interaction with the impersonators was their tendency to laugh at situations that to me were horrifying or tragic.” According to her own admission, Newton was “confounded” by a violation of the boundary between genres. Situations that are “horrifying or tragic” should not elicit laughter from those who witness them.

The drag queens’ transgression of the pragmatic rules of social and discursive interaction are so confounding to the lesbian anthropologist, and so disturbing, that she allows (in the passage just quoted) for the possibility of error in her observation, for the possibility of large-scale cultural misunderstanding. She concedes that the situations laughed at by the female impersonators were specifically horrifying or tragic “to me.” That sceptical qualification provides a way of saving the day for normative generic conventions. For perhaps the situations that the drag queens laugh at aren’t *really* horrifying or tragic, or perhaps they aren’t horrifying or tragic *to them*. Maybe, to them, those situations are absurd or comic in ways Newton simply cannot perceive. In which case, it would be perfectly ordinary (within the generic conventions that govern social interaction in Newton’s culture) to laugh at those situations. Laughter, after all, is the proper response to comedy. So perhaps that is why the drag queens are laughing. Perhaps the problem lies not with

them but with Newton, who is unable to locate the comedy at the origin of all that hilarity. In which case, she would be registering some sort of misunderstanding, but not something more unsettling – like the violation of those basic social expectations that define the limits of the comprehensible within a given culture.

What laughter is not a proper generic response to is tragedy. And despite her doubts, Newton suspects that it is in fact tragic situations which the drag queens are laughing at. Whence her confusion and perplexity. After all, she insists, those situations were horrifying or tragic “to me” in ways she could not apparently deny. Bizarre as it may seem, and reluctant as Newton is to believe it, laughing at tragedy is really what Newton’s drag queens appear to her to be doing. No wonder Newton was confounded. But, then, that’s why anthropologists do ethnography in the first place: people who belong to other cultures do strange things, things that mystify anthropologists, and it is the business of anthropologists to inform us about them.

*

For a more recent example of a violation of generic expectations similar to the one Newton describes, consider the following scene in Tony Kushner’s apocalyptic play *Angels in America*. At a particularly wrenching moment, the suffering Prior Walter, ravaged by AIDS and demoralized by his lover’s abandonment of him amid the misery of his illness, encounters the dowdy Mormon mother of the man his former boyfriend has run off with. This personage, newly arrived in New York from Utah, asks him curiously if he is a “typical” homosexual. “Me? Oh I’m *stereotypical*,” he replies grimly and defiantly. “Are you a hairdresser?” she pursues. At which point Prior hurls at her, in rage, pain, and frustration, before breaking down completely, “Well it would be *your* lucky day if I was because frankly ...”

The jarring effect produced by that incongruous, wrenching juxtaposition of the horrifying and the hilarious is what gives rise to the emotional intensity of the scene. Now it is the audience who is being provoked by the playwright to laugh at a situation that is both horrifying and tragic, and that remains so even as the audience’s emotional involvement is punctured, but not abolished, by the camp put-down of straight imperviousness to



gay selflacerating irony, to the doubleness of gay speech. Kushner is not alone in employing such a technique. The gay male cultural response to HIV/AIDS has been characterized by works of outrageous impertinence, from Robert Patrick's 1987 play *Pouf Positive*, with lines such as "It's my party and I'll die if I want to," to the Sodomy Players' 1991 production *AIDS! The Musical!* to John Greyson's 1993 musical comedy film, *Zero Patience*.

In fact, much gay male cultural production seems to be grounded in the axiom that there is nothing in life so serious or so tragic as to be off-limits to humor. That trait of gay male discourse is not widely shared with the discourse of other stigmatized groups. Most minorities have fashioned an identity and a sense of collective solidarity in part by constructing from the history of their persecution a number of defining tragic episodes. Those episodes are effectively sacrosanct, off-limits even to in-group parody. Think of the Holocaust, or slavery. There have been a few irreverent treatments of them – by Mel Brooks, Kara Walker, Isaac Julien – but they tend to be exceptional. And Isaac Julien, in his film *The Attendant*, looks directly to gay male culture as a source for his camp depiction of the erotics of slavery, discipline, abjection, and racial difference.

For a particularly vivid illustration of the pragmatics of camp discourse, consider the reviewers' comments, posted to the Amazon website, about the 1981 biopic, *Mommie Dearest*. The film is notable for the extravagant performance of Faye Dunaway, who portrays Joan Crawford and stages her demented, alcoholic mistreatment of her adopted daughter, Christina. Some of the commentators see nothing humorous in the film or in Dunaway's performance. They say things like (I am quoting them): "I find nothing funny about it. It has the usual jokes now & then, but truly I've never even cracked a smile while watching this movie, it was never meant to be funny. There is nothing funny about child abuse, alcoholism, or any of the other themes shown in this movie." "I've always believed that this film has been misunderstood," says another. "Admittedly I can understand why people would laugh at scenes like the one where Faye Dunaway shouts to her daughter, 'Tina bring me the ax!' But is child abuse really funny? I don't think so. I must admit

that the scenes of child abuse, perhaps exploitative, are chilling and realistic." "It would be careless to overlook the underlying message here – how Joan Crawford adopted the children for all the wrong reasons, and hence treated them in the manner that she did. And tormenting a child over wire hangers, etc. is no laughing matter, even if it appeared like that in the movie to some. This other side of Joan Crawford was a manifestation of her addiction to ostentation, insecurities, fear, work stress, non-maternal instincts, power hungry, calculating ways. There was no real depth to her love for the children. She was self-centered and so everything she did revolved around that."

Now consider some other responses. "If you don't love this movie you're dead. It made me uneasy when I first saw it as a young teenager. Now it's so horrible that it soars on every level. It's a train wreck, and you'll love it." "My favorite line in this movie is not the over-used 'No wire hangers!'," but another line from later in the same scene. Joan has beaten the ungrateful brat Christina over the head with Dutch Cleanser, and seeing what she has done, Joan looks at the mess she has made and barks at Christina, 'Clean up this mess.' Christina stares up at her and asks, 'How?' Joan responds, 'You figure it out.'" And this commentator concludes, "Words to live by." "A train wreck with eyebrows," says another: "Faye Dunaway chews, swallows and spits out the scenery, the script and the costars – subtlety and sensitivity take a back seat to glaring color, great thumping plot points and a diva's performance that would make the best of Bette look rank. Miss D's performance is so over the top and so incredibly awful that the release of the DVD is a blessing – we can now control the Dunaway Dosage, and watch it a bit at a time." "Girl, this movie is too much! Miss Dunaway deserved an Oscar for playing the legendary Joan Crawford, who adopted two blonde brats who constantly interfered with her career. Tina got a ghetto beating for using wire hangers and not eating her rare meat for lunch. How DARE that blonde jezebel wench disrespect Miss Crawford?! I also liked the part when Joan choked Tina after she made that flip comment 'I'm not one of your FANS!' That'll teach her! All in all, an excellent movie with fabulous costumes, makeup, set design, and whatnot. You go, Miss Crawford!"



I think it would be hasty to presume that the authors of this second set of comments endorse child abuse or approve of adopting children for the purposes of professional advancement. I also think it would be mistaken to believe that they are insensitive to the horrors depicted in the film. On the contrary, they admit that it made them uneasy, that it is like a train wreck, and they take it seriously enough to watch it repeatedly and to find in it “words to live by.” So their enjoyment of it does not exclude an awareness of everything about the events depicted in the film that had horrified the first set of commentators. The second set laugh at what their straight (or straight-acting) comrades found *merely* horrifying. Whether or not they happen to be gay men (and of course I have no way of knowing anything about their sexualities), the second set of commentators appeal to a discursive practice typical of gay male culture – namely, camp – which does not consist in trivializing suffering but in draining it of the pain that camp also does not deny. Furthermore, camp humor is inclusive, not exclusive: it applies first and foremost to one’s own suffering.

*

At the annual Invasion of the Pines, a Fourth of July celebration on Fire Island that features exuberant displays of drag, a prominent presence for years was the contingent of “Italian widows.” These were gay men of Mediterranean descent who dressed in the black frocks and veils worn by Italian women who have lost their husbands and whose permanent assumption of black clothing makes such women prominent figures of mourning, authority, seniority, and autonomy in traditional Italian village life. The Fire Island Italian widows could be viewed as a mere spoof of that traditional female role and of the potent performative identity of Italian widowhood – as a parody of straight society’s high moral drama of family values, gender subordination, and deadly literal sentimental seriousness – if it weren’t for the fact that the Italian widows at the Pines were all men who had themselves actually lost lovers or friends to AIDS. They performed not just a mockery of mourning but the real thing – just as they both made fun of their Mediterranean heritage and proudly paraded it. Their grief was at once parodic and real. They insisted on representing the fact of

their suffering to the larger social world without however expecting that world to accord them the pious deference and formal acknowledgment of their losses that real Italian widows receive. By overperforming their grief as well as their ethnicity, they mocked the claims to high seriousness that heterosexual culture willingly grants both to family tragedy and to communal membership, and they made fun of an identity that was actually their own.

And they did it for a very particular reason. The Italian widows knew that, as gay men mourning their partners in public, the emotion they felt and displayed was necessarily consigned by conventional cultural codes to the realm of the incongruous, the excessive, the melodramatic, the hysterical, the inauthentic – at any rate, to the less than fully dignified. Their grief, however genuine, was disqualified from being taken seriously, partly because male widowhood can never claim the kind of hallowed public space that female widowhood routinely does (has any grieving man in American history ever achieved the same iconic status as Jackie Kennedy?), and partly because gay love is an obscenity, and so the pain of gay love lost evokes smirks at least as often as it elicits tears. Public expressions of grief for the death of gay lovers can only come off as a spoof, a bad imitation, or at most an appropriation of (and hence a tribute to) heterosexual pathos. Occupying as they already do the cultural space of parody – of the fake, the imitative, the out of place, the disallowed, the unserious – these “Italian widows” had only one way to impose their grief publicly, and that was by embracing the social devalorization of their feelings through the parodic, melodramatic, self-mocking, explicitly role-playing, exaggerated performance of them. Through drag, that is.

Now perhaps according to a heterosexual and heteronormative cultural standard, which measures the sincerity of public sentiments by the vehemence of their categorical refusal to cop to their own performativity, by their solemn avoidance of any acknowledgment of theatricality or role-playing, of any winking complicity with their audience about the formal or conventional nature of their expression and about the prohibition against admitting to it – perhaps by that standard the Italian widows *were* trivializing their feelings,



not taking them fully seriously. But that is the point of camp: the purpose is to avoid the relentless earnestness of heterosexual theatrics that confuse compulsory social roles with essences, that refuse to recognize personal authenticity as a cultural performance.

To make one's own suffering a vehicle of camp humor is to refuse to exempt oneself from the irony with which one views all social identities, all performances of authorized social roles: it is to include oneself within the class of persons whose tragic situations are susceptible of being laughed at. The distinction between humor that is socially exclusive and humor that is socially inclusive is also, not coincidentally, what defines the generic difference between *kitsch* and *camp*, according to Eve Kosofsky Sedgwick. The application of the *kitsch* designation, she argues, entails a superior, knowing dismissal of *someone else's* love of an artifact, a judgment that the item is unworthy of love and that the person who loves it is "the unresistant dupe" of the "cynical manipulation" which produced it. When I label an object kitsch, I treat the appreciation of it as evidence of a debased sentimentality that I myself have transcended and that I do not share. I thereby exempt myself "from the contagion of the kitsch object." In keeping with the epistemology of the closet, accusation operates here as a vehicle of self-exoneration: the act of calling something kitsch is itself a way of demonstrating that the person who makes that "scapegoating attribution" is himself above loving such unworthy stuff (though the very vehemence attaching to that disidentification inevitably casts suspicion on its genuineness). Kitsch is never a word one applies to objects of one's own liking but only to the sentimental, uncritical, bad objectchoices made by other people.

Whereas a judgment that something is *camp*, Sedgwick argues, does not confer a similar exemption on the judge. Camp is not about *attribution* but about *recognition*. It declares one's own delight and participation in the cultural subversions of camp. Camp ascription produces the exactly opposite effect from kitsch labeling: it marks the person making the judgment as an insider, as someone who is in the know, who is in on the secret of camp – already initiated into the circuits of shared perception and appreciation that

set apart those who are able to discern camp and that create among such people a network of mutual recognition and complicity.

The ability to identify an object as camp, and to induce others to share that perception, thereby creates a basis for community. It inducts those who appreciate camp into a common fellowship of shared recognition and of anti-social aesthetic practice. Unlike kitsch, camp allows no possibility for distance, disidentification, or self-exemption. On the contrary, the recognition of something as camp is itself an admission of one's own susceptibility to the camp aesthetic and of one's willingness to participate in a community composed of those who share the same loving relation to the ghastly object. The generic divide between camp and kitsch is part of a larger pragmatics of discourse, of what we might now call a cultural poetics.

*

When practitioners of camp pragmatics laugh at situations that are horrifying or tragic, their laughter registers a basic feature of the social life of feeling: it acknowledges the inevitable gap between what is felt and what in any specific context is capable of being expressed. The very expression of a feeling is also, necessarily, a performance. A certain effort is required to render the expression of a feeling adequate to the nature of the feeling itself – especially when, as in the case of gay men, no ready-made social forms for the expression of feeling are available, and so every expression of an emotion has to orient itself in relation to a pre-existing, heteronormative social form, of which it can only be an imitation or a parody. Even for non-gay people, the task of conveying outwardly what is felt inwardly has something histrionic about it. There is almost always an element of excess, or inauthenticity, or even travesty in the expression of any grand passion – at least, such an element never fails to put in a subversive appearance once the expression of passion becomes visible is as a performance. One might go so far as to say that what makes a passion grand, what inflates the emotions that constitute it, is this very awareness of the impossibility of their transparent expression – and the consequent need to perform them somehow, to find a way of bodying them forth that



will answer to the representational requirements of their grandeur.

Such a gap between feeling and its expression, when not acknowledged ironically, generates the tragic sublimity that attaches to the master narratives of male conflict in European culture. It is Achilles's denial of any possibility of translating his own feeling of hurt into adequate social expression that leads him to reject Agamemnon's offer of compensation, and with it the validity of all symbolic social forms. It is also what makes both necessary and futile Achilles's killing of Hector. Achilles reconciles himself to the incommensurable gap between feeling and its expression only in his final meeting with Priam, who sets him an example of *how to live by it*. Renouncing any attempt to express outwardly what he really feels about Achilles, Priam, in his selfless determination to ransom from Achilles the corpse of his son, kisses the hands of the man who has killed his children. That celebrated and pathetic gesture does not translate Priam's grief and anger into a meaningful public form. It does not express what Priam really feels about Achilles: it expresses the utter impossibility of his ever expressing it.

In this context, the gap between feeling and expression is tragic because it threatens the symbolic mediations that hold the entire male social world together. That is the point that Ajax makes to Achilles, when Achilles first announces his intention to refuse all material compensation for the social degradation and emotional damage he has suffered. Complaining that Achilles is "pitiless," Ajax goes on to make a radical argument about the incommensurable gap between feeling and its expression, and he links that incommensurability both to human mortality and to the reparative functioning of social forms.

"And yet a man takes from his brother's slayer the blood price, or the price for a child who was killed, and the guilty one, when he has largely repaid, stays still in the country, and the injured man's heart is curbed, and his pride, and his anger when he has taken the price; but the gods put in your breast a spirit not to be placated..."

Ajax's disquisition on the institution of the blood-price emphasizes that human sociality depends on the viability of transactions that do not *express* the feelings of social actors but that merely *represent*, *symbolize*, or otherwise *figure* them.

For if the family of a murdered man accepts a payment of money from the murderer and surrenders, in exchange for that sum, all hope and intention of revenge, that is not because the bereaved kinsmen are emotionally satisfied by the deal, or because the money compensates them for their loss, let alone because it restores the murdered relative to life.

No: it is precisely because *nothing* will express what the grieving and angry family members feel, because nothing they can do (including revenge) will serve to translate their feelings into adequate expression, that they can agree to make do with a purely symbolic restitution – which is the only kind of restitution that they can ever expect to obtain for what is after all an irremediable loss. Human sociality depends on such symbolic transactions, on surrendering all hope of finding an adequate objective correlative of what we feel. Unless social mediations are understood to be necessarily *symbolic*, not *expressive*, all human communication breaks down and the fabric of human relationality unravels (as it does in the central portion of the *Iliad*). Language itself is a realm of symbols to which we resort when, at the end of infancy, we discover that we have no means of expressing our longings, no hope of affecting the world directly, and so no hope of obtaining what we want on our own. Only by substituting words (that is, symbols) for what they designate can we achieve a limited commerce with the world outside ourselves.

To treat the inauthenticity inherent in any social expression of feeling as anything less than tragic, to refuse to see in it anything less sublime than the male quarrel with heaven or with the father, a chafing at the limits of mortality – an existential crisis *which puts the social itself at risk* – is to deprive masculinity of its grandeur and self-importance. It is to scoff at masculinity's battle scars, to cut its pathos down to size. It is to turn Homer's *Iliad* into a Broadway musical – something which no one has as yet attempted. It is, in short, to queer tragedy. Which means, specifically, to turn tragedy into melodrama.

*

For what tragedy cannot survive is the merest suspicion that its histrionics are not wholly justified, that they are even the tiniest bit excessive, that the high pitch of emotion that distinguishes tragic feeling, that elevates it to the



heights of sublimity, is less than fully motivated – in short, that passion is not being felt so much as it is being faked or *performed*.

Melodrama, by contrast, is all about the staging of extreme feeling, and it places a premium on performance. Melodrama, after all, is tragedy's bourgeois inheritor. It was designed to entertain the sort of people – women especially – who had not received a classical education, who could not read Greek or Latin, and who therefore had little access (in the days before the widespread practice of translation) to the refined aesthetic experience of ancient tragedy. For the bourgeoisie, who did not see their own lives, their own world, and their own values reflected in classical tragedy (ancient or modern), a new and more popular genre had to be created, a genre of middle-class family drama, closer in its subject matter to their daily experience and better attuned in its sentimental register to their emotional needs – but, despite all those concessions, not reducible to comedy. For if middleclass family drama *were* reducible to comedy, if it treated family misfortunes as laughable, it would simply have been demeaning and cheapening of bourgeois life. That is the origin of melodrama. Melodrama transplanted the heroics and strife of classical tragedy to the comparatively humdrum landscape of bourgeois existence. Classical tragedy had often taken place within the family – a royal family, to be sure, but still a family – and melodrama could preserve its focus on the family, endowing the social and emotional situations of bourgeois domestic life with a new sense of urgency and intensity. Melodrama gave the middle classes an experience of high drama that they could call their own, that they could understand in their own terms and in their own language. Melodrama took their social, financial, and matrimonial preoccupations as a point of departure for the staging of emotions as extreme as those of classical tragedy. It was tragedy for the middle classes.

But that democratization came at a certain social cost. For women are less serious than men, and the middle classes are less dignified than the élite. The kind of tragedy to which melodrama gave new form and life was therefore a second-class brand of tragedy. It necessarily constituted a debased version of the tragic genre, one suitable for depicting the lives of those ineligible for the

tragic stage – ineligible because, as housewives or as bankers or as clergymen, they didn't exactly qualify as classical heroes.

The concerns of the middle classes, being the concerns of ordinary people, can never achieve the dignity required for total seriousness. When viewed from the perspective of the élite, middle-class tragedy is mere melodrama. The high pitch of emotional intensity that melodrama brings to its subjects, which would be appropriate for the subjects of tragedy, cannot fail to bring a smile to the face of the socially entitled. Aristocrats laugh at situations that are horrifying or tragic to the bourgeoisie. One must have a heart of stone, as Oscar Wilde said, to read the death of Little Nell without laughing. The perennial tendency of gay men to identify with the aristocracy, and to laugh at what the middle classes find horrifying or tragic, serves a clear strategic function: it enables gay men to gain social leverage against the sort of heterosexual sentimentality whose claims to seriousness depend on the importance of being earnest.

By its very definition, then, melodrama is failed tragedy. It may be earnest, but it is not serious. And yet, although melodrama – when measured against the aristocratic standard of classical tragedy – cannot help but fall short of the dignity that tragedy enjoys, it stubbornly refuses to admit it, to recognize its failure. That's what makes melodrama, when it is viewed from a position of social privilege or superiority, come off as camp. It fits perfectly Susan Sontag's definition of camp as "a seriousness that fails."

But insofar as melodrama, when the term is applied as a criticism, functions as a putdown, melodrama also reveals a kinship with kitsch. As a degraded, abject literary form, it is typically invoked to characterize, and to devalue, the sentimental lives of *other people*. To call someone or something "melodramatic" is to refuse to accord to *their* suffering the dignity proper to tragedy, which socially privileged people tend to want to retain for themselves.

Suffering that cannot claim to be tragic must come off as pathetic. And if, in our perversity, we nonetheless insist on taking it seriously, if we insist on treating un-tragic suffering not as pathetic but as dignified, we convict ourselves of sentimentality. We commit a fault of taste. We invite those



who would dignify themselves at our expense to accuse us of finding pleasure in kitsch. If melodrama incurs the charge of kitsch, that is because it willingly traffics in sentimentality. It refuses to dismiss as unserious the pathetic kinds of passion that cannot rise to the level of tragic dignity. And because the pathetic suffering in which it glories is destined from the start to register in the eyes of a privileged or disengaged spectator as excessive or histrionic, melodrama – unlike tragedy – has nothing to fear from the perception that the emotions it stages are not totally authentic, that they are not being felt so much as they are being performed.

*

Such emotional inauthenticity is not necessarily ruinous to the self-image of gay men. Gay men, after all, are debarred from the high seriousness of tragedy. Our dignity, such as it is, does not depend on being wrapped in grandeur and pathos, on being surrounded by the official pageantry of masculine heroics. It is only by *not* taking our pain seriously, even in the midst of tragedy and horror, that we can most effectively assert our claims to a suffering that, though it may never rise to the heights of tragic sublimity, need not therefore sink to the depths of the merely pathetic. Gay culture deliberately embraces melodrama as a pragmatic genre and applies the melodramatic label to itself and everyone else. As the Fire Island Italian widows demonstrate, the serious itself is for us nothing more (but also nothing less) than a performance of seriousness, an impersonation of it. For those who pretend to the dignity of seriousness, of course, any revelation of the performativity of seriousness represents a *failure of authentication* and therefore a *loss of authorization*. But for gay men – at least when we are not trying to lay claim to a straight-male dignity – such revelations cannot inflict further damage.

But it is not merely the case that gay men are *forced* to take up a position of emotional inauthenticity by being relegated to the abject generic realm of melodrama. We also have reason to be alienated from the deadly narcissism of masculine self-importance, from its histrionics unredeemed by irony – of which we have been seeing rather a lot in George Bush's America. Gay men know the costs of high seriousness, the tyranny of social

roles that cannot afford to acknowledge their own performativity.

The personal costs of seriousness are highest in the case of romantic love. For much of the emotional destructiveness in love-relationships derives precisely from the lover's failure to see his feelings or his behavior as optional, as shaped (at least in part) by a contingent social role, as the effect of performing a cultural script and inhabiting a romantic identity. The human cost of love results from mistaking the social institution of love for the natural, spontaneous, helpless expression of a powerful emotion. By blocking the lover's perception that his behavior in love is a performance, romanticism turns love into an inescapable destiny. The ultimate effect is to deprive the lover of any sense of being in control of his emotions or his actions, hence to exempt him from any responsibility for his feelings.

Gay men may be particularly inclined to believe in the myth of romance, and therefore particularly in need of the ironic perspective on love that gay male discourse produces. Since we lack any social motive for falling in love, and since we also lack any standard outward, public form by which to define and to represent our conjugal relations, we have to look to the realm of the personal and the private in order to generate the meanings and the rituals that give shape, consistency, and validity to our feelings. The more personal or private such modes of valorization and legitimation are, the less distance we have on them, and the more mythic they become.

Such self-authorized, self-generated validations may be particularly tyrannical to those who produce them. They have nothing of the conventional or artificial about them that generally attaches to accepted or enforced social roles, and that allows the social actor some distance from them, hence some leverage in relation to them. When you generate a role yourself, you don't have an easily detached perspective on it. It becomes *your* role. Which is to say, it becomes *who you are*.

And once it becomes who you are, you're stuck with it. You can't get out of it – at least, not very easily. Once you have stripped a social form of its formulaic, conventional, widely accepted meaning, and endowed it with a deeply or purely personal, private significance, you have rendered it *authentic*. Which also means that you have



deprived yourself of a ready-made procedure for escaping from it. You become the prisoner of your own authenticity.

Think of the difference, say, between a heterosexual wedding and a gay commitment ceremony. Married people can always get divorced: it's one of the many privileges that accrue to those who are allowed to marry. But how do you end what you have chosen to call, when you entered into it, in a private ritual of affirmation that took place in front of all your friends, "a life partnership"? And, after it is over, what do you call your next lover, "my *second* life partner"?

One of the functions of camp, perhaps its primary function, is to deflate the seriousness with which one may be tempted to endow one's own emotions, especially one's feelings of love. Camp is the cure for romanticism. It punctures the unironic singlemindedness of passionate desire – with its systematic exclusion of competing values, its obliviousness to its larger social context, and its refusal of alternative perspectives. At the same time, camp challenges the power of a feeling for which it knows itself to be no match. It does not seek or hope to conquer love, but to render it less toxic.

The application of the melodramatic label, then, does not always produce an effect of social exclusion and symbolic violence. It does not always participate in the kitsch logic of denigration. It is not always a put-down of *other people*. When the label is applied to oneself, it participates in a camp practice of inclusiveness, which consists in refusing to exempt oneself from the universal deflation of other people's pretensions to authenticity and seriousness – without, however, forgoing all claims to be taken seriously oneself.

Many years ago I asked a friend of mine, who had been living with the same boyfriend for many years, if it had ever occurred to them to want to get married. "Oh, no," he said with a laugh, "we'd have terrible fights over who would get to wear the wedding dress." That witticism, if it had been directed against someone other than oneself, or against someone other than the person one loved, would have registered as *merely* demeaning in its implicit demotion of a man from the rank of male dignity to that of female triviality. And it would be doubly demeaning in the context of gay male love: since male homosexuality sees

in masculinity an essential erotic value, to expose a gay man's feminine identification is to depreciate him as a sexual object and as a vehicle of sexual fantasy.

It is in this context that my friend's remark reveals its significance. To utter it is to know oneself and one's love object as unworthy of the serious consideration due to masculine dignity. It is to disclaim all pretense to masculine authenticity, and the erotic credit that accrues to it, and to refuse in camp fashion to dignify oneself at the expense of someone else's shame. At the same time, it resists making gay love contingent on the successful impersonation of masculinity, either one's own or one's boyfriend's. On the contrary, it is to insist that inauthenticity is not fatal to love, that seriousness does not have to prevail over irony in order for love to thrive and to endure. To see through one's own erotic illusions without withdrawing from one's love-object its worthiness to be loved, to disclaim one's entitlement to respect while continuing to assert it, to love and be loved without endowing one's love with dignity – that is the possibility that traditional gay male culture holds out to its adherents. The supreme wisdom consists in living one's love life knowingly as melodrama – it consists, that is, in being *disabused* without necessarily being *disenchanted*. No wonder that my friends could manage to build a lasting life together, while the gay baths and sex clubs thrive on the business of gay romantics, who prefer their own illusions, their fantasies of love, to actual people who, after all, cannot sustain those illusions – not, at least, for very long. (That's not intended as an insult to those who frequent the baths and sex clubs, it's just to remind us of what those fine institutions are for, which is not to help us live happily ever after but to offer us anti-social thrills.)

To live one's love life as melodrama, to do so knowingly and deliberately, is not of course to refuse altogether to take it seriously – as any opera queen can tell you. But it is to accept the inauthenticity at the core of romantic love and it is to combine passion with irony. There is, in sum, an erotics of melodrama, and at their wisest gay men's love relationships exemplify it.

*

But if melodrama has an erotics, it also has a politics. That much is plain from the stories, or



myths, about the drag queen who triggered the Stonewall Riots in 1969 by resisting arrest and hitting a police officer with her handbag – as if to say, like Faye Dunaway to Christina in *Mommie Dearest*, “Why can’t you give me the respect that I’m entitled to?” Indeed, the task of all gay cultural politics can be summed up in a single, simple formula. It is *to turn tragedy into melodrama*. The historical function of gay culture has been, and its ongoing political purpose remains, to forge an ironic perspective on scenes of compulsory, socially validated and enforced performance, to decommission supposedly authentic social identities and return them to their status as willfully or witlessly iterated roles.

Hegel once said, in a parenthetical remark, that womankind (*die Weiblichkeit*) is the eternal irony of the community (*die ewige Ironie des Gemeinwesens*). Coming from him, that was not exactly a compliment. But he was making an important political point.

Hegel was not talking about melodrama but about tragedy – about Sophocles’s *Antigone*. He was highlighting Antigone’s ironic relation to the world of masculine power, typical of women who, Hegel said, pervert the universal purpose of government to private purpose through intrigue. It was just such an ironic relation to masculine authority that informed Antigone’s critique of the law and enabled her to justify, *without needing to invoke any general principle*, her defiance of the state.

Judy Garland is not Antigone. But if, on the night of Judy Garland’s funeral on June 27, 1969, Hegel had been among the queens who gathered outside the Stonewall Inn during the police raid on it, he might have whistled a different tune – assuming, that is, he could whistle at all. At least, he might have realized that the politics of irony is not limited to women, and that it is embodied not only in tragedy but also in melodrama, and in gay male culture’s queer, inclusive, loving relation to it.



Die AutorInnen

David Halperin, W. H. Auden Collegiate Professor für Englische Literatur und die Geschichte und Theorie der Sexualität, University of Michigan, USA, Queer Theoretiker, Herausgeber des *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Autor zahlreicher Bücher, unter anderem: *“One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love”* (1990, Essays); *“Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World”* (1990, Anthologie, mit John J. Winkler und Froma I. Zeitlin); *“The Lesbian and Gay Reader”* (1993, Anthologie, herausgegeben mit Henry Abelove und Michel Aina); *“Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography”* (1995, Essays); *“How to Do the History of Homosexuality”* (2002, Essays).

Marlen Bidwell-Steiner, Dr.ⁱⁿ, Studium der Romanistik und der Vergleichenden Literaturwissenschaften, Leiterin des Referats Genderforschung der Universität Wien, Dissertation zur Naturphilosophie von Oliva Sabuco de Nantes y Barrera (16 Jh.). Forschungsschwerpunkte: Metapherntheorien, Körperdiskurse, Gender Studies.

Laura Dobusch, Studium der Soziologie, Internationalen Entwicklung und Gender Studies an der Universität Wien. Zentrales Forschungsinteresse: Auseinandersetzung mit Beharrungs- und Veränderungstendenzen diskursiver Praktiken und deren Auswirkungen auf Wissensformationen.

Mateusz Isakiewicz, abgeschlossenes Bakk. Studium an der Universität Warschau, Lehramt für Deutsch als Fremdsprache, Masterstudium Gender Studies an der Universität Wien. Bisherige Tätigkeit: Bildungsbereich, NGOs, Journalismus.

Nadine Kegele, mehrere Jahre Berufstätigkeit als Sekretärin, Finanzassistentin und Mediaeinkäuferin, Studienberechtigungsprüfung und anschließendes Studium der Germanistik mit den Schwerpunkten Gender Studies und Theaterwissenschaft, Diplomarbeit über Masturbation in literarischen Räumen ab 1945, www.nadinekegele.net.

Katharina Kreissl, studiert Internationale Entwicklung und Gender Studies in Wien.

Anja Lê, studiert Kunstgeschichte, Gender Studies und Erziehungswissenschaften an den Universitäten Wien und Hamburg, schwerpunktmäßige Beschäftigung mit der Untersuchung künstlerischer und kulturhistorischer Konstruktionen von Kategorien wie „race“, „class“ und „gender“, Stipendiatin der Rosa-Luxemburg-Stiftung, engagiert in queer-feministischen Zusammenhängen und in der Förderung junger KünstlerInnen.

Steffen Rother, Studium der Musikwissenschaft und Sinologie an der Universität Wien seit 2005, Sänger und Organist, schwerpunktmäßige Beschäftigung mit den Bereichen Gender Studien, Urheberrecht, Neue Musik und chinesische Musik, deren Zusammenführung sich oft in interdisziplinären Arbeiten niederschlägt.

Thiemo Strutzenberger, Absolvent des Max-Reinhardt-Seminars in Wien, seit 2002 Engagements an diversen Schauspielhäusern in Wien, Hamburg und Zürich, seit Oktober 2007 Studium des Master Studiengangs Gender Studies in Wien. Interessensschwerpunkte: Begehrensgeschichte und deren poststrukturelle Relektüren.



Ursula Wagner, Mag.^a, MA, Studium der Kultur- und Sozialanthropologie sowie Medical Anthropology an den Universitäten Wien, Utrecht und Amsterdam, Mitarbeiterin des Referats Frauenförderung und Gleichstellung der Universität Wien und Lehrbeauftragte an der Universität Wien. Interessenschwerpunkte: Körperpolitiken, biomedizinische Autorität.

Maria Katharina Wiedlack, Mag.^a, Studium der Germanistik, Deutsch als Fremdsprache und Gender Studies, Mitarbeiterin des Referats Genderforschung an der Universität Wien, queer-feministische Aktivistin. Forschungsschwerpunkte: Queer Theory, Postcolonial Theory und Gender Studies.

Irmgard Wutscher, Mag.^a, 2006 Abschluss des Studiums der Publizistik in Kombination mit Russisch, Geschichte und Ethnologie, Kenntnisse der feministischen Theorie durch Erasmussemester 2004 an der Universität Utrecht und der Teilnahme an NOISE – International Summer School for Women's Studies in Bologna 2007. Freie Redakteurin in Wien (u.a. für an.schläge – das feministische Magazin, FM4).