



DIPLOMARBEIT

Queerer Widerstand gegen Körpernormen

Wie gesellschaftliche Zwänge durch eine queere Praxis angegriffen werden können

Verfasser_in

Lukas Jäger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften
(Mag.rer.soc.oec.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 121

Studienrichtung lt. Studienblatt: Soziologie, sozial-und wirtschaftswissenschaftlicher Studienzweig

Betreuerin / Betreuer: Assoz. Prof. Dr. Roswitha Breckner

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG.....	5
2. THEORIE	9
2.1 DETAILLIERTE AUSEINANDERSETZUNG MIT QUEER	9
2.2 ANSTATT EINER DEFINITION VON KÖRPER	30
2.2.1 <i>Der Körper als Medium und als Akteur</i>	32
2.2.2 <i>Dynamik von Körper(lichkeit)</i>	33
2.3 DIMENSIONEN.....	34
2.3.1 <i>Körperinszenierungen</i>	35
2.3.2 <i>Körperrepräsentationen</i>	41
2.3.3 <i>Körperroutinen</i>	46
3. METHODOLOGIE	53
3.1 PROBLEME BZGL. DER BEOBACHTUNG VON KÖRPER.....	53
3.2 AUSWAHL UND BEGRÜNDUNG DER METHODE	54
3.3 AUSWAHL DER INTERVIEWPARTNER_INNEN UND ZUGANG ZUM FELD	56
3.4 INTERVIEWLEITFADEN, INTERVIEWS UND ANMERKUNGEN.....	56
3.5 STRUKTURIERTE, QUALITATIVE INHALTSANALYSE.....	59
3.6 MODIFIKATION VON GLÄSER/LAUDEL (2010) AN MAYRINGS KATEGORIENSYSTEM	60
3.7 SUCHRASTER	61
4. AUSWERTUNG	65
5. SCHLUSSFOLGERUNGEN	97
6. QUELLENVERZEICHNIS.....	102
DANKSAGUNG	111
LEBENS LAUF	112
ABSTRAKT	113

1. Einleitung

In Ländern wie Österreich oder Deutschland (eine Erwähnung dieser Staaten erfolgt, weil ausschließlich in diesen Interviews geführt wurden) welche sich häufig als moderne, entwickelte und vor allem aufgeschlossene Industriestaaten bezeichnen, ist es bezüglich Identitäts- und Beziehungskonstellationen noch immer nicht möglich, so zu leben, sich so anzuziehen / auszusehen / auf der Straße mit Menschen Händchen zu halten, mit welchen man das bevorzugt, *ohne* soziale Repression / Aggression / Ablehnung zu erfahren. In enger Verbindung damit steht die Tatsache, dass Körper heutzutage mehr denn je normiert und stark von sozialen / gesellschaftlichen Konventionen beeinflusst werden. Viele Menschen nehmen das an oder reproduzieren es sogar unhinterfragt. Andere sind aber der Überzeugung, dass beispielsweise über Medien das Bild von Idealkörpern transportiert wird, indem uns aufgedrängt wird, was als „schön“ zu gelten hat. Dagegen regt sich Widerstand, nicht alle sind davon überzeugt, dass Frauen schlank, schön und emotional, Männer hingegen stark, intelligent und raumergreifend sein sollen, oder dass geschlechtsspezifisches Verhalten gar von der Natur determiniert ist. Menschen versuchen sich gegen diese „Idealvorstellungen“ zur Wehr zu setzen und haben dagegen eine breite Palette an Praktiken entwickelt – zum Beispiel mittels des Konzepts *queer*. Die Naturhaftigkeit von Männern und Frauen wird angezweifelt, oberstes Ziel ist es, vielfältige Identitäten denkmöglich und schließlich lebbar zu machen sowie „Sexualität ihrer vermeintlichen Natürlichkeit zu berauben und sie als ganz und gar von Machtverhältnissen durchsetztes, kulturelles Produkt sichtbar zu machen“ (Jagose 2001: 11).

Der menschliche Körper und vor allem die Möglichkeit seiner Veränderung durch technische, industrielle und mediale Möglichkeiten rückt nicht nur ins Zentrum wissenschaftlicher Betrachtungen, sondern ist ebenso in der öffentlichen Wahrnehmung allgegenwärtig. Fashionmagazine geben Tipps zum Abnehmen, plastische chirurgische Eingriffe werden häufiger, genauso sind Tattoos und Piercings für immer mehr Menschen interessant. Viele gehen in ein Fitnessstudio, um ihre Körper zu formen oder betätigen sich der neuen „Modesportart“ Laufen. „Körperdiskurse“ (vgl. Gugutzer 2006: 14) sind heute sehr weit verbreitet. Anke Abraham beschreibt eine gesteigerte und zunehmende Ökonomie des eigenen Körpers vor dem Hintergrund drastisch gestiegener körperbezogener Konsumangebote (vgl. Abraham 2002: 16). Abraham betont, dass „[d]iesem medialen und marktförmigen ‚Dauerbeschuss‘ [...] zugleich auch eine eigentümliche Hohlheit, Indifferenz und Bewusstlosigkeit dem Körper gegenüber inne[wohnt]“ (Abraham 2002: 16-17). Jedenfalls könnte die Art und Weise der Thematisierung des Körpers ein Indiz dafür sein, dass traditionelle Körperkonzepte im Aufbrechen begriffen sind.

Die Analysekategorie „Körper“ wurde im soziologischen Diskurs lange Zeit vernachlässigt, Lindemann meint sogar bezüglich des Mainstreams der soziologischen Theoriebildung, dass das „gesellschaftliche Personal, das Soziologen vor Augen bekommen, [...] aus Engeln zu bestehen [scheint]“ (Lindemann 2005: 114 zit.n. Gugutzer 2006: 21). Sie argumentiert kritisch, dass in der Soziologie Soziales primär durch Soziales erklärt werde. Lange Zeit seien Körperpraktiken als nicht erklärens-wert erachtet worden. So ist die Beschäftigung mit dem „Körper“ in der Soziologie relativ neu, es zeichnet sich aber - Gugutzer folgend – ein „body turn“ ab (vgl. Gugutzer 2006: 30). Seit den 1970er bzw. 1980er Jahren etablierte sich zunehmend ein Teilgebiet der Soziologie, der sich dem „Körper“ zuwandte. Denn es fand bislang keine grundlegende Einbeziehung des Körpers in die soziologische Theoriebildung statt. Thomas Csordas hat in den sozialwissenschaftlichen Diskurs den Begriff „embodiment“ eingeführt und bekräftigt, dass „none have taken seriously the idea that culture is grounded in the human body“ (Csordas 1994: 6 zit.n. Gugutzer 2006: 22), wobei „embodiment“ „[marks] the existential ground of culture and self“ (ebd.).

Demnach sollten Aspekte von Körpern in jeder sozialwissenschaftliche Analyse inbegriffen sein, anstatt selbstverständlich anzunehmen, dass „Körper“ „ohnehin vorhanden sind“. Zu den Pionier_innen einer Soziologie des Körpers können Norbert Elias („Zivilisationsprozess“ 1939) und Marcel Mauss („Techniken des Körpers“ 1975) mit ihren Schriften gezählt werden (vgl. Gugutzer 2004: 7). Dass die Beschäftigung mit Körper in der Soziologie zunehmend an Relevanz gewinnt wird „an der Aufnahme des Themas ‚Körper‘ als eigenständiges Kapitel in soziologische Einführungsbücher (vgl. Giddens 1999), am Erscheinen von Einführungen in die Soziologie des Körpers (vgl. Gugutzer 2004) [deutlich] oder daran, dass die ‚British Sociological Association‘ ihre Jahrestagung 1998 dem Thema ‚Körper‘ widmete“ so Gugutzer (2004: 7). Nicht zuletzt sind die Sammelbände von Gugutzer („Body Turn“, Gugutzer 2006) und Schroer („Soziologie des Körpers“, Schroer 2005) ein Beleg dafür, dass der Körper immer mehr in die soziologische Theoriebildung einbezogen wird. Dass der „Körper“ als Analysekategorie nun zunehmend in die soziologische Debatte einfließt, ist nach Meuser gleichermaßen „eine Reaktion auf eine Reihe gesellschaftlicher Entwicklungen, in denen der Körper in unterschiedlicher Weise thematisch bzw. involviert ist“ (Meuser 2006: 95). Eine weitere Antwort auf die Frage, warum der Körper für die Soziologie nun eine immer wichtigere Rolle spielt, bietet Paula-Irene Villa: „Der Körper ist für die Soziologie besonders anregend, weil sich an ihm eine der ‘großen‘ Fragen der Disziplin exemplarisch bearbeiten lässt: Wie hängen soziale Strukturen und individuelle Existenz zusammen?“ (Villa 2006: 20).

An dieser Stelle kann „Körper“ und „queer“ miteinander verbunden werden, wenn man „Normen“ einbezieht. Es wird davon ausgegangen, dass Körper untrennbar mit sozialen Konventionen verbunden sind: Menschen sollen / wollen gewissen Schönheitsidealen entsprechen. Auf der ganzen Welt haben sich im Jahr 2010 mehr als 18 Millionen Menschen für eine plastische Chirurgie entschieden (vgl. derStandard.at GmbH 2012). In einer queeren Theorie und Praxis geht es darum Geschlecht und Sexualität nicht als natürlich zu begreifen, vielmehr werden sie als von Gesellschaft und Kultur abhängig betrachtet. Mit queer werden Normen insbesondere in Bezug auf „Heteronormativität“ und „Zweigeschlechtlichkeit“ thematisiert. Normierungen werden offengelegt und sollen destabilisiert werden. Auch die durch die westliche Konsumkultur präsentierten „perfekten Körper“ (man denke hier an die Stichworte „Optimierungsdiskurs“, „Schönheitsnormen“) werden angezweifelt. Queer zeigt auf, dass in der Gesellschaft Körper wahrgenommen, gelesen, eingeordnet, in Schubladen gesteckt werden. Es gibt immer Ideale, Zwänge, Vorstellungen darüber, wie Körper sein sollen, oft werden sie dementsprechend optimiert. Auf diese Weise sind gesellschaftliche Normen und queer direkt miteinander verknüpft. Queer kritisiert klassische Identitätsmodelle, möchte Heterosexualität als wesentliche, gesellschaftliche Norm aufdecken sowie klassische Mann-Frau / Homo-Hetero Dichotomien verwirren / verflüssigen und Lebensweisen jenseits davon denkbar machen. Eine breitere Sicht auf Sexualität und Begehren ermöglicht es, vielfältigere Lebensmodelle denkbar und möglich zu machen (vgl. ausführlich 2.1). Bei queer interessiert auch die Beschäftigung mit Körper, da Geschlecht, Sexualität und Begehren ohne diesen nicht denkbar wären, weil sie im Alltag inszeniert und repräsentiert werden und somit als Medium für soziale Handlungen dienen.

Vorliegende Arbeit gibt Menschen, die sich entweder als queer definieren, oder sich mit queer solidarisieren, Raum um über eine (ihre) queere Praxis zu sprechen. Es liegt im Interesse des_der Verfasser(s)_in (zur Verwendung des Unterstrichs siehe nächste Seite), Normen (insbesondere oben angeführte Dichotomien) aufzudecken und sichtbar zu machen sowie Methoden und Strategien zu beschreiben gesellschaftlicher Diskriminierung entgegen zu arbeiten. Weiters ist es das Ziel, Gedanken, Ideen und Konzepte von queer darzustellen. Die Forschungsfrage lautet: *„Wie werden queere Praktiken beschrieben, um (Körper)Normen entgegen zu wirken?“* Die Beantwortung dieser Frage erfolgt sowohl in qualitativen Interviews sowie im theoretischen Teil, wobei in den Befragungen erhoben wurde, was von den Interviewees (abgeleitet von „interviewte Person“ – wird hier als geschlechtsneutrale Bezeichnung verwendet) als Körpernormen beschrieben werden. Zudem interessiert die Frage

danach, wie Menschen mit Normen insbesondere bezüglich Geschlecht und Sexualität umgehen, beziehungsweise Strategien entwickeln dagegen zu streiten.

Dabei ist es nicht das Ziel, wie in den meisten körpersoziologischen Untersuchungen, die Frage „*Wie wirkt Gesellschaft auf den Körper ein?*“ (Gugutzer 2006: 14, H.i.O.) zu beantworten. (Es wird davon ausgegangen, dass Menschen mit queeren Praktiken auf Normen reagieren. Weiters wird angenommen, dass Körper mit Normen untrennbar verknüpft sind). Ebenso liegt der Fokus nicht darauf, „*dass handelnde Individuen soziale Strukturen einverleiben und erkennbar verkörpern, sondern [...] das Wie dieser Aneignungsprozesse*“ (Gugutzer 2006: 33, H.i.O.). Denn es stehen die Praktiken von (queeren) Menschen im Mittelpunkt, dabei wird untersucht, wie sich diese Menschen von gesellschaftlichen Körpernormen abgrenzen. So wird erforscht, wie Menschen mit ihrem Körper, verbunden mit queeren Praktiken Gesellschaft produzieren bzw. Normen entgegen wirken (vgl. Villa 2008: 208).

Während es in einer gesellschaftstheoretisch ausgelegten Körpertheorie weniger um individuelle Körper und viel mehr um „die Bedeutung *der* Körper für die Gesellschaft“ (Schmincke 2009: 101, H.i.O.) geht, ist die Ausrichtung der Forschungsfrage genau die umgekehrte. Indem ich qualitative Interviews durchgeführt habe, fokussiere ich mich speziell auf individuelle Körperpraktiken. Es gibt wenige Arbeiten, die sich mit einer Analyse beschäftigen, wie Menschen Körpernormen entgegen wirken. Gleichzeitig sind die Körpersoziologie als auch das Konzept „queer“ noch eher junge Konzeptionen. Mit der vorliegenden Diplomarbeit wird ein Beitrag geleistet, diese Forschungslücke mit einer Verschränkung von queer Theorie und Körpersoziologie zu verringern. Darin liegen der Reiz der Forschungsfrage und der mit ihr verbundenen Analyse. Mit der Annahme, dass Menschen darunter leiden, dass sie in eine der „beiden“ Geschlechterkategorien hineinpassen *müssen*, soll jenen Menschen ein Raum gegeben werden, welche versuchen Körpernormen im Allgemeinen und Geschlechternormen im Speziellen (wobei das nicht deutlich voneinander zu trennen ist) entgegen zu wirken. Ihre Strategien sind in qualitativen Interviews erfasst worden.

An dieser Stelle scheint mir der Hinweis wichtig, dass ich in vorliegender Arbeit das Sprachkonzept „Performing the Gap“ einsetzen werde. Denn in der deutschen Sprache wird in Bezug auf die Anrede und Beschreibung von bzw. dem Sprechen über Personen alles negiert, was außerhalb von „sie“ oder „er“ / „der oder „die“ liegt (vgl. arranca! 2003). Denn Sprache schafft ebenso eine Norm, bzw. ist ein Abbild von Macht- und Herrschaftsprozessen.

„Dagegen möchte ich einen anderen Ort von Geschlechtlichkeit setzen, einen Ort, den es zu erforschen gilt und um den wir kämpfen sollten, er sieht so aus: _“ (arranca! 2003). Wie in dieser Arbeit noch ausführlich behandelt und kritisiert wird, werden alle, „die sich nicht unter die beiden Pole hegemonialer Geschlechtlichkeit subsumieren lassen wollen und können [...] entweder aus diesem Repräsentationssystem ausgeschlossen oder von ihm vereinnahmt“ (ebd.). Schließlich stellen „Transgender-People und Gender-Outlaws [...] jene ‚Abweichungen‘ von Geschlecht dar, durch die sich unsere Geschlechterordnung ihrer Normalität versichert. Diese Konstruktion verliert ein gutes Stück ihrer Schlüssigkeit in jenem Moment, in dem wir diesen Ort in die Sprache eintreten lassen: _“ (ebd).

2. Theorie

In vorliegender Arbeit sind zwei Begriffe zentral. Zum einen „Körper“, zum anderen „queer“. Um die Forschungsfrage zu beantworten, folgt zunächst eine detaillierte Auseinandersetzung mit queer (vgl. 2.1), um anschließend wichtige Punkte bezüglich des Körpers anzuführen (vgl. 2.2). Danach werden drei Dimensionen (Körperinszenierungen, Körperrepräsentationen, KörperROUTINEN) beschrieben, mit queer verknüpft und deren Relevanz für die Interpretation der Interviews erläutert. (Hier sei darauf verwiesen, dass ich mich bei der Durchführung und Auswertung der Interviews auf den mitteleuropäischen Raum beziehe, da ausschließlich in Deutschland und Österreich Befragungen durchgeführt wurden. Allerdings könnte aufgrund der Geschichte von queer der Fokus auf Menschen des globalen Nordens erweitert werden). Unter 3. wird die Methodologie dargelegt, bevor die Analyse der Interviews (vgl. 4.) sowie die Schlussfolgerungen (vgl. 5.) dargelegt werden.

2.1 Detaillierte Auseinandersetzung mit queer

Im Folgenden soll erklärt werden, woher der Terminus queer stammt und wie er definiert wird. Weiters soll herausgearbeitet werden wie und unter welchen Umständen eine queere Praxis entstehen konnte sowie die für queer zentralen Aspekte. Zuletzt wird auf die Ziele von und die Kritik an queer eingegangen. Die theoretische Einführung des Begriffs „queer“ ist für den praktischen Teil der Arbeit (vgl. Kapitel 4) unerlässlich.

Was bedeutet queer?

Das Wort kommt aus dem Englischen und war bzw. ist ein „Schimpfwort gegen alle, die den Normen geschlechtlicher und sexueller Identifikationen nicht entsprechen“ (Genschel, 1996, Hark 1993 nach Jagose 2001: 9). So definiert thefreedictionary.com queer unter anderem als „Deviating from the expected or normal“ (Farlex, Inc. 2011), ebenso als „fake“ oder „Falschgeld“ (vgl. Farlex, Inc. 2011), jedoch wird zugleich erwähnt, dass es sich bei „queerness“ um einen Begriff handelt, der seit den 1980er Jahren eine Umdeutung erfahren hat (vgl. ebd.) hin zu einer affirmativen Verwendung. Ähnlich wird der Terminus im Onlinewörterbuch LEO definiert. Schlägt man „queer“ nach, finden sich unter anderem die Wörter „Schwuler“, „eigenartig“, „komisch“, „verrückt“, „verdächtig“, „zweifelhaft“ (vgl. LEO Dictionary Team 2006-11). Auf duden.de wird queer vollkommen verkürzt als „englische Bezeichnung für schwul“ (Bibliographisches Institut GmbH 2011, H.i.O.) definiert. Schwierig ist es, einen Begriff von einem Kontext in einen andern zu übersetzen (vgl. Jagose 2001: 9). Englischsprachig hat es verschiedene Bedeutungen: queer kann so etwas wie „seltsam“ oder „merkwürdig“, „schräg“ bedeuten, genauso wie gefälscht, sonderbar, fragwürdig, krank, etwas verderben, seltsam, verrückt. Im Alltag eingesetzt meint der Begriff so viel wie „Schlampe“ oder „Arschficker“ (vgl. Voß 2004: 66). Die Übersetzung mit „pervers“ oder abwertend „schwul“ (vgl. Perko 2005: 16) kommt der Bedeutung im Englischen gleichfalls sehr nahe. Queer kann aber auch bei einem positiven Gebrauch des Terminus „seltsam“ heißen, etwa um ein „Gegen die Norm“ (Perko 2005: 15) anzudeuten. An der Verwendung von „queer“ (nicht übersetzt) in deutschsprachigen Texten „wird jedoch häufig kritisiert, dass der Begriff dadurch seine politische Kraft verloren habe, weil die ihm ursprünglich eingeschriebenen Kränkungen und Verletzungen auf der Strecke geblieben“ (Trumann 2002: 196) sind. „Queer“ in deutschsprachigen Texten habe nicht mehr die radikale, politische Wirkung, die Menschen provokant auf ausgegrenzte Individuen aufmerksam machen soll. Stattdessen wirkt „queer“ als Synonym für etwas Hipbes oder Trendiges (Genschel 2001 nach Trumann 2002: 196).

Warum fungiert nun gerade ein Schimpfwort für Menschen abseits der gesellschaftlichen Norm als selbstbewusste Eigenbezeichnung? Diesbezüglich steht in Metzlers Lexikon unter dem Begriff „Queer Studies/Queer Theory“, dass der Gebrauch von queer als *umbrella term* existiere, nämlich „nicht nur zur Herstellung einer Koalition zwischen Lesben und Schwulen, sondern auch zur Zusammenführung weiterer oder zusätzlich sexueller und geschlechtlich marginalisierter Gruppen und Themen, z.B. *transgender* und Transsexualität, *butch/femme*, *drag*, Prostitution, Bisexualität, Sadomasochismus“ (Kroll 2002: 327, H.i.O.). Wie noch deutlich werden wird ist queer auch ein Versuch verschiedene Strömungen, Rich-

tungen und Identitäten unter einen gemeinsamen Hut zu bringen. Nach Auffassung von Woltersdorff wurde gerade deswegen queer gewählt, weil damit sehr unbestimmt und vage all jene gemeint waren, die „nicht in die Wertvorstellungen der moral majority passen. Die Selbstbezeichnung als ‚queer‘ hatte, ähnlich wie bei den Wörtern ‚Schwuler‘, ‚Tunte‘, ‚Lesbe‘, ‚Krüppel‘, ‚Kanake‘, ‚Irre‘, einen provokanten, kämpferischen Charakter. Es verstörte das Publikum, wenn sich die Diffamierten selbst so nannten, und es nahm der Verletzung die Schärfe und kehrte den Spieß um in die Richtung, aus der er kam“ (Woltersdorff 2003). Interessant dabei ist, dass „queer“ möglicherweise vor dem Begriff „gay“ aufgekommen ist. Annemarie Jagose zitiert diesbezüglich George Chauncey, welcher feststellte, dass in New York „von 1910 bis 1930 Männer sich als ‚queer‘ bezeichneten, die sich aufgrund ihres homosexuellen Interesses als anders empfanden als andere Männer [...]“ (Chauncey 1994: 101 zit.n. Jagose 2001: 97, H.i.O.). Dagegen „fand der Begriff *gay* erst in den dreißiger Jahren breiteren Anklang und errang dann während des Krieges seine Vormachtstellung“ (Chauncey 1994: 19 zit.n. Jagose 2001: 97, H.i.O.).

Geschichtlicher Abriss

Zur Entstehung von queer als politischem Kampfbegriff haben mehrere Faktoren beigetragen. Auf der theoretischen Ebene der Poststrukturalismus, welcher nicht nur Kritik an „autonomen, in sich ruhenden Subjekten“ (Woltersdorff 2003) übt, sondern auch an Identitäten. Demgegenüber ist queer ebenso von der feministischen Theorie entscheidend beeinflusst (Kroll 2002: 328). Als historischer Kontext von queer gilt die Homophilenbewegung der 1950er Jahre, welche der GAY-Liberation und dem lesbischen Feminismus voran ging. Ihr Ziel war das Aufbrechen von traditionellen Rollenklischees. Man engagierte sich gegen die „Zwangsheterosexualität“, für die Anerkennung von nicht heterosexuellen Lebensgemeinschaften und für alle Lebensformen, die nicht der Norm entsprachen (vgl. Perko 2005: 120). Dementsprechend wurde Toleranz und Akzeptanz von der Gesellschaft eingefordert. Auf der praktischen, aktionistischen Ebene ist zunächst die Formierung der Lesben- und Schwulenbewegung ab Ende der 1960er Jahre in den USA zu nennen. Ihr kann es angerechnet werden, „dass die gesellschaftlich ausgegrenzten und abgewerteten homosexuellen Lebensweisen nicht nur sichtbar gemacht wurden, sondern zugleich auch eine fortschreitende Aufwertung erfuhren“ (Spannbauer 1999: 105). Queer entstand als Reaktion um den Streit des richtigen Identitätsmodells (vgl. Perko 2005: 121), auch bezeichnet als „Feminist sex wars“ Mitte der 1970er Jahre, wo „erbittert um ‚richtige‘ sexuelle Praxen, sexuelle Identitäten und ihre Repräsentation gestritten [wurde]“ (Villa 2007: 173). An den bis dahin währenden Initiativen konnten sich

nur jene beteiligen, die auch das entsprechende „Wir“ verkörperten. Nun wurden „Vorwürfe des Rassismus innerhalb der Bewegung und der Homo-Communities öffentlich, da lesbische/schwule Subjekte nur als Weiße gedacht waren“ (Perko 2005: 121). Als Antwort auf diese Exklusion entwickelte sich queer, als dessen Gründer_innen „dieser (Selbst)Bezeichnung [...] Schwarze und Colored, homosexuelle Frauen und Männer, an den sozialen Rändern US- amerikanischer Metropolen [gelten]“ (Perko 2005: 15). Das bedeutet also, dass queer nicht aus der unmittelbaren Antwort auf gesellschaftliche Diskriminierung und Normierung entstand, sondern sich vielmehr als Reaktion auf Diskriminierungen und Ausgrenzungen in Emanzipationsbewegungen konstituierte. Daher kann festgehalten werden, dass „[q]ueer [...] sowohl Kontinuität als auch den Bruch mit den früheren Homo-Befreiungs- und lesbisch-feministischen Konzepten [markiert]“ (Jagose 2001: 98).

Für die queere Bewegung sind Begriffe wie Stonewall und Christopher Street von großer Bedeutung (vgl. Jagose 2001: 46-48; Perko 2005: 120-135; Degele 2008: 47). „Der Christopher-Street-Day, kurz CSD, ist der internationale Feiertag von Lesben, Schwulen und Transgender. Er erinnert an den legendären Aufstand vom 28. Juni 1969 in der Christopher Street in New York“ (vgl. gay-web e.V. 2012), bei dem sich schwuler und lesbischer Protest als politische Kraft äußerte. „An diesem Tag [...] provozierte die Polizei mit einer Razzia in der New Yorker Schwulen- und Tuntenkneipe Stonewall Inn in der Christopher Street tagelange Straßenkämpfe. Damit waren lesbisches und schwules Selbstverständnis als Widerstandsidentität geboren“ (Degele 2008: 47). Zum ersten Mal leisteten „Lesben, Schwule, Transgender und Bisexuelle systematisch Widerstand gegen staatliche Diskriminierung und Repression“ (Hamburg Pride e.V. 2012). Darüber hinaus kann dies als Bruch zur früheren Homophilenbewegung gesehen werden, welche eher auf Assimilation setzte (vgl. Degele 2008: 47). „An diese Stelle trat ein wütend gewordenes Selbstbewusstsein, das nicht um Akzeptanz von Andersartigkeit bettelte, sondern sie forderte“ (ebd.). Somit wurde ab Ende der 1980er, Anfang der 1990er queer in den USA vermehrt affirmativ verwendet (vgl. Perko 2005: 16), in dem Bestreben, dem diffamierenden Begriff „queer“ seinen negativen, beleidigenden Charakter zu nehmen und ihn produktiv für eigene emanzipatorische Forderungen einzusetzen. Der Entstehungskontext von queer als soziale, politische Strömung (und später als Bewegung) sowie als theoretischer Denkansatz kann so in Nordamerika verortet werden (vgl. Woltersdorff 2003).

Um den Kontext von queer zu verstehen, wird zudem des Öfteren „das Netzwerk von Aktivismus und Theoriebildung genannt, das im Zuge der Aids-Epidemie entstanden ist“ (Jagose 2001: 121). Demnach kann queer als mittelbare Antwort auf den öffentlichen Um-

gang mit Aids gesehen werden, der Homophobie begünstigte (vgl. Seidmann 1994: 172 nach Jagose 2001: 121), denn die Aids-Krise wurde ignoriert, Minister_innen der Reagan Regierung fielen durch offene Homophobie auf. „In den Medien schnell als die *Schwulenseuche* benannt, brachte AIDS den gnadenlosen Heterosexismus und die tödliche Homophobie einer Gesellschaft zutage, die sich im Amerika unter der Reagan-Regierung entschlossen zeigte, dem Exodus einer ganzen Generation schwuler Männer tatenlos und ungerührt zuzusehen“ (Spannbauer 1999: 106, H.i.O.). Für queer waren also die sozialen und politischen Folgen der Aids-Krise von erheblicher Bedeutung (vgl. Spannbauer 1999: 106). So baute die Gruppe „Queer Nation“ zu einem großen Teil, aber nicht ausschließlich, auf der Act up-Bewegung auf. Bei letzterer handelt es sich um schwule und lesbische Aktivist_innen, die mittels provokanter Aktionen auf die gefährliche Missachtung der Reagan-Regierung aufmerksam machte (vgl. Spannbauer 1999: 117). „Queer Nation“ wiederum war ein Zusammenschluss aus lose vernetzten Gruppen, welche in den 1980er Jahren ein Zeichen gegen die „heterosexuelle Familie als Keimzelle der Nation“ setzte (vgl. Woltersdorff 2003). Nach Hark taten sich in diesen beiden Gruppen – Queer Nation und Act up „erstmal wieder in großer Zahl Lesben und Schwule zusammen“ (Hark 2005a: 292 zit.n. Villa 2007: 172), um sich gegen Angriffe der konservativen Rechten zu wehren (vgl. Villa 2007: 172). Der Name „Queer Nation“ war gedacht als „bewusste, aber nicht unproblematische Provokation dieses Nationenbegriffs“ (ebd.). Voß beschreibt diese Gruppe als „lose[n] Zusammenschluss von Menschen [in den USA], die aus der Gesellschaft ausgegrenzt und zu Aussenseiterinnen [Voß verwendet ausschließlich die weiblichen Endungen, Anm. LJ] gemacht wurden“ (Voß 2009: 51). Zudem handelte es sich um eine Gruppe, „die mit radikalen Aktionen und einer radikalen Sichtbarkeit den weißen, mittelständischen, heterosexuellen Mainstream angriff und Kritik an der ebenfalls diskriminierenden lesbischen und schwulen Community übte“ (Voß 2009: 51). Dabei wurde der Slogan von Queer Nation „Everything goes“ radikal in die Praxis umgesetzt, mit Sexualität und Geschlecht wurde und wird herumexperimentiert (vgl. Spannbauer 1999: 112). Ein weiteres Ziel der Bewegung war es, „öffentliche Räume psychologisch unsicher (im Sinne der Mehrheitsmoral) zu machen und damit Normierungen aufzubrechen; öffentlicher Raum sollte mit Sexualität und politischer Identität besetzt werden“ (Voß 2009: 51). So ging es ebenso um kritische Fragen, welche in traditionellen Kategorien keinen Platz hatten und daher Verwirrung stifteten. Wie kann beispielsweise sexueller Verkehr einer lesbischen Frau mit einem schwulen Mann bezeichnet werden? Aber nicht nur Schwule und Lesben, auch andere „Sexualpolitische Bewegungen“ sind in der queeren Bewegung vertreten, nämlich die Bisexuellen-, Transsexuellen-, Transgender-Bewegung (vgl. Spannbauer 1999: 112). Queer

Nation begünstigte also die positive Umdeutung „hin zu einem übergreifenden Ausdruck, der alle Menschen, unabhängig von ihrer Identität und Lebensweise, einschließen soll“ (Voß 2004: 66). Trotz notwendiger Kritik an Queer Nation – aufgrund der für das Konzept queer problematischen Verwendung des Nationenbegriffs (vgl. Jagose 2001: 136-138) – kann dieser Gruppe bzw. Bewegung positiv angerechnet werden, dass sie queer nicht nur in den USA bekannt machte, sondern international eine breite Öffentlichkeit herstellte. Dennoch entwickelte sich queer nicht als „logisch-notwendige“ Fortführung der Homo-Bewegung, sondern gerade als radikale Kritik gegen sie (s.o.) (vgl. Perko 2005: 122). In diese Richtung argumentiert auch Woltersdorff, denn Schwulen- und Lesbenbewegungen verfolgten (und verfolgen teilweise immer noch, vgl. Perko 2005, 2006) separatistische Politiken, die das Entstehen von homogenisierten Gruppen unterstützte (vgl. Woltersdorff 2003). „Unter dem Zeichen einer gemeinsamen Identitätspolitik wurde [in der Lesben- und Schwulenbewegung, Anm. LJ] die Konformität in den eigenen Reihen eingefordert und so begannen die bereits Ausgeschlossenen nun ihrerseits damit, innerhalb ihrer Bewegung Ausschlüsse zu produzieren“ (Spannbauer 1999: 107). Veranschaulicht sei hier die Problematik um den Zugang zu Frauenräumen für Mann-zu-Frau-Transgender. Queer Bewegungen machten (und machen) gegen diese separatistischen Tendenzen mobil. Queer kann also als Sammelbewegung bezeichnet werden. „*Queer* entwickelte sich zu einer Bewegung, in der sich alle diejenigen zusammenfanden, die von der Gesellschaft zu Außenseiterinnen gemacht wurden“ (Kraß 2003 nach Voß 2004: 67, H.i.O.). Queer ruft „zum entschlossenen Widerstand gegen Konformismus auf und arbeitet auf die Rehabilitierung aller von einem weißen, männerdominierten und mittelschichtsfixierten Heterosexismus verwobenen Lebensweisen hin. Damit stellt queer ein Sammelbecken für diejenigen dar, die sich jenseits der heterosexuellen Norm bewegen (*wollen*; Anm.: LJ)“ (Spannbauer 1999: 108). Der Term queer wurde ausgehend von seinen Initiator_innen zum Sammelbegriff mit einem bestimmten wissenschaftlichen und politischen Inhalt, welcher sich sowohl auf einen politischen Aktivismus wie auf eine Denkrichtung bezog und bezieht (vgl. Perko 2005: 15). Das wird auch in der Auswertung unter dem Titel „Dialektik zwischen Theorie und Praxis“ behandelt.

Der Ausgangspunkt von queer ist eine gesellschaftliche Wirklichkeit, in welcher Menschen nicht anerkannt, ausgegrenzt, diskriminiert, geschlagen, verfolgt, getötet werden, weil sie diese gesellschaftliche Norm nicht erfüllen können oder wollen (vgl. Perko 2006: 5). Daher sind Kämpfe gegen „Normalisierungsregime“ sowie gegen Normen, welche diskriminieren und bis zum Tod führen können, Kernelemente queerer Positionen (vgl. Villa 2007: 182, aber auch Jagose 2001: 126 - 128). Das wird auch in den Interviews deutlich. Menschen füh-

len sich von gesellschaftlichen Konventionen eingeengt und haben daher das dringende Bedürfnis, ihre Situation durch verschiedene Strategien zu verbessern. Für Perko umfasst queer ein großes, heterogenes Spektrum mit mehreren Richtungen. In der „plural-queeren Variante“ charakterisiert sie queer als „die möglichste Vielfalt menschlicher Seins- und Daseinsformen, in ihrer Unabgeschlossenheit, wobei (trotz Negation) mehrdimensionale Alternativen gesetzt werden“ (Perko 2006: 6). Hier wird bereits deutlich, dass queer stark mit „Identität“ zusammen hängt, denn queer beschreibt zwar schon Zugehörigkeit, aber jene, die durch diesen Terminus repräsentiert werden, werden damit niemals vollständig beschrieben. Dazu kommt, dass queer mehr Möglichkeiten der Charakterisierung zulässt, als bisher vorgestellt (ebd.). Als Konsequenz scheint die „Unbestimmtheit und schwere Fassbarkeit“ des Begriffs Vor- und Nachteil zugleich zu sein, um queer nicht seiner Offenheit zu berauben.

Deutlich wird, dass queer „ein Selbstbestimmungsrecht eines jeden Menschen über sich selbst [fordert] und beschreibt, dass Merkmale vielfältig und individuell sind“ (Voß 2009: 51). Queer möchte eine „Politik der Sichtbarmachung“ vollziehen und insbesondere heterosexuelle Normen sowie Zweigeschlechtlichkeit dekonstruieren und gleichzeitig ebenso an schwulen wie lesbischen Modellen der Identität Kritik üben (vgl. Perko 2006: 5). Die Selbstbezeichnung „queer“ beinhaltet ebenso die mit dem stigmatisierenden Begriff verbundene Verletzungen anzunehmen und gleichzeitig diese Diskriminierung vorzugeben. „Using ‚queer‘ is a way of reminding us how we are perceived by the rest of the world. It’s a way of telling ourselves we don’t have to be witty and charming people who keep our lives discreet and marginalized in the straight world“ (Anonymous Leaflet 1990: zit.n. Holzleithner 2001).

Wesentliche Aspekte von queer

Im Folgenden wird auf die Queer Theory und ihre akademischen Wurzeln eingegangen sowie auf ihre Verbindungen mit Sexualität, Geschlecht und Identität, die für die Queer Theory von grundlegender Bedeutung sind. Zudem ist die Dekonstruktion von naturalisierten Perspektiven auf die Begriffe „Mann“, „Frau“ und „Heterosexualität“ für die Konstituierung der Queer Theory von größter Wichtigkeit. Besonders zu beachten ist, dass diese Begriffe und Kategorien wechselseitig ineinander verstrickt, beziehungsweise nicht voneinander zu trennen sind. Schließlich werden Ziele von und Kritik an queer geäußert.

Postrukturalistischer Einfluss

Als theoretischer beziehungsweise akademischer Hintergrund der Queer Theory gelten poststrukturalistische Einflüsse. Darin ist beispielsweise eine Kritik an groß angelegten Theorie-

gebäuden ebenso enthalten, wie die Vorstellung eines autonomen Subjekts (vgl. Woltersdorff 2003) und die damit verbundene Kritik an Identitäten. Das bestätigt auch Annemarie Jagose: „[D]er Poststrukturalismus [begann] das Verständnis von Identität und der Funktionsweise von Macht in der Homo-Befreiungsbewegung und im lesbischen Feminismus zu kritisieren“ (Jagose 2001: 100). Hier schließt Butlers Kritik an den Kategorien Geschlecht und Identität an, welche sie in ihrem Werk „Das Unbehagen der Geschlechter“ (1991) formulierte. Sie ist der Meinung, dass diese Kategorien im Kontext hierarchischer Geschlechterbeziehungen radikal zu überdenken seien (vgl. Bublitz 2002: 50). Denn es könne nach Butler nicht eine Solidarität ausschließlich aufgrund der Kategorie Geschlecht angenommen werden, weil es auch Differenzen zwischen Frauen gebe (vgl. Spannbauer 1999: 62). Butler postulierte somit, dass „die Frauen“ keine homogene Gruppe seien. Bei dieser Kritik geht es im Kern darum, dass unterschiedliche Frauen (bezüglich Klasse, „race“, Alter, Sexualität etc.) auch verschiedene Erfahrungen machen und somit die Unterschiedlichkeit und Heterogenität von „Frauen“ in den bisherigen Emanzipationsbewegungen nicht repräsentiert wurden. Diese Kritik kam nicht von Butler allein, sondern auch von Frauen anderer Ethnien und Schichten (vgl. Spannbauer 1999: 62). Kritisiert wurde auch, dass mit der Kategorie „Frau“ ein angenommenes, „natürliches“, binäres Geschlechtersystem reproduziert wird (vgl. Bublitz 2002: 49). Mit dieser - damals radikalen - Kritik markierte Butler die Grenzen einer Identitätspolitik und machte damit klar, dass „Frau“ nicht länger als gemeinsame Solidaritätskategorie dienen könne. Das löste starke Kontroversen aus.

Annemarie Jagose zufolge wird mit „der Hervorhebung von Differenz als Schlüsselbegriff queerer Wissens- und Organisationsformen“ (Jagose 2001: 100), ein Wandel in den Blick genommen, „der sich nicht auf queer beschränkt, sondern charakteristisch für den Poststrukturalismus im allgemeinen ist“ (ebd.). Woltersdorff argumentiert, dass im Zentrum poststrukturalistischer Kritik die Ablehnung der Vorstellung eines autonomen, in sich ruhenden Subjektes stehe. Damit radikalisierte diese Denkströmung die Kritik am Subjekt (vgl. Woltersdorff 2003). „Die Aneignung poststrukturalistischer Theorien, in denen Identität als provisorisch und kontingent verstanden wird, und ein wachsendes Bewusstsein über die Begrenztheit von Identitätskategorien im Rahmen politischer Repräsentation ließen queer zu einer neuen Form der persönlichen Selbstbezeichnung und politischen Organisierung werden“ (Jagose 2001: 101). Im poststrukturalistischen Denken werden also Identitäten allgemein, als auch „logische“ Identitätsstrukturen in Frage gestellt. Indes trug diese Theorie auch dazu bei, dass sich Individuen freiwillig mit einem Wort bezeichnen, das einerseits ursprünglich als Schimpfwort galt, andererseits als Identitätskategorie fungieren sollte, die gar keine war.

Überdies geht es um den radikalen Abbau von Rangordnungen (vgl. Woltersdorff 2003.), was Woltersdorff an einem Beispiel veranschaulicht. Es „lässt sich die Hierarchie einer eigentlichen, wahren, authentischen Hetero-Sexualität und einer verirrten, falschen, unnatürlichen Homo-Sexualität vor dem Hintergrund poststrukturalistischen Denkens nicht mehr aufrecht-erhalten. Auf der anderen Seite kann dann aber auch keine sexuelle Identität für sich in Anspruch nehmen, die richtige zu sein, auch die nicht, die sich selbst für die progressivste oder revolutionärste hält“ (Woltersdorff 2003). Somit kann die Kritik der Queer Theory an Identitätskonzepten nachvollzogen werden.

Der Einzug von queer in den akademischen Bereich

Neben queerem, politischem Aktivismus gibt es auf akademischer Ebene die „Queer Theory“ oder „Queer Studies“. Denn auch auf universitärer Ebene blieben „queere Kämpfe“ (Woltersdorff 2003) nicht unberücksichtigt. Die „Queer Theory“ knüpft an die radikalen Forderungen der Queer Nation an, indem dieser Begriff als Sammelbezeichnung für politischen Aktivismus („Queer Politics“) oder als Denkrichtung („Queer Studies“) verwendet wurde und wird (vgl. Perko 2006: 5). Der erste akademische Text, in welchem der Terminus „queer“ vorkam, war jener von Teresa de Lauretis „Queer Theory; Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction“ (1991). Darin schlug sie vor, mittels „queer“ „kategoriale und identitätspolitische Einschränkungen zu überschreiten“, auch wenn sie sich später wieder von dem Begriff distanzierte, weil er ihrer Meinung nach zu häufig verwendet wurde und dadurch an politischer Schlagkraft verlor (vgl. Perko 2006: 5). Zur gleichen Zeit wurde Judith Butlers Werk „Gender Trouble - Feminism and the Subversion of Identity“ (1990; dt. 1991) veröffentlicht, das mit der Kritik der angenommenen, universellen Kategorie „Frau“ eine radikale Kritik an der Frauenbewegung formulierte. Darin schlug sie vor, Identität und Andersheit neu zu konzipieren und insbesondere die „normierenden und normalisierenden Wirkungen zu hinterfragen“ (Holzleithner 2001).

Nina Degele bezeichnet die „Queer Studies“ als „dreifach kritische Denkströmung“ (2008: 43). Bei queer verbinde sich „ein begriffs-, identitäts- und heteronormativitätskritisches Politik- und Theorienverständnis, das sich zunächst einmal auf die Kategorien Sexualität und Geschlecht bezog“ (Degele 2008: 44). Meinrad Ziegler definiert Queer Studies als „den Versuch, die Kategorie des Geschlechts überhaupt zu verflüssigen und entgegen dem diskursiven Regime der hetero- und androzentrischen Normalisierung neue Kategorien für Geschlecht und Sexualität zu entwickeln“ (Hark 1993; Degele 2003: 19f; Ziegler 2008: 20).

Auf eines dieser grundlegenden Ziele von queer, die Entnaturalisierung aller Art, wird in den folgenden Absätzen eingegangen. Eng damit verbunden ist der Begriff „Heteronormativität“. „Damals wie heute verstellt [...] ein normatives Konzept von Heterosexualität den Blick. Die Auseinandersetzung mit diesem Konzept soll zu einem Wechsel der Perspektive beitragen und helfen, die Vielfalt und die Unordnung der Geschlechter zu sehen und als gelebte Realität anzuerkennen“ (Ziegler 2008: 20).

Entnaturalisierung

Eines der grundlegenden Ziele der Queer Theory ist es, naturalisierte Begriffe wie „Mann“, „Frau“ und „Heterosexualität“ zu dekonstruieren. Es geht darum, dass Geschlecht und Sexualität nicht „von Natur“ aus determiniert sind, vielmehr ist es unmöglich, sie unabhängig von einem gesellschaftlichen Umfeld zu denken. „Einen Organismus losgelöst von ihn umgebenden Faktoren zu betrachten, einen Menschen ohne die ihn umgebenden Einflüsse anderer Menschen zu sehen ist praktisch unmöglich“ (Voß 2011: 52-53). Körper werden in jeder Kultur, in jeder Gesellschaft politisch und kulturell mit Bedeutungen aufgeladen und sind daher niemals unabhängig von Geschichte, Kultur, Epoche und Gesellschaft. Um das zu verdeutlichen wurde in den 1970er und 1980er Jahren das Konzept von *sex* (biologisches Geschlecht) und *gender* (sozio-kulturelles Geschlecht) in den wissenschaftlichen Feminismus eingeführt, womit die Verbindung zwischen „Geschlecht“ mit der Natur durchbrochen wurde (vgl. Gildemeister 2001: 4). Zudem richtete sich die Unterscheidung gegen die weit verbreitete „Natur der Frau-Argumentation“ in Gesellschaft, Wissenschaft und Politik etc. (vgl. Gildemeister 2001: 4), welche das Modell „Frau ist für Hausarbeit zuständig; Mann sorgt für das Einkommen in Form von Lohnarbeit“ rechtfertigte und mit der jeder Argumentationsspielraum geraubt war. Jedoch ist die Auftrennung in *sex* und *gender* auch problematisch, weil es als *sex* ein binäres Geschlechtermodell festschreibt und *sex* einer feministischen Kritik entzieht (vgl. Voß 2004: 67).

Radikale Kritik an einer binären, biologischen Konstruktion von Zweigeschlechtlichkeit übte Judith Butler in ihrem Werk „Gender Trouble“ (dt.: „Das Unbehagen der Geschlechter“, 1991). Sie argumentierte, dass auch biologisches Geschlecht gesellschaftlich konstruiert sei - dem Körper werde erst ein biologisches Geschlecht eingeschrieben (vgl. Bublitz 2002: 55). Voß unterstreicht dies: „Nichts den Menschen Umgebendes ist außergesellschaftlich, nichts für den Menschen Wahrnehmbares ist außerhalb gesellschaftlicher Verhältnisse und außerhalb gesellschaftlicher Prägung denkbar“ (Voß 2011: 50).

Heteronormativität

Mit der Entnaturalisierung dieser Begriffe hängt gleichermaßen die Kritik und Dekonstruktion der „Heteronormativität“ zusammen. Hark bezeichnet „Heteronormativität“ als „zentrale[n] Begriff queeren Denkens“ (Hark 2005a: 293 zit.n. Villa 2007: 177). Nicht nur „Mann“ und „Frau“, auch „Heterosexualität“ ist Produkt gesellschaftlicher Diskurse und von Geschichte. „Es ist nicht die Natur, die uns in eine heterosexuelle Welt hineinstellt. Dass wir das soziale Leben ‚heterosexualisiert‘ (Hartmann/Klesse 2007: 9) erfahren, ist viel mehr eine Folge von historisch gewachsener Praxis und institutionalisierten Bahnen des Redens, Denkens und Wahrnehmens“ (Ziegler 2008: 13). So wird Heterosexualität allgemein als Grundform jeder sozialen Beziehung gesehen, sie ist nicht nur im Staat und gesellschaftlichen Institutionen wie Schule, Ehe, Militär eingeschrieben, sondern auch in jenen Rahmen zu finden, die nicht auf den ersten Blick etwas mit sexuellem Begehren zu tun haben (vgl. Woltersdorff 2003). „Privatheit und Öffentlichkeit, ‚Nation‘ und ‚Rasse‘, Wahrheit und Lüge, Original und Kopie, Geheimnis und Evidenz, Frau und Mann, Aktivität und Passivität, Männlichkeit und Weiblichkeit, Mutter und Kind, Spaß und Ernst“ (Woltersdorff 2003) sind als Beispiele zu nennen. Diese Bedeutung von Heterosexualität in der Gesellschaft, mit der jeder Mensch als eines von zwei Geschlechtern verstanden und in seinem Begehren auf das andere Geschlecht bezogen gilt, wird als „Heteronormativität“ bezeichnet. Das „Prinzip der Heteronormativität [werde] in die gesellschaftliche Arbeitsteilung, in die Institution Familie, in die herrschenden Geschlechterverhältnisse und Geschlechterbeziehungen und in deren Vorstellungswelt eingeschrieben“ (Ziegler 2008: 13). Die zweite Ebene, auf welcher die Heteronormativität als strukturierendes Prinzip wirkt, ist die Geschlechtsidentität und sexuelle Orientierung (vgl. ebd.). Somit erscheint die Heterosexualität als die einzige „natürliche“ Form der Sexualität und Partnerschaft, Rich prägte daher den Begriff der „Zwangsheterosexualität“ (vgl. Rich 1989: 268, 270, 272ff. nach Villa 2007: 167), welcher nach Villa als „Heteronormativität“ in der Queer Theory weiter gedacht wird (vgl. Villa 2007: 167). Queer richtet sich nun „gegen die normative Setzung von Heterosexualität, die zur Privilegierung der einen und zu Ausgrenzung, Nicht-Anerkennung, Pathologisierung, Verfolgung und Tötung [...] der anderen führt“ (Perko 2006: 9). Daher ist es ein wichtiges Ziel von queer, Heteronormativitäten zu dekonstruieren (vgl. Woltersdorff 2003) und „die Kategorie des Geschlechts überhaupt zu verflüssigen und entgegen dem diskursiven Regime der hetero- und androzentrischen Normalisierung neue Kategorien für Geschlecht und Sexualität zu entwickeln“ (Hark 1993; Degele 2003: 19f. nach Ziegler 2008: 20). Hier wird deutlich, dass Normatives - wie die Heterosexualität – etwas Wirkmächtiges ist, von dem nicht nur subtile Zwänge ausgehen, sondern auch Verbote und Autorität.

Judith Butler hat bereits Anfang der 1990er Heterosexualität als „System der Macht“ (vgl. diesbezüglich auch Woltersdorff 2003, s.o.) bezeichnet und zur Beschreibung dieser den Begriff „kulturelle Matrix“ eingeführt. „Die heterosexuelle Fixierung des Begehrens erfordert und instituiert die Produktion von diskreten, asymmetrischen Gegensätzen zwischen ‚weiblich‘ und ‚männlich‘, die als expressive Attribute des biologischen ‚Männchen‘ (*male*) und ‚Weibchen‘ (*female*) verstanden werden. Die kulturelle Matrix, durch die die geschlechtlich bestimmte Identität (*gender identity*) intelligibel wird, schließt die ‚Existenz‘ bestimmter ‚Identitäten‘ aus, nämlich genau jene, in denen sich die Geschlechtsidentität (*gender*) nicht vom anatomischen Geschlecht (*sex*) herleitet und in denen die Praktiken des Begehrens weder aus dem Geschlecht noch aus der Geschlechtsidentität ‚folgen‘“ (Butler 1991: 38f., H.i.O.). Die Bipolarität zwischen Männern und Frauen wird also - genauso wie Heterosexualität - naturalisiert. Das ist der Grund, warum diese Begriffe weitgehend unhinterfragt sind. Geschlecht und Körper sind daher nicht unabhängig von Gesellschaft und Geschichte zu denken, vielmehr werden sie in einem gesellschaftlich eingelagerten Diskurs und komplexen Machtprozessen erzeugt und hergestellt. „Die Vorstellungen von dem, was Frauen und Männer sind, spiegeln nicht Natur. Sie rühren von kulturellen Gewohnheiten her, die in soziale Machtbeziehungen eingebettet sind: Ideen über die ‚Natur der Geschlechter‘ entstehen aus Machtbeziehungen, in denen sich Diskurse mit Institutionen, Gesetzen, Programmen etc. zu einem - ‚strategischen Imperativ‘ verbinden“ (Bublitz 2002: 67).

Eine wichtige Annahme queerer und feministischer Positionen ist, dass *gender* in jeder Interaktion hergestellt wird, was im Folgenden mit dem „Doing Gender“ Konzept erklärt werden soll.

(De)Konstruktion von Geschlecht – Doing Gender

„Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet“ (Beauvoir 1989). Dieses berühmte Zitat unterstreicht, dass Männer und Frauen nicht einfach so sind, wie sie sind, vielmehr wird auf die soziale Konstruktion von Geschlechtern angespielt. Zentral ist „jene *soziale Prozesse* in den Blick zu nehmen, in denen ‚Geschlecht‘ als *sozial folgenreiche Unterscheidung* hervorgebracht und reproduziert wird“ (Voß 2010b, H.i.O.). Denn historisch gab es je nach Zeitgeist und Epoche verschiedene Formen der Herstellung von „Geschlecht“ (vgl. Gildemeister 2001: 5-7 und Voß 2010a: 65), was auch das Zitat von Simone de Beauvoir auf

den Punkt bringt. „Doing Gender“ ist ein Konzept, mit dem „die unterstellte ‚Natur der Zweigeschlechtlichkeit‘“ (Degele 2008: 78-79) erklärt und anschließend dekonstruiert werden soll.

Entstanden ist das „Doing Gender“ Konzept „in einer expliziten und programmatischen Abgrenzung zur gängigen ‚sex-gender Unterscheidung‘“ (Gildemeister 2004: 132), die in den 1970er Jahren von West/Zimmermann (1987) entwickelt wurde, um die angenommene Verbindung zwischen Geschlecht mit der Natur zu durchbrechen (vgl. Gildemeister 2001: 4, s.o.). Der „Doing Gender“ Ansatz geht diesbezüglich weiter, weil darin nicht nur die Naturhaftigkeit von Mann und Frau kritisiert wird. Es geht darum, dass gender in der Interaktion, also in sozialen Situationen dargestellt und somit hergestellt wird, indem Individuen miteinander *handeln* (vgl. Villa 2011: 109; bzgl. der Begriffe „(soziale) Interaktion“ siehe 2.3.1). Das wurde von Harold Garfinkel in den „Agnes-Studien“ begründet, welche die „Verkörperung von Geschlechtszugehörigkeit“ (Hirschauer 1993: 24) behandeln. In diesen beobachtete er wie Agnes, eine Mann zu Frau Transsexuelle „nach ihrer Operation [...] auf allen Ebenen des Verhaltens in das kulturelle Frau-Sein im Kalifornien der sechziger Jahre einübte“ (Kotthoff 2003: 126). Damit hat Garfinkel deutlich gemacht, dass Menschen, die ihr Geschlecht wechseln, „die selbstverständlichen Methoden der Herstellung des Geschlechtes explizit lernen [müssen]“ (Knoblauch 2003: 122), während dies für andere Individuen aufgrund ihrer Sozialisation als selbstverständlich erscheint. Zudem ist unmissverständlich geworden, dass Menschen, die als Mann oder Frau erzogen werden, eine permanente wie komplexe und aufwendige Reproduktion ihres Geschlechts vollbringen (müssen). Im Alltag wird „gender gesellschaftlich so inszeniert [...], dass es als natürliche Unterscheidung hingenommen werden kann, die unhinterfragt gilt“ (Kotthoff 2003: 127, H.i.O.). Dabei ist der „Rekurs auf ‚natürliche Unterschiede‘ [...] ein Rekurs auf eine *kulturell konstituierte Zeichenrealität*“ (Hirschauer 1993: 22, H.i.O.). Das bedeutet, dass Geschlecht immer mit Zeichen (s.u. „kulturelle Genitalien“) sowie mit Zuschreibungen verknüpft ist. Somit werden Geschlechtsattributionen als naturalisiert wahrgenommen, weswegen sie unhinterfragt bleiben (vgl. Hirschauer 1989: 110).

Bei „Doing Gender“ geht es also um die Frage, in welcher Weise Geschlechter sozial konstruiert werden. Dabei spielt insbesondere „die Ebene der *Interaktion*“ (Villa 2011: 108, H.i.O.) eine zentrale Rolle. Hubert Knoblauch bemerkt, dass diese Frage mit zwei weiteren konstruktivistischen Positionen beantwortet werden kann, die aber keineswegs in Opposition zueinander gesetzt werden dürfen und sich auch nicht gegenseitig widersprechen, sondern ergänzen (vgl. Knoblauch 2003: 119). Dazu zählt einerseits die subjektive (vgl. ebd.: 120-121) als auch die institutionelle Konstruktion von Geschlecht (vgl. ebd.: 125-131). Dies legt Knoblauch mit dem Beispiel der Transsexualität dar, weil die (De)Konstruktion der Zweige-

schlechtlichkeit sehr oft daran festgemacht wird (vgl. ebd.: 118). Denn Transsexualität erschüttert die Annahme des dichotomen Verhältnisses von Mann und Frau sowie dass „die Geschlechtszugehörigkeit am Körper *eindeutig ablesbar, angeboren und unveränderbar* [sei]“ (Gildemeister 2004: 134). „Doing Gender“ fragt auch danach, „was [wir tun], um das Geschlecht zu sein“ (Villa 2011: 89). Dies kann mit Stefan Hirschauer spezifiziert werden, denn die „Frage ist nicht, wie wirklich ist die Zweigeschlechtlichkeit [...], sondern, wie sie eine Wirklichkeit ist“ (Hirschauer 1996: 241) bzw. erst eine Wirklichkeit *wird*. Diese Frage scheint mit dem „Doing Gender“ Konzept ideal beantwortbar zu sein. Als Voraussetzung dafür muss angeführt werden, dass Körper nicht „einfach existieren“, sondern immer in einem bestimmten Kontext betrachtet werden, in welchem sie bewertet / beurteilt werden. „Da ‚ist‘ irgendein vorsozialer Körper, aber sobald wir ihn musternd erblicken oder gar anfangen zu beschreiben, was wir in ihm sehen, hat er aufgehört ein unkonstruierter, natürlicher Körper zu sein“ (Hirschauer 1989: 112).

Ein anderer Ausgangspunkt von Garfinkels Ethnomethodologie ist die „traditionelle soziologische Frage nach der Entstehung, Reproduktion und Veränderung sozialer Ordnung [...]. Damit rückten die aktionalen und interpretativen Prozeduren, mit denen soziale Ordnung hergestellt wird, in den Mittelpunkt der Analyse“ (Kotthoff 2003: 126). Anders formuliert geht es beim Doing Gender Ansatz prinzipiell darum, „wie sich Menschen performativ als Mann oder Frau zu erkennen geben“ (Kotthoff 2003: 125). Den Begriff der Performativität hat Judith Butler in ihrem Werk „Körper von Gewicht“ eingeführt. Er ist ein Neologismus, welcher „den Modus der Erzeugung von Geschlecht als Set wiederholter Akte beschreibt“ (Kroll 2002: 304). Folglich gibt „es keine wahre, natürliche, richtige, eindeutige Geschlechtsidentität ‚hinter‘ den Äußerungen und Ausdrucksformen von Geschlecht“ (Babka 2007: 57). Stattdessen wird „diese Identität durch ebendiese Äußerungen performativ hervor gebracht“ (ebd.). Ein Beispiel dafür sind unzählige Zuschreibungspraktiken, die getroffen werden, beispielsweise bei einem Säugling oder bereits bei einem Fötus auf dem Ultraschallbild. „Dabei handelt es sich keineswegs um einen einmaligen Akt der Benennung, sondern um sich immer wiederholende soziale (Rufname, geschlechtsspezifische Kleidung), pädagogische (Spielzeug, Bestrafung), medizinische (Geschlechtszuschreibung durch den Arzt, geschlechterspezifische Pathologisierungen), juristische (geschlechtsspezifische Formulare, Urkunden) Diskurse und Praktiken, die prinzipiell nie abgeschlossen sind“ (Babka 2007: 57).

Die Herstellung von Geschlecht in Interaktionen ist also bei diesem Ansatz zentral, zudem wird „Doing Gender“ als dynamischer Prozess aufgefasst, nicht nur um die Naturhaftigkeit / Selbstverständlichkeit von Geschlecht in Frage zu stellen. „Wenn wir das Geschlecht

(gender) als eine Leistung ansehen, als ein erworbenes Merkmal des Handelns in sozialen Situationen, wendet sich unsere Aufmerksamkeit von Faktoren ab, die im Individuum verankert sind, und konzentriert sich auf interaktive und letztlich institutionelle Bereiche. In gewissem Sinne sind es die Individuen, die das Geschlecht hervorbringen“ (West/Zimmermann 1987: 14 zit.n. Gildemeister 2004: 132; übers. n. Gildemeister/Wetterer 1992: 237). Darüber hinaus werden mit „*doing* [...] kulturelle Inszenierungspraktiken zentriert, nicht biologische Gegebenheiten“ (Kotthoff 2003: 125). Somit erfolgt die Konstruktion und Herstellung von Geschlecht in jeder sozialen Situation. „Unser symbolisches Leben ist nachhaltig vom Unterschied zwischen Frauen und Männern gezeichnet. Namen, Anredeformen, Sprechstile, Stimmen, Haartracht, Körperpflege, Körperpräsentationen etc. symbolisieren ihre Geschlechtsidentitäten“ (Kotthoff 2003: 128). Darauf geht auch Anne Fausto-Sterling ein, indem sie betont, dass soziale Interaktion als auch Sozialisation nicht nur die Wahrnehmung prägen, sondern sich direkt in den Körper einschreiben (vgl. Voß 2010a: 66). „Beispielsweise Trainings, Bewegungsspielräume, Ernährung wirkten sich direkt auf die Konstitution aus und beeinflussen die Größe, die Ausbildung von Muskel- und Fettgewebe, die Beweglichkeit, aber auch die physiologischen Prozesse, die einen Menschen, einen Organismus kennzeichnen bzw. zu denen er in der Lage ist“ (Voß 2010a: 66). So werden „Buben“ und „Mädchen“ geprägt, indem sie entweder angehalten werden körperbetonte, aggressive Ballsportarten zu spielen, indem ihnen gelehrt wird, Schmerzen möglichst nicht zu zeigen, bzw. zum Beispiel Ballett, bei welchem es darauf ankommt, auf die Körperhaltung und auf den richtigen Körper- und Gesichtsausdruck zu achten. Darüber hinaus ist das Geschlecht ebenso in die Kleidung eingeschrieben, wenn daran gedacht wird, dass eine „Frau“ in einem Kleid beispielsweise gar nicht die Möglichkeit hat, „lässig dazustehen“, bzw. mit ihren Stöckelschuhen wegzulaufen. Dazu kommen gesellschaftliche Erwartungen an Kinder, denn „Jungen“ sollen stark, kräftig, durchsetzungsfähig sein und dürfen Aggressivität und Grobheit an den Tag legen. „Mädchen“ hingegen sollen nachgiebig sein, auf die Bedürfnisse anderer achten und Rücksicht nehmen. Außerdem sollen sie nicht aggressiv sein, sondern schön und niedlich und sich ihrer „Rolle im Haushalt“ bewusst werden (vgl. Universität Duisburg-Essen 2008). Es geht dabei um kulturell und gesellschaftlich gelernte Verhaltenscodes. Denn Geschlecht wird „im praktischen Einsatz spezifischer Gesten, Gesichter, Gangarten und Kleidungsstücke [konstituiert]“ (Hirschauer 2004: 77). Damit wird unterstrichen, dass geschlechtsspezifische Bewegungs- und Verhaltensweisen sozial konstruiert sind, womit schließlich der Annahme der „Naturhaftigkeit“ von Männern und Frauen jede Argumentationsbasis entzogen wird.

Wenn Geschlecht sozial und kulturell gemacht ist, wie funktioniert dann dessen Konstruktion? Welche gesellschaftlichen Prozesse bzw. individuelle „Fertigkeiten“ müssen Menschen haben / leisten, damit Geschlecht geradezu als „biologisches, natürliches Faktum“ gilt? Für die Beschreibung, wie Geschlechtszugehörigkeit interaktiv konstruiert wird, sind in Stefan Hirschauers Konzeption zwei Begriffe wesentlich:

Geschlechtsdarstellung und Geschlechtsattribution

Mit dem Darstellungsbegriff lässt sich zur Sprachförmigkeit sozialer Wirklichkeit ihre *Bildförmigkeit* hervorkehren“ (Hirschauer 1989: 104, H.i.O.). Denn in sozialen Situationen müssen Geschlechter sowohl „richtig“ dargestellt, als auch erkannt werden, wofür „Darstellungsressourcen zur Verfügung [stehen] wie Kleidung, Gesten, Namen und Bezeichnungen, Tätigkeiten, Stimme, Nutzung von Räumen usw.“ (Villa 2011: 98). Anhand dieser kulturellen Ressourcen wird vermutet, dass Menschen korrekt dem dualistischen Geschlechtersystem zugeordnet werden können. Kessler/McKenna sind der Ansicht, dass ein komplexer Attributionsprozess notwendig ist, um Menschen in die „beiden“ Geschlechter einzuteilen, darüber hinaus zeigen sie, dass Menschen gezwungen sind „*entweder Männer oder Frauen zu sehen*“ (Hirschauer 1993: 27 nach Kessler/McKenna 1978: 155, H.i.O.). Zudem werde nicht nur Menschen und deren Eigenschaften, sondern auch kulturellen Objekten Geschlechtsbedeutungen zugeschrieben, Hirschauer spricht hier von einer „Kontingenz eines ‚Sexuierungsprozesses‘“ (Hirschauer 1989: 103). „Diese ‚Sexuierung‘ kann [...], Frisuren, bestimmte Gesten und Körperhaltungen, Tätigkeiten [...], Pronomina, [...] beliebige Wörter erfassen“ (Hirschauer 1993: 27, H.i.O.), was gleichzeitig von Kessler/McKenna als „kulturelle Genitalien“ (Kessler/McKenna 1978: 155; Hirschauer 1993: 26) bezeichnet wird. Diese Sexuierungsprozesse „sind die zentralen Mechanismen zur Herstellung der Geschlechterdifferenz im Alltag“ (Villa 2011: 99). Als Beispiel kann angeführt werden, dass es als weiblich gilt, wenn sich Menschen eine Blume ins Haar stecken. Folglich werden Personen, die diesen Schmuck verwenden, verweiblicht. „So ist auch das Frau- oder Mann-Sein als Geschlechtszugehörigkeit zu verstehen, die hergestellt werden muss und nicht als gegebener Fakt jenseits des Tuns der Akteure“ (Villa 2011: 97) existieren. Bei der Konstruktion von Geschlecht fungiert also der Körper als Ressource, dabei wird die Zugehörigkeit von Geschlecht mittels Sexuierungsprozessen anhand von „Stimme, Kosmetik, Kleidung, Gesten, Mimik“ (Villa 2011: 116) hergestellt. Zentral ist hier, dass diese Zuschreibungspraktiken des Geschlechts nur dann funktionieren können, wenn Individuen (nämlich Betrachter_innen gleichfalls wie Darsteller_innen) wissen, welche soziale Bedeutung diese Ressourcen jeweils haben. Es geht also ebenso da-

rum, dass Menschen lernen (vgl. ebd.). „Der Gegenstand verschwindet [...] weil er inkorporiert wird, und zwar im engeren Sinne: er hält Einzug in das Reich der selbstverständlichen Gesten“ (Kaufmann 1999: 52).

Geschlecht ist also eine sozial produzierte Kategorie, die durch performative Akte permanent reproduziert wird. „Doing Gender“ möchte deutlich machen, dass Geschlecht in der Interaktion (und somit in jeder sozialen Situation) neu hergestellt wird. Darin liegt ein weiteres, kritisches Potential des Konzepts: Indem widerständige (Körper)Praktiken sowie Handlungen, die klassische Geschlechterrollen verwirren, verflüssigen, in Frage stellen - im Alltag, in öffentlichen Aktionen *dargestellt* werden, können durch dieses Tun (Doing) Normierungen aufgebrochen werden. In diesen „interaktiven Handlungen“, die in keiner Weise die „Natur der Zweigeschlechtlichkeit“ reproduzieren, liegt ein wichtiges, widerständiges Moment. Wie diese Praktiken beschaffen sind, wird in Kapitel 4 dargestellt.

Sexualität

Mit den beschriebenen Konzepten der „Entnaturalisierung“ und „Heteronormativität“ hängt „Sexualität“ untrennbar zusammen. Wichtig ist „Sexualität als herrschaftskritische Kategorie“ (Hark/Genschel 2003: 136 zit.n. Villa 2007: 166) zu fassen. Verschiedene Autor_innen sind der Meinung, dass „Sexualität“ eine Kategorie für sich und gerade nicht in jener des „Geschlechts“ oder anderen enthalten sei. Rubin ist beispielsweise der Ansicht, dass dem „Bereich der Sexualität [...] eine eigene Politik, eigene Ungerechtigkeiten und eigene Formen der Unterdrückung inne [wohnen]“ (Rubin 2003: 31 zit.n. Villa 2007: 176). In Abgrenzung zu feministischen Theorien bezeichnet Rubin die Queer Theory als eine „radikale Theorie des Sex“ in kritischer Absicht (Rubin 2003: 33; 75 zit.n. Villa 2007: 176), wobei es sich bei feministischen Theorien um „die kritische Analyse von geschlechtlichen Ungleichheiten und Herrschaftsformen“ (ebd.) handelt. Hier geht es um eine Politisierung der Sexualität im Anschluss an Foucault sowie um die explizite Verknüpfung von „Sexualität“ und „Macht“. Denn auch „Sexualität“ ist, wie andere Kategorien von Gesellschaft, Geschichte und sozialem Umfeld nicht unabhängig. Sexualität „stellt vielmehr ein soziales Konstrukt, ein Produkt seiner jeweiligen Zeit und seiner Kultur dar“ (Spannbauer 1999: 103). Mit dieser damals neuen Sichtweise beeinflusste Foucault mit seinem Werk „Der Wille zum Wissen“ (1976) die Queer Theory maßgeblich. Weiters bilde der Sex „das ‚Scharnier‘ zwischen konkreten Körpern einerseits und den politischen Bevölkerungsregulierungen andererseits; Sex stellt die paradigmatische Verknüpfung von Regulierungen, Normierungen, Subjekten und Praxen in der Moderne dar, ist also durchzogen von Macht, bzw. selber eine Art Machtdispositiv“ (Foucault 1977: 173ff.

zit.n. Villa 2007: 177). Sexualität sei nicht nur „Ort und Modus von Herrschaft par excellence“ (Foucault 1977: 9-23 nach Villa 2007: 177), sondern auch ein wichtiges Strukturprinzip einer Gesellschaft, welches Individuen sowohl inkludiert, als auch exkludiert (vgl. Villa 2007: 177), wie eben bei der Abweichung von sexuellen Normen. Wichtig ist jedoch, dass Sexualität keinesfalls passiv gesehen wird. Sie verändert sich mit der Zeit, wirkt auf jeweilige Umstände ein und hat großes Potential, die Gesellschaft zu verändern und ist daher in gewisser Weise die „Schaltstelle der Macht“ (vgl. Spannauer 1999: 103). Darum gebe es in westlichen, „modernen“ Gesellschaften eine „hierarchische Wertordnung“, welche nach „sexuellen Akten“ eingeschätzt werde (vgl. Rubin 2004: 39 nach Villa 2007: 177). „Verheiratete Heterosexuelle, die sich fortpflanzen, stehen ganz allein an der Spitze der sexuellen Pyramide“ (ebd.), in manchen Schriften ist sogar von der „Diktatur der Heterosexualität“ (Kraß 2003: 7 zit.n. Villa 2007: 177) die Rede. Queer möchte Sexualität analysieren und ihre angenommene Natürlichkeit dekonstruieren und verflüssigen, ebenso wie Identitätskonzepte.

Identität

Anhand queer soll Identität verhandelt und politisiert werden und eine Auseinandersetzung mit Identitäten und den Grenzen von „Identitäts- und Reformpolitik“ stattfinden (vgl. Holzleithner 2001; Jagose 2001: 167). „Eine queere Forderung lautet deshalb, dass es nicht darum gehen kann, Politik auf einer Identität aufzubauen, die das Ergebnis von Herrschaft ist. Vielmehr ging es darum, diejenigen gesellschaftlichen Praktiken und Kontexte, die diese Zuschreibung von ‚Identität‘ begünstigen, aufzuzeigen und anzugreifen“ (Jagose 2001: 167-168). Weiters ist es wichtig festzuhalten, dass queer an keine „bestimmte Identitätskategorie gebunden ist“ (Jagose 2001: 14). Der Begriff stellt auch keine neue Identität dar, sondern möchte vielmehr Kritik an Identitäten üben, an Heterosexualität wie oben gezeigt ebenso, wie an Homosexualität, um aufzudecken, wie Begriffe konstruiert sind (vgl. Villa 2007: 178). Dieser Anspruch wird aber nur teilweise eingelöst, so konstatiert Jagose: „Dennoch stellt der Weg von ‚homosexuell‘ über ‚schwul‘ oder ‚lesbisch‘ zu ‚queer‘ genau die Begriffe und Identifikationskategorien dar, mit denen gleichgeschlechtliches Begehren im 20. Jahrhundert in der Regel gefasst wurde“ (Jagose 2001: 97). Dieser Widerspruch kann zwar nicht vollständig aufgelöst werden, dennoch sollten diese Begriffe nicht synonym verwendet werden (vgl. ebd.), weil sie nicht dasselbe beschreiben.

Ein wesentliches Moment ist die Selbstbezeichnung als „queer“, weil es „nicht allen ein Anliegen[ist], für sich einen Überbegriff zu wählen“ (Perko 2006: 6). So war es sehr wohl ein Ziel für manche, mittels queer eine „Form neuer Bündnispolitik“ (Woltersdorff 2003) zu kre-

ieren und damit etwas zu schaffen, womit sich all jene identifizieren konnten, die von der Gesellschaft ausgestoßen wurden, weil sie nicht in eine vorgegebene Norm passen oder passen wollen. Gleichzeitig ist die Dynamik der wechselnden Auffassungen des Begriffs herauszustreichen. „Queer ist immer eine Identitätsbaustelle, ein Ort ständigen Werdens“ (Jagose 2001: 165), denn queer kann und soll nicht eindeutig festgemacht oder definiert werden. Halperin meint ebenso, dass es „nichts besonderes [gibt], auf das es sich notwendigerweise bezieht“ und ist demnach „eine Identität ohne Kern“ (Halperin 1995: 62 zit. n. Jagose 2001: 124). So kann die Unbestimmtheit und schwere Fassbarkeit des Begriffs möglicherweise als Vor- und Nachteil zugleich gelten, aber vor allem als Charakteristikum von queer (vgl. (vgl. Jagose 1996: 1 nach Kroll 2002: 327). Daher ist möglicherweise queer ab dem Zeitpunkt veraltet, sobald der Terminus verständlich und fassbar wird.

Paula-Irene Villa beschreibt die Abwendung von Identitäten hin zu einer konkreten queeren Praxis im Kontext der Aids-Krise in den 1980er Jahren (vgl. Villa 2007: 173). Das bedeutet also, dass in dieser Zeit eine Transformation „von der Identität zur Politik“ (Villa 2007: 176 zit.n. Rimmerman 2002) passierte, was als maßgebliche theoretische Errungenschaft gesehen werden kann. „Queer ist keine Identität, sondern eine Kritik von Identität, insofern queer auf die unausweichliche Gewalt von Identitätspolitik verweist und nicht auf die eigene Vorherrschaft setzt“ (Jagose 2001: 165). Deutlich wurde dies in der Veränderung des politischen Aktivismus sowie an den zunehmenden „postidentitären“, „poststrukturalistischen Positionen“ (Villa 2007: 176). Queer kann daher auch charakterisiert werden als „Versuch, Bündnisse gegen die Herrschaft der Normalisierung“ (Genschel et al. 2001a: 12 zit.n. Villa 2007: 182) zu schließen, die nicht auf Identitäten basieren, im Gegensatz zu Solidarität aufgrund gemeinsamer Identität. Als Beispiel, wie das in der Praxis aussehen könnte, meint Perko: „In Anlehnung an verschiedene Theorierichtungen zeigen sich in queeren Ansätzen die Kategorien Sex/Gender, Hautfarbe, Kultur, Rollen, Ethnizität, Religionen, Gemeinschaften etc. nicht nur als Identitätsmix, sondern führen Konzepten der Trans-, Cross-, Nicht-Identität etc. zur Aufhebung aller eindeutigen und vermeintlich natürlichen Identitäten“ (Perko 2006: 9). Denn prinzipiell ist es ja so, dass hinter jeder Identität komplexe Zusammenhänge stehen, die mit Ansichten, Ideologien, Vorlieben verknüpft sind. Denn „die von ‚Identität‘ versprochene Einheit der Interessen – etwa als ‚Lesben‘ und/oder ‚Schwule‘ – [ist] schlicht eine Schimäre“ (Holzleithner 2001 nach Butler 1995: 22).

Was sehr abstrakt klingt, kann mit einem Beispiel möglicherweise vereinfacht werden. Denn es scheint geradezu offensichtlich zu sein, dass nicht alle Männer, Frauen, Schwarze, weiße (nur „Schwarz“ im Sinne postkolonialer Kritik oft groß geschrieben), angehörige einer

Nationalität, oder Menschen mit gleichem Beruf aufgrund lediglich eines gemeinsamen Merkmals sich auch miteinander solidarisieren würden. Darin liegt das grundlegende Problem von „Identität(en)“. Verschiedene Kategorien, die eine gemeinsame Identität annehmen lassen bedeuten nicht notwendigerweise eine gemeinsame Solidarität und sind überdies nicht besonders stabil. Dementsprechend wehrt sich Butler als „Lesbe“ bezeichnet zu werden, denn was könnte dadurch gewonnen werden? Vielmehr handelt es sich bei der Beschreibung, jemand „sei“ etwas immer um eine „vorläufige Totalisierung“ des Subjekts, weil es ja offensichtlich ist, dass für Menschen deutlich mehr als eine Zuschreibung zutreffend ist (Butler 1996: 15 nach Villa 2007: 178). „Auf der Ebene des Handelns gilt demgemäß, dass Menschen sich für die Rechte von Queers einsetzen können, wenn sie es wollen, dass Queer-Sein also nicht als identitäre Voraussetzung angesehen wird, und umgekehrt, dass Queers sich nicht nur für ‚queere Belange‘ einsetzen“ (Perko 2006: 12-13). Menschen sind auch dann handlungsfähig, wenn sie keinen gemeinsamen Begriff von Identität haben, ergo darf es auch nicht darum gehen, was und wie jemand ist, um gemeinsam(e) Politik zu machen (vgl. ebd.). „In diesem Sinne markiert queer die Aufhebung einer festgelegten, klaren und natürlichen Identität“ (Jagose 2001: 125).

Ziele von queer – eine Zusammenfassung

Das prinzipielle Ziele von queer/ Queer Theory / Queers ist ein selbstbestimmtes Leben ohne Zwänge, Vorschriften insbesondere bezüglich der von einander nicht zu trennenden Kategorien Geschlecht, Sexualität, Körper. Darüber hinaus kann queer allgemein verstanden werden als eine Theorie, die „Ideen für gesellschaftliche Veränderung [entwickelt]“ (Voß 2009: 51). Queer fordert daher „ein Selbstbestimmungsrecht eines jeden Menschen über sich selbst und beschreibt, dass Merkmale vielfältig sind“ (ebd.). Außerdem ist es notwendig, die größtmögliche Pluralität zu erreichen und Differenzen von Individuen zu achten. Was queer zu leben noch bedeuten kann, formuliert Karin Köppert für die Herausgeber_innen des Sammelbands „queer leben – queer labeln?“ (2008) folgendermaßen sehr alltagsnah: „Queer leben heißt befreit zu sein von den Fesseln heteronormativer Zurichtungen, heißt sich unverurteilt zwischen den Geschlechtern bewegen zu können, heißt gleich-, ungleich- und meta-geschlechtlich lieben, hassen streiten zu können und bedeutet jenseits von klassen-, ‚rassen-‘ und körperspezifischer Kategorien den grauen Alltag zu überwältigen“ (Köppert 2008). Das bedeutet, dass queer, wie oben dargelegt, eine umfassende Kritik an Normativitäten in Form von Naturalisierung, Heteronormativität, Identität formuliert.

Bei all diesen Forderungen ist es nicht das Ziel von queerer Politik bzw. queerem Aktivismus, sich einer Norm anzugleichen, vielmehr wird von der Gesellschaft gefordert, dass tiefgreifende Änderungen der Struktur vorgenommen werden, indem schwule, lesbische, intersexuelle, bisexuelle etc. Lebensentwürfe nicht nur toleriert, sondern auch akzeptiert werden (vgl. Spannbauer 1999: 108). Diesbezüglich kann es keine Lösung sein, mittels „Sondergesetzen“ rechtliche Gleichstellung von Homosexuellen zu erwirken, denn nach Voß schaffen gerade diese Diskriminierungen (vgl. Voß 2004: 68). Jede_r kann bereits in seinem_ihren persönlichen Umfeld beginnen, Dinge zu verqueeren, also Normen in Frage zu stellen. „Da wo Herrschaft, ‚Geschlecht‘ und Identität Schnittpunkte bilden, liegen Angriffspunkte für *queere* Theorien“ (Voß 2004: 72). Denn es geht um die Anerkennung und Akzeptanz von Differenz und Anders-Sein in der Gesellschaft, ohne sich dafür schämen zu müssen, daher wird auch einer der Slogans von queer, „Anything goes“, selbstbewusst und radikal in die (politische) Praxis umgesetzt (vgl. Spannbauer 1999: 111-112). Jagose bringt dies mit folgenden Worten zum Ausdruck: „Queere Kämpfe müssen als Teil von vielfältigen Politiken gesehen werden, die darauf abzielen, die normativ heterosexuelle Ordnung zu entprivilegieren“ (Jagose 2001: 167).

Kritik an queer

Auch wenn mit queer generell einiges möglich wird, so das selbstbewusste Aufbrechen von einschränkenden Normen, wurde dennoch Kritik an queer und seiner Verwendung geäußert. Heinz-Jürgen Voß ist beispielsweise der Ansicht, dass queer in kleine, elitäre Kreise verbannt wurde, womit die politische Schlagkraft verloren geht (vgl. 2004: 70). Der Begriff verliere entgegen seinen Zielen an Offenheit. Auch Sherry Paris unterstreicht den Vorwurf des Elitarismus. Denn die Queer Theory „wird formuliert von Leuten, die nicht hungern oder frieren, die in aller Behaglichkeit ihre Theorien schreiben“ (Ornter 1993: 988 zit.n. Jagose 2001: 140). Auch Holzleithner schließt an diese Kritik an: „Schicke Thesen über frei flottierende Differenzen [werde] in unverständlichen Worten für eine elitäre Gemeinde von Insidern mit Geheimwissen und Spezialvokabular ‚diskutiert‘“ (Holzleithner 2001). Damit meint sie beispielsweise die schwierige Lesbarkeit der Texte von Judith Butler (vgl. ebd.). In eine ähnliche Kerbe schlägt Köppert, indem sie für eine Erweiterung von queer eintritt, weil ihrer Ansicht nach eine Übervorteilung in Bezug auf Queer „sein“ und weiß „sein“ zu wenig reflektiert wird. So sei es gleichermaßen wichtig, Dominanzverhältnisse innerhalb der Szene zu thematisieren und zu diskutieren (vgl. Köppert 2008: 13). Eine Frage von Köppert scheint hier sehr spannend zu sein: „Welche Abgründe eröffnen sich zu den Menschen, die bereits vor jegli-

cher Theoretisierung transidentitär und transsexuell gelebt haben?“ (2008: 13). Müssen diese sich dann von jenen, die ein größeres Theorieverständnis haben, etwas vorwerfen lassen, weil ihre Praxis mit deren Theorie nicht miteinander überein stimmt?

Wie oben ausgeführt kritisiert queer Identitäten, jedoch wird der Umgang mit dieser wiederum von Gegner_innen des Konzepts queer bemängelt, denn von manchen wird queer als unpolitisches Projekt verstanden. Susan J. Wolfe ist der Ansicht, die Infragestellung von Identität sei eine homophobe Strategie. Im Kern ihrer Kritik steht die Auslöschung einer kollektiven Identität, woran Lesben arbeiten (vgl. Jagose 2001: 130). Manche waren der Ansicht, dass eine Politik ohne Identität zum Stillstand führe, außerdem werde mit queer krampfhaft versucht, etwas zusammen zu führen, was nicht zusammen gehört (vgl. Holzleithner 2001). Es wurden außerdem Ängste geäußert, dass durch queer ein Einheitsbrei entstehe, der alle möglichen Identitäten inkludiere, deren Aktivismus gegen Homophobie in Zweifel gezogen werden darf (vgl. Jagose 2001: 142). Interessant in diesem Zusammenhang ist eine weitere Frage von Köppert: „Fühlen sich die Tunten und Transen überhaupt noch mitgemeint?“ (Köppert 2008: 13).

Es gibt weitere Kritikpunkte an queer, die hier kurz angeführt werden sollen: Ein häufig vorgebrachter ist die Nähe zu Kommerz und zur kapitalistischen Spaß- und Freizeitkultur. Queer gelte als „hip“ und „stylish“, wobei das Politische oft in den Hintergrund gedrängt werde. Eine andere Kritik beschäftigt sich damit, dass Frauen in der Kategorie „queer“ untergingen und queer aktuelle Geschlechterpolitik verkenne (vgl. de Lauretis 1991: 10 nach Jagose 2001: 147). Denn indem Geschlechter dekonstruiert und sowohl die Kategorie „Mann“ als auch „Frau“ in queer aufgelöst werden, fällt die Tatsache, dass Frauen in der Gesellschaft strukturell benachteiligt und unterdrückt werden, gänzlich unter den Tisch.

2.2 Anstatt einer Definition von Körper

Im zweiten Teil der Theorie soll nun „queer“ mit „Körper“ zusammen gedacht werden, wobei die Veränderbarkeit und Prozesshaftigkeit des Körpers zentral ist. Gleichzeitig bedeutet auch queer etwas Offenes, Vielfältiges, das permanent dem Wandel unterworfen ist. Zudem soll deutlich gemacht werden, dass die (theoretische) Betrachtung / Be- und Erforschung des Körpers für sozialwissenschaftliche Analysen essentiell ist. Eine genaue Definition von Körper soll hier nicht gegeben werden. Vielmehr sollen nur die Punkte diskutiert werden, die für diese Arbeit relevant sind. Dabei ist es zentral, die Prozesshaftigkeit und Dynamik von Körpern zu betonen.

Zunächst ist festzuhalten, dass bereits bei der Darstellung von „Doing Gender“ deutlich wurde, dass Körper niemals natürlich sein können, sobald sie von Menschen bewertet und beschrieben werden. Macht- und Normierungsprozesse spielen im Zusammenhang mit Körpern immer eine wichtige Rolle. Damit kann auch eine der drei analytischen Fragestellungen verbunden werden, welche nach Michael Meuser in der sich entwickelnden Körpersoziologie aufkommen: „Wie erfolgt eine kulturelle Formung des Körpers“ (Meuser 2006: 96). Die zweite Frage, welche für die weiteren Ausführungen ebenso von Relevanz ist: „Wie fungiert der Körper als Zeichenträger, der über Zugehörigkeit seines ‚Besitzers‘ Auskunft gibt?“ (ebd.). Diese Frage wird unter 2.3.1 „Körperinszenierungen“ diskutiert. Schließlich wird der Frage nachgegangen, wie Körper handeln (vgl. Meuser 2006: 96).

Es besteht ein Problem des Körpers als sozialwissenschaftlicher Gegenstand, weil bei diesem „zunächst unklar ist, wie er als konstruiert gedacht werden kann, ohne die ‚physische Materialität‘ zu vernachlässigen“ (Jäger 2004: 14). Daraus ergibt sich die Tatsache, dass es bis jetzt noch keine gesellschaftlich fundierte Körpertheorie gibt (vgl. Schmincke 2009: 101; Gugutzer 2006, Abraham 2002: 27), was ebenso eine Hürde darstellt. Daher müsse es zunächst „eine *sondierende* Arbeit bezüglich inhaltlich relevanter Aspekte des Körpers und der Körperlichkeit und entsprechender fokussierender Fragestellungen“ (Abraham 2002: 27) geben, die aber aufgrund einer fehlenden soziologischen Körpertheorie bislang fehlen (vgl. ebd.). Gugutzer ist diesbezüglich einer von jenen, die sich damit beschäftigen eine „verkörperte Soziologie des Sozialen“ zu entwickeln, indem er einige „konzeptionelle Bausteine“ (Gugutzer 2006: 29-35) darstellt. Gleichmaßen versucht Ulle Jäger einen Beitrag dafür zu leisten (ihre Begrifflichkeiten variieren im Vergleich zu Gugutzer ein wenig), indem sie körpersoziologische Begriffsfestlegungen vorschlägt (vgl. Jäger 2004: 103). Nach Jäger sei es ein Problem, dass es zwar eine unglaubliche Ansammlung an Auseinandersetzungen und Neuererscheinungen bzgl. körpersoziologischer Überlegungen gibt (vgl. Jäger 2004: 12), aber es habe sich noch kein „Paradigma im Sinne Kuhns (1978) als ein gemeinsamer Grundstock an geteilten Auffassungen über den Gegenstand in der Körpersoziologie bislang [...] herausgebildet“ (Jäger 2004: 12-13). Diesbezüglich sind also Begriffe in der Soziologie bislang noch nicht kanonisiert. Ein Indiz dafür ist etwa auch die Tatsache, dass „das *methodische Werkzeug* zur Erhebung und Auswertung aussagekräftiger Daten zum Körper bzw. Körperlichkeit [fehlt]“ (Abraham 2002: 27, H.i.O.).

2.2.1 Der Körper als Medium und als Akteur

Der Körper ist als Akteur zu begreifen. Er hat eine gewisse Handlungsautonomie, wenn er als Medium verstanden wird, weil sich Individuen absichtsvoll in Szene setzen. Somit interessiert „die Herstellung sozialer Wirklichkeit im Medium körperlichen Handelns“ (Gugutzer 2006: 18), denn der Körper ist „aus handlungstheoretischer Perspektive [...] sowohl ‚Verkörperung von Wissen‘ wie ‚Medium der Kommunikation‘ und schließlich auch ‚dinglich gestaltet‘ (Knoblauch 2005: 110 nach Villa 2008: 210). Der Körper wird „vom Individuum bewusst-intentional eingesetzt“ (vgl. Gugutzer 2006: 19). Denn „Handlungsmedium ist der Körper des Menschen zuallererst in dem grundlegenden Sinne, dass menschliches Handeln notwendig einen Körper voraussetzt“ (Gugutzer 2006: 17). Allerdings ist nach Hirschauer der Körper „nicht aprioristisch *vorauszusetzen*. Er ist aber auch nicht bloß als *Resultat* von Diskursen und Praktiken zu verorten, er steckt vielmehr in den Praktiken“ (2004: 75). Dies nimmt Hirschauer als Ausgangspunkt und sieht den Körper auch in einer anderen Hinsicht als Medium. So macht beispielsweise „[d]er kontinuierliche Gebrauch bestimmter Darstellungen [...] den Körper [...] zu ihrem *Kommunikationsmedium*“ (Hirschauer 2004: 78, H.i.O.).

In vorliegender Arbeit wird der Körper als Akteur begriffen und nicht bloß als ein Objekt, das eine Funktion hat. Das ist wichtig, um kein statisches Bild von Körpern zu zeichnen. Daher ist der Körper in weiterer Folge „kein Mittel, dessen sich der Handelnde bedient, um eine im Bewusstsein lokalisierte Intention, eine vorentworffene Handlung [...] umzusetzen“ (Meuser 2006: 101). Trotz der Materialität ist der Körper nicht natürlich gegeben, sondern vielmehr sozialisiert bzw. sozial geschaffen (vgl. ebd., bzw. „Doing Gender“ 2.1). Denn er ist nicht nur in der Welt, sondern gestaltet diese auch. Genauso sehen Schmitz und Degele den Körper als Akteur sowie als Zeichenträger (vgl. Schmitz/Degele 2010: 14, bzw. 2.3.2 Körperrepräsentationen). So kann der Körper dynamisch und handlungsfähig konzipiert werden, der fähig zur Selbstermächtigung ist, anstatt bloß das Produkt seiner Umwelt zu sein. (Manche) Menschen versuchen nämlich, sich gegen gesellschaftliche Zwänge, Normen, Zuschreibungen etc. zur Wehr zu setzen. Sie warten nicht darauf, dass sich ihre Situation „von selbst“ bessert. Denn Körper sind nicht passiv und schon gar nicht unabhängig vom Individuum zu denken. Vielmehr soll die Ebene der Handlung im Mittelpunkt stehen, denn Körper prägen auch Gesellschaft (vgl. Gugutzer 2004: 86) und sind nicht nur Produkt von dieser (vgl. ebd.).

Hirschauer bezeichnet in seiner „Theorie der Praxis“ nicht nur den Körper als Akteur, sondern auch jene Dinge, die an einer Praxis teilhaben und mit dieser dynamisch verstrickt sind, nämlich sowohl Menschen, als auch andere Lebewesen, dazu Dokumente und Artefakte.

(vgl. Hirschauer 2004: 74). In dieser „*partizipatorischen* Perspektive“ (ebd.). sind diese Entitäten nicht Akteure sondern „Partizipanden“ sozialer Praktiken (vgl. ebd.). Für Hirschauer ist der Körper „nicht bloß als *Resultat* von Diskursen und Praktiken zu verorten, er steckt vielmehr in den Praktiken“ (vgl. Hirschauer 2004: 75). Wichtig ist daher, von „Praktiken und ihre[n] Körper[n]“ zu sprechen und nicht von „Der Körper und die Praxis“ (ebd.). Damit grenzt sich Hirschauer einerseits von der „phänomenologischen Thematisierung des Körpers“ (ebd.) ab, zugleich wird mit dieser Formulierung der Plural betont (vgl. Mol 2002 zit.n. Hirschauer 2004: 75). Auf diese Weise wird der Fokus auf die Handlung gelegt: Was machen Individuen (und ihre Körper)? Wie können sie Gesellschaft aktiv gestalten / verändern? Gugutzer unterstreicht dieses wichtige Faktum einer Soziologie des Körpers ebenso, indem sich diese „nun nicht, wie ihr Name womöglich suggeriert, mit *dem* menschlichen Körper [beschäftigt], sondern mit Körper im Plural. Korrekter wäre mithin die Formulierung ‚Soziologie *der* Körper‘ [...]“ (Gugutzer 2006: 13). Dass nicht nur Menschen handeln, sondern auch Körper, wird ebenso in 2.3.1 „Körperinszenierungen“ sowie 2.3.3 „Körperroutinen“ deutlich.

2.2.2 Dynamik von Körper(lichkeit)

Den Körper als Medium und als sozialen Akteur zu begreifen unterstreicht die Dynamik von Körper(lichkeit). Dies ist wichtig zu betonen, um Körper nicht als statische Objekte zu betrachten, die mit Bedeutungen aufgefüllt werden. Denn es stellt ein Problem dar, wenn Körper zum Beispiel in Naturwissenschaften noch immer als ontologische, vordiskursive Entitäten aufgefasst und als „isolierte Systeme“ beforscht werden (vgl. Schmitz/Degele 2010: 16), „deren Entwicklung durch biologische Vorgaben (Gehirn, Gene, Hormone) bestimmt seien“ (ebd.). Diese Essentialisierungen werden unter anderem bei Geschlechtszuschreibungen problematisch (vgl. Schmitz/Degele 2010: 17), weil damit suggeriert wird, dass Geschlechter vordiskursiv und unabhängig von Gesellschaft existierten. Unter anderem betont Paula-Irene Villa, dass Körper keineswegs „unveränderliche, statische, universal gleiche, lebenslang unveränderliche ‚Dinge‘ sind“ (Villa2008: 202). Denn Gesellschaft niste sich auch tief „unter der Haut“ (Duden 1987 zit.n. Villa 2008: 202) ein. Das mache Körper ebenfalls zu etwas Politischem sowie Kulturellem, denn Körper haben eine jeweils gesellschaftliche sowie individuelle Geschichte (vgl. ebd.). Dazu kommt, dass anstatt des sehr abstrakten Begriffs „des Körpers“, bzw. „einer statischen Verdinglichung von ‚Körpern als Objekten““ (ebd.) eher abzusehen ist. Passender - weil konkreter - sind Begrifflichkeiten wie „Somatisierung“

(ebd.), „embodying“ oder „Körper(lichkeit)“ (vgl. Degele/Schmitz 2010), dazu unterstreichen diese Termini die Prozesshaftigkeit des Körpers.

Schmitz und Degele entwickelten den Begriff „Embodiment“ zu „Embodying“ weiter, um bei der Dynamik von Körper(lichkeit) ansetzen zu können. Denn durch die „*Embodying*-Perspektive ist es vorstellbar, dass Körper *Gender*prozesse inkorporieren, dass sich also geschlechtliche Erfahrungen somatisieren“ (Schmitz/Degele 2008: 27). Schmitz und Degele versuchen so, Gesellschaft vom Körper her zu denken. Zudem machen sie deutlich, dass „nicht *der Körper* [...] konstitutiv für Soziales [ist], sondern *Verkörperung*“ (Schmitz/Degele 2008: 19). Damit unterstreichen sie die Prozesshaftigkeit von letzterem. Essenziell ist diese Betonung des Prozesshaften deswegen, weil die Widerständigkeit gegen Normen nur dann sinnvoll zu argumentieren ist, wenn Körper nicht ihrem Schicksal ausgeliefert sind, sondern dynamisch konzipiert sind, die aktiv handeln.

2.3 Dimensionen

Zur Beantwortung der Forschungsfrage „*Wie werden queere Praktiken beschrieben, um (Körper)Normen entgegen zu wirken?*“ werden drei Dimensionen herangezogen und sind an Robert Gugutzer angelehnt: Körperinszenierungen, Körperrepräsentationen und Körperroutinen (vgl. 2006: 17-19). Gugutzer schlägt vor, die Soziologie des Körpers zu systematisieren, wofür er zwei Gruppen beschreibt. In der ersten geht es um den „Körper als *Produkt von Gesellschaft*“, worin sich die Dimensionen *Körperperformance*, *Körperdiskurs*, *Körperumwelt*, *Körperrepräsentation* und *Leiberfahrung* befinden. In der zweiten Gruppe „Körper als *Produzent der Gesellschaft*“ werden die Körperpraktiken *Körperroutinen*, *Körperinszenierungen* und *Körperereignis* beschrieben (vgl. 2006: 13-14). Für Gugutzer geht es hier um die „Dualität von Struktur und Körper“ (2006: 34), bzw. darum, „wie der Körper als strukturiertes und strukturierendes Medium von Gesellschaft zu verstehen ist“ (2004: 143, H.i.O.). Imke Schmincke thematisiert „Körper als soziale Praxis“ in ihrem Werk „Gefährliche Körper an gefährlichen Orten“ (2009) und argumentiert, dass in dieser Konzeption beide Perspektiven enthalten sind. Körper seien sowohl Produkte der Gesellschaft, indem Macht, Normen und Strukturen auf sie wirken, als auch Produzenten von Gesellschaft als aktiv handelnde Akteure (vgl. Schmincke 2009: 97ff). Damit verweist Schmincke (mit Rekurs u.a. auf Gugutzer) auf die „Scharnierfunktion“ des Körpers als Vermittler „zwischen Individuum und Gesellschaft bzw. zwischen Handlung und Struktur“ (ebd.). Nicht nur Gugutzer und Schmincke versuchen mit ihren Konzepten zwischen Struktur und Praxis zu vermitteln, das wird ebenso im Habi-

tuskonzept vollzogen (vgl. 2.3.3 Körperroutinen) und stellt einen wichtigen Baustein in der vorliegenden Arbeit dar.

In weiterer Folge sollen die für die Argumentation dieser Arbeit relevanten Dimensionen dargestellt werden.

2.3.1 Körperinszenierungen

Diese Dimension soll mit Bezug auf Goffman die Frage „Wie wird der Körper präsentiert?“ (Gugutzer 2006: 18) beziehungsweise inszeniert – beantworten. Wie oben beschrieben dient der Körper als Medium sozialen Handelns und als „Mittel“ zur Selbstdarstellung. Dass das für Goffman einen großen Stellenwert hat wird deutlich, weil er Körper als „eminente wichtige[n] Träger von Bedeutungen“ (Meuser 2002: 27) sieht. Gleichzeitig wird der Körper vom Individuum „bewusst-intentional eingesetzt“ (Gugutzer 2006: 19), was für diese erste Dimension von großer Bedeutung ist. Bei „Körperinszenierungen“ geht es um die Frage, „wie durch Körperdarstellungen soziale Wirklichkeit hergestellt wird“ (Gugutzer 2006: 18, H.i.O.) und um die „Konstruktion sozialer Wirklichkeit im Vollzug körperlicher Praktiken“ (ebd.: 19). Hier können Beispiele queerer Aktionsformen wie „Radical cheerleading“, „cross dressing“, öffentliche „kiss ins“ angeführt werden, weil der Körper als Medium für Selbstdarstellung und Performativität fungiert (vgl. Gugutzer 2006: 20). Was bei der Analyse der Interviews noch ausführlich behandelt wird, indem weniger das Warum und mehr die jeweilige Praktik interessiert. Das „bewusst-intentionale Einsetzen“ des Körpers spielt vor allem bei der Beschreibung von Kleidung, aber insbesondere bei Bewegung als queere Praxis eine zentrale Rolle (vgl. Kapitel 4). Die Forschungsfrage zielt auch darauf, wie Individuen „Körpernormen entgegen wirken“. Damit soll einerseits queeres, widerständiges Handeln erklärt werden, andererseits, wie sich Menschen, die sich mit queer solidarisieren, präsentieren und inszenieren. Nämlich nicht nur im Alltag, sondern ebenso bei öffentlichen, politischen Aktionen. Um obige Frage bei der Analyse der Interviews zu beantworten, werden Goffman'sche Konzeptionen, insbesondere die Theater-Metapher sowie die Interaktionsordnung kurz skizziert.

Menschen handeln und setzen ihre Körper bewusst-intentional ein. Egal ob sich Individuen bewusst oder unbewusst, politisch oder unpolitisch in Szene setzen, soziale Akteur_innen konstruieren Identitäten und positionieren sich in / mit diesen, was insbesondere über den Körper passiert (vgl. Schmitz/Degele 2009, nach Schmitz/Degele 2010: 13). Mit Paul Watzlawick und der „Palo Alto-Schule“ kann man auch sagen, dass der Mensch „nicht nicht kommunizieren [kann]“ (Marc/Picard 1991: 55; Watzlawick/Beavin/Jackson 1972 zit.n. Gugutzer 2004: 93), denn der Körper sendet allein durch „status-bestimmende Merkmale“

(Alter, Geschlecht, Klasse, ethnische Zugehörigkeit, s.u. genauer) immer Symbole und Zeichen aus und wird permanent von Menschen bewertet und kategorisiert. Raab und Soeffner beschreiben in diesem Zusammenhang den Körper als „interkorporalen Zeichenträger“, der als das „primäre Deutungsobjekt im Fremd-verstehen“ (Raab/Soeffner 2005: 178 nach Gugutzer 2006: 31) fungiert. Wenn Menschen einander sehen, bevor sie die Möglichkeit haben, miteinander zu sprechen, bewerten und beurteilen sie einander nach dem Äußeren - nach den status-bestimmenden Merkmalen. Diese Statuskategorien hängen maßgeblich mit der Reproduktion von Normen zusammen, weil auf ihrer Grundlage permanent Kategorisierungen, Einteilungen und Zuschreibungen, Verallgemeinerungen von Menschen über andere Menschen getroffen werden. Queer(s) versucht / versuchen, dies durch Reflexion zurück zu drängen, wie in der Auswertung noch beschrieben wird.

Goffman verfolgt einen „handlungstheoretischen Zugang zum Körper“ (Gugutzer 2004: 92). Er räumte diesem einen wesentlich größeren Stellenwert ein, als viele seiner Vorgänger_innen (wie zum Beispiel Mary Douglas, die ein statischeres Bild vom Körper zeichnete, vgl. 2.3.2). Der Soziologe „beschäftigte sich mit situativen Handlungssystemen, nicht mit dauerhaften Strukturen, sondern mit Momentaufnahmen des Verhaltens von Menschen, die gemeinsam etwas tun“ (Mikl-Horke 2001: 268). Daher wollte Goffman Gesellschaft nicht auf der Makro-, sondern auf der Mikroebene erklären. Zu diesem Zweck war es sein Anliegen „die Interaktionsordnung als einen Gegenstand in eigenem Recht zu betrachten“ (Goffman 1994: 55), welche „mit den Mitteln der Mikroanalyse untersucht werden sollte“ (ebd.). Diese stellen für Goffman eine grundlegende Analyseeinheit der Interaktionsordnung dar. Dazu hat der „Klassiker einer interaktionistischen Soziologie des Körpers“ (Gugutzer 2004: 92) unmissverständlich deutlich gemacht, „welche Bedeutung dem Körper als integralem Bestandteil sozialen Handelns zukommt“ (ebd.). Nach Goffman sind soziale Interaktionen deswegen die angemessene analytische Grundlage, weil diese „der soziale Ort [sind], an dem gesellschaftliche Strukturen und individuelles Handeln zusammentreffen“ (Gugutzer 2006: 18). Dies wird im Folgenden deutlicher werden.

Menschen befinden sich in einer sozialen Situation, sobald sich zwei oder mehr Menschen begegnen (vgl. Goffman 1994b: 69 zit.n. Raab 2008: 61). Hier wird „[d]ie soziale, räumliche und zeitliche Struktur der Interaktionsordnung [...] durch die zwischen den Beteiligten vollzogenen Handlungen beschrieben“ (Knoblauch 1994: 34-35). Eine solche Situation beginnt also, sobald zwei Individuen sich auch nur flüchtig begegnen und sich mit allen Sinnen wahrnehmen und dauert solange an, bis die vorletzte Person die Szene verlassen hat (vgl. Raab 2008: 61). Für Forschende sei es möglich, diese Situationen „als natürlichen Ausgangs-

punkt zu betrachten, von dem [...] [ausgehend] das ganze gesellschaftliche Leben untersucht [wird]“ (ebd.). So stützt sich Goffman auf die These von Mead, wonach „der gesellschaftliche Mechanismus“ [...] darauf [beruhe] dass körperliche Subjekte in kooperativen Handlungen aufeinander bezogen sind“ (Meuser 2002: 28). Infolge dessen sind es für Goffman gerade die „face-to-face“ Beziehungen auf der Mikroebene, die für „das große Ganze“ entscheidend sind, weil die Summe aus allen sozialen Situationen eine besondere Kraft aufweisen und für die gesellschaftliche Struktur ausschlaggebend sind (vgl. Goffman 1981: 29). Denn für Goffman findet „Gesellschaft [...] in großen Teilen in Interaktionen und Situationen statt“ (Gugutzer 2004: 94). Zu unterstreichen ist, dass Interaktionen ausschließlich in sozialen Situationen stattfinden, also dort, wo „zwei oder mehr Individuen körperlich anwesend sind, und zwar so, dass sie aufeinander reagieren können“ (Goffman 1994: 55) und mit all unseren Sinnen wahrnehmbar sind (vgl. Raab 2008: 10). (Auf Internetkonferenzschaltungen, beziehungsweise Videoanalysen konnte Goffman klarerweise noch keinen Bezug nehmen. Sie stellen in diesem Kontext womöglich eine Hybridform dar). Das Spektrum von sozialen Situationen reicht von Begegnungen, in denen sich Menschen nur kurze Blicke zuwerfen, bis hin zu langen, ausführlichen, verbalen Kommunikationen (zum Beispiel philosophische, politische Diskussionen), die viel Zeit in Anspruch nehmen können (vgl. Raab 2008: 10-11).

Die Interaktionsordnung ist keineswegs ein abstraktes, wissenschaftliches Konstrukt, vielmehr handelt es sich um jenen „Bereich, in dem die Individuen leben“ (Knoblauch 1994: 35), womit angedeutet wird, dass die Interaktionsordnung etwas rein praktisches ist und keineswegs ein abstraktes, soziologisches Konstrukt darstellt. Es werden alltägliche Situationen behandelt, in denen Menschen miteinander kommunizieren. „Goffman erforscht in all seinen Arbeiten jene soziale Ordnung, die sich zeigt, wenn sich Menschen von Angesicht zu Angesicht begegnen; er nennt dies *Interaktionsordnung*“ (Gugutzer 2004: 92, H.i.O.). Interaktion beschreibt dabei den „wechselseitige[n] Einfluss von Individuen untereinander auf ihre Handlungen während ihrer unmittelbaren physischen Anwesenheit“ (Goffman 1996: 18). Interaktionen beschränken sich allerdings keineswegs auf die Sprache, sondern können auch durch nonverbale Kommunikation mit dem Körper ausgedrückt werden. Denn Goffman sah „verbale und nonverbale Ausdrucksformen als eine Einheit an. Dabei hob er insbesondere die Ritualisierung des Verhaltens, die Tatsache, dass wir uns der Laute, der Blicke, des Auftretens, der Bewegung, die wir in Gesprächen als unbeabsichtigte Äußerungen von uns geben, bewusst werden, sie bei anderen beobachten, und dann auch bewusst und strategisch einsetzen. Sie verselbständigen sich solcherart und werden eine eigene Dimension in Gesprächssituationen“ (Mikl-Horke 2001: 269). Denn der Körper stellt „ein wesentliches,

wenn nicht gar das wichtigste Interaktionsinstrument dar [...] das wir haben“ (Villa 2007b: 23), weil es gar nicht möglich ist, nicht zu kommunizieren, da der Körper immer Signale und Zeichen aussendet (vgl. Gugutzer 2004: 93). Entscheidend sind also die Interaktionen in den sozialen Situationen, wobei die „grundlegende Analyseeinheit [...] *nicht* das Individuum, sondern die *Interaktion* beziehungsweise die Situation [ist]“ (Gugutzer 2004: 172). In Goffmans Worten geht es „nicht um Menschen und ihre Situationen, sondern eher um Situationen und ihre Menschen“ (Goffman 1971b: 8f. zit.n. Gugutzer 2004: 172). Die Grundlage der Interaktionsordnung, die „eine Theorie der körperlichen Kopräsenz [ist]“ (Meuser 2002: 28) hat als Fundament die soziale Situation, also face-to-face Beziehungen von zwei oder mehreren Personen, das als unmittelbare Interaktion bezeichnet werden kann (vgl. Goffman 1994: 55). In diesen zeigen die Individuen „ihre Aufmerksamkeit und Anteilnahme, hier findet die Koordination von Handlungen statt, und hier sind ihre Körper verletzlich“ (Knoblauch 1994: 35). Im Anschluss an die Interaktionsordnung fasst Meuser den Körper handlungstheoretisch „als sozialen Operator, der in einem Netz von Interaktionen Bedeutungen erzeugt und soziale Strukturen enaktiert“ (Meuser 2002: 31). Hier spielt also auch eine „körperliche Selbstdarstellung“ (Gugutzer 2004: 95) eine Rolle, weil Körper in sozialen Begegnungen immer kommunizieren. Doch auch abseits der nonverbalen Kommunikation stellen wir uns selbst als etwas dar und tun dies (auch) über unsere Körper. Denn dieser tritt als Träger von Zeichen und damit als „primäre Deutung im Fremdverstehen [auf]“ (Raab/Soeffner 2005: 178 zit.n. Gugutzer 2006: 31). Entsprechend sind das körperlich-leibliche Interagieren und Verstehen entscheidend an der Her- und Darstellung der 'Interaktionsordnung' [...] beteiligt“ (Gugutzer 2006: 32).

In Situationen allgemein liegt es in der „Natur der Sache“, dass sich Individuen darstellen und inszenieren, indem „wir alle Theater spielen“ (Goffman 2003 zit.n. Villa 2007b: 22) wenn wir handeln. Goffman beschreibt demnach in der Theater-Metapher die „Aufführungen des Sozialen“ (Gugutzer 2006: 18). Folglich sind soziale Situationen die „Bühnen“, „Darstellung“ hingegen wird definiert „als die Gesamttätigkeit eines bestimmten Teilnehmers an einer bestimmten Situation [...] die dazu dient, die anderen Teilnehmer in irgendeiner Weise zu beeinflussen“ (Goffman 1996: 18). Diese sind „Bestandteil dessen, was wir unter ‚Ausdrucksverhalten‘ verstehen, und insofern werden sie übermittelt und aufgenommen, als ob sie etwas Natürliches wären“ (Goffman 1981: 18). Dabei kann der/die Akteur_in „davon überzeugt sein, dass der Eindruck von Realität, den er inszeniert, ‚wirkliche‘ Realität sei“ (Goffman 1996: 19) und nicht vorgespielt oder gestellt. Es ist nicht so, dass sich Menschen eine Maske aufsetzen, hinter welcher ihr „wahres“, „natürliches“ Gesicht zum Vorschein kä-

me. Vielmehr möchten Individuen vor anderen möglichst gut dastehen und sich daher in jeder Rolle in den unterschiedlichen Situationen des Alltags adäquat präsentieren. „Die ganze ‚Aufmachung‘, das ganze ‚Gehabe‘ des Akteurs dient als Instrument, um bei irgendwelchen Publika Eindrücke, mehr oder weniger klar ‚gewünschte‘ Eindrücke zu erzeugen“ (Hitzler 2002: 79).

In diesem Zusammenhang ist der Begriff „Rolle“ von Bedeutung und definiert als „[d]as vorherbestimmte Handlungsmuster, das sich während einer Darstellung entfaltet und dabei anderen Gelegenheiten vorgeführt oder durchgespielt werden kann“ (Goffman 1996: 18). In dieser Rolle inszenieren sich Menschen in den sozialen Situationen, denn Inszenierungen wollen „anderen ein *bestimmtes* ‚Bild‘ des Akteurs vermitteln“ (Hitzler 2002: 79, H.i.O.), womit diese bewusst beeinflusst werden sollen. Menschen in sozialen Situationen spielen wie Schauspieler_innen eine soziale Rolle, ohne sich dafür bewusst zu verstellen oder sich eine Maske aufzusetzen. „Um die jeweils eingenommene Rolle überzeugend zu spielen und damit zur Aufrechterhaltung der Interaktionsordnung beizutragen, ist es notwendig, deren Regeln zu kennen und einzuhalten, was eben auch heißt, die Körperregeln des normativ richtigen Verhaltens zu kennen und einzuhalten“ (Gugutzer 2004: 93-94). Bei Inszenierungen geht es also ganz und gar nicht darum, etwas vortäuschen zu wollen, wenngleich ein bestimmtes, inszeniertes Bild eines Individuums „nicht für seine eigenen Augen [arbeitet, sondern an] seinem Bild in den Augen anderer“ (Goffman 1971b: 10 zit.n. Raab 69). Ebenso wenig ist ein „vordergründiges, kindlich spielerisches So-tun-als-Ob gemeint“ (Villa 2007b: 23). Vielmehr geht es im Sinne des „*impression managements*“ um eine Art Imagepflege, weil auf der sozialen Bühne im Sinne der Theater-Metapher Menschen, die uns umgeben, auch unsere Zuschauer_innen sind und Individuen „als jemand bestimmtes wahrgenommen werden [wollen] – als Wissenschaftlerin, guter Vater, seriöser Bankangestellter [etc.]“ (ebd.).

Für queere Aktionsformen spielt der Körper eine wichtige Rolle, was sich in der Auswertung gezeigt hat (vgl. 4.). Denn bei manchen Befragten geht es darum, sich nicht nur bei öffentlichen, queeren Aktionen zu inszenieren, sondern auch im Alltag, um eine bestimmte (queere) Strategie zu verfolgen. Was heißt das für queer? Diese Statuskategorien verraten diverse „offensichtliche“ persönliche Merkmale. Jedoch setzen manche Menschen viel dagegen, dass dies insbesondere bezüglich „Geschlecht“ *nicht* (sofort) erkannt und somit *nicht* als „natürlich“ wahrgenommen wird. Strategien wie cross dressing oder Drag Kings und -Queens versuchen traditionelle Rollen oder Statuskategorien wie Geschlecht und Klasse zu irritieren oder (zumindest) radikal in Frage zu stellen. So könnte es durchaus ein Ziel von Queers sein, nicht einfach anhand dieser vier Kategorien Alter, Geschlecht, Klasse und ethnische Zugehö-

rigkeit verortet zu werden, sondern insbesondere das Geschlecht zu verqueeren, zu verflüssigen, umzudrehen, um damit für Irritationen zu sorgen und Verwirrung zu stiften. Queer wehrt sich gegen einfache kategoriale Zuschreibungen, weil damit die Einordnung von Menschen begünstigt wird. Wie in der Auswertung dargelegt wird, spielt die Kategorie „Reflexion als queere Praxis“ für queere Strategien eine wichtige Rolle. Dabei geht es darum, Zuschreibungen / Kategorisierungen abzubauen und Menschen nicht sofort in Schubladen zu stecken (vgl. 4.).

Zuletzt ist es für die Interaktionsordnung wesentlich, dass Individuen darauf bedacht sind, Interaktionen so gut wie möglich und ohne Peinlichkeiten über die Bühne zu bringen sowie darauf zu achten in sozialen Situationen ihr Gesicht nicht zu verlieren. Denn nach Goffman sind „die an der Interaktion Beteiligten dazu angehalten [...], ihren Körper als Kommunikationsmittel in einer sozial erwarteten Weise einzusetzen. Das bedeutet vor allem, dass soziale Akteure ein situationsadäquates Maß an Körperkontrolle und Gefühlsarbeit aufbringen müssen, um die gemeinsame Situationsdefinition nicht in Frage zu stellen und damit die mikro-soziale Ordnung nicht zu gefährden (vgl. Goffman 1971a, 1971b, 1974, 1994; Gugutzer 2006: 18). Gemeint ist damit die Verletzbarkeit der Interaktionsordnung, für die Goffman mehrere Möglichkeiten der Erschütterung nennt: die „Platzierung des Körpers in Relation zu einem von anderen beanspruchten Territorium“ (Goffman 1982:75), die „zersetzende Macht systematischer Unhöflichkeit“ (Goffman 1994: 90), aber auch das „Anblicken, Anschauen, Durchbohren mit den Augen“ (Goffman 1982: 75). Eine weitere Verletzbarkeit besteht bei der „Einmischung durch Laute [...] - jene von einem Individuum verursachten Geräusche, die von den Umstehenden als Störung empfunden werden und mit denen es gleichsam zuviel Lautraum für sich beansprucht“ (Goffman 1982: 77). So könnte eine lautstarke Demonstration von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Transgendern und anderen Genders in der Öffentlichkeit die Interaktionsordnung stören. Denn Goffman führt bei der Beschreibung der Verletzbarkeit der Interaktionsordnung Bewegungen wie Hippies, Quäker, oder „The Chicago Seven“ an (vgl. ebd.: 89). So passt auch die „queere Bewegung“ in diese Reihe von aktionistischen, (politischen) Bewegungen, die durch ihr bloßes Dasein für Verwirrung und Irritation sorgen. Hier ist die Rolle von queer, beziehungsweise das, was queer auslöst, relevant. Denn queer hat durch diverse Aktionsformen auf jeden Fall das Potential, die Interaktionsordnung zu stören, zu verwirren, zu irritieren, weil es sich gegen das wendet, was gemeinhin als „Normalität“ verstanden wird, indem gängige Kategorien verunsichert werden (vgl. 2.1).

Ferner zählen zu den typischen Störungen auch „unbeabsichtigte Gesten, Fauxpas, Taktlosigkeiten, unbeabsichtigte Missgeschicke“ (Gugutzer 2004: 97). Eine weitere wichtige

Anforderung an das Verhalten in sozialen Situationen stellt das Benehmen dar. „Es bezeichnet ein symbolisches Handeln, mit dem durch Haltung, Kleidung und Verhalten zum Ausdruck gebracht wird, dass man als Akteur über bestimmte Eigenschaften verfügt, die der sozialen Situation angemessen sind“ (Goffman 1971b: 85-94 nach Raab 2008: 66). Wer bestimmt jedoch, was angemessen ist und was nicht? So würde das Tauschen (also cross dressen) der typischen Kleidung eines Hochzeitpaares ziemlich sicher dazu führen, alle Anwesenden in radikaler Art und Weise durcheinander zu bringen oder sogar bestürzt und fassungslos zu machen. Denn das einzelne Individuum hat „das in seiner Gesellschaft vorhandene Vokabular der Körpersprache zu kennen und anzuwenden“ (Gugutzer 2004: 94). Dagegen würden sich Queers aller Voraussicht nach vehement wehren, weil nicht alles, was als „gut und richtig“ gilt tatsächlich als gut und richtig *empfunden* wird. Denn Menschen, die sich mit queer solidarisieren versuchen in öffentlichen Aktionen gerade die öffentliche, „normale“ Ordnung zu stören, „eine Szene zu machen“ (Gugutzer 2004: 97), oder zu irritieren. So kann die Interaktionsordnung auch durch die (temporäre) Aneignung des öffentlichen Raums verletzt werden. Beispielsweise mittels der Inszenierung von kurzen Rollenspielen, in denen klassische Geschlechterrollen getauscht und indem Körper in einer gewissen Weise angeordnet werden, was eine hierarchische Ordnung darstellen kann (vgl. Meuser 2002: 27).

Die zentrale Frage bei der Kategorie „Körperinszenierungen“ ist, wie eingangs erwähnt: Wie wird „durch Körperdarstellungen soziale Wirklichkeit hergestellt?“ (Gugutzer 2006: 18). Umgelegt auf die Forschungsfrage könnte sie modifiziert werden: Wie wird durch queere Körperdarstellungen in der Öffentlichkeit die soziale Wirklichkeit neu hergestellt, indem sie verqueert wird?

2.3.2 Körperrepräsentationen

Die leitende Frage bei der zweiten Dimension „Körperrepräsentationen“ ist: „Was symbolisiert der Körper?“ (Gugutzer 2006: 15), wobei die „Verkörperung der Gesellschaft“ (ebd.) im Mittelpunkt steht. Für die Beantwortung der Forschungsfrage ist dies unter anderem relevant, um herauszufinden, was als gesellschaftliche Körpernorm angesehen werden kann. Das soll mit Mary Douglas' Werk „Ritual, Tabu und Körpersymbolik“ (1974) bewältigt werden, welche den Körper als Kommunikationsmedium beschreibt, der „von den sozialen Kontrollmechanismen abhängt und von einer extremen Körperinszenierung bis zu einer radikalen Körperverdrängung reichen kann“ (Gugutzer 2004: 85). In diesem Zitat wird die Ansicht von Douglas angedeutet, dass sie einen Zusammenhang zwischen Körper(normen) und Gesellschaft sieht. Denn die Ethnologin geht der Frage nach, wie der Körper als

gesellschaftliches Symbol genutzt, beziehungsweise zu diesem gemacht wird. Dafür beschreibt sie die Beziehung zwischen Sozialsystem und Symbolsystem.

Douglas begreift den menschlichen Körper als Symbolsystem, jeder Mensch könne sein Leben nur im Rahmen eines kohärenten Symbolsystems führen, weswegen sie die Bedeutung von Symbolik und Ritual für die Kommunikation hervorhebt. Sie konstatiert, dass symbolische Handlungs- und Verhaltensweisen ihren eigenständigen Wert haben, denn „[n]ur mit Hilfe von Symbolen ist Kommunikation überhaupt möglich, nur durch sie können Werte zum Ausdruck gebracht werden“ (Douglas 1974: 59). Daher hält die Ethnologin „strukturierte Symbole“ für die Grundlage der Interaktion. „Wenn überhaupt Kommunikation stattfinden soll, müssen strukturierte Symbole zur Verfügung stehen“ (ebd.). Symbolischen Handlungen sowie symbolischen Verhaltensweisen schreibt sie einen eigenen Wert zu. Das ist auch der Grund, warum sie im Verschwinden gemeinsamer Symbole einen schweren Verlust sieht. Damit würden Werte verloren gehen und Denk- beziehungsweise Kommunikationsprozesse behindert werden (vgl. Douglas 1974: 73).

Als nächstes ist fest zu halten, dass der Körper auch in der Dimension „Körperrepräsentationen“ nicht nur als Medium, sondern auch als Code auftritt: „Wahrnehmung eines Körpers und die Interpretation ‚seiner‘ Zeichensysteme (Rede, Gestik, Motorik, Styling etc.) gehen in eins. Außerdem ist der Körper sichtbar, fühlbar, riechbar, hörbar, schmeckbar, woraus sich eine hohe Symbolkomplexität [...] ergibt“ (Hahn 2002: 297). Das heißt also, dass der Körper Zeichenträger sowie ein Symbol „an sich“ ist, wie Douglas im Folgenden mit einem zunächst widersprüchlich erscheinenden Begriff ausführt. Der englische Titel von Mary Douglas' Werk - „Natural Symbols“ - scheint auf den ersten Blick irreführend zu sein. In dem Werk bezeichnet sie nämlich den Körper als „natürliches Symbol“, denn kein Körper kann unabhängig von einem gesellschaftlichen, geschichtlichen, kulturellen, epochalen Bezugssystem existieren. „Es gibt keine natürlichen oder naturgegebenen Symbole, keine Symbolsysteme, die kulturunabhängig wären und insofern auch kein allgemein menschliches Symbolsystem“ (Gottowik 1999: 294). Wenn dagegen Douglas postuliert, der Körper sei ein „natürliches Symbol“ „meint sie damit *zum einen* die ‚Naturgegebenheit‘ des Körpers: Zur Natur des Menschen gehört, körperlich zu sein“ (Gugutzer 2005: 81, H.i.O.). Oder in den Worten von Douglas ist der Körper ein natürliches Symbol, weil „er auf natürliche Weise soziale Strukturen und Situationen zum Ausdruck zu bringen vermag“ (Gugutzer 2004: 82). Douglas möchte mit dem Begriff „natürliche Systeme“ auf etwas Bestimmtes hinaus, daher stellt sie folgende These auf: „Wenn es durchgängige gesellschaftliche Regelmäßigkeiten gibt, darf man erwarten, dass ihnen ein ebenso

durchgängig wiederkehrendes und über alle kulturellen Schranken hinweg verständliches System natürlicher Symbole entspricht“ (Douglas 1974: 2). Diese Beschreibung führt sie weiter aus, indem sie den Terminus der „natürlichen Tendenz“ einführt. Von einer solchen kann dann gesprochen werden, wenn ein „Verhaltensstil unbewusst und universell, d.h. in allen Kulturen anzutreffen ist [...] die durch die Wahrnehmung einer [...] sozialen Situation aktiviert wird“ (Douglas 1974: 104). Es handelt sich dabei „um die kulturelle Ausprägung eines natürlichen Ausdrucks“ (Gugutzer 2004: 83), weil jedes Verhalten „durch die je historisch-kulturell geprägte Wahrnehmung einer sozialen Situation ausgelöst wird“ (ebd.). Das bedeutet also, dass Praktiken von Individuen je nach Epoche, Kultur, Gesellschaft, aber auch je nach Klasse / Schicht und Sozialisation unterschiedlich sind. Der Körper ist also ein Ausdrucks- und Kommunikationsmedium und auch abgesehen davon „erzählt jeder Körper nicht nur eine individuelle, sondern auch eine soziale Geschichte“ (Waldrich 2004: 16). Folglich sagen uns der Zustand sowie die Präsentationsweise des Körpers auch etwas über das Individuum, über Kultur, Gesellschaft, Religiosität und Ökonomie (vgl. ebd.).

Douglas' Bestreben in „Ritual, Tabu und Körpersymbolik“ ist es durch die Analyse der Beziehung zwischen Symbolsystem und Gesellschaftssystem etwas über den Körper betreffend Normen in Erfahrung zu bringen. Nach Gottowik ist ihre zentrale Fragestellung, inwiefern „die sozialen Verhältnisse die Einstellung, die die Menschen zu ihrem Körper und den körperlichen Äußerungen haben [beeinflusst], mit denen Freude, Schmerz oder Ausgelassenheit symbolisch (also zum Beispiel in Mimik und Gestik) zum Ausdruck gebracht werden“ (Gottowik 1999: 294). Anders formuliert: Warum wird beispielsweise das Lachen oder fotografieren von Menschen in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich interpretiert und mit verschiedenen Bewertungen versehen? Zentral bei Mary Douglas ist, dass der „Körper als soziales Gebilde [...] die Art und Weise [steuert], wie der Körper als physisches Gebilde wahrgenommen wird; und andererseits wird in der (durch soziale Kategorien modifizierten) physischen Wahrnehmung des Körpers eine bestimmte Gesellschaftsauffassung manifest“ (Douglas 1974: 99). Das bedeutet, dass an einem Körper auch gesellschaftliche Normen und / oder Beschränkungen des Körpers abgelesen werden können. Gugutzer führt aus, was unter „Körper als soziales Gebilde“ zu verstehen ist. Damit kann die „Reinheitsregel“, welche Douglas bereits in *Purity and Danger* aufstellte, besser nachvollzogen werden, nämlich „die Ideen, Ideologie, Glaubenssätze, Weltbilder, Wert- und Moralmaßstäbe, Wahrnehmungs- und Deutungsmuster“ (Gugutzer 2004: 84), welche in einer Gesellschaft vorherrschend sind bzw. diskutiert werden. Schließlich sind es diese, „welche die Wahrnehmung und Bewertungen des eigenen wie auch der Körper anderer prägen“ (ebd.). Die „Regel der Distanzierung vom phy-

siologisch Ursprünglichen“, wie Douglas die von ihr aufgestellte „Reinheitsregel“ auch nennt, besagt, dass „mit wachsendem Druck der sozialen Situation auf die an ihr beteiligten Personen das soziale Konformitätsverlangen dahin tendiert, sich durch die Forderung nach strikter Kontrolle der körperlichen Funktionen auszudrücken“ (Douglas 1974: 3). Einfacher formuliert: Je höher der Druck, desto höher ist die Erwartung, „natürliche“ Körpervorgänge zu unterbinden. In anderen Worten: Je höher die Stufe der sozialen Hierarchie des Individuums, desto weniger kann es sich erlauben, seinen Körperfunktionen (Nießen, Husten, Entblähen etc.) ungeniert freien Lauf zu lassen (vgl. Douglas 1974: 110). Die Leistung von Douglas spiegelt sich darin, dass sie „den menschlichen Körper als Symbolsystem wahrgenommen und damit als ethnographisches Objekt erkannt [ha], an dem sich gesellschaftliche (Zwangs-) Verhältnisse ablesen lassen“ (Gottowik 1999: 303).

Das ist auch der springende Punkt für die Analyse der Interviews. Je nachdem, wie der Körper gesehen, bewertet, beurteilt etc. wird, soll eine Beziehung zu Normen hergestellt werden, um die Frage „*Wie werden queere Praktiken beschrieben, um (Körper)Normen entgegen zu wirken?*“ zu beantworten. Dazu soll ebenso die Frage „Was wird von den Interviewten als Norm beschrieben?“ diskutiert werden. Ein „soziologischer Blick auf das körperliche Verhalten in sozialen Situationen kann entsprechend analysieren, wie in dem je situativen Verhalten kulturelle Normen und Werte sowie sozialstrukturelle Zwänge körperlich-symbolisch repräsentiert werden“ (Gugutzer 2006: 16).

Für Douglas beeinflusst „[d]ie in Abhängigkeit von einem bestimmten Sozialsystem gegebenen Kategorien [...] die Wahrnehmung des Körpers“ (Gottowik 1999: 302). (Die Einseitigkeit dieses „wechselseitigen“ Verhältnisses wird weiter unten kritisch behandelt). Ihrer Meinung nach gibt es einen ständigen Transfer zwischen dem „Selbst“ und der „Gesellschaft“, also zwischen dem sozialen und physischen Körper (vgl. Douglas 1974: 123, 99). Zwischen ihnen findet ein permanenter Austausch von Bedeutungsgehalten statt, „bei dem sich die Kategorien beider wechselseitig stärken. Infolge dieser beständigen Interaktion ist der Körper ein hochgradig restringiertes Ausdrucksmedium“ (Douglas 1974: 99). Dies bestätigt Gugutzer, indem er bemerkt, dass „[u]mgekehrt [...] in der ‚physischen Wahrnehmung des Körpers‘ die Wahrnehmung der Gesellschaft zum Ausdruck [kommt]“ (Gugutzer 2004: 84).

Das funktioniert jedoch nur, wenn Douglas in einem meines Erachtens entscheidenden Punkt kritisiert wird. Sie beschreibt zwar die gegenseitige Wirkung von Sozial- und Symbolsystem, die Richtung der Beeinflussung scheint aber für Douglas eindeutig zu sein. So bemängelt Gugutzer, dass sie zu wenig auf den beiderseitigen Einfluss von sozialen und physischen Körpern eingeht (vgl. Gugutzer 2006: 86). Das wird deutlich, da sie den menschl-

chen Körper als „das mikrokosmische Abbild der Gesellschaft“ (Douglas 1974: 109) begreift und gleichzeitig den Körper als „*Symbol* gesellschaftlicher Strukturen“ (Gugutzer 2004: 82) beschreibt. Douglas unterstreicht diese Position, indem sie ausführt, die Erfordernisse des Körpers „werden den Anforderungen der Gesellschaft nicht nur untergeordnet“ (ebd.: 110) sondern in einen Kontrast zum „Körper der Gesellschaft“ (ebd.) gesetzt. Wesentlich ist die Wechselseitigkeit zwischen Struktur und Handlung (respektive zwischen Struktur und Individuum), wie es im Habituskonzept beschrieben wird (vgl. 2.3.3).

Der Körper ist keinesfalls bloß „das mikrokosmische Abbild der Gesellschaft“ und somit ist das Individuum bei der Geburt auch keineswegs ein unbeschriebenes Blatt, das von der Gesellschaft beschriftet wird. Douglas zeichnet aber genau ein solches Bild. Die Ethnologin kritisiert „das Schwinden des Verbundenseins durch gemeinsame Symbole“ (Douglas 1974: 11) und Rituale. Weiters „diagnostiziert [sie] einen Widerwillen gegenüber Ritualen, die nur noch als Ausdruck leeren Konformismus angesehen werden, und beklagt eine Revolte gegen jedweden Formalismus. Dies habe zu einer rituellen Verarmung der modernen Industriegesellschaften geführt“ (Gottowik 1999: 296). Ihre Kritik geht so weit, dass sie Menschen in westlichen Ländern aufgrund der schwindenden Traditionen und Rituale als „rituelle Bettler“ (Douglas 1974: 37) bezeichnet. Das Problem an dieser Analyse ist, dass Douglas im Abbau alter (christlicher) Traditionen keineswegs eine Chance für etwas Neues sieht. Vielmehr betont sie „ausschließlich die Gefährdung der sozialen Stabilität, die von jedem Antiritualismus ausgeht, und sieht in abgelegten Ritualen nur den Moment des Verlustes, nicht aber die Voraussetzung dafür neue und vielleicht auch angemessenere Formen der sozialen Interaktion zu entwickeln“ (Gottowik 1999: 300). Douglas geht also viel zu wenig darauf ein, wie der Körper die Gesellschaft prägt und sogar das Potential hat die Gesellschaft radikal zu verändern. Körper haben eine individuelle sowie gesellschaftliche Geschichte und sind daher nicht statische, universal gleiche, lebenslang unveränderliche „Dinge“. Vielmehr muss der Körper dynamisch, bzw. prozessual gesehen werden (vgl. Villa 2008: 202, bzw. 2.2). Denn das Sozialsystem wirkt nicht einseitig auf den Körper, vielmehr sind Sozialsystem und Körper wechselseitig voneinander abhängig. In diese Richtung geht auch die Kritik von Gugutzer. Douglas begreift „den Körper als Einschreibfläche und Symbol gesellschaftlicher Strukturen [...] und nicht – abgesehen von wenigen Hinweisen – ebenso die umgekehrte Frage [...], ob und wie sich der Körper in die Gesellschaft einschreibt“ (Gugutzer 2004: 86). Die Ethnologin betont zwar die gegenseitige Beeinflussung von Sozial- und Symbolsystem, geht darauf aber kaum ein. Sie „lässt letztlich unberücksichtigt, wie gesellschaftliche Strukturen durch körperliche

Handlungen aufgebrochen, modifiziert oder aufgehoben werden können; kurz: wie der Körper Gesellschaft prägt“ (ebd.).

Daher ist es wichtig, die Wirkung des Körpers auf die Gesellschaft zu unterstreichen und Körper dynamisch zu fassen. Das macht auch Antke Engel deutlich, wenn sie von einer queeren Politik der Repräsentation spricht. Diese beruhe „auf der Annahme, dass soziale Identitäten und Existenzweisen in gesellschaftlichen Machtverhältnissen hervorgebracht und verändert werden, sodass kulturelle Formen der (Selbst-) Darstellung in diese Prozesse der Formierung und Anfechtung eingreifen. Demnach können Zeichen, Bilder und Szenarien zum Ansatzpunkt der Veränderung normativ heterosexueller und rigide zweigeschlechtlicher Verhältnisse werden“ (Engel 2003). Dieses Zitat macht deutlich, dass queer in Verbindung mit Körper als aktive Kraft bezeichnet werden muss, die das Potential hat festgefahrene gesellschaftliche Strukturen zu verändern und das auch tatsächlich macht. Vor diesem Hintergrund wirkt Douglas' Konzeption des Körpers als Produkt der Gesellschaft veraltet, starr und unbeweglich. Für die Interpretation der Interviews ist die Frage, welche Gugutzer formuliert viel wichtiger: „[W]ie [wird] der Körper als gesellschaftliches Symbol genutzt beziehungsweise zu einem solchen ‚gemacht‘?“ (Gugutzer 2004: 83). Eine Antwort darauf könnte möglicherweise auch das „Doing Gender“ Konzept geben.

2.3.3 Körperroutinen

Nach Anthony Giddens machen „Routinehandlungen bzw. *Körperroutinen* [...] den Großteil sozialer Handlungen [aus]“ (Giddens 1992: 116ff. nach Gugutzer 2006: 17, H.i.O.). Routinehandlungen können definiert werden als „Handlungen, mit denen Menschen den Alltag bewältigen. Es sind Handlungen, die regelmäßig ausgeführt werden, so dass der Mensch nicht mehr darüber nachdenken muss. Routinehandlungen sind aber keine Reflexe“ (Kalbheim 2000: 113). Ein Auto lenken zu können scheint diesbezüglich ein passendes Beispiel zu sein. Denn man denkt nicht jedes Mal bewusst darüber nach, zu schalten, Gas zu geben, links und rechts zu schauen, wenn man auf eine (andere) Straße abbiegt. Die Fähigkeit ein Auto unfallfrei zu fahren sind inkorporiert, nachdem man es einmal gelernt hat. Jean-Claude Kaufmann formuliert das folgendermaßen. „Der Gegenstand verschwindet [...] weil er inkorporiert wird, und zwar im engeren Sinne: er hält Einzug in das Reich der selbstverständlichen Gesten“ (Kaufmann 1999: 52). Die Routine wird zur „Macht der Gewohnheit“ (Kaufmann 1999: 175ff), Körper lernen diese, wodurch sie schließlich verinnerlicht werden. „Normen, Vorschriften und Sanktionen ihrer jeweiligen Zeit wirken auf den Körper ein und formen diesen

den Vorstellungen seiner Zeit entsprechend“ (Spannbauer 1999: 72). Der Körper ist also ein Medium für Routine- und Gewohnheitshandlungen (vgl. Gugutzer 2006: 17).

Die zentrale Frage bei der Dimension „Körperroutinen“ lautet „wie handelt der Körper gewohnheitsmäßig?“ (Gugutzer 2006: 17) Auch hier gilt das Interesse dem Körper als Medium, nämlich für (inkorporiertes) Gewohnheits- und Routinehandeln. Die ethnomethodologische Geschlechtersoziologie behandelt mittels „Doing Gender“ die Folgefrage: „[w]ie wird durch Körperroutinen soziale Ordnung hergestellt?“ Dabei ist es wichtig, Routine- und Gewohnheitshandeln mit „sozialen Normen“ zu verknüpfen, welche auch im Konzept des Habitus eine Rolle spielen, weil sie im Körper von Geburt an einverleibt werden. Im Folgenden soll nicht eine „Theorie sozialer Praxis“ oder gar die „Praxeologie“ dargelegt werden. Vielmehr hat dieser Abschnitt zum Ziel, obige Termini mit verschiedenen Autor_innen anzuschneiden, um damit die Relevanz der Dimension „Körperroutinen“ für die Beantwortung der Forschungsfrage „*Wie werden queere Praktiken beschrieben, um (Körper)Normen entgegen zu wirken?*“ deutlich zu machen. Um die Frage „[...] wie körperliche Praktiken zur Herstellung, Stabilisierung und zum Wandel sozialer Ordnung beitragen“ (Gugutzer 2006: 17) wird das Habituskonzept von Pierre Bourdieu herangezogen, welches versucht, „die Einschreibung sozialer Ordnung in den körperlichen Leib des Individuums zu fassen“ (Jäger 2004: 169). Gleichzeitig wird damit erklärt, wie der Körper als Speicher sozialer Ungleichheitsstrukturen fungiert sowie die Verkörperung dieser Strukturverhältnisse (vgl. Gugutzer 2006: 26; Jäger 2004: 172ff).

Nach Bourdieu haben Individuen einen Habitus, in welchem vergangene Erfahrungen im Körper eingelagert sind (vgl. Bourdieu 1997: 177). Genauer handelt es sich um ein „System dauerhafter und übertragbarer Dispositionen“ (Bourdieu 1987: 98 zit.n. Dölling 2011: 6), wobei der Habitus „[a]ls ein durch Sozialisation erworbenes strukturiertes Bündel aus Wahrnehmungs-, Deutungs-, und Handlungsschemata [...] die Praktiken und Gedanken der handelnden Individuen [strukturiert]“ (Zips 2003: 87), die im praktischen Handeln als „Organisationsprinzip“ (Bourdieu 1985: 152 zit.n. Dölling 2011: 6) wirksam werden. Bei der Beschreibung des Habitus ist die *Verinnerlichung* oder *Inkorporierung* von sozialer Ordnung wesentlich, da sich Gesellschaft in den Körper einschreibt (vgl. Hirschauer 2004: 76). Das ist jedoch kein einseitiger Prozess, denn der Habitus ist zu verstehen als „Vermittler zwischen Struktur und Praxis“ (Meier 2004: 65), aber auch zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen Individuum und Gesellschaft. Bourdieu möchte mit dem Habituskonzept solche Dualismen durchbrechen. Es „erlaubt zu zeigen, dass die individuellen Praktiken mit sozialen, ‚verkörperten‘ Strukturen des Feldes rückgekoppelt sind, also einer bestimmten (sozialen) Logik fol-

gen“ (Zips 2001: 228). „Die“ Struktur wirkt auf den Habitus, dieser wiederum wirkt zurück auf die Struktur, daher ist der Habitus auch nur als „Produkt der Geschichte“ zu verstehen, der einerseits von seinem Umfeld abhängig ist und von diesem geprägt wird. Andererseits ist der Habitus nicht schon vorher gegeben, sondern verändert sich ständig und ist auch für weitere Modifikationen offen (vgl. Dölling 2011: 7).

Das besondere Merkmal des Habituskonzepts besteht darin, die Inkorporierung von Normen zu beschreiben. Denn „[w]ir lernen durch den Körper“ (Bourdieu 1997: 181) und das Gelernte wird in diesem verinnerlicht. „Im körperlichen Leib wird die soziale Ordnung gespeichert, und zwar kulturübergreifend [...] die Speicherfunktion ist universal“ (Jäger 2004: 186). Der Habitus ist nicht nur „einverleibte Struktur“ (Meier 2004: 63), sondern auch körperliche Erkenntnis, „welche ein ‚praktisches Erfassen der Welt‘ sichert, es ist ein Gewohnheits-sinn, der sich durch das praktische Bewegen des physischen Körpers in einem sozialen Raum / Feld(ern) herausbildet und der es ermöglicht, aus einer Situation heraus ihre Bedeutung zu erfassen und angemessen zu reagieren“ (Dölling 2011: 6). Entscheidend für den Habitus ist, dass das „Hervorbringen und Verändern sozialer Wirklichkeit [...] vor allem als körperlich-praktische Aktion zu verstehen [ist]. In körperlich-praktischen Aktionen laufen die Erfahrungen der Menschen mit den sozialen Bedingungen, auf die sich diese Erfahrungen beziehen und in denen Ungleichheiten, Hierarchien ‚objektiviert‘ sind, zusammen“ (ebd.). Ein Habitus wird also im Laufe der Sozialisation durch die Verinnerlichung der äußeren gesellschaftlichen (materiellen und kulturellen) Bedingungen des Lebens geformt, wobei sich die soziale Ordnung respektive soziale Normen auch tief „unter der Haut“ (Duden 1987 zit.n. Villa 2008: 202) festsetzen und somit „die Gesellschaftsordnung in die Körper ein[dringt]“ (Bourdieu 1997: 181).

Körper werden in jeder Gesellschaft politisch und kulturell mit Bedeutungen aufgeladen und sind daher niemals unabhängig von Geschichte, Kultur, Epoche, Gesellschaft etc. „[D]ie Naturalisierung und die Reproduktion sozialer Ordnung werden über den Habitus und dessen Inkorporierung im körperlichen Leib gewährleistet und erklärt“ (Jäger 2004: 186). Das kann möglicherweise ebenso als Erklärungsmodell fungieren, warum die Geschlechter „Mann“ und „Frau“ naturalisiert sind. Wenn etwas zur Gewohnheit wird, ist es weniger klar sichtbar, weil es inkorporiert wurde und ist ab diesem Zeitpunkt für den körperlichen Vollzug selbstverständlich. „Geschlecht“ ist dennoch bewusst da, es „verschwindet“ höchstens der Blick auf die Herstellung. „Als einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat“ (Bourdieu 1993: 105 zit.n. Jäger 2004: 187). Ähnlich, aber den Fokus mehr auf

den dynamischen, aktiven, handelnden Körper gerichtet, formulieren es Hahn und Meuser. „Am Körper dokumentiert sich die soziale Ordnung, an deren Herstellung er beteiligt ist“ (Hahn/Meuser 2002: 8 zit. n. Schmincke 2009: 101), was es ermöglicht, den Körper sowohl als Produkt wie auch als Produzent von Gesellschaft zu begreifen (vgl. Schmincke 2009: 101).

In Anlehnung an die These von Imcke Schmincke, „dass die soziale Ordnung (auch) durch körperliche Praktiken stabilisiert wird“ (Schmincke 2009: 101), tragen „Körper Routinen“ ebenso wie „Körperinszenierungen“ und „Körperrepräsentationen“ zur Stabilisierung und Verfestigung von sozialer Ordnung / gesellschaftlichen Normen bei. Das machen sie aber in einer anderen Art und Weise, da Routinen im Alltag eher unbewusst und „selbstverständlich“ vollzogen werden: „Der Habitus ist zur Natur gewordene Geschichte, die als solche nicht erkannt wird“ (Bourdieu 1993: 105 nach Jäger 2004: 187), im Gegensatz zu Inszenierungen, die bewusst-intentional von Akteuren gesetzt werden. Es handelt sich um ein wechselseitiges Verhältnis von Struktur und Handlung. Dabei steht der von Bourdieu beschriebene doppelte Prozess im Mittelpunkt. „Der Habitus ist das Resultat einer Einverleibung oder Inkorporierung der sozialen Welt und ihrer Ordnungs- und Klassifikationsmuster, wie er auch gleichzeitig das Erzeugungsprinzip dieser Praxis ist. Bourdieu verwendet synonym zu „Disposition“ „generative, handlungsanleitende Schemata“, dessen Funktion gleichzeitig für den Habitus grundlegend ist (vgl. Jäger 2004: 176). „Da die Dispositionen und damit der Habitus strukturiert *und* strukturierend sind, und da es diese doppelt bestimmten Dispositionen sind, die wiederum die Praxis bestimmen, wird die soziale Praxis zu einem Ort der Dialektik von objektivierten und inkorporierten Ergebnissen der historischen Praxis, d.h. von Strukturen und Habitusformen“ (Bourdieu 1979: 164, Bourdieu 1993: 98 bzw. 117 nach Jäger 2004: 175). Anders formuliert es Werner Zips, indem er hier die „doppelte Historizität“ (Zips 2003: 86) beschreibt. „Soziales Sein und Geschichte werden damit untrennbar aufeinander zurückgeführt“ (Bourdieu und Wacquant 1992b: 139 nach Zips 2003: 86). Diese Dialektik ist es nach Bourdieu, welche die großen Binaritäten zwischen Gesellschaft und Individuum, Struktur und Praxis etc. aufhebt (vgl. Jäger 2004: 175.), oder wie Michael Meier postuliert: „Struktur *ist* Praxis“ (Meier 2004: 65, H.i.O.), wobei der Habitus als Scharnier zwischen diesen großen Begriffen fungieren soll.

Der Begriff des Habitus ist nicht ohne jenem des Feldes zu denken, worauf noch in aller Kürze eingegangen wird. Zuerst sei darauf verwiesen, dass mit den Konzepten von Feld und Habitus auf der einen Seite die Intention verfolgt wird, „mit den in den Sozialwissenschaften herrschenden Gegensätzen (Subjektivismus vs. Objektivismus, Individuum vs. Ge-

sellschaft, Interaktionismus vs. Strukturalismus) zu brechen“ (Zips 2002: 256). Auf der anderen Seite können die beiden Termini kaum für sich allein stehen. „Das Handeln des praktischen Sinns stellt eine Art notwendiger Koinzidenz zwischen einem Habitus und einem Feld (oder einer Position in einem Feld) dar“ (Bourdieu 1997: 183). Ein Feld wird erst dann sichtbar, wenn es durch Praktiken von Individuen konstituiert wird, welche eine bestimmte Geschichte dieses Feldes verkörpern (vgl. Zips 2002: 253). „AkteurInnen bilden ihre Habitus, (sic!) ihre ‚soziale Fähigkeit‘, eine soziale Welt zu schaffen, durch Agieren in konkreten sozialen Feldern aus. Unter einem sozialen Feld versteht Bourdieu ein Netz von objektiven Relationen zwischen unterschiedlich, in der Regel hierarchisch positionierten Akteuren, die über differente Ressourcen an ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital verfügen und daher mit unterschiedlichen Potenzialen in die beständigen Auseinandersetzungen um Positionen, um Entscheidungs-, Gestaltungs- und Deutungsmacht eingreifen können“ (Dölling 2011: 8). Somit stehen „Habitus“ und „Feld“ nicht nur in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander (vgl. Dölling 2011: 6), sondern „Feld“ bezeichnet „die Arenen des sozialen Lebens“ (Zips 2001: 221), in welchem die Individuen um Ressourcen kämpfen (vgl. ebd.). (Auf den damit zusammen hängenden Kapitalbegriff von Bourdieu wird an dieser Stelle nicht eingegangen, da er für die Dimension „Körper Routinen“ nur eine untergeordnete Rolle spielt). Grundlage für das jeweilige Feld sind Akteure, die an bestimmten Objekten ein bestimmtes Interesse haben, bedeutend dafür wiederum ist die „einverlebte Struktur“ (s.o.) des Habitus (vgl. Meier 2004: 63).

Mit der Frage von Andreas Reckwitz nach der „Routinisiertheit oder der Unberechenbarkeit sozialer Praktiken“ (Reckwitz 2004: 41ff.) soll die statische Konzeption von Routine bei Bourdieu herausgestrichen werden. Bourdieu und Butler bieten entgegengesetzte Beispiele „für Theorieversionen, die bezüglich der Frage nach der Normalität der Routinisiertheit bzw. der Unberechenbarkeit der Praxis [...] Ansätze liefern: Bourdieu setzt Routinisiertheit und Reproduktivität als Normalfall voraus, Butler betont die Normalität der Subversion, d.h. des Potentials der ständigen Durchbrechung eingespielter Routinen von performances“ (Reckwitz 2004: 46). Butlers Konzeption ist somit dynamischer, weil es der Möglichkeit von Individuen widerständig zu handeln generell mehr Spielraum lässt. Dazu kommt die bei ihr „in der Praxis eingebaute Tendenz zur Unberechenbarkeit, Widerständigkeit, 'Subversion' und Veränderungsoffenheit“ (Reckwitz 2004: 41) hinzu, die das Soziale voraussetzt. Bourdieu hingegen wird kritisiert, weil für ihn „die Dispositionen des Habitus keine bloß mentalen Repräsentationen darstellen“ (Reckwitz 2004: 47), vielmehr lagern sie sich „inkorporiert in der Hexis [ab] [...] Der Körper ist abgelagerte Individual- und Kollektivgeschichte, eine Haut,

aus der das Subjekt nicht ohne Weiteres heraus kann“ (ebd.). Diese Sichtweise ist viel statischer als jene von Butler, Individuen haben in dieser Konzeption geringere Chancen, sich gegen bestehende Strukturen aufzulehnen, weil diese ja in der Hexis einverleibt sind. Darüber hinaus wird bei Butler „die Normalität einer Unberechenbarkeit sozialer Praktiken“ (ebd.) hervorgehoben, was Individuen generell mehr freie Entscheidungsmöglichkeiten lässt. Dennoch ist das Habituskonzept als theoretisches Konzept wichtig, um zwischen Struktur und Handlung zu vermitteln und um deren Zusammenhang deutlich zu machen.

Bourdieu's Habituskonzept ist also in mehrerlei Hinsicht für die Dimension Körperrou-tinen respektive für die Auswertung der Interviews von großer Wichtigkeit, muss aber aufgrund verschiedener Mängel kritisiert werden. Denn es wird darin zwar mittels der „doppelten Geschichte“ darauf hingewiesen, dass der Habitus wechselseitig zwischen Struktur und Praxis, bzw. als Scharnier dazwischen wirkt. Villa zufolge ist ein solcher Zusammenhang aber „von Sozialität und individuellem Körperleib insofern problematisch verkürzt [...], als hier ein tendenziell deterministisches Modell entworfen wird. Der Leib verkümmert gewissermaßen zu einem Gefäß, einem zu füllenden ‚Speicher für [...] Gedanken‘ (Bourdieu 1993: 127 zit.n. Villa 2008:207), der an sich neutral und leer ist“ (Villa 2008: 207). Eine solche Konzeption des Körpers entspricht keineswegs der eines dynamischen Körpers, der ständig in Bewegung ist. Was nach Bourdieu für den Habitus gilt, nämlich dass dieser sich ständig verändert und auch für weitere Modifikationen offen ist (vgl. Dölling 2011: 7), wird nicht für den Körper beschrieben – im Gegenteil. „Die soziale Welt [...] konstruiert den Körper (...)“ (Bourdieu 1997: 167 zit.n. Villa 2008: 206), damit ist die Erklärung von sozialem Wandel nur schwer nachvollziehbar, denn wie können Individuen, wenn sie wie ein Behälter aufgefüllt werden „widerständiges, kreatives, eigenes, neues Wissen nicht nur denken, sondern auch verkörpern?“ (Villa 2008: 206). Somit wird die Möglichkeit des selbstermächtigenden Menschen ignoriert, die versuchen, sich gegen gesellschaftliche Zwänge, Normen, Zuschreibungen zur Wehr zu setzen, oder sich dem Konzept von queer zu bedienen und somit (beispielsweise) Körpernormen entgegen zu wirken.

Trotz der Kritik an Bourdieu's Habituskonzept spielt es in dieser Dimension eine wichtige Rolle. Der Körper wurde in dem Konzept zwar eher statisch konzipiert, der Habitus beschreibt aber nicht einseitig die Wirkung einer gesellschaftlichen Struktur, sondern spricht dem handelnden Individuum ein selbstbestimmtes Agieren in den jeweiligen Feldern keineswegs ab. Das wird mit dem Habitus als „strukturierte Struktur“ auf den Punkt gebracht. Das Habituskonzept hat für die Analyse der Interviews die Funktion zu zeigen, dass auf der einen Seite alle Menschen von sozialen Normen beeinflusst sind und diese auch inkorporiert haben.

Auf der anderen Seite soll damit aber veranschaulicht werden, dass trotz der Verinnerlichung der sozialen Ordnung manche Menschen widerständige (queere) Körper Routinen / Körperpraktiken leben, also auf die gesellschaftliche Struktur zurück wirken, indem sie aktiv Handlungen setzen. Somit sind Menschen gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen nicht hilflos ausgeliefert. Um das auf eine weniger abstrakte Ebene zu heben: Unter 2.1 wurde ausführlich dargelegt, dass und wie Heteronormativität in vielen Bereichen der Gesellschaft implementiert ist und seine Wirkung entfaltet. Indem Menschen, die sich mit queer solidarisieren, verschiedene Strategien verfolgen, um Normen, die sie einschränken zu überwinden, wirken sie auf die soziale Ordnung mittels ihrer widerständigen Körperpraktiken zurück und versuchen so die Gesellschaft (im Kleinen wie im Großen) aktiv zu verändern.

Welche Relevanz hat die Dimension „Körper Routinen“ für die vorliegende Arbeit? Mit der grundlegenden Frage der Dimension „wie handelt der Körper gewohnheitsmäßig?“ steht die Frage „wie tragen körperliche Praktiken zur Herstellung, Stabilisierung und zum Wandel sozialer Ordnung bei?“ in Zusammenhang. Hier soll ebenso auf die Dynamik von „widerständigen Körperpraktiken“ fokussiert werden, weil mit der Forschungsfrage „*Wie werden queere Praktiken beschrieben, um (Körper)Normen entgegen zu wirken?*“ die Durchbrechung von (Körper)Normen und damit das subversive Moment im Zentrum des Interesses steht. Denn indem „Zuschreibungsprozesse [...] als zentrale Auslöser für queer-feministischen Widerstand eingeordnet werden [können]“ (Groß 2008: 184), ist es möglich, dass Routinen, welche Körpernormen reproduzieren, mittels queeren Gegenstrategien durchbrochen werden. Das hat Butler in gewisser Weise bereits vorweg genommen, indem sie die Normalität der Subversion postuliert (vgl. Reckwitz 2004: 47).

Die Problematik einer Datenerhebung mittels Beobachtungen wird im nächsten Abschnitt (3.1) behandelt, denn bei der Beschreibung des Körpers gibt es einige grundlegende methodische Probleme. Beispielsweise ist die Logik der Praxis des Körpers nur in Aktionen selbst zu fassen (vgl. Wacquant 2003: 103 nach Meuser 2006). Dennoch habe ich mich aus verschiedenen Gründen gegen eine Beobachtung und für die Durchführung von qualitativen Interviews entschieden (vgl. 3.2 Auswahl und Begründung der Methode).

3. Methodologie

3.1 Probleme bzgl. der Beobachtung von Körper

Bei der Untersuchung des Körpers sind zunächst einige allgemeine Schwierigkeiten zu beschreiben, welche auftreten, wenn dieser als Forschungsobjekt betrachtet wird. Zentral ist seine „Sprachlosigkeit“ (vgl. Abraham 2002: 15ff; Fischer 2003: 12ff nach Gugutzer 2004: 10) in dreierlei Hinsicht. „[E]rstens aus dem in unserer Kultur wenig differenzierten Wortschatz zur Beschreibung körperlicher Phänomene, zweitens aus einer mangelnden Distanz zum eigenen Körper und drittens aus der Notwendigkeit der Übersetzung körperlicher Phänomene in Sprache“ (Gugutzer 2004: 10ff, H.i.O.; vgl. bzgl. „Sprachlosigkeit des Körpers“ auch Abraham 2002: 17-18). Eng damit verbunden ist die Verbalisierung von den jeweiligen Körperbewegungen. Zwar scheint es, als lassen sich einige artikulieren, die Mehrzahl entzieht sich jedoch der Beschreibung (vgl. Schindler 2009: 55), was nach Abraham auch mit der Tabuisierung des Körpers zusammen hängt (vgl. Abraham 2002: 18ff). „Es reicht [...] nicht, eine einzelne Bewegung zu beobachten; man muss in der Lage sein, die Bewegung in Beziehung zu ihrer Umwelt zu sehen“ (ebd.). Wichtig ist es also auch Körper jeweils im Kontext zu betrachten. Godwin erläutert, dass Bewegungen von Menschen nicht einfach nur sprachlich oder körperlich seien, sondern sich aus der Beziehung mit verschiedenen Elementen aus der Umwelt konstituieren (vgl. Godwin 2003: 21ff nach Schindler 2009: 54). Dazu kommt die Problematik, dass der Körper „zwar ‚Regungen‘ zeigt und sich in einer eigenen Weise artikuliert, [...] diese Regungen oder Zeichen müssen jedoch wahrgenommen und interpretiert werden“ (Abraham 2002: 17). Das bedeutet also, dass Körperbewegungen immer erläutert werden müssen, weil „ein *reflexiver* Zugang zu seinen Ausdrucksformen nur über Bewusstsein und Sprache gelingen kann, womit andererseits jedoch systematisch Probleme der ‚Übersetzung‘ und des Verlusts ‚anderer‘ Repräsentationen und ‚Wahrheiten‘ verbunden sind“ (Abraham 2002: 15, H.i.O.).

Es gibt allerdings auch theoretische Probleme, die auftreten, wenn Körper im Zentrum der Forschung stehen. Diese ergeben sich daraus, dass der Körper beispielsweise in der Soziologie noch wenig erforscht wurde. Meuser konstatiert: „Die Herausforderungen, vor die eine Soziologie des Körpers die sozialwissenschaftliche Methodologie stellt, sind noch wenig reflektiert“ (Meuser 2006: 109). Hier ist der Körper als Forschungsobjekt gemeint (vgl. Abraham 2002: 182; Gugutzer 2006: 40), denn Studien, bei denen explizit der Körper und seine Bewegungen im Fokus stehen, sind eher spärlich. Eine der wenigen Untersuchungen hat Wacquant durchgeführt, welche den Titel „Leben für den Ring“ (Wacquant 2003) trägt. Es geht darum, dass der Forscher seinen eigenen Körper zum Gegenstand der Forschung macht.

Ähnlich schlägt Anke Abraham vor, den Körper als Erkenntnisquelle zu nutzen (vgl. Abraham 2002: 182ff).

3.2 Auswahl und Begründung der Methode

Um die Forschungsfrage beantworten zu können, sind qualitative, leitfadengestützte Interviews meines Erachtens aus mehreren Gründen eine sinnvolle Methode der Datenerhebung. Zum einen ist „queer“ (obwohl der Begriff auch beschreibend verwendet wird) ein Terminus, welcher besser als Selbstbeschreibung / Selbst-Definition wirkt (vgl. Jagose 2001: 125, bzw. 2.1) und „nicht auf die empirische Beobachtung der Eigenschaft anderer [abzielt]“ (Jagose 2001: 125.). Ziel der Forschung ist es persönliche Einstellungen zu erheben sowie Antworten auf die Frage zu bekommen, *wie sich die queere Praxis eines Individuums äußern kann*. Beobachtungen sind zwar prinzipiell sehr wohl dafür geeignet Praktiken von Menschen zu erfassen, jedoch scheint es mir äußerst problematisch, wenn ich zu einem Event gehe, der mir selbst als „ausreichend queer“ erscheint, um dort die Forschungen durchzuführen. Schwierig ist es ebenso, spontane, queere Aktionen „aufzuspüren“, um diese dann zu beforschen. Aus diesen Gründen habe ich mich für qualitative Interviews entschieden. Klarerweise gelten die Ergebnisse der Analyse nicht für alle Queers, jedoch ist es damit möglich, die Forschungsfrage, wie sich Menschen, die sich mit queer solidarisieren, von gesellschaftlichen Körpernormen abgrenzen, bzw. wie sie diesen entgegen wirken, zu beantworten. Bei qualitativen Befragungen besteht nämlich die Möglichkeit, bereits vorab zu klären, ob sich die jeweiligen zu interviewenden Personen als queer bezeichnen *oder* sich mit queer solidarisieren. Ich denke, dass die Fragestellung mit gezielten Fragen beantwortet werden kann, wenn Menschen von ihren Praktiken und Handlungen erzählen. Denn „[s]ubjektive Bedeutungen lassen sich nur schwer aus Beobachtungen ableiten. Man muss hier die Subjekte selbst zur Sprache kommen lassen“ (Mayring 2002: 66). Vorteile der qualitativen Befragung sind ferner einerseits die offene Gestaltung oder das selbstbestimmte Fokus-legen des Gesprächs, welche „eher wahre und vollständige Informationen über die subjektive Sicht der Gesprächspartner“ (Winter 2000) ermöglicht. Durch die Offenheit dieser Methode entsteht die Möglichkeit, unbekanntes „direkt“ zu erfragen, bzw. Unklarheiten durch Nachfragen sofort beseitigen zu können. So kann das Ziel verfolgt werden, „**die Lebenswelten, Sichtweisen und die emischen Kategorien** der Interviewten verstehend zu erschließen“ (Halbmayer / Salat 2011, H.i.O.). Dies ist bei Methoden der Beobachtung beispielsweise durch die fehlende Unmittelbarkeit gar nicht möglich. Zudem muss Abstand zu Foto- oder Filmanalysen genommen werden, weil es von Interesse ist, was die jeweiligen Menschen selbst erzählen, anstatt auditives oder visuelles

Material zu interpretieren. Gleichmaßen wurde von einer Diskursanalyse gegenüber der qualitativen Befragung abgesehen. Deshalb wurden im Sinne der Forschungsfrage teilstrukturierte, weiche, ethnographische Einzelinterviews (vgl. Halbmayer / Salat 2011) durchgeführt, welche halb-standardisiert waren. Wichtig erschien mir, sowohl die Antwortmöglichkeiten, als auch den Fragewortlaut sowie die Fragereihenfolge nicht vorher festzulegen, sondern diese offen zu gestalten (vgl. Gläser/Laudel 2010: 41; Mayring 2002: 66). Denn es hat sich als richtig erwiesen, die Fragen nicht streng nach dem Leitfaden zu stellen, sondern je nach Verlauf des Gesprächs anzupassen, oder auch wegzulassen, wenn die Antwort auf eine Frage bereits vorweg genommen wurde.

Für die Erhebung des Datenmaterials wurden Expert_inneninterviews durchgeführt. Dabei gilt jene Person als Expert_in, welche die „Eigenschaft als Experte für ein bestimmtes Handlungsfeld“ (Flick 2007: 214) aufwies, bzw. wurden sie als solche bezeichnet, da „es um die Erfassung von Deutung, Sichtweisen und Einstellungen der Befragten selbst“ (Hopf 1993: 15 zit.n. Gläser/Laudel 2010: 40) ging. Expert_inneninterviews haben sich auch insofern für die Beantwortung der Forschungsfrage als nützlich erwiesen, weil sie „als Leitfadeninterviews geführt werden, da meist unterschiedliche Themen angesprochen werden müssen, die sich in einem freien oder narrativen Interview nicht zwingend ergäben“ (Gläser/Laudel 2010: 105). Nicht zuletzt ist diese Form der Befragung ratsam, wenn verschiedene „Themen behandelt werden müssen, die durch das Ziel der Untersuchung und nicht durch die Antworten des Interviewpartners bestimmt werden“ (ebd.: 111).

Zunächst musste eruiert werden, wer überhaupt als Expert_in in Betracht gezogen wird. Ich fragte eine_n potentielle_n Interviewpartner_in zuerst, ob sie/er/es sich generell vorstellen könne bei einer Befragung teilzunehmen, die sich mit „Körper und queer“ beschäftigt. Danach galt es zu klären, ob die Personen zumindest einen gewissen Umgang mit queer kennen und praktizieren, dazu mussten sie sich nicht zwangsläufig als „queer“ bezeichnen (das könnte auch aufgrund der Unbestimmtheit des Begriffs problematisch sein). Eine Person, die von sich sagte „ich bin queer“, aber weder mit Theorien noch mit queeren Praktiken Erfahrungen hatte war nicht für Interviews geeignet, wie die umgekehrte Variante, in welcher eine Person die Eigendefinition „queer“ nicht verwendet, dafür aber nach einer gewissen Praxis lebt, die als „queer“ bezeichnet werden kann. (Zu beachten ist hier auch die Diskrepanz der Definition / Interpretation, wenn ich als Forscher_in meine, diese oder jene Person ist als „queer“ zu bezeichnen). Bei Expert_innen geht es eben um „Praxis- oder Handlungswissen“ bzw. um seine_ihre „Handlungsorientierung“ (Bogner / Menz 2002: 46 zit. n. Flick 2007: 215). Für die Fragestellung bedeutet das, dass sich die befragte Person nicht zwangsläufig als

„queer“ bezeichnen musste, denn entscheidend war ein vorhandenes „Praxis- oder Handlungswissen“. Generell teile ich die Ansicht, dass möglicherweise sehr viele Menschen Expert_innen auf einem bestimmten Gebiet sind, ohne dafür eine langjährige, (akademische-) oder Fachausbildung aufzuweisen.

3.3 Auswahl der Interviewpartner_innen und Zugang zum Feld

Auf der Suche nach möglichen Interviewpartner_innen hat Göttingen eine Option geboten, wo es eine für die Größe der Stadt relativ starke, bunte queere Szene gibt. Dort habe ich vor zwei Jahren ein Erasmussemester absolviert und kannte daher einige Personen, beziehungsweise solche, die mir halfen geeignete Interviewpartner_innen zu finden. Dafür bin ich Anfang Juni 2011 für eine Woche nach Göttingen (und Umgebung) gereist, wo ich schließlich sechs der elf Interviews führte. Zwei weitere Personen habe ich zufällig auf einer Veranstaltung kennen gelernt und ihnen von meinem Diplomarbeitsthema erzählt, welche prompt mit einer Befragung einverstanden waren. Drei weitere Menschen wurden über Bekannte vermittelt.

3.4 Interviewleitfaden, Interviews und Anmerkungen

Fragen nach einer Begriffsdefinition sind wichtig, um die zwei großen Termini „Körper“ und „queer“ von den Befragten bestimmen zu lassen, andererseits um es ihnen leichter zu machen, darüber zu sprechen. Einige Fragen ergeben sich aus der Forschungsfrage, andere sind an die drei Dimensionen angelehnt; wieder andere sind essentiell, um den roten Faden des Interviews nicht zu verlieren, was sich daran zeigt, dass einige Punkte zwar im Suchraster (vgl. 3.7) enthalten sind, aber für das Kategoriensystem schließlich nicht wesentlich waren.

Interviewleitfaden

- Was bringst du mit „queer“ in Verbindung?
 - o Was bedeutet queer für dich persönlich?
 - o Verfolgst du im Alltag eine Praxis, die als queer bezeichnet werden kann?
 - Wie kann sich diese konkret äußern?
 - Was macht eine queere Praxis für dich aus?
 - Spielt dabei auch Bewegung eine Rolle dabei? Wenn ja, in welcher Weise?
 - Versuchst du, dieses Konzept (queer) (bzw. die Praxis) auch anderen Menschen näher zu bringen?
 - Welche Bedeutung hat queer für dich und deine Identität?
 - Welche Rolle spielt queere Praxis aus deiner Sicht für queer insgesamt?
 - Hast du dich schon mal an (öffentlichen) politischen Aktionsformen beteiligt, die als queer bezeichnet werden können? → Wenn ja welche Erfahrungen hast du damit gemacht?
- Was bringst du mit „Körper“ in Verbindung?
 - o Erzähle mir bitte etwas über deine Körperpraktiken im Alltag! *) Kleidung, Bewegung, Körperhaltung
*) Mimik, Gestik
 - o Was bedeutet für dich der Körper?
 - o Setzt du deinen Körper (im Alltag) bewusst ein, um im Sinne von queer Strategien zu verfolgen?
 - Welche Rolle spielt der Körper für dich bei der Umsetzung queerer Strategien im Alltag?
 - Steht für dich eine queere Praxis mit dem Körper im Zusammenhang?
 - o Hat sich deiner Meinung nach in den letzten (zB. 5 bis x) Jahren der Bezug zu Körper / Körperlichkeit bzw. der allg. Umgang damit geändert? (zB. Darstellung in TV, Film, www, Umgang bzw. Art und Weise der Thematisierung im Freund_innen / Bekannt_innenkreis / soziales Umfeld)
 - o Gibt es Körnernormen, die nicht explizit das Geschlecht betreffen?
 - Sollen abseits des Geschlechts auch andere Dinge verqueert werden?
- Wendest du körperliche Praktiken bewusst an – oder eben nicht – um nicht in die vorgegebenen Rollenbilder zu passen? → Wenn ja, inwiefern?
 - o Welche Rolle spielt es für deine (queere) Praxis, sich so zu stylen, dass man nicht leicht in die Kategorien von „Mann“ und „Frau“ eingeteilt werden kann?
- In welcher Situation hast du das Gefühl, dass soziale Normen in / an deinem Körper wirksam sind?
 - o Hast du Erfahrung mit Ablehnung oder Aggression queerer Praktiken gemacht?
 - o Hat sich für dich durch queer eine bestimmte Vorstellung von Körperlichkeit verändert?
 - o Was hältst du von der Aussage, dass auch Menschen mit queerenden Handlungen ZGK reproduzieren?
 - o Wendest du auch Körperpraktiken an, um dein Sozialisationsgeschlecht zu bestätigen, herzustellen oder nicht zu viel aus dem Raster zu fallen? → Wenn ja, inwiefern?
- Was bringst du mit „Geschlecht“ in Verbindung?
- Hat deiner Meinung nach Geschlecht etwas mit Normen zu tun? → Wenn ja, in welcher Weise?
- Möchtest du noch irgendetwas sagen, das dir wichtig ist?

Interviews:

1. Till	Göttingen	46:24 Minuten – 5384 Wörter – 388 Zeilen	08. Juni 2011
2. Erqu	Hannover	44:49 Minuten – 5477 Wörter – 402 Zeilen	10. Juni 2011
3. Marry	Lengler	36:36 Minuten – 4168 Wörter – 359 Zeilen	11. Juni 2011
4. Petra	Göttingen	57:35 Minuten – 4417 Wörter – 364 Zeilen	13. Juni 2011
5. Robin	Göttingen	35:05 Minuten – 3640 Wörter – 297 Zeilen	13. Juni 2011
6. Timmi	Göttingen	52:05 Minuten – 5688 Wörter – 391 Zeilen	14. Juni 2011
7. Joey	Wien	35:48 Minuten – 4216 Wörter – 372 Zeilen	05. Juli 2011
8. Kaka	Ziersdorf	48:05 Minuten – 5641 Wörter – 445 Zeilen	11. Juli 2011
9. Georg	Nähe Wien	48:11 Minuten – 5440 Wörter – 443 Zeilen	16. August 2011
10. Berta	Wien	54:25 Minuten – 6459 Wörter – 480 Zeilen	04. Oktober 2011
11. Jack	Wien	53:30 Minuten – 7201 Wörter – 575 Zeilen	10. Oktober 2011

Anmerkungen zu den Interviews:

Einleitung der Interviews: Bevor die Aufnahme mittels eines Diktiergeräts gestartet wurde, besprach ich mit den Interviewees vorab, worum es ungefähr geht. Dazu habe ich Ihnen gesagt „was du erzählst, wird vertraulich behandelt, auch wenn ich nachher darüber schreibe, kann niemand auf bestimmte Personen schließen“. Daher habe ich sie jeweils dazu angehalten, ein Pseudonym auszuwählen. Die Interviews wurden eingeleitet mit Begrüßung, Datum und Ort des Interviews.

ad Name und Geschlecht: Ich fragte die Interviewpartner_innen immer, mit welchem Pseudonym ich sie bezeichnen darf. *Dabei entsprechen die Namen nicht immer dem Geschlecht, das man vielleicht aufgrund des Namens vermuten würde.* Denn mehrere Personen haben sich einen Namen des „anderen“ Geschlechts gegeben, mit dem sie sich hauptsächlich identifizieren. Dazu kommt, dass nicht immer ausschließlich Menschen mit „eindeutigen“ Geschlechtsmerkmalen interviewt wurden. Gerade in Bezug auf den Kontext von queer erscheint es mir wichtig, dies nicht aufzulösen.

ad Alter: Nach dem Alter habe ich nie gefragt, ich könnte es unter Umständen grob schätzen. Jedoch bin ich der Ansicht, dass dies den_die Leser_in beeinflusst, wie ein Text gelesen wird. So denke ich, dass ein Transkript, bei dem man vorher weiß, dass die Person beispielsweise 26 und „männlich“ ist, anders gelesen wird als wenn einer_einem bewusst ist, dass die Befragte 57 Jahre alt und „weiblich“ ist.

Allgemein: Vorliegende Arbeit stellt eine Kritik an scheinbar „offensichtlichen“ Kategorien dar. Aus diesem Grund soll zudem darauf aufmerksam gemacht werden, dass nicht selbstver-

ständig davon ausgegangen werden kann, dass alle Interviewpartner_innen weiß sind und europäische Vorfahren haben.

ad Transkription: Von der literarischen Umschrift wurde abgesehen, daher wurde alles auf hochdeutsch transkribiert. Jedoch wurden keine Wortbetonungen und Längen der Pausen gekennzeichnet, trotzdem wurde das auf dem Datenträger gehörte transkribiert, ohne etwas auszulassen.

Folgende Zeichen kommen in den Transkripten vor:

- ... bedeutet entweder eine Pause ODER ein Gedankensprung
- (?) wurde von mir nicht verstanden
- (lacht) Interviewperson lacht
- Bes. lange Nachdenkpausen (> 5 Sekunden) wurden auch als solche kenntlich gemacht
- alle anderen Anmerkungen habe ich auch explizit als Anmerkung kenntlich gemacht.
- Jeweils am Ende einer Frage / Antwort findet sich im Transkript eine Zeitmarke.

ad Formatierung der Transkription: Die Formatierung ist *NICHT* 12 Punkt, eineinhalb zeilig, normale Seitenränder, *SONDERN* 10 Punkt, einzeilig, Times New Roman, schmale Seitenränder. Damit hat zB. das Gespräch mit Erqu 6 ½ Seiten anstatt 16 ½, was mir in Bezug auf Übersichtlichkeit der Texte besonders wichtig erschien.

ad Zitate: Tipp- und Rechtschreibfehler in den Transkripten wurden verbessert, genauso wurden umgangssprachliche Ausdrücke im Transkript für eine bessere Lesbarkeit verändert, selbstverständlich ohne den Inhalt des Gesagten zu verändern.

3.5 Strukturierte, qualitative Inhaltsanalyse

Nach Philipp Mayring gibt es drei Grundformen qualitativer Inhaltsanalyse, nämlich die zusammenfassende, explikative und strukturierte (vgl. Mayring 2002: 115). Ich habe mich dafür entschieden, eine qualitative, strukturierte Inhaltsanalyse mittels Induktion durchzuführen, da mir das Ziel dieser Form der Analyse als das Passendste für die Bedürfnisse der Forschungsfrage erschien. Dabei geht es darum, „eine bestimmte Struktur aus dem Material herauszufiltern. Das können formale Aspekte, inhaltliche Aspekte oder bestimmte Typen sein; es kann aber auch eine Skalierung, eine Einschätzung auf bestimmten Dimensionen angestrebt werden“ (Mayring 2002: 118). Die Struktur des Materials wird mittels „vorher festgelegten Ordnungskategorien“ (Mayring 2002: 115) herausgefiltert, „oder das Material wird auf Grund bestimmter Kriterien [eingeschätzt]“ (ebd.). Anschließend werden mittels *Ankerbeispielen* „konkrete Textstellen angeführt, die unter eine Kategorie fallen und als Beispiele für diese [...] gelten sollen“ (ebd.).

3.6 Modifikation von Gläser/Laudel (2010) an Mayrings Kategoriensystem

Nach der Aufbereitung der Daten wurden diese nach einer qualitativen, strukturierten Inhaltsanalyse mittels Induktion ausgewertet, wobei eine systematische Analyse der Transkripte erfolgte. Dies wurde mittels eines Suchrasters anstatt eines Kategoriensystems vollzogen. Denn nach Johannes Gläser und Grit Laudel besteht ein Problem bei der von Mayring entwickelten Verfahrensweise. Sie öffnet zwar die Ausbildung des Kategoriensystems, indem es bei dessen Modifikation mehr Spielraum lässt, ist aber generell sehr stark an der quantitativen Inhaltsanalyse ausgerichtet (vgl. Gläser/Laudel 2010: 198), weil sie „darauf zugeschnitten [ist], dass man am Ende ein nicht mehr veränderbares Kategoriensystem auf seine Texte anwendet“ (ebd.). Gläser/Laudel erklären den Ablauf einer qualitativen Inhaltsanalyse. Diese „behandelt die auszuwertenden Texte als Material, in dem die Daten enthalten sind, [...] dann entnimmt man den Texten diese Daten, das heißt, man extrahiert Rohdaten, bereitet diese Daten auf und wertet sie aus“ (Gläser/Laudel 2010: 199). „Extraktion“ wird anstatt des Begriffs „kodieren“ verwendet, um sich von der Grounded Theory abzugrenzen (vgl. ebd.). Das ist gleichzeitig das Fundament dieser Methode, nämlich „die Entnahme der benötigten Informationen aus dem Text. Das geschieht mittels eines Suchrasters [...]. Extraktion heißt, den Text zu lesen und zu entscheiden, welche der in ihm enthaltenen Informationen für die Untersuchung relevant sind. Diese Informationen werden den Kategorien des Suchrasters zugeordnet, das heißt unter der entsprechenden Kategorie eingetragen“ (Gläser/Laudel 2010: 200).

Mein „Suchraster“ ist sehr stark an den Interviewleitfaden angelehnt und deshalb habe ich bei der jeweiligen Kategorie die jeweils dazu passenden Fragen aus dem Leitfaden angeführt. Gläser/Laudel streichen die Offenheit des Kategoriensystems heraus, weil es während der Extraktion verändert werden kann (wenn dafür im Text Informationen zugrunde liegen und in bisherige Begriffe nicht passen) (vgl. ebd.). „Zur Offenheit des Kategoriensystems gehört, dass die Merkmalsausprägungen frei verbal beschrieben werden. Die Daten werden also nominalskaliert erhoben und die ‚Skala‘ - die Liste der Ausprägungen - entsteht im Prozess der Extraktion.“ (ebd.). Diese grundlegende Änderung des Umgangs mit dem Kategoriensystem haben Gläser und Laudel eingeführt, was eine flexible Auswertung ermöglichte. Denn man kann es nun während dem Verlauf der Auswertung an die Besonderheiten des Materials anpassen (vgl. ebd.), was darüber hinaus einen „Probedurchlauf durch einen größeren Teil des Materials nicht mehr nötig [macht]“ (ebd.). Dabei stellt bereits die Extraktion einen wichtigen Schritt zur Interpretation dar (vgl. ebd.). Diese Methode hat einige entscheidende Vorteile, zum Beispiel beansprucht sie „ein regelgeleitetes unsystematisches Verfahren zu

sein“ (Gläser/Laudel 2010: 204). Dazu kommt „die Forderung, das gesamte qualitative Material gleichberechtigt einzubeziehen“ (ebd.).

3.7 Suchraster

Im Folgenden werden sieben Kategorien vorgestellt, welche alle an den Leitfaden angelehnt sind. Bei diesem habe ich mich an der Theorie orientiert (vgl. Kapitel 2). Ziel der Analyse ist die Beschreibung davon, wie Menschen Körpernormen entgegen wirken (siehe Forschungsfrage). Unterhalb der jeweiligen Kategorie steht in kursiver Schrift eine kurze Erklärung ebendieser und/oder dessen Relevanz, anschließend ist das Ankerbeispiel angeführt. Nochmals darunter befinden sich jene Fragen aus dem Interviewleitfaden, von welchen ich denke, dass in deren Antworten wesentliche Informationen für die Kategorien enthalten sind. (Das heißt selbstverständlich nicht, dass bedeutendes ausschließlich in diesen zu finden ist). Es wird davon ausgegangen, dass in den meisten dieser sieben Kategorien auch die drei Dimensionen Körperinszenierungen, Körperrepräsentationen, Körper Routinen (vgl. 2.3) eine Rolle spielen.

Dieser Suchraster hat die Funktion, relevante / interessante Kategorien aus allen elf Interviews herauszustreichen und die jeweiligen Textstellen unter die Kategorien zu kopieren. Daraus entstand ein etwa 30 seitiges Dokument mit allen wichtigen Textstellen aus allen Interviews (welche zusammen etwa 170 Seiten ausmachten – formatiert mit schmalen Seitenrändern, 10 Punkt, einzeilig). Diese 30 Seiten wurden zusammengefasst, diese Zusammenfassung wurde ein weiteres Mal auf das Wesentliche gekürzt. Nach der Analyse der Interviews entstand schließlich das Kategoriensystem, welches nicht mehr alle Kategorien des Suchrasters enthält, sondern lediglich jene, die auch in der Auswertung behandelt wurden.

Suchraster (nach Gläser/Laudel 2010)

1. Persönliche Bedeutung von „queer“ **Q** (Buchstaben in rot stellen die Kürzel für die Kategorien dar)

Diese Kategorie ist von Bedeutung, um „queer“ überhaupt näher bestimmen zu können. Darin zeigten sich bereits Hinweise auf widerständige (Körper)Praktiken.

Ankerbeispiel: „Ja im Prinzip bedeutet queer für mich, ja nicht ... ich sag jetzt mal heterosexuell - selbstverständlich, geschlechtlich aufgewachsen zu sein [...]. Ich bin nicht normal, ich bin anders... queer ... Ist für mich der Sammelbegriff für alle die diese Erfahrung im Vergleich zur heteronormativen Zweigeschlechtlichkeit machen müssen“ (Till: 1).

- Was bringst du mit „queer“ in Verbindung?
- Was bedeutet queer für dich persönlich?

2. Persönliche Bedeutung von „Körper“ **K**

(s. 1.)

Ankerbeispiel: „Autonomie, wenn er funktioniert, wenn er nicht funktioniert wahrscheinlich eine Last [...] Aber auch viel Ausdruck, Körpersprache - es ist unglaublich, was man mit dem Körper alles machen kann“ (Georg: 4).

- Was bringst du mit „Körper“ in Verbindung?
- Was bedeutet für dich der Körper?

3. Wie sich eine queere Praxis eines Individuums äußert (muss nicht per se „widerständige Körperpraktik“

sein; könnte zB. auch theoretisch sein, zB. Form der (Selbst)Reflexion) **W(K)P**

Diese Kategorie war eine der ganz wichtigen und zentralen Kategorien, daher hat sie auch mehrere Unterkategorien. Diese Kategorie war für die Auswertung von fundamentaler Bedeutung und steckt gewissermaßen auch in der Forschungsfrage.

Ankerbeispiel: „[E]ine queere Praxis macht aus, nicht automatisch heterosexuell zur Norm zu setzen und davon auszugehen, dass die Welt hetero ist“ (Petra: 1).

- Was macht eine queere Praxis für dich aus?
- Welche Rolle spielt eine queere Praxis aus deiner Sicht für queer insgesamt?
- Sollen abseits des Geschlechts auch andere Dinge verqueert werden?

3a. Öffentliche queere Aktionen **WKPA**

Eine wichtige Komponente einer queeren Praxis sind öffentliche Aktionen. Soweit diese durchgeführt wurden, wurden sie hier erfasst.

Ankerbeispiel: „Ich hab hauptsächlich Frauen, Lesben, Transräume gemacht in Bremen und in Berlin, oder organisiert... teilweise mit offenen Diskussionsveranstaltungen [...] [und] Konzerten, die den Schwerpunkt hatten, dass sie so... hm.. queeren Bands, oder auf jeden Fall Frauenbands so einen Raum bieten, weil ich find die ganze Musikszene ist tendenziell sehr männlich dominiert“ (Mary: 1).

- Hast du dich schon mal an (öffentlichen) politischen Aktionsformen beteiligt, die als queer bezeichnet werden können? → Wenn ja welche Erfahrungen hast du damit gemacht?
- Versuchst du, dieses Konzept (queer) (bzw. die Praxis) auch anderen Menschen näher zu bringen?

3b. Queere Praxis im Alltag **WPT**

Eine queere Praxis äußert sich jedoch nicht ausschließlich bei öffentlichen Aktionen, sondern auch in alltäglichen Situationen.

Ankerbeispiel: „Wenn ich halt merke, dass Leute, v.a. so Männer sich sehr, sehr dominant verhalten oder sowas, dann sprech ich sie darauf an und versuche ihnen zu zeigen, dass es nicht sein muss“ (Robin: 2).

3c. Körper(Praktiken) im Alltag **KPAL**

Diese Kategorie behandelte die Frage, ob die Interviewten den eigenen Körper bewusst wahrnehmen/einsetzen. Im engeren Sinn wurde hier beschrieben, ob beispielsweise Mimik, Gestik bewusst queer(end) eingesetzt, bzw. wie und ob eigene Körperbewegungen eingesetzt / reflektiert wurden.

Ankerbeispiel: „[W]obei ich meistens eher so ein durch meine Gestiken und die Art und Weise, wie ich mich bewege, auch v.a. wie ich mich kleide, eher sozusagen ... meistens queere Elemente halt hat, die sozusagen mit dieser Wahrnehmung brechen, so ein bisschen zumindest, also da will man leicht Irritationen erzeugen“ (Timmi: 183-185).

- Erzähle mir bitte etwas über deine Körperpraktiken im Alltag! *) Kleidung, Bewegung, Körperhaltung *) Mimik, Gestik
- Hat sich für dich durch queer eine bestimmte Vorstellung von Körperlichkeit verändert? **KQV**

3d. Queere Praxis – theoretisiert **QPT**

Eine (queere) Praxis beginnt im Kopf, d.h. um eine Praxis zu verfolgen, muss dafür nicht zwingend eine Handlung gesetzt werden.

Ankerbeispiel: „Natürlich reflektiere ich meine Verhaltensweise und hab auch schon oft versucht, meine Verhaltensweisen zu verändern, mein ganzes Leben eigentlich“ (Kaka: 1).

3e. Hat sich für dich durch queer eine bestimmte Vorstellung von Körperlichkeit verändert?

KQV

Es ist möglich, dass die Kenntnis des Konzepts rund um queer den Umgang / die Vorstellung von Körper / Körperlichkeit bzw. dessen Wahrnehmung verändert

Ankerbeispiel: „Ja es hat sich... durch die Auseinandersetzung auf jeden Fall auch das Spektrum erweitert, oder so. Ich habe vorher meinen Körper nicht annehmen können, was Körper bedeuten, inwieweit Körper überhaupt relevant sind für Identitäten, für die eigene Identität, oder für geschlechtliche Setzungen... Das hat schon viel verändert glaub ich“ (Berta: 8).

3f. Wird Körper speziell, bzw. bewusst eingesetzt, um queere Strategien zu verfolgen? **KqST**

Fokussiert nicht auf den Alltag, sondern auf Strategien, die jeweils bewusst verfolgt werden.

Ankerbeispiele: „Kann sicherlich eine Rolle spielen. Aber ich denke Leute, die querschnittsgelähmt sind, können auch queer sein“ (Joey: 42-43); „Wie man halt mit bestimmten Gestiken sozusagen einen Bruch mit einer männlichen Identität erzeugt, also dass man halt gerade Irritationen damit erzeugt und damit halt auch problematisiert, dieses dann als männlich wahrgenommen zu werden, wenn dann auf einmal Elemente rein kommen, die die Leute dann eben als nicht männlich wahrnehmen“ (Timmi: 48-51).

- Setzt du deinen Körper (im Alltag) bewusst ein, um im Sinne von queer Strategien zu verfolgen?
- Spielt bei der Verfolgung queerer Strategien auch Bewegung eine Rolle dabei? → Wenn ja, in welcher Weise?
- Welche Rolle spielt der Körper für dich bei der Umsetzung queerer Strategien im Alltag?
- Wendest du körperliche Praktiken bewusst an – oder eben nicht – um nicht in die vorgegebenen Rollenbilder zu passen? → Wenn ja, inwiefern?
- Welche Rolle spielt es für deine (queere) Praxis, sich so zu stylen, dass man nicht leicht in die Kategorien von „Mann“ und „Frau“ eingeteilt werden kann?
- Wendest du auch Körperpraktiken an, um dein Sozialisationsgeschlecht zu bestätigen, herzustellen oder nicht zu viel aus dem Raster zu fallen? → Wenn ja, inwiefern?

4. Normen (und die Interaktion zw. G, S, K) Heteronormativität + Zweigeschlechtlichkeit

NORM

Dieser Aspekt ist von ähnlich fundamentaler Bedeutung wie 3. Prinzipiell ist davon ausgegangen worden, dass mit Geschlecht, Sexualität und Körper Normen verbunden sind, sobald Menschen angesehen werden.

Ankerbeispiele: „Die Frage wäre eher andersrum zu stellen: in welcher Situation habe ich nicht das Gefühl?“ (Erqu: 298); „Naja, das Schönheitsideal gilt schon für alle, würde ich sagen. Also klar, Leute sollen gesund ausschauen und... dazu gehören viele Dinge“ (Joey: 21-22).

- In welcher Situation hast du das Gefühl, dass soziale Normen in / an deinem Körper wirksam sind?
- Hat deiner Meinung nach Geschlecht etwas mit Normen zu tun? → Wenn ja, in welcher Weise?
- Gibt es Körpernormen, die nicht explizit das Geschlecht betreffen?

4a. Körpernormen, die nicht explizit das Geschlecht betreffen **KNEG**

Allerdings gibt es auch Normen, die auf den Körper wirken, von denen kein Geschlecht ausgenommen ist.

Ankerbeispiel: „Ja, wieder, die körperliche Gesundheit, Spannkraft, Attraktivität dann natürlich auch, das betrifft ja alle, Männer wie Frauen, Schwule wie Heteros, Bisexuelle, sonst was. Das ist doch für alle wichtig. ... Und das hat mit dem Geschlecht nichts zu tun“ (Georg: 5).

4b. Geschlecht als Norm **GN**

Normen, die explizit das Geschlecht betreffen.

Ankerbeispiel: „Es ist recht deutlich immer ein geschlechtlicher Rückbezug da. Also selbst, wenn man sagen würde Behinderung beispielsweise ist nicht geschlechtlich, da wird ja schon deutlich, dass es eben sehr schnell als geschlechtlich gewertet wird, wenn wir schon die Toiletten nehmen“ (Erqu: 5).

4c. Erfahrung mit Ablehnung oder Aggression queerer Praxis **A/A**

Kategorie ist selbsterklärend.

Ankerbeispiel: „[...] oder breitbeinig sitze (lacht).. irgendwie alte Leute kommen und den Kopf schütteln, wie das sein kann, dass eine Frau so (lacht). Bei ganz banalen Sachen einfach“ (Robin: 5).

- Hast du Erfahrung mit Ablehnung oder Aggression queerer Praktiken gemacht?

5. Wurden in den letzten 5 - 10 Jahren Veränderungen bzgl. des Umgangs mit dem Körper bemerkt? **V**

Hat die Interviewperson das Gefühl, dass sich in der öffentlichen Wahrnehmung bzgl. des Körpers etwas verändert hat? Diese Kategorie ist in der Auswertung nicht berücksichtigt worden.

Ankerbeispiel: „Stichwort natürlich die ‚Fitnesswelle‘, die alle erfasst hat und die prinzipiell auch nicht schlecht ist, also da hat sich schon viel getan“ (Georg: 4).

- Hat sich deiner Meinung nach in den letzten (zB. 5 bis x) Jahren der Bezug zu Körper / Körperlichkeit bzw. der allg. Umgang damit geändert? (zB. Darstellung in TV, Film, www, Umgang bzw. Art und Weise der Thematisierung im Freund_innen / Bekannt_innenkreis / soziales Umfeld)

6. Ablehnendes / reproduzierendes Verhalten von Queers **A/AQU**

Menschen, die sich mit queer solidarisieren, verfolgen zumeist diverse Strategien, Zweigeschlechtlichkeit und Heteronormativität entgegen zu wirken. Wird das auch von Queers reproduziert? Diese Kategorie ist in der Auswertung nicht berücksichtigt worden.

Ankerbeispiel: „Ja auf jeden Fall, ich glaub wir reproduzieren fast alle, vielleicht nicht ständig, aber in gewissen Dingen, die wir dann tun“ (Berta: 8).

- Was hältst du von der Aussage, dass auch Menschen mit queerenden Handlungen ZGK reproduzieren?

7. Allgemeine Kritik (Umgang) an queer **KRQ**

Selbsterklärend; Diese Kategorie ist in der Auswertung nicht berücksichtigt worden.

Ankerbeispiel: „denn durch eine Thematisierung wird nicht automatisch verunsichert, sondern es auch durchaus Geschlecht auch wieder bestärkt, also auch Zweigeschlechtlichkeit“ (Erqu: 1).

4. Auswertung

Nach der Analyse der Interviews sind vier Kategorien entstanden, welche sich wie folgt gliedern lassen: 1. Die Bedeutung von „Körper“ für die Interviewees, 2. Was für die Befragten als „Norm“ erfahren / erlebt wird, 3. Queere, widerständige (Körper)Praktiken sowie 4. Es ist nicht möglich, immer queere, widerständige (Körper)Praktiken durchzuführen. Einerseits weist die 2. Kategorie Unterpunkte auf: (Körper)Normen sind immer und überall vorhanden, Normen, die das Geschlecht betreffen und (Körper)Normen, die nicht direkt das Geschlecht betreffen. Andererseits gibt es auch bei der zentralen Kategorie 3. insgesamt acht Unterpunkte: Bedeutung von „queer“ für die Interviewees, Dialektik zwischen Praxis und Theorie, Reflexion als queere Praxis, queere Strategien im Alltag, Bewegung, Kleidung und Veränderung am Körper, öffentliche, queere Aktionen bzw. Öffentliches, Solidarität als queere Praxis. Diese vier Kategorien werden im Folgenden der Reihe nach erläutert.

In elf Interviews, die zwischen Juni und Oktober 2011 in Göttingen, Wien und (jeweils) in der Umgebung mit Menschen geführt wurden, die sich entweder als queer bezeichnen, oder sich mit queer solidarisieren, ging es insbesondere einerseits darum, was die jeweiligen Interviewpartner_innen als Normen begreifen, andererseits, ob, beziehungsweise welche Möglichkeiten und Strategien entwickelt wurden, um (Körper)Normen und gesellschaftlichen Konventionen entgegen zu wirken. Ausgangspunkt ist eine gesellschaftliche Realität, in der Menschen Normen erleben (insbesondere jene, die mit „Körper“ und „Geschlecht“ verknüpft sind) und diese als (teilweise massive) Einschränkung erfahren. Als Reaktion darauf entwickeln Menschen Konzepte und Strategien, mit diesen Zwängen umzugehen, oder versuchen

alltägliche, unhinterfragte Handlungsweisen zu verwirren, aufzubrechen, dagegen zu streiten. Das passiert auf unterschiedlicher Weise und auf verschiedenen Ebenen, diesbezüglich spielt das Label „queer“ eine zentrale Rolle.

Am Anfang der Analyse steht die Ausführung der Interviewpartner_innen bezüglich der Beschreibung von „Körper“. Weiters wird geklärt, was die Interviewten jeweils zu gesellschaftlichen Normen zählen. Das ist von Relevanz, um herauszuarbeiten, warum queere Strategien überhaupt als wichtig erachtet werden. Schließlich wird eine detaillierte Beschreibung queerer Praktiken dargelegt und zwar in Form der Vorstellung der Möglichkeiten, wie Menschen, die sich mit queer solidarisieren, mit Normen aller Art (die nicht nur auf den Körper wirken, sondern auch jene, die mit der Kategorie „Geschlecht“ verknüpft sind) umgehen und/oder entgegen wirken.

Definition von „Körper“

Für die Auswertung der Interviews ist es zunächst wichtig, was von den Interviewten unter „Körper“ verstanden wird. Bei den Leitfadenfragen „Was bringst du mit ‚Körper‘ in Verbindung?“ und „Was bedeutet für dich der Körper?“ antworteten die Interviewpartner_innen sehr unterschiedlich. Überdies ist es wichtig den Hinweis von zwei Befragten festzuhalten, dass Menschen immer körperlich sind, denn der Körper ist nicht vom Menschen nicht loslösbar. „Also insofern würde ich diese Abtrennung, die häufig gemacht wird, zwischen Geist und Körper [...] das würde ich nicht teilen, sondern es ist jeweils ein Zusammenhang, es geht jeweils um den konkreten Menschen“ (Erqu: 3). Jack verweist auf die damit verbundene Kategorisierung: „[I]ch würde es gar nicht mal trennen, so Mensch und Körper, diese Trennung machen ist auch wieder eine Kategorisierung“ (Jack: 4). Denn letztlich sollen nicht nur die Bipolaritäten Mann – Frau, Körper – Geist, die in cartesianischer Tradition stehen überwunden werden (vgl. Meuser 2006: 95).

Zudem wird von manchen die Wichtigkeit eines gesunden Körpers betont, demnach sei dieser „ein fragiles Ding, das leicht kaputt geht“ (Kaka: 4). Genauer formuliert es Georg: „Ganz ad hoc ist für mich Körper Autonomie [...] das heißt, ein funktionierender Körper gibt ja physische Autonomie, also gehen können, sich bewegen können, arbeiten können“ (Georg: 2), auf der anderen Seite „wenn er nicht funktioniert wahrscheinlich eine Last“ (ebd.: 4). Ähnlich artikuliert Till die Bedeutung eines intakten Körpers. „[F]ür mich persönlich ist das Thema Gesundheit eine ganz große Sache, weil ich chronische Erkrankungen habe... ja und ... da ist es für mich immer so... dass der Körper gesund ist, dass ich keinerlei Schwierigkeiten habe, Einschränkungen“ (Till: 3). Zentral ist hier, dass Körper gesund sein sollen, ist dies nicht

der Fall sind Menschen eingeschränkt. Analog verhält es sich bei Joey, auch er_sie weiß, wie es ist, einen Körper zu haben, der nicht immer das macht, was er machen sollte, nämlich ohne Schmerzen gesund zu sein. „Körper [...] haben eine Funktion und wenn sie nicht funktionieren ist es sehr schlimm. Und gerade ich habe sehr viele Erfahrungen damit gemacht, wie es ist, wenn Körper nicht funktionieren und krank sein und so ... es ist ziemlich heftig. Und deswegen ist dass das Erste, was ich mit dem Körper in Verbindung bringe, dass es eigentlich eine Einschränkung ist einen Körper zu haben“ (Joey: 2). Robin thematisiert diesbezüglich zwar nicht die Gesundheit eines Körpers, bestätigt aber Joey in der Hinsicht, dass es anstrengend ist einen Körper zu haben. Bei „Körper denk ich an etwas, das dir gegeben wird, mit dem du irgendwie klar kommen musst und das irgendwie jedem Menschen viele Probleme bereitet, einfach schon so biologische Sachen, die einfach nicht wegzudenken sind [...]die auch nerven, die man nicht haben will [...] beispielweise so was wie Tage kriegen“ (Robin: 3). Offensichtlich empfinden es manche Menschen für sehr anstrengend einen Körper zu haben, weil dieser permanent reproduziert werden muss. „Körper... sind so... igitt! also... eine Professorin von mir hat mal gesagt, ‚oje, ich muss mich schon wieder waschen gehen und es ist so schlimm, einen Körper zu haben, weil man stinkt ständig‘. Irgendwie hat sie Recht“ (Joey: 2). Schließlich kann festgehalten werden, dass insbesondere für gesunde Menschen, welche nie mit einer schwereren, oder chronischen Krankheit konfrontiert waren, die Abwesenheit von Krankheit als selbstverständlich erscheint. „[L]ange Zeit war der Körper für mich einfach irrelevant, der Körper war mir einfach wurscht, er war eh da und solange er nicht krank ist, oder kaputt ist, oder weh tut, war es mir immer ziemlich wurscht“ (Kaka: 4). Die Gesundheit eines Körpers scheint also solange selbstverständlich (und daher in manchen Interviews unerwähnt) zu sein, bis er eine Einschränkung durch Krankheiten erfährt (und daher thematisiert wird). Die Thematisierung von „gesunden Körpern“ stellt bereits den ersten Hinweis auf gesellschaftliche Normen dar. Denn was bedeutet es beispielsweise in Österreich oder Deutschland, „gesund“ zu sein? So hat etwa ein_e Taubstume_r in diesen Gesellschaften Probleme, weil die Gebärdensprache nicht die dominante Sprache ist, eher werden sie diskriminiert. Sprechende hingegen fühlen sich „normal“ bzw. „gesund“.

Die Erwähnung des Zusammenhangs des Körpers mit Normen erfolgt sehr häufig. Hier zeigt sich bereits, welche große Relevanz die von Erving Goffman bestimmten „vier wichtige[n] diffuse[n] Statuskategorien“ (Goffman: 1994: 93ff; vgl. 2.3.1), nämlich Alter Geschlecht, Klasse und ethnische Zugehörigkeit haben. Das wird, wenn auch niemals im expliziten Rekurs auf Goffman in beinahe allen Interviews jeweils an mehreren Stellen unmissverständlich gemacht. Robin beispielsweise sieht den Körper als etwas, wo „du nicht raus kannst

[...] also man sich nie richtig wohl drinnen fühlen kann, ich glaub, ich kenn keine Person, die sich richtig wohl in ihrem Körper fühlt“ (Robin: 3). Auf die Frage, woran das liege antwortet er_sie, dass an den Körper vor allem durch diverse Medien Erwartungen gestellt werden, die jede_r Einzelne erfüllen muss. „[I]ch sehe halt so eine Werbung mit so einer schönen schlanken, großbusigen Frau und mir wird die ganze Zeit aufgedrängt, dass das schön ist und ich so sein muss - ich bin halt nicht so und inzwischen hab ich kaum noch Probleme damit [...] ich fühl mich [aber] immer noch nicht ganz wohl in meinem Körper, ich glaub, das wird auch nie kommen“ (Robin: 3). Das Erwartete auch zu erfüllen ist jedoch nicht immer möglich, oft wünschen es die jeweiligen Personen gar nicht dem nachzukommen, oder dieser Norm jeweils zu entsprechen. Daraus kann eine Unzufriedenheit mit dem eigenen Körper erwachsen. Dass Körper nicht nur durch Medien von diversen Konventionen geprägt sind, erkennt auch Petra und verknüpft damit Zwänge (vgl. Petra: 3). Andererseits versucht er_sie gleichzeitig, diese Bewertungen aus seinem_ihrem Denken heraus zu bekommen, indem er_sie sein_ihr Denken reflektiert. „[Ich] versuche im Rahmen meiner queeren Praxis auch zu hinterfragen und mich da dagegen zu stellen und nicht immer das Sixpack besser zu bewerten als einen Bierbauch“ (Petra: 3). Überdies versucht Petra sich abseits von Normen attraktiv zu finden (vgl. ebd.). Denn schließlich entscheidet der „von der Gesellschaft und von den Erfahrungen geprägte Blick darüber, was wir als schön empfinden und bewerten“ (ebd.).

Ein sehr wichtiger Punkt für die Analyse der Interviews sind die status-bestimmenden Merkmale (die inhärent mit dem Körper verknüpft sind, da sie aufgrund seiner bloßen Existenz von Individuen gebildet werden, sobald sie andere Menschen wahr nehmen). Von den Interviewpartner_innen werden sie in vielfältiger Weise thematisiert, beispielsweise dass man über Menschen urteilt, sobald man sie sieht. „[I]ch sehe eine Person an und schon in meinem Kopf bilden sich total viele Kategorien, also ich habe die Person schon total in irgendeine Schublade gesteckt“ (Jack: 3). Das heißt gleichzeitig, dass Körper immer auch Identität transportieren, egal wie der Körper gegebenenfalls modifiziert wird (vgl. Mary: 4). „‘Körper‘ heißt für mich, dass die Leute, egal wie ich was sage, den in einer bestimmten Art und Weise lesen und mich dann einordnen“ (Till: 4). Wobei Identität ebenso durch Zuschreibungen entstehen / konstruiert werden kann. Das bedeutet, dass die Statuskategorien als etwas Normatives erfahren werden, aufgrund des Körpers steckt man ihn, wie Till bemerkt, in „enge Grenzen“ (ebd.). Paul Watzlawick postulierte, dass der Körper „nicht nicht kommunizieren“ kann, denn „wir alle gehen miteinander um, solange wir nicht miteinander reden, sprechen wir sozusagen einfach durch unsere Anwesenheit“ (Erqu: 3). Treten Menschen in eine soziale Situation, können sie „fast immer hinsichtlich aller vier Attribute kategorisch identifiziert werden“ (Goffman:

1994: 93ff). Diese oberflächliche Einkategorisierung des Körpers wird von mehreren Personen angeprangert. „[D]urch den Körper irgendwie eingeordnet werden in eine bestimmte Schublade, die etwas aufdrängt [...] zuschreibt, was du ... wie du sein musst, höchstwahrscheinlich, weil du eben so und so aussiehst“ (Robin: 3). Jedoch gibt es sehr wohl einen Unterschied, den Jack wie folgt beschreibt. „[N]atürlich ist eine persönliche Wahrnehmung immer da, aber ich finde es ist ein Unterschied zwischen Wahrnehmung und kategorisieren. Für mich ist die Wahrnehmung zuerst da und die Kategorien werden danach geschaffen“ (Jack: 3).

Denn eine queere Praxis bedeutet auch zu versuchen, die Status-bestimmenden Merkmale weniger wichtig sein zu lassen, indem man darüber nachdenkt, auf Menschen zugeht, sie eben nicht sofort klassifiziert. Konkret könnte das zum Beispiel so funktionieren: „Also mich zuerst mit Leuten zu unterhalten, dann auch genauer kennen zu lernen und nicht so schnell in Schubladen zu verfallen. Also irgendwie nicht Leute einordnen zu wollen, sondern eben tatsächlich über das Gespräch“ (Erqu: 1). Es ist zwar schwer, Leute anzusehen und nicht sofort alle wahrgenommenen Kategorien zu bewerten, aber es gibt Menschen, die diesbezüglich an sich arbeiten. „[D]ann irgendwie komme ich dann drauf und denke darüber nach und ich find, man kann da sehr wohl was dagegen machen halt von... wenn man sich dem bewusst wird ... und dann immer sich innerlich STOP he, ich kategorisier grad diese Person“ (Jack: 3). Die status-bestimmenden Merkmale transportieren Zeichen, die beispielsweise durch Verkleiden, Schminken, cross-dressen, Schauspielen, und drag veränderbar sind. Es ist aber auch möglich diese Symbole bei der Wahrnehmung von Menschen in den Hintergrund zu drängen und diese Zeichen nicht sofort mit Kategorisierungen zu verknüpfen (s.u. Abschnitt „Reflexion als queere Praxis“).

Menschen sind immer körperlich, manche Interviewees interpretieren beziehungsweise fühlen es so, dass sie in diesem gefangen sind. Das wird in folgenden Zitaten verständlich. Robin denkt bei Körper „an etwas, das dir gegeben wird, mit dem du irgendwie klar kommen musst und dass irgendwie jedem Menschen viele Probleme bereitet, einfach schon so biologische Sachen, die einfach nicht wegzudenken sind“ (Robin: 3). Was allerdings nicht bedeutet, dass Körper per se mit Problemen zusammen hängen müssen. Manche fühlen oder fühlten sich in ihren Körpern jedoch unwohl, weil dieser etwas ist, „mit dem man tun muss [...] ich finde es inzwischen angenehm, einen Körper zu haben, also ich habe nicht mehr die Idee, es wäre vielleicht besser, wenn man einfach ohne Körper tun könnte“ (Berta: 4). Der eigene Körper wird zum Zwang, es hat etwas Einengendes, wenn man es nicht als angenehm empfindet, sich in diesem aufzuhalten. „[F]ür mich ist halt Körper der Ort, wo eben... ein Mensch

sich gezwungenermaßen aufhält“ (Jack: 4). Eine Person gab an, sich in ihrem Körper nicht wohl fühlen zu können, indem dieser als etwas begriffen wird, „wo du nicht raus kannst [...] also an sich nie richtig wohl drinnen fühlen [kannst]“ (Robin: 3). Womit das „aus dem Körper raus wollen aber nicht können“ zusammenhängt kann nur spekuliert werden, ob es die Normen sind, die auf den Körper wirken und somit ein Unwohlsein auslösen, ist zwar naheliegend, kann an dieser Stelle aber nicht verifiziert werden. Offensichtlich hat es aber mit einem Unwohlsein zu tun. Es könnte auch mit dem Wunsch verknüpft sein, den eigenen Körper als angenehmer empfinden zu wollen. Eine Person beschreibt ihr_sein Körpergefühl als „Ort, in dem ich mich wohl fühlen muss, so eine kleinere Wohnung für mich selber“ (Mary: 4).

Was wird als „Norm“ erlebt / erfahren?

In der vorliegenden Arbeit wird nicht erst in der Theorie, sondern bereits in der Forschungsfrage der Zusammenhang des Körpers mit Normen angedeutet. Das kommt auch mit den oben beschriebenen Statuskategorien sowie in der Definition von Körper zum Ausdruck. In diesem Abschnitt soll nun beschrieben werden, was von den Interviewees als Norm bezeichnet wird. Wie unter 2.3.2 beschrieben wurde, ist hier ebenso die Dimension „Körperrepräsentationen“ mit der Frage „Was symbolisiert der Körper“ von Relevanz, weil damit die „Verkörperung der Gesellschaft“ (vgl. Gugutzer 2006: 15) behandelt wird. Oberflächlich könnte eine Antwort lauten: Der Körper symbolisiert Normen - welche das sind soll nun besprochen werden.

Hier sind ebenso die status-bestimmenden Merkmale von Bedeutung, weil Körpernormen sehr oft dadurch entstehen, dass Körper wahrgenommen, kategorisiert und somit beurteilt werden. Es soll vorausgeschickt werden, dass niemand „irgendein Klischee oder eine Norm zu hundert Prozent [erfüllt], also abweichen tut jeder. Es gibt die Vorstellung vom perfekten Macho, oder von der perfekten ... Hausfrau oder wie immer, aber niemand erfüllt so ein Klischee zu hundert Prozent. D.h. abweichen tut jeder, die Frage ist nur, wie weit du abweichen musst, oder ab wann man sich als queer bezeichnet, ob du das bewusst machen musst etc.“ (Kaka: 1). Dass kein Mensch vollständig Normen entsprechen kann, formuliert auch Petra (vgl. Petra: 2). Das könnte eine Anspielung darauf sein, dass auch Normen ein gesellschaftliches Konstrukt sind, denn Normen betreffen je nach Konstitution der Gesellschaftsordnung unterschiedliche Bereiche. Darüber hinaus müssen Normen erst von Individuen befolgt werden, damit sie wirksam sind, was im Habituskonzept deutlich wird (Jäger 2004: 186).

Wie im Theorieteil bereits ausgeführt, ist der Ausgangspunkt von queer eine gesellschaftliche Wirklichkeit, in welcher Menschen nicht anerkannt, ausgegrenzt, geschlagen, getötet werden, weil sie diese gesellschaftliche Norm nicht erfüllen können oder wollen (vgl.

Perko 2006: 5). Daher sind Kämpfe gegen „Normalisierungsregime“ sowie gegen Normen, welche diskriminieren und bis zum Tod führen können, Kernelemente queerer Positionen (vgl. Villa 2007: 182; Jagose 2001: 126 - 128). Was wird aber eigentlich als Norm erfahren? Als heterosexueller, weißer Mensch (bzw. Mann) in Mitteleuropa könnte es unter Umständen sogar absurd klingen, dass Menschen, die nicht der Norm entsprechen, ausgegrenzt, verfolgt oder getötet werden. Auch wenn das hierzulande im weltweiten Vergleich möglicherweise eher selten(er) passiert – solche Übergriffe und Morde können selbst in Österreich oder Deutschland vorkommen (vgl. Queer Communications GmbH 2012). Der Fokus der nun dargestellten Normen bezieht sich zumeist auf Körper und Geschlecht.

Als Norm wird es für einer der Interviewees erfahren, wenn man beispielsweise von Eltern und anderen Personen aus dem privaten Umfeld permanent den „gut gemeinten Tipp“ hört, man solle doch eine Diät machen, weil man so dick ist, wie es Till im Interview erzählt hat, was als massive Einschränkung erfahren wurde (vgl. Till: 5). Zu der_demselben ist als Kind gesagt worden „du bist anders“, weil er_sie von Geburt an uneindeutige Geschlechtsmerkmale hat. Dieses abgelehnt werden und mitbekommen, dass man auch als „anders“ wahrgenommen wird, hat bei Till Depressionen ausgelöst, worunter er_sie stark gelitten hat (vgl. Till: 1). Petra hingegen meint, dass Körper permanent in Formen gepresst werden, denn „dicke Menschen müssen abnehmen und ... ja, kleine Menschen sollen wachsen, können sie aber nicht. Menschen sind hässlich, oder schön, also diese ganze Einordnung, das hängt alles zusammen“ (Petra: 4). An den Körper werden von den unterschiedlichsten Instanzen Anforderungen gestellt „vor allem durch Medien, ist ja klar, man muss schön sein“ (Robin: 3). Körperbilder unterliegen jedoch nicht nur dem Einfluss aller möglichen Medien. Timmi ist der Ansicht, dass soziale Normen allgemein in nahezu allen Situationen eine Rolle spielen. Das äußert sich seiner Meinung nach bei der Tatsache, dass man in Geschäften am Schalter / an der Kassa keine Menschen sieht, die offensichtlich Transgender sind (vgl. Timmi: 5), oder daran, dass er_sie in der Zeit seines Coming-Outs in der Schule massive Homophobie und auch Gewalt erfahren hat (vgl. Timmi: 6). (Körper)Normen sind also oft auch direkt mit Sexualität verbunden, was mit massiver Homophobie zusammen hängt.

Dass Sexualität nicht nur „Ort und Modus von Herrschaft par excellence“ (Foucault 1977: 9-23 nach Villa 2007: 177) ist, sondern auch ein wichtiges Strukturprinzip einer Gesellschaft, welches Individuen sowohl inkludiert, als auch exkludiert (vgl. Villa 2007: 177) wurde im Theorieteil bereits ausgeführt. Zudem wurde besprochen, dass Heterosexualität als die einzige „natürliche“ Form der Sexualität und Partnerschaft erscheint (vgl. Rich 1989: 268, 270, 272ff. nach Villa 2007: 167). In der Praxis äußert sich das an der von vielen Interviewten

erfahrenen Homophobie, die zumeist direkt am eigenen Körper erlebt wird. Nicht selten ist dabei physische Gewalt im Spiel, ein Faustschlag ins Gesicht mitten auf der Straße ist als heftigste Einschränkung gegenüber dem Körper in den Interviews erwähnt worden (vgl. Erqu: 6). Gewalttätige Reaktionen auf eine queere Aktion in der Göttinger Innenstadt musste auch Timmi erfahren (vgl. Timmi: 3). „[E]s gab auch ein paar abwehrende, bis gewalttätige Reaktionen, von Leuten, die mit ihrem homophoben Reflex provoziert wurden, die auch teilweise gewalttätig geworden sind... da gab's dann eine kleine Auseinandersetzung und Gebalge“ (Timmi: 3). In dieser Situation ging das allerdings glimpflich aus, da die Gruppe auf (physische) Übergriffe gut vorbereitet war und sich im Vorhinein Strategien überlegte, damit umzugehen (vgl. ebd.). Anders ist es bei Berta. „Ich weiß, wie viel Gewalt da passiert, erfährt sie aber selber nicht so unmittelbar“ (Berta: 7). Zwar kommen Beschimpfungen auf der Straße vor, er_sie bezeichnet das aber nicht als das große Problem. „Mal kann es schon vorkommen, dass ich auf der Straße beschimpft... einfach so aus dem Blauen heraus, wo ich mir denke ‚häh?‘ aber da ist es für mich weniger im Vordergrund, als allgemein die Gewalt, die da in der Gesellschaft [existiert]“ (ebd.).

Die Interviewees haben jeweils von unterschiedlichen Ausprägungen von Homophobie / Transphobie / Biphobie erzählt, oder von gewalttätigen Ablehnungen gegenüber Menschen, die von der Norm abweichen. Manche haben diese am eigenen Körper erfahren, andere wie Berta, aber auch Kaka bekamen diese zwar nicht am eigenen Körper zu spüren, sind sich aber dieser Gewalt, welche im öffentlichen Räumen passiert bewusst, oder haben sie zumindest beobachtet. „Naja, es gibt massive Homophobie und massive Ablehnung gegen [...] Verhaltensweisen bzw. eben [gegen] Leute, die als unweiblich oder unmännlich definiert werden und das ist im Alltag ja schnell ein Vorwurf“ (vgl. Kaka: 7). Das hängt m.E. sehr stark mit der Einschätzung zusammen, dass im täglichen Leben unzählige Dinge geschlechtlich wahrgenommen werden. Timmi formuliert diesen Eindruck folgendermaßen: „[D]ass Körper halt irgendwie eine gesellschaftliche Konstruktion ist, die aber eben total wirkmächtig ist, also wie ich das auch an meinem eignen Körper erfahren hab, [...] wo halt jegliche Banalitäten vergeschlechtlicht sind“ (Timmi: 3-4). Gleichzeitig hängt der Körper stark mit „gesellschaftliche[n] Machtverhältnisse[n]“ (vgl. ebd.) zusammen.

Vor dem Hintergrund der wechselseitigen Beeinflussung zwischen Sozialsystem (Gesellschaft und Kultur) und Symbolsystem (Körper als Ausdrucksmedium) (vgl. Gugutzer 2004: 83) soll schließlich die folgende These aufgestellt werden. Je offener / liberaler staatliche Institutionen, aber insbesondere Gesetzgebungen gegenüber nicht-heterosexuellen Lebensweisen sind, desto weniger Phobie / gewalttätige Übergriffe gegenüber von Normen ab-

weichenden Menschen bestehen in der Öffentlichkeit. Damit würde gleichzeitig nicht nur Toleranz sondern auch die Akzeptanz gegenüber diesen gesellschaftlichen Gruppen steigen. In diese Richtung gehen auch Bertas Ausführungen. „Von den Gesetzen her kannst du auch natürlich ablesen, das ist so ein Gradmesser, was ist akzeptiert“ (Berta: 7). Allerdings werden Formen von Gewalt gegenüber queeren Aktivist_innen nicht nur von Passant_innen angewendet, sondern auch von Exekutivbeamt_innen, wie es beispielsweise Kaka erzählt: „War ich schon bei Fällen dabei wo... Transvestiten auf der Straße attackiert wurden, mit Freunden, die Röcke anhatten, die angestänkert wurden, Freund_innen, die geknutscht, angestänkert wurden und gerade immer im öffentlichen Raum, eben bei Performances, auf der Straße, wo ich angestänkert worden bin, oder bei Demos, wo so Pink Silver Sachen waren, von Polizisten halt so mit verbaler Gewalt ausfällig“ (Kaka: 7).

Der Zusammenhang zwischen Symbol- und Sozialsystem zeigt sich nicht nur in der Dimension „Körperrepräsentationen“, sondern auch in jener der „Körper Routinen“ und genauer in der Frage „wie wird durch Körper Routinen soziale Ordnung hergestellt?“. Das manifestiert sich zum Beispiel in der Situation, wenn Petra vor dem Spiegel steht, den kleinen Bauchansatz sieht und sich denkt, dass der eigentlich weg müsste (vgl. Petra: 3). Auf der einen Seite stehen gesellschaftliche Normen, es existieren ideale Vorstellungen davon, wie Männer und Frauen auszusehen haben. Petra und Jack sprechen diese „vor dem Spiegel steh-Situation“ explizit an und fühlen in diesen etwas Unangenehmes (vgl. Jack: 8). Man weiß, dass man der Norm nach schön und schlank sein sollte, kann und möchte dieser Konvention auf der anderen Seite aber nicht nachkommen. Das stellt auch für Petra ein Dilemma dar. „Zum einen reproduziert man die Normen, zum anderen sollte es aber trotzdem in Ordnung sein, wenn man dadurch nicht andere Sachen weniger wert schätzt“ (Petra: 3).

Dass Normen (nicht nur) am Körper wirksam sind, wurde auch etwas abstrakter formuliert. Erqu antwortet auf die Frage, in welcher Situation er das Gefühl habe, dass soziale Normen am Körper wirksam sind, dass sie „eher andersrum zu stellen [ist]: in welcher Situation habe ich nicht das Gefühl? Ich denke, soziale Normen sind überall wirksam und das wird eigentlich an allen Stellen deutlich, egal wo man immer aktiv ist“ (Erqu: 6). Erqu ist allerdings nicht der_die Einzige, der_die behauptet, Normen seien ubiquitär vorhanden (vgl. Timmi: 5). Timmi meint, dass auch bei „sozialen Events, wo man sich irgendwie auch immer präsentiert, aber halt auch da, wo man es eher nicht vermutet [...] wenn man auf dem Arbeitsplatz ist, oder so, spielt es auch eine Rolle, wie man da vergeschlechtlicht wahrgenommen wird“ (Timmi: 5). In diesem Fall wird erneut betont, dass Geschlecht als Norm gilt. Hingegen machen Konventionen den Körper betreffend nicht vor der Kleidung halt. „[I]ch find...

mein ganzes Gefühl ist davon beeinflusst, was ich... wie ich mich anzieh, was ich trage etc. und auch was ich als schön empfinde usw. [...] zB. in so Fällen, was man als schön, oder als gut empfindet“ (Kaka: 7). Des Weiteren lassen sich an ihm „gesellschaftliche (Zwangs-) Verhältnisse ablesen“ (ebd.). Denn „allein schon die Wahrnehmung von bestimmten körperlichen Merkmalen, worüber die Geschlechtszuweisung läuft und die Erwartung geknüpft wird - lässt sich da nicht voneinander trennen, deswegen muss man dann auch überlegen wie möchte ich mich verhalten, wie möchte ich sein, wie möchte ich aussehen“ (Till: 4). Das zeigt sich zum einen an oben beschriebener Homophobie sowie daran, dass Personen nicht nur verbal, sondern auch physisch angegriffen werden, weil sie von anderen als Menschen abseits der Norm definiert werden, das in deren Weltbild offenbar keinen Platz hat. An dieser Nicht-Akzeptanz von Lebensweisen und Körperdarstellungen lassen sich „gesellschaftliche (Zwangs-) Verhältnisse“ ablesen, wie Douglas bemerkt hat. Dass über Körper, die nicht der Norm entsprechen zumindest diskutiert und gesprochen wird (wenn nicht physische Gewalt oder andere soziale Repressionen angewandt werden), zeigt sich anhand von Marys Erzählung, als sie „mal mit unrasierten Beinen auf einer Uni-Exkursion war, war das auf jeden Fall ein wichtiges Gesprächsthema. Es waren alle irgendwie sehr irritiert“ (Mary: 5). Das ist geradezu ein gutes Beispiel für offenen Sexismus / für Normen, die explizit das Geschlecht betreffen. Wenn Mary ein „Mann“ wäre, dann würde es wohl keine Diskussionen darüber geben, warum er_sie Haare auf den Beinen hat. Die Diskussion gab es einzig und allein deswegen, weil Mary als „Frau“ wahrgenommen wurde.

Zu dieser Form der (Körper)Normen gehören darüber hinaus alle möglichen Ablehnungen bezüglich Verhaltensweisen / Körperformen, wie „Männer“ und „Frauen“ zu sein haben. „Bei Männern sind Muskeln vor allem spezifische Formen, wie der Körper auszu-sehen hat: breite Schultern, schmale Hüften, six-pack, oder zumindest ein muskulöser Bauch, der nicht schwabbelt, so als Norm“ (Petra: 5). Wichtig ist die Bemerkung, dass das in jedem Fall mit Sozialisation zu tun hat. „[E]s ist einfach so, dass Burschen ... glaub ich anders, nach anderen Normen oder Zielen erzogen werden, als Mädchen“ (Georg: 7). Daher ist es naheliegend, dass Petra mit Geschlecht folgendes assoziiert. „Verhaltensweisen, die irgendwie ansozialisiert sind, also dass Männer automatisch viel Raum zusteht und Frauen weniger, Frauen immer nett sein müssen, also solche Sachen sind schon geschlechtlich [...]. Alles irgendwie über Geschlecht gefiltert wird, also Berufe z.B. haben auch viel mit Geschlecht zutun [...] und ... wer mit wem Hand in Hand über die Straße läuft und wer nicht, oder wer auf jeden Fall viel weniger und wer in welchen Situationen belächelt wird, oder beleidigt wird sogar“ (Petra: 6). Dies kann sowohl mit oben beschriebener Homophobie / Heteronormativität verbunden

werden, aber auch mit Zitaten von Timmi, in welchen er_sie bemerkt, dass „jegliche Banalitäten vergeschlechtlicht sind“ (Timmi 3-4). Die (geschlechtliche) Norm entsteht nicht zuletzt dadurch, indem die gesamte Gesellschaft bipolar aufgespalten wird. „[D]ie Gesellschaft sagt ganz klar, was Mann, was Frau ist und dazwischen bzw. für andere Geschlechtskonzepte gibt es kaum ... keine Bezeichnung so richtig, also keine Pronomen usw. [...] gleichzeitig ist das alles so komplex, also in das soziale Leben eingewoben, dass man sich dem überhaupt nicht entziehen kann, selbst wenn man es möchte“ (Till: 7). Hier wird deutlich, dass Geschlecht allgemein mit Normen assoziiert wird, denn massive Zwänge, Ausgrenzungen, Diskriminierungen bzgl. Geschlecht werden auch tatsächlich erlebt. Zudem ist es gar nicht möglich, gänzlich aus geschlechtlichen Konventionen auszubrechen. „[I]ch würde queere Praxis momentan eher als ... ne immanente, transformatorische Praxis oder so begreifen, die halt eben mit den bestehenden Kategorien umgeht und versucht, die halt zu irritieren, oder zu problematisieren und darüber erst darauf hinarbeiten zu können, dass halt irgendwie Geschlecht als bedeutsame Herrschaftskategorie halt abgebaut werden kann, aber ich glaube nicht, dass man unmittelbar aus den Zweigeschlechtersystem austreten kann, auch wenn man überzeugt ist, dass das doof ist“ (Timmi: 7).

Dass Männer und Frauen überhaupt in zwei Gruppen gegliedert werden, ist für manche der *Grund und Ursprung für die Ungleichbehandlung von Geschlechtern*. „Geschlecht [...] ist glaub ich eine der wesentlichen diskriminierenden Einordnungen in dieser Gesellschaft, in der geradezu massiv Ungleichbehandlung festgemacht wird, an der ganz massiv Frauen unterdrückt werden, in denen sich ganz massiv Gewaltverhältnisse deutlich machen“ (Erqu: 7). Dem pflichtet Timmi bei, indem er meint, dass „Geschlecht [...] eine der zentralen Kategorien moderner Herrschaft [ist]“ (Timmi: 7). Eine wesentliche Rolle kommt dem zu, was den Geschlechtern jeweils *zugeschrieben* wird. Denn Zuschreibungen hängen im höchsten Maße auch mit dem zusammen, was Gugutzer unter „Körper als soziales Gebilde“ versteht: „Ideen, Ideologie, Glaubenssätze, Weltbilder, Wert- und Moralmaßstäbe, Wahrnehmungs- und Deutungsmuster“ (Gugutzer 2004: 84). Männer sollen stark sein und Muskeln haben, Frauen hingegen dem Ideal entsprechend zierlich. Flexibilität hingegen gilt als weiblich. Nach Kaka ist das „etwas, das an sich ja nicht negativ ist, sondern nur negativ wird, wenn eine Gruppe immer stark zu sein hat und diese Stärke in einer anderen Gruppe darauf getrimmt wird, nicht stark zu sein, dann wird es problematisch, wenn du Kraft hast“ (Kaka: 7). Wie Männer und Frauen jeweils naturalisiert werden, wird zu einem wesentlichen Teil auch mittels Projektionen reproduziert: „Ein klassisches Beispiel ist auch... die Leistbarkeit... also es passiert in manchen Kontexten [...], ich habe etwas schweres zu tragen, wer hilft mir,

da werden dann als männlich wahrgenommene Personen gefragt [...] ich weiß z.B. aber von Freundinnen, die das teilweise dann noch viel besser können, die werden dann nicht gefragt“ (Berta: 7). Diese Sexismen werden ebenso als einengende Norm wahrgenommen. „Geschlecht ist halt wieder auch alles und Geschlecht bestimmt auch irgendwie alles, irgendwie dein ganzes Leben. Wie du aufgenommen wirst, von wem du wie aufgenommen wirst, was du zu tun und zu lassen hast“ (Robin: 5). Daher kann die Kategorie Geschlecht auch mit folgenden Schlagwörtern verknüpft werden: „[F]ür mich sind erst mal ganz stark so Sachen da, wie Unterdrückung, Festschreibung, Zuschreibung... sein müssen... unnötige Fraktionierung“ (Berta: 8). Diese Aufspaltung der Menschen in Männer und Frauen ist auch eine der Gründe, warum Individuen, die nicht sofort als Mann oder Frau erkannt werden, u.U. Unbehagen auslösen können. „Transgenderpersonen, die zum Teil... nicht alle... wo man einfach nicht... eben, das ist glaub ich eine Sache, die sehr viel Unsicherheit bei sehr viel Leuten auslöst und einfach die Person nicht einkategorisieren kann“ (Jack: 7). Berta bringt es auf den Punkt, wenn er_sie kurz und prägnant in Worte fasst, was oben in diversen Zitaten zum Ausdruck gebracht wurde. „Genau, es ist die Norm, dass du Mann ODER Frau bist“ (Berta: 8-9). Das kann Till durch seine_ihre praktische Erfahrung bestätigen. „Ich bin ein Trans-Mann, Frau zu Mann - Trans - und ich hab für mich selbst immer vermittelt gekriegt, von Kindheit an ‚du bist anders‘, also es ist nicht normal wie du bist und ich konnte es auch lange Zeit nicht benennen was mit mir nicht in ‚Ordnung‘ war, was die anderen Leute an mir als nicht in Ordnung gefunden haben“ (Till: 1). Durch die Auflehnung gegen verschiedene Normen (wie feste Zuordnung von Menschen, starre Kategorien, Schubladisierungen anhand der Statuskategorien etc.) ist es schließlich möglich, dass Routinen, welche Körpernormen reproduzieren, mittels queeren Gegenstrategien durchbrochen werden. Denn wenn die soziale Ordnung durch körperliche Praktiken stabilisiert wird (vgl. Schmincke 2009: 101), ist es ebenso möglich, diese mit widerständigen Praktiken zu unterwandern / zu brechen.

Menschen leiden unter ihrer Außenseiterrolle, weil sie als „nicht normal“ wahrgenommen werden: „Geschlecht ist eine Kategorie, die einen Menschen zusammen fasst, lookistisch, oder strukturell und der Person einfach extrem viele Sachen allein durch das Aussehen, oder durch... wie sie durch die Strukturen der Gesellschaft wahrgenommen wird, aufzwingt [...] ja, ich glaub, der Begriff ist ziemlich gewaltvoll“ (Jack: 10). Die meisten Normen, welche als zusammenhängend mit Geschlecht und Sexualität beschrieben wurden, hängen mit der in der Theorie dargestellten „Heteronormativität“ zusammen. Außerdem spielt bei Konventionen den Körper betreffend sowie bei öffentlichen Übergriffen auf Menschen, die nicht dem Ideal entsprechen, die Statuskategorien eine große Rolle, weil sie eben das sind, was man bei

Menschen als erstes sieht. Wie hier deutlich wurde, hängt für viele Interviewees Geschlecht massiv mit Normen zusammen. Es wird als Einschränkung erfahren, als eines von zwei Geschlechtern wahrgenommen zu werden. Die Beschreibung davon, wie Normen erlebt werden, soll mit einer Darstellung von Normen, die nicht (in erster Linie) das Geschlecht betreffen, abgeschlossen werden.

Körpernormen unabhängig von der Kategorie Geschlecht

Sehr viele Antworten diesbezüglich betreffen das „Schönheitsparadigma“ - dieser Begriff ist zwar in keinen der Interviews vorgekommen, er scheint mir aber in diesem Kontext angemessen zu sein. Darunter verstehe ich diverse Schönheitsnormen, etwa dass Menschen in westlichen Ländern generell schlank und schön sein sollen (Stichwort „Fitnesswahn“, „Optimierung des Körpers“). Unterdessen wird von Männern eher verlangt, dass sie stark sind und von Frauen, dass sie die Maße 90-60-90 aufweisen, oder dass die Konvention, Körperbehaarung zu entfernen nicht mehr auf Frauen beschränkt ist, sondern nun auch Männer vermehrt damit anfangen (vgl. Petra: 4). Gleichzeitig fügt er_sie hinzu: „Ich glaube, da bewegt sich gerade was, aber nicht in irgendeiner freieren Richtung, sondern eher in Richtung mehr Zwänge“ (Petra: 4). Von einigen Interviewees wird bemerkt, dass sich vieles darum dreht, schön zu sein und das auch zu bleiben (bzw. bleiben zu müssen). „[S]chlank sein und schön sportlich sein und gesund sein [...] gepflegt sein, irgendwie, was auch immer gepflegt ist“ (Robin: 4). Dieser Ansicht ist auch Joey. „[D]as Schönheitsideal gilt schon für alle, würde ich sagen. Also klar, Leute sollen gesund ausschauen und... dazu gehören viele Dinge: perfekte Haut, schlank sein, keine Augenringe haben“ (Joey: 4). Viele der Befragten sind sich einig darüber, dass es eine Art von „Schönheitsparadigma“ gibt, das zu erfüllen von allen Geschlechtern zumindest erwartet wird. Andere Interviewees stimmen zwar damit überein, dass es Körpernormen unabhängig von Geschlecht gibt, aber es wird auch betont, dass „recht deutlich immer ein geschlechtlicher Rückbezug da [ist]“ (Erqu: 5). In diese Richtung gehen auch Timmis Ausführungen und er_sie bringt sogleich Beispiele: „[A]lso es gibt Körpernormen, die nicht in erster Linie über Geschlecht definiert werden aber [...] wahrscheinlich letztendlich immer schon damit zu tun haben [...] geschlechtliche Normen nach sozialer Herkunft oder sowas [...] zB. so eine proletarische Männlichkeit, oder so in Abgrenzung zu bürgerlichen, oder verschiedenen Schichten“ (Timmi: 5). Generell scheint es zumindest nach Timmi keine Körpernormen zu geben, die zu hundert Prozent unabhängig von Geschlecht sind. Zudem meint auch Petra, es sei gar nicht möglich, sich außerhalb von geschlechtlichen Konventionen zu verhalten (vgl. Petra: 6). Denn „Menschen versuchen immer, einen in eine Schublade zu setzen, egal was

man macht. Alles wird irgendwie gelesen, in einer bestimmten Art und Weise“ (Petra: 6). Einige Interviewees sind also der Ansicht, dass es gar keine Körpernormen gibt, die zu hundert Prozent unabhängig von Geschlecht sind.

Im Endeffekt handelt es sich (zumindest in den 11 geführten Interviews) bei den Normen, die nicht in erster Linie über das Geschlecht definiert werden, häufig um Konventionen, die die Schönheit von Menschen betrifft. „Die Haut sollte wenig Pickel... ja, glatt, weich sein. Das hat nur entfernt mit Geschlechtlichkeit zu tun, weil irgendwie hängt ja alles mit Geschlecht zusammen [...]. So Sachen wie gerade Nasen, oder schöne Knie, oder das, was als schöne Knie verstanden wird. Haben jetzt nicht unbedingt mit Geschlecht zu tun“ (Petra: 4). Eng mit dem Schönheitsparadigma ist „Gesundheit“ verknüpft. Kaka beschreibt hier Normen, die nicht prinzipiell einschränkend sind, da sie durchaus Sinn machen. „[E]inen geraden Rücken [zu haben] [...] ist ein Schönheitsideal, der für Männer wie Frauen gleichermaßen gilt, das ist jetzt nicht geschlechtlich konnotiert [...] es wird mit Schönheitsnormen und mit Idealen und mit Konventionen wie man auszuschauen hat, zu sein hat und was gesund ist etc. zutun, aber ... es hat auch einen Sinn, der jetzt jenseits von Geschlechternormen liegt“ (Kaka: 5-6). Das bestätigt in gewisser Weise auch Georg. „[D]ie körperliche Gesundheit, Spannkraft, Attraktivität dann natürlich auch, das betrifft ja alle, Männer wie Frauen, Schwule wie Heteros, Bisexuelle, sonst was. Das ist doch für alle wichtig. ... Und das hat mit dem Geschlecht nichts zu tun“ (Georg: 5).

Je nachdem wie von den Befragten der Körper gesehen, bewertet, beurteilt wird wurde eine Beziehung zu Normen hergestellt, um schließlich die Forschungsfrage zu beantworten. In diesem Abschnitt wurde der Frage nachgegangen, was von den Interviewten als Norm beschrieben wurde. Denn ein „soziologischer Blick auf das körperliche Verhalten in sozialen Situationen kann entsprechend analysieren, wie in dem je situativen Verhalten kulturelle Normen und Werte sowie sozialstrukturelle Zwänge körperlich-symbolisch repräsentiert werden“ (Gugutzer 2006: 16). Man könnte also auch die Frage „was symbolisiert der Körper?“ beantworten mit: „[D]er Körper symbolisiert Normen, an ihm werden gesellschaftliche Konventionen sichtbar. Denn der Körper ist ein soziales Gebilde“ (Gugutzer 2004: 84).

Im Folgenden ist die unter 2.3.3 angeführte Konzeption von Butler interessant. Butler ist nämlich nicht nur der Ansicht, dass Menschen Normen „bloß“ entgegen wirken können, vielmehr betont sie die „Normalität der Subversion, d.h. [das Potential] der ständigen Durchbrechung eingespielter Routinen von performances“ (Reckwitz 2004: 46). Dazu kommt die bei ihr „in der Praxis eingebaute Tendenz zur Unberechenbarkeit, Widerständigkeit, 'Subversion' und Veränderungsoffenheit“ (Reckwitz 2004: 41). Genau das soll im nächsten Kapitel

nun behandelt werden, um die zentrale (Forschungs)Frage der vorliegenden Arbeit zu behandeln. „Wie werden *queere Praktiken* beschrieben, um (Körper)Normen entgegen zu wirken?“

Queere, widerständige (Körper)Praktiken

Formen widerständiger Praktiken gegen (Körper)Normen gibt es viele, sie erfolgen jedoch nicht ausschließlich über konkrete, bewusst gesetzte, praktische Aktionen. Eine Praktik kann genauso auch bedeuten, seine eigenen Handlungsweisen zu reflektieren, indem man beispielsweise darauf Acht gibt, wie viel Raum man in einem Gespräch, Sitzkreis, in einer Diskussion einnimmt. Im Folgenden werden weitere Ergebnisse aus den Interviews präsentiert, indem mögliche Strategien - die von Queers entwickelt wurden - beschrieben werden, um mit Normen, die auf den Körper wirken, nicht nur umzugehen, sondern auch aktiv etwas dagegen zu unternehmen. Eingeleitet wird dieser Teil der Auswertung mit der Frage, was die Interviewees unter queer verstehen, anschließend erfolgt die Beschreibung widerständiger (Körper)Praktiken, welche im Wesentlichen in acht Kategorien eingeteilt werden können.

Was bedeutet für die Interviewees queer?

Bei den folgenden Punkten kann jeweils nur eine Auswahl präsentiert werden, da es sonst den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Außerdem könnte vieles aus diesem Abschnitt auch in die anschließenden hinein passen. Denn in der Definition von queer kann bereits eine gewisse Anleitung / Forderung einer queeren Praxis enthalten sein.

Am Anfang von queer steht – wie bereits im Theorieteil ausgeführt – die Praxis. Ein_e Interviewte_r erwähnt diesbezüglich „die Bewegungsgeschichte, die ganz wichtig ist, also dass es keine Theorie ist, die einen Elfenbeinturm an Universitäten verhandelt, [...] sondern dass es eher eine praktische Geschichte hat, wo Leute tatsächlich auf die Straße gegangen sind“ (Erqu: 1). Das ist nämlich das Besondere an queer, dass zuerst eine Praxis existierte und erst dann die Theorie an Universitäten Einzug genommen hat. „Mit queer bringe ich eine bestimmte, politische Praxis in Verbindung und eine Theorie, die halt versucht, Gendernormen aufzubrechen“ (Timmi: 1). Wobei manche auch umgekehrt von einer Theorie ausgehen – dabei wird die fundamentale Bedeutung von Identität für queer deutlich. „Ich finde der Theorie nach geht es für mich erst mal darum ... einen Gegenentwurf zu dem [...] bestehenden Zweigeschlechtlichen und der bestehenden Norm von sexueller Identität zu schaffen [...] dass Leute, die sich in die geschlechtlichen Normen und die sexuellen Normen nicht einordnen, ein Label quasi für sich finden können“ (Mary: 1). Wie wichtig das Label queer für Menschen sein kann, zeigt sich hier. „Ich kann damit einfach klar ausdrücken, dass ich [...] nicht halt im

zweigeschlechtlichen Sinne groß geworden ... bzw. dass ich eben eine Vergangenheit als Frau habe... eine weibliche Sozialisation“ (Till: 2). Nicht nur für transsexuelle Menschen fungiert queer als ein möglicher gemeinsamer Nenner, sondern auch für jene, die nicht in ihre „geschlechtliche Identität hinein passen möchte[n]“ (Petra: 1). Das Resultat davon ist schließlich, dass der Spielraum größer wird, weil damit auch die Binarität der Geschlechter versucht wird, zu überwinden. „[I]ch stecke nicht mehr in diesen Kategorien männlich - weiblich fest, jedenfalls nicht so richtig, also ganz davon lösen funktioniert irgendwie nicht und queer schafft mir da ganz viel Freiraum, mich selbst zu [...] einfach selbst zu entscheiden, was ich da gut finde und nicht so abhängig zu sein, von den Zwängen der Gesellschaft“ (Petra: 2). Timmi hingegen versucht, die „Männlichkeit, die ich darstelle eben gebrochener darzustellen [...]dass ein Bruch da ist, der halt im Prinzip deutlich macht, dass Männlichkeit halt nicht ein Automatismus ist [...]aber letztendlich nur ein Gedankenkonstrukt ist [...] und ich da eben mit diesen Brüchen versuche, die ja das... ja das irgendwie bewusst zu machen, als Ausgangspunkt für eine politische Thematisierung“ (Timmi: 4). Wie sich hier zeigt und unten noch genauer ausgeführt werden wird, schafft queer mehr individuelle Möglichkeiten, vielleicht hat es sogar das Potential, irgendwann mal gesellschaftliche Utopien - etwa die Abschaffung aller Geschlechterkategorien, um bestehende Hierarchien zwischen den beiden vorherrschenden Geschlechtern abzubauen – umzusetzen. „[F]ür mich ist queer irgendwie so eine Form der Freiheit, eine persönliche Freiheit, die mensch erreichen kann und das ist, wonach ich strebe, einfach [...] definiert zu werden nach meinen Vorstellungen wie ich sein [möchte]“ (Jack: 2). Die Bedeutung dieses Labels wird ebenso in einem Zitat von Berta veranschaulicht: „[K]ann auch ein nettes Label sein [...] wo ich dann doch wieder eine Identifikationsmöglichkeit hab, auch wenn ich jetzt ständig immer das Identitäre problematisch find. Also wenn ich einerseits immer gegen identitäre Zuschreibungen anarbeite, kann ich dann trotzdem wieder auch sagen, ‚ok da bin ich daheim‘ [...] da kann ich mich verorten, da habe ich auch eine Basis, um dann auch ... Allianzen mit andern zu finden“ (Berta: 2). Dass bei queer „Identität“ eine sehr zentrale Rolle spielt, ist bereits im Theorieteil klar geworden, weil es eben auch um eine gemeinsame Identitätspolitik geht (vgl. Spannbauer 1999: 107). Gleichzeitig ist die Kritik an Identitäten bedeutend, schließlich ist queer auch als Reaktion um den Streit des richtigen Identitätsmodell entstanden (vgl. Perko 2005: 121). Diese Kritik an Identitäten wird ebenso von Timmi aufgegriffen: „[E]ine Praxis, die versucht, keine Identitätspolitik zu sein, sondern eben gerade Identitäten zu überwinden - und sich von früheren Genderpolitiken abzugrenzen“ (Timmi: 1). Die Abgrenzung von Identitäten ist deswegen so wichtig, weil queer gerade versucht, Kategorien aufzusprengen, ein Denken außerhalb strenger Zu- und Einordnungen zu

ermöglichen. Das ist auch der Grund, warum das Konzept queer in dem Moment scheitern wird, sobald es in scharfen Grenzen definiert wird.

Wie sich weiter unten noch zeigen wird, kann eine „queere Praxis [...] sehr vielfältig aussehen. Also verschiedene Leute spielen, oder nutzen einfach unterschiedliche Möglichkeiten der Darstellung, des Arrangements von typischen Zeichen, die als geschlechtlich gelesen werden“ (Erqu: 1). Wie diese verschiedenen Darstellungen beispielsweise in konkreten, öffentlichen Aktionen ausschauen können, wird weiter unten ausgeführt. Zunächst sollen noch einige Punkte erwähnt werden, wie die Interviewten queer definieren. Häufig wird damit auch „[e]in Abweichen von Normen, ein Abweichen vor allem auch von Geschlechternormen“ (Kaka: 1) in Verbindung gebracht. Für ihn_sie „bedeutet es, dass die Geschlechterordnung, bzw. unsere gesamten Interaktionsformen von gewissen ... Beziehungsmustern durchsetzt sind, die sich an Normen anbinden, die auch mit Herrschaft in Verbindung stehen, [...] die aber einer gewissen Norm entsprechen [...] ein gewisses Gesamtsystem ergeben, dass hierarchisch ist und problematisch ist und daher ist für mich queer auch eine Art und Weise, mit Hierarchien, oder problematischen Verhaltensweisen umzugehen“ (Kaka: 1). Kaka hat in gewisser Weise auch das, was in der Theorie bereits vorgekommen ist, nämlich dass sich queer gegen eine „normative Setzung von Heterosexualität“ (Perko 2006: 9) richtet, erweitert. In diesem Zitat von Kaka wird das deutlich, was in den verschiedenen Teilen der Arbeit behandelt wurde. Verallgemeinert könnte das in einem Satz wie folgt zusammengefasst werden. Es existiert eine Norm, Menschen fühlen sich von dieser eingeschlossen und möchten zum Beispiel mittels queeren Praktiken aus diesen ausbrechen. Den subversiven Aspekt von queer betont auch Robin, indem er_sie ausführt, dass queer „gegen gängige Normen [...] und so gängige Geschlechterbilder, -rollen [arbeitet], indem man dagegen handelt, wie es von der Gesellschaft nicht erwartet wird, oder wie es nicht gerne gesehen wird“ (Robin: 1).

Einen weiteren wichtigen Aspekt des Konzepts fügt Berta an, denn für sie_ihn spielt es eine zentrale Rolle, dass „queer [...] immer auch feministisch sein [muss]“ (Berta: 1). Dass queer entscheidend von der feministischen Theorie beeinflusst wurde, macht ebenso Kroll (vgl. 2002: 328, bzw. 2.1) deutlich. Denn für Berta bedeutet „eine queere Praxis [...], sich mit feministischer Theorie auseinander zu setzen“ (Berta: 1-2). Wie eng verwandt das Konzept von queer und Feminismus tatsächlich ist, zeigt auch die Tatsache, dass sich mehrere Interviewees als Feministinnen bezeichnen und deswegen auch als Frauen (vgl. Joey: 5; Jack: 3). „[I]ch definiere mich schon eher... auf jeden Fall als Frau.... und als Feministin und denke selten darüber nach, obwohl ich queer in diese Richtung auch handle“ (Robin: 2). Dass es problematisch ist, sich als Frau zu definieren, aber im Kampf gegen das Patriarchat notwen-

dig, um nicht tatsächliche Machtverhältnisse zu verschleiern, haben sie teilweise selber erwähnt. Was queer, respektive eine queere Praxis, sonst noch alles bedeuten kann, soll auf den nächsten Seiten klar werden.

Dialektik zwischen Praxis und Theorie

Historisch gesehen war eine konkrete Praxis Ausgangspunkt für queer (beziehungsweise für die queer Theory). Um jedoch über diese Praxis im Nachhinein reden zu können, ist eine Theorie erforderlich. Bei diesem Punkt sollen nun theoretische Konzepte von queer angeführt werden, was vor allem bedeutet, dass in den Interviews jeweils über eine bestimmte Praxis (theoretisch) gesprochen wurde. Gleichzeitig werden in diesem Abschnitt viele unterschiedliche Themen eines „queer-Seins“ angeführt, die nicht immer direkt miteinander zusammenhängen. Erqu erläutert die Theorie – Praxis Diskrepanz: „Theorie [...] die kann nur aus dem praktischen Zusammenleben von Menschen entstehen [...] es muss immer ganz konkret mit Menschen zu tun haben, also insofern können auch radikale Umgangsformen, radikale Theorien steht's nur aus ner Praxis erwachsen. Und da muss eben gelebt werden, dass man eben nicht diskriminiert wird, dass man eben offen mit Menschen umgeht und dass man beispielsweise nicht rassistisch ausgrenzt und so“ (Erqu: 2). Es ist wichtig, das Konzept anderen Menschen näher zu bringen und damit „Leute anstoßt und sie auf Ideen bringt“ (Joey: 2) ist zumindest ein kleiner Teil einer queeren Praxis, indem die Idee quasi exportiert wird, allerdings ohne es Leuten aufzudrängen.

Es wird mit queer nicht nur das Ende jeglicher Diskriminierung verlangt und Vielfalt propagiert, das ist bereits thematisiert worden. Zugleich wurde der Versuch der Überwindung von Identitätspolitik erläutert (vgl. Timmi: 1). Überdies ist es wichtig festzuhalten, dass eine „[q]ueere Praxis schon auf jeden Fall mit Körpern zu tun [hat]“ (Petra: 4). Auf diesen Punkt wird weiter unten noch in den Abschnitten „Kleidung“ sowie „Bewegung“ als queere Praxis eingegangen. Denn alle möglichen Dichotomien sollen ebenso aufgebrochen werden, wie die Darstellung des Körpers „als biologisch Gegebenes“ (Timmi: 4). Ferner wurde es als queere Praxis bezeichnet, Normen dort aufzubrechen, wo sie vorkommen (vgl. Kaka: 6). Till ist etwa der Ansicht, dass es nur durch „konsequentes Platz einnehmen und Präsenz zeigen“ (Till: 4) möglich ist, Konventionen entgegen zu wirken. Diese Aussage bezieht er_sie darauf, dass Till mit seinem_ihrem Transkörper beispielsweise für Verwirrung sorgt, aber dennoch Präsenz zeigt: „Egal wie ich aussehe [...] die anderen haben das jetzt zu tolerieren, auch wenn sie der Meinung sind, dass ich nicht.... über genügend Merkmale verfüge, wenn ich jetzt halt unbekleidet bin“ (ebd.). Eine andere Strategie des Aufbrechens von Konventionen verfolgt Kaka:

„[E]ine Abweichung von Geschlechternormen, oder von ganz klaren Rollenmustern [...] das kann sich durch andere Gesprächspraxen in Gruppen äußern, durch aufpassen in Arbeitsteilungen, durch unterschiedliche Art von Beziehungen“ (Kaka: 1). Mit „aufpassen in Arbeitsteilungen“ meint Kaka, dass beispielsweise in einem Projekt darauf geschaut werden soll, dass diverse Arbeiten nicht wieder nach den klassischen Geschlechterrollen aufgeteilt werden sollen (vgl. Kaka: 1, 2). Denn prinzipiell gehe es nämlich darum, Organisations- und Gruppenprozesse anders zu gestalten (vgl. Kaka: 3), um klassische Geschlechterstereotype aufzubrechen.

Nicht zuletzt wird mehrmals betont, welche wichtige Rolle die konkrete Praxis selbst spielt. „[J]e theoretischer die Auseinandersetzung ist, desto weniger scheint die Praxis relevant... Es bezieht sich aber immer auch auf eine Praxis... Ohne die wär's wahrscheinlich schwierig, überhaupt auf die Theorie zu kommen“ (Berta: 3). Denn bei queer war es ja gerade umgekehrt: zuerst gab es eine queere Praxis, erst danach erlangte die queer Theory Einzug an Universitäten. „Ja, ich glaube Praxis holt das Ganze dann auch mal ins Leben, sonst bleibt es ja sehr im universitären, elitären Bereich. Wo dann alle [...] theoretisch herum spinnen, aber sonst in der Praxis halt genauso heteronormativ, zweigeschlechtlich wie bisher agieren“ (Till: 2). Darum ist die Durchführung konkreter Aktionen auch so wichtig. Auf der anderen Seite kann aber ebenso das Wissen von einer Theorie dazu führen, eine (queere) Praxis zu verfolgen. Daher bemüht sich eine_r der Befragten „Theorievermittlung zu machen, auf verschiedenen Ebenen. Publikationen in Seminaren usw..... und natürlich halt auch in politischen Zusammenhängen“ (Timmi: 1). Die Arbeit in politischen Gruppen, wie sie von einigen erwähnt wird, darf nicht unterschätzt werden. In diesen geschieht viel Theoriearbeit sowie konkrete Aktionen (wie sie noch genauer beschrieben werden). Wahrscheinlich ist die politische Arbeit von selbstorganisierten, unabhängigen Gruppen für die Forcierung von queeren Strategien / Ideen grundlegend. Wie wichtig solche selbstorganisierten Zusammenschlüsse für queer tatsächlich sind, wurde bereits unter 2.1 mit „queer Nation“ sowie der „Act up Bewegung“ deutlich gemacht.

Reflexion als queere Praxis

Die hier dargestellten Strategien queerer Praxis hängen zumeist wechselseitig miteinander zusammen - dieser Abschnitt ist mit obigem besonders eng verknüpft. „Queer ist auch eine Art, über sein eigenes Verhalten zu reflektieren, über das Individuelle hinaus, [...] wie es sich in einer Gesellschaft zu anderen verhält“ (Kaka: 1). Konkret geht es darum zu schauen, wie man selbst in unterschiedlichen Situationen Raum einnimmt. Sei es im Gespräch, in einer

Diskussion, in einem Zimmer, oder als gesellschaftliche Gruppe. Ein_e Interviewpartner_in führt das so aus: „[Ich] versuche mich mit meinem ursprünglich männlichen Verhalten auseinander zu setzen“ (Petra: 1). Dazu gehört es ebenso, über gesellschaftliche Normen Reflexionen anzustellen (vgl. Erqu: 6) sowie sich mit der „eigenen Machtposition“ (Timmi: 1) auseinander zu setzen. In der Praxis versucht er_sie schließlich, eine „leicht gequeerte Männlichkeit im Alltag [zu verkörpern], so dass ich sozusagen immer versuche, nicht eine eindeutige Männlichkeit zu reproduzieren [...] mein Versuch ist, Hierarchien abzubauen, so dass ich mich irgendwie... in Gruppendiskussionen, oder in Seminaren oder so, ein dominantes Verhalten versuche zu vermeiden“ (Timmi: 4). Es mag utopisch klingen, aber wenn alle Menschen über ihr Verhalten nachdenken würden und darüber, wie sie durch bewusste Handlungen gesellschaftliche Normen reproduzieren sowie unbewusste Handlungen bewusst machen, dann wäre vielleicht eine andere Gesellschaft möglich. (Beispielsweise eine, die nicht Menschen aufgrund ihres bloßen Erscheinungsbildes einkategorisieren und auf Grundlage dessen diese beurteilen, bewerten, in einen Topf werfen).

So wurde von drei Personen erwähnt, dass sie im Alltag versuchen bewusst darauf zu achten, wie viel Raum sie einnehmen: „[W]ie viel Platz nimmt man ein [...] wo verdrängt man Leute aus Räumen, weicht man Leuten aus, wenn man auf der Straße geht etc. [...] und setzt man sich wohin und nimmt den besten Platz selbstverständlich ein“ (Kaka: 2). Gerade männlich sozialisierte Personen sprechen in den Interviews darüber, dass sie ihr Verhalten reflektieren und darauf schauen, wie viel Raum sie beanspruchen. Denn an einer anderen Stelle wird es als Stereotyp männlich bewertet, „dass Jungen und Männer eher raumgreifend wirken, also sehr viel Aktivität, sehr viel Bewegung zeigen, dass sie auch entsprechende Positionen einnehmen, dass sie eher mit sehr breit ausgefalteten Beinen dasitzen, also tatsächlich immer dieses raumgreifende“ (Erqu: 1). Ein raumnehmendes Verhalten wurde auch von einem weiteren Interviewee angesprochen und als „typisches Männerbild“ (Robin: 1) bezeichnet, in dem Sinn, dass ein solches Gebaren in gewisser Weise auch gesellschaftlich erwartet wird. „[E]in Mann muss stark sein, muss irgendwie rücksichtslos sein, muss der Beschützer sein und also wenn man durch die Stadt läuft, sieht man ständig irgendwie Typen, die sich aufbautzen, große Schritte, um Stärke zu zeigen, na und irgendwie sich bloß nicht klein geben, keine Emotionen, all sowas“ (Robin: 1). Wie diesen Verhaltensweisen entgegen gewirkt werden kann, soll unten genauer ausgeführt werden, denn „Bewegung“ ist ein wichtiger Faktor einer queeren Strategie, insbesondere um Normen aufzubrechen. Zunächst soll jedoch weiter beschrieben werden, dass es auch „Männer“ gibt, die eben gerade das, was in den beiden Zitaten thematisiert wurde, versuchen zu reflektieren. „[W]ie setze ich dann auch meinen

Körper ein, in der Raumnahme, wenn ich in einer Gruppe tu, aber schon auch auf der Straße [...] ich kann durch, wie ich mich hinsetze, wie ich mich positioniere im Raum... eben wie ich meinen Körper in Interaktion mit anderen einsetze..... ja und dann wahrscheinlich auch, wie ich den Körper selber betrachte, welche Einstellung ich dazu habe und so“ (Berta: 2). Der Umgang mit Raum spielt für manche eine wichtige Rolle, das wird auch hier deutlich. „[W]enn ich sitze schau ich mich manchmal selber an und kuck, wie ich quasi so wirke und wie viel Raum ich einnehme“ (Petra: 3). Bei einigen Befragten zeigt sich, dass sie über eigene Handlungsweisen nachdenken. „[N]atürlich reflektiere ich meine Verhaltensweise und hab auch schon oft versucht, meine Verhaltensweisen zu verändern, mein ganzes Leben eigentlich“ (Kaka: 1). Gleichzeitig spielt es aber nicht nur eine Rolle, sich mit dem eigenen Verhalten zu beschäftigen, sondern für queer ist es geradezu wichtig, Zweigeschlechtlichkeit, Heteronormativität und klassische Rollenklischees zu reflektieren. „Stärke ist männlich assoziiert und Frauen ... ist das Schönheitsideal eher nicht auf Stärke ausgerichtet, nicht auf Muskeln etc. ... Flexibilität gilt als weiblich [...] und das ist auch eine Sache, die man reflektieren kann“ (Kaka: 7).

Queere Strategien im Alltag

Selbstverständlich werden die bisher beschriebene Punkte (Theorie und Reflexion) auch im Alltag eingesetzt. Allerdings sollen in diesem Abschnitt alle möglichen Strategien angeführt werden, welche in den Interviews jeweils direkt in Bezug auf den Alltag erfragt wurden. Es folgen sehr viele unterschiedliche Möglichkeiten, die teilweise nicht unbedingt in einem Verhältnis zueinander stehen müssen. Dabei möchte ich die These aufstellen, dass es die „kleinen“ Dinge im Leben sind, die das große Ganze verändern können, weil eine fundamentale Veränderung zum Beispiel von sozialen Verhältnissen nicht zwingend durch eine große, plakative Aktion von statten gehen muss. (Soziale) Veränderung braucht seine Zeit und passiert manchmal auch im Alltag durch kleine, zunächst unscheinbare Dinge. Was damit gemeint ist, wird in den folgenden Abschnitten besprochen, aber auch bei Goffman deutlich, weil für ihn „Gesellschaft [...] in großen Teilen in Interaktionen und Situationen statt[findet]“ (Gugutzer 2004: 94). Denn für Goffman sind es gerade die „face-to-face“ Beziehungen auf der Mikroebene, die für „das große Ganze“ entscheidend sind, weil die Summe aus allen sozialen Situationen eine besondere Kraft aufweisen und für die gesellschaftliche Struktur ausschlaggebend sind (vgl. Goffman 1981: 29).

Für queere Aktionsformen ist es charakteristisch, mit den Erwartungshaltungen der Menschen zu spielen, also sich gerade so zu verhalten, wie es nicht der Norm entspricht (vgl.

Jack: 3), um damit klischeehaftes Verhalten im besten Fall aufzubrechen, oder zumindest zu irritieren. Das wird insbesondere in den Abschnitten „Bewegung“ sowie „Kleidung als queere Praxis“ deutlich, ist aber ebenso im Alltag einsetzbar. Dazu können blaue Fingernägel als vermeintlicher Mann ebenso zählen (vgl. Berta: 6), wie sich als sozialisierte Frau im Alltag mit einem Männernamen rufen zu lassen (vgl. Robin), oder sich einen Schnurrbart aufzumalen (vgl. Jack: 3). Um bewusst mit Rollenklischees zu brechen, könnte auch anschließend genannte Strategie wirksam sein: „[I]ch nutze sowas auch als Überraschungsmoment ‚so nö ich bin trans - huh, wirklich das hätte ich jetzt nicht gedacht‘. [...] Ich breche halt Selbstverständlichkeiten auf, also dass die Leute mich erst mal als Biemann halten, um bestimmte Zusammenhänge einzuordnen - gleichzeitig heißt es für mich, dass ich mich nicht an bestimmte Konventionen gebunden sehe, die ich als Mann tun sollte“ (Till: 1). Das Brechen mit Erwartungshaltung(en) bedeutet gleichfalls, dass man zuerst über die Statuskategorien eingeordnet wird und gleichzeitig aber durch entgegengesetztes Verhalten, bzw. durch nichtentsprechen der jeweiligen Kategorie die Interaktionsordnung verletzt (vgl. 2.3.1). Das kann zugleich durch folgende Überlegung realisiert werden. „[I]ch auch irgendwie versuche [...] dominanter zu sein, also nicht im Hintergrund zu bleiben und passiv zu sein, sondern aktiver mich zu verhalten und [...] so Kleinigkeiten die man nicht von einem Mädchen, oder einer Frau erwarten würde, wie - keine Ahnung - rülpfen, oder sowas, oder irgendwie pöbeln“ (Robin: 1). Jack bringt diesbezüglich ein nahezu identes Beispiel. „[W]enn ich mich jetzt z.B. mackig verhalte als Frau, als wahrgenommene Frau, ist das vielleicht eine Strategie, um einen queeren Kontext zu ermöglichen“ (Jack: 5).

Eine queere Taktik im Alltag kann es auch sein, ohne Vorurteile auf Menschen zuzugehen (vgl. Erqu: 1). „[I]ch [...] glaube, dass eine andere Gesellschaft möglich wäre, in der Menschen eben wesentlich offener miteinander umgehen könnten, wenn sie eben nicht in solchen starren Identitäten wären und für mich hat das insofern Bedeutung, dass ich eben tatsächlich auch versuche, Menschen kennen zu lernen [...] und gar nicht so stark nach Äußerlichkeiten gehe, also da nicht unbedingt eine direkte Zuordnung treffe [...]dass eben nicht Geschlecht gleich am Anfang im Vordergrund steht“ (Erqu: 2). Auf der einen Seite wird hier das immer wieder erwähnte aufbrechen von klassischen Identitätsmustern erwähnt, andererseits geht es darum, den status-bestimmenden Merkmalen - obwohl sie durch die Wahrnehmung von Individuen immer im Vordergrund stehen - durch Reflexion weniger Bedeutung zukommen zu lassen. Daneben kann es auch wirksam sein, Menschen auf ihr Verhalten, das andere einschränkt, direkt anzusprechen. „[W]enn ich halt merke, dass Leute, v.a. so Männer sich sehr, sehr dominant verhalten oder sowas, dann sprech ich sie darauf an und versuche

ihnen zu zeigen, dass es nicht sein muss“ (Robin: 2). Eine andere Strategie verfolgt Joey. „Und stell mich dann neben Typen und mache sie nach [...] wenn ein Typ ziemlich typisch mackerhaft ist, dann gehe ich halt hin und mach das Gleiche, das er macht [...] Wenn sie viel Raum einnehmen, dann nehme ich auch viel Raum ein. Wenn in der U-Bahn neben mir einer sitzt und sich breit macht, dann mache ich mich extra breit. Das ist halt meine Art, meinen Körper einzusetzen. Dass ich sie imitiere“ (Joey: 3). Er_sie möchte damit erreichen, dass diese Männer über ihr Verhalten nachdenken, indem ihre Handlungen „gespiegelt“ und somit sichtbar gemacht werden.

Eine queere Praxis kann sich auch subtiler äußern: „[E]ine meiner längsten Beziehungen, da haben es die Leute um mich herum nicht mitgekriegt, weil es im öffentlichen Raum so versteckt war und das war durchaus aus einer performativen Überlegung heraus“ (Kaka: 4). Hier wird eine offene im Gegensatz zu einer monogamen, romantischen Beziehung beschrieben. Dabei geht es nicht darum, dass wir wieder zu einer „christlichen Morallehre“ zurückkehren, in der es verpönt ist, sich öffentlich nahe zu sein, um bloß keine Zärtlichkeit zu zeigen. Vielmehr liegt es im Interesse von Kaka und seiner_ihrer Partner_in, auch in der Öffentlichkeit heteronormatives Verhalten zu reflektieren, indem sie als heterosexuelles Paar nicht selbstverständlich Platz einnehmen. Bei dieser Beziehungsform geht es darum, Heteronormativitäten, welche alle gesellschaftlichen Institutionen und Bereiche durchdringen (vgl. Woltersdorff 2003, 2.1), als reflektierendes Paar (nicht „reflektiert“; es soll um einen Prozess gehen, in welchem man immer dazu lernt, anstatt als „reflektierte“ Person über allem drüber zu stehen. Letzteres würde den Endpunkt eines Prozesses bezeichnen, der unveränderbar ist, weil nichts mehr dazu gelernt werden kann) nicht auch in jeder öffentlichen Situation zu reproduzieren.

Bewegung als queere Praxis

Wie sich in den Interviews herausgestellt hat, spielt für eine queere Praxis Bewegung eine zentrale Rolle. Jedoch ist es schwer oder gar unmöglich, die Beschreibung der verschiedenen Strategien scharf voneinander zu trennen, daher ist es wichtig mitzudenken, dass sie jeweils miteinander zusammen hängen. Eine Einteilung verschiedener queerer Praktiken wird lediglich versucht, um einen besseren Überblick im Text zu schaffen.

Die in diesem Abschnitt beschriebene Strategie „vergeschlechtlichte Bewegungsweisen zu verunsichern“ (bzw. verqueeren von „Sexuierungsprozessen“ vgl. Hirschauer 1989: 103 bzw. 2.1) fokussiert explizit auf „Körperbewegungen“: „[D]ass eben geschlechtlich bestimmte Bewegungsweisen dann erlernt werden [...] es geht aus meiner Sicht darum, solche

Sachen durchaus schon zu verunsichern [...] also eben an einigen Stellen können lange Haare sehr auffällig sein und Restriktionen mitbewirken, an anderen Stellen kann das schon dazu führen, dass Männer, oder die so wahr genommen werden mit verschränkten Beinen sitzen und dann eben schon als schwul damit gelten“ (Erqu: 1). Abermals wird hier klar, welche zentrale Rolle die status-bestimmenden Merkmale haben. Wichtig ist es aber gerade, diese zu verunsichern, indem mit Dingen gespielt wird, die scheinbar nicht zusammen passen (vgl. Kaka: 1). Jack beschreibt, was man darunter verstehen könnte: „[I]ch glaub, dass Mimik und Gestik auch extrem sozialisiert... auch gesellschaftlich anerzogen sind und auch Kategorien entsprechen, wie sich eine biologische Frau zu verhalten hat, oder wie ein biologischer Mann usw., also ich glaub wirklich, dass das Kategorien entspricht“ (Jack: 2). Mit jeweils atypischen, nicht erwarteten (Körper)Bewegungen bzw. (geschlechtlichen) Verhalten sollen diese Kategorien verqueert werden. Ein gutes Beispiel dafür ist, „dass man einerseits durch Pinkeltüten, auch wenn man potentiell eben sonst nicht im Stehen pinkelt, damit auch im Stehen pinkeln kann [...]. Und andererseits was in einigen Situationen eben auch gerade verstören kann“ (Erqu: 5). Diese und andere Körperpraktiken abseits der Norm können ein ideales Mittel sein, um Rollenklischees aufzubrechen. Denn „[m]an kann den Körper ganz gut einsetzen, glaub ich und durchaus modifizieren, auch ad hoc um jetzt queer zu performieren“ (Berta: 4). Wenn Geschlecht, wie unter 2.1 im Abschnitt „Doing Gender“ ausgeführt „im praktischen Einsatz spezifischer Gesten, Gesichter, Gangarten und Kleidungsstücke [konstituiert wird]“ (Hirschauer 2004: 77), dann ist es umgekehrt möglich, essentialistische Erklärungsmodelle von Mann, Frau und Begehren durch queere Praktiken aufzubrechen. Der „bewusste Bruch mit Rollenklischees, Rollenerwartungen“ (Till: 2) kann beispielsweise vollzogen werden, indem „typisches“ oder zugeschriebenes männliches mit zugeschriebenem schwulen Verhaltensweisen hin und her gewechselt wird: „[I]ch switche stellenweise auch zwischen sehr tun-tigen Verhalten, also Gesten, hin und her mit.... auch sehr mackerig, das wechselt völlig hin und her“ (ebd.). Till verfolgt damit die Strategie, nicht aufgrund bestimmter Gesten in eine Kategorie eingeordnet zu werden. Eng mit „Bewegung als queere Praxis“ ist der oben beschriebene Punkt „Reflexion“ verknüpft. Denn Queers versuchen ja gerade, dominantes (männliches) Verhalten zu vermeiden und das gleichzeitig zu reflektieren (vgl. Timmi: 4). Oder zu schauen, wo wie viel Platz eingenommen wird, bzw. wo andere Menschen verdrängt werden (vgl. Kaka: 2).

In den Interviews ist deutlich geworden, dass sich die persönliche Einstellung zum Körper durch queer verändert hat: „Ja es hat sich... durch die Auseinandersetzung auf jeden Fall auch das Spektrum erweitert, oder so. Ich habe vorher meinen Körper nicht annehmen

können, was Körper bedeuten, inwieweit Körper überhaupt relevant sind für Identitäten, für die eigene Identität, oder für geschlechtliche Setzungen... Das hat schon viel verändert, glaub ich“ (Berta: 8). Das hängt gleichzeitig wiederum mit der Beschäftigung mit der Theorie von queer zusammen. Denn anders als die historische Entwicklung von queer (vor einer Theorie existierte zuerst eine konkrete Praxis), verhält es sich bei einigen der Interviewees genau umgekehrt. Sie kamen durch die Beschäftigung mit der Theorie zu einer queeren Praxis. „[I]ch bin dem queer so langsam, also erst mal mit meinem Coming-out und dann durch theoretische Beschäftigungen reingekommen [...] wie ich sozusagen auch selber mein Geschlecht herstelle [...]. Das überhaupt in den Blick zu bekommen und überhaupt als Praxis wahr zu nehmen, das ich damit eben Veränderung erreichen kann, das hat sich erst mit der Zeit ergeben“ (Erqu: 7). Dass queer den Blick auf den Körper teilweise sehr grundlegend verändert hat, wurde von acht der elf Interviewten explizit angesprochen. Das Konzept gibt nicht nur Kraft und Bestätigung, sich frei zu entfalten (vgl. Petra: 6), sondern auch das Bewusstsein, dass Körper nicht so eingeschränkt sein müssen, wie sie jedoch oft dargestellt werden (vgl. Joey: 6). Das hat „viel bei meinem Bewusstsein für Körperlichkeit verändert“ (ebd.). Die Komponente sich wohl zu fühlen und die Schaffung von mehr Selbstbestimmung stellt für queer einen sehr wichtigen Punkt dar, wie auch Robin betont: „[D]adurch, dass ich reflektiere, das alles, was ich früher dachte, dass es so sein muss, eben überhaupt nicht so sein muss und dass es total an den Haaren herbei gezogen ist und ich mich eigentlich geben kann und aussehen kann wie ich [...] dadurch hat sich mein eigenes Körpergefühl auch auf jeden Fall verbessert, ja“ (Robin: 5). Wichtig ist eben auch die veränderte Perspektive und Wahrnehmung zum Körper (vgl. Timmi: 5; Till: 6). So betrachtet beispielsweise Till seit der Kenntnis über das Konzept queer den Körper anders, außerdem hat sich die Beziehung zu verschiedenen Körperteilen verändert (vgl. Till: 6). Nicht unwesentlich ist auch der folgende Punkt: „[D]ie Selbstverständlichkeit von was mein Körper ist, sozusagen erschüttert und halt auch [...] den Körper als Politikfeld zu begreifen, also wo ... mein eigener Körper, oder die Körper von anderen Menschen halt irgendwie... ne Rolle für verschiedene Machtverhältnisse spielen“ (Timmi: 5). Körper sind, indem sie zugeordnet und bewertet werden, in höchstem Maße politisch und gleichzeitig mit anderen Komponenten untrennbar verknüpft. So bildet Sex „das ‚Scharnier‘ zwischen konkreten Körpern einerseits und den politischen Bevölkerungsregulierungen andererseits; Sex stellt die paradigmatische Verknüpfung von Regulierungen, Normierungen, Subjekten und Praxen in der Moderne dar, ist also durchzogen von Macht, bzw. selber eine Art Machtdispositiv“ (Foucault 1977: 173ff. zit.n. Villa 2007: 177).

Jedoch sind nicht alle Interviewees der Ansicht, dass bloß mittels Gesten geschlechtliches Verhalten verwirrt werden können, wie Kaka schildert: „[M]an z.B. als Typ seine Hand so hängen lässt, uuh, das ist schwuchtelig und das ist ein Bruch mit einem Männlichkeitsding [...] aber das ist wahrscheinlich weniger wichtig, als ... also mir wahrscheinlich, als andere Dinge“ (Kaka: 2). Meines Erachtens spielt die Verqueerung typischer, als geschlechtlich wahrgenommener Verhaltensweisen eine zentrale Rolle für queere Strategien. Dabei wird in den einzelnen Situationen, in Interaktionen etc. versucht, Geschlecht zu verändern, zu verflüssigen, aufzusprengen.

Kleidung und Veränderung am Körper

Eine der am häufigsten beschriebenen queeren Praktiken der Interviewees ist die Modifikation des Körpers. Das wird insbesondere durch Kleidung vollzogen (beispielsweise cross-dressing), aber auch durch Verkleidungen aller Art, oder sonstigen Veränderungen am Körper. Dieser Abschnitt hängt teilweise eng mit dem vorigen („Bewegung“) sowie mit dem nächsten („öffentliche, queere Aktionen bzw. Öffentliches“) zusammen. Darin wird jeweils die Dimension „Körperinszenierungen“ von Relevanz sein, weil diese die Frage stellt, „wie durch Körperdarstellungen soziale Wirklichkeit hergestellt wird“ (Gugutzer 2006: 18, H.i.O.).

Wie oben ausgeführt spielt es bei einer queeren Praxis eine zentrale Rolle, gängige Geschlechterklischees zu verwirren, zu verrücken, zu verflüssigen. So ist es für Berta wichtig, „nicht normiert herum [zu] laufen“ (Berta: 1). Er_sie vollzieht das beispielsweise mittels blauen Fingernägel, oder „mit Haarspangen im Haar, so Sachen, die dann manchmal slightly irritating sind [...] oder ich kann ja auch mit einem Rock raus gehen [...] ich mach das jetzt auch, um quasi diesen Rahmen zu verschieben, das ein bisschen normaler, oder Normalität rein zu bringen, oder halt akzeptiert zu machen“ (ebd.). Wie schon im Theorieteil besprochen, geht es bei dem Konzept „Doing Gender“ darum, dass Geschlecht in der Interaktion hergestellt wird, indem Individuen miteinander *handeln* (vgl. Villa 2000: 109). Wenn das als Grundlage genommen wird, dann ist es durchaus möglich, dies mit irritierendem Verhalten, wie Berta es beschrieben hat, Geschlechter ein Stück weit zu verflüssigen und zu verunsichern. Eine weitere These lautet daher: Je mehr Menschen Rollenklischees bewusst hinterfragen und sich beispielsweise entgegen normierter Geschlechtsstereotypen kleiden, desto größer ist die Chance, diese Stereotypen aufzubrechen. Wenn das schließlich eine Vielzahl von Menschen machen würde, hätte das gleichzeitig eine Verschiebung von Normen zur Folge. Wie

Klischees verflüssigt werden können, soll nun in weiteren Beispielen anschaulich gemacht werden.

Es gibt die unterschiedlichsten Möglichkeiten, gängige Geschlechternormen zumindest ein Stück weit zu verwirren und vielleicht sogar zu dekonstruieren. Verschiedene Menschen haben diesbezüglich verschiedene Strategien. „[I]ch lege mir dann potentiell ein, zwei Zeichen an, die mal auffallen können, also seien es mal lackierte Fingernägel, oder ein kleines Schwucheltäschchen, was dann eben gerade dazu führt, dass man [...] zumindest auffällt und als eher weniger männlich wirkt [...]. Haare entfernen, bzw. an einigen Stellen stehen lassen, je nach dem“ (Erqu: 3). Einige Interviewees erzählten auch, dass sie sich jeweils so anziehen, dass sie nicht als das Geschlecht wahrgenommen werden, als das sie sozialisiert wurden (vgl. Joey: 5; Petra: 3). Es gibt auch Befragte die anführen, dass sie sich eher unbewusst nicht nach gängigen Vorstellungen (vgl. Mary: 5), beziehungsweise je nach Gefühlslage kleiden (vgl. Robin: 3). Andere wiederum malen sich als sozialisierte Frau einen Schnurbart auf (vgl. Jack: 3), oder einen Bart und binden sich die Brüste ab und verstecken die Haare auf dem Kopf, um als Mann durchzugehen (vgl. Joey: 1; 3). Ein als Mann wahrgenommener Befragter geht mit ausgestopfter Oberweite durch den Alltag (vgl. Berta: 6), was für sehr starke Irritationen sorgen kann. Allerdings merkt er_sie an, dass es doch meistens Merkmale gibt, die einen klar einkategorisieren lassen, weil Berta beispielsweise einen starken Bartwuchs hat (vgl. ebd.). Daher „wär der Körper noch wichtiger als Kleidung vielleicht“ (ebd.). Wichtig ist daher zu betonen, dass Körper für widerständige Praktiken eine zentrale Rolle spielen.

Nichts desto trotz müssen diese queere (Körper)Praktiken zumindest ein Stück weit relativiert werden. Denn viele dieser Beispiele bezüglich des Versuchs der Irritation von Geschlechterrollen konstruieren erst wieder „das eine oder das andere“ Geschlecht: „Menschen, die das machen, gehen irgendwie mit Zeichen um, die als besonders geschlechtlich gewertet werden [...] führt selbstverständlich dazu, dass ebenso ein Merkmal wieder als typisch geschlechtlich betont wird. Also es wird ein Stück weit verunsichert, möglicherweise, aber es wird grad auch in dieser geschlechtlichen Wirkung überhaupt erst als queere Praxis aufgegriffen“ (Erqu: 7). Darin liegt die Diskrepanz zum Beispiel des cross dressings, denn es verunsichert zwar, indem männliche und weibliche Merkmale durch gegengeschlechtliche Bekleidung verqueert / verwirrt / verflüssigt werden, weil es als abseits der Norm gewertet wird, wenn ein Mann sich beispielsweise einen Rock anzieht. Dennoch erfolgt dadurch wieder die Reproduktion des Dualismus Mann – Frau: „[A]lso damit ne gewisse Verunsicherung, aber eben auch jeweils ne Bestätigung solcher Zeichen dann wieder als Stereotyp geschlechtlich“ (Erqu: 7). Ferner ist man keineswegs von allen Formen der Diskriminierung befreit, sobald

man sich entgegen Rollenklischees kleidet. „[W]enn ich mir den Schädel abrasieren würde und jetzt nur mehr weite Klamotten tragen würde, dass man jetzt mein Geschlecht nicht wirklich zuordnen kann, wär ich *trotzdem strukturell von Sexismus betroffen* und somit von der Gesellschaft kategorisiert und konstruiert“ (Jack: 7). Er_sie meint damit, dass mit solchen Praktiken Machtverhältnisse nicht einfach aufgebrochen sind, sondern eher Weiterbestehen, oder sogar reproduziert werden. Ferner hat ein auf den ersten Blick nicht normiertes Aussehen nicht per se etwas mit einer emanzipatorischen Verhaltensweise zu tun. „[E]s ist oft ein bisschen Inszenierung und nicht so echt, weil man kann sehr dominant sein und ein rosa Tütü anhaben“ (Kaka: 1).

Öffentliche, queere Aktionen bzw. Öffentliches (+ queere Partys)

Wie im letzten Abschnitt angeführt ist auch in diesem die Dimension „Körperinszenierungen“ von Relevanz. Dabei kann die entscheidende Frage der Dimension (vgl. 2.3.1) modifiziert werden: *Wie wird durch queere Körperdarstellungen in der Öffentlichkeit die soziale Wirklichkeit neu hergestellt, indem sie verqueert wird?* (angelehnt an Gugutzer 2006: 18; 2.3.1). Für die Beschreibung von öffentlichen, queeren Aktionen ist es wichtig, den Körper als Medium und als sozialen Akteur zu begreifen, was gleichzeitig die Dynamik von Körper(lichkeit) unterstreicht (vgl. 2.2.2). Allerdings folgt eher eine Auflistung, anstatt einer detaillierten Beschreibung dieser Aktionen, da dies den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde.

Im Theorieteil wurde auf den Christopher-Street Day Bezug genommen. Auch einige der Befragten haben erzählt, dass sie an einem solchen zumindest einmal teilgenommen haben (vgl. Georg: 1; Erqu: 3; Mary: 4; Kaka: 3). Neben dieser spezifischen Parade wurde sehr oft erwähnt, dass auf „queer-feministische Demonstrationen“ gegangen wird (vgl. Kaka: 3, 7; Berta: 3; Jack: 3; Timmi: 3; Erqu: 2). Somit sind Demonstrationen und Paraden aller Art bei den Interviewees die häufigste, aber auch offensichtlichste und sichtbarste Form queeren Aktionismus. Weiters wird von einigen angeführt, dass sie mit anderen Leuten diskutieren, was durchaus ebenso als queere Praxis gewertet werden kann (vgl. Kaka: 2; Erqu: 1; Berta: 8-9).

Ein wichtiger Aspekt queerer Praktiken ist es, Menschen in Form von Informationsveranstaltungen verschiedene Themen näher zu bringen (vgl. Mary: 1, 3), oder selbst diese zu besuchen (vgl. Berta: 3). Diesbezüglich spielt - wie auch im Theorieteil deutlich wurde - die Universität eine wichtige Rolle, nicht nur weil Informationsveranstaltungen oft in diesen Räumlichkeiten stattfinden (vgl. Till: 3). Ferner werden an Universitäten nicht nur queere Theorien, sondern auch feministische gelehrt, was wiederum stark mit dem Abschnitt „Selbs-

treflexion“, als auch mit „Dialektik zwischen Praxis und Theorie“ zusammen hängt. Nicht selten schließen sich Menschen in Gruppen zusammen, um Widerstand zu organisieren, erzählt Petra: „Wir sind eine wertkritische queer-feministische hauptsächlich Theoriegruppe und ... ja... haben wir schon Vorträge gehalten zur Konstruktion von Geschlecht und Zweigeschlechtlichkeit und wie der Kapitalismus damit zusammen hängt“ (Petra: 1).

Andere Formen widerständiger (Körper)Praktiken sind diverse Aktionen gegen Homophobie. „[W]ir [haben] ein Hand-holding in der Innenstadt gemacht, wo wir mit einer Masse von Leuten halt einfach mal gleichgeschlechtlich und küssend durch die Innenstadt gelaufen [...] wobei wir die Norm umgedreht haben [...]. Kiss-ins in Locations, die eher als Heterosexuell definiert sind“ (Timmi: 3). Bei solchen und ähnlichen öffentlichen Aktionen kann es durchaus passieren, dass die Interaktionsordnung verletzt wird, weil Menschen davon provoziert werden und mit Aggression, oder sogar mit körperlicher Gewalt darauf reagieren. Bei vielen dieser Handlungen geht es darum, Sichtbarkeit herzustellen, Passant_innen auf der Straße beziehungsweise bei der jeweiligen, konkreten Aktion sollen sehen, dass sich Geschlechter und deren zugeschriebenes Verhalten nicht immer in *den* engen Rollenklischees abspielen müssen. Da [...] haben wir gesagt ,ok, wir gehen nicht nur auf die Straße, sondern wir gehen mal in ein Schuhgeschäft und probieren Damenschuhe an“ (Till: 2). Eine solche Handlung als männlich wahrgenommene Person durchzuführen kann durchaus für Irritation sorgen. Fraglich ist klarerweise, ob es „nur“ kurz für Verwirrung sorgt und es anschließend von Passant_innen vergessen, oder ob es länger im Gedächtnis bleibt und zum Beispiel auch Bekannten weitererzählt wird.

Es gibt auch andere Aktionsformen, Stereotype aufzubrechen. „[L]etztes Jahr, am sogenannten Vatertag haben wir ein ‚Mackermassaker‘ veranstaltet und ich habe mich dann crossgedresst – [wir sind] durch die Stadt gezogen und einfach um... ein Gegenstück zu dieser starken präsentierten Männlichkeit zu bilden [...] es geht nicht darum, irgendwelche Typen zu verprügeln, sondern es geht darum, die Männlichkeit, oder die Darstellung von Männlichkeit zu hinterfragen und zu kritisieren vor allem - weil dadurch Freiräume genommen werden und es werden Normen geschaffen, die ja Menschen ausgrenzen“ (Petra: 2). Hier geht es abermals um Sichtbarkeit und darum, Verwirrung zu stiften. Das könnte schließlich dazu führen, dass sich Menschen, die an diesen Aktionen vorbei gehen, zum Nachdenken angeregt werden, oder die Beteiligten sogar danach Fragen, worum es geht. Kaka beschreibt solche Aktionen folgendermaßen: „[D]u [tust] Dinge und gehst damit in die Öffentlichkeit und normalisierst das in Performances und Shows [...] was sonst tabuisiert ist, oder nicht vorkommt und damit unsichtbares sichtbar zu machen, zu normalisieren, denkbar zu machen“ (Kaka: 3).

Ein weiterer Punkt, der weniger eine Aktionsform darstellt, sondern eher etwas mit „subkulturellem feiern“ zu tun hat (und gleichzeitig von Queers auch teilweise selbst kritisiert wird) sind queere Partys. Fast die Hälfte der Interviewees geben an, mindestens einmal auf einer solchen gewesen zu sein. Das können Feste sein, die sich einerseits um nicht viel von anderen unterscheiden müssen. Kritisiert werden sie deswegen, weil es bei manchen um nichts anderes als um „Spaß ohne Nachdenken über Politik“ geht, welche bloß unter dem Label queer laufen und sich dieses mittlerweile nicht nur für Mainstream-Partys recht gut verkaufen lässt. Damit geht die politische Kraft des Begriffs verloren, indem er verwaschen wird. Andererseits können diese Feiern auch einen expliziten queeren Anspruch haben. Zu den unterschiedlichen Formen der Partys äußert sich Petra: „[V]om Publikum, das dort ist und das dort akzeptiert ist, unterscheiden sich ja Partys. Und Theorie und Praxis lassen sich ja.. oder Theorie und Tanzen lassen sich ja nicht immer trennen. Und Partys ,wo’s eine antisexistische Ansprechgruppe gibt, unterscheiden sich von Partys, wo’s das nicht gibt und das ist ja auch eine Form von theoretischem Input“ (Petra: 2). Infolgedessen kann eine queere Party, auf welcher es nicht möglich ist, beispielsweise raumeinnehmend und rücksichtslos zu tanzen, ohne dass man angesprochen wird, das Potential haben, dass bei Menschen, die sich dermaßen verhalten ein Lerneffekt erzielt wird und sich das schließlich auf andere Räume überträgt. Queere Partys werden sehr ambivalent betrachtet, jedoch bin ich der Ansicht, dass sie durchaus Potential haben können, Dinge zu verändern und aufzubrechen, insofern queer nicht nur als Label fungiert, dass sich gut verkaufen lässt, sondern auch ein politischer Anspruch dahinter steckt. Die Beschreibung dieser Zwiespältigkeit erfolgt auch hier: „[I]n Bremen gab’s sehr viele queer - Partys, die nicht so richtig queer waren, weil alle hingegangen sind, aber es waren trotzdem gute Partys und sie hatten auf jeden Fall das Label und fand die Stimmung schon ein bisschen anders“ (Mary: 4). Das heißt selbstverständlich nicht, dass queere Partys frei von sexualisierten Übergriffen sind, das darf aber nicht als Argument dafür verwendet werden keine Partys mehr zu veranstalten, die unter einem queeren Label laufen und dabei versuchen, eine antisexistische, feministische Praxis zu verfolgen.

Solidarität als queere Praxis

Zuletzt folgt ein kurzer Absatz weniger über eine „Praxis“ als vielmehr über eine Art und Weise miteinander umzugehen. Es erscheint mir wichtig, dies noch in aller Kürze zu erwähnen. So merkten zwei Interviewees an, dass es von großer Bedeutung sei solidarisch miteinander zu sein (vgl. Petra: 1). „[M]an [kann] sich auch verbünden, gegen repressive Strukturen, oder halt sich gegenseitig solidarisieren“ (Berta: 2). Zusammenhalt *sollte* bei queer eine

wichtige Rolle spielen: „[I]ch finde ganz wichtig, dass wenn Leute, egal wie sie sich verhalten und so also eben, emanzipatorischen Geschlechterrollen [...] und dafür dumm angemacht werden, das man dann selbstverständlich Unterstützung leistet und anbietet“ (Erqu: 2). Auf der einen Seite sollte queer meiner Meinung nach ein Label dafür sein die größtmögliche Vielfalt vieler verschiedener Menschen unter einen Hut zu bringen. Darüber hinaus sollte aber, obwohl queer klarerweise etwas Individuelles ist, nicht jede Person allein gegen gesellschaftliche, normierte Bereiche kämpfen, sondern man sich gegenseitig dabei unterstützen. Es sollte darum gehen, „Allianzen mit andern zu finden, also zu sagen ‚ok, da kann man an etwas arbeiten auch politisch oder gemeinsam oder was auch immer‘ auch weiter tun“ (Berta: 2).

Es ist nicht möglich, immer queere, widerständige (Körper)Praktiken durchzuführen

Widerständige (Körper)Praktiken, respektive Kleidung und Verhaltensweisen, die nicht den jeweiligen Geschlechternormen entsprechen, können Homophobie, Ablehnung, Aggression und andere Gewaltformen auslösen, wie bei der Darstellung von gesellschaftlichen Normen beschrieben wurde.

Allerdings bemerken viele Befragte, dass es manchmal zu anstrengend ist, sich abseits der Norm zu kleiden und zu verhalten, weil sie dann jeweils mit Ablehnung und Aggression, beziehungsweise mit sozialer Repression konfrontiert sind: „[D]a will man leicht Irritationen erzeugen, was ich aber nicht in jedem Kontext mache [...] es ist ja auch gemütlich, sich mal in die straight-actor Position zu begeben, hat natürlich auch eine Schutzposition in manchen Kontexten“ (Timmi: 4). Denn nicht in die erwarteten Normen zu passen hängt auch mit Stress zusammen, daher ist es eben zuweilen angenehm, den vorgegebenen Rollenbildern zu entsprechen: „Ich mach beides, manchmal wende ich es bewusst an, um nicht hinein zu passen, manchmal wende ich es bewusst an, um hinein zu passen, je nachdem wo ich gerade bin, je nachdem wie viel ich mir gerade antun will“ (Berta: 6). Eindringlicher klingt das bei Petra, er_sie ist der Ansicht, dass ein Verhalten gegen Konventionen auch Beklemmung auslösen kann. „Schwierig ist dann, sich gegen die Norm zu stellen, weils auch ganz schön belastend sein kann, emotional, aber im Rahmen dieser Möglichkeiten, um seine größtmöglichen Freiheiten zu bewahren“ (Petra: 1). Es ist immer ein Abwägen, wann möchte man bewusst geschlechtliche Zeichen und Konventionen verunsichern und wann lieber nicht. Mary findet es „grundsätzlich schon gut, nicht als so total klischeehafte Frau durchzugehen, überall. Und wenn ich mal mit unrasierten Beinen auf einer Uni-Exkursion war, war das auf jeden Fall ein wichtiges Gesprächsthema. Es waren alle irgendwie sehr irritiert. Und das find ich schon ganz

ok. Ist halt immer ein bisschen die Frage, wie ... also will man das gerade, oder will man es vielleicht auch einfach nicht. Also muss man das einfach aushalten“ (Mary: 5). Ich denke, dass sich viele der Befragten (aber auch andere Queers) darüber im Klaren sind, dass sie mit sozialer Repression / Ablehnung konfrontiert sind, wenn sie versuchen, Normen anzugreifen. Wenn man das weiß und gleichzeitig so idealistisch ist, dass man widerständiges Verhalten nicht einstellen möchte, dann ist es wohl so, wie es Mary sagt: man muss mit dieser sozialen Repression umgehen können, indem man sie einfach aushält. Das klingt negativer, als es tatsächlich ist: wenn sich Individuen gegen bestehende Normen auflehnen (oder diese gar zerschlagen wollen), werden andere möglicherweise versuchen diese Norm auch weiterhin aufrecht zu erhalten. Denn es wäre keine Norm, wenn nicht jemand vieles daran setzen würde, dass diese auch weiterhin besteht.

Die Forschungsfrage „*Wie werden queere Praktiken beschrieben, um (Körper)Normen entgegen zu wirken?*“ wurde anhand der Kategorien am Anfang des 4. Kapitels beantwortet. Im ersten Teil der Analyse ist beschrieben worden, was für die Befragten als Norm erfahren wird, indem gleichzeitig Ablehnung und Aggression queerer Praktiken beschrieben wurde. Im zweiten Teil erfolgte die Darstellung, wie Menschen durch subversives, queeres, widerständige(s) Handeln / Praktiken eine Veränderung von Normen bewirken könnten. Sämtliche andere Dimensionen des Suchrasters (vgl. 3.7), welche im Kategoriensystem keine Berücksichtigung mehr erfahren können, waren erstens nicht für die Beantwortung der Forschungsfrage notwendig (was sich erst während der Auswertung herausgestellt hat), zweitens würde die Bezugnahme auf diese den Rahmen vorliegender Arbeit sprengen. Drittens könnte überlegt werden, das übrige Material als Ausgangspunkt für weitere Forschungen zu verwenden.

5. Schlussfolgerungen

Das Ziel der Arbeit bestand darin queere, widerständige Körperpraktiken anhand von Interviews zu beschreiben / darzustellen. Dazu war es notwendig, zuerst den Entstehungskontext von „queer“ nachzuzeichnen sowie den Begriff zu erklären, ohne ihn scharf einzugrenzen, um ihn nicht seiner Offenheit zu berauben. Mittels der an Robert Gugutzer angelehnten Dimensionen (Körperinszenierungen, Körperrepräsentationen und Körperroutinen) wurde versucht, der Forschungsfrage „*Wie werden queere Praktiken beschrieben, um (Körper)Normen entgegen zu wirken?*“ näher zu kommen. Beantwortet wurde sie schließlich anhand des in den Interviews erhobenen Materials in der Auswertung.

Wichtig für die Beschreibung von queeren (Körper)Praktiken, die als Antwort auf soziale Normen verstanden werden können, ist der Hinweis auf die Verknüpfung zwischen Struktur und Handlung. Denn Konventionen sind in der gesellschaftlichen Struktur (Institutionen und Sozialisation) eingelagert, Handlungen von Individuen wiederum äußern sich in einer spezifischen Praxis. Es geht darum, zwischen Gesellschaftsordnung und Sozialsystem zu vermitteln. Daher führt Gugutzer aus, dass Körper nicht nur Produkte der Gesellschaft sind. Um sie nicht statisch, sondern dynamisch und handelnd zu konzipieren, ist es wichtig, sie auch als Produzenten von Gesellschaft zu begreifen (vgl. Gugutzer 2006: 13). Zudem versucht auch das Habituskonzept zwischen den großen Begriffen (Struktur – Praxis) zu vermitteln, allerdings sollen Dualismen überwunden werden, indem Michael Meier postuliert, dass Struktur bereits eine Praxis ist (vgl. Meier 2004: 65) oder Gugutzer eine „Dualität von Struktur und Körper“ (Gugutzer 2006: 34) forcieren möchte. In diese Richtung geht auch die These von Imcke Schmincke, denn es gibt nicht irgendwo eine abstrakte Struktur, die vorgesellschaftlich und unabhängig ist, vielmehr wird diese von den Individuen selbst (re)produziert. Denn nach Schmincke wird „die soziale Ordnung (auch) durch körperliche Praktiken stabilisiert“ (Schmincke 2009: 101). Körperroutinen tragen daher ebenso wie Körperinszenierungen und Körperrepräsentationen zur Stabilisierung und Verfestigung von gesellschaftlichen Normen bei. *Gleichzeitig* ist es aber möglich - gerade weil die Struktur von Menschen gemacht wird - dass Individuen die soziale Ordnung verändern und verrücken, indem sie (Körper)Praktiken vollziehen, die sich gegen Normierungen richten. Das wurde anhand der Interviews beschrieben.

Es hat sich gezeigt, dass Körper ständig von sozialen, ökonomischen, kulturellen Prozessen sowie von gesellschaftlichen Normen beeinflusst sind, weshalb sie jeweils nicht unabhängig davon sein können. Hierbei handelt es sich insbesondere um Konventionen, die Geschlecht und Sexualität betreffen, also in hohem Maße mit Körper zusammen hängen. Ein

Schnittpunkt zwischen Körper und queer besteht darin, dass queer ein Widerstand gegen Normen immanent ist und zwar speziell gegen starre Begriffe (und folglich Dichotomien) von Männlichkeit - Weiblichkeit, Heterosexualität - Homosexualität. Denn bei jeder Bemühung von Dualismen wird Lebensqualität, Vielfalt, Heterogenität eingeschränkt. Im schlimmsten Fall werden Menschen ausgegrenzt, verfolgt, diskriminiert oder sogar umgebracht, weil sie nicht in diverse Polaritäten hineinpassen können oder wollen. Diese Normierungen sind jeweils eng mit Körper verknüpft, beziehungsweise sind Geschlecht und Sexualität ohne einen Körper gar nicht denkbar.

Geschlecht und Sexualität sind mit Normen verknüpft. Das zeigt sich nicht nur darin, dass es unterschiedliche Erwartungen, Reaktionen, Beurteilungen, Bewertungen in Bezug auf das Verhalten, die Kleidung, Bewegung, Äußerlichkeiten bei Männern und Frauen gibt, sondern auch in der Tatsache, dass Heterosexualität als Strukturierungsprinzip in der Gesellschaft dient, wodurch Machtverhältnisse eingeschrieben sind. Damit im Zusammenhang stehen die mit Goffman beschriebenen Statuskategorien Alter, Geschlecht, Klasse, ethnische Zugehörigkeit. Diese sind - genauso wie Körper allgemein - mit Zuschreibungen, Bedeutungen, Symbolen aufgeladen, sozial konstruiert und mit Macht und Herrschaft verknüpft. Die statusbestimmenden Merkmale stellen die „Besonderheiten“ der Person dar, welche „offensichtlich“ sind, sobald wir Menschen anschauen, denn wir nehmen sie nicht nur wahr, sondern kategorisieren diese zumeist in irgendeiner Art und Weise. Dazu kommt, dass durch Sozialisierungsprozesse abgesichert wird, dass wir aufgrund dieser Merkmale Individuen einordnen, wodurch Normen und Diskriminierungen in alltäglichen Situationen entstehen, wie es von manchen Interviewees beschreiben wurde. Zum Beispiel, wenn wir uns auf der Straße bei einer Person denken „ist das ein Mann oder eine Frau?“ In diesem relativ „harmlosen“ Gedanken spiegeln sich zahlreiche komplexe Macht- und Herrschaftsverhältnisse einer Gesellschaft: Warum ist es so wichtig, welches Geschlecht ein Mensch hat, den wir auf den ersten Blick nicht zuordnen können? Menschen, die nicht in klar definierte Begriffe von Mann, Frau, Heterosexualität passen können oder wollen sind mit psychischer und physischer Gewalt konfrontiert. Ein wichtiges Ergebnis der Analyse der Interviews ist es daher, dass es durch Reflexion eigener Handlungen und Denkweisen möglich ist, Statuskategorien weniger wichtig sein zu lassen. Indem man versucht, Menschen nicht sofort einzukategorisieren könnte schließlich mehr Offenheit erlangt werden.

Viele Normen, die auf das Individuum wirken, betreffen das Geschlecht und zwar Männer anders als Frauen, heterosexuelle Menschen anders als homosexuelle. Somit kann es in unserer Gesellschaft keine Gleichberechtigung zwischen ihnen geben, solange alle Men-

schen in zwei Kategorien aufgespalten werden und in alltäglichen Situationen aus diesem Zwang nur schwer heraus kommen. Dazu kommt, dass nicht alle Menschen unabhängig der Statuskategorien „einfach“ anerkannt und respektiert werden. Als Konsequenz entwickeln sie Methoden und Strategien damit umzugehen, oder dagegen anzukämpfen. Vorliegende Diplomarbeit beschäftigte sich explizit mit queeren Praktiken gegen Körpernormen – als eines der wichtigsten Ziele dieser Bewegung kann Vielfalt / Pluralität angesehen werden, mit dem Ziel, sich wohlfühlen. Das impliziert das grundlegende Bedürfnis danach nicht ausgegrenzt und diskriminiert zu werden, oder in Angst zu leben - oder - in anderen Worten: die Sehnsucht nach sozialer Sicherheit und Unversehrtheit. Denn queer ist als Reaktion auf einen Zustand entstanden, der unerträglich geworden ist. Gegen Normen wurde und wird für ein besseres Leben ohne (geschlechtstypische, sexuelle) Zwänge angekämpft. Ein zentrales Ziel von queer ist deshalb Vielfalt und Selbstbestimmung, alle Anstrengungen werden unternommen, um „sich wohl zu fühlen“ (Joey: 1), nämlich ohne in vorgegebene Schemata passen zu müssen. Zentral ist daher auch, „dass du etwas machst, weil du's machen willst, weil's dem grad entspricht, was du machen willst“ (Jack: 5) und zwar ohne Angst vor sozialer Repression haben zu müssen: „[S]ich einfach so zu geben, wie man das Gefühl hat [...] ich mach das jetzt auch, um quasi diesen Rahmen zu verschieben, das ein bisschen normaler, oder Normalität rein zu bringen, oder halt akzeptiert zu machen“ (Berta: 1). Wichtig ist es, Schubladen aufzubrechen und Individualität zu fördern (vgl. Joey: 5). „Sich wohl zu fühlen“ ist ein grundlegendes Bedürfnis und daher auch die Voraussetzung für sämtliche andere queere Strategien.

Es gibt Menschen, die gegen Körpernormen aufbegehren, den Status quo nicht einfach akzeptieren, oder ihre Situationen jeweils bloß hinnehmen, sondern aktiv gegen Normen, die als Einschränkung beschrieben und erfahren wurden, handeln. Diesbezüglich erfolgte die umfassende Vorstellung von Strategien, um die Forschungsfrage „*Wie werden queere Praktiken beschrieben, um (Körper)Normen entgegen zu wirken?*“ zu beantworten. In den folgenden Zeilen sind zwei sehr wichtige Praktiken angeführt und in der Einleitung aufgeworfene Fragen abgeklärt. „Wie also stellen Menschen durch Handlungen ihre soziale Welt her? Wie wird der Körper dazu eingesetzt?“ (Villa 2008: 208, H.i.O.). Das lässt sich anhand der Kategorien „Kleidung“ bzw. „Bewegung“ verdeutlichen, denn diese sind für die Umsetzung und Durchführung von queeren Strategien von maßgeblicher Bedeutung, wie sich in den Interviews herausgestellt hat. Sehr viele der in den Befragungen beschriebenen widerständigen Körperpraktiken vollziehen sich mittels der Kleidung. Zumeist wird dabei „typisches“, geschlechtliches Verhalten und Geschlecht durch cross-dressen persifliert und verwirrt. Oberstes Ziel ist es durch das Anlegen von Zeichen mit der Wahrnehmung der Menschen zu brechen, weil diese

jeweils geschlechtlich gelesen werden, aber nicht in die vorgegebenen Kategorien von „Mann“ oder „Frau“ hinein passen. Beispielsweise wenn ein als Mann wahrgenommener Mensch eine Oberweite hat, kann eine solche „Sexuierung“ (vgl. Hirschauer 1989: 103 bzw. 2.1) Verwirrung stiften, oder wenn der Rufname einer scheinbaren Frau männlich ist. Es kann aber auch die Interaktionsordnung stören, wenn man sich geschlechtlich uneindeutig figuriert, denn die unterschiedliche Körperpraxis ist dafür verantwortlich, wie mensch wahrgenommen wird. Eine Strategie könnte es zum Beispiel sein, wenn eine Frau mit einer Pinkeltüte im Stehen ihrem Harndrang nachgibt oder wenn ein Mann mit „atypischen“ Gesten, die nicht von ihm erwartet werden, einen Bruch mit männlicher Identität erzeugt. Auffassungen von Geschlechterrollen zu verwirren ist auch möglich, indem sich Frauen einen Bart aufmalen, die Brüste abbinden, die Haare auf den Beinen nicht rasieren. Denn „[z]entral für den interaktiven Einsatz des Körpers bei der Konstruktion des Geschlechts sind [...] Ressourcen, die sichtbar und hörbar die Geschlechtszugehörigkeit darstellen“ (Villa 2011: 116). Dazu zählen jene Sexuierungsprozesse, welche notwendig sind, um im Alltag Geschlechterdifferenz herzustellen: „Stimme, Kosmetik, Kleidung, Gesten, Mimik“ (ebd.), welche von Kessler/McKenna auch als „kulturelle Genitalien“ (Kessler/McKenna 1978: 155 zit.n. Hirschauer 1993: 26, vgl. auch 2.1) bezeichnet wurden. Allerdings können „diese Ressourcen nur mit dem Wissen um ihre soziale Bedeutung Sinn machen“ (Villa 2011: 116).

Bei der Auswertung der Interviews hat sich gezeigt, dass durch die Inszenierung von Körpern mittels Zeichen und Symbolen Geschlechter dekonstruiert und durcheinander gebracht werden können, wodurch es möglich ist Normen aufzubrechen. Denn indem Menschen sich nicht so repräsentieren, wie es von ihnen erwartet oder ihnen zugeschrieben wird, können klassische Geschlechterrollen irritiert werden. Der Ansatz von „Doing Gender“ verwies darauf, dass Geschlecht in jeder sozialen Situation interaktiv hergestellt, bzw. reproduziert wird. Umgekehrt ist aber genauso die Zerstörung der Norm möglich, indem in Situationen des Alltags Geschlechter anders als gewohnt repräsentiert werden, wie in vorliegender Arbeit deutlich wurde. Zwar ist kritisch anzumerken, dass durch diese Strategien zumeist erst wieder zwei Geschlechter repräsentiert werden, jedoch ist es m.E. notwendig, Menschen zuerst mal in diese Richtung zu desillusionieren, dass Individuen, die als „Männer“ und „Frauen“ bezeichnet werden, dem nicht immer auch entsprechen wollen und das durch die Inszenierung oder Repräsentation ihrer Körper auch zeigen. Dafür ist neben diesen Strategien (Kleidung und Bewegung), welche auch allein im Alltag vollzogen werden können auch die folgende von fundamentaler Bedeutung: „Öffentliche, queere Aktionen“. Mit groß angelegten Demonstrationen wie dem Christopher Street Day (in Österreich bekannt als „Regenbogenpara-

de“) wird in vielen Städten der Welt gegen Diskriminierung und Ausgrenzung, für mehr Offenheit, für die Rechte von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Transgendern und allen anderen Menschen demonstriert, die nicht in gängige Geschlechterkonzepte hineinpassen können oder wollen. Solche Massenversammlungen sind nicht zuletzt für eine öffentliche Sichtbarkeit wichtig. Allerdings ist der CSD nur die bekannteste öffentliche Kundgebung. Daneben gibt es Veranstaltungsreihen in Universitäten, queere Festivals wie das jährliche Antifée in Göttingen, Kiss-ins, radical cheerleading und weitere Aktionen im öffentlichen Raum.

Die beschriebenen queeren Strategien können dazu beitragen eine breitere Sicht auf Sexualität und Begehren zu ermöglichen sowie vielfältigere Lebensmodelle denkbar zu machen. Es geht darum, größtmögliche Pluralität zu erlangen, sich frei zu entscheiden, wen man liebt, wie man sich kleidet, verhält, bewegt oder aussieht, ohne Angst vor sozialer oder staatlicher Repression zu haben. Durch queere Praktiken, wie sie in dieser Arbeit dargestellt wurden, produziert der Körper Gesellschaft, bzw. trägt einen Teil dazu bei, durch subversive Akte (Frei)Räume abseits des Mainstreams zu schaffen. Eine weitere wichtige Grundlage für den Abbau von Diskriminierungen ist die Anerkennung der Tatsache, dass Körper, Geschlecht und Sexualität niemals vorkulturell und unabhängig von Gesellschaft (also auch nicht unabhängig von der Beurteilung und Zuschreibung von Menschen) existieren. Sie müssen immer im Kontext der Epoche, Kultur und Geschichte betrachtet werden. Mann, Frau, Heterosexualität sind Begriffe, die sozial konstruiert sind und durch Macht- und Herrschaftsprozesse Normen erzeugen. Eine Abschaffung dieser Termini würde mehr Pluralität ermöglichen, denn die Begriffe sind aufgeladen mit gesellschaftlichen Bewertungen, Zuschreibungen, Erwartungen und verunmöglichen eine selbstständige Entfaltung des Individuums. „Eine radikale queere Gesellschaftskritik bleibt folglich unerlässlich. An Stelle staatstragender Systeme könnte ein gesellschaftlicher Konsens treten, der sich an den Bedürfnissen der Menschen orientiert und immer veränderlich bleibt. Benachteiligungen werden auch dabei entstehen, durch eine ständige (Selbst) Reflektion können sie aber immer wieder aufgebrochen werden“ (Voß 2004: 74). In den Interviews wurde deutlich, wie wichtig es ist über seine eigenen Handlungen nachzudenken und Machtprozesse zu reflektieren. So kann jede_r selbst ein Stück dazu beitragen, Normierungen bezüglich Geschlecht und Sexualität zu verwirren und zu verflüssigen. In jeder sozialen Interaktion ist Veränderung potenziell möglich, denn die Subversion liegt in der Normalität.

6. Quellenverzeichnis

6.1 Literatur

Abraham, Anke (2002). Der Körper im biographischen Kontext. Ein wissenssoziologischer Beitrag. Westdeutscher Verlag: Wiesbaden.

Beauvoir, Simone de (1989) (frz. 1949). Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Verlag Volk und Welt: Berlin.

Bourdieu, Pierre (1997). Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Suhrkamp: Frankfurt/Main.

Bourdieu, Pierre (1987). Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Suhrkamp: Frankfurt/Main.

Bublitz, Hannelore (2002). Judith Butler zur Einführung. Junius Verlag GmbH: Hamburg.

Butler, Judith (1991). Das Unbehagen der Geschlechter. Suhrkamp: Frankfurt/Main.

Dölling, Irene (2011). Pierre Bourdieus Praxeologie – Anregungen für eine kritische Gesellschaftsanalyse. Zeitschrift der Leibniz-Sozietät e.V.

Douglas, Mary (1974). Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. S. Fischer Verlag: Frankfurt/Main.

Degele, Nina (2008). Gender / Queer Studies. Eine Einführung. Fink: Paderborn.

Gildemeister, Regina (2004). Doing Gender: Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung. In: Becker, R. /Kortendiek, B. (Hg.). Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie. Methoden, Empirie. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden.

Gläser, Jochen / **Laudel**, Grit (2010). Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden. 4. Auflage.

Goffman, Erving (1996). Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. Piper: München. Zürich. 5. Auflage.

Goffman, Erving (1994). Interaktion und Geschlecht. Campus Verlag. Frankfurt/Main. New York.

Goffman, Erving (1982). Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien öffentlicher Ordnung. Suhrkamp: Frankfurt/Main.

Goffman, Erving (1981). Geschlecht und Werbung. Suhrkamp: Frankfurt/Main. Deutsche Erstausgabe.

Gugutzer, Robert (2006). Der *body turn* in der Soziologie. Eine programmatische Einführung. In: *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. (9-56). transcript Verlag: Bielefeld.

Gugutzer, Robert (2004). Soziologie des Körpers. transcript Verlag: Bielefeld.

Hahn, Cornelia (2002). Die Repräsentation des „authentischen“ Körpers. IN: Meuser, Michael; Hahn, Cornelia (Hg.). Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper (279-301). UVK Verlagsgesellschaft mbH.

Hitzler, Roland (2002). Der Körper als Gegenstand der Gestaltung. Über physische Konsequenzen der Bastelexistenz. IN: Meuser, Michael (Hg.). Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper (71-85). UVK Verlagsgesellschaft mbH.

Hirschauer, Stefan. (2004). Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns. In: Karl H. Hörning und Julia Reuter (Hg.). *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. (S. 73-91). transcript Verlag: Bielefeld.

Hirschauer, Stefan (1993). Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Suhrkamp: Frankfurt/Main.

Hirschauer, Stefan (1989). Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit. (S. 100-118). Zeitschrift für Soziologie.

Jäger, Ulle (2004). Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung. (169-189). Ulrike Helmer Verlag: Königstein.

Jagose, Annemarie (2005). Queer Theory. Eine Einführung. Querverlag: Berlin. 2. Auflage.

Köppert, Katrin (2008). queer leben? queer labeln? (Wissenschafts-)kritische Kopfmassagen. In: mAnN*, LCavaliero / Huber, Jamie / Emerson, Juliette / Köppert, Karin / Coffey, Judith / Klarfeld, Roman / V. D. Eemde. queer leben? queer labeln? (wissenschafts-)kritische Kopfmassagen. (8-21). Förderungsgemeinschaft wissenschaftlicher Publikationen von Frauen e.V.: Freiburg.

Kalbheim, Boris (2000). Sinngebung der Natur und ökologisches Handeln: eine empirisch theologische Untersuchung zu Motiven umweltschützenden Handelns bei Kirchen- und Nichtkirchenmitgliedern. LIT Verlag: Münster. Hamburg. London.

Kaufmann, Jean-Claude (1999). Mit Leib und Seele. Theorie der Haushaltstätigkeit. UVK, Univ.-Verl.: Konstanz.

Knoblauch, Hubert (2002). Die gesellschaftliche Konstruktion von Körper und Geschlecht. Oder: was die Soziologie des Körpers von den Transsexuellen lernen kann. In: Meuser, Michael; Hahn, Cornelia (Hg.). Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper (279-301). UVK Verlagsgesellschaft mbH: Konstanz.

Knoblauch, Hubert (1994). Erving Goffmans Reich der Interaktion – Einführung von Hubert A. Knoblauch. In: Goffman, Erving. Interaktion und Geschlecht. Campus Verlag. Frankfurt/Main. New York.

Kroll, Renate (2002). Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Verlag J.B. Metzler: Stuttgart. Weimar.

Kotthoff, Helga (2003). Dimensionen von Gender Studies Band I. Jos Fritz Buchhandlung und Verlag: Freiburg.

Mayring, Philipp (2002). Qualitative Sozialforschung. Beltz Verlag: Weinheim. Basel. 5. Auflage.

Meier, Michael (2004). Bourdieus Theorie der Praxis – eine ‚Theorie sozialer Praktiken‘?. In: Hörning, Karl H. / Reuter, Julia (Hg.). Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. (54-69). transcript Verlag: Bielefeld.

Meuser, Michael (2006). Körper-Handeln. Überlegungen zu einer praxeologischen Soziologie des Körpers. In: Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. (95-118). transcript Verlag: Bielefeld.

Meuser, Michael (2002). Körper und Sozialität. Zur handlungstheoretischen Fundierung einer Soziologie des Körpers. IN: Meuser, Michael; Hahn, Cornelia (Hg.). Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper (19-44). UVK Verlagsgesellschaft mbH.

Mikl-Horke, Gertrude (2001). Soziologie. Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH: München. 5. Auflage.

Perko, Gudrun (2005). Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens. Papyrossa Verlag: Köln.

Perko, Gudrun (2006). Queer-Theorien als Denken der Pluralität: Kritik – Hintergründe – Alternativen – Bedeutungen. In: Queer – denken, lesen, schreiben. 1. Auflage 02/06.

Raab, Jürgen (2008). Erving Goffman. UVK Verlagsgesellschaft: Konstanz.

Reckwitz, Andreas (2004). Die Reproduktion und die Subversion sozialer Praktiken. Zugleich ein Kommentar zu Pierre Bourdieu und Judith Butler. IN: Hörning, Karl H. / Reuter, Julia (Hg.). Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. (40-52). transcript Verlag: Bielefeld.

Reiger, Horst (1992). Face-to-face Interaktionen. Ein Beitrag zur Soziologie Erving Goffmans. Europäische Hochschulschriften. Peter Lang: Frankfurt/Main. Berlin. Bern. New York. Paris. Wien.

Schindler, Larissa (2009). Das sukzessive Beschreiben einer Bewegungsordnung mittels Variation. In: Alkemeyer, Thomas; Brümmer, Kristina; Kodalle, Rea; Pille, Thomas (Hg.). Ordnung in Bewegung. Choreographien des Sozialen. Körper in Sport, Tanz, Arbeit und Bildung. transcript Verlag: Bielefeld.

Schmitz, Siegrid; **Degele**, Nina (2010). Embodiment – ein dynamischer Ansatz für Körper und Geschlecht in Bewegung. In: Degele, Nina; Schmitz, Sigir; Mangelsdorf, Marion; Gramespacher, Elke (Hg.). Gendered Bodies in Motion. (13-38). Budrich Uni Press: Leverkusen.

Schmincke, Imke (2009). Gefährliche Körper an gefährlichen Orten: Eine Studie zum Verhältnis von Körper, Raum und Marginalisierung. (97-101). transcript Verlag: Bielefeld.

Schroer, Markus (Hg.) (2005). Soziologie des Körpers. Suhrkamp: Frankfurt/Main.

Spannbauer, Christa (1999). Das verqueere Begehren. Sind zwei Geschlechter genug? Diabetic Verlag: Würzburg.

Trumann, Andrea (2002). Feministische Theorie. Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus. Schmetterling-Verlag: Stuttgart.

Villa, Paula-Irene (2011). Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden.

Villa, Paula-Irene (2008). Körper. In: Baur, Nina (Hg.). Handbuch für Soziologie. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden.

Villa, Paula-Irene (2007). Kritik der Identität, Kritik der Normalisierung – Positionen von Queer Theory. In: Hieber, Lutz / Villa, Paula, Irene. Images von Gewicht. Soziale Bewegungen, Queer Theory und Kunst in den USA. (165-190). transcript Verlag: Bielefeld.

Voß, Heinz-Jürgen (2011). Geschlecht. Wider die Natürlichkeit. Schmetterling Verlag: Stuttgart.

Voß, Heinz-Jürgen (2010a). Konstruktivismus und Dekonstruktion – und deren Bedeutung für emanzipative Biologie-Kritik aus Geschlechterperspektive. In: Borrego, Britta (Hg.): Interdisziplinäres Kolloquium zur Geschlechterforschung. (61-74). Internationaler Verlag der Wissenschaften: Frankfurt/Main.

Voß, Heinz-Jürgen (2004). Queer zwischen kritischer Theorie und Praxisrelevanz. In: Hella Hertzfeldt, Katrin Schäfer, Silke Veth (Hg.). Geschlechter Verhältnisse. Analysen aus Wissenschaft, Politik und Praxis. (66-76). Karl Dietz Verlag: Berlin.

Wacquant, Loïc (2003). Leben für den Ring. Boxen im amerikanischen Ghetto. UVK Verl.-Ges.: Berlin.

Waldrich, Hans-Peter (2004). Perfect body. Körperkult, Schlankheitswahn und Fitnessrummel. PapyRossa-Verlag: Köln.

West, Candace / Zimmerman, Don H. (1987). Doing Gender. (S. 125-151). In: Gender & Society, Heft 2/1.

Zips, Werner (2001). „THE GOOD, THE BAD and the UGLY“. Habitus, Feld, Kapital im (Feld des) jamaikanischen Reggae. IN: Wernhart, Karl R.; Zips, Werner (2001). Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. (221-238). Promedia Druck- und Verlagsgesellschaft m.b.H.: Wien.

Zips, Werner (2002). Theorie einer gerechten Praxis oder: Die Macht ist wie ein Ei. WUV Universitätsverlag: Wien.

Zips, Werner (2003). Das Stachelschwein erinnert sich. Ethnohistorie als praxeologische Strukturgeschichte. WUV Universitätsverlag: Wien.

Ziegler, Meinrad (2008). Einleitung: Heteronormativität und die Verflüssigung des Selbstverständlichen – theoretische Kontexte. In: Ziegler, Meinrad (Hg.). Heteronormativität und Homosexualität. (13-23). Studien Verlag: Innsbruck.

6.2 Internet

arranca! (2003). Performing the Gap Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung. Ausgabe 28. Auch online verfügbar, letzter Zugriff am 19. Jänner 2012 unter:

<http://arranca.org/ausgabe/28/performing-the-gap>

Babka, Anna (2007). Gender(-Forschung) und Dekonstruktion. Vorläufige Überlegungen zu den Zusammenhängen zweier Reflexionsräume. produktive differenzen. forum für differenz- und genderforschung. Zugriff am 16. Jänner 2012 unter:

<http://differenzen.univie.ac.at/u/1213194112-d916641cf1b48b6836044eb1de239188/Proddiff%20Gender%20und%20Dekonstruktion.pdf>

Bibliographisches Institut GmbH (2011). Queer. Zugriff am 5. August 2011 unter:

<http://www.duden.de/rechtschreibung/queer>.

derStandard.at GmbH (2012). Der Körperkult ist außer Kontrolle. Zugriff am 23.1.2012 unter:

<http://derstandard.at/1326503344926/Schoenheitswahn-Der-Koerperkult-ist-ausser-Kontrolle>

Engel, Antke (2003). „Die queere Strategie der VerUneindeutigung. Zur gesellschaftspolitischen Relevanz kultureller Politiken“. Zugriff am 5. Oktober 2011 unter:

<http://www.zag.uni-freiburg.de/fsgender/termine.php>

Farlex, Inc. (2011). Queer. Zugriff am 5. August 2011 unter:

<http://www.thefreedictionary.com/queer>

gay-web e.V. (2012). Christopher Street Day. Zugriff am 13. Jänner 2012 unter:

<http://www.gay-web.de/csd.html>

Gildemeister, Regina (2001). Soziale Konstruktion von Geschlecht. Zugriff am 07. November 2011 unter:

<http://www.telse.kiel-ist-meine-jacke.de/uploads/Soziale%20Konstruktion%20von%20Geschlecht.pdf>

Gottowik, Volker (1999). Mary Douglas: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. In: Paideumia. Mitteilungen zur Kulturkunde (S. 293-304). Sonderdruck Nr. 45. Auch online verfügbar, letzter Zugriff am 5. Oktober 2011 unter:

http://www.uni-frankfurt.de/fb/fb08/ie/Downloads/Mitarbeiter/Gottowik/Mary_Douglas_1999.PDF

Halbmayer, Ernst / Salat, Jana (2011). Qualitative Methoden der Kultur- und Sozialanthropologie. Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien. Zugriff am 10. November 2011 unter:

<http://www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/qualitative/qualitative-titel.html>

Hamburg Pride e.V. (2012). Der CSD und seine Geschichte. Zugriff am 13. Jänner 2012 unter: <http://www.hamburg-pride.de/de/christopher-street-day.html>

Holzleithner, Elisabeth (2001). Sex in Queer Times: Körper, Praktiken & Identitäten. Letzter Zugriff am 2.7.2011 unter:

<http://homepage.univie.ac.at/elisabeth.holzleithner/Sex%20in%20queer%20times%20Text.htm>

LEO Dictionary Team (2006-11). Queer. Zugriff am 13. August 2011 unter: <http://dict.leo.org/>

Universität Duisburg-Essen (2008). Sozialisation der Geschlechter. Zugriff am 5. November 2010 unter: http://www.uni-due.de/agip/agip_16409.shtml

Queer Communications GmbH (2012). Schwulenmord: Serbien liefert Verdächtigen aus. Zugriff am 11. Jänner 2012 unter: http://www.queer.de/detail.php?article_id=15481

Villa, Paula-Irene (2007). Der Körper als kulturelle Inszenierung und Statussymbol. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Aus Politik und Zeitgeschichte. (S. 18-26). 18/2007. Auch online verfügbar, letzter Zugriff am 18. Jänner 2012 unter: http://www.bpb.de/publikationen/7UXAVC,0,0,K%F6rperkult_und_Sch%F6nheitswahn.html

Voß, Heinz-Jürgen (2010b). "Natürlich" gibt es kein Geschlecht. Argumente der "Natürlichkeit" und ihr Beitrag zu Diskriminierung und Gewalt, graswurzelrevolution 348, April 2010, für eine gewaltfreie, herrschaftslose Gesellschaft. Zugriff auch im Internet unter:

<http://www.schattenblick.de/infopool/medien/altern/gras1094.html>

Voß, Heinz-Jürgen (2009). Queer politics. Rosa.38. Die Zeitschrift für Geschlechterforschung: (S. 50-53). Zugriff zum Link des Inhaltsverzeichnisses am 3. August 2011 unter:

<http://www.rosa.uzh.ch/doku.php?id=pop>

Winter, Stefanie (2000). Qualitatives Interview. Zugriff am 30. April 2011 unter:

http://imihome.imi.uni-karlsruhe.de/nqualitatives_interview_b.html

Woltersdorff, Volker (2003). Queer Theory und Queer Politics. Zugriff am 5. August 2011

Unter: <http://www.linksnet.de/de/artikel/18504>

DANKSAGUNG

Besonderer Dank gilt meinen Eltern, welche es mir ermöglichten, zu studieren.

Weiters danke ich den Interviewees, welche mir einen Einblick in ihre queere Praktiken gegeben haben. Ohne sie wäre die Arbeit nicht in dieser Form zustande gekommen.

Danke an Vroni und an all die lieben Leute in meinem näheren Umfeld für die Diskussionen, emotionale Unterstützung und überhaupt.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten

Name: Lukas Jäger

Geburtsdatum: 27. 06. 1984

Geburtsort: Wien

Schul Ausbildung

1990-1994 Volksschule Pfeilgasse, 1080 Wien

1994-2003 Erich-Fried-Realgymnasium, Glasergasse, 1090 Wien

Zivildienst: Oktober 2003 – September 2004: Neurologisches Rehabilitationszentrum (NRZ)
am Rosenhügel, Wien

Forschungen

Mitarbeit im Forschungsprojekt "Soziale Dynamik im Stadtraum", im Auftrag der Stadt
Wien/ MA 18, Projektleitung Prof. Reinprecht, Projektlaufzeit 2008.

ABSTRAKT

Alle Menschen werden zu jeder Zeit in zwei Geschlechter unterteilt, jedoch stellt diese Zuschreibung keinen außerkulturellen Tatbestand dar, vielmehr sind Geschlecht, Körper, sexuelle Orientierung niemals unabhängig von Gesellschaft, Kultur, Epoche, politischem System. Allerdings gibt es Möglichkeiten und Strategien, Konventionen bezüglich Geschlecht, Sexualität und Begehren aufzubrechen. Mit „queer“ werden Normen insbesondere in Bezug auf „Heteronormativität“ und „Zweigeschlechtlichkeit“ thematisiert. Normierungen werden offengelegt und sollen destabilisiert werden. Queer zeigt auf, dass in der Gesellschaft Körper wahrgenommen, gelesen, eingeordnet und in Schubladen gesteckt werden. Darüber hinaus kritisiert queer klassische Identitätsmodelle, möchte Heterosexualität als wesentliche, gesellschaftliche Norm aufdecken sowie klassische Mann-Frau / Homo-Hetero Dichotomien verwirren / verflüssigen und Lebensweisen jenseits davon denkbar machen. Eine breitere Sicht auf Sexualität und Begehren ermöglicht es, vielfältigere Lebensmodelle denkbar und möglich zu machen. Vorliegende Arbeit beschreibt queere Praktiken, welche (Körper)Normen entgegen wirken. Dabei wird ebenso ein Fokus auf die Analysekategorie „Körper“ gelegt, welche im soziologischen Diskurs lange Zeit vernachlässigt wurde. Soziales soll nicht primär durch Soziales erklärt werden, vielmehr ist es wichtig, nicht selbstverständlich anzunehmen, dass „Körper“ ohnehin vorhanden sind. Demnach sollten Aspekte des Körpers in jeder sozialwissenschaftlichen Analyse inbegriffen sein.