

Nadine Glade,
Christiane Schnell (Hg.)

PERFEKTE KÖRPER, PERFEKTES LEBEN?

Selbstoptimierung
aus der Perspektive
von Geschlecht
und Behinderung

Nadine Glade, Christiane Schnell (Hg.)
Perfekte Körper, perfektes Leben?

Gender Studies

Nadine Glade (M.A.) ist Politologin und zertifizierte Diversity-Trainerin. Sie arbeitet und publiziert zu den Themen Geschlecht und Diversity im Bildungs- und Gesundheitssystem.

Christiane Schnell (Dr.) ist Soziologin am Institut für Sozialforschung an der Goethe-Universität Frankfurt. Sie vertritt seit 2020 die Professur »Arbeit, Inklusion: Gender & Diversity« an der Fakultät Rehabilitationswissenschaften der Technischen Universität Dortmund.

Nadine Glade, Christiane Schnell (Hg.)

Perfekte Körper, perfektes Leben?

Selbstoptimierung aus der Perspektive
von Geschlecht und Behinderung

[transcript]



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Nadine Glade, Christiane Schnell (Hg.)**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6225-2

PDF-ISBN 978-3-8394-6225-6

<https://doi.org/10.14361/9783839462256>

Buchreihen-ISSN: 2625-0128

Buchreihen-eISSN: 2703-0482

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort

Christiane Schnell 9

Einleitung

Nadine Glade 11

Geschlecht, Behinderung und Selbstoptimierung

(Selbst-)Optimierung

Ein Effekt von Biomacht und kapitalistischer Ökonomie

Peter Wehling 23

Weiblichkeitsentwürfe im Kontext von Körperoptimierung

Zusammenhänge von Selbstverbesserung,
Leiblichkeit und Geschlecht

Julia Schreiber 41

Transreal Tracing

Queerfeministische Spekulationen zu Behinderung
und Technologie

Katta Spiel 59

Selbstoptimierung und Social Media, politischer Aktivismus

»Fette Frau beißt zurück«

Wie viel Fat Liberation steckt in Body Positivity?

Magda Albrecht 87

Tattoos und krummer Rücken

Frauen mit Beeinträchtigungen zwischen allen Idealen

Martina Puschke 103

Selbstoptimierung im Kontext von Ernährung, Sport und Schönheitsoperationen

Ganz schön operiert

Ästhetisch-Plastische Chirurgie als optimierende Körperarbeit

Julia Wustmann 121

Auspowern und empoweren?

Einblicke in die feministische und queere Sportkultur

Corinna Schmechel 139

Ernährung und die Verkörperung von Männlichkeit

Die Marginalisierung von »Übergewicht« im Diskurs
zu veganer Ernährung

Martin Winter 155

Selbstoptimierung im Kontext von Liebe, Reproduktion und Partner*innenschaft

Queer-feministische Perspektiven auf Reproduktionstechnologien

Ute Kalender 177

Frauenrollen aufbrechen

Wie Liebe und Kapitalismus zu unbezahlter Fürsorgearbeit in der Kleinfamilie führen

Sarah Diehl 191

Du findest ihn schon noch

Frauen und das Single Shaming

Gunda Windmüller 201

Kurzbiografien 213

Vorwort

Christiane Schnell

Dass Abweichungen von der Norm eines ›white abled cis man‹ gesellschaftliche Benachteiligung bedeuten, ist längst keine Neuigkeit mehr. Ebenso ist der Begriff der Intersektionalität, die Gleichzeitigkeit verschiedener Diskriminierungskategorien, zumindest in der akademischen Debatte angekommen. Es ist maßgeblich den sozialen Bewegungen der 1970er und 80er Jahre zu verdanken, dass sich eine Perspektive auf soziale Ungleichheit herausbilden konnte, die sich von Haupt – und Nebenwidersprüchen verabschiedet und die Verflechtung von Ungleichheitsmechanismen sichtbar macht. Die in den 1990er Jahren einsetzende poststrukturalistische Wende in den Sozial- und Geisteswissenschaften markierte zwar auch eine tendenzielle Entpolitisierung, insofern die Frage nach strukturellen Ursachen und kollektiven Akteuren in den Hintergrund rückte, aber sie öffnete den Blick für die Erzeugung und Wahrnehmung von Wirklichkeit. So wird und wurde in umfassenden Forschungen ausgelotet, wie die Kategorien Geschlecht und Behinderung sozial konstruiert und gesellschaftlich wirksam werden und dass es sich dabei keineswegs um Randerscheinungen, sondern vielmehr um gesamtgesellschaftliche strukturelle und symbolische Ordnungsprinzipien handelt, die tief in sozialen Praxen, Wertorientierungen und Lebensweisen eingebettet sind.

Ein Signum der Gegenwartsgesellschaft scheint zugleich ein paradoxes Nebeneinander von Aufklärung und Rollback zu sein, das seine Spielwiese speziell in den sozialen Medien findet: Neben bizarr überformten Körperidealen, die archaische Geschlechterbilder auf die Spitze treiben, ihr Publikum in Selbstzweifel stürzen und zur leichten Beute für allerlei Konsumversprechungen werden lassen, schließen sich über diese Plattformen Aktivist*innen und emanzipatorische Communities zusammen, welche ableistische Normen in Frage stellen und sich jenseits der heteronormativen Matrix positionieren. Aber nicht nur in den digitalen Kommunikationsräumen sind widersprüchliche Entwicklungen allgegenwärtig: Während Gleichberechtigung und Teilha-

be zumindest rhetorisch in konservativen Kreisen angekommen sind, liegen die Nerven in kürzester Zeit blank, wenn der deutschen Sprache im Dienst der Genderneutralität im Wortsinn auf den Leib gerückt wird. Wie gewaltvoll patriarchale Herrschaft dieser Tage auch in den vermeintlich aufgeklärten westlichen Industriegesellschaften daher kommt, wird in der bestehenden und teilweise wieder verschärften Kriminalisierung von Abtreibung mehr als deutlich.

Bodies (still) matter und gerade die akademischen Disziplinen der Behindertenpädagogik und Rehabilitationswissenschaften können oder müssen sogar ihre Schnittstellenposition zwischen einer gesellschaftlichen Debatte, die sich mit abnehmendem Zweifel neoliberaler Leistungsideologie und weithin rücksichtslosem Machbarkeitswahn hingegeben hat und den hart errungenen Partizipations- und Gleichberechtigungsansprüchen von Menschen mit Behinderung nutzen. Wie spannend, erhellend und verbindend dabei gerade jene Gegenstände und Themen sein können, welche sich im Spannungsfeld von Körper, Gender und Behinderung bewegen, hat die maßgeblich von Nadine Glade im Rahmen ihrer wissenschaftlichen Arbeit in unserem ehemals als Frauenforschung deklarierten Fachgebiet an der Fakultät für Rehabilitationswissenschaften und Behindertenpädagogik initiierte und geleitete Ringvorlesung in den vergangenen Semestern bestens aufgezeigt. Nicht nur, dass kontinuierlich ein breites Publikum von den facettenreichen Themen und vielfältigen Zugängen aus Wissenschaft und politischem Aktivismus angezogen wurde, auch haben die angeregten Diskussionen die Motivation genährt, sie im Rahmen dieses Bandes noch einmal zu versammeln und zugänglich zu machen. Dass dies so erfolgreich gelingen konnte, ist vor allem Nadine Glade zu verdanken, die dieses Projekt federführend geleitet hat. Mein besonderer Dank gilt den Autor*innen und ihrer freundlichen, verbindlichen und produktiven Zusammenarbeit mit unserem Team. Ohne die großartige redaktionelle Unterstützung von Antonia Tejero, Leonie Höpfner und Sarah Luke wäre dieser Band nicht zustande gekommen. Im Namen aller Beteiligten sei auch den Kolleginnen vom transcript Verlag für die tolle Betreuung gedankt.

Einleitung

Nadine Glade

»Normal?! – Darf ich so bleiben, wie ich bin?« titelt 2014 die feministische Zeitschrift »Wir Frauen« und diskutiert in verschiedenen Beiträgen, wie eng gesellschaftliche Diskurse über Normalität und die Gestaltung des eigenen Körpers sowohl in der Geschichte als auch in der Gegenwart miteinander verwoben sind: der vermeintlich »natürliche Körper« existiert(e) hierbei nie außerhalb von gesellschaftlichen Idealvorstellungen von Körpern oder einer bestimmten Körperlichkeit und ist somit immer schon sozial konstruiert. Welche Körper als »normal« und somit als normativ schön, gesund und erstrebenswert angesehen werden, ist daher stets im Wandel und nicht unabhängig vom jeweiligen Kontext und den aktuellen gesellschaftlichen Diskursen und Machtstrukturen zu verstehen (vgl. Greif/Sarfert 2017: 28; Floeth 2021: 8).

Heutige Körperbilder und -praxen sind stark mit der Herausbildung einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung verknüpft: über das Ideal eines »kraftvollen« und »gesunden« Körpers konnte sich das aufstrebende Bürgertum vom Adel – dessen »starre und unbewegliche Körper als Symbole für Unmündigkeit und Überflüssigkeit« standen – abgrenzen und gleichzeitig selbst aufwerten (Greif/Sarfert 2017: 29). Folglich ist der »perfekte« Körper des 21. Jahrhunderts schlank, fit, jugendlich und in den Leistungsdiskurs des Neoliberalismus eingebettet; er wird nicht mehr als »unhinterfragbares biologisches Schicksal« begriffen, sondern als ein »Produkt«, das individuell gestalt- und optimierbar ist (vgl. Duttweiler 2016; Greif/Sarfert 2017). Das vorherrschende Körperideal ist zudem »weiß« und »nicht-behindert« (vgl. Diamond/Pflaster/Schmid 2017).

Gegenwärtige Praktiken der Selbstoptimierung beziehen sich nicht ausschließlich auf die Optimierung des Körpers, sondern umfassen »verschiedene Ziele und [bedienen] sich verschiedener Mittel« (Duttweiler 2016: 27). Im neoliberalen Gesellschaftssystem ist die Optimierung des Körpers dennoch zentral, da er als wesentlicher Teil des Humankapitals und als Ausdruck des wahren

Selbst gilt (vgl. Duttweiler 2016: 28f.; von Felden 2020: 4f.). Der Körper wird so »zu einem Display, auf dem die Arbeit an sich als Ausdruck des eigenen Selbst – seines Willens, seiner Disziplin, seiner Idealvorstellungen, seines ›Charakter‹ – sichtbar wird« (Duttweiler 2016: 29). Ferner avanciert der junge, schöne und trainierte Körper zum Symbol für Gesundheit und Leistungsfähigkeit und ist somit Voraussetzung, um in der Gesellschaft als ›nützlich‹ und ›produktiv‹ angesehen zu werden (vgl. Selke 2016: 136).

Die ›Arbeit‹ am eigenen Körper und des eigenen Selbst ist eingebettet in gesellschaftliche Diskurse und Praxen um gesunde Lebensführung und Selbstfürsorge, was sich auch in einer unzähligen Menge an Ratgeberliteratur sowie der Zunahme von Therapie- und Coachingangeboten, die Menschen dabei unterstützen sollen sich selbst in allen Lebensbereichen zu optimieren, widerspiegelt. Ebenso zahlreich und vielfältig gestalten sich die Mittel und Angebote zur Gestaltung des eigenen Körpers: mit Kosmetika, Diäten, Nahrungsergänzungsmitteln oder Sport- und Fitnessprogrammen kann er gezielt gestylt und geformt werden (vgl. Balandis/Straub 2018), aber zunehmend auch mit Schönheitsoperationen und sogenannten ›Lunchtime Treatments‹, also minimalinvasiven Eingriffen, wie z. B. dem Augenbrauenlifting mit Botox (vgl. Kirkegaard/Kurz 2021). Gleichzeitig haben Wellnessangebote Hochkonjunktur: mittels Detox-Kuren, Spa-Besuchen oder Yoga-Retreats sollen der gestresste Körper und Geist zu neuer Energie und Frische gelangen (vgl. Duttweiler 2016).

Wenngleich Menschen aller Geschlechter beständig dazu angehalten werden, ihren Körper und ihr Selbst in irgendeiner Art und Weise zu optimieren, lassen sich hierbei geschlechtsbezogene Aspekte erkennen. Obwohl sich gesellschaftliche Rollenbilder und -erwartungen in den letzten Jahrzehnten gewandelt und ausdifferenziert haben, gelten für Frauen und Männer weiterhin andere Maßstäbe bei der Bewertung ihrer Attraktivität: Frauen sollten möglichst schlank und jugendlich sein, wohingegen Männer als attraktiver gelten, wenn sie fit und muskulös sind (vgl. Krause 2014; Wuttig 2014). Diese unterschiedlichen gesellschaftlichen Anforderungen zeigen sich auch in den Praxen der Selbstoptimierung. Denn nach wie vor werden Fitness- und Sportangebote häufiger von Männern genutzt, während Diäten und Schönheitschirurgie stärker von Frauen nachgefragt werden (vgl. ebd.; Statista 2022). Insgesamt scheint ein attraktives Aussehen aber auch für Männer immer wichtiger zu werden (vgl. Meuser 2011; Schreiber in diesem Band).

»[Dabei ist] ›Schönheitshandeln‹ nur vordergründig eine Frage individueller Präferenzen und [von] Selbstermächtigung (›ich mach das für mich‹). Vielmehr zeigt sich [...], dass Schönheit eine soziale und kulturelle, wirkmächtig normierte Angelegenheit ist, die mit Möglichkeiten der Erlangung beruflicher Positionen, gesellschaftlichem Status und sozialer Anerkennung einhergeht.« (Balandis/Straub 2018: 10, zit. nach Degele 2004, 2008)

Menschen, die den normativen Ansprüchen an Schönheit und Produktivität nicht entsprechen (können) – beispielsweise aufgrund einer non-binären Geschlechtsidentität und/oder Behinderung – werden hingegen häufiger mit negativen Attributen assoziiert und gesellschaftlich abgewertet (vgl. Diamond/Pflaster/Schmid 2017).

Mit diesen gesellschaftlichen Normierungen und Bewertungen geht einher, dass sich Menschen zunehmend als alleinig verantwortlich für ihren Körper, ihre Gesundheit und ihren ›Erfolg‹ in den verschiedenen Lebensbereichen fühlen und somit auch das Scheitern an diesen Normen als ›selbst verschuldet‹ interpretieren. Dieser ausschließliche Fokus auf das Individuum blendet jedoch die gesellschaftlichen Diskurse und Machtstrukturen aus, innerhalb derer bestimmte Körper zu einem Ideal und andere als ›minderwertig‹ erklärt werden.

Gesellschaftliche Strukturen und Diskurse sind jedoch, wie eingangs bereits dargestellt, wandelbar und immer auch Ausdruck von sozialen, politischen und rechtlichen Entwicklungen. Soziale Bewegungen, wie z.B. (feministische) Frauen- und Behindertenbewegungen, haben in den vergangenen Jahrzehnten stark dazu beigetragen, dass sich die gesellschaftlichen, aber auch die rechtlichen Verhältnisse für Frauen oder LSBTIQ*¹ Personen sowie für Menschen mit chronischen Erkrankungen oder Behinderungen stark verändert haben; dies geht auch mit ihrer erhöhten Teilhabe und Sichtbarkeit im öffentlichen Leben einher (vgl. hierzu auch Albrecht und Puschke in diesem Band).

Gleichzeitig haben Akteur*innen dieser Bewegungen bestimmte Ideale von Schönheit, Körpern und Lebensweisen immer wieder kritisch hinterfragt und Gegenentwürfe dazu entwickelt; zunehmend finden diese Debatten in den sozialen Medien statt und erzielen damit eine sehr große Reichweite. Was als ›schön‹ gilt, welcher Lebensentwurf der ›richtige‹ ist, ist also durchaus im Wandel und die Möglichkeiten scheinen vielfältiger zu werden. Dennoch

1 LSBTIQ* steht für Lesben, Schwule, bi-, trans- und intersexuelle sowie queere Menschen.

bleibt fraglich, ob diese Entwicklungen wirklich zu mehr Akzeptanz und Anerkennung von Menschen, die nicht den gesellschaftlichen Idealen entsprechen, führen. Oder ob sie eher dazu beitragen, dass sich die ›Zwänge‹ lediglich verschieben und erweitern.

Zu den Beiträgen

Die Idee zu diesem Sammelband resultierte aus der Ringvorlesung »No BODY is perfect?! – Geschlecht, Behinderung und Selbstoptimierung in aktuellen Diskursen«, die für mehrere Semester vom Lehrstuhl für Gender und Diversity in Arbeit und Inklusion im Fachbereich Rehabilitationswissenschaften an der Technischen Universität Dortmund veranstaltet wurde. Im Rahmen der Ringvorlesung standen die Kategorien Geschlecht und/oder Behinderung im Kontext von Selbstoptimierung im Fokus, weil sie in den gesellschaftlichen Diskursen um Körper(ideale) und Selbstoptimierung zentral sind. Da Selbstoptimierung in allen Lebensbereichen relevant ist, sollte unter diesem Fokus ein möglichst breites Themenspektrum abgedeckt werden, um verschiedene Diskurse, Praxen und Standpunkte aufzugreifen.

Die Vielfalt des Bandes spiegelt sich nicht nur in den Themen der Beiträge, sondern auch in der Auswahl der Referent*innen und Autor*innen wider. Denn der allgemeine Trend zur Selbstoptimierung wird nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch insbesondere in den sozialen Bewegungen und Medien verhandelt. Aus diesem Grund vereint dieser Band Beiträge von Wissenschaftler*innen sowie von Akteur*innen, die sich in ihrer (bildungs-)politischen Arbeit und/oder den sozialen Medien kritisch mit verschiedenen Aspekten von Selbstoptimierung befassen. Dementsprechend unterscheiden sich auch die Formen der Beiträge: neben wissenschaftlichen Aufsätzen, die sowohl theoretische Aspekte als auch empirische Ergebnisse diskutieren, sind auch essayistische Texte enthalten, die sich dem Thema aus einer persönlicheren Perspektive widmen.

Dieser Sammelband greift somit diverse Inhalte, Perspektiven und Standpunkte aus unterschiedlichen Zusammenhängen auf, deckt aber längst nicht alle Themen, die unter den Aspekten Geschlecht und/oder Behinderung im Kontext von Selbstoptimierung gefasst werden könnten, ab. Vielmehr kann er dazu beitragen das Thema Selbstoptimierung aus verschiedenen Positionen kritisch zu erörtern und Impulse für eine vertiefende Auseinandersetzung in Wissenschaft und Praxis geben. Den Auftakt machen die Beiträge von Peter

Wehling, Julia Schreiber und Katta Spiel, die sich den Themen Geschlecht, Behinderung und Selbstoptimierung mittels unterschiedlicher Perspektiven und Methoden nähern.

In dem Beitrag »(Selbst-)Optimierung – ein Effekt von Biomacht und kapitalistischer Ökonomie« argumentiert Peter Wehling aus einer genealogischen Perspektive, dass die Idee und Praxis der (Selbst-)Optimierung aus dem Zusammentreffen neuartiger Machttechnologien mit der auf Wachstum und ständigen Produktivitätssteigerung ausgerichteten kapitalistischen Ökonomie resultiert. Der von Foucault analysierte neue Machttypus der »Biomacht«, der sich ab dem späten 18. Jahrhundert herauszubilden beginnt, beruht dementsprechend nicht auf Repression und Verboten, sondern setzt positive Anreize, die eigene Gesundheit, Fitness und Leistungsfähigkeit immer weiter zu verbessern. Wehling argumentiert, dass diese »Macht zum Leben« keineswegs harmlos oder rundum wohlwollend ist: denn sobald menschliches Leben als grundsätzlich optimierungsbedürftig wahrgenommen wird, schließt dies als Kehrseite die Abwertung des nicht-optimierten Lebens mit ein – im Extremfall bis hin zu der fatalen Vorstellung eines »lebensunwerten Lebens«.

Julia Schreiber geht in ihrem Beitrag »Weiblichkeitsentwürfe im Kontext von Körperoptimierung – Zusammenhänge von Selbstverbesserung, Leiblichkeit und Geschlecht« hingegen der Frage nach, auf welche Weise Körperoptimierungen durch kulturelle und individuelle Bedeutungen von Körper und Geschlecht befördert werden und wie sie ihrerseits bestimmte Entwürfe von Körper und Geschlecht begünstigen. Aus einer sozialpsychologischen, leibphänomenologisch orientierten Perspektive beleuchtet sie auf Verbesserung gerichtete Körperpraktiken im Lichte zeitgenössischer Autonomieideale und Verfügbarkeitsansprüche und nimmt dabei insbesondere auch deren psychische Bedeutung in den Blick.

Anschließend diskutiert Katta Spiel in »Transreal Tracing – Queerfeministische Spekulationen zu Behinderung und Technologie« wie (assistive) Technologien spekuliert werden können, die behinderte Körper als Potentiale verstehen. »Transreal Tracing« imaginiert Körper als Oberflächen von Möglichkeiten, die Menschen darin ermutigen, zu erkunden, wie behinderte Körper derzeit und in Zukunft aussehen könnten. Der spekulative Ansatz bietet Möglichkeiten zur positiven Verhandlung von behinderten Körpern als formbar und begehrt. Durch die Nutzung von theoretischen Zugängen mit dem Ziel queerfeministische Utopien zu gestalten, die behinderte Menschen

zentrieren, fordert das Konzept dominante Ansätze zu Behinderungen ebenso heraus, wie jene zu assistiven Technologien.

In den darauffolgenden Beiträgen legen Magda Albrecht und Martina Puschke ihren Fokus auf die sozial-politischen Bewegungen und gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte und diskutieren, welche Chancen und Risiken die gestiegene Sichtbarkeit und Teilhabe – insbesondere in den (sozialen) Medien – von Menschen mit Körpern, die den gängigen Schönheitsidealen nicht entsprechen, bergen.

Hierbei geht Magda Albrecht in ihrem Beitrag »Fette Frau beißt zurück – Wie viel Fat Liberation steckt in Body Positivity?« der Frage nach, ob die in den sozialen Medien gefeierte Body Positivity Bewegung noch etwas mit den Zielen und Forderungen früherer Aktivist*innen der Fat Acceptance Bewegung zu tun hat. Hierbei argumentiert sie, dass unter dem Begriff Body Positivity eine thematische Verengung stattgefunden hat – mehr Selbstliebe, weniger gesellschaftliche Veränderung – und es mitunter sogar zu Diskriminierungen und Ausschlüssen kommt. Mit einem Blick in die Geschichte der Fat Acceptance Bewegung, die stark von jüdischen und lesbischen Feministinnen getragen wurde, plädiert sie für eine Refokussierung auf vergangene Forderungen und Ziele.

Martina Puschke wirft in ihrem Beitrag »Tattoos und krummer Rücken – Frauen mit Beeinträchtigungen zwischen allen Idealen« hingegen einen Blick auf den Umgang mit gesellschaftlichen Schönheitsnormen von behinderten Frauen, seit den 1960er Jahren bis heute. Sie argumentiert, dass Proteste gegen gesellschaftliche Normen, ein neuer selbstbewussterer Umgang mit Hilfsmitteln sowie ein menschenrechtsorientierter Blick auf Behinderung, es Frauen mit Beeinträchtigungen gegenwärtig ermöglicht so offensiv und selbstbewusst wie nie zuvor zu ihren »unperfekten« Körpern zu stehen und diese auch in den sozialen Medien zu präsentieren.

Im Anschluss daran befassen sich die empirischen Beiträge von Julia Wustmann, Corinna Schmechel und Martin Winter mit verschiedenen Praxen und Diskursen um Körperoptimierung im Kontext von Ernährung, Sport und Schönheitsoperationen.

Zunächst geht Julia Wustmann in ihrem Beitrag »Ganz schön operiert. Ästhetisch-Plastische Chirurgie als optimierende Körperarbeit« der Frage nach, wie es zu kontinuierlich steigenden Nutzungszahlen von ästhetisch-plastischen Eingriffen kommt, obwohl kaum eine medizinische Disziplin so ambivalent diskutiert wird wie die Ästhetisch-Plastische Chirurgie. Hierbei rekonstruiert sie diese Ambivalenz und präsentiert dafür Analysen von

Expert*innen-Interviews mit ästhetisch-plastischen Chirurg*innen zum Verhältnis von Ästhetisch-Plastischer Chirurgie als optimierender Körperarbeit und gesellschaftlichen Schönheitsidealen.

Mittels empirischen Materials aus einer ethnografischen Untersuchung von queeren Fitnessgruppen thematisiert Corinna Schmechel in ihrem Beitrag »Auspowern und empowern? – Einblicke in die feministische und queere Sportkultur« die Ambivalenzen eines normkritischen »Empowerment durch Sport-Ansatzes«. Anhand von Interviews mit Teilnehmenden queerer Fitnesssport-Angebote arbeitet sie insbesondere die Bedeutung unterschiedlicher körperlicher Befähigungen für das Erleben von Bestärkung und Ermächtigung bzw. impliziter Ausschlüsse und Benachteiligungen heraus.

Im Gegensatz dazu analysiert der Beitrag »Ernährung und die Verkörperung von Männlichkeit – Die Marginalisierung von »Übergewicht« im Diskurs zu veganer Ernährung« von Martin Winter den gegenwärtigen Diskurs zu veganer Ernährung und Männlichkeit. Im Rahmen seiner Diskursanalyse zeigt sich, dass die Umstellung der Ernährung im Allgemeinen und auf die vegane Ernährung im Besonderen als Selbstoptimierungstechnologie verhandelt wird. »Übergewicht« wird dabei als Folge des Fleischkonsums diskutiert und »dicke Männerkörper« werden als schwach und nicht leistungsfähig bewertet, während vegane Ernährung als Mittel zu einem gesunden, fiten und muskulösen Körper aufgewertet wird.

Zum Abschluss setzen sich die Beiträge von Ute Kalender, Sarah Diehl und Gunda Windmüller kritisch mit den gesellschaftlichen Diskursen um Reproduktionstechnologien, Mutterschaft und Beziehungsmodellen auseinander

In dem Beitrag »Queer-feministische Perspektiven auf Reproduktionstechnologien« zeichnet Ute Kalender die unterschiedlichen feministischen Debatten um neue Reproduktionstechnologien nach. Hierbei zeigt sie, dass Queerfeminist*innen in neuen Reproduktionstechniken große Potentiale sehen, während materialistische Feminist*innen in diesem Zusammenhang vornehmlich die Ausbeutung von weiblichen Körpern kritisieren. Vertreter*innen der Disability Studies sehen sie hingegen als neue Formen von Eugenik. Diese unterschiedlichen Positionen nimmt Ute Kalender als Ausgangspunkt und arbeitet heraus, welche Leerstellen, Überschneidungen und Widersprüche diese Debatten kennzeichnen und bringt sie in einen Dialog.

Sarah Diehl befasst sich in ihrem Beitrag »Frauenrollen aufbrechen – Wie Liebe und Kapitalismus zu unbezahlter Fürsorgearbeit in der Kleinfamilie führen« dagegen mit der wachsenden Anzahl an Frauen, die gewollt kinderlos bleiben. Sie beleuchtet dabei, wie das schlechte Image der kinderlosen Frau im

gesellschaftlichen Diskurs genutzt wird, um an tradierten Familienkonzepten und Geschlechterhierarchien festzuhalten sowie die unbezahlte Care-Arbeit weiterhin an Frauen zu delegieren.

Auch der letzte Beitrag »Du findest ihn schon noch – Frauen und das Single Shaming« von Gunda Windmüller zeigt auf, wie historisch tradierte Rollenbilder und -erwartungen bis heute dazu beitragen heteronormative Beziehungsmodelle, insbesondere die Ehe, zu stärken und andere Beziehungsmodelle und Lebensweisen abzuwerten. Sie legt ihren Fokus dabei auf Singlefrauen und argumentiert, dass diese in unserer Gesellschaft nach wie vor als Mängelwesen verhandelt werden, obgleich Studien längst belegen, dass sie im Durchschnitt glücklicher sind als Frauen in Partnerschaften.

Ich bedanke mich ganz herzlich bei den Referent*innen und Autor*innen, die mit ihren vielfältigen Beiträgen maßgeblich zum Gelingen der Ringvorlesung und zur Entstehung dieses Sammelbandes beigetragen haben.

Literatur

- Balandis, Oswald/Straub, Jürgen (2018): »Selbstoptimierung und Enhancement. Der sich verbessernde Mensch – ein expandierendes Forschungsfeld«, in: *Journal für Psychologie* 26(1), S. 131–155.
- Diamond, Darla/Pflaster, Petra/Schmid, Lea (Hg.) (2017): *Lookismus. Normierte Körper – Diskriminierende Mechanismen – (Self-)Empowerment*, Münster: UNRAST-Verlag.
- Diamond, Darla/Pflaster, Petra/Schmid, Lea (2017): »Wer, wie, was, wieso, weshalb, warum? Eine einführende Auseinandersetzung mit Lookismus und der Normierung von Körpern«, in: dies. (Hg.), *Lookismus. Normierte Körper – Diskriminierende Mechanismen – (Self-)Empowerment*, Münster: UNRAST-Verlag, S. 8–13.
- Duttweiler, Stephanie. (2016): »Nicht neu, aber bestmöglich. Alltägliche (Selbst)Optimierung in neoliberalen Gesellschaften«, in: *BPB (Hg.), Aus Politik und Zeitgeschichte* 66, S. 27–32.
- Floeth, Jette Maria (2021): »Körper, Klasse, Kapital – ein Teufelskreis«, in: *Wir Frauen* 40(2), S. 8.
- Greif, Philippe/Sarfert, Nadine (2017): »schau mal, klasse!« Zur Verschränkung von Lookismus und Klassismus«, in: Darla Diamond/Petra Pflaster/Lea Schmid (Hg.), *Lookismus. Normierte Körper – Diskriminierende Mechanismen – (Self-)Empowerment*, Münster: UNRAST-Verlag, S. 28–35.

- Kirkegaard, Simone/Kurz, Tobias (2021): »Lunchtime Treatment: Botox in der Mittagspause«, in: *face and body* 1, S. 17–19.
- Krause, Johannes (2014): »Schönheitssoziologie – ein Überblick«, in: *Analyse & Kritik* 36(1), S. 153–175.
- Meuser, Michael (2011): »Männerkörper. Diskursive Aneignungen und habitualisierte Praxis«, in: Mechthild Bereswill/Michael Meuser/Sylka Scholz (Hg.), *Dimensionen der Kategorie Geschlecht: Der Fall Männlichkeit*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 152–168.
- Selke, Stefan (2016): »Vom vermessenen zum verbesserten Menschen? Lifelogging zwischen Selbstkontrolle und Selbstoptimierung«, in: Andreas Beinsteiner/Tanja Kohn (Hg.), *Körperphantasien. Technisierung – Optimierung – Transhumanismus*, Innsbruck: Innsbruck University Press, S. 131–151.
- Statista (2022): *Geschlechterverteilung bei Patienten von Schönheitsoperationen in Deutschland in den Jahren 2012 bis 2021*, statista, [online] <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/243144/umfrage/geschlechterverteilung-bei-patienten-von-schoenheitsoperationen-in-deutschland/> [abgerufen am 16.04.2022].
- von Felden, Heide (2020): »Selbstoptimierung als gesellschaftlicher Zwang zum Selbstzwang«, in: dies. (Hg.), *Selbstoptimierung und Ambivalenz. Gesellschaftliche Appelle und ambivalente Rezeptionen*, Lernweltforschung 31, Wiesbaden: Springer, S. 3–14.
- Wir Frauen (2014): »Normal?! Darf ich so bleiben, wie ich bin?«, in: dies. (Hg.), 33(4).
- Wuttig, Bettina (2014): *Körperliche Selbstoptimierung und das postfeministische Subjekt*, nationales-netzwerk-frauengesundheit, [online] http://www.nationales-netzwerk-frauengesundheit.de/downloads/Wuttig_Selbstoptimierung.pdf [abgerufen am 16.04.2022].

Geschlecht, Behinderung und Selbstoptimierung

(Selbst-)Optimierung

Ein Effekt von Biomacht und kapitalistischer Ökonomie

Peter Wehling

Einleitung: (Selbst-)Optimierung, genealogisch betrachtet

Phänomene, Praktiken und Visionen der menschlichen (Selbst-)Optimierung (alternativ oder ergänzend werden auch Bezeichnungen wie Selbstverbesserung, Selbstperfektionierung, Enhancement u.Ä. verwendet) haben in den letzten Jahren große Aufmerksamkeit in den Sozial- und Kulturwissenschaften gefunden (vgl. z.B. Fenner 2019; von Felden 2020; Röcke 2021). Wenn ich im Folgenden zumeist den Begriff (Selbst-)Optimierung für Aktivitäten wie sogenanntes Self-Tracking mittels digitaler Messgeräte oder pharmakologisches Neuro-Enhancement (»Hirn-Doping«) verwende, geht es mir nicht so sehr um eine exakte kategoriale Unterscheidung von anderen Bezeichnungen wie etwa Selbstverbesserung. Doch abgesehen davon, dass Selbstoptimierung sich zunehmend als Oberbegriff für solche Phänomene zu etablieren scheint, bringt dieser Begriff präziser als andere Benennungen drei eng miteinander verbundene Charakteristika der fraglichen Praktiken zum Ausdruck: erstens, dass es sich um eine letztlich unabschließbare Praxis handelt, um eine Bewegung hin zum »immer Besseren« (Röcke 2021: 9f.); dass diese Praxis, zweitens, in hohem Maße wissenschaftsbasiert, verwissenschaftlicht und technisiert ist (Fenner 2019: 12f.) und zumeist auf körperlich-biologische Vorgänge zielt (und nicht beispielsweise auf moralische oder intellektuelle Lernprozesse); dass sie drittens, in erster Linie auf die Steigerung von Produktivität, von physischer, kognitiver oder psychischer Leistungsfähigkeit und »Performanz« zielt.

Den Hintergrund für die aktuelle Konjunktur dieser Thematik bildet zum einen das Auftreten zahlreicher neuer, technisch unterstützter Möglichkeiten (oder Visionen) körperlicher oder kognitiv-mentaler Optimierung, die unter

Stichworten wie Quantified Self (»self-knowledge through numbers«), kosmetische Chirurgie, genetische Optimierung (»Designer-Babies«) oder Transhumanismus wissenschaftlich und medial sehr breit wahrgenommen und diskutiert werden. Zum anderen schaffen die allgegenwärtigen neoliberalen Appelle und Anreize zur Eigenverantwortung, zum Wettbewerb, zur Steigerung der eigenen Leistungsfähigkeit und körperlichen wie geistigen Fitness ein politisch-kulturelles Klima, worin die Nutzung dieser neuen Formen technisch unterstützter (Selbst-)Optimierung rational und legitim, wenn nicht gar geboten erscheint. Diese Konstellation wirft historisch und gesellschaftstheoretisch sehr interessante Fragen auf: Handelt es sich bei (Selbst-)Optimierung um ein im Kern neuartiges, erst mit Gentechnik, Neurowissenschaft und digitalen Technologien sowie der Hegemonie des Neoliberalismus entstandenes Phänomen? Oder weisen Praktiken der Selbstverbesserung ältere historische Wurzeln auf (möglicherweise bis zurück zur griechischen Antike)? Oder haben wir es letztlich überhaupt nicht mit einem historisch-gesellschaftlich bedingten, sondern einem anthropologischen und insofern universellen Phänomen zu tun, das einem in der »Natur des Menschen« liegenden Streben nach Verbesserung und Vervollkommnung entspringt und allenfalls historisch verschiedene Ausprägungen annimmt?

In diesem Beitrag möchte ich, konträr zu allen anthropologischen Erklärungsversuchen (vgl. dazu kritisch Wehling 2014), eine bestimmte historisch-gesellschaftstheoretische Sichtweise auf diese Fragen skizzieren. Dazu werde ich – wenn auch aus Platzgründen recht knapp und etwas theorielastig – die These entwickeln, dass die Idee und Praxis einer unabschließbaren (Selbst-)Optimierung »des« Menschen einen Effekt des Zusammenspiels und der Wechselwirkungen von Biomacht und kapitalistischer Ökonomie seit dem 18. Jahrhundert darstellt.¹ Diese Interpretation stützt sich in erster Linie auf die Arbeiten von Michel Foucault aus der Mitte der 1970er Jahre, worin er die Begriffe Biomacht und Biopolitik eingeführt hat, stellt aber auch Verbindungen zu Karl Marx' Analyse des Kapitalismus her: Biomacht, eine sich seit dem 18. Jahrhundert in Europa und Nordamerika herausbildende neuartige Form

1 Als »Effekt« bezeichne ich die letztlich kontingente Wirkung eines Zusammenspiels unterschiedlicher Faktoren und Prozesse. Diese Wirkung ist nicht notwendigerweise intendiert und gezielt hervorgebracht, und die beteiligten Faktoren stellen keine kausal determinierende Ursache dar, sondern sind lediglich ermöglichende Bedingungen für das Auftreten des fraglichen Effekts.

von Macht, genauer von Machttechniken, die auf die Stärkung der Lebenskräfte und das »Wachsen der Körper« (Foucault 1977: 168) ausgerichtet sind, interagiert mit den neuen ökonomischen Praktiken des Kapitalismus. Die kapitalistische Ökonomie ist nicht mehr auf die bloße »Abschöpfung« (Foucault 1977: 163) der gesellschaftlich erzeugten Reichtümer durch die Herrschenden ausgerichtet. Sie basiert vielmehr auf der permanenten Ausweitung und Effizienzsteigerung der Produktion von Reichtum, weshalb sie die beständige Zunahme der Leistungsfähigkeit und Produktivität der menschlichen Arbeit und Arbeitskraft sowohl erfordert als auch vorantreibt. Die Wechselbeziehungen zwischen Biomacht und kapitalistischer Ökonomie werden in den entsprechenden Arbeiten Foucaults aus den 1970er Jahren durchaus thematisiert; sie haben in der späteren Rezeption, die überwiegend auf die Differenzen zwischen Foucaults Analysen und der durch Marx inspirierten Kapitalismuskritik ausgerichtet war, aber nur selten systematische Beachtung gefunden.² Anhand der einschlägigen Texte Foucaults möchte ich aber auch zeigen, dass – im Gegensatz zur aktuellen sozialwissenschaftlichen und politischen Diskussion, die fast ausnahmslos auf den Begriff Biopolitik bezogen ist – Biomacht das wichtigere und analytisch aufschlussreichere Konzept darstellt (vgl. ähnlich Gehring 2006: 13ff.). Deshalb spreche ich im Folgenden zumeist von Biomacht und nicht von Biopolitik.

Geschichtswissenschaftliche Analysen zu Phänomenen und Praktiken, die an (Selbst-)Optimierung angrenzen, wie Fitness und Leistung, greifen ebenfalls bis in das 18. Jahrhundert zurück, um die gesellschaftliche Formierung ihrer jeweiligen Gegenstände nachzuzeichnen: »Fitness« als dynamische, optimierbare Eigenschaft und Errungenschaft von Individuen (Martschukat 2019), »Leistung« als mess- und vergleichbare, individuell zurechenbare und steigerungsfähige produktive Aktivität (Verheyen 2018). Auffallend ist allerdings, dass auch viele der Arbeiten, die historisch-sozialwissenschaftlich argumentieren, dazu neigen, die Gründe und Hintergründe für Praktiken und Diskurse der Selbstoptimierung pauschal in der Moderne zu lokalisieren. So erläutert etwa Martschukat (2019: 12): »Moderne Gesellschaften haben ständige Optimierung und Erneuerung zu einer ihrer Maximen und Leistungen

2 Vgl. aber Braun (2021: besonders 14ff.) für einen ähnlichen Versuch, Foucault und Marx im Horizont einer kritischen Analyse von Biomacht und Biopolitik zusammenzudenken. Der vorliegende Beitrag verdankt den Diskussionen mit Kathrin Braun über diese Thematik viele wertvolle Anregungen und Impulse.

erklärt [...]« Ähnlich stellt Anja Röcke in ihrer »Soziologie der Selbstoptimierung« fest, dieses Phänomen basiere »auf modernen Grundlagen« und resultiere aus dem »kulturellen Leitprogramm des Westens« (Röcke 2021: 80ff.). Unklar bleibt allerdings, was »die Moderne« und »der Westen« sein sollen und wie sie dazu gekommen sind, permanente Optimierung zu ihrer Maxime zu erklären und in ihr kulturelles Leitprogramm aufzunehmen.

Gegenüber solchen tendenziell zirkulären Zuschreibungen auf die Kultur der (westlichen) Moderne besitzt die im vorliegenden Beitrag vorgeschlagene Perspektive den Vorteil, die Steigerungsimpulse kapitalistischer Gesellschaften konkreter und differenzierter, nämlich aus einem Zusammenspiel spezifischer Machttechniken und ökonomischer Praktiken zu begründen: In Analogie zu Foucaults durch Friedrich Nietzsche inspirierter Analyse des »Willens zum Wissen« (Foucault 1977, 2012) ließe sich von einem gesellschaftlichen Willen zur Steigerung und Optimierung sprechen, sofern man darunter mit Foucault nicht den Willen irgendeines transzendentalen oder empirischen Subjekts versteht, sondern einen »anonymen, polymorphen Willen« (Foucault 2012: 283; vgl. Andermann 2020). Dieser materialisiert sich in einem Geflecht von Diskursen, worin (Selbst-)Optimierung als normal und natürlich, als rational oder gar notwendig unterstellt und legitimiert wird, ergänzt durch die Erfindung immer neuer Praktiken, Techniken und Visionen der Optimierung. Dieser »polymorphe«, verstreute Wille ist nicht so sehr Teil eines kulturellen »Leitprogramms«, als vielmehr in Machtbeziehungen, Diskurse und Institutionen (etwa institutionalisierte Wettbewerbe und Leistungsvergleiche) eingeschrieben und mit den »realen Herrschaftssystemen« verknüpft (Foucault 2012: 19). Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass die Individuen zur Selbstoptimierung gezwungen würden oder dass ihr Handeln durch Biomacht und Biopolitik vollständig determiniert wäre. Foucaults programmatisch gebliebener Hinweis, der Liberalismus bilde den allgemeinen Rahmen von Biopolitik und Biomacht (Foucault 2004: 43), darf nicht außer Acht gelassen werden, auch wenn es Ausnahmen repressiv-totalitärer Biomacht gibt, auf die ich noch zurückkommen werde.

Mit der im Folgenden skizzierten theoretischen Perspektive lässt sich zum einen verdeutlichen, dass Praktiken und Visionen der (Selbst-)Optimierung sich im Horizont des Neoliberalismus und aufgrund der Verfügbarkeit einschlägiger Technologien zwar ausgeweitet und intensiviert haben mögen, aber dennoch kein historisch völlig neuartiges Phänomen darstellen. Die gegenwärtigen Phänomene wie Self-Tracking oder Pränataldiagnostik, so neu und folgenreich sie in ihrer technischen Konkretisierung sein mögen, stehen viel-

mehr in einer Kontinuität des Willens zur Optimierung, der sich seit dem 18. Jahrhundert in den kapitalistischen Gesellschaften Europas und Nordamerikas herausgebildet und etabliert hat. Zum anderen bietet ein genealogischer Zugang, der nach der Herkunft dieses Willens zur Optimierung, zur Steigerung von Fitness und Leistung, fragt, eine analytische Perspektive, die nicht zuletzt für die Frage nach den Möglichkeiten politischer Kritik an Biomacht und Optimierung aufschlussreich und weiterführend ist (vgl. Saar 2009). Eine solche Kritik entzieht sich dem gängigen bioethisch-rechtlichen Wahrnehmungshorizont von Chancen und Risiken, worin einzelne, isolierte Formen der Selbstoptimierung daraufhin befragt werden, ob der (mögliche) Nutzen den (möglichen) Schaden überwiegt, ob die jeweilige Praxis also erlaubt und gefördert werden dürfe oder eingeschränkt, wenn nicht sogar verboten werden müsse. In nicht wenigen Fällen endet diese Abwägung ohnehin mit der wie auch immer relativierten und eingeschränkten Befürwortung der fraglichen Optimierungspraktiken, weshalb Bioethik in den begründeten Verdacht geraten ist, eher der Legitimation solcher Praktiken zu dienen als die kritische Reflexion über ihre Hintergründe und unausgesprochenen Prämissen zu fördern (vgl. am Beispiel von Neuro-Enhancement Wehling 2013).

Im folgenden Abschnitt möchte ich zunächst anhand der Arbeiten Foucaults nachzeichnen, wie sich Biomacht in Europa etwa ab dem 18. Jahrhundert in relativ engen Wechselwirkungen mit dem entstehenden Kapitalismus herausgebildet hat und inwiefern sich eine Art von Wahlverwandtschaft zwischen diesen beiden gesellschaftlichen Phänomenen beobachten lässt. Sodann werde ich verdeutlichen, was unter Biomacht genau zu verstehen ist und weshalb ich diesen Begriff für wichtiger und tragfähiger erachte als den weitaus geläufigeren, aber inkohärenten Begriff der Biopolitik. Abschließend möchte ich Perspektiven einer gesellschaftstheoretisch reflektierten, politischen Kritik skizzieren, die die grundlegende Problematik einer »Macht zum Leben« (Foucault 1977: 166) und eines Willens zur »ständigen Optimierung« (Martschukat 2019: 12) sichtbar macht und mit der Dynamik endloser Produktivitätssteigerung in kapitalistischen Gesellschaften in Zusammenhang bringt.

Biomacht und Kapitalismus – Wechselwirkungen und »Wahlverwandtschaften«

Die Begriffe Biomacht und Biopolitik hat Foucault in einigen um das Jahr 1976 entstandenen Texten eingeführt. Am bekanntesten und häufigsten zitiert sind das Schlusskapitel (»Recht über den Tod und Macht zum Leben«) des ersten Bandes von »Sexualität und Wahrheit«, der nicht zufällig den Titel »Der Wille zum Wissen« trägt (Foucault 1977), sowie die letzte Vorlesung der Reihe »In Verteidigung der Gesellschaft«, die Foucault Anfang 1976 am Collège de France gehalten hat (Foucault 1999). Ich möchte mich bei den folgenden Überlegungen aber vor allem auf einen dritten, weniger bekannten Text stützen, in dem Foucault seine Überlegungen zu einer neuartigen Form von Macht im Dienst des Lebens erläutert hat, nämlich den Vortrag »Die Maschen der Macht«, den er 1976 an der Universität Bahia in Brasilien gehalten hat und der erst in den Jahren 1981 und 1985 in zwei Teilen veröffentlicht worden ist (Foucault 2005). In diesem Vortrag erläutert Foucault die Herausbildung dieser neuen Macht nicht nur sehr differenziert, sondern auch mit expliziten Verweisen auf Marx' Analyse des Kapitalismus.

Foucault beginnt seine Überlegungen in dem Vortrag mit der These, wir müssten uns, wenn wir die »reale Funktionsweise« von Macht verstehen wollen, von dem gängigen, juristisch geprägten Machtbegriff befreien, der Macht nur als etwas Restriktives und Negatives, als Verbot und Gesetz auffasst (Foucault 2005: 228). Der Versuch, »Macht in ihren positiven Mechanismen« zu verstehen, impliziere daher, sie »nicht aus rechtlicher, sondern technologischer Perspektive zu untersuchen« (ebd.: 231). Hierbei schließt Foucault bemerkenswert eng an Marx an: Von Marx könne man lernen, dass es nicht nur die Macht im Singular gibt, sondern unterschiedliche »lokale und regionale Formen von Macht« (in der Fabrik, der Armee, der Schule), die »ihre eigene Funktionsweise, eigene Verfahren, eine eigene Technik besitzen« (ebd.: 228). Entscheidend sei, dass es keineswegs die Hauptfunktion dieser lokalen Mächte sei, zu verbieten, zu verhindern oder »Du darfst nicht« zu sagen: »Die ursprüngliche, wesentliche und dauerhafte Funktion dieser lokalen und regionalen Mächte liegt in Wirklichkeit in der Herstellung von Effizienz, von Fähigkeiten, von Produzenten eines Produkts.« (Ebd.: 229)

Zu diesem Zweck mussten und konnten im Zusammenhang mit dem Aufkommen einer wachstumsorientierten kapitalistischen Ökonomie neue, eigenständige Techniken der Macht entwickelt werden, das heißt »Verfahren, die erfunden, verbessert und ständig weiterentwickelt werden« (ebd.: 230;

vgl. Foucault 1977: 168). Denn Foucault zufolge legte das seit dem Mittelalter entwickelte und auf die Monarchie ausgerichtete Machtssystem »der Entwicklung des Kapitalismus zwei größere Hindernisse in den Weg« (Foucault 2005: 231): Zum einen waren die Maschen des Netzes dieser Macht zu grob, so dass zu vieles ihrer Kontrolle entging. Zum anderen war diese Macht im Wesentlichen »räuberisch« (ebd.: 232), sie basierte auf der ständigen Abschöpfung wirtschaftlicher Reichtümer durch den Monarchen und den Adel, statt die wirtschaftlichen Prozesse zu fördern und zu stimulieren. Erforderlich waren daher »atomare«, »individualisierende« Machtmechanismen und Machttechniken, die einerseits die Menschen und Dinge bis ins Detail hinein, bis in die Leiblichkeit jedes Einzelnen erfassten, die andererseits in dieselbe Richtung arbeiteten wie der ökonomische, kapitalistische Prozess, statt ihn durch räuberische Eingriffe zu bremsen (ebd.).

Im 17. und 18. Jahrhundert lassen sich nach Foucault in Europa zwei »große Revolutionen in der Technologie der Macht« (ebd.: 236) erkennen, die diesen Erfordernissen entgegenkamen: Erstens entwickelte sich eine individualisierende, sozusagen engmaschige Macht, die Foucault zwar als »Disziplin« bezeichnet, die aber nicht in erster Linie disziplinierend im Sinne von Einschränkung und Verbot wirkte. Die Frage lautete vielmehr: »Wie kann man jemanden überwachen, sein Verhalten und seine Eignung kontrollieren, seine Leistung steigern, seine Fähigkeiten verbessern? Wie kann man ihn an den Platz stellen, an dem er am nützlichsten ist? Darum geht es bei der Disziplin.« (Ebd.: 233) Foucault spricht mit Blick auf die Praktiken der Disziplinarmacht von einer anatomischen Politik, weil sie letztlich auf den Einzelnen, auf seine Körperlichkeit und sein Verhalten zielt und ihn »dabei gleichsam in seine anatomischen Bestandteile zerlegt« (ebd.: 234f.). Die zweite Revolution der Machttechnologie bestand in der Entdeckung der Bevölkerung, verstanden nicht lediglich als eine bloße Ansammlung von Menschen in einem gegebenen Territorium, sondern von Menschen, »die von biologischen Prozessen und Gesetzen durchdrungen, beherrscht und gelenkt sind« (ebd.: 235). Diese zweite neue Machttechnologie, die sich auf die Regulierung des biologischen Lebens der Bevölkerung, ihres Gesundheitszustands, ihrer Geburten- und Sterberate konzentrierte, bezeichnete Foucault in »Die Maschen der Macht« als Biopolitik (ebd.: 236).

Tatsächlich wird in der an Foucault anschließenden Diskussion unter Biopolitik oder Biomacht zumeist eine Machtform verstanden, die sich hauptsächlich, wenn nicht sogar ausschließlich auf die kollektive Ebene der Bevölkerung bezieht und nicht (auch) auf die einzelnen Individuen. Diese Trennung

erscheint mir künstlich und historisch überholt, zumal auch Foucault selbst die Verbindung zwischen Biopolitik und anatomischer Politik betont, wenn er in dem Vortrag erklärt: Im 18. Jahrhundert habe man bemerkt,

»dass die Beziehung zwischen der Macht und dem Untertan oder besser dem Einzelnen [...] sich auf das Individuum als biologisches Wesen beziehen sollte, das in Betracht gezogen werden muss, wenn man die Bevölkerung als Produktionsmaschine zur Erzeugung von Reichtum, Gütern und weiteren Individuen nutzen will. Die Entdeckung der Bevölkerung ist zugleich die Entdeckung des Einzelnen und des dressierbaren Körpers [...].« (Ebd.: 235)

Und als die große, epochale Gemeinsamkeit beider Machtformen hebt Foucault hervor:

»Mit dem 18. Jahrhundert wird das Leben zu einem Objekt der Macht. Das Leben und der Körper. Bis dahin gab es nur Untertanen, nur Rechtssubjekte, denen man Güter und auch das Leben wegnehmen konnte. [...] Nun muss sie [die Macht] mit realen Dingen umgehen, mit dem Körper und dem Leben. Das Leben gelangt in den Einflussbereich der Macht – eine überaus wichtige Veränderung und ohne Zweifel eine der wichtigsten in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften.« (Ebd.: 236)

Gestützt wird diese zwar recht starke, aber dennoch nicht unbegründete These eines epochalen Bruchs nicht zuletzt durch den Umstand, dass das menschliche Leben seit dem 18. Jahrhundert nicht nur vom »Eingriff der Macht«, sondern in zuvor ungekannter Weise auch von der »Kontrolle des Wissens« erfasst wird (Foucault 1977: 170): Spezifische, neuartige Macht- und Wissensformen (in Medizin, Biologie, Psychologie, Statistik etc.) nehmen »die Prozesse des Lebens in ihre Hand, um sie zu kontrollieren und zu modifizieren« (ebd.: 169f.).

Die neuen Formen und Technologien der Macht, die sich auf das menschliche Leben, die Bevölkerung und den individuellen menschlichen Körper bezieht, möchte ich insgesamt und etwas abweichend von Foucault als Biomacht bezeichnen. Foucaults Analyse verdeutlicht die engen Wechselbeziehungen dieser Machtform mit der sich parallel herausbildenden, auf Wachstum, permanente Produktivitätssteigerung und Kapitalakkumulation ausgerichteten kapitalistischen Ökonomie – aber ohne, dass Biomacht sich auf einen Nebeneffekt des Kapitalismus reduzieren oder funktionalistisch daraus ableiten ließe. Vielmehr handelt es sich dabei um eine eigenständige Entwicklung im Bereich der Machttechnologien (Foucault 2005: 230f., 235). Allerdings weisen beide Phänomene, Biomacht und Kapitalismus, eine starke

Homologie auf: Beide sind genau betrachtet nicht auf die Steigerung von bestimmten Leistungen, als vielmehr von Leistungsfähigkeit, Effizienz und Produktivität ausgerichtet. Beide folgen überdies keinem bestimmten Ziel, weder dem eines guten, gesunden Lebens im Fall der Biomacht noch dem eines hohen oder ausreichenden Wohlstandsniveaus für alle im Fall des Kapitalismus. Sofern man dennoch von einem Ziel, einem Richtungssinn von Biomacht und Kapitalismus sprechen kann, besteht er in der end- und ziellosen Steigerung und Optimierung der Funktions- und Leistungsfähigkeit des biologischen menschlichen Lebens einerseits, der Mehrwertproduktion und Kapitalakkumulation andererseits (vgl. Braun 2021: 158f.): Die Gesellschaft wird, wie Foucault (2005: 237) formuliert hat, in eine »Produktionsmaschine« umgewandelt.

Was ist und wie wirkt Biomacht?

Bevor ich näher zu erläutern versuche, was es genau bedeutet, dass das menschliche Leben und der menschliche Körper in den Einflussbereich der Macht gelangen, und mit welcher Art von Macht und Machttechnik man es dabei zu tun hat, möchte ich auf eine gewisse Uneindeutigkeit in Foucaults Analyse aufmerksam machen. Während sich seine gesamte Analyse in »Die Maschen der Macht« auf Macht und Machttechnologien bezogen hatte, spricht er, wenn es um die Bezeichnung der beiden neuen Machtformen geht, plötzlich und unvermittelt nur von Politik: von anatomischer Politik und Biopolitik, ohne hier den an anderer Stelle (Foucault 1977, 1999) verwendeten Begriff Biomacht überhaupt zu erwähnen und ohne zu klären, wie sich die beiden Begriffe Macht und Politik zueinander verhalten. Dies führt zu einer bis heute anhaltenden Unklarheit, in welchem Verhältnis die beiden Begriffe Biomacht und Biopolitik bei Foucault stehen: Sind sie synonym zu verwenden, wie es Foucault zumeist nahelegt (vgl. z.B. Foucault 1999: 286), oder bezeichnen sie unterschiedliche Aspekte der Thematik – und wenn ja, welche (vgl. Gehring 2006: 9ff.)? Problematischer noch als dies – und in deutlichem Gegensatz zu Foucaults Bestimmung von (Bio-)Macht stehend – ist, dass der Begriff Bio-politik« suggeriert, es handele sich dabei um eine mehr oder wenige konsistente und gezielte, letztlich primär staatliche Politik. Zugleich verengt Foucault damit den Begriff Politik zumindest implizit auf die Ausübung von Macht und den Einsatz von Techniken der Macht.

Die an Foucault anschließende Diskussion ist ihm dennoch in der synonymen Verwendung von Biomacht und Biopolitik größtenteils gefolgt und hat sich ohnehin fast vollständig auf den vermeintlich eingängigeren Begriff Biopolitik konzentriert. Dennoch sind die Unstimmigkeiten in Foucaults Begrifflichkeit nicht ganz unbemerkt geblieben: So hat Jacques Rancière darauf hingewiesen, dass Foucault nur deshalb »unterschiedslos von Biomacht und Biopolitik sprechen« konnte, weil »sein Denken der Politik um die Frage der Macht herum aufgebaut ist«. Dagegen habe er sich für die Entstehungsbedingungen und Ausdrucksformen einer Politik, einer politischen Subjektivität, welche die Ausübung von Biomacht, die Optimierung des Lebens und die Verwaltung der Bevölkerungen problematisiert, nicht interessiert (Rancière 2012: 95). Aus diesem Grund sei zwar Foucaults Idee der Biomacht erhellend, der Begriff der Biopolitik aber bleibe unklar (ebd.). Ähnlich, aber mit etwas anderer Akzentuierung kritisiert Didier Fassin, in Foucaults Konzept der Biopolitik gehe es weder um das Leben noch um Politik im eigentlichen Sinne, sondern um Techniken der Regulierung und Kontrolle der Bevölkerung (Fassin 2017: 139f.). Daher habe sich Foucault mit der entscheidenden Frage kaum beschäftigt, was die Politik nicht nur mit ›dem‹ Leben, sondern mit den Leben von unterschiedlichen Menschen und verschiedenen sozialen Gruppen macht – und welche Ungleichheiten und Ungleichwertigkeiten von Leben sie dabei erzeugt (ebd.: 135f.).

Anders als der unklare Begriff Biopolitik steht Biomacht als neuartige »Macht zum Leben«, deren »höchste Funktion [...] die vollständige Durchsetzung des Lebens ist« (Foucault 1977: 166), für eine grundlegende und weitreichende Abkehr von der Vorstellung zentralisierter staatlicher Machtausübung. In einer bekannten Passage aus den Vorlesungen »In Verteidigung der Gesellschaft« kontrastiert Foucault die frühere Souveränitätsmacht des Monarchen mit der neuen Biomacht: Die Macht des Souveräns bestehe in dem »Recht sterben zu machen und leben zu lassen« (Foucault 1999: 284), das heißt, in dem Recht zu töten und sich für das Leben der Untertanen nicht weiter zu interessieren. Biomacht dagegen ist die Macht, »leben zu ›machen‹«, also das Leben zu fördern und zu verbessern, und »sterben zu ›lassen‹« (ebd.), das heißt, den Tod, das Töten von Menschen nicht mehr als ein Mittel und Ziel der Macht zu begreifen. Der Tod wird dadurch zu einer (scheinbar) biologischen Tatsache – und kann als solche wiederum zum Gegenstand von medizinischen oder (gesundheits-)politischen Interventionen werden, beispielsweise von Strategien zur Verringerung der Sterblichkeitsraten.

Neben der grundlegend veränderten Zielorientierung (»Leben machen« statt »sterben machen«) unterscheidet sich Biomacht aber noch in zwei weiteren Hinsichten entscheidend von der früheren Macht des Souveräns: Im Gegensatz zu dieser ist Biomacht erstens nicht repressiv, einschränkend oder strafend, sondern produktiv, fördernd und anregend. Und zweitens ist sie gerade nicht die Macht des einen souveränen Monarchen und seines Herrschaftsapparates, sondern besteht, wie Foucault selbst immer wieder betont, aus einer Vielzahl von lokalen und regionalen Mächten und Machttechnologien (Foucault 2005: 229, 231). Niemand ist »im Besitz« von Biomacht; sie ist, von Ausnahmesituationen (beispielsweise einer Pandemie) abgesehen, nicht oder nur zu einem kleinen Teil zentralisiert und staatlich institutionalisiert. Als eine anonyme und polymorphe Macht, als »wirklichkeitsorganisierende Form« (Gehring 2006: 11), ist sie in hohem Maße dezentral, gesellschaftlich verteilt und verstreut; sie wird sozusagen in Gang gesetzt in und von Gesundheits- und Bildungseinrichtungen, wissenschaftlichen Institutionen, kommerziellen Unternehmen, Medien und öffentlichen Diskursen. Es sind solche Instanzen die, eher unkoordiniert als koordiniert, dazu aufrufen, anregen und anreizen, das je eigene Leben zu verbessern, die eigene Gesundheit, Fitness, Schönheit und Leistungsfähigkeit zu steigern und zu optimieren. Zu sagen, das Leben gelange in den Einflussbereich der Macht und unter die Kontrolle des Wissens, kann deshalb nur bedeuten: das menschliche Leben, der menschliche Körper werden, kollektiv wie individuell, einbezogen in ein solches Geflecht pluraler, produktiver Instanzen und Agenturen einer »Macht zum Leben«. Es bedeutet nicht, dass das menschliche Leben einer übergeordneten, zentralen und souveränen Macht unterworfen würde, die es in einer bestimmten Weise kontrollieren und auf ein festgelegtes Ziel hin steuern würde. Biomacht harmoniert vielmehr mit Freiwilligkeit oder sogar »Freude« (Martschukat 2016: 419), nicht nur, weil die Arbeit am je eigenen Körper dann wirkungsvoller und erfolgreicher ist, sondern auch, weil der Aufwand und Einsatz von Machtmitteln in diesem Fall sparsamer und ökonomischer ist als bei der Ausübung von Zwang.

Foucault selbst hat allerdings am Beispiel des Nationalsozialismus auf die latente, dunkle, repressive oder sogar mörderische Kehrseite von Biomacht und -politik hingewiesen. Wenn Biomacht sich mit dem Rassismus verbinde, könne das Streben nach Verbesserung des Lebens, verstanden als Leben des eigenen Volkes, der »eigenen Rasse« umschlagen in die Vernichtung der »fremdrassigen« biologischen Feinde, die die »Lebenskraft« des Volkes schwächen und aushöhlen: Aus dieser Sichtweise wird »der Tod des

Anderen, der Tod der bösen Rasse, der niederen (oder degenerierten oder anormalen) Rasse [...] das Leben im allgemeinen gesünder machen; gesünder und reiner« (Foucault 1999: 302). Foucault greift hier völlig zu Recht den Nationalsozialismus, seinen rassistischen Antisemitismus und Vernichtungswillen, seine Eugenik und Zwangssterilisierungen, seine Morde an als krank, minderwertig und unnütz stigmatisierten Menschen auf, um die tödliche Seite von Biomacht und Biopolitik sichtbar zu machen. Doch so wichtig und erhellend dieses Beispiel ist, so ist Biomacht in diesem Fall eben gebunden an eine totalitäre Staatsgewalt und ihren mörderischen »Staatsrassismus« (Foucault 1999: 81, 308). Biomacht amalgamiert sich im Nationalsozialismus mit der souveränen Macht und ihrem Anspruch auf ein Recht zu töten (ebd.: 306) – sie bildet in dieser Konstellation daher nicht das Gegenmodell zur hierarchisch-souveränen, repressiven (Staats-)Macht, als das Foucault sie, wie oben dargestellt, in seiner historischen Analyse eingeführt hat. Insofern kann der ausschließliche Blick auf die Monstrosität des Nationalsozialismus dazu beitragen, die Wahrnehmung der Schattenseiten der normalen, liberalen, auf alltägliche biotechnologische Optimierung ausgerichteten Formen von Biomacht zu verstellen, mit denen wir gegenwärtig konfrontiert sind – Praktiken von (Selbst-)Optimierung also, wie ich sie eingangs bereits erwähnt habe: Self-Tracking und Quantified Self, Neuro-Enhancement und Transhumanismus, Schönheitschirurgie und Anti-Aging, Pränataldiagnostik und Genom-Veränderung.

Die grundlegende Problematik und unvermeidliche Schattenseite auch der liberalen, fördernden Macht zur »vollständigen Durchsetzung des Lebens« liegt darin, dass sie menschliches Leben und den menschlichen Körper von vornherein als optimierbar wie auch als optimierungsbedürftig konstruiert und behandelt. Wie gesund und leistungsfähig auch immer ein Mensch sein mag – seine biologische Fitness, seine körperliche und geistige Leistungsfähigkeit müssen im Horizont von Biomacht als defizitär und verbesserbar erscheinen. Es ist deshalb nur scheinbar paradox, dass die »Macht zum Leben«, die der Stärkung und Optimierung des menschlichen Lebens dient, gleichzeitig auch eine Macht über das Leben und sogar gegen das Leben ist. Denn es handelt sich um eine Macht, die das menschliche Leben bewertet und hierarchisiert und es in seiner unhintergehbaren Unvollkommenheit, Begrenztheit und Verletzlichkeit entwertet. Nicht zufällig bildet das »Transhumane«, die technologisch vorangetriebene Überwindung des menschlichen Körpers und Geistes mit ihren jeweiligen Grenzen und Einschränkungen, den Fluchtpunkt des Willens zur Optimierung. Zugleich droht Biomacht

immer wieder, solche Formen des menschlichen Lebens, die wegen Krankheit oder Behinderung als nicht hinreichend gesund, lebenswert und produktiv gelten, abzuwerten und auszuschließen (Braun 2021: 159f.). Der Begriff des »lebensunwerten Lebens«, der Ende des 19. Jahrhunderts aufgekommen ist und 1920 von Karl Binding und Alfred Hoche in ihrem Buch »Die Freigabe der Vernichtung unwerten Lebens« mit verheerenden Folgen legitimiert und popularisiert wurde, ist insofern die (unausgesprochene, aber latent immer vorhandene) Kehrseite der Bestrebungen zur Optimierung des menschlichen Lebens. Bemerkenswerterweise taucht der Begriff »lebensunwertes Leben« heute im bioethischen Diskurs zur Pränataldiagnostik in der Vorstellung eines Lebens wieder auf, das bedingt durch schwere Krankheit oder Behinderung »schlimmer als die Nicht-Existenz« sei (»worse than non-existence«). Manche Bioethiker*innen leiten aus dieser dubiosen Vorstellung eine moralische Pflicht von Eltern ab, mit Hilfe von Reproduktionstechnologien die Geburt von Kindern mit bestimmten Krankheiten und Behinderungen zu vermeiden (van der Hout et al. 2019; vgl. dazu kritisch Wehling et al. 2020).

Ausblick: Perspektiven politischer Kritik an Biomacht

Die vorangegangenen Abschnitte haben bereits angedeutet, dass eine Macht, die darauf angelegt ist, das Leben »durchzusetzen« und das menschliche Leben zu optimieren, keineswegs ein vorbehaltlos positiv zu bewertendes gesellschaftliches Phänomen darstellt – auch dann nicht, wenn sie liberal und nicht-repressiv agiert. Wie aber kann eine solche Macht zum Gegenstand politischer Kritik gemacht werden? Darunter verstehe ich eine grundlegende Kritik an Biomacht und dem anonymen Willen zur (Selbst-)Optimierung, die über die individuelle Ablehnung einzelner Optimierungspraktiken ebenso hinausgeht wie über die routinemäßige ethische Abwägung der Vor- und Nachteile bestimmter Techniken. Abschließend und zusammenfassend möchte ich exemplarisch drei Ansatzpunkte und Perspektiven einer solchen Kritik skizzieren:

Entscheidend ist erstens, gegenüber den immer wiederkehrenden Versuchen zur Naturalisierung – und damit auch Normalisierung – von Ideen und Praktiken der Selbstoptimierung deren Historizität und gesellschaftliche Bedingtheit zu betonen: So wenig wie der »Wille zum Wissen« in der Natur des Menschen liegt und deshalb nicht weiter erklärungs- und rechtfertigungsbedürftig ist (Foucault 2012; Wehling 2015; Andermann 2020), so wenig ist die Maxime der »ständigen Optimierung« (Martschukat 2019) eine universelle,

anthropologisch gegebene Handlungsorientierung, die sich durch ihr hehres Ziel der Verbesserung selbst begründen und legitimieren würde. Auch ist diese Maxime kein Bestandteil eines expliziten und konsistenten kulturellen Leitprogramms (Röcke 2021), sondern ein diffuser und kontingenter Effekt gesellschaftlicher Machtkonstellationen, von Praktiken und Technologien, Diskursen und Bildern, die Menschen dazu anregen und anleiten (aber in der Regel nicht explizit dazu zwingen), ihr Aussehen, ihre Leistungsfähigkeit, ihre Fitness und Gesundheit immer weiter zu verbessern.

Zweitens ist eine vordergründig wohlwollende »Macht zum Leben« keineswegs harmlos – auch dann nicht, wenn sie nicht, wie im von Foucault analysierten »Staatsrassismus«, zum Ausschluss oder gar zur Vernichtung des »unwerten« Lebens übergeht, sondern in einem liberalen Kontext operiert: Die allgegenwärtigen medialen Bilder von schönen, schlanken, perfekten Körpern können, ob beabsichtigt oder nicht, bei nicht wenigen Menschen, besonders bei jungen Frauen, Gefühle der eigenen Minderwertigkeit und Unzulänglichkeit auslösen (vgl. Morgan 2008). Sie motivieren viele der Adressat*innen dazu, ihren Körper zu optimieren (durch Fitness-Programme, Diät oder kosmetische Chirurgie), können aber auch zu schweren psychischen Beeinträchtigungen wie Magersucht (Anorexie) führen (Bordo 1993: 139ff.). Wie dieses Beispiel (ebenso wie die oben erwähnten ethischen Debatten in der Reproduktionsmedizin) illustriert, wertet Biomacht bestimmte menschliche Körper, bestimmte Formen des menschlichen Lebens auf – und damit gleichzeitig andere, sei es implizit oder explizit, als unzureichend, abweichend oder sogar »lebensunwert« ab. Diese Kehr- und Schattenseite ist konstitutiv für Biomacht: Wenn und sobald menschliche Körper und Leben als optimierbar und optimierungsbedürftig betrachtet werden, werden die »real« existierenden Körper und Leben unweigerlich als defizitär und unzulänglich eingestuft (vgl. Wehling 2013: 162ff.). Diese Abwertung des Lebens betrifft jedoch nicht alle Menschen in gleicher Weise: Diejenigen, die wegen Krankheit, Behinderung oder Alter dauerhaft unterhalb bestimmter Erwartungen von »normaler« Leistungsfähigkeit und Fitness bleiben oder zu bleiben scheinen, laufen stets Gefahr, besonderer Diskriminierung und Ausgrenzung ausgesetzt zu werden. So ist beispielsweise eines der Hintergrund-Motive für die anhaltenden Debatten um »Autonomie am Lebensende« und »selbstbestimmtes Sterben« darin zu vermuten, dass die Lebensphase des Alters mit ihren körperlichen und gesundheitlichen Einschränkungen gesellschaftlich offenbar immer weniger als »lebenswert« angesehen wird. Doch statt die Bedingungen für ein gutes Leben im Alter zu schaffen (bessere Betreuung, bessere Wohnbedingun-

gen etc.), konzentrieren sich die einschlägigen Debatten weit mehr auf die Ermöglichung und rechtliche Regulierung eines vermeintlich selbstbestimmten Sterbens (Graefe 2007).

Drittens schließlich ist die vorherrschende Idee und Praxis von (Selbst-)Optimierung vor allem deshalb problematisch, weil sie in eine gesellschaftliche Dynamik ziel- und endloser Steigerung von Leistung und Produktivität eingebunden ist und dadurch selbst unabschließbar wird: Nicht die ›Verbesserung‹ des menschlichen Lebens und der Lebensbedingungen hin zu einem bestimmten Ziel ist problematisch, wohl aber die Verkehrung von Verbesserung und Optimierung in einen Selbstzweck, in eine unaufhaltsame, gleichsam leere Dynamik, die über alle konkreten Zielsetzungen hinaus- und hinweggeht. Der genealogische Blick auf die Entstehung und Herkunft von Biomacht kann helfen zu verstehen, dass der Wille zur Optimierung historisch weniger der Sorge um das menschliche Leben und seine Gesundheit entsprungen ist als vielmehr aus einer neuartigen Machtkonstellation hervorgegangen ist, die in erster Linie darauf ausgerichtet war (und ist), die Gesellschaft zu einer ›Produktionsmaschine‹ zu machen. Eine sich politisch verstehende Kritik an (Selbst-)Optimierung muss deshalb auch Kritik an einer kapitalistischen Gesellschaft sein, die auf dieser produktivistischen Dynamik beruht und sie zugleich vorantreibt. Das Bemühen, das menschliche (und nicht-menschliche) Leben zu bewahren und zu fördern, wird erst dann angemessenere Formen finden können, wenn es aus der Logik und Erwartung endloser Optimierung und Leistungssteigerung herausgelöst wird.

Literatur

- Andermann, Kerstin (2020): »Wissen. Wahrheit. Macht. Foucaults ›Morphologie des Willens zum Wissen‹«, in: Frieder Vogelmann (Hg.), *Fragmente eines Willens zum Wissen. Michel Foucaults Vorlesungen 1970–1984*, Berlin: Springer, S. 19–33.
- Bordo, Susan (1993): *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley: University of California Press.
- Braun, Kathrin (2021): *Biopolitics and Historic Justice. Coming to Terms with the Injuries of Normality*, Bielefeld: transcript.
- Fassin, Didier (2017): *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*, Berlin: Suhrkamp.

- Fenner, Dagmar (2019): Selbstoptimierung und Enhancement. Ein ethischer Grundriss, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag.
- Foucault, Michel (1977): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1999): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004): Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005): »Die Maschen der Macht«, in: Michel Foucault, Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 224–244.
- Foucault, Michel (2012): Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France 1970–1971, Berlin: Suhrkamp.
- Gehring, Petra (2006): Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens, Frankfurt am Main: Campus.
- Graefe, Stefanie (2007): Autonomie am Lebensende? Biopolitik, Ökonomisierung und die Debatte um Sterbehilfe, Frankfurt am Main: Campus.
- Martschukat, Jürgen (2016): »The Pursuit of Fitness. Von Freiheit und Leistungsfähigkeit in der Geschichte der USA«, in: Geschichte und Gesellschaft 42, S. 409–440.
- Martschukat, Jürgen (2019): Das Zeitalter der Fitness. Wie der Körper zum Zeichen für Erfolg und Leistung wurde, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Morgan, Kathryn Pauly (2008): »Foucault, Hässliche Entlein und Techno-Schwäne – Fett-Hass, Schlankheitsoperationen und biomedikalisierte Schönheitsideale in Amerika«, in: Paula-Irene Villa (Hg.), schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst, Bielefeld: transcript, S. 143–172.
- Rancière, Jacques (2012) : »Biopolitik oder Politik? Interview mit Éric Alliez«, in : Jacques Rancière, Die Wörter des Dissenses. Interviews 2000–2002, Wien: Passagen, S. 93–99.
- Röcke, Anja (2021): Soziologie der Selbstoptimierung, Berlin: Suhrkamp.
- Saar, Martin (2009): »Genealogische Kritik«, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), Was ist Kritik?, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 247–265.
- van der Hout, Sanne/Dondorp, Wybo/de Wert, Guido (2019): »The aims of expanded universal carrier screening: Autonomy, prevention, and responsible parenthood«, in: Bioethics 33, S. 568–576.
- Verheyen, Nina (2018): Die Erfindung der Leistung, München/Berlin: Hanser.

- von Felden, Heide (Hg.) (2020): *Selbstoptimierung und Ambivalenz. Gesellschaftliche Appelle und ambivalente Reaktionen*, Wiesbaden: Springer.
- Wehling, Peter (2013): »Vom Schiedsrichter zum Mitspieler? Konturen proaktiver Bioethik am Beispiel der Debatte um Neuro-Enhancement«, in: Alexander Bogner (Hg.), *Ethisierung der Technik – Technisierung der Ethik*, Baden-Baden: Nomos, S. 147–172.
- Wehling, Peter (2014): »Warum immer besser werden? Blinde Flecken des bioethischen Diskurses über Neuroenhancement«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 11(2), S. 81–90.
- Wehling, Peter (2015): »Vom Nutzen des Nichtwissens, vom Nachteil des Wissens. Zur Einleitung«, in: Peter Wehling (Hg.), *Vom Nutzen des Nichtwissens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Bielefeld: transcript, S. 9–50.
- Wehling, Peter/Perera, Beatrice/Schüssler, Sabrina (2020): »Reproduktive Autonomie oder verantwortliche Elternschaft? Kontrastierende ethische Begründungen des genetischen Anlageträger*innen-Screenings«, in: *Ethik in der Medizin* 32, S. 313–329.

Weiblichkeitsentwürfe im Kontext von Körperoptimierung

Zusammenhänge von Selbstverbesserung, Leiblichkeit und Geschlecht

Julia Schreiber

Einleitung – Körperoptimierung und Geschlecht

Die Arbeit am Körper scheint im Alltag angekommen zu sein: Diäten, Fitnesstraining und Gesundheitstracking, selbst chirurgische Eingriffe sind keine Seltenheit mehr, sondern für viele längst selbstverständlich geworden. In den letzten Jahren hat sich der gesellschaftliche Druck zur Erschaffung eines fitten, vitalen und leistungsfähigen Körpers ausgeweitet, wobei sich in verschiedenen Hinsichten andeutet, dass sich die damit verbundenen Anforderungen und Praktiken geschlechtsspezifisch unterscheiden. Während für Frauen vor allem Ideale von Jugendlichkeit und Schlankheit zu gelten scheinen (vgl. Wuttig 2014; Posch 2009), existieren für Männer eher Maßstäbe muskulöser und ›starker‹ Körper (vgl. ebd.; Krause 2014). Nicht nur richtet sich Werbung vielfach gezielt an ein bestimmtes Geschlecht; vielmehr bilden sich geschlechtsspezifisch divergierende Orientierungen auch in der unterschiedlichen Nutzung bestimmter Praktiken und Technologien ab: Frauen greifen etwa stärker auf Diäten, Verjüngungstechnologien und chirurgische Eingriffe zurück als Männer (vgl. TK 2017: 50; ISAPS 2020: 46). Von einigen Autor*innen ist in diesem Zusammenhang hervorgehoben worden, dass körperliche Attraktivität nach wie vor in Hinblick auf den ›Wert‹ des Frauenkörpers bedeutsam ist, auch weil Frauen durch den Rückgriff auf entsprechende Praktiken wiederum selbst an der Reproduktion dieses Maßstabs mitwirken (vgl. Alkemeyer 2015). Gleichwohl gewinnt die Optimierung des Körpers insgesamt auch für Männer an Bedeutung (vgl. Posch 2009: 157), wobei nicht unumstritten ist, ob sich darin eine Annäherung geschlechtsspezifischer

Anforderungen an Attraktivität zeigt oder vielmehr ein geschlechterübergreifender Anstieg von körperbezogenen Erwartungen, der eine geschlechtlich relationale Wirkung von Schönheitszwängen unberührt lässt (vgl. Görtler 2012: 21). Damit verknüpft scheint nicht zuletzt auch die Frage, inwieweit Geschlechterbedeutungen und geschlechtsspezifische Normierungen unter den gegebenen kulturellen Bedingungen eher reproduziert bzw. verstärkt werden oder auch auf entsprechende Verschiebungen verweisen – und auf welche Weise Körperoptimierungen auch zu einer Aufrechterhaltung oder Verfestigung von Geschlechterunterschieden und hegemonialen (Macht-)Ordnungen beitragen können. Während einerseits argumentiert wird, dass dem Blick des Mannes eine erhebliche Bedeutung für die Bewertung des weiblichen Körpers zukommt, womit auch ein heterosexueller hegemonialer männlicher Machtvorbehalt demonstriert würde (vgl. ebd.: 43), konstatieren andere Autor*innen einen Wandel hin zu einem »hintergründig agierenden Überforderungssexismus« (Wuttig 2014: 3). Macht wirke nicht länger repressiv, sondern sei mit entsprechenden Anreizen verbunden, die insbesondere junge, gesunde, attraktive, heterosexuelle, weiße »Leistungsträgerinnen« der aspirierenden Mittelschicht bevorzuge (vgl. Hark/Villa 2010: 9).¹

Übergreifend scheinen mit den gegenwärtigen Idealen, Diskursen und Praktiken der Körperverbesserung kulturelle Verschiebungen einherzugehen, welche die Bedeutung und Wirkung von Geschlecht, die Bedingungen und Folgen der Aneignung eines geschlechtsspezifischen Habitus, aber auch die damit verwobenen subversiven und kreativen Potenziale verändern. Um diese Veränderungen zu verstehen, genügt es nicht, Körperoptimierungen als direkte Effekte kultureller Diskurse und Normierungen von Weiblichkeit bzw. Männlichkeit zu konzeptualisieren; vielmehr gilt es auch die vielfältigen individuellen Bedeutungen von Geschlecht präzise zu beleuchten. Dazu gehört nicht zuletzt auch, sich der Begrenztheit, Angewiesenheit und Verletzlichkeit zu widmen, welche die körperliche Existenz selbst unhintergebar prägen.

1 Obschon in diesem Artikel der Zusammenhang von Körperoptimierung und Geschlecht im Vordergrund steht, soll an dieser Stelle mit Nachdruck auch auf die sozialen Differenzkategorien verwiesen werden, die gleichsam »quer« zu geschlechtsspezifischen Ungleichheiten liegen. Zum erkenntnistheoretischen Gewinn einer solchen Perspektive vgl. z.B. Hoffarth 2018.

Ermächtigung qua Körperoptimierung?

Aus sozialwissenschaftlicher Sicht sind spätmoderne Gesellschaften westlichen Typs vielfach durch eine Orientierung an steter Steigerung und Optimierung beschrieben worden (vgl. z.B. Rosa 2005), die auf der Ebene der Individuen mit neuen Anforderungen an die Lebensführung einhergeht. Befeuert durch die Entwicklung hin zur Dienstleistungsgesellschaft und dem Vorherrschen einer neoliberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung setzen sich zunehmend Arbeitsverhältnisse durch, in denen sich die Menschen im Ganzen, inklusive ihrer emotional-kreativen Potenziale, einbringen sollen. Wer gegenüber der Konkurrenz bestehen, beruflich erfolgreich sein oder schlicht das eigene Scheitern abwenden will, ist mehr und mehr dazu angehalten, nicht nur die Arbeitsweise zu optimieren, sondern auch sich selbst und das Leben insgesamt (vgl. King et al. 2014; Bröckling 2007). Auch der Körper avanciert dabei zu einer Ressource, deren Leistung und ›Ertrag‹ es beständig zu steigern gilt – durch eine »Zurichtung von außen« ebenso wie durch ein »Gefügig machen von innen«, bei dem »Steigerung durch eine entsprechende Selbst-Aktivierung und Disziplinierung [...] erreicht werden soll« (Rosa 2016: 172). Entsprechend scheinen sich in zeitgenössischen Idealen von Fitness und Gesundheit, von Jugendlichkeit und Schlankheit eben jene Werte, Ziele und Fähigkeiten zu manifestieren, die gesellschaftlich erwünscht und ökonomisch verwertbar sind: Selbstkontrolle, Zielstrebigkeit und Leistungsfähigkeit auf der einen Seite, Flexibilität, Entwicklungs- und Wandlungsbereitschaft auf der anderen Seite (vgl. Posch 2009: 85ff.). Immer stärker wird der Körper – auch befeuert durch die wachsende mediale Aufmerksamkeit – zum Instrument einer gezielten Selbstpräsentation und -vermarktung, die auch dazu dient, sich möglichst vorteilhaft darzustellen, Anerkennung zu erlangen und sich gegenseitig zu überbieten (vgl. King 2016).

Dass soziale Anerkennung auch von der körperlichen Erscheinung und der äußeren Wirkung auf andere abhängt, ist historisch betrachtet nicht neu – sind Menschen doch seit jeher bemüht, den Körper zu gestalten und zu verbessern, um anderen zu gefallen und Erfolg zu haben. Ein Wandel zeichnet sich in der Gegenwart gleichwohl ab hinsichtlich der kulturellen Bedeutung des Körpers einschließlich der Vorstellungen dessen, was als schön, erstrebenswert und normal gilt. Verbesserungsversuche folgen immer weniger einem letztlich unerreichbar bleibenden, regulativen Ideal als vielmehr der Idee, dieses Ideal durch entsprechende Aktivität auch tatsächlich erreichen zu können (vgl. King et al. 2021: 10) – nicht zuletzt auch deshalb, weil vormals un-

denkbare körperliche Veränderungen mit Hilfe medizinisch-technologischer Verfahren zunehmend realisiert werden können. In den Medien sind das Streben nach Außergewöhnlichkeit ebenso wie ›radikale‹ Körpermodifikationen (wie z.B. Schönheitsoperationen) zudem überaus präsent, wobei sie vielfach mit beruflichen Ambitionen und ökonomischen Motivationen gekoppelt werden (vgl. Villa 2015: 151). Der ›naturbelassene‹ (insbesondere weibliche) Körper wird hingegen – zu denken wäre hier etwa an Vorher-Nachher-Shows- sowie Bilder im Fernsehen und in den sozialen Netzwerken – tendenziell als etwas Defizitäres interpretiert (vgl. Abraham 2010: 125), das durch Motivation und entsprechende Praktiken überwunden werden kann.

Angesichts dieser Allgegenwärtigkeit ›perfekter‹ Körper und ihrer vermeintlichen Verfügbarkeit scheint sich auch das Verständnis von (körperlicher) ›Normalität‹ zu verschieben in Richtung einer Orientierung an Besonderheit und einer Abgrenzung vom Gewöhnlichen, die auf die »Annäherung an die und die Überschreitung der oberen Normalitätsgrenze« gerichtet sind (Link 2012: 357). Es geht, so ließe sich zugespitzt formulieren, zunehmend um die »Verkörperung spezifischer, dabei aber phantasmatischer« Normen, die auch in »hochgradig abstrakte[n] statistische[n] Maße[n]« zum Ausdruck kommen (Villa 2015: 152f.). In geschlechtsspezifischer Hinsicht scheint mit dieser »Normalisierung qua Optimierung« wiederum auch die Vorstellung verbunden zu sein, eine ›richtige‹ Frau bzw. ein ›richtiger‹ Mann sein zu können bzw. zu müssen (vgl. ebd.: 145). Dabei deuten sich auch Verschiebungen hinsichtlich der kulturellen und individuellen Bedeutungen von Körper und Geschlecht an – denkt man etwa an die Verbreitung von auf die Verbesserung der Ästhetik gerichteten intimchirurgischen Eingriffen, bei der die emanzipatorische Kritik der sozialen Konstruktion von Körper und Geschlecht zunehmend umzuschlagen scheint in die Idee ihrer beliebigen Formbarkeit.

Die Übergänge zwischen dem Wunsch nach sozialer Anerkennung und dem Leiden unter sozialen Erwartungen, zwischen Heteronomie und Entfremdung einerseits und Ermächtigung und Freiheit andererseits, zwischen als normal und als pathologisch erachteten Körperpraktiken sind indessen in vielerlei Hinsicht fließend. Zwar erscheinen die Möglichkeiten zur Veränderung des Körpers zunächst auch als eine beträchtliche Erweiterung von Handlungsoptionen gerade für jene, die ganz real unter ihrem Körper leiden. Körperoptimierungen können insofern durchaus als Selbstermächtigung und Identitätsgestaltung erlebt, als hilfreich und sinnvoll angesehen werden (vgl. z.B. Borkenhagen 2011). Gleichwohl kann der moralische Imperativ zur selbstverantwortlichen Sorge um den Körper leicht umschlagen

in Anpassungsdruck und die Notwendigkeit, den eigenen Wert über die körperliche Performance zu definieren: etwa dann, wenn das Verfehlen der vorherrschenden Ideale weniger auf äußere Umstände (etwa ungleich verteilte Bedingungen und Ressourcen) zurückgeführt, sondern vielmehr als persönliches Versagen, als Resultat ›falscher‹ Entscheidungen oder Verhaltensweisen gedeutet wird (vgl. Schorb 2016) – während zugleich das Leiden, das mit körperbezogenen Optimierungspraktiken selbst verbunden sein kann, zum Zeichen der Selbstüberwindung und Arbeit an den Grenzen avanciert (vgl. Villa 2015).

Insgesamt scheint die Komplexität des Zusammenhangs zwischen Körperoptimierung und Geschlecht schließlich auch daraus zu resultieren, dass sich kulturelle Vorstellungen von Autonomie und Selbstverwirklichung in eine Richtung der unbegrenzten Verfügung über sich und die Welt zu verschieben scheinen (vgl. Rosa 2016), die eine Bindung an andere zunehmend leugnet. Gerade da, wo Selbstbestimmung mehr und mehr zu einer der Optimierung dienlichen Verfügung über den Körper zu werden droht, gilt es jedoch den Blick zu schärfen für die gesellschaftlichen Anforderungen und Zumutungen, die kulturellen und individuellen Bedeutungen, die (körperliche) Praktiken ermöglichen und begünstigen, beschränken oder verhindern. Dies kann nicht geschehen, ohne Körper und Geschlecht in ihrer Wechselwirkung von sozialen, psychischen und affektiv-leiblichen Erfahrungen zu beleuchten.

Körper, Geschlecht, Gesellschaft

Wie wir uns selbst und andere wahrnehmen, wer wir zu sein glauben, was uns ganz ›natürlich‹ ausmacht, ist unmittelbar und untrennbar mit unserem Körper verwoben. Unsere Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen, die Übernahme sozialer Rollen, unsere Fähigkeiten und Eigenschaften bis hin zu unseren Gedanken und Gefühlen erscheinen nicht selten als Effekte spezifischer körperlicher Merkmale, wobei die geschlechtliche Zuordnung einen besonderen Stellenwert einnimmt. Wir werden als Mann oder Frau angesprochen, und viele handeln und fühlen sich ganz selbstverständlich als weiblich oder männlich.

Aus soziologischer Sicht werden körperliche Phänomene und Praktiken vielfach auf die Wirkung von Diskursen zurückgeführt, d.h. auf die gesellschaftliche Hegemonie bestimmter Wissensformen über die Wahrnehmung und Bewertung von Körpern, womit zugleich Kriterien der sozialen Integration und des Ausschlusses verbunden sind (vgl. z.B. Foucault 1973). Auch

die Entwicklung von Geschlechtsidentitäten – von männlichen und weiblichen Körpern inklusive der mit ihnen verwobenen Ungleichheiten – lässt sich aus dieser Perspektive als Effekt von Wissensordnungen verstehen, welche die Grenzen des Vorstellungshorizonts möglicher Identitäten festlegen (vgl. Butler 1991: 27). Diesem Verständnis folgend ist Geschlecht nicht eine biologische ›Tatsache‹, sondern wird erst hervorgebracht durch die gesellschaftliche Zumutung, überhaupt einem Geschlecht zugehörig zu sein und sich in eine heteronormative Geschlechterordnung einordnen zu müssen, wobei Weiblichkeit und Männlichkeit wiederum jeweils mit unterschiedlichen Bedeutungen versehen sind. Zugleich wirken derartige Sinngehalte, und dies scheint in Hinblick auf den hier untersuchten Zusammenhang von Körperoptimierung und Geschlecht wesentlich, nicht nur als semantische Strukturen und performative Akte, sondern sind qua Sozialisation als Habitus gleichsam in den Körper eingeschrieben (vgl. Bourdieu 1982). Als eine Art vorreflexives, unbewusstes Wissen sorgt der (geschlechtsspezifische) Habitus dafür, dass bestimmte Verhaltensweisen von den Akteuren als ›stimmig‹ und ›natürlich‹ erlebt werden. Soziale Zugehörigkeiten fußen damit auf subtilen Grenzziehungen entlang dessen, was in einer spezifischen Situation intuitiv als (un-)angemessen erlebt wird.

Um zu verstehen, auf welche Weise Körper- und Geschlechternormen auf individueller Ebene Bedeutung erlangen, muss insofern auch berücksichtigt werden, dass sie subjektiv spürbar sind und leiblich erfahren werden. In einem solchen Verständnis lässt sich zugleich fassen, dass vom Körperlichen selbst Anforderungen und Strukturierungen ausgehen, die Gewohnheiten, Wissensbestände und Selbstkonzepte in körperlicher, psychischer und sozialer Hinsicht infrage stellen, Ängste und Unsicherheiten erzeugen können. Denn in der leiblichen Erfahrung kann der Körper spürbar werden als etwas, das uns widerfährt, das uns ergreift und betroffen machen kann und die gewohnte Selbstverständlichkeit des Seins ins Wanken bringt. Soziologische Konzeptualisierungen der gesellschaftlichen Wirkung auf Körper und Geschlecht scheinen hingegen gerade da an ihre Grenzen zu stoßen, wo die Leiberfahrung nicht auch als etwas Pathisches und letztlich unverfügbar Bleibendes gedacht und diese Unverfügbarkeit wiederum auch als Ausdruck der sozialen Konstituiertheit des Menschen – als ein Fremdes im Eigenen (vgl. Waldenfels 2000) – gefasst werden kann.

Der Zusammenhang von Körperoptimierung und Geschlecht lässt sich schließlich nicht herausarbeiten, ohne präzise nachzuvollziehen,

»dass die Körperlichkeit selbst auf grundlegende Weise mit Abhängigkeit, Angewiesenheit und mit dem unhintergehbaren Eingebettetsein in eine Intersubjektivität verknüpft ist und solche Konnotationen wiederum je nach individuellem psychischen und sozialen Werdegang, je nach kulturellen Werten und Normen unterschiedlich bewertet und integriert, angenommen oder verleugnet, bewusst oder unbewusst gehalten werden können.« (King 2013: 185)

Eine solche Perspektive ermöglicht es nachzuvollziehen, auf welche Weise sich die sozialen Prozesse der Vergeschlechtlichung mit den individuellen Formen psychischer Verarbeitung der körperlichen Veränderungen verbinden (vgl. ebd.: 191), wobei der Adoleszenz in biografischer Hinsicht eine besondere Rolle zukommt. Denn während die Individuen in dieser Lebensphase mit den puberalen Veränderungen des Körpers und den damit auferlegten Möglichkeiten und Begrenzungen konfrontiert sind,² werden sie zugleich gefordert, ihren geschlechtsspezifischen Habitus zu entwickeln (vgl. ebd.). Im Folgenden soll daher anhand zweier Fallbeispiele beleuchtet werden, wie zeitgenössische Praktiken der Körperoptimierung in Hinblick auf die Bearbeitung der mit Körper und Geschlecht verbundenen psychosozialen Anforderungen bedeutsam werden (vgl. Schreiber 2021).³ Dabei wird schließlich auch zu fragen sein,

-
- 2 Die (kindliche) ›Selbstverständlichkeit‹ des leiblich-körperlichen Seins ist in der Adoleszenz durch die puberalen Veränderungen ins Wanken gebracht worden, während der veränderte Körper noch nicht als zum Selbst gehörig oder eigen empfunden wird – verweist er doch nicht nur auf eine künftige sexuelle und generative Potenz, sondern zugleich auch »unnachgiebig auf das begehrte Objekt und die erneute Abhängigkeit von Liebesobjekten« (King 2013: 196). Sich die körperlichen Veränderungen anzueignen, erfordert also nicht nur eine Lösung aus den kindlichen Erlebens- und Erfahrungswelten, sondern auch, die mit dem ›neuen Begehren‹ verbundenen Sehnsüchte und sexuellen Wünsche zu integrieren und mit der Angst vor dem Verlust von Abgrenzungsfähigkeit in Einklang zu bringen.
 - 3 Die folgenden Falldarstellungen entstammen einer Dissertation zum Verhältnis von Körperoptimierung und Leibgebundenheit, die in Anlehnung an das Projekt Aporien der Perfektionierung in der beschleunigten Moderne (gefördert von 2012 bis 2018 durch die VolkswagenStiftung; geleitet von Prof. Dr. Vera King, Prof. Dr. Benigna Gerisch, Prof. Dr. Hartmut Rosa) entstanden ist. Zur Bearbeitung der für die Dissertation leitenden Fragestellung wurden narrativ-biografische Interviews geführt und sequenzanalytisch ausgewertet. Die im vorliegenden Artikel verwendeten Zitate wurden zugunsten der Lesbarkeit mit Satzzeichen versehen, zugleich wurde jedoch versucht, die charakteristische Struktur der gesprochenen Sprache aufrechtzuerhalten.

auf welche Weise Körperoptimierungen durch kulturelle und individuelle Bedeutungen von Körper und Geschlecht befördert werden und wie sie ihrerseits bestimmte Entwürfe von Körper und Geschlecht begünstigen.

Isabell Schäfer: Körperoptimierung als Hervorbringung perfekter Weiblichkeit

Die 26-jährige Isabell Schäfer ist zum Zeitpunkt des Interviews nicht berufstätig, plant jedoch eine Ausbildung auf dem zweiten Arbeitsmarkt. Nach etlichen schulischen und beruflichen Abbrüchen und Neuanfängen hofft sie, über ein Programm des Arbeitsamtes endlich beruflich Fuß fassen zu können, ihre Leistungen anerkannt zu sehen und eine gewisse ›Normalität‹ herzustellen. Dabei manifestiert sich in Hinblick auf ihre biografische Selbstpräsentation im Interview insgesamt ein hoher Leidensdruck, der sich ebenso aus einem als defizitär erlebten Selbst speist wie aus den Bemühungen, den Erwartungen anderer gerecht zu werden und Schwächen bzw. vermeintliche Mängel zu verhüllen. In ihrem Alltag kreist Frau Schäfer – auch angesichts ihres wiederholten beruflichen Scheiterns – in hohem Maße um ein möglichst perfektes Äußeres, das sie vor allem an idealtypischen Vorstellungen des weiblichen Körpers, dem ›richtigen‹ Gewicht und den ›passenden‹ Maßen, bemisst. Seit vielen Jahren unternimmt sie immer wieder Diäten, teils mit bedrohlichen gesundheitlichen Auswirkungen. Etwa ein Jahr vor dem Interview hat sie sich einer Brustvergrößerung unterzogen – »für sich«, wie sie im Interview betont.

Das mit dem Körper verbundene Defiziterleben, Verunsicherung und Scham scheinen biografisch weit zurückzureichen, wobei für Frau Schäfer insbesondere auch in der Adoleszenz kaum Raum gewesen ist für eine konstruktive Aneignung von Körper und Geschlecht. Vielmehr scheint die Verunsicherung angesichts der puberalen körperlichen Veränderungen noch potenziert durch ein familiales Klima, in dem Vorstellungen hegemonialer Männlichkeit und (sexuell) ›verfügbarer‹ Weiblichkeit dominieren.

»Damals hatt ich so ein Bustier an, wo – man ist ja zwölf, dreizehn (1 Sek. Pause) und da war halt irgendwie noch nicht, dass ich da irgendwie einen BH tragen müsste. Und dann – hat er [der Stiefvater]: Uh, das kommt ja schön raus, toll. Und – auf einmal kam halt sowas anderes, dass ich merkte: Oh – irgendwie ist das komisch. Und ich hatte bei dem auch nie ein gutes Gefühl und war immer – distanziert, weil ich da – was spürte, dass der irgendwie –

ähm (1 Sek. Pause). Ja, ich hatte schon früher so, so ein – Gefühl dafür – dass, dass ich wusste, irgendetwas – find ich nicht gut.«

Die anzüglichen Bemerkungen ihres Stiefvaters in Hinblick auf das einsetzende Wachstum ihres Busens erlebt Frau Schäfer mit einem Gefühl großen Unbehagens. Die weiblich-erotische Wirkung, die ihr durch den Lebensgefährten der Mutter gespiegelt wird, scheint im Gegensatz zu ihrem eigenen Erleben zu stehen: Der als noch kindlich bzw. »unreif« wahrgenommene Körper wird überfrachtet mit dem auf ihn gerichteten männlichen Begehren, das sich der Einordnung in Gewohntes widersetzt und leiblich spürbar wird als ein diffuses, sich der Versprachlichung entziehendes Gefühl der Bedrohung und Verletzbarkeit.

Dieses Bild von Weiblichkeit (als etwas durch das männliche Begehren Bedrohtes) scheint sich gerade auch deshalb so nachhaltig verfestigen zu können, weil Frau Schäfer weder in ihrem familialen noch außerfamilialen Umfeld alternative Figuren von Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit zur Verfügung stehen. Während ihre Mutter selbst darum bemüht ist, dem Stiefvater zu gefallen und dafür auch den eigenen Körper kontinuierlich bearbeitet, erlebt Frau Schäfer die gleichaltrigen Mädchen in Hinblick auf die körperlichen Veränderungen ebenso als Vergleichsmaßstab wie als »Jury«. Im Mittelpunkt steht auch dabei, einer körperlichen Norm zu entsprechen, während vermeintliche körperliche Abweichungen durch Spott und Ausgrenzung bestraft werden.

»Und so stand eines Tages dann auch sowas äh – an der Klasse: Isabell stopft sich Socken in den BH. [...] Von da an – äh bin ich im Erdboden versunken. Ich äh – wusste nicht, wie ich damit umgehen sollte. (1 Sek. Pause) Ich kam eines Tages halt aus der Pause zurück (1 Sek. Pause) und äh ich war total verunsichert. [...] (1) Ja, es war – es war schlimm, es war peinlich, es war – erniedrigend und – von da an ging's erst los.«

Die Bloßstellung durch andere avanciert für Frau Schäfer zu einem biografischen Schlüsselerlebnis, welches sie geradezu gänzlich auszulöschen droht. Das Wachstum des Busens scheint dabei in doppelter Hinsicht bedrohlich, verweist dieser doch auf eine erwachsene Sexualität, der sie sich noch nicht gewachsen fühlt, während das »zu wenig« sie zugleich in eine noch kindliche Position verweist, der sie bereits entwachsen ist. Die Vorstellung eines Mangels (an Weiblichkeit oder erotischer Wirkung) scheint dabei gerade auch deshalb so nachhaltig verinnerlicht, weil dieser leiblich spürbar wird als ein Gefühl der Scham und Ohnmacht.

Vor diesem Hintergrund kann die Brustvergrößerung zunächst als eine Anpassung an zeitgenössische Schönheitsideale und die in ihnen enthaltenen Vorstellungen ›perfekter‹ (wohlgeformter, makelloser, zugleich verführerischer) Weiblichkeit verstanden werden. In psychischer Hinsicht erscheint sie zugleich als eine ›Potenzierung‹ des Weiblichen, die mit der Fantasie verbunden ist, Verletzlichkeit überwinden und das bedrohliche männliche Begehren unter Kontrolle bringen zu können. Zeitgenössische Optimierungsdiskurse wirken im Fall von Frau Schäfer folglich auch deshalb so machtvoll, weil sie als einzige Möglichkeit zur Herstellung sozialer ›Normalität‹ und psychischer Stabilität erscheinen. Der individuelle Entwurf defizitärer, verletzbarer und bedrohter Weiblichkeit wird dabei ebenso durch kulturelle Ideale körperlicher Perfektion begünstigt, wie Körperoptimierungen als Möglichkeit ihrer Überwindung erscheinen und das Streben nach Makellosigkeit immer wieder aufs Neue befördern: Denn nicht nur werde sie, so erzählt Frau Schäfer im Interview, »immer darauf achten müssen, dass ich nicht zunehme«, auch habe sie erst kürzlich einen »großen Schock« erlebt durch das erste graue Haar – und selbst den vergrößerten Busen würde sie in weiter Kleidung verhüllen, würde doch sonst »ein jeder sehen, dass ich da was – was hab machen lassen«. So ist es schließlich gerade das Spannungsverhältnis aus dem Ideal ›perfekter‹ Weiblichkeit und der konstitutiven Unverfügbarkeit des Leibes, der sich den Verbesserungsbestrebungen immer wieder entzieht, welches Frau Schäfer zu immer neuen Schleifen der Selbstoptimierung antreibt.

Marie Sobotta: Körperoptimierung als Negation hegemonialer Männlichkeit

Marie Sobotta, zum Zeitpunkt des Interviews 35 Jahre alt, ist in leitender Funktion in einem großen Medienunternehmen tätig, nachdem sie nach ihrer Ausbildung in verschiedenen Unternehmen Karriere machte. Im Interview präsentiert sich Frau Sobotta nicht nur als beruflich erfolgreich, sondern auch als glückliche Ehefrau und Mutter, wobei sie den fragilen und konflikthaften Momenten ihrer Lebensführung und Beziehungsgestaltung mit einer dezidierten, programmatisch anmutenden Zufriedenheit begegnet. Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung scheinen dabei als zentrale Achsen ihres Selbstverständnisses, die sich im Umgang mit dem Körper auch an einer Orientierung an körperlicher Agilität, Funktionalität und Gesundheit manifestieren. Sie strebt danach, mehr Sport zu treiben und sich gesünder zu

ernähren und versucht zugleich durch Achtsamkeitspraktiken (bspw. Yoga) in einen ›Einklang‹ mit sich zu kommen.

Auch im Fall von Frau Sobotta scheint das Verhältnis zum Körper in biografischer Hinsicht auf Erfahrungen der Missachtung und Entwertung zu fußen. In ihrer Jugend wird sie wegen ihres Äußeren – insbesondere ihres Gewichts und ihrer zunehmend ›weiblicheren‹ Körperformen – von den Mitschüler*innen verspottet, wobei die Hilflosigkeit auch bei ihr vor allem daraus resultiert, dass ihr signifikante Bezugspersonen zur konstruktiven Bewältigung von Scham- und Ohnmachtsgefühlen nicht zur Verfügung stehen.

»Ich hab das sicherlich zuhause erzählt, aber – ähm ja, wie, was sollen Eltern da auch zu sagen oder meine Mutter dazu sagen, ne? Es geht vorbei und mh mh mh. (1 Sek. Pause) Lass dich da nicht unterkriegen. Ähm (2 Sek. Pause) ansonsten – ja, hat man sicherlich auch so Gedanken gehabt: Ich schmeiß mich gleich vorn Zug, ne?«

Die Aussichtslosigkeit der Situation, die sich – zumindest fiktiv – drastisch auch im Gedanken der kompletten Auslöschung ihrer Existenz äußert, wird in Frau Sobottas Erzählung verwoben mit der ›Sprachlosigkeit‹ der Mutter, aus deren Perspektive Beschämung und Ausgeliefertsein bagatellisiert zu werden scheinen. Dabei kann der immense Leidensdruck von Frau Sobotta nicht anders bewältigt zu werden, so legt die nahezu salopp anmutende Darstellung ihrer Todesgedanken nahe, als durch eine Rationalisierung und Distanzierung von allen Affekten.

Auch für Frau Sobotta bleibt ihre Figur bis in die Gegenwart – wie sie betont, »wie eigentlich für fast jede Frau« – ein »Problem«, gegen das es zu »kämpfen« gilt. Die Angst, körperlich, auch in Hinblick auf ihre Weiblichkeit nicht zu genügen, scheint dabei eng verwoben mit der Fantasie, ihren Mann womöglich an eine jüngere, attraktivere Frau zu verlieren. Zugleich verdeutlichen sich immer wieder ihre Versuche, sich gegenüber zeitgenössischen Schönheitsidealen einschließlich der mit ihnen verknüpften Implikationen hegemonialer Männlichkeit als überlegen zu präsentieren – etwa dadurch, dass sie, anders als jüngere Frauen, für den beruflichen Erfolg nicht auf ihr Äußeres angewiesen sei. Zwar habe man, so erzählt sie im Interview, als »attraktive junge Frau [...] definitiv (1 Sek. Pause) mehr – Aufmerksamkeit äh und auch (1 Sek. Pause) wahrscheinlich Chancen äh aufzusteigen – wenn du männliche Vorgesetzte hast«, man könne aber auch durch Individualität und Kompetenz überzeugen. Ihren beruflichen Erfolg scheint sie dementsprechend auch damit in Verbindung zu bringen, dass sie sich ihren zumeist

männlichen, älteren Vorgesetzten eher als »lockerer Kumpel dann so – gleichstelle als – als – äh – Frau, die jetzt einfach nur durch ihr Äußeres – und ihre Erscheinung irgendwie – überzeugt«. Dabei zeigt sich: Macht- und Autonomiegefühle werden von Frau Sobotta vor allem darüber erzeugt, dass sie sich den männlichen Vorgesetzten im Habitus angleicht und sich vom »klassisch weiblichen« Schönheitshandeln distanziert, womit sie sich zugleich über die Kolleginnen erhebt.

Anders als bei Frau Schäfer wird das Verfehlen von Schönheitsidealen von Frau Sobotta herabgespielt:

»Wenn man mal so nach dem BMI geht, dann – liege ich da auch – definitiv im Übergewicht. (1 Sek. Pause) Aber mein persönliches Wohlfühlgewicht ähm – hat jetzt eigentlich – nichts mit dem BMI zu tun. Also – da sind n paar Kilo mehr für mich schon ok.«

Hier verdeutlicht sich: Einerseits ist Frau Sobotta mit der Präsentation einer selbstbestimmten, an den eigenen Bedürfnissen ausgerichteten Körperpraxis darum bemüht, sich explizit gegenüber Schönheitsidealen abzugrenzen. Andererseits wird dieser Abgrenzungsversuch dadurch unterlaufen, dass ihr Wohlgefühl dennoch an ein bestimmtes Gewicht geknüpft zu bleiben scheint, wobei die Abweichung zudem nicht zu groß werden darf – eben nur »n paar Kilo mehr«. Dass sie das anvisierte Ziel verfehlt, bagatellisiert sie zugleich durch eine Fokussierung auf Funktionalität und Gesundheit:

»Also ich besinne mich dann mehr darauf – wie ich gebaut bin und wie alles funktioniert, und dass ich dankbar sein muss, dass mein Körper so funktioniert, wie er funktioniert. [...] Dass das alles so ist, wie's ist, und dass alles gesund ist. Und äh – dass es ja eigentlich egal ist, wie die Form aussieht.«

Was hier zunächst als eine Form der Selbstsorge erscheint, in deren Mittelpunkt ein wertschätzendes Verhältnis zum eigenen Körper steht, offenbart im Lichte der geradezu mantra-artigen Wiederholung, für das Funktionieren des Körpers dankbar sein zu müssen, eher eine Abwehr von Unsicherheiten und Gefühlen des Ungnügens. Autonomieerleben wird dabei auch darüber erzeugt, dass der »funktionierende« Körper (anders als der auf die Anerkennung anderer angewiesene »schöne« Körper) nicht von anderen abhängig erscheint. Die Negation von Abhängigkeit und Begrenztheit geht damit zugleich zu Lasten jener Erfahrungen, die auf die nicht-funktionalen, ungerichteten und damit auch kreativen Dimensionen leiblichen Seins verweisen.

Fazit

An den empirischen Beispielen manifestieren sich zwei Varianten der Bewältigung von gesellschaftlichen Anforderungen an den (weiblichen) Körper. Im Fall von Frau Schäfer sind Körperoptimierungen vor allem an einer Angleichung an Idealmaße ausgerichtet, in deren Mittelpunkt steht, (männlichen) Anderen zu gefallen. Den Körper zu verbessern, meint dabei vordergründig eine Gestaltung des Äußeren, bei der Optimierungsanforderungen verwoben werden mit einer selbstnormalisierenden Einordnung in soziale Ordnungsmuster und hegemoniale Repräsentationen (Görtler 2012). Zugleich ist der Rückgriff auf zeitgenössische kulturelle Vorstellungen der Verfügbarkeit und Beherrschbarkeit von Körpern auch in psychischer Hinsicht funktional – werden die mit dem als defizitär erlebten Weiblichen verbundenen Unsicherheiten, Ängste und Ohnmachtsgefühle doch vor allem über eine Bearbeitung entsprechender körperlicher Attribute zu bewältigen versucht: Die Vergrößerung der Brust avanciert im Erleben Frau Schäfers zu einer Potenzierung von Weiblichkeit, womit zugleich die Fantasie verbunden ist, Verletzlichkeit zu überwinden und Kontrolle über den Blick der (männlichen) Anderen zu gewinnen.

Bei Frau Sobotta wirken körperlich-geschlechtliche Normierungen subtiler. Während sie kulturelle Bilder und Normen ›klassisch-weiblicher‹ Schönheitsorientierung einerseits explizit zurückweist, werden ihre Versuche der Ermächtigung andererseits unterlaufen durch eine Form der Optimierung, die auf eine Disziplinierung und Funktionalisierung von Körper und Geschlecht gerichtet ist. Beruflicher Erfolg, Achtung und Anerkennung sollen dabei vor allem durch die Demonstration einer »sich wohl fühlenden, mit sich selbst im Reinen befindlichen Persönlichkeit« (Posch 2009: 12) erlangt werden, die sich in geschlechtsspezifischer Hinsicht auch durch eine symbolische Demonstration der Nicht-Angewiesenheit auf Schönheitspraktiken manifestiert. Mit der Negation des als weiblich Konnotierten wird dabei ein gleichsam ›geschlechtsloser‹ Körper erzeugt, der auf die Erbringung von Leistungen gerichtet ist. Zugleich ist diese Negation von Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit in psychischer Hinsicht funktional in dem Sinne, dass über sie Gefühle der Ohnmacht und des Ausgeliefertseins zu bewältigen versucht werden. Der psychische ›Gewinn‹ dieser Körperpraxis – die Kontrolle von Scham- und Ohnmachtsgefühlen, die Abwehr von Angewiesenheit – geht dabei zugleich zu Lasten eines kreativen, lustvollen, sinnlichen Verhältnisses zu Körper und Geschlecht (vgl. Schreiber 2019).

Trotz ihrer unterschiedlichen Formen des Umgangs mit körperbezogenen Optimierungsanforderungen zeigen sich in beiden Fällen die Dynamiken des Zusammenspiels zwischen Selbstoptimierung und Geschlechterbedeutungen. Dabei wird deutlich, wie zeitgenössische Vorstellungen von Verfügbarkeit und Autonomie in Hinblick auf die Aneignung von Körper und Geschlecht gerade auch deshalb Wirkung erlangen können, als sie als Möglichkeiten der Kontrolle oder Überwindung von (geschlechtstypischen) Heteronomieerfahrungen erscheinen. Die konstitutive Begrenztheit und Angewiesenheit des Leiblichen wird im Kontext kultureller Bilder ›konventioneller‹ Weiblichkeit und entsprechender (hegemonialer) Geschlechterverhältnisse bedeutungsvoll aufgeladen, wobei Körperoptimierungen wiederum in verschiedenen Hinsichten als Möglichkeiten der Bearbeitung der damit verbundenen psychosozialen Anforderungen erscheinen. Gleichwohl erzeugen diese Optimierungspraktiken auch neue Spannungen und Widersprüche, Ängste und Unsicherheiten: So resultiert eine besondere Vulnerabilität bei Frau Schäfer nicht zuletzt auch daraus, dass die biografisch vermittelten Geschlechterbedeutungen in Konflikt stehen zu den kulturell prävalenten Autonomieanforderungen, wie sie etwa für den beruflichen Erfolg nötig wären. Und auch bei Frau Sobotta zeigen sich Verunsicherungen und Ängste vor allem da, wo Funktionalitätsorientierung und konventionelle Weiblichkeitsbilder konflikthaft aufeinandertreffen. Die Widersprüche, Brüche und Abhängigkeiten können in den beiden dargestellten Fällen wiederum gerade auch deshalb psychisch nicht integriert werden, insofern es lebensgeschichtlich an Deutungsmustern und Handlungsorientierungen mangelt, die eine konstruktive Aneignung von Körper und Geschlecht ermöglichen. Gerade diese biografische ›Leerstelle‹, die sich in den Fällen maßgeblich auch in der Abwesenheit einer als handlungsmächtig erlebten Mutterfigur manifestiert, ist es schließlich auch, die eine produktive Wendung der ›Eigensinnigkeit‹ des Leiblichen behindert bzw. verunmöglicht und eine als mehr oder minder leidvoll erfahrene Orientierung an gesellschaftlich prävalenten Optimierungsvorstellungen immer wieder aufs Neue befördert.

Entsprechend scheinen die Versuche der Ermächtigung gerade da zu scheitern oder mit unbeabsichtigten, mithin destruktiven Nebenfolgen verbunden zu sein, wo Autonomie und (körperliche) Selbstbestimmung zu einer Form der schier unbegrenzten Verfügung über sich selbst und andere avancieren. Dabei zeigen sich auch in jenen Geschlechterentwürfen, die vordergründig als eine Emanzipation gegenüber konventionellen Stereotypen und Normierungen des Weiblich-Verletzbaren erscheinen, Vereinseitigungen,

Ausblendungen und Verluste. Eine selbstbestimmte und lustvolle Erfahrung des eigenen Körpers, die auch Raum lässt für das Aufbrechen von (geschlechtsspezifischen) Stereotypen, für Abweichungen und Irritationen, kann hingegen nicht gedacht werden ohne die kulturelle Akzeptanz und psychische Integration der Unverfügbarkeit des Leiblichen. Damit im Zusammenhang steht schließlich auch, körperlich-leibliches Sein nicht als etwas Absolutes zu verstehen, sondern in seiner Relationalität – seiner Bezogenheit auf Andere, die Abhängigkeit, Angewiesenheit und Verletzlichkeit nicht leugnet.

Literatur

- Abraham, Anke (2010): »Körpertechnologien, das Soziale und der Mensch«, in: dies. (Hg.), Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld, Bielefeld: transcript, S. 113–137.
- Alkemeyer, Thomas (2015): »Verkörperte Soziologie – Soziologie der Verkörperung. Ordnungsbildung als Körper-Praxis«, in: Soziologische Revue 38(4), S. 470–502.
- Borkenhagen, Ada (2011): »Das kosmetische Selbst: Aspekte zu einem neuen Sozialisationstyp. Schönheitschirurgisches Enhancement als Selbsttechnologie am Beispiel von Schönheitsoperationsshows und Modelcastingsendungen«, in: Psychoanalyse im Widerspruch 23(45), S. 7–19.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1973): Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Görtler, Birgit (2012): »Schönheit und Weiblichkeit – eine geschlechtsspezifische Betrachtung der sozialen Ungleichheitswirkung von physischer Schönheit«, in: Dagmar Filter (Hg.), Bei mir bist du schön. Kritische Reflexionen über Konzepte von Schönheit und Körperlichkeit, Herbolzheim: Centaurus, S. 9–60.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2010): »Ambivalenzen der Sichtbarkeit – Einleitung zur deutschen Ausgabe«, in: Angela McRobbie (Hg.), Top Girls. Fe-

- minismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes, Wiesbaden: Springer VS.
- Hoffarth, Britta (2018): »Zur Produktivität von Techniken des Körpers. Eine Diskussion gouvernementalitätstheoretischer und intersektionaler Zugänge«, in: *Open Gender Journal* 2, S. 1–18.
- ISAPS (2020): International survey on aesthetic/cosmetic procedures performed in 2020, isaps, [online] https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2022/01/ISAPS-Global-Survey_2020.pdf [abgerufen am 30.03.2022].
- King, Vera (2013): Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften, Opladen: Leske und Budrich.
- King, Vera (2016): »If you show your real face, you'll lose 10 000 followers: The gaze of the other and transformations of shame in digitalized relationships«, in: *CM* 11(38), S. 71–90.
- King, Vera et al. (2014): »Optimierte Lebensführung – wie und warum sich Individuen den Druck zur Selbstverbesserung zu eigen machen«, in: Sven Kluge/Ingrid Lohmann/Gerd Steffens (Hg.), *Jahrbuch für Pädagogik 2014. Menschenverbesserung – Transhumanismus*, Frankfurt am Main: Lang, S. 283–300.
- King, Vera/Gerisch, Benigna/Rosa, Hartmut (2021): »Einleitung: Lost in Perfection. Optimierung zwischen Anspruch und Wirklichkeit«, in: dies. (Hg.), *Lost in Perfection. Zur Optimierung von Gesellschaft und Psyche*, Berlin: Suhrkamp, S. 7–21.
- Krause, Johannes (2014): »Schönheitssoziologie – ein Überblick«, in: *Analyse & Kritik* 36(1), S. 153–175.
- Link, Jürgen (2012): »Erinnerung an den (flexibel-)normalistischen Rahmen von Human-Optimierungsprozessen in modernen okzidentalischen Gesellschaften«, in: Anna Sieben/Katja Sabisch/Jürgen Straub (Hg.), *Menschen machen. Die hellen und die dunklen Seiten humanwissenschaftlicher Optimierungsprogramme*, Bielefeld: transcript, S. 353–364.
- Posch, Waltraud (2009): *Projekt Körper. Wie der Kult um die Schönheit unser Leben prägt*, Frankfurt am Main: Campus.
- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Schneider, Werner (2012): Der Prothesen-Körper als gesellschaftliches Grenzproblem«, in: Markus Schroer (Hg.), *Soziologie des Körpers*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 371–397.

- Schorb, Friedrich (2016): »Das ›Adipositas-Epidemie‹-Narrativ. Zur Medikalisierung und Moralisierung eines Verteilungskonflikts«, in: Roland Anhorn/Marcus Balzereit (Hg.), *Handbuch Therapeutisierung und Soziale Arbeit*, Wiesbaden: Springer VS, S. 481–494.
- Schreiber, Julia (2019): »Selbstsorge in Zeiten von Selbstoptimierung. Körperpraktiken zwischen biografischen Dispositionen und gesellschaftlichen Anforderungen«, in: *Familiendynamik* 44(2), S. 100–117.
- Schreiber, Julia (2021): *Körperoptimierung. Selbstverbesserung zwischen Steigerungsdruck und Leibgebundenheit*, Wiesbaden: Springer VS.
- Techniker Krankenkasse (2017): *Iss was, Deutschland. TK-Studie zur Ernährung 2017*, [online] <https://www.tk.de/resource/blob/2033596/0208f5f5844c04abbbcb1389872ee01/iss-was-deutschland-data.pdf> [abgerufen am 30.03.2022].
- Villa, Paula-Irene (2015): »Mach mich schön! Geschlecht und Körper als Rohstoff«, in: Willy Viehöver/Peter Wehling (Hg.), *Entgrenzung der Medizin: Von der Heilkunst zur Verbesserung des Menschen?*, Bielefeld: transcript, S. 143–161.
- Waldenfels, Bernhard (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wuttig, Bettina (2014): *Körperliche Selbstoptimierung und das postfeministische Subjekt, nationales-netzwerk-frauengesundheit*, [online] http://www.nationales-netzwerk-frauengesundheit.de/downloads/Wuttig_Selbstoptimierung.pdf [abgerufen am 29.03.2022].

Transreal Tracing

Queerfeministische Spekulationen zu Behinderung und Technologie

Katta Spiel

In einer Welt, in der Technologien häufig dazu dienen, Behinderungen persistent als unbegehrliches Defizit zu konzeptualisieren, brauchen wir bestärkende Utopien, welche Bezug nehmen auf Körper und assistive Technologien. Konkret nutze ich Karen Barad's Artikel »Transmaterialities: Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings« (2015), um nachzuverfolgen, wie wir über Technologien spekulieren können, die behinderte Körper als Potentiale verstehen. Transreal Tracing imaginiert behinderte Körper neu als Oberflächen von Möglichkeiten, die dazu ermutigen zu erkunden wie diese derzeit und in Zukunft aussehen könnten. Der spekulative Ansatz bietet Möglichkeiten zur positiven Verhandlung von behinderten Körpern und betrachtet sie als formbar und begerlich – als ontologisch unbestimmt und transzendent.

Durch die Nutzung von theoretischen Zugängen mit dem Ziel queerfeministische Utopien zu gestalten, die behinderte Menschen zentrieren, fordert das Konzept sowohl vorherrschende Ansätze zu Behinderungen als auch zu assistiven Technologien heraus. Ich schließe mit einer Diskussion von Implikationen für stärkenzentrierte, teilhabende, mehr noch selbstbestimmte Gestaltung und wie der Fokus von Defiziten auf Potentiale gelenkt werden kann; von Unterstützung zu Wertschätzung, von Isolation zu Gemeinschaft und letztlich von Scham zu Stolz.

Annahmen assistiver Technologien crippen¹

Behinderte Menschen² spielen in der Entwicklung von Technologien, außer im Kontext von sogenannten assistiven Technologien, meist keine besondere Rolle. Diese werden als Geräte zur Unterstützung von Teilhabe präsentiert und sollen behinderten Menschen dabei »helfen« sich in einer Umgebung zu-recht zu finden, die nicht für sie gedacht ist. Daraus ergibt sich ein implizites Verständnis von Behinderung als unbegehrlich (vgl. Wendell 1996). Zusätzlich resultiert aus dieser Aussonderung von Technologien der von Fiona Campbell (2009) identifizierte körperliche Standard. Dieser formuliert, wie die Körper von Personen beschaffen sein sollen, die mit Technologien, die »speziell für sie« entwickelt wurden, um diesem Standard möglichst nahe zu kommen, interagieren (vgl. Campbell 2009).

Es geht in der Materialität dieser Technologien nicht darum von einer Perspektive zu denken in der Rollstuhlnutzung eine alternative aber gleichwertige Art der Fortbewegung darstellt, sondern darum diese als geringfügigere Form zu verstehen. Um es offen zu sagen: Technologien für behinderte Menschen sind überwiegend so gestaltet, dass sie Behinderungen und deren Präsenz im öffentlichen Raum minimieren. Ferner sind sie in einen gesellschaftlichen Diskurs eingebunden, der Selbstständigkeit, jedoch nicht Selbstbestimmung, als höchstes Gut konzipiert. Susan Wendell stellte schon 1989 fest, dass »wenn unsere Kultur Interdependenz mehr wertschätzen würde, [behinderte Personen] ihre Energien für befriedigendere Aktivitäten einsetzen könnten.«³ Diese Perspektive ermöglicht es nicht nur Wobbrocks Ability-Based Design (2011) zu verwenden, um alternative Ansätze zur Gestaltung von Technologien aufzuzeigen, sondern Behindertenkultur(en) als wünschenswerten Startpunkt für die Gestaltung von Technologien zu verstehen.

1 Analog zur Terminologie des Queerens invertiert die Aktivität des Crippens behindern-de Normen und legt ausschließende Effekte frei (vgl. Clare 2015). Es geht also darum, im Gegensatz zu normierten defizitären Annahmen, die selbstbestimmte Perspektive von behinderten Personen denen von nicht-behinderten vorzuziehen.

2 Ich nutze die Adjektivkonstruktion »behinderte Menschen« wenn ich auf eine Gruppe von Personen verweise, um künstliche Sprachkonstruktionen im Kontext von Behinderung zu vermeiden (vgl. Sinclair 2013; Andrews et al. 2019). Die Präferenzen von individuellen Personen sind allerdings verschieden, sollten individuell berücksichtigt werden und bleiben davon unberührt.

3 Originalzitate aus dem Englischen wurden von mir selbst übersetzt.

Es gibt trotz diesem dominanten Paradigma auch Forschungskontexte in der Mensch-Maschine-Interaktion, die versuchen individuelle Strategien zu unterstützen (vgl. Hurst/Kane 2013; Meissner et al. 2017). So haben sich behinderte Forscher*innen dafür eingesetzt behinderte Personen in die Gestaltung von Technologien einzubinden (vgl. Mankoff et al. 2010). Behinderte Personen haben oftmals viel Erfahrung damit ihre eigenen Geräte zu hacken und zu verändern, damit sie ihren eigenen Bedürfnissen besser entsprechen. Dies ist häufig notwendig, da diese Technologien maßgeblich von nicht-behinderten Menschen gestaltet werden. Dabei haben nicht-behinderte Menschen durch ihre anders erlebte Körperlichkeit nur bedingt die Fähigkeit zu verstehen, was positive Erfahrungen mit diesen Geräten sein könnten. »Es ist nicht plausibel zu denken, dass nicht-behinderte Beobachtende die Erfahrung von Behinderung verstehen können, indem sie versuchen sich selbst imaginativ in die Situation von Menschen mit Behinderungen hineinzuzusetzen.« (Mackenzie/Scully 2007: 347). Dies wird auch nicht durch so genannte »Empathie-Übungen« gelöst, also der Simulation von Behinderung durch Aufsetzen von Kopfhörern, temporäre Rollstuhlnutzung, lärmverstärkenden Lautsprechern oder einer Binde vor den Augen (vgl. Bennett/Rosner 2019). Stattdessen wird die gelebte Erfahrung und Expertise behinderter Menschen nachrangig behandelt und von nicht-behinderten Perspektiven und Interpretationen überdeckt (vgl. Brown/Leigh 2018; Ymous et al. 2020). Zudem wird davon ausgegangen, dass Personen »entweder« behindert sind »oder« produktiv am öffentlichen Leben teilnehmen. Wendell (1996: 4) drückt dies wie folgt aus:

»Die meisten nicht-behinderten Menschen können sich die Möglichkeit nicht vorstellen, dass eine Person behindert oder krank ist und trotzdem auch produktiv arbeiten, intime Beziehung haben oder glücklich sein kann. Menschen ohne Behinderungen tendieren dazu anzunehmen, dass eine Person mit einer Behinderung unfähig ist an den meisten Lebensaktivitäten, die sie als wichtig erachten, teilzunehmen. Deswegen gehen sie davon aus, dass eine Person, die irgendwie arbeiten kann, nicht signifikant behindert sein kann.«

Behinderte Personen werden also entweder deswegen ausgeschlossen, weil sie als »zu behindert« gelten und daher nicht bedeutungsvoll an der Gestaltung von Technologien teilnehmen können oder weil sie nicht behindert genug sind, weil sie ja schon (mit Anstrengungen, die weitestgehend ignoriert bleiben) am öffentlichen und professionellen Leben teilhaben.

Mit diesem körperlichen Standard und der Forcierung normativer Verhaltensweisen fügen sich assistive Technologien in eine neoliberale kapitalistische Logik ein, in der nur das wertgeschätzt wird, was in diesem System als produktiv gilt (vgl. Nishida 2016). Abweichungen von diesen Normen werden als korrekturbedürftig verstanden. Oder wie Janet Price (2007: 82) es formuliert: »Technologie kommt ins Spiel [...], wenn die Mitwirkenden auf die konstante Präsenz des medizinischen Blicks, welcher pathologisiert und verkindlicht, reagieren.« Dieser medizinisch informierte Blickwinkel konzeptualisiert Behinderung nicht nur als grundlegendes Defizit, welches mit der selbstverständlichen Annahme, dass Behinderung etwas ist, was es zu »heilen« und zu vermeiden gilt, einhergeht (vgl. Clare 2017). Vielmehr findet gleichzeitig eine fundamentale Infantilisierung von behinderten Menschen statt, wodurch ihnen auch die Selbstbestimmungsrechte, die für andere Personen gelten, abgesprochen werden (vgl. Spiel et al. 2019).

Die Gegenbewegung zu dieser Infantilisierung ermöglicht es queerfeministische Perspektiven auf Behinderungen im Kontext von assistiven Technologien einzunehmen, weshalb ich mich maßgeblich auf Theorien aus den Queer und Crip Studies⁴ beziehe (vgl. McRuer 2006; Kafer 2013; Gallop 2018). Ich versuche dabei Konzepte von Assistenz und Selbstbestimmung durch künstlerische Designansätze zu erkunden. Mein Vorsatz ist es über undenkbarere Möglichkeiten zu spekulieren, um fiktionale und surreale Utopien zu erschaffen, die es erlauben von technologischen Potentialen für behinderte Menschen zu träumen.

Spekulatives Design zur Theorieproduktion

Das Konzept von Design als Forschung von John Zimmerman u. a. (2010) stellt eine sich langsam etablierende Praxis in der Technikforschung dar. Diese Methode erlaubt es Theorien und Konzepte durch materielle Erkundungen und konkrete, praktische Vorgaben, die in der Realisierung entstehen, zu erforschen. Ich möchte aber nicht nur Theorien erkunden, sondern zusätzlich eigenständige theoretische Überlegungen, die sich aus diesen Designstudien ergeben, durchführen. Diesen Ansatz nenne ich »Design als Theorie«. Hierfür

4 Bei den Queer sowie den Crip Studies handelt es sich jeweils um Teilbereiche der Gender bzw. Disability Studies, die Ansätze verfolgen, welche die jeweiligen dominanten Vorstellungen von Geschlecht und Behinderung aktiv hinterfragen.

nutze ich die Methode des spekulativen Designs (vgl. Dunne/Raby, 2013) und erweitere damit die maßgebliche textliche Form die Theorieproduktionen traditionell bevorzugen (bezugnehmend auf Derrida [1976] 2016). Methodisch und methodologisch arbeite ich ebenso mit einem alternativen Ansatz; analog zu einer aktivistisch informierten Praxis des »Queerens« in Kontexten von Geschlecht und Sexualität crippe ich die sonst maßgeblich durch Text artikulierten Theorien in visuell getriebene Erkundungen. Das bedeutet, dass ich versuche, normative Tendenzen und Vorannahmen aus einer dezidiert als trans und behindert positionierten Perspektive zu durchbrechen (vgl. Clare, 2015) und dadurch Alternativen aufzeige, die sich aus meiner gelebten Erfahrung speisen, aber auch theoretische Anschlusspunkte produzieren. Dabei beziehe ich mich auf die Arbeiten von Susan Wendell (1989) und Karen Barad (2015).

Transreal Tracing – Bildgeleitete Erkundungen von An- und Abwesenheiten

Die Verbindung von Theorien zu Geschlecht und Behinderung erscheinen mir aufgrund der vergeschlechtlichten Dimensionen von Behinderung und der behindernden Dimensionen von Geschlecht angebracht; insbesondere im Hinblick darauf, wie Körper von trans Personen verhandelt werden. Dies wird sehr anschaulich am Beispiel von barrierearme Toiletten, da diese die Geschlechtsidentitäten von behinderten Menschen oft ignorieren, indem sie überwiegend als einzige geschlechtslose Option angeboten werden. Im Gegensatz dazu werden nicht-behinderten Personen vergeschlechtlichte Toiletteninfrastrukturen zur Verfügung gestellt. Auf noch grundsätzlicherer Ebene »begründen sich die Eigenheiten, die dabei helfen Geschlecht zu definieren [...] alle darauf, wie sich nichtbehinderte Menschen bewegen. Eine Frau, die mit Krücken läuft, läuft nicht wie eine Frau« (Clare [2009] 2015: 130). Barrierearme Toiletten sind aber oftmals die einzige sichere Option für trans Personen, wodurch sie im Grunde als symbolisch behindert verhandelt werden.

Hier können viele Parallelen zwischen normativen Ansätzen zu Geschlecht sowie jenen zu Behinderung gezogen werden, allerdings ist die Unterdrückung von behinderten Personen stark an die kulturelle Unterdrückung von bestimmten Körpern gebunden. Behinderung ist keine biologische Gegebenheit; wie Geschlecht, wird sie aufgrund einer biologischen Realität sozial konstruiert (vgl. Wendell 1989: 104). Grenzziehungen nach Geschlecht sind

ebenso künstlich wie jene nach Behinderung (vgl. Goodley 2014) und diese Grenzziehungen stellen fundamentale Machtdemonstrationen gegenüber anderen dar. Durch die Aufwertung bestimmter Körper wird deren Bedürfnissen eher entsprochen und ihre Machtposition gegenüber Minderheitenkörpern (vgl. Barnes 2016) und deren Bedürfnissen zementiert.

Der Anfangspunkt meiner Spekulationen knüpft an den Text »Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings von Barad« (2015) an. In diesem Artikel argumentiert Barad für ein Verständnis von trans Identitäten als unabgeschlossen, möglichkeitsbehaftet und radikal offen. Durch eine Referenz auf Stryker (2000), eine trans Theoretikerin, die »monströse«⁵ Identitäten eigenständig besetzt, bietet Barad's Arbeit einen Ansatzpunkt für Forscher*innen innerhalb der Disability Studies. Meine Arbeit folgt dem Verständnis, dass »so wie Blitze, dieser Artikel eine Erkundung von geladenem Begehren und den Funken von neuen Fantasien darstellt« (Barad 2015: 387). Die Hauptfragen, die mich durch meine spekulativen Erkundungen tragen, sind: Wie können Technologien für behinderte Körper gestaltet werden, indem Möglichkeiten nachverfolgt werden, anstatt sie als defizitär zu klassifizieren? Wie können Technologien gestaltet werden, so dass ihr Design auf einem Verständnis von Behinderung basiert, dass sich dem »geladenen Begehren« von Potentialen zuwendet?

Obwohl die spezifischen Aspekte von tatsächlicher Implementierung auch Teil dieser Spekulationen sein könnten, präsentiere ich hier nur die Bilder, die durch die Idee des Transreal Tracings entstehen. Die daraus resultierenden Erkundungen könnten für persönliche Reflexion oder die öffentliche Darstellung in Kunst- oder Provokationskontexten gedacht sein. Andere Potentiale für die technische Nutzung liegen in einer App für soziale Medien, in der eine Reihe an Personen die Relevanz des Prozesses für sich selbst erkunden und teilen könnten. Während nun also die Untersuchung assistiver Technologien die Spekulationen rahmen, sind die Bilder, die auf dem Transreal Tracing beruhen dazu gedacht eigene spekulative Gedankenexperimente darzustellen, die sich an dem Design erwünschter Ergebnisse orientieren, anstatt durch technologische Spezifität determiniert zu werden.

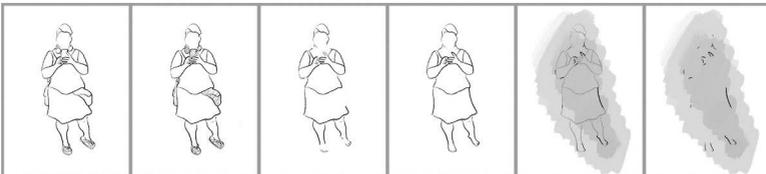
Beim Transreal Tracing werden folgende Schritte durchlaufen: 1) nachverfolgen von behinderten Körpern, 2) identifizieren von Assistenz an oder um diese Körper herum, 3) entfernen dieser assistiven Objekte, 4) ausfüllen der

5 Ich denke hier an die vielschichtigen Konzeptualisierungen des Begriffs »Freak« wie beispielsweise von Garland-Thompson (1996) diskutiert.

dadurch entstandenen Leerräume, 5) hinzufügen einer Kontrastebene, um zwischen Originalzeichnung und Ausfüllung zu unterscheiden, und letztlich 6) entfernen der ursprünglichen Zeichnung, was zu einem transzendenten Bild führt (siehe Abbildungen). Dieser Prozess identifiziert, wie für behinderte Körper »ontologische Unbestimmtheit, eine radikale Offenheit, eine Unendlichkeit an Möglichkeiten, am Kern von Sein und Bedeutung steht« (Barad 2015: 401).

Abbildung 1 zeigt wie Assistenz technologisch und spezifisch (bspw. die Kopfhörer), technologisch und generalisiert (bspw. das Smartphone) oder komplett analog (bspw. die Hüfttasche mit Medizin) sein kann. Was in Abbildung 1 zusätzlich passiert, ist das durch die Entfernung des Smartphones und dem Einfügen der Hände, zappelnde Finger wieder hervortreten, die oft als Symptom von Beeinträchtigung oder Krankheit kodiert werden. Indem die Assistenz entfernt wird, finden wir uns in diesem Fall mit einer behinderten Rohheit konfrontiert, die vorher durch assistive Technologien verdeckt wurde. Transreal Tracing stellt damit eine künstlerische Erkundung behinderter Körper dar, welche die Sichtbar- und Lesbarkeit behinderter Körper erhöht und damit die persönliche Wertschätzung dieser fördern könnte.

Abbildung 1: Ganzkörperexploration.



Alle Illustrationen aus dem spekulativen Transreal Tracing stammen von Fotos die meinen eigenen Körper (bzw. Teile davon) darstellen. Dies ist darin begründet, dass ich bei der Erstellung der ersten Explorationen realisiert habe, wie intim sich dieser Prozess gestaltet und wie verletzlich es mich macht meine eigene behinderte Körperlichkeit zu erkunden. Das Bild einer anderen Person

zu nehmen und über deren »Begehren« zu spekulieren,⁶ erscheint mir daher unangemessen.

Ich sehe Parallelen in diesem Zeichenprozess und in der Idee der Selbstberührung als »eine Begegnung mit der unendlichen Alterität⁷ des Selbst. Materie ist eine Umhüllung, eine Involution⁸, sie kann sich nicht anders helfen als sich selbst zu berühren und in dieser Selbstberührung kommt sie in Kontakt mit der unendlichen Alterität die es ist« (Barad 2015: 399). Abbildung 2 bezieht sich auf diese Idee der unfreiwilligen Berührung, indem sie zeigt, wie durch Transreal Tracing Potentiale eröffnet werden. Dies geschieht, ohne dass sich die Privatsphäre und das Bedürfnis nach Abgeschlossenheit, welche sich in der Position meines Körpers ausdrücken, ändern. Der Prozess der Nachverfolgung und Veränderung bleibt bei den Händen als Berührungspunkt zur körperlichen Umwelt, zeigt aber auf Abwesenheiten außerhalb der Bildgrenzen, die ansonsten nicht weiter spezifiziert werden.

Abbildung 2: Erkundung eines Teils eines sitzenden Körpers.



-
- 6 Das wäre auch fundamental unverantwortlich, zumindest in den explorativen Stadien, in denen sich dieses Projekt zum Zeitpunkt der Niederschreibung befindet. Unverantwortlich dahingehend, dass »in einem wichtigen Sinne, in einem atemraubenden intimen Sinne, ist Berühren und Spüren das, was Materie tut, oder jedenfalls was Materie ist: Materie ist eine Kondensation von Antworten, von Verantwortung« (Barad 2015: 401). Allerdings könnte der Prozess Potential als kollektive Herangehensweise im Kontext von partizipativen Konversationen und Zugangsintimitäten haben.
- 7 Mit dem Begriff der Alterität verweist Barad (2015) auf die kontinuierliche Auseinandersetzung und Abgrenzung eines selbst zu seiner Umwelt, die als anders, also nicht selbst konzipiert wird. Dabei wird hier allerdings ein theoretischer Kniff angewandt bei dem das Selbst sich eben auch selbst als Anderes begreifen kann.
- 8 Mit dem Begriff der Involution verweist Barad (2015) auf bestimmte Zelleigenschaften, wenn in der Entstehung einer Zelle sich die äußerste Zellschicht nach innen kehrt und somit in sich selbst stülpt.

Darüber hinaus definiert das Bild körperliche Veränderungen, in diesem Fall vielfältige Tattoos, als assistiv. Ich hatte dieses Tattoo nach einer Operation begonnen, um mir die Handlungsmacht über meinen eigenen Körper im Kontext von frischen, ungewollten Einschnidungen und damit einhergehenden körperlichen Veränderungen ohne meinen Wunsch oder mein direktes Zutun wieder anzueignen. Durch selbstbestimmte Internalisierung habe ich externe Schmerzen und Trauma verarbeitet, wodurch Tattoos eine assistive Funktion bekommen. Durch Transreal Tracing hatte ich die Möglichkeit diese Funktion gehen zu lassen und Platz für andere Potentiale zu machen; Potentiale die sich eher meinem Handeln als meinem physischen Erscheinungsbild zuordnen lassen und damit eine Fokusveränderung von Statik auf Dynamik zulassen (siehe Abbildung 2). Tattoos stellen für mich eine vergleichsweise einfache Art der Rückgewinnung von Handlungsmacht dar, nicht nur über die Integrität meines Körpers nach einer Operation, nicht nur über den Schmerz, sondern auch darüber wie mein Körper aussieht und sich darstellt, wie er geformt wird und was er anderen gegenüber kommuniziert.

Des Weiteren macht Transreal Tracing nicht nur Behinderungen sichtbar, indem sie explizit in Leerräume eingefügt werden; durch den Prozess können auch andere Änderungspotentiale identifiziert werden.

Eine Erkundung im Rahmen des »fortwährenden Experiments von Materie mit sich selbst – dem queeren Tanz von Zeit-Sein und Unbestimmtheit, dem erfindungsreichen Zusammenspiel von Präsenz/Absenz, hier/da, jetzt/dann« (Barad 2015: 407) führt dazu, dass Abbildung 3 eine Narbe sichtbar macht, die üblicherweise verborgen bleibt. Durch Schaffung eines Freiraumes und der Artikulierung desselben als Potential, fokussiert sich dieser Raum auf Bereiche, die sonst eher statisch verbleiben. Ich spiele hier mit An- und Abwesenheiten, indem ich mich auf Operationen beziehe und die Narben, die diese auf meinem Körper hinterlassen haben, manifestiere. Transreal Tracing in Abbildung 3 eröffnete zudem einen Raum, in dem ich Maskierungen zeige, die ich mit Bildern meines Gesichtes assoziiere. Diese Irritation, wenn ich mich nicht wirklich in der Art ausdrücken kann, in der ich das gerne tun würde und stattdessen Gesichtsausdrücke nachahme, die ich in langwieriger Arbeit gelernt habe in angemessener Form zu simulieren.

Abbildung 3: Erkundung eines partiellen, stehenden Körpers.



Besagte vernarbte Einschreibung medizinisch notwendiger Prozeduren in meinen Körper steht in Verbindung zu komplexen und komplizierten emotionalen Zuständen. Die Narben, die meinen Körper markieren, erinnern nicht nur an fundamental invasive, schmerzhaft und wiederholte Prozeduren an meinem Körper, sie transzendieren auch die grundsätzliche Idee einer Narbe, indem sie gleichzeitig selbstbestärkende und fast unaushaltbare Aspekte artikulieren (siehe Abbildung 4).

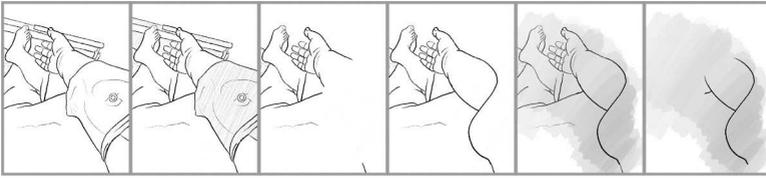
»Feminist*innen haben den Körper gefeiert, Aspekte körperlicher Erfahrung hervorgehoben, die Quellen für Lust, Befriedigung und Verbindungsgefühle sind. Das hat dazu geführt, dass Feminist*innen die Tatsache übersehen oder unterschätzen, dass der Körper auch eine Quelle von Frust, Leid und sogar Qual sein kann.« (Wendell 1993: 117)

Allerdings liegt zu einem gewissen Grad in diesem (Aus)halten von Schmerz – das Leben, die alltäglichen Verhandlungen damit – auch eine Quelle für Stolz. Durch Transreal Tracing erschaffen wir Bilder, die offen sind für Interpretationen, die gleichzeitig Platz für Schmerz und Stolz schaffen und damit eine Spannung halten, bei der von behinderten Personen oft erwartet wird, diese zu lösen. Auch wenn ihre gelebten Erfahrungen beides beinhalten. Transreal Tracing könnte diese Binarität auflösen und Optionen für Ambivalenz, prozedurale Gefühle und Unbestimmtheit eröffnen.

Barad positioniert diese Optionen als »Abstoßung im Kern von Anziehung« (Barad 2015: 397). In Abbildung 5 zeichne ich ein Bild einer heilenden Narbe, ein Bild das ich abstoßend finde und mit dem ich mich genau aus diesem Grund beschäftigte. Die Haut um die Narbe ist gereizt aufgrund der wiederholten Verbindung und Loslösung von eigentlich schützendem Material. Die Narbe ist zu diesem Zeitpunkt »vorzeitliche Suppe«, welche die eigene Form noch eruiert, schmerzhaft, störend, progressiv. Durch Fäden zusammengehalten, ergeben sich hier Limitierungen, aber die Narbe selbst hat sich erst noch zu formieren und ihre eigenen Potentiale nachzuverfolgen. Transreal Tracing zeigt hier die inhärenten Möglichkeiten dieses Zustands – es zeigt Orientierungen auf. Für die Narbe ergibt sich eine Erkundung von Möglichkeiten der Aktualisierung, bevor diese sich in einer konkreten Form manifestieren, währenddessen sie »noch nicht existiert, aber nur in Potentialen für einen kurzen Moment existiert und dann verschwindet« (Barad 2015: 405).

In seiner Orientierung hin zu Potentialen und im Akt der Unsichtbarmachung von Assistenz, konstituiert Transreal Tracing eine durchaus auch problembehaftete Praxis. Ich habe weiter oben im Text darauf verwiesen, dass Forscher*innen (vgl. Bennett et al. 2018) der Wertschätzung von Interdependenz im Kern von behinderten Erfahrungen folgen können. Wir können demnach Objekte der Assistenz, Geräte und Technologien als materialisierte Interdependenz verstehen, eine die durch Fabrikationsmethoden und Individualisierung selbst als Modus von Potentialität verstanden wird. Dennoch würde ich argumentieren, dass das Ergebnis hiervon effektiv standardisiert und technokratisch ist. In Abbildung 6 erkunde ich dies in einem Krankenhauskontext. Die Nadel in meinem Arm zusammen mit dem Verbandsmaterial, das mir im Rahmen medizinischer Prozeduren angelegt wurde, entwickeln sich hin zu einem weichen und surrealen Arm. Durch die Entfernung, Einfügung und die finale Ästhetik eröffnet sich ein suggestiver Raum, welcher ein Begehren nach geringerer Steifheit offenbart. Transreal Tracing ist nicht dazu gedacht, die Nadel zu ersetzen, die einen spezifischen medizinischen Nutzen hat, sondern erlaubt es uns Alternativen vorzustellen wo es unmöglich erscheint Dinge anders zu machen, weil wir uns sonst nur mit den Limitierungen beschäftigen.

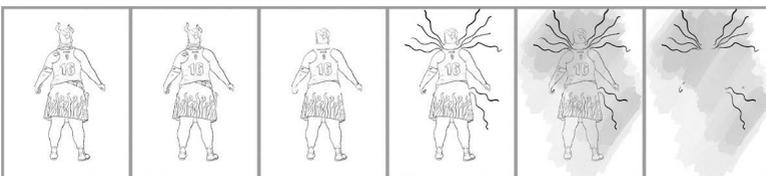
Abbildung 6: Erkundung eines Krankenhauskörpers.



Um dahingehend wieder eine andere Perspektive einzunehmen, wandte ich mich einem Bild zu, das Stärke und Macht symbolisiert. Behinderte Personen werden nicht notwendigerweise als stark oder mächtig dargestellt. Indem ich mich dazu entschied meinen Körper in einer derartigen Situation zu zeigen (siehe Abbildung 7), befinde ich mich allerdings auch in einer Zwickmühle. Mein Körper wird durch die sportliche Darstellung ein unwahrscheinlicher behinderter Körper, wodurch er andererseits auch Gefahr läuft, dominante ableistische, also behindertenfeindliche und normverstärkende, Vorurteile zu reproduzieren:

»Wir idealisieren den menschlichen Körper. Unsere physischen Ideale ändern sich von Zeit zu Zeit, aber wir haben immer Ideale. Diese Ideale drehen sich nicht nur um Erscheinungsbilder; sie sind auch Ideale von Stärke und Energie und adäquater Kontrolle des Körpers. [...] Einige Personen können die Illusion von Akzeptanz haben, die davon kommt zu glauben, dass ihre Körper »nahe genug« am Ideal sind, aber diese Illusion bringt sie nur weiter dazu, sich mit diesem Ideal zu identifizieren, sowie auch die endlose Aufgabe, die Wirklichkeit damit abzugleichen. Früher oder später müssen sie scheitern.« (Wendell 1989: 112)

Abbildung 7: Erkundung eines sportlichen Körpers.



Ich habe mich dazu entschieden den Körper scheitern zu lassen und die Monstrosität, die dadurch visuell hervortreten könnte, willkommen zu heißen. »So wie das Monster werde ich oft als weniger vollkommen menschlich wahrgenommen aufgrund der Mittel meiner Verkörperung« (Stryker 2000: 84). Mein Ziel war es, dass mein monströses Selbst »die spontane, brutale, aber dadurch natürliche Form des Unnatürlichen« (Foucault 2003: 56) wird. Diesbezüglich nutzte ich Transreal Tracing als einen Weg um sowohl meine Trans-Identität als auch meine behinderte Identität zusammen zu denken, da beide oft unbemerkt bleiben (bzw. systematisch ignoriert werden). Dies geschieht insbesondere in Kontexten die strikt innerhalb einer ableistischen Geschlechtsbinarität operieren, wie das beispielsweise im Sport maßgeblich der Fall ist. Ich spekuliere bewusst darüber die Gewohnheiten loszuwerden, die dazu führen, dass ich mein eigenes Passing (vgl. Samuels 2013), also die Aufrechterhaltung einer nichtbehinderten Illusion, untermauere.

Meine finale Transreal Tracing Spekulation kehrt in Abbildung 8 expliziter zu Imaginierungen zurück, die sich direkt auf trans Kontexte beziehen. Somit war es mir möglich Potentiale nachzuverfolgen und zu einem einzigen Potential zu konvergieren. Ähnlich wie in meiner Beziehung zu meinen Narben, musste ich erst wieder die Handlungsmacht über meinen eigenen Hormonhaushalt erlangen, da medizinisches Personal schon früh in meinem Leben feststellte, dass dieser sich außerhalb einer binären Norm befindet und damit nach »Korrektur« und »Heilung« (Clare 2017) verlangt. Die wohlüberlegte Veränderung als Startpunkt angenommen, musste ich hier dennoch erstmal einen Platz in meinem Körper finden, durch den ich wieder Zugang zu zuvor vernichteten Potentialen erlangen konnte. Mit meiner Zurückweisung medizinisch motivierter »Korrekturen« des Hormonhaushalts beginnt mein Gesicht selbst eines dieser Potentiale wieder zu erkunden. Es steht dadurch für »eine virtuelle Erkundung dessen was noch sein könnte/hätte sein können« (Barad 2015: 410); und während eigentlich alle spekulativen Skizzen diese Funktion haben, macht konkret die letzte einen Möglichkeitsraum für körperliche Veränderungen auf, der nicht nur am ehesten das Potential zur Verwirklichung enthält, sondern auch persönlich am meisten von mir gewünscht ist.

Abbildung 8: Erkundung eines Gesichts



Ein Begehren nach behinderten Technologien

Das Spekulieren von transrealen Bildern aus einer behinderten Perspektive bedeutet sich mit den Realitäten und Utopien gelebter Erfahrungen auseinanderzusetzen. Transreal Tracing illustriert nicht nur Möglichkeiten der Reflexion paradigmatischer Standpunkte von assistiven Technologien. Es erweitert auch das Verständnis über die grundlegenden Änderungen die notwendig werden, um aus Perspektiven heraus zu gestalten, die es erlauben Behinderungen als Marker von »Rechten, nicht Wohltätigkeit« (Morris 2014) zu verhandeln. Diese werden dadurch als individuell aktualisierte Körper (vgl. Barnes 2016) innerhalb eines breiten Spektrums an Potentialen (vgl. Barad 2015) konzeptualisiert und wahrgenommen.

Wie weiter oben beschrieben, bezieht sich die Gestaltung assistiver Technologien maßgeblich auf eine medikalisierte Perspektive. Eine, die zum Ziel hat etwas besser zu machen, zu korrigieren, zu reparieren; aber auch eine die dazu tendiert zu disziplinieren, auszulöschen und auszugrenzen (vgl. Spiel et al. 2019). Dahingehend sind behinderte Menschen vorsichtig misstrauisch, ohne dabei zu vergessen, dass die technologische Unterstützung oft überlebenswichtig sein kann: »so wie Heilung selbst, löst die Entwicklung ihrer Technologien Ambivalenzen aus. Wir fürchten die Veränderungen. Wir arbeiten gegen sie. Wir heißen sie willkommen. Wir brauchen sie.« (Clare 2017: 94) Jedoch, wenn Technologiegestaltung von einem sozialen Model von Behinderung aus operiert, werden die Erfahrungen und Erlebnisse von behinderten Menschen sekundäre Überlegungen, die dann als belästigend dargestellt und mit steigenden Kosten in Verbindung gebracht werden:

»Die Räume, die zur Verfügung gestellt oder irgendwie modifiziert werden [...] bleiben spezifisch vorläufige Räume, in welchen behinderte Personen ›vorläufig‹ erlaubt sind, so lange sie es wünschen, diese zu bewohnen, zu

nutzen und sich so in diesen Räumen zu verhalten wie nicht-behinderte Personen dies tun würden. [...] Viele behinderte Personen fühlen sich wiederholt ›fehl am Platz‹, sie müssen ihre Anwesenheit unter den alltäglichsten Umständen erklären oder sogar rechtfertigen.« (Hansen/Philo 2007: 499f.)

Daher erscheint weder ein hauptsächlich medizinisch orientiertes noch ein singular sozialer Modell von Behinderung auszureichen, um bei der Entwicklung von assistiven Technologien Behinderungen positiv aus einer selbstbestimmten⁹ Position heraus zu verhandeln. Um behinderte Leben wertzuschätzen und auf der Grundlage von behinderten Erfahrungen zu gestalten, müssen Technologien hergestellt werden, die einen positiven Blick auf Behinderungen ermöglichen. Technologien müssen so geschaffen sein, dass sie das ›Leben‹ mit einer Behinderung zelebrieren und unterstützen. Dabei geht es nicht darum abzuerkennen, dass behinderte Körper nicht auch als schmerzhaft, einschränkend oder behindernd wahrgenommen werden können, denn dies ist oft der Fall (vgl. Wendell 1993). Stattdessen sollten Gestalter*innen ihren/unseren¹⁰ Fokus verschieben. Derzeit zäumen sie/wir oft implizit und inhärent Machtstrukturen auf, die nicht-behinderte Personen von vornherein über behinderte Personen haben, indem sie/wir assistive Notwendigkeiten aus der medizinischen Literatur und den Sozialwissenschaften ableiten. Stattdessen müsste sich der Fokus ändern. Behinderten Personen sowie ihren Bedürfnissen und Wünschen müsste Aufmerksamkeit geschenkt und die transformativen Aspekte des daraus folgenden Designs anerkannt werden. »Wir müssen unsere Arbeit auf der Grundlage von Bescheidenheit aufbauen. Wir müssen bescheiden genug sein, um zu erkennen, dass niemand unter uns ein*e »gemäßigte*r Zeug*in« einer »objektiven, unparteilichen, reinen« wissenschaftlichen Autorität darstellt« (Williams/Gilbert 2019).

Partizipatives Design kann ein Weg sein dies zu tun. Jedoch riskiert der Ansatz behinderte Personen in einen Kontext einzubeziehen, der maßgeblich durch ableistische externe Forschungsinteressen und Designagenden beein-

9 Die Verwendung des Begriffes der Selbst-Bestimmung verweist hier implizit auf die Fremdbestimmung behinderter Personen, insbesondere autistischer, die nur allzu oft unterworfen werden (siehe Williams 2018a), und verkehrt diese.

10 Ich verwende hier die Formulierung »sie/wir« im Kontext von Design sowie »wir/sie« im Kontext von Behinderung um mich als Person zu positionieren, die in beiden Bereichen ein Standbein hält und somit ein verstricktes Durcheinander in sich birgt.

flusst ist.¹¹ Um dies zu vermeiden, ermuntere ich Gestalter*innen im Rahmen einer Liebesepistemologie Behindertenkulturen ›lieben‹ zu lernen (vgl. de Jaegher 2021). Aber Transreal Tracing könnte zusätzlich als Zeichen der Selbstliebe funktionieren, was im Kontext von internalisierter Unterdrückung mindestens genauso dringlich erscheint.

»Behinderte Personen können auch an unserer eigenen Marginalisierung teilhaben. Wir können uns Körper wünschen, die wir nicht haben, mit Frustration, Scham, Selbst-Hass. Wir können uns so fühlen als wären wir eingesperrt in einem negativen Körper; es ist unsere internalisierte Unterdrückung, so zu fühlen.« (Wendell 1989: 113)

Transreal Tracing könnte eine Alternative anbieten, eine die dazu verleitet die Auseinandersetzung und die Teilhabe am Leben von behinderten und/oder trans Personen zu suchen und dabei den internen Fokus hin zur Wertschätzung einer kunstvollen Erkundung zu ändern, die fundamental an körperliche Erfahrungen gebunden ist.¹² Es kann eine Antwort auf Wendells frühe Kritik darstellen: »Feministische Theorie hat es bisher nicht verstanden anzuerkennen, dass es sehr gute Gründe geben kann den Körper überkommen zu wollen« (1993: 118). Es macht dies, indem es die Modi überkommt, die an die Physikalität von behinderten Körpern gebunden sind und dadurch situierte Kontexte für Wertschätzung produziert.

Erkundungen entlang des Transreal Tracings eröffnen Möglichkeiten das Verständnis von technologischen Konzepten in Bezug auf Behinderung auf Seiten von Gestalter*innen und Forscher*innen neu zu denken. Entgegen der üblichen Praktiken, die Assistenz in den Mittelpunkt zu stellen, sollte eine strukturell behinderte Perspektive als begehrtlich zentriert werden. Anstatt zu fragen, wie die Feinheiten von behinderten Erfahrungen reduziert und entfernt werden können, könnten diese willkommen geheißen werden und dabei unterstützen, eine feindlich gestimmte Umwelt, in der behinderte Personen leben müssen, mit einem Enthusiasmus für Unterschiede aus den Fugen zu heben.

Dafür müssen sich Designer*innen selbst aktiv in Behindertenkulturen einbinden. Paternalistische Diskurse um assistive Technologien müssen

11 Cook und Kotari (2001) haben weiter ausgeführt, wie partizipative Ansätze dazu führen können tyrannisch zu wirken.

12 Dabei ist nicht von einer Objektivierung oder Fetischisierung auszugehen.

behindert werden, um sie so zu gestalten, dass sie nicht nur auf ›Funktionalität‹ ausgerichtet sind. Dabei kann rekonfiguriert werden, wozu Technologien fähig sein sollen. Wie können sie nicht assistiv aber dennoch spezifisch und hilfreich sein? Wie können sie im Individualfall angepasst werden? Wie können sie provozieren? Und wie können sie Anerkennung und Verbundenheit verkörpern, Interdependenz wertschätzen und Zugangsintimität unterstützen? Dies ist insbesondere deswegen relevant, da

»Zugang um des Zugangs-Willens nicht notwendigerweise befreiend ist, vielmehr braucht es einen Zugang der auf Verbindung, Gerechtigkeit, Gemeinschaft, Liebe und Befreiung zielt. Wir können Zugang als ein Werkzeug nutzen, das unsere grundlegenden Lebensbedingungen verändert, die diese Unzugänglichkeit in erster Linie hervorgebracht haben. Zugang kann ein Werkzeug sein um Ableismus, unbehinderte Vorherrschaft, Unabhängigkeit und Ausschluss herauszufordern.« (Mingus 2017)

Das Konzept des Transreal Tracings könnte einen Beitrag dazu liefern Intimitäten in den Gestalten von Interdependenzen und feministischen Theorien zu Behinderung zugänglich zu machen: indem es darstellt, wie wir über Potentiale sprechen könnten, über Transzendenz und Transformation, über Handlungsmacht und Wahl sowie über Begehren. Es stärkt zudem die Parallelen und Verbindungen zwischen queerem und behindertem Leben. Es kann einer »potenten politischen Formation« zudringlich sein, einer die »Möglichkeiten für eine Allianz mit der fortwährenden radikalen Dekonstruktion von Natürlichkeit seitens der Natur« (Barad 2015: 413) bildet. Transreal Tracing erlaubt es Behinderung nicht als Defizit oder »reinen Unterschied« (Barnes 2016), sondern als neugieriges und geladenes Potential mit Möglichkeiten zur Erkundung, Gestaltung, Reflexion und Kunst zu verstehen und anzuerkennen. Daher liegt der theoretische Beitrag, den diese Spekulationen anbieten, darin, dieses Potential durch skizzierte Illustrationen zu materialisieren und dadurch die visuelle Darstellung von Behinderungen zu hinterfragen. Darüber hinaus werden alternative Ansätze aufgezeigt, die behinderte Identitäten und assistive Technologien als produktive Potentiale verstehen.

Über diesen theoretischen Beitrag hinaus bietet Transreal Tracing als Gedankenartefakt auch griffigere Implikationen dafür an, wie über assistive Technologien in Theorie und Praxis, Forschung und Entwicklung gedacht werden könnte. In Abbildung 2 und Abbildung 8 gibt es Hinweise darauf, dass assistive Technologien das Begehren, die Freude, sowie die Sehnsucht und Wünsche behinderter Personen (und insbesondere queerer bzw. trans

behinderter Personen) aufgreifen könnte, anstatt ausschließlich von einer Idee der Rehabilitation und Heilung geleitet zu sein (vgl. Clare 2017). Die daraus resultierenden Technologien können ähnlich gestaltet oder aber radikal unterschiedlich zu den Interessen nicht-behinderter Personen sein.

Jedoch zeigt Transreal Tracing auch für mich ganz persönlich, wie sich ein Herantasten bzw. eine Rückeroberung der eigenen Handlungsmacht im Hinblick auf ungewollte Körpertransformationen als Folge medizinischer Eingriffe (Abbildung 4) bzw. vergeschlechtlichter Wahrnehmungen (Abbildung 8) anfühlen könnte und wie dieses Herantasten unterstützende (oder assistive) Effekte haben kann.

Transreal Tracing erlaubt es ferner gegen normative Tendenzen in der Technologiegestaltung zu arbeiten (siehe auch Spiel 2021), körperliche Unterschiede zu feiern und mit Neugierde zu erkunden, sowie einzigartige Charakteristika und Spezifitäten zu identifizieren, wie ich dies in Abbildung 1 getan habe. Solch ein Schachzug kommt mit einer Anerkennung von Stärke in nuancierten Formen (siehe Abbildung 7), diese auch in den Momenten wahrzunehmen in denen Schmerz unerträglich und dennoch gehalten wird (siehe Abbildung 5). Gleichzeitig aber bedeutet dies auch diese Momente als Startpunkt für ästhetische Auseinandersetzungen ganz für sich zu nehmen, wie dies in Abbildung 3 und Abbildung 6 erkundet wird. Daher zeigt Transreal Tracing wie assistive Technologien als Potentiale verstanden werden können, die neugierig selbstbestimmte Begehren und Freuden erkunden, um ästhetische unterstützende Geräte zu entwickeln, die nuancierte Formen von Stärke anerkennen.

Alle Abbildungen zeigen subtile Spuren, die mehr oder weniger prominent auf die Verhandlungen vergeschlechtlichter Identitäten hinweisen. Dieses Verständnis und die Neudefinition von assistiven Technologien als behinderte Technologien (im Sinne einer selbstbestimmten Unterstützung von behinderten Personen) verlangt einen Schritt weg von normativen Annahmen zu machen, die ausschließlich die Heilung und Verminderung von Behinderung zum Ziel haben. Es verlangt ferner nach einer Aufmerksamkeit hinsichtlich vergeschlechtlichter Dimensionen, insbesondere dahingehend wie sie behinderten Menschen übergestülpt werden; nicht nur durch das Ignorieren individueller sexueller Begehren und Identitäten oder indem queere Identitäten mit cis-heteronormativen Annahmen überschrieben werden. So hat die obige Neudefinition ihr eigenes Potential in der Anwendung auf Technologien in marginalisierten Zusammenhängen.

Fazit

Am Anfang dieser Arbeit standen Überlegungen zu assistiven Technologien. Davon ausgehend war es mein Ziel, deren grundsätzliche Konzeptualisierung mit Bezügen zur Queer Theory und kritischen Behinderungsstudien zu hinterfragen. Im Kontext des systematischen Ausschlusses behinderter Menschen aus dominanten Diskursen von Expertise, Technologien, Bedürfnissen und Gestaltung, bleiben sie/wir strukturell isoliert von solidarischen Peer-Netzwerken die Krüppel¹³-Kulturen feiern (siehe auch Morris 2014). Durch Nutzung von spekulativem Design als methodologischen Ansatz um begehrliche Utopien zu reflektieren, wurde es ermöglicht, die Definition dessen, was wir als Assistenz verstehen, zu erweitern. Es zeigt aber auch auf, wie dieselben Vorgehensweisen Behinderungen gleichermaßen sichtbar und unsichtbar machen. Die daraus resultierenden Bilder argumentieren Assistenz mit dem Potential für persönliche Unterstützung neu zu denken. Dadurch wird es möglich, Bilder für sich selbst zu schaffen, die dazu gedacht sind, Selbstbewusstsein zu fördern, politische Alternativen zu fordern und letztlich, selbstbestimmt in der Repräsentation wie auch in Technologieforschung und -gestaltung aufzutreten. Dahingehend war meine Verwendung von ›Technologie‹ auch eher eine rhetorische als Spielfeld für Inspiration anstelle der sonst eher üblichen Auseinandersetzung mit Spezifitäten auf Systemebene. Aus meiner Perspektive ist es so möglich den medizinisch-technischen Determinologien, die den Bereich der assistiven Technologien derzeit so stark prägen, zu entgehen.

Sich mit Assistenz und Technologien in dieser Form auseinanderzusetzen, bedeutet nicht nur, sich mit feministischen Gedanken und Theorien in einem spezifischen Marginalisierungskontext zu beschäftigen; dies zu tun spiegelt auch in jene feministischen Theorien zurück. In der Ausführung meiner Arbeiten zog ich Parallelen zwischen trans und behinderten Erfahrungen rund um die Potentiale von Vorstellungen und Begehren, Fantasie und projizierte Materialität. Mich selbst als trans und behindert identifizierend, erkundete ich dabei unterschiedliche und geteilte Aspekte meiner Identitäten. Dadurch wurde mir auch bewusst, dass es eine Nichtübereinstimmung gibt, wie mein Körper generell identifiziert wird im Vergleich, zu dem wie ich mit ihm lebe.

13 Dabei handelt es sich um eine Terminologie, die in selbstbestimmter Weise und aus eigener Betroffenheit verwendet wird und damit einen oft beleidigend verwendeten Begriff mit Stolz und Wertschätzung auflädt.

Mein Körper wird als defizitär konzeptualisiert, obwohl ich ein vergleichsweise nuanciertes Verständnis davon habe, wie er mir auch Unterstützung und Stärke gibt. Ein Körper der in vielerlei Hinsicht als unbegehrlich konstruiert wird, im Gegensatz zu einem Körper, der selbst liebt und begehrt; ein Körper der Erwartungen und Annahmen einfach nicht gerecht zu werden vermag; ein Körper der Schmerzen aushält und täglich Herausforderungen aufbahrt; ein Körper der sich diesen Herausforderungen stellt und sie wiederholt meistert. In diesem Sinne stellt meine bisherige Arbeit einen Anfangspunkt für Erkundungen dessen dar, wie wir über Behinderungspotentiale durch ein Verständnis von trans Erfahrungen denken könnten.

Dieser vorläufige Startpunkt bedeutet, dass diese Arbeiten notwendigerweise unabgeschlossen sind. Mein Körper ist ein weißer Körper. Einer der bisher ausschließlich in westlich geprägten Kontexten gelebt hat. Demnach gibt es erweitertes Potential, diese Arbeiten zusätzlich im Zusammenhang mit Critical Race oder postkolonialen Theorien zu verstehen. Meine Behinderungen operieren zudem in einem Graubereich der Unkenntlichkeit; sie werden mir also häufig nicht zugeschrieben oder auch aberkannt. Darin verbirgt sich das Privileg eine nicht-behinderte Identität strategisch annehmen zu können, um beispielsweise meine Sicherheit in einer fundamental behindertenfeindlichen Welt zu gewährleisten (vgl. Woolwine/Dadlez 2016). Zusätzlich beziehe ich mich auf meine Perspektive als Person, die gleichzeitig aus einer trans und einer behinderten Position heraus forscht. Daher bleibt offen, wie dieser Zugang für cis-geschlechtliche behinderte Personen funktionieren könnte. Manche mögen es zudem frustrierend finden, dass ich keine konkrete Handreichung für technische Kontexte liefere. Es gilt also noch herauszufinden was es bedeuten könnte spekulative theoretische Erkundungen mit einer eher physisch, materiellen Welt zusammenzudenken/zusammenzuführen – aber genau darin liegt ja gerade das Potential.

Literatur

- Andrews, Erin E. et al. (2019): »#SaytheWord: A Disability Culture Commentary on the Erasure of ›Disability‹«, in: *Rehabilitation Psychology* 2, S. 111–118.
- Auger, James (2013): »Speculative Design: Crafting the Speculation«, in: *Digital Creativity* 24(1), S. 11–35.

- Barad, Karen (2015): »TransMaterialities: Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings«, in: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 2–3, S. 387–422.
- Barnes, Elizabeth (2016): *The Minority Body: A Theory of Disability*, Oxford: Oxford University Press.
- Bellacasa, María Puig de la (2009) : »Touching Technologies, Touching Visions. The Reclaiming of Sensorial Experience and the Politics of Speculative Thinking«, in: *Subjectivity* 1, S. 297–315.
- Bennett, Cynthia L./Brady, Erin/Branham, Stacy M. (2018): »Interdependence as a Frame for Assistive Technology Research and Design«, in: Faustina Wang/Joanna McGrenere/David Flatla (Hg.), *Proceedings of the 20th International ACM SIGACCESS Conference on Computers and Accessibility*, New York: ACM, S. 161–173.
- Bennett, Cynthia L./Rosner, Daniela K. (2019): »The Promise of Empathy: Design, Disability, and Knowing the ›Other‹«, in: Stephen Brewster et al. (Hg.), *Proceedings of the 2019 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, New York: ACM, S. 298:1-298:13.
- Brown, Nicole/Leigh, Jennifer (2018): »Ableism in Academia: Where are the Disabled and Ill Academics?«, in: *Disability & Society* 6, S. 985–989.
- Campbell, Fiona Kumari (2009): *Contours of Ableism: The Production of Disability and Aabledness*, London: Palgrave Macmillan.
- Clare, Eli (2015): *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation*, Durham: Duke University Press.
- Clare, Eli (2017): *Brilliant Imperfection: Grappling with Cure*, Durham: Duke University Press.
- Cook, Bill/Kotari, Uma (2001): *Participation: The New Tyranny?*, London: Zed Books.
- Derrida, Jacques ([1976] 2016): *Of Grammatology*, Baltimore: JHU Press.
- Dunne, Anthony/Raby, Fiona (2013): *Speculative Everything: Design, Fiction, and Social Dreaming*, Cambridge: MIT Press.
- Edelman, Murray (1974): »The Political Language of the Helping Professions«, *Politics & Society* 3, S. 295–310.
- Foucault, Michel (2003): *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–1975*, London: MacMillan.
- Gallop, Jane (2018): *Sexuality, Disability, and Aging: Queer Temporalities of the Phallus*, Durham: Duke University Press.
- Garland-Thomson, Rosemarie (1996): *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*, New York: NYU Press.

- Goodley, Dan (2014): *Dis/ability Studies: Theorising Disablism and Ableism*, New York: Routledge.
- Hamraie, Aimi (2017): *Building Access: Universal Design and The Politics of Disability*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hansen, Nancy/Philo, Chris (2007): »The Normality of Doing Things Differently: Bodies, Spaces and Disability Geography« in: *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 9 S. 493–506.
- Haraway, Donna (1988): »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, *Feminist Studies* 3, S. 575–599.
- Hurst, Amy/Shawn, Kane (2013): »Making »Making« Accessible«, in: Juan Pablo Hourcade/Nitin Sawhney/Emily Reardon (Hg.), *Proceedings of the 12th International Conference on Interaction Design and Children*, New York: ACM, S. 635–638.
- Jaegher, Hanne de (2021): »Loving and Knowing: Reflections for an Engaged Epistemology«, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20, S. 847–870.
- Jaggar, Alison M. (1989): »Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology«, in: *Inquiry* 2, S. 151–176.
- Kafer, Alison (2013): *Feminist Queer Crip*, Bloomington: Indiana University Press.
- Light, Ann (2011): »HCI as Heterodoxy: Technologies of Identity and the Queering of Interaction with Computers«, in: *Interacting with Computers* 5, S. 430–438.
- Low, Colin (2006): »Some Ideologies of Disability«, in: *Journal of Research in Special Educational Needs* 2, S. 108–111.
- Mackenzie, Catriona/Scully, Jackie L. (2007): »Moral Imagination, Disability and Embodiment«, in: *Journal of Applied Philosophy* 4, S. 335–351.
- Mankoff, Jennifer/Hayes, Gillian R./Kasnitz, Devva (2010): »Disability Studies as A Source of Critical Inquiry for The Field of Assistive Technology«, in: Armando Barreto/Vicky L. Hanson (Hg.), *Proceedings of the 12th International ACM SIGACCESS Conference on Computers and Accessibility*, New York: ACM, S. 3–10.
- Marks, Deborah (1997): »Models of Disability«, in: *Disability and Rehabilitation* 3, S. 85–91.
- McRuer, Robert (2003): »As Good as it Gets: Queer Theory and Critical Disability«, in: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1, S. 79–105.

- McRuer, Robert (2006): *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*, New York: New York University Press.
- Meissner, Janis L. et al. (2017): »Do-It-Yourself Empowerment as Experienced by Novice Makers with Disabilities«, in: Oli Mival/Michael Smyth/Peter Dalsgaard (Hg.), *Proceedings of the 2017 Conference on Designing Interactive Systems*, New York: ACM, S. 1053–1065.
- Mingus, Mia (2017): *Access intimacy, interdependence, and disability justice, leaving evidence*, [online] <https://leavingevidence.wordpress.com/2017/04/12/access-intimacy-interdependence-and-disability-justice/> [abgerufen am 12.05.2022].
- Morris, Jenny (2014): *Pride against Prejudice: Transforming Attitudes to Disability*, Toronto: The Women's Press.
- Nishida, Akemi (2016): »Neoliberal Academia and a Critique from Disability Studies«, in: Pamela Block et al. (Hg.), *Occupying Disability: Critical Approaches to Community, Justice, and Decolonizing Disability*, Heidelberg: Springer, S. 145–157.
- Oliver, Mike (2013): »The Social Model of Disability: Thirty Years On«, in: *Disability & Society* 7, S. 1024–1026.
- Price, Janet E. (2007): »Engaging Disability«, in: *Feminist Theory* 1, S. 77–89.
- Reindal, Solveig M. (1999): »Independence, Dependence, Interdependence: Some Reflections on The Subject and Personal Autonomy«, in: *Disability & Society* 3, S. 353–367.
- Samuels, Ellen (2013): »My Body, my Closet: Invisible Disability and the Limits of Coming Out«, in: Lennart J. Davis (Hg.), *The Disability Studies Reader*, New York: Routledge, S. 316–332.
- Sandahl, Carrie (2003): »Queering the Crip or Crippling the Queer?: Intersections of Queer and Crip Identities in Solo Autobiographical Performance«, in: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1, S. 25–56.
- Shakespeare, Tom (2013): *Disability Rights and Wrongs Revisited*, New York: Routledge.
- Sinclair, Jim (2013): »Why I Dislike »Person First« Language«, in: *Autonomy, the Critical Journal of Interdisciplinary Autism Studies* 2.
- Spiel, Katta et al. (2019): »Agency of Autistic Children in Technology Research – A Critical Literature Review«, in: *ACM Transactions on Computer-Human Interaction* 6, S. 38:1-38:40.
- Spiel, Katta (2021): »The Bodies of TEI – Investigating Norms and Assumptions in the Design of Embodied Interaction«, in: Martin Kaltenbrunner et al.

- (Hg.), *Proceedings of the 2021 TEI Conference on Tangible, Embedded and Embodied Interaction*, New York: ACM, S. 32:1-32:19.
- Spiel, Katta/Gerling, Kathrin (2021): »The Purpose of Play – How HCI Games Research Fails Neurodivergent Populations«, in: *ACM Transactions on Computer-Human Interaction* 2, S. 11:1-11:40.
- Stryker, Susan (2000): »My Words to Victor Frankenstein. Above the Village of Chamounix-Performing Transgender Rage«, in: *Kvinder, Køn & Forskning* 3-4, S. 84.
- Wendell, Susan (1989): »Toward a Feminist Theory of Disability«, in: *Hypatia* 2, S. 104-124.
- Wendell, Susan (1993): »Feminism, Disability and Transcendence of the Body«, in: *Canadian Woman Studies* 4, S. 117-118.
- Wendell, Susan (1996): *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*, New York: Routledge.
- Williams, Rua M. (2018a): »Autonomously Autistic: Exposing the Locus of Autistic Pathology«, in: *Canadian Journal of Disability Studies* 2, S. 60-82.
- Williams, Rua M. (2018b): *Becoming Visible*, echolaliachamber, [online] <https://echolaliachamber.wordpress.com/2018/10/22/becoming-visible/> [abgerufen am 13.01.2022].
- Williams, Rua M. et al. (Hg.), *The 21st International ACM SIGACCESS Conference on Computers and Accessibility*, New York: ACM, S. 262-266.
- Williams, Rua M./Gilbert, Juan E. (2019): »Nothing About Us Without Us« *Transforming Participatory Research and Ethics in Human Systems Engineering*, in: Rod D. Roscoe/Erin K. Chiou/Abigail R. Wooldridge (Hg.), *Advancing Diversity, Inclusion, and Social Justice Through Human Systems Engineering*, Cleveland: CRC Press, S. 113-134.
- Wobbrock, Jacob O. et al. (2011): »Ability-Based Design: Concept, Principles and Examples« in: *ACM Transactions on Accessible Computing* 3, S. 9:1-9:27.
- Woolwine, Sarah H./Dadlez, Em (2016): »Rights of Passage: The Ethics of Disability Passing and Repercussions for Identity«, in: *Res Philosophica* 4, S. 951-969.
- Ymous, Anon et al. (2020): »I Am Just Terrified of My Future« – *Epistemic Violence in Disability Related Technology Research*, in: Stephen Brewster et al. (Hg.), *Extended Abstracts of the 2020 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, New York: ACM, S. 1-16.
- Zimmerman, John/Stolterman, Erik/Forlizzi, Jodi (2010): »An Analysis and Critique of Research Through Design: Towards a Formalization of a Research

Approach«, in: Olav W. Bertelsen et al. (Hg.), Proceedings of the 8th ACM Conference on Designing Interactive Systems, New York: ACM, S. 310–319.

Selbstoptimierung und Social Media, politischer Aktivismus

»Fette Frau beißt zurück«

Wie viel Fat Liberation steckt in Body Positivity?

Magda Albrecht

Die Kritik an hegemonialen Körper-, Gesundheits- und Schönheitsnormen ist heute in der gesamtgesellschaftlichen Debatte angekommen und hat besonders unter dem Schlagwort »Body Positivity« eine enorme Reichweite erhalten. In ihren radikalsten Ausprägungen mögen die Inhalte Nischenthema bleiben, aber Teile der Ideen, Politiken sowie einige der Protagonist*innen sind heute sichtbarer denn je – und auch sichtbarer als zu jenem Zeitpunkt, als Judy Freespirit, die als eine der »Mütter der Bewegung«¹ bezeichnet wird, bereits vor knapp 25 Jahren feststellte: »Am Anfang kicherten die Leute, wenn wir über »Fette Befreiung« sprachen. Heute gibt es Hunderttausende fette Aktivist*innen und Verbündete auf der ganzen Welt« (Fishman 1998).

Body Positivity hat im deutschsprachigen Raum besonders in den letzten Jahren an Sichtbarkeit und Relevanz gewonnen. Gibt man den Begriff in die Suchmaschine Google ein, sieht man weltweit spätestens ab 2014 einen spürbaren Anstieg der Suchanfragen; in Deutschland geht es wenige Jahre später los. Auch auf Social Media trenden Hashtags, die einen deutlichen thematischen Bezug zu der Bewegung haben. Auf Instagram etwa sind es #Selflove (71 Mio.), #BodyPositive bzw. #BodyPositivity (24 Mio.), #PlusSize (22,5 Mio.), #Curvy (10,5 Mio.) und #FatPositive bzw. #FatPositivity (ca. 0,3 Mio.).² Ver-

1 Judy Freespirit war Aktivistin, Autorin und Performerin, die schwerpunktmäßig zu feministischen und lesbischen Themen sowie jüdischer Kultur arbeitete und bekannt ist für ihren Aktivismus im Bereich »Fat Liberation« und Behindertenrechte. Sie war Mitglied in der aktivistischen Gruppe »Fat Underground« und Mitautorin des »Fat Liberation Manifesto« (1973). Sie verstarb 2010 im Alter von 74 Jahren. Nach ihrem Tod hinterließen mehrere Wegbereiter*innen auf der Webseite judyfreespirit.wordpress.com Nachrichten, in denen sie als »Mutter« oder »Vorfahrin« der Bewegung bezeichnet wird.

2 Stand: 15. August 2021.

mehrte Suchanfragen im Netz und eine häufige Nutzung von Hashtags sind ein Indikator für gesellschaftliche Relevanz.

Auch wenn es mitunter so wirkt: Politische Bewegungen, die Körper bzw. Körpernormen ins Zentrum stellen, sind kein neues Phänomen. Body Positivity ist erwachsen aus Bewegungen, die das Wort »fat« (= dick fett³) in ihrem Namen tragen: »Fat Liberation« (Freespirit/Aldebaran 1973), »Fat Rights Movement« (Cooper 1998) oder »Fat Acceptance« (Menzinger 2017)⁴. Ich spreche von »Bewegungen« im Plural, um auf die Vielstimmigkeit und potentiellen Differenzen innerhalb einer aus mehrheitsgesellschaftlicher Sicht oft als einheitlich wahrgenommenen sozialen Bewegung hinzuweisen. Es gab und gibt nie nur eine Form von Aktivismus. So umspannt das Feld von Fat Acceptance »unterschiedliche ideologische Praxen und argumentative Zugänge, diverse Akteur*innen und diskursiv-historisch gewachsene Entwicklungen, Widersprüche und Gemeinsamkeiten« (Menzinger 2017: 41).

Relevant für meinen Beitrag ist der im letzten Jahrzehnt vollzogene diskursive Wechsel von Begrifflichkeiten – von »Fat« (Liberation/Rights/Acceptance) zu »Body« (Positivity, später auch Neutrality). Ein Wechsel, der ohne Zweifel zur erhöhten Sichtbarkeit körper(gewichts-)bezogener Themen beigetragen hat: Von einem stigmatisierten und umkämpften Begriff – »Dick_Fettsein« – zu einem Begriff, mit dem im wahrsten Sinne des Wortes alle Menschen etwas anfangen können: Körper.

Diese Entwicklung wird von Aktivist*innen und Publizist*innen mitunter kritisch diskutiert. Sie hinterfragen, wie viel Erbe aus der Fat Liberation/Rights/Acceptance Bewegung heute noch spürbar sei in den Diskursen und

3 Ich nutze unterschiedliche Begriffe, um Menschen mit hohem Gewicht zu beschreiben. Dabei achte ich auf die jeweiligen (politischen) Selbstbezeichnungen und darauf, dass die verwendeten Begriffe nicht normierend oder pathologisierend sind (wie z.B. »übergewichtig« oder »adipös«). Begriffe wie »dick« oder »fett« sind zwar gesellschaftlich negativ konnotiert, werden aber besonders in politischen Communities als selbstbestimmte Bezeichnungen verwendet – teils synonym und teils zur Beschreibung unterschiedlicher Realitäten. Deswegen verende ich gelegentlich mehrere Begriffe gleichzeitig, wie z.B. »dick_fett«, um die unterschiedlichen (Selbst-)Bezeichnungen sichtbar zu machen und durch den Unterstrich zu signalisieren, dass Platz für unterschiedliche Begrifflichkeiten ist. Eine ausführliche Diskussion zu Bezeichnungen siehe Albrecht 2018: 261f.

4 Es gibt viele weitere Bezeichnungen. Ich habe diese drei gewählt, weil sie ein weites Spektrum der Bewegungen abbilden: Von der »Akzeptanz« (Fat Acceptance) zu »Rechten« (Fat Rights) zur »Befreiung« (Fat Liberation).

konkreten Politiken, die unter dem Label »Body Positivity« stattfinden. Was ist aus den radikalen Forderungen früherer Aktivist*innen geworden? Spiegeln sie sich in den heutigen Politiken und Rhetoriken derjenigen wider, die zu diesen Themen arbeiten? Stimmt die in den letzten Jahren oft vorgebrachte These, dass die Body-Positivity-Bewegung die ursprünglichen Ziele von Fat Liberation/Rights/Acceptance weichspüle oder ignoriere, ja, in Teilen sogar konterkarriere (vgl. u.a. Cooper 2016; Albrecht 2018; Tovar 2018; Lechner 2019)?

Ich nähere mich obigen Fragen aus der Position einer in diesem Bereich seit vielen Jahren Aktiven: Seit über zehn Jahren bin ich im Bereich Körper- und Gesundheitsnormen als Aktivistin, politische Referentin, früher Bloggerin und heute als Autorin tätig. 2018 erschien mein Buch »Fa(t)shionista. Rund und glücklich durchs Leben«, welches bundesweite Aufmerksamkeit erhielt. Dies prägt meinen Blick und meine Perspektiven und stellt gleichermaßen eine Herausforderung dar, da ich so auch Teil des Forschungsfeldes bin. Dies werde ich an relevanten Stellen reflektieren und sichtbar machen. Meine Auseinandersetzung ist geprägt von öffentlichen Diskussionen, Interviews, Büchern, Blogs, Zines, künstlerischen Projekten, Demos und Partys, gelegentlicher wissenschaftliche Lektüre und unzähligen Gesprächen.⁵ Ich schreibe diesen Text als Aktivistin und politische Referentin, da dies meine primären Arbeitsbereiche sind.

In diesem Text argumentiere ich, dass mit der Sichtbarkeit von Body Positivity eine thematische Verengung stattgefunden hat, nämlich auf Schönheitsideale, das eigene Körpergefühl und individuelle bestärkende Botschaften. Mitunter kommt es unter dem Deckmantel von Body Positivity sogar zu Diskriminierung und Ausschlüssen. Um die Thesen näher zu beleuchten, blicke ich in die Geschichte der Bewegung. Es ist ein bruchstückhafter Blick, der keinen Anspruch auf Vollständigkeit hat und den Fokus auf queer-feministische fett-aktivistische Gruppen und Akteur*innen legt. Diese Geschichte(n) sichtbar zu machen, ist relevant, um aktuelle Entwicklungen einzuordnen

5 Zu den Künstler*innen, Wissenschaftler*innen und politisch Aktiven, mit denen ich in den letzten zehn Jahren gemeinsam gelernt, gearbeitet und gefeiert habe (oder die ich von weitem bewundere), zählen u.a. Debora Antmann, Finna, Hengameh Yaghoobifarah, Ina Holub, Judith Schreier, Julischka Stengele, Lahya Aukongo, Lorenz Weinberg, Mäks Roßmöller (@the_fat_maksiah), Maria González Leal (@bodymary), Natalie Rosenke, @nkweeny, @normaproforma, @radicalcuteness, @rebelly_motzkugel, Sara Ablinger, SchwarzRund und die Crews von der Mädchenmannschaft, FAT UP und dem Fetten Widerstand.

und diese mit den Politiken und einstigen Forderungen vergangener Zeiten abzugleichen.

»Fat Power« – Ursprünge einer Bewegung

Fat-Aktivismus blickt auf eine lange Bewegungsgeschichte zurück; am besten dokumentiert sind die US-amerikanischen Protestformen, Gruppierungen und Forderungen. In den USA sind die Fat Liberation/Rights/Acceptance-Bewegungen tiefverwurzelt mit den neueren sozialen Bewegungen der 60er/70er Jahre: mit den Frauen-, Lesben- und Behinderten- sowie der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung. Besonders letztere scheint – wenn auch explizit nicht so benannt und bisher kaum aufgearbeitet – Einfluss auf die Methoden, das Wording und die Organisationsformen der Fat-Aktivist*innen gehabt zu haben. Alle diese Bewegungen verstehen den Körper als politisch und eingebettet in gesellschaftliche Machtverhältnisse. Sie berufen sich auf soziale Positionierungen (»Schwarz«, »Frau«, »behindert«, »fett«, »Lesbe«, später auch »queer« – oder wahlweise Mehrfachidentitäten wie z.B. »Schwarze Frau« oder »fette Lesbe«), in deren Namen widerständige Politiken formuliert wurden.

Bewegungsgeschichte ist immer umstritten und unvollständig. Geschichtsschreibung hängt stark davon ab, wer, wann, wo, wieso und mit welchen Zugängen, welchem Wissen und welcher Intention Geschichte niederschreibt. Eine mögliche Form der Geschichtsschreibung hat die britische Psychotherapeutin und Autorin Charlotte Cooper in Form eines kollaborativen Zine-Projekts gewählt. Das Zine »A Queer And Trans Fat Activist Timeline« entstand 2010 unter Coopers Leitung auf einer Konferenz der fett-aktivistischen Organisation »NOLOSE« in Oakland, Kalifornien, an der ca. 50 queere, fette Aktivist*innen teilnahmen. Das Zine hatte – ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder Allgemeingültigkeit – das Ziel, fette, queere Geschichte, anhand einer gemeinsam erarbeiteten Timeline mit vergangenen Ereignissen und Gruppen, sichtbar zu machen. In der Einleitung des Zines diskutiert Cooper US-amerikanische Dominanzverhältnisse bezüglich aktivistischer Geschichte und verweist eindringlich darauf, dass Geschichtsdokumentation immer auch mit »Fiktion« zu tun habe: »There's never going to be a single, neutral, comprehensive, factual version of events« (Cooper 2010: 6). Ich nähere mich fat-aktivistischer Geschichte aus dieser Perspektive.

Ausgehend von diesem Zine begann die dokumentierte Geschichte der Fat Acceptance/Liberation/Rights-Geschichte 1967 mit einem mehrtägigen Camp

im Central Park in New York City, auf dem rund 500 Beteiligte Schilder mit politischen Botschaften hochhielten und Diätbücher verbrannten (vgl. Menzinger 2017: 43). Einige ihrer Botschaften – wie z.B. »Fat Power« – erinnern stark an Begriffe aus der Schwarzen Community (»Black Power«). Initiiert wurde das so genannte »Fat-in« – sprachlich angelehnt an die »Sit-ins« der Schwarzen Bürgerrechtsaktivist*innen – von dem damals 23-jährigen Radio-Host Steve Post, der mit der Aktion auf die Diskriminierung dicker Menschen aufmerksam machen wollte. Post, der in der Bronx in New York City geboren und als »overweight (sic!) Jewish kid with a complicated family background« beschrieben wird (Morris 2020), sagte der damals über den Protest berichtenden New York Times: »People should be proud of being fat. We want to show we feel happy, not guilty« (ebd.). Kurz darauf gründeten sich die ersten dickenpolitischen Organisationen in Städten wie Minneapolis, New Haven, Boston, San Francisco oder Washington DC (vgl. Farrell 2011: 145).

Zwei Jahre später, 1969, wurde die »National Association to Advance Fat Acceptance« (NAAFA, damals noch unter dem Namen »National Association to Aid Fat Americans«) in New York City von einem Ingenieur namens William Fabrey gegründet, weil er »müde« war von der Diskriminierung, die seine dicke Frau ertragen musste (vgl. Morris 2020). Auch hier steht der Name in der Tradition Schwarzer Bewegungen und erinnert an die 1909 gegründete »National Association for the Advancement of Colored People« (NAACP), eine der ältesten und einflussreichsten Bürgerrechtsorganisationen der USA (vgl. Kreuzenbeck 2015: 125). Die noch heute existierende gemeinnützige NAAFA setzt sich politisch u.a. für eine bessere Gesundheitsversorgung und Diskriminierungsschutz in der Arbeitswelt ein. Zudem bietet sie Informationen zu »Health At Every Size« (etwa: »Gesundheit bei jedem Körpergewicht«) oder Mode in großen Größen an. So setzte Ende der 1960er recht schnell eine gewisse Institutionalisierung in Form einer überregionalen Interessenvertretung dicker_fetter Menschen ein.

Lesbisch, jüdisch, radikal: »Fat Underground«

Innerhalb der Organisierungen von Menschen unter der Selbstzeichnung »fat« fanden recht schnell Ausdifferenzierungen und bewegungsinterne Debatten statt. An NAAFA gab es immer wieder Kritik aus der eigenen Community (vgl. Cooper 2016: 18ff.). Anfang der 1970er kritisierten Feministinnen, dass diese eher einer heterosexuellen Datingbörse glich, als einer politischen Kraft, die

gesellschaftliche Veränderung vorantreibt. Neben den aktiven Frauen befanden sich auch jede Menge ihrer männlichen Fans, so genannte »Fat Admirers«, im Umfeld der Gruppe (vgl. ebd. 115f.). Auch in Reaktion auf diese Diskussionen erfolgte 1973 die Gründung der radikalen feministischen Gruppe »Fat Underground« in Los Angeles, Kalifornien – erst als Untergruppe von NAAFA und später als »unabhängige Organisation« (Cooper 2010: 18). Weil die Aktionen von Fat Underground von der NAAFA-Führungsriege als zu »feministisch« und »zu wenig an der Mehrheitsgesellschaft orientiert« kritisiert wurden, spaltete sich die feministische Gruppe von NAAFA ab (Farrell 2011: 142).

Im Fat Underground waren jüdische, lesbische Feministinnen wie Judy Freespirit, Dr. Sara Golda Bracha Fishman (Aldebaran) oder Judith Stein aktiv. Die Gruppe recherchierte und wertete medizinische Studien bezüglich Körpergewicht aus, befasste sich mit feministischer »Radical Therapy«, die den Ansatz »Change society, not ourselves« verfolgte (Fishman 1998) oder störte Veranstaltungen, auf denen Diätprodukte angepriesen wurden. An öffentlichen Orten, wie z.B. Krankenhäusern, Arztpraxen, Toiletten oder an christlichen Orten wie Kirchen, in denen Treffen von Weight Watchers stattfanden, verteilten sie Flugblätter, die auf die Gefahren von Diäten oder die Stigmatisierung von hochgewichtigen Menschen aufmerksam machten (vgl. Farrell 2011: 142).

Eine der bekanntesten Aktionen von Fat Underground war die Gedenkveranstaltung für die Sängerin Cass Elliott von The Mamas and the Papas, die 1974 nach einem Konzert in England einen Herzinfarkt erlitt und mit Mitte 30 verstarb. Cass Elliot hatte schon zu ihren Lebzeiten viel öffentliche Dickenfeindlichkeit erfahren. Auch nach ihrem Tod wurde sie nicht verschont: So kursierte das Gerücht, sie wäre an einem Schinken-Sandwich erstickt (vgl. ebd.: 144). Aktivist*innen hingegen führten ihr plötzliches Ableben auf die vielen Crash-Diäten und die massive Gewichtsabnahme kurz vor ihrem Tod zurück. Sie organisierten wenige Wochen nach Elliots Tod eine Gedenkveranstaltung auf dem »Women's Equality Festival« in Los Angeles und machten das dickenfeindliche medizinische System für ihren Tod verantwortlich. Spontan schlossen sich mehrere dicke_fette Frauen dem öffentlichen Protest an (ebd.).

Bereits im ersten Jahr der Gründung, 1973, veröffentlichte Fat Underground unter Federführung der Gründerinnen Judy Freespirit und Aldebaran (Dr. Sara Golda Bracha Fishman) ihr bis heute viel rezipiertes »Fat Liberation Manifesto« (Freespirit/Aldebaran 1979), welches sieben zentrale Aussagen bzw. Forderungen enthält. Es beginnt mit der Aussage, dass fette Menschen Respekt und Anerkennung verdient haben. Weiter kritisieren die Autorin-

nen kommerzielle und sexistische Interessen großer Unternehmen, die mit »falschen Versprechungen« (ebd.) oder dem Lächerlichmachen hochgewichtiger Körper Profite erwirtschaften. Mit dem dritten Punkt positioniert sich das Manifest eindeutig in Solidarität mit verbundenen »Kämpfen anderer unterdrückter Gruppen gegen Klassismus, Rassismus, Sexismus, Altersdiskriminierung, finanzieller Ausbeutung, Imperialismus und dergleichen« (ebd.). Weiter wird ein »Ende der Diskriminierung« in den Bereichen Erwerbsarbeit, Bildung, öffentliche Einrichtungen und Gesundheitsversorgung gefordert. Dezierte Kritik äußern sie an der Diätindustrie, verbunden mit der Forderung nach »Verantwortungsübernahme« bezüglich ihrer »Falschbehauptungen« (ebd.), wie z.B., das fette Menschen unspornlich seien. Der letzte der sieben Punkte verdeutlicht den Wunsch, sich die Macht über den eigenen Körper wieder »anzueignen« und gemeinsam für diese Ziele zu kämpfen. Angelehnt an den Ausruf aus dem Manifest der Kommunistischen Partei »Proletarier aller Länder, vereinigt euch«, endet das Fat Liberation Manifesto mit den Worten in Großbuchstaben »FAT PEOPLE OF THE WORLD, UNITE! YOU HAVE NOTHING TO LOSE ...« (ebd.), womit Fat Underground sich dezidiert in eine antikapitalistische Tradition stellt und auch mit einem doppeldeutigen Wortwitz endet: Fette Menschen haben im wahrsten Sinne des Wortes nichts zu verlieren – schon gar keine Kilos – sondern können als Kollektiv mit politischer Schlagkraft sogar etwas gewinnen.

Am »Fat Liberation Manifesto« und den diversen Aktionen der Aktiven wird die politische Kritik an profitorientierten Sichtweisen auf Körper, an der Pathologisierung von hohem Gewicht und dessen Abwertung deutlich. Auch wenn die psychosoziale Auseinandersetzung mit internalisierter Dickenfeindlichkeit einen großen Stellenwert in der Arbeit der Aktivistinnen hatte, so fällt doch der gesamtgesellschaftliche Fokus ins Auge: Die Autorinnen des Manifests sehen sich als Teil von Kollektiven, in Verbundenheit mit anderen Kämpfen sowie als Gegnerinnen eines Systems, das dicke_fette Menschen unterdrückt und im wahrsten Sinne des Wortes kleinmacht und verleugnet.

In einem im Oktober 2020 erschienenen Artikel auf dem US-amerikanischen jüdischen Online-Magazin Tablet, erzählt Fat Underground-Mitglied Judith Stein, dass es kein Zufall war, dass gerade viele lesbische Jüdinnen dezidiert feministisch und fett-aktivistisch aktiv waren und die propagierte Kausalität von hohem Gewicht und Krankheit ablehnten: »We come from a tradition of asking questions and not giving information as truth« (Gerson 2020).

Es waren in der Tat oftmals Menschen, die auf mehreren Ebenen von Ausschlüssen oder Diskriminierung betroffen sind, die der Bewegung ihr Leben

und ihre Radikalität gaben: Jüdische, lesbische/queere, von Rassismus betroffene und/oder behinderte Personen – mehrheitlich Frauen – setzten die Medicalisierung von Körpergewicht oder das Propagieren ganz bestimmter Schönheits- und Körperideale in den geschichtlichen Kontext des weißen, europäischen Vermessens und Kategorisierens, in dem rassistisch diskriminierte und nicht-christliche Menschen als ›Andere‹ markiert, exotisiert und abgewertet werden (siehe dazu auch Strings 2019). So hat auch der Body Mass Index, kurz BMI, einen rassistischen Ursprung, da sich dieser an weißen Körperidealen orientiert (ebd.). Judith Stein beschreibt die Aufwertung von Schlanksein und die Abwertung von Dicksein als weißes, westliches und christliches Konzept: »The oppression of fat people is based on the ways we are not representative of the Northern European WASP⁶ stereotype« (Gerson 2020).

Trotz der Betonung gemeinsamer Kämpfe weist Farrell (2011: 143) darauf hin, dass Fat Underground der expliziten Verbindung von Gewichtsdiskriminierung und rassistischer Unterdrückung zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat. Auch hier ist eine Bezugnahme auf antirassistische Kämpfe zwar vorhanden, eine tiefergehende Auseinandersetzung mit rassistischen Strukturen blieb jedoch aus.

In den 1980ern wurde es ruhiger um Fat Underground: Sie verschwanden »von der politischen Bildfläche«, auch wenn die »Ideen und Texte der Gruppe als wichtiger Bezug der Fat-Acceptance-Bewegung weiter verwendet [wurden]« (Menzinger 2017: 45). Coopers Zine »A Queer And Trans Fat Activist Timeline« (2010) listet für die 1970er- und 80er Jahre eine Vielzahl an unterschiedlichen fett-aktivistischen Ausdrucksformen auf: Gründungen von lokalen aktivistischen Kollektiven z.B. in Form von Diskussions-, Schwimm-, Tanz- oder Performance-Gruppen, die mitunter bei größeren bekannten feministischen/frauenpolitischen Veranstaltungen (wie z.B. dem Michigan Womyn's Music) Informationen verteilten. Es gab Buchveröffentlichungen, Gedichtbände, Radio-Shows oder Kunstveranstaltungen.

»Fette Frau beißt zurück«: Der Anti-Diät-Tag

Am 6. Mai 1992 bekam die Fat Acceptance/Liberation/Rights-Bewegung sogar so etwas wie einen offiziellen Aktionstag: den Internationalen Anti-Diät-Tag.

6 WASP bedeutet white (weiß), anglo-saxon (angelsächsisch), protestant (protestantisch).

Ausgerufen hat ihn die britische Autorin Mary Evans Young, maßgeblich aus zwei Gründen. Im Fernsehen sah sie eine junge Frau, die schon zum dritten Mal eine Magenverkleinerungsoperation durchführen ließ, und das abgenommene Gewicht trotzdem jo-jo-mäßig immer wieder zugenommen hatte. Dann las sie von dem Fall einer Jugendlichen, die dickenfeindlich gemobbt wurde und Suizid beging. »In ihrer Wut gab Young daraufhin eine Pressemitteilung mit den Worten: ›Fette Frau beißt zurück‹ heraus und wurde in eine Fernsehshow eingeladen. Am Ende des Interviews sagte sie: ›Vergesst nicht, den Anti-Diät-Tag zu feiern!‹ Und versprach ein Picknick im Londoner Hyde Park. Das britische Wetter machte den Feiernden allerdings einen Strich durch die Rechnung und die Aktion musste in Youngs Wohnzimmer verlegt werden.« (Albrecht 2018: 260)

Die Stärke eines Anti-Diät-Tages liegt darin, den Fokus nicht (individualisiert) auf die Diäthaltenden selbst zu legen, sondern deutliche Kritik an gewinnorientierten Unternehmen und Diätmitteln zu formulieren: »Zu den Zielen des Tages gehören das Feiern von Körpervielfalt und Antidiskriminierungsinitiativen sowie Aufklärungskampagnen über die Gefahren von Diäten, die Kritik an Schönheitsidealen und das Gedenken an die Opfer der Adipositaschirurgie, die heute nicht mehr unter uns weilen.« (Ebd.: 261) Besondere Kritik gilt der milliardenschweren Diätindustrie, die extrem davon profitiert, dass die Werte des Body Mass Index Mitte der 1990er durch dessen Neujustierung erweitert wurden – also mehr Menschen auf einmal als »übergewichtig« und somit potentiell als diätwillige Kund*innen kategorisiert wurden, obwohl sie kein Pfund zugenommen hatten (vgl. Schorb 2009).

Fette Organisierung in Deutschland

Im Vergleich z.B. zu den USA ist die Dickenbewegung hierzulande noch recht jung. Die ersten dickenpolitischen Bestrebungen in Deutschland entstanden Mitte der 1990er. 1995 wurde der Verein »Dicke« gegründet, der Kongresse, Kleidertauschbörsen und Stammtische organisierte und einiges an Presse generieren konnte. Zehn Jahre später folgte die Gründung der »Gesellschaft gegen Gewichtsdiskriminierung« (GgG) e.V., eine bundesweit agierende Vereinigung, die inzwischen die mitgliederstärkste deutsche Fat-Acceptance-Organisation ist. Die GgG e.V. ist ein »gesellschaftspolitischer Verband mit dem Ziel, die soziale Akzeptanz von dicken Menschen zu verbessern und Diskriminierung auf der Basis von Körpergewicht entgegenzuwirken« (vgl. GgG o.J.). Ei-

ne ihrer zentralen Forderungen ist die Erweiterung des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes (AGG) um das Merkmal Gewicht bzw. äußeres Erscheinungsbild, damit Betroffene von Gewichtsdiskriminierung, konkret dicke Beschäftigte bzw. Jobsuchende, juristisch gegen ihre Diskriminierung vorgehen können.

In den letzten zehn Jahren haben sich in Deutschland mehrere fett-aktivistische Gruppen gegründet, die in queer-feministische und teils linksradikale Kontexte eingebunden waren. Mir bekannt sind die Gruppen »FAT UP« aus Berlin (an deren Gründung ich beteiligt war; aktiv ca. 2013 bis 2015); der »Fette Widerstand« aus Frankfurt/Main (aktiv ca. 2015 bis 2019), »Fat Acceptance Leipzig« (aktiv ca. 2016) oder die »Feministische Waffel-Gang« aus dem Ruhrgebiet (aktiv ca. 2017 bis 2019). Drei der vier Gruppen trugen dezidiert das Wort »Fat« in ihrem Namen, eine Gruppe bezog sich deutlich auf Feminismus. Sie alle verband der Anspruch, Gewichtsdiskriminierung mehrdimensional zu analysieren, also in Verbindung mit anderen Machtverhältnissen wie z.B. Heteronormativität oder Rassismus.

»FAT UP« etwa beschrieb sich als »ein queerfeministisches fat_positives_krawall Kollektiv aus Berlin«. Der Fette Widerstand war konkreter und schreibt auf der Webseite: »Besonders relevant ist für uns eine Perspektive, die verschiedene Abwertungs-/Ausbeutungs- und Diskriminierungsdimensionen berücksichtigt (Intersektionalität). Beispielsweise Sexismus, Rassismus, Klassismus, Bodyismus und Ableismus.« Die Feministische Waffel-Gang schreibt über sich: »Feminismus und vor allem die Themen Selflove und Bodypositivity haben uns zusammen gebracht [...] Wie kann ein möglichst gutes Leben aussehen innerhalb der gegebenen Macht- und Herrschaftsverhältnisse?« Über Fat Acceptance Leipzig finden sich fast keine öffentlich zugänglichen Informationen.

Die drei Kollektive aus Berlin, Frankfurt/Main und dem Ruhrgebiet waren recht aktiv. Sie organisierten Workshops, Vorträge oder Partys und nahmen an Demonstrationen teil. Sie blieben meist ihren lokalen Kontexten verbunden und generierten selten bundesweite Öffentlichkeit. Alle diese Gruppen sind meines Wissens seit Jahren inaktiv. Manche ihrer Protagonist*innen sind weiter als Einzelpersonen politisch, publizistisch und/oder wissenschaftlich aktiv.

Wie viel »Fat Liberation« steckt in Body Positivity?

Sichtbarkeit von Themen zeigt sich auf der Straße z.B. in Form von Aktionen und Protesten oder in den so genannten klassischen Medien wie Print, TV oder Radio. Besondere Sichtbarkeit, auch über lokale Kontexte hinaus, erhalten körpolitische Diskussionen allerdings im Netz: Um die 2010er zunächst in (feministischen) Blogs und in den letzten Jahren verstärkt in den sozialen Netzwerken – und hier auffallend auf jenen Plattformen, die stark visuell arbeiten, wie z.B. Instagram oder TikTok. Wer dort Reichweite generiert, setzt Themen und hat so Einfluss auf gesellschaftliche Diskurse und Meinungsbildung. Die treibende Kraft und medial am meisten rezipiert sind Plus-Size-Blogger*innen und Influencer*innen, die z.B. Mode in großen Größen präsentieren oder Botschaften zu Selbstliebe und Akzeptanz teilen. Schlagworte wie Fat Liberation/Rights/Acceptance tauchen weniger auf. Dafür liegen #selflove oder #BodyPositivity im Trend.⁷

In den letzten Jahren wurden mehrere Bücher veröffentlicht, die sich bereits mit ihrem Titel auf jene Konzepte beziehen: Dazu zählen (ohne Anspruch auf Vollständigkeit): »Wohl in meiner Haut: Glücklich und gesund mit jedem Gewicht« (2015) von Gisela Enders, »Fuck Beauty! Warum uns der Wunsch nach makelloser Schönheit unglücklich macht und was wir dagegen tun können« (2018) von Nunu Kaller, »Fa(t)shionista: Rund und glücklich durchs Leben« (2018) von mir, »Dem Meer ist es egal, ob du eine Bikinifigur hast: Ein Plädoyer für mehr Selbstliebe« (2019) von Miyabi Kawai oder »Body Politics« (2021) von Melodie Michelberger sowie einige Übersetzungen internationaler Autorinnen wie z.B. »Body Positivity – Liebe deinen Körper: Vergiss Diäten und begrüße dein Leben« (2018) von Megan Jayne Crabbe oder »Happy Fat« (2020) von Sofie Hagen. Auffällig ist, dass Worte wie »dick« oder »fett« fast gar nicht vorkommen, dafür mehrmals Begriffe wie »glücklich/happy«, die sich auf den dominanten Diskurs beziehen, dass hohes Gewicht unglücklich mache. Das formulierte Gegenangebot: Glück, (Selbst-)Liebe, Positivity.

Die US-amerikanische Autorin und Aktivistin Virgie Tovar sieht die Referenz auf (Body) Positivity kritisch. Tovar resümiert, dass sich die Bewegung, die mal die Frage gestellt hat, wie Menschen unterschiedlichster Körper und Herkünfte mehr Rechte und Selbstbestimmung erreichen können, zu einer Bewegung entwickelt hat, die die Frage zentriert, wie man am besten den

7 Stand: 15. August 2021. Siehe Einleitung.

eigenen Körper liebt. So hatte Fat Aktivismus klare Ziele, Ideen und Visionen, die über das individuelle Empfinden zum eigenen Körper hinausgehen. All dies findet sich gegenwärtig jedoch selten unter dem Namen von Body Positivity (vgl. Tovar 2018). Tovar stellt weiter fest, dass das Gesicht der Bewegung immer »weißer, heterosexueller und schlanker« wurde, je mehr diese Öffentlichkeit und Sichtbarkeit erlangte. Sie fragt kritisch, ob der Fokus der Bewegung auf den Menschen liege, die intersektional, also von mehreren Diskriminierungen und Ausschlüssen, betroffen sind, oder ob sie Menschen zentriere, deren Körper und politische Überzeugungen möglichst nah an gesellschaftlichen Normen liegen (vgl. ebd.). Die österreichische Kulturwissenschaftlerin Elisabeth Lechner sieht es ähnlich. Sie befasst sich u.a. mit Body Positivity in den sozialen Medien und stellt fest, dass weiße schlanke(re) Frauen häufig im Zentrum der Debatten stehen bzw. viel Aufmerksamkeit erhalten: So werden plus-size Models wie Ashley Graham, deren Körper relativ nah an gesellschaftlichen Normen sind, zu »Aushängeschildern der Bewegung gemacht, während dicke Frauen oder solche mit dunklerer Haut wiederum unsichtbar und stigmatisiert werden« (Lechner 2019).

Die Einschätzungen von Tovar und Lechner treffen auch in Deutschland zu: Die Akteur*innen mit der höchsten Reichweite sind i.d.R. weiße Frauen, die ihren inhaltlichen Fokus auf die Themen ›Selbstliebe‹ und ›Selbstakzeptanz‹ legen.

Meiner Erfahrung nach hängt dies auch mit der medialen Berichterstattung zusammen. Dazu ein paar Einschätzungen aus meiner Praxis: Ich habe in den letzten zehn Jahren meiner Arbeit unterschiedliche Kanäle zur Verfügung gehabt, um öffentlich Politiken zu formulieren. Wenn ich auf meinem eigenen Social Media Account einen Text veröffentliche, bin ich weitestgehend frei, welche Worte ich nutze und welche Themen ich anschneide – auch wenn Algorithmen eine bestimmte Art der Kommunikation (persönliche Texte) und der Bildsprache (Fotos von Menschen, Selfies) bevorzugen. Werde ich aber für einen Zeitungsartikel oder ein Radiogespräch interviewt, habe ich wenig bis keinen Einfluss auf inhaltliche Prioritätensetzung oder Schnitt. Nach Veröffentlichung meines Buches habe ich überregional unzählige Interviews gegeben. Mein Buch wurde öfter als ein »Plädoyer für mehr Selbstliebe« beschrieben und die meisten Fragen drehten sich darum, was man denn tun könne, um »als dicke Frau selbstbewusster durchs Leben« zu gehen. Dies mag aufgrund des vom Verlag ausgewählten Untertitels »Rund und glücklich durchs Leben« naheliegen – auch wenn Selbstliebe nicht der Fokus meines Buches ist und eine Vielzahl an Themen darin behandelt werden. Jegliche Versuche, die strukturel-

len Dimensionen von Dickendiskriminierung anzusprechen, wurden aus Interviews entweder rausgeschnitten oder häufig verkürzt wiedergegeben. Übrig blieben die am Individuum orientierten Botschaften.

Nun bin ich selbstverständlich nicht gegen Selbstliebe. Ich freue mich über jeden Menschen, der liebevoller auf den eigenen Körper schaut. Auch thematisiere ich mein Verhältnis zu meinem Körper an vielen Stellen im Buch und habe dutzende Workshops organisiert, in denen von Dickenfeindlichkeit betroffene Personen ein gemeinsames Sprechen darüber entwickeln konnten, wie wir uns in einer Gesellschaft, die hochgewichtige Körper/Menschen diskriminiert und pathologisiert gegenseitig bestärken können. Ich halte einen alleinigen Fokus auf Selbstliebe und einen Umgang mit Diskriminierung, der mehr auf persönliche Bewältigungsstrategien und weniger auf konkrete politische Forderungen, Lobby- oder Netzwerkarbeit setzt, zwar für menschlich nachvollziehbar, dennoch für politisch unzureichend. Gerechtigkeitsfragen auf individuelle Umgänge zu verengen, birgt immer die Gefahr, strukturelle Diskriminierung zu individualisieren.

Auseinandersetzungen zu Körper-, Gesundheits- und Schönheitsnormen, die strukturelle Ausschlüsse benennen und analysieren, finden durchaus statt (vor fünf bis zehn Jahren vermehrt in Blogs und ihren Kommentarspalten, heute vielfach auf Instagram⁸), aber die meiste Aufmerksamkeit generieren (reichweitenstarke) Accounts, die niedrigschwellige und teils neoliberale Botschaften teilen, wie z.B.: »Unsere größten Problemzonen sind unsere Gedanken« oder »Nur du entscheidest, wie du dich fühlst«. Die selbstoptimierende Arbeit an sich selbst und der Wunsch nach #Selflove findet mehr Resonanz als #SmashThePatriarchy.

Mitunter kommt es unter dem Deckmantel von Body Positivity sogar zu Diskriminierungen. Das Online-Magazin Edition F, das nach eigener Aussage »zu den wichtigsten Stimmen in der deutschen Medienlandschaft [gehört]«, wenn es um »Frauen und Gleichberechtigung« geht, veröffentlichte im Mai 2018 eine Kolumne deren Titel bereits dickenfeindliche Narrative bedient: »Dürfen Eltern Angst vor zu dicken Kindern haben?« Im Fokus steht hier der dicke heranwachsende Körper, der Erwachsenen »Angst« machen könnte – und nicht etwa die Diskriminierung und die Ausgrenzung, die dicke Kinder täglich erleben und die sie im Übrigen auch krank machen können. Gleich zu Beginn bezieht sich die Kolumnistin positiv auf Body Positivity und fragt

8 Zu nennen sind da z.B. Instagram-Accounts von @bodymary, @nkweeny, @wirmuessenmalreden oder @minaandherchaos.

dann, ob diese auch für dicke Kinder gelte. Die Autorin zitiert die Angst der Eltern »vor einem unbeweglichen Klops, der früh Diabetes bekommt und in der Schule fertiggemacht wird.« Wie es (dicken) Kindern geht, was sie fühlen, erleben oder denken, spielt keine Rolle. Kritisch sieht die Autorin allerdings, dass die Bewertung von Kinderkörpern und Essverhalten früh beginnt. Sie fragt weiter, ob wir mehr über Body Positivity auch für Kinder sprechen sollten oder ob dann »Kinderärzti*innen Alarm« schlagen. Sie endet mit dem Satz »Denn dass wirklich übergewichtige Kinder keine gute Idee sind, müsste ja eigentlich auch jedem*r einleuchten« (vgl. Seelig 2018).

Völlig undifferenziert verknüpft die Kolumnistin Dicksein mit Krankheit und Unbeweglichkeit und reproduziert das Stereotyp des kranken und unспортlichen dicken Körpers, der als negativ und nicht erstrebenswert gilt. Damit reproduziert die Autorin auch Behindertenfeindlichkeit und kapitalistische Leistungslogiken, in denen (chronisch) kranke Menschen als weniger »produktiv« und »leistungsfähig« gelten. Eine Körperform als »keine gute Idee« zu beschreiben, ist die Paradedefinition von Abwertung und Ausgrenzung. Es ist nicht nur dehumanisierend, sondern schlicht das Gegenteil von dem, was dieser Text vorgibt zu sein, nämlich »body positive«. Die Kolumne zeigt exemplarisch auf, wie dominanzgesellschaftliche dickenfeindliche Diskurse unhinterfragt Teil jener Debatten sind, die sich eigentlich als »body positive« verstehen.

An diesem Beispiel, welches eines von vielen ist, wird deutlich: Body Positivity ist ein Referenzrahmen gegenwärtiger Debatten, auch über feministische Kontexte hinaus, aber innerhalb dieser werden weiterhin Grenzziehungen und Ausschlüsse vorgenommen. Dabei könnte der Begriff durchaus verbindendes politisches Potential haben: Da die sprachliche Referenz auf »Body« nicht ausschließlich auf den dicken_fetten Körper abzielt, sondern potentiell alle Abwertungen, Pathologisierungen und Zurichtungen die Körper betreffen, in den Blick nehmen könnte, läge hier die Möglichkeit für gemeinsame und verbindende Politiken unterschiedlichster politischer Communities. Die Bewegung könnte so Räume für Selbstermächtigung, Wissensaustausch und politischen Widerstand eröffnen. Der sprachlich weiterfassende Begriff »Body Positivity« – vielleicht sogar eher »Body Neutrality« – hat so zumindest theoretisch das Potential, Menschen, deren Körper gesellschaftlich als »anders«, »krank«, »exotisch« etc. wahrgenommen und behandelt werden, zu »Verbündeten« zu machen.

Komme ich zurück auf die eingangs formulierten Thesen, ist zu konstatieren, dass Body Positivity viele unterschiedliche Diskurse und Entwicklun-

gen meint. Manche davon stehen im Widerspruch zu den Kämpfen und Zielen dicker_fetter Akteur*innen vergangener Jahrzehnte. Mitunter tragen sie sogar zu Diskriminierungen und Ausschlüssen dick_fetter Menschen bei. Ein alleiniger Fokus auf Selbstliebe erschwert eine dringend notwendige Debatte zu strukturellen Diskriminierungen. Darunter leiden besonders mehrfach-marginalisierte dicke_fette Menschen, da ihre Perspektiven, ihr Wissen, ihre Erfahrungen fehlen oder gar ignoriert werden. Eine Re-Fokussierung auf bestimmte Ziele und Forderungen der in diesem Text vorgestellten fett-aktivistischen Positionen vergangener Zeiten halte ich für zwingend geboten. Denn es geht nicht (nur) um ein bisschen mehr Selbstliebe für manche. Es geht um mehr Gerechtigkeit und körperliche Selbstbestimmung für alle.

Literatur

- Albrecht, Magda (2018a): Doppelkinn statt Doppelmoral, missymagazine, [online] <https://missy-magazine.de/blog/2018/08/23/doppelkinn-statt-doppelmoral/> [abgerufen am 22.08.2021].
- Albrecht, Magda (2018b): Fa(t)shionista. Rund und glücklich durchs Leben, Berlin: Ullstein Verlag.
- Cooper, Charlotte (1998): Fat and Proud. The Politics of Size, London: The Women's Press.
- Cooper, Charlotte (2010): A Queer And Trans Fat Activist Timeline, charlot-tecooper, [online] http://www.charlottecooper.net/downloads/timeline_ezine/cooper_queertransfatactivisttimeline_zine_0411.pdf [abgerufen 29.08.2021].
- Cooper, Charlotte (2016): Fat Activism: A Radical Social Movement, Bristol: HammerOn Press.
- Cooper, Charlotte (o.D.): Fat Activism, charlottecooper, [online] <http://charlottecooper.net/culture/performance/fat-activism/> [abgerufen 22.08.2021].
- Farrell, Amy Erdman (2011): Fat Shame. Stigma and the Fat Body in American Culture, New York: New York University Press.
- FAT UP (2014): FAT UP?, fatupfeminists, [online] <https://fatupfeminists.de/fat-up/> [abgerufen am 29.08.2021].
- Feministische Waffel-Gang (o.D.): Über uns, feministischewaffelgang, [online] <https://feministischewaffelgang.wordpress.com/ueber-uns/> [abgerufen am 29.08.2021].

- Fetter Widerstand (o.D.): Wer wir sind, fetterwiderstand, [online] <https://fetterwiderstand.jimdofree.com/fetter-widerstand/wer-wir-sind/> [abgerufen am 29.08.2021].
- Fishman, Sara Golda Bracha (1998): Life In The Fat Underground, radiancemagazine, [online] http://www.radiancemagazine.com/issues/1998/winter_98/fat_underground.html [abgerufen am 29.08.2021].
- Frespirit, Judy/Aldebaran (1979): »Fat Liberation Manifesto«, in: Off Our Backs 9(4), S. 18.
- Gerson, Merissa Nathan (2020): Fat Liberation's Jewish Past – and Future, tabletmag, [online] <https://www.tabletmag.com/sections/community/articles/fat-liberation-jewish-past-and-future> [abgerufen am 22.08.2021].
- Gesellschaft gegen Gewichtsdiskriminierung (o.J.): Über Uns, Gewichtsdiskriminierung, [online] <https://gewichtsdiskriminierung.de/der-verein/ueber-uns/> [abgerufen am 29.08.2021]
- Kreuzenbeck, Nora (2015): »Nothing to Lose: Fat Acceptance-Strategien und Agency als Widerstand und Unterwerfung in den USA von der Mitte der 1960er bis in die frühen 1980er Jahre«, in: Body Politics 3(5), S. 111–134.
- Lechner, Elisabeth (2019): Wie viel Widerstand steckt noch in der Body-Positivity-Bewegung?, ze.tt, [online] <https://ze.tt/wie-viel-widerstand-steckt-noch-in-der-body-positivity-bewegung/> [abgerufen am 15.09.2021].
- Menzinger, Anne Sophie (2017): Fat Acceptance. Positionen und Praxen einer körperpolitischen Bewegung, Hamburg: Marta Press.
- Morris, Lucy (2020): The Forgotten History of the Jewish Man Who Started the Body Positivity Movement, heyalma, [online] <https://www.heyalma.com/the-forgotten-history-of-the-jewish-man-who-started-the-body-positivity-movement/> [abgerufen am 29.08.2021].
- Schorb, Friedrich (2009): Dick, doof und arm. Die Lüge vom Übergewicht und wer davon profitiert, München: Droemer.
- Seelig, Lisa (2018): »Nicht so dick Nutella auf den Toast« – dürfen Eltern Angst vor zu dicken Kindern haben?, editionf, [online] <https://editionf.com/lisa-seelig-kolumne-familie-gedoens-dicke-uebergewichtige-kinder/> [abgerufen am 15.09.2021].
- Strings, Sabrina (2019): Fearing the Black Body: The Racial Origins of Fat Phobia, New York: New York University Press.
- Tovar, Virgie (2012): Hot & Heavy: Fierce Fat Girls on Life, Love & Fashion, Berkeley, CA: Seal Press.
- Tovar, Virgie (2018): You Have the Right to Remain Fat, New York, NY: Feminist Press.

Tattoos und krummer Rücken

Frauen mit Beeinträchtigungen zwischen allen Idealen

Martina Puschke

Ein Blick in die Blogs und Social Media Kanäle von Frauen und LSBTIQ*¹ mit Beeinträchtigungen² zeigt deutlich: Viele von ihnen gehen inzwischen offensiv mit ihren Beeinträchtigungen um, posten Fotos von sich, schreiben über Datings und sexuelle Erfahrungen, geben Modetipps und Ratschläge dazu, wie (nicht-behinderte) Menschen mit Ihnen umgehen sollen. Es scheint ein neues Selbstbewusstsein insbesondere junger Frauen und LSBTIQ* mit Beeinträchtigungen zu ihrer Körperlichkeit und zu ihrem Umgang mit ihren ›unperfekten‹ Körpern zu geben.

In den vergangenen Jahrzehnten hat sich gesellschaftlich und rechtlich vieles für Frauen und LSBTIQ* mit Beeinträchtigungen verändert. Die ›Selbstbestimmt-Leben-Bewegung‹ von Menschen mit Beeinträchtigungen und die Bewegung behinderter Frauen sind erstarkt. Sie agieren als anerkannte Expert*innen in eigener Sache und streiten politisch für Selbstbestimmung und Antidiskriminierung in allen Lebensbereichen. Positive Rollenbilder stärken Frauen und LSBTIQ* mit Beeinträchtigungen ihren Lebensweg selbst zu gestalten, ihre eigenen Ziele zu verfolgen und sich in ihren verschiedenen Rollen in der Öffentlichkeit zu zeigen.

-
- 1 LSBTIQ* steht für Lesben, Schwule, bi-, trans- und intersexuelle sowie queere Menschen.
 - 2 Ich verwende den Begriff Beeinträchtigung statt Behinderung, dem sozialen Modell von Behinderung folgend. Demnach ist eine Behinderung ein soziales Konstrukt, das erst durch das Zusammenspiel von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und einer Beeinträchtigung vorliegt. Gut verdeutlicht wird dies durch den Slogan der Selbstbestimmt-Leben-Bewegung: »Wir sind nicht behindert, wir werden behindert!« oder auch: »Behindert ist man nicht, behindert wird man« (Lingelbach 2018).

Die Stärkung der internationalen Menschenrechte³ sowie zahlreiche weitere rechtliche Veränderungen im Kontext der Behinderten- und Sozialpolitik haben zur Verbesserung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für Frauen und LSBTIQ* mit Beeinträchtigungen geführt: sie können zunehmend selbstbestimmt leben. In der Folge haben sich auch die öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurse gewandelt. So geht es gegenwärtig meist nicht mehr darum, ›ob‹ Menschen mit Beeinträchtigungen teilhaben können, sondern ›wie‹.

Ausgehend von diesen gesellschaftlichen und rechtlichen Veränderungen sowie den eingangs beschriebenen positiven Selbstdarstellungen von Frauen und LSBTIQ* mit Beeinträchtigungen in den sozialen Medien, gehe ich in diesem Artikel der Frage nach, ob diese Entwicklungen belegen, dass für sie gesellschaftlich keine anderen Maßstäbe mehr gelten als für alle anderen Frauen.

Als Vertreterin der ›Bewegung behinderter Frauen‹ konzentriere ich mich hierbei auf die gesellschaftlichen Debatten und sozialpolitischen sowie rechtlichen Veränderungen innerhalb derer sich Frauen und LSBTIQ* mit Beeinträchtigungen in den vergangenen Jahrzehnten bewegten und diskutiere, welchen Einfluss dies auf ihren Umgang mit ihren Körpern und ihrer Körperlichkeit sowie ihre gesellschaftliche Akzeptanz und Gleichstellung hatte.

Ein Blick zurück in die 1960er Jahre

Sowohl im Hinblick auf das öffentlich vorherrschende Frauenbild als auch auf die Sicht von Menschen mit Beeinträchtigungen ist ein Blick zurück in die 1960er Jahre spannend, um die gesellschaftlichen Entwicklungen im Kontext von Schönheitsidealen und Selbstoptimierung zu verdeutlichen.

In den 1960er und 1970er Jahren befand sich die Gesellschaft im Umbruch. Bis zu dieser Zeit überwogen gutbürgerliche Normen eines tradierten Frauenbildes, nach denen die Frau idealerweise nach der Hochzeit oder spätestens, sobald das erste Kind geboren wurde, ihre Arbeit aufgibt und sich liebevoll um

3 Eine hohe Schubkraft wurde insbesondere durch die UN-Behindertenrechtskonvention entwickelt, die 2009 in Deutschland in Kraft trat. Sie stellt unmissverständlich klar, dass alle Menschenrechte auch für Menschen mit Beeinträchtigungen gelten. Zudem erkennt sie die mehrfache Diskriminierung von Frauen und Mädchen mit Beeinträchtigungen an und fordert in mehreren Artikeln die Berücksichtigung ihrer Belange – ein Erfolg, der von Frauen mit Beeinträchtigungen aus der ganzen Welt erstritten wurde (vgl. Faber 2007).

die Familie kümmert. Mädchen machten noch einen Knicks bei der Begrüßung der Großeltern, während Frauen mit (sichtbarer) Beeinträchtigung als gesellschaftliche Neutren und nicht als Frauen gesehen wurden.

In den 1968er Jahren entstanden verschiedene Protestbewegungen: Flower-Power, Studenten- und Frauenbewegung, Friedensbewegungen mit alternativen Lebensstilen, Erziehungsstile von Anti-Pädagogik und Laissez-faire. Es war eine Auf- und Umbruchzeit, die auch Auswirkungen auf Ideale von Schönheit, Perfektion und Normalität hatte. In dieser Zeit gründete sich auch die erste Selbstvertretungsgruppe ›Club 68‹; ein früher Vorläufer der Behindertenbewegung. Menschen mit Beeinträchtigungen hinterfragten ihre Teilhabeinschränkungen aufgrund ihrer körperlichen und kognitiven Bedingungen. Die Forderungen aller sozialen Bewegungen aus dieser Zeit beförderten ein Umdenken. Sie waren wegweisend für das gesellschaftliche Bild von Frauen mit Beeinträchtigungen und ihre Politisierung (vgl. Köbsell 2019: 24f.).

Zeitgleich wurde in den 1960er Jahren im Kontext der Behindertenhilfe unter dem Deckmantel der Fürsorge ein ganzes System der Spezialisierung und Aussonderung für Menschen mit unterschiedlichen Beeinträchtigungen geschaffen. Mit Behindertenwohnheimen und -anstalten, Sonderschulen, Werkstätten für behinderte Menschen und vielen weiteren Einrichtungen, nahezu immer am Rande von Städten und Ortschaften ›in schöner Landschaft‹, wurde eine paternalistische ›Sonder‹Welt geschaffen.

Diese bewussten gesellschaftlichen Entscheidungen wirken sich bis heute aus. Zum einen auf das Bild von Menschen mit Beeinträchtigungen in unserer Gesellschaft, zum anderen auf die Frage, wie ernst gemeint die viel zitierte Inklusion von Menschen mit Beeinträchtigungen ist. Denn viele dieser Sondereinrichtungen existieren nach wie vor.⁴ Die paternalistische Sicht der Fürsorge zeigte sich vielfältig, beispielhaft auch in der Namensgebung der ›Aktion Sorgenkind‹, die erst im Jahr 2000 in ›Aktion Mensch‹ umbenannt wurde (vgl. Aktion Mensch o.J.).

4 In der UN-Behindertenrechtskonvention ist gesellschaftliche Inklusion (Inclusion) als Menschenrecht verankert. 2009 ist die Konvention in Deutschland in Kraft getreten. Seither wird diskutiert, wie Inklusion z.B. im Kontext Arbeitsmarkt definiert und umgesetzt werden muss. Die Vereinten Nationen fordern von Deutschland unter anderem die schrittweise Abschaffung von Werkstätten für behinderte Menschen und barrierefreie Arbeitsplätze (vgl. Vereinte Nationen 2015: 10).

Auch im Bereich der Hilfsmittelentwicklung entstand in den 1960er Jahren eine enorme Schubkraft, nicht zuletzt aufgrund vieler Kinder und Jugendlicher mit Kinderlähmung und schließlich infolge des Contergan-Skandals. Bis zum Verbot des (rezeptfreien) Beruhigungs- und Schlafmittels Contergan wurden in Deutschland zwischen 1958 bis 1961 etwa 5.000 Kinder mit verkürzten oder ohne Arme und Beine geboren (vgl. Thomann 2007: A2778). Vielfältige neuartige Prothesen wurden entwickelt, mit dem Ziel der Bewegungsoptimierung und/oder Ermöglichung des Laufens einerseits und dem Ziel zur Erreichung eines weitgehend ›normalen‹ Aussehens andererseits.

Aus meiner Kindheit in den 1960er und 1970er Jahren kenne ich die Maxime des Vertuschens einer Beeinträchtigung und dem Streben nach Normalisierung ebenfalls. Prothesen waren selbstverständlich hautfarbig, ›damit sie nicht so auffallen‹. Es gab auch reine Schmuckprothesen, die nur dem Zweck dienten, ein Körperteil zu ersetzen, koste es, was es wolle. Glasschalen mit aufgemalten Pupillen für blinde Menschen, die schmerzten, sind nur ein Beispiel. Zusätzlich sollte Kleidung das Fehlen von Körperteilen oder Prothesen ›überspielen‹. Das heißt: Lange Hosen oder Röcke bei Beinprothesen, lange Ärmel bei Armprothesen oder Capes mit Flügelärmeln für Mädchen ohne Arme (vgl. Ewinkel/Hermes 1985: 45f.).

Überhaupt galten Prothesen als das Nonplusultra zur Herstellung einer weitgehenden ›Normalität‹. Da war es dem medizinischen System egal, ob die Armprothese Kinder beim Spielen erst wirklich behindert hat. Oder das Tragen einer Beinprothese zwar aufrechtes Laufen ermöglichte, aber eben nur sehr langsames, während die Fortbewegung im Rollstuhl oder auf dem Rollbrett viel schneller ging (und gerade das Rollbrett in Innenräumen auch sehr viel Spaß machte!).

Apropos Rollstuhl: Rollstühle waren in meiner Erinnerung immer hellgrau. Sie waren zudem kastig, hatten hohe Armlehnen, waren eigentlich immer zu groß und sahen für Kinder wie für Erwachsene gleich aus. Und sie waren im Vergleich zu heute eher schwer selbst zu bewegen. Auch Gehhilfen (›Krücken‹) gab es nur in grau (nach der Variante mit Holzgriff und Lederüberzug, die sich lange hielt). Als Mädchen oder junge Frau, in einem solchen Rollstuhl selbstbewusst und modisch durchs Leben zu rollen, ist deutlich erschwert. Die mitleidigen Blicke der (nicht-behinderten) Menschen, die einen gar nicht anschauen, sondern nur das Monstrum von Rollstuhl sehen, befördern das Selbstbewusstsein nicht gerade.

Und dennoch waren natürlich auch in den 1960er und 70er Jahren viele von uns modebewusst, ob alternativ hippie-mäßig oder mit Schlaghosen und Rollkragenpullover.

Viele haben die Hilfsmittel, die sie erst behindert haben, statt ihnen zu nützen, auch verworfen. Theresia Degener, ohne Arme geboren, erinnert sich:

»Mit drei Jahren wurden mir erste ›Schmuckhände‹ verpasst. Prothesen, mit denen ich nicht einmal halb so viel anfangen konnte wie mit meinen Füßen, sie behinderten mich auf allen Ebenen. Mit ihnen konnte ich nicht spielen, weil ich nichts fühlte. Mit ihnen eckte ich überall an, [...]. Beim Essen fühlte ich mich wie ein Roboter, ich drückte auf den falschen Knopf und das Essen landete wieder auf dem Teller, anstatt in meinem Mund.« (Daniels/Degener/Jürgens 1986: 100f.)

Protest gegen (Schönheits-)Normen im Zeitraffer

Das heißt: Viele protestierten bereits in ihrer Kindheit gegen eine ›Optimierung‹ ihres Körpers von außen. Eine wirkliche Protestbewegung vieler behinderter Menschen begann jedoch erst in den 1970er Jahren. Mit dem Krüppeltribunal von 1981 und weiteren Aktivitäten im ›UNO-Jahr der Behinderten‹ gelangten der jungen ›Krüppel- und Behindertenbewegung‹ (heute: Selbstbestimmt-Leben-Bewegung) und der Bewegung behinderter Frauen erstmals Auftritte mit großer öffentlicher Resonanz (vgl. Köbsell 2019: 27). Angeklagt wurden u. a. Missstände und Menschenrechtsverletzungen, Gewalt gegen behinderte Frauen, Zwangssterilisationen, Barrieren im Nahverkehr, die Situation in Werkstätten für behinderte Menschen. Das Thema Schönheit war ebenfalls präsent: »Auch mit Puder und Crem (sic!) wird die Krüppelfrau nicht schen (sic!)« und »Krüppelsein passt zu keiner Mode« waren Slogans auf dem Tribunal (Daniels/Degener/Jürgens 1986: 100f.). In den Folgejahren blieb es ein wesentliches Thema, was Gisela Hermes, frühe Aktivistin mit Behinderung wie folgt schilderte:

»Das Schönheitsideal war natürlich ein ganz zentrales Thema für uns. Das Thema: Wir werden an den von Männern gemachten Normen gemessen, die sie Frauen gegenüber anlegen und die können wir nie erfüllen. Damals war für uns einfach ganz klar: Wir lehnen diese Normen ab, von denen auch nichtbehinderte Frauen negativ betroffen waren, die echt Stress hatten, immer möglichst hübsch auszusehen [...] und trotzdem nicht aussahen, wie die

Models im Fernsehen. Wir lehnten diese Normen ganz grundsätzlich ab. Das war ein wichtiger Punkt.« (Faber/Puschke 2007: 18)

1985 erschien der erste Sammelband von behinderten Frauen »Geschlecht behindert, besonderes Merkmal Frau« mit einem Kapitel »Sonnentop ohne Arme ist wie Minirock mit Schienen – Das Schönheitsideal und seine Folgen« (Ewinkel/Hermes 1985: 43f.).

Während Frauen mit Beeinträchtigungen in den 1980er Jahren der Öffentlichkeit erstmals spiegelten, dass sie in der Gesellschaft als sexuelle Neutren behandelt werden, entwickelte sich die Bewegung behinderter Frauen rasant weiter und kritisierte unter anderem auch damals schon Frauenzeitschriften, die das Schönheitsideal schlanker, langbeiniger und langhaariger Frauen propagierten. Theresia Degener erinnert sich, 1991 eine Podiumsdiskussion mit einer Redakteurin der Zeitschrift ›Freundin‹ verhindert zu haben: »Hiermit ist diese Veranstaltung beendet, hier sitzen keine Vertreterinnen der Frauenbewegung auf dem Podium, sondern es sitzen Feindinnen der Frauenbewegung auf dem Podium. Die ›Freundin‹ ist dafür verantwortlich, dass x Frauen unter Bulimie leiden und dass wir alle unter dem Schönheitsideal leiden. [...] Die Redakteurin von der ›Freundin‹ sagte: »Ich weiß gar nicht, was sie haben, Sie sind doch auch so hübsch angezogen!« (Ebd.)

1994 entstand die erste Fotoausstellung von Frauen mit Beeinträchtigungen unter dem Titel »unbeschreiblich weiblich«: Die Bremer Krüppelfrauen-gruppe organisierte mit der Fotografin Renate Rochner ein Fotoshooting und setzte sich in Szene. Heraus kamen ausdrucksstarke und teils provozierende Schwarz-Weiß-Fotos, die gegen den Strich gebürstet waren. Da gab es den »Sockenschuss« einer Frau im Rollstuhl mit Lederhose, schwarzem Pullover, Hut und bunten Socken, eine Pistole auf die Bildbetrachterin gerichtet. Oder den »Tango zu Dritt«, auf dem zwei Frauen im Stil der 1920er Jahre, eine androgyn mit schwarzem Jackett, die andere mit engem schwarzen Kleid, Schultertuch und Riemchensandalen zu sehen sind; wobei die eine bei der anderen auf dem Schoß im Rollstuhl sitzt und sie zusammen die typische Armbewegung eines Tangos ausführen (vgl. Bremen/Rochner 1994).

Ebenfalls in den 1990er Jahren startete die ›Freak-Show‹ behinderter Lesben und Schwuler im Waldschlösschen bei Göttingen, die mehrere Jahre zu einem Treffen mit schrillen Verkleidungen und Theaterinszenierungen entgegen des Mainstreams wurde. Auch ›Krüppellesbengruppen‹ gründeten sich, um Mehrfachdiskriminierungen zu thematisieren und später öffentlich zu machen. Weitere Fotoausstellungen behinderter Frauen folgten, in denen

vermeintliche Gegensätze wie Spitzenunterwäsche und Stützstrümpfe mit orthopädischen Schuhen und ähnliches dargestellt wurden.

All diese Aktivitäten waren Selbstinszenierungen, teils ironisch, teils sehr ernst, immer politisch – und feministisch. Der Phase des Austauschs in Peer-Groups über die eigene Weiblichkeit, die wie beschrieben, lange gesellschaftlich negiert wurde, ging über in eine Phase der Politisierung und des Protests gegen gängige Schönheitsnormen. Frauen mit Beeinträchtigungen definierten erstmals selbst ihre Schönheit, ihre Begehrlichkeit, ihr Frau-Sein.

Selbstdefinitionen von Schönheit

In den 2000er Jahren gab es zum ersten Mal eine anders geartete Auseinandersetzung mit dem Thema Schönheitsideale von Frauen mit Beeinträchtigungen. Dem langjährigen feministischen Protest gegen entsprechende Ideale folgte 2004 der erste Model-Contest für Frauen im Rollstuhl ›Beauty in Motion‹. Die drei Siegerinnen in langen Abendkleidern sind alle schlank, langhaarig, mit makelloser Haut. Drei Frauen, die dem gängigen Schönheitsideal entsprechen – im Rollstuhl. Freude für die einen, entsetzter Protest der anderen. In der Zeitschrift ›Emma‹ gab es ein Streitgespräch zwischen einer Contest-Teilnehmerin und einer Weibernetz-Mitarbeiterin (vgl. Louis/Heering/Puschke 2004: 46f.). Die Pole bewegten sich zwischen dem Recht auf Inklusion in der Modebranche und dem Mitmachen in der selbst ernannten Schönheitsindustrie, die Frauen nur akzeptieren, wenn sie dem von ihnen kreierten Ideal entsprechen.

Damals begannen in Internetforen (noch vor Zeiten von Blogs und Social Media) die ersten Austauschplattformen für junge Frauen mit Beeinträchtigungen:

»Wirklich, da wird alles durchdiskutiert von Make up (sic!), wie man sich sexy und weiblich anziehen kann auch im Rollstuhl bis Diäten und der ganze Pipapo den alle anderen auch machen. Es ist nicht, diese Behinderung verstecken, das ist wirklich nicht mehr so.« (Faber/Puschke 2007: 19)

Seither ist die Vielfalt, wie Frauen mit Beeinträchtigungen ihre Schönheit definieren, sich anpassen, protestieren oder öffentlich provozieren, geblieben bzw. stetig größer geworden. Nicht zuletzt auch durch die Veröffentlichungen von LSBTIQ* mit Beeinträchtigungen.

Dabei sind die persönlichen Auseinandersetzungen mit dem Thema Schönheit und Selbstoptimierung behinderungsübergreifend zu beobachten. In der Zeitschrift ›Ohrenkuss‹, in der Menschen mit Down-Syndrom über verschiedene Themen schreiben, gibt es immer wieder Veröffentlichungen zu den Themen Mode, Schönheit und das Aussehen vieler Menschen mit Down-Syndrom. Sie sind häufig geprägt von gängigen Schönheitsidealen, wie dem, schlank zu sein:

»Ja den Geschmack kann man lernen. Meine Mutter gibt mir Ratschläge. Sonst wäre ich manchmal ein bunter Hund sagt sie. Ich möchte gern schlanker sein. Da gibt es größere Auswahl. Ich freu mich aber, dass ich wie ein Chinese oder Kuba oder Vietnamesese aussehe. Das finde ich hübsch.« (Fraas 2004)

Und ihre Kollegin Daniela Hansen ergänzt: »Ich hätte gerne blonde Haare. Meine Nase ist in Ordnung, aber meine Pickel sollen verschwinden. Ich wäre gerne dünn und würde dann einen Bikini tragen« (Hansen 2004). Grundsätzlich finden sich jedoch beide schön. Sie und ihre Kolleg*innen machen immer wieder mit bei Foto-Shootings für die Zeitschrift ›Ohrenkuss‹ oder Ausstellungen, dezent oder auffällig geschminkt, in Kostümen oder modischer Alltagskleidung.

Durch solche Print- und Online-Veröffentlichungen und weitere Aktivitäten, auch im Theater- und Tanzbereich mit teils inklusiven Darsteller*innen, in denen Selbstinszenierung zum Programm gehört, wird eine Öffentlichkeit für individuelle Schönheit und Bewegung geschaffen. Gleichzeitig werden Menschen mit unterschiedlichen Beeinträchtigungen ermutigt, ihre Individualität zu leben.

Um eine wirklich große Öffentlichkeit zu erreichen und einen gesellschaftlichen Trend gegen den Mainstream und eine Akzeptanz für Vielfalt zu schaffen, bedarf es jedoch noch eines guten Stücks Weg, wie das folgende Beispiel zeigt. Wie sehr die öffentliche Zurschaustellung eines Körpers mit Beeinträchtigung polarisieren kann, wurde an der überlebensgroßen weißen Marmorstatue von Alison Lapper deutlich, einer englischen Künstlerin, die ohne Arme und mit kurzen Beinen auf die Welt kam. Die Statue von Marc Quinn zeigt sie selbstbewusst, stolz, nackt und – schwanger. Erstmals ausgestellt von 2005 bis 2007 auf dem Trafalgar Square in London, auf dem legendären ›Fourth Plinthe‹, einem leeren Pfeiler für Wechselausstellungen neben drei weiteren, auf denen Statuen ehrfürchtiger Personen wie Admiral Nelson stehen (vgl. Quinn

2005). Die Reaktionen reichten von wochenlangem öffentlichem Entsetzen, Staunen bis Begeisterung.

Neuer selbstbewusster Umgang mit Hilfsmitteln

Vielfältige gesellschaftliche Veränderungen in den vergangenen 40 Jahren führten zu einer Liberalisierung im Umgang mit Prothesen und Beinschienen (Orthesen). Beinprothesen mussten auf einmal nicht mehr hautfarben sein und einen Unterschenkel möglichst passgenau abbilden. Große Sportevents, wie die Paralympics, die endlich auch vermehrt im Fernsehen übertragen werden, haben zu einem anderen Umgang mit Prothesen geführt und lassen sie bei der breiten Bevölkerung in einem anderen Licht erscheinen. Im Sport werden schmucklose und leichte Sportprothesen ohne Schaumaufbau für Waden und andere Körperteile genutzt. Sie haben Vorbildcharakter für die prothetische Alltagsversorgung. Es gibt sie heute in den verschiedensten Farben, mit Tattoo-Aufdruck, mit unterbrochenen Lochmustern und vielem mehr.

Es gibt Models, die ihre Prothesen auf dem Laufsteg nicht mehr verstecken, sondern sichtbar für alle tragen. Auch das hat Auswirkungen auf den Alltag. Viele Prothesenträger*innen tragen ihre Prothesen heute mit sehr viel mehr Selbstbewusstsein und verstecken sie nicht ständig unter langen Hosen und Röcken.

Dieser Trend zeigt sich auch in der Alltagsnutzung anderer Hilfsmittel. Hörgeräte gibt es inzwischen auch in den unterschiedlichsten Farben und ihre Nutzer*innen tragen sie häufig für alle sichtbar und nicht mehr versteckt hinter längerem Haar. Rollstühle, Rollatoren, Gehhilfen gibt es in unterschiedlichsten Ausführungen, sodass die Wahlfreiheit und die Identifizierung mit dem zum Teil persönlich angepassten Hilfsmittel größer geworden sind. ›Glasaugen‹, die von vielen blinden Menschen getragen werden, sind inzwischen so optimiert, dass sie von Vielen ohne Schmerzen getragen werden können. Dies sind einige Beispiele für Veränderungen, die stellvertretend für viele weitere stehen.

Der medizinische Blick auf Behinderung: Zwang zu Körperoptimierung zeitlebens

Die meisten Menschen mit Beeinträchtigungen sind zeitlebens immer wieder in medizinischer Behandlung. Die Diagnostik oder Therapie ist dabei meist auf die Defizite (des Körpers) fokussiert. Dieser defizitorientierte Blick »führt zu einer [...] Entfremdung von ihrem Körper« (Hofe 2001: 72). »Ich erlebte meinen Körper durch die gesamte Baby-, Kinder- und Jugendzeit als ein Objekt medizinischer Behandlung«, sagt eine Frau mit Spina Bifida. »Mein Körper wurde von einer großen Zahl unterschiedlicher Fachleute – meistens Männer – betastet, abgehört, gemessen, massiert, geknetet, gedehnt, gestreckt, geformt und beurteilt.« (Ebd.)

Dieser Blick und Umgang mit dem Körper von Menschen mit Beeinträchtigungen führt nicht nur zu einer individuellen Körperentfremdung. Er signalisiert auch deutlich, dass der Körper, so wie er ist, nicht ›in Ordnung‹ ist. Offizielle Diagnostiken bestätigen Defizite, die von der Norm abweichen, von einer Norm, die gesellschaftlich akzeptiert wird. Im Rückkehrschluss bedeutet dies in der Praxis für viele Menschen mit Beeinträchtigungen, dass sie als gesellschaftliches Problem gelten. Bei vielen Frauen mit Beeinträchtigungen leidet dadurch das Selbstbewusstsein. Sie fühlen sich nicht als Frau wahrgenommen, wenn immer die Beeinträchtigung im Vordergrund steht; schon gar nicht als sexuell begehrenswerte und schöne Frau.

Nach der Diagnostik dienen unterschiedliche Therapien einer Körperoptimierung, die medizinisch notwendig sind und als angenehm empfunden werden, wenn sie zum Beispiel Schmerzen lindern. Es gibt jedoch auch Therapien, die nur einer weitgehenden Anpassung an gesellschaftliche Normen dienen. Dazu gehören auch Körper›korrekturen‹ durch Prothesen oder Operationen – bis heute.

Ein großer Bereich der Gentechnologie und Bioethik dringt zudem in eine sogenannte »Körperoptimierung« vor.

»In der öffentlichen Diskussion wird über die Abschaffung ›unnötigen Leids‹, auch über die Verhinderung von Behinderungen debattiert. Es scheint, als werde der Traum vom ›neuen‹, ›perfekten‹ Menschen, der in vielfältiger – oft unheilvoller – Ausformung und Dynamik der Moderne geprägt und im Dienst unterschiedlichster Ideen und Ideologien Geschichte gemacht hat, erneut geträumt – wenn auch unter völlig neuen politischen, technischen und medialen Vorzeichen.« (Staupe/Zirden 2001: 161f.)

»Wir sind nicht behindert, wir werden behindert!«

Bis zu Beginn des neuen Jahrtausends war das medizinische Modell von Behinderung gängige Praxis. Die Selbstbestimmt-Leben-Bewegung prägte Ende der 1990er Jahre den Slogan »Wir sind nicht behindert, wir werden behindert!« und warb für das soziale Modell von Behinderung. Der entscheidende Unterschied beider Modelle: Während das medizinische Modell eine Behinderung als individuelles Problem darstellt, sieht das soziale Modell Behinderung als ein gesellschaftliches Konstrukt.

Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) legte 2001 in ihrer Definition das soziale Modell von Behinderung zugrunde und definierte Behinderung dreigeteilt. Grundlegend ist eine Schädigung (zum Beispiel das Fehlen eines Beines), aus der eine Beeinträchtigung hervorgeht (zum Beispiel Probleme beim Treppensteigen), die zu einer Behinderung führen kann (wenn eine Prothesenträgerin im Sportverein nicht akzeptiert wird). Folglich ist eine Behinderung immer ein Konstrukt aus einer Beeinträchtigung und den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.

Diese Neudefinierung von Behinderung hatte enorm positive Auswirkungen auf das Selbstbewusstsein behinderter Menschen und ihre politischen Aktivitäten, da diese durch das soziale Modell von Behinderung erheblichen Rückenwind bekamen. Endlich wurde anerkannt, dass eine Behinderung erst durch gesellschaftliche Bedingungen entsteht und somit kein individuelles ›Problem‹ ist. Aus dieser Perspektive leitet sich auch ab, dass die Gesellschaft dafür Sorge zu tragen hat Barrieren abzubauen, durch die Behinderungen entstehen (können). Das Denkmuster der paternalistischen Fürsorge wird verlassen zugunsten einer Menschenrechts- und Antidiskriminierungspolitik.

In Bewegung gegen Diskriminierungen

Es sind deutliche Parallelen der Behindertenbewegung zu weiteren (Gegen-)Bewegungen zu sehen, insbesondere zu solchen, die sich gegen Loo-

kismus⁵ oder Body Shaming⁶, einer Stereotypisierung oder Diskriminierung aufgrund des Aussehens oder ihres Körpers wenden. Lookismus und Ableismus⁷ stehen nah beieinander. Durch beide -ismen können für Einzelne oder ganze Gruppierungen gravierende gesellschaftliche Diskriminierungen ausgelöst werden, meist negative und nur vereinzelt positive. Studien belegen zum Beispiel, dass als gutaussehend befundene, schlanke Frauen eher einen Job bekommen und bessere Karriere- und Verdienstchancen haben (vgl. Tyrell et al. 2016). Diese lookistische Betrachtung ist vergleichbar mit einer beispielhaft ableistischen Annahme, blinde Menschen würden besonders gut hören, kleinwüchsige Menschen seien besonders lustig (vgl. Maskos 2010) und Frauen im Rollstuhl prädestiniert für einen Bürojob.

Auch dicke Frauen kennen ähnliche Stigmatisierungen und Diskriminierungen, die Frauen mit Beeinträchtigungen erleben, sei es, dass ihnen häufig weniger zugetraut wird, ob im Job, oder bei der Chance, eine*n Partner*in zu finden. Gegenbewegungen wie die Fat-Empowerment-Bewegung setzen sich gegen das gängige Schönheitsideal und eine Reduzierung auf ihr (Mehr-)Gewicht ein.

Gemeinsam ist allen sozialen Bewegungen, die sich gegen Sexismus, Ableismus, Rassismus, gegen Diskriminierung aufgrund des Alters, der sexuellen Identität, des Geschlechts, der Religion etc. wenden, dass sie sich gegen Mainstream-Urteile einsetzen. Ihr Ziel ist eine Gesellschaft der Vielfalt sowie der Gleichberechtigung und Chancengleichheit ohne Ausgrenzung aufgrund einzelner Merkmale und Zuschreibungen. Viele von ihnen definieren ihre eigenen Schönheitsideale, beispielsweise Women of Color, alte Frauen, dicke Frauen, Frauen mit Beeinträchtigungen oder Trans* Frauen.

-
- 5 Lookismus ist eine Diskriminierung aufgrund des Aussehens, z.B. durch negative Beschimpfungen oder Beleidigungen. Lookismus trifft Frauen häufiger als Männer, der Annahme folgend, »Schönheit« sei für Mädchen und Frauen wichtiger (vgl. Amadeu Antonio Stiftung 2019).
 - 6 Body Shaming ist ähnlich wie Lookismus eine Diskriminierung oder Beleidigung aufgrund des Körpers. Negative Zuschreibungen, Menschen seien »zu dick« werden häufig verknüpft mit Unterstellungen, sie würden auch »ungesund« leben, seien »unsportlich« und daher auch eher »unglücklich«. Auch Body Shaming trifft häufiger Frauen als Männer (vgl. Fachstelle Gender & Diversität NRW o.J.).
 - 7 Ableismus ist ein Begriff aus der englischsprachigen Behindertenbewegung und geht über Behindertenfeindlichkeit hinaus. Kennzeichnend ist, dass sowohl positive als auch negative Fähigkeiten auf körperliche oder geistige Beeinträchtigungen reduziert werden (vgl. Schär 2014: 12).

Fazit

Der umfängliche Rückblick in die jüngste Geschichte zeigt, dass der Weg für selbstbewusste Bloggerinnen, Influencerinnen und Aktivistinnen durch die langjährigen Kämpfe der Bewegung behinderter Frauen auf Anerkennung ihrer Weiblichkeit geebnet wurde. Die Auseinandersetzung mit Schönheitsidealen und Strategien der Selbstoptimierung ist für Frauen mit Beeinträchtigungen nicht neu. Jedoch haben sich die Möglichkeiten der Selbstdarstellung geändert. Sie sind mit dem Internet und den sozialen Medien schneller und variationsreicher geworden.

Auch die höhere gesellschaftliche Akzeptanz von Hilfsmitteln, öffentliche Sport-, Tanz- und Theateraktivitäten, soziale Bewegungen gegen jegliche -ismen und nicht zuletzt die menschenrechtliche Sicht auf Menschen mit Beeinträchtigungen führten zu einem veränderten Umgang mit (Körper-)Idealen.

Bei der Bewertung meiner Eingangsfrage, ob beim Trend eines positiven Körperbewusstseins und einer öffentlichen Selbstdarstellung für Frauen mit Beeinträchtigungen keine anderen gesellschaftlichen Maßstäbe mehr gelten als für alle Frauen, spielt Ableismus eine große Rolle. Denn die Gesellschaft bewegt sich gegenwärtig zwischen angestrebter Inklusion und Antidiskriminierung auf der einen Seite sowie Behindertenfeindlichkeit und Ableismus auf der anderen Seite.

Das Eingangsbeispiel selbstsicherer Bloggerinnen mit Beeinträchtigungen, die Fotos von sich posten, über ihr Leben und ihre Sexualität schreiben, zeigt: Sie trauen sich öffentlich zu agieren⁸. Sie bestärken andere Frauen und Mädchen, ihren eigenen Weg zu finden. Sie senden Botschaften der Vielfalt in große Teile der Gesellschaft. Sie sind sichtbar.

Dennoch sind sie sich nicht immer sicher, ob ihre Offenheit in Sachen Körperlichkeit oder Sexualität gut in der Öffentlichkeit ankommt. In diversen Blogs berichten Frauen mit Beeinträchtigungen sehr offen, wie sie Sexualpartner*innen kennen lernen und welche sexuellen Erfahrungen sie haben. Teils findet sich am Anfang oder Ende des Blogs die Rückfrage: »Was glaubt Ihr eigentlich? Dass wir keinen Sex haben (wollen)?« An diesen Aussagen wird deutlich, dass unsere Gesellschaft nach wie vor ableistisch ist und Frauen und LSBTIQ* mit Beeinträchtigungen unter anderen Maßstäben bewertet: Es ist

8 Beispielhaft genannt seien an dieser Stelle: [einfachkatja.blog](https://www.einfachkatja.blog), <https://www.holy-shit-i-am-sick.de/category/karina-sturm/> und <https://sexabled.de/>.

diskriminierend, anzunehmen, dass eine Frau mit körperlichen Einschränkungen keinen Sex hat. Dass sie keine*n »abbekommt«. Diese Beispiele ließen sich unendlich fortführen und sie belegen, dass nach wie vor nicht die gleichen gesellschaftlichen Maßstäbe für alle Frauen gelten.

Umso wichtiger ist das stetige gegenseitige Empowerment von Frauen mit Beeinträchtigungen. So schreibt die Studentin Katja (2020) in ihrem Blog:

»Ich hätte mir damals gewünscht, dass es jemanden gäbe, der mich in meinen jungen Jahren begleitet hätte und mir das Gefühl vermittelt hätte, dass ich eine ganz normale junge Frau bin. Eine Frau, die das Recht hat ihr Leben in vollen Zügen zu genießen und zu leben. Ich denke, dass ich von mir sagen kann ein gutes Vorbild zu sein, denn ich vermittele meinen Followern lediglich, dass sie genauso wie sie sind, richtig sind. Ohne Wenn und Aber.«

Literatur

- Aktion Mensch (o.J.): »Schon viel erreicht«, aktion-mensch, [online] <https://www.aktion-mensch.de/ueber-uns/chronik/chronik-detail#abschnitt-1994-2003> [abgerufen am 06.02.2022].
- Amadeu Antonio Stiftung (2019): Lookismus, amadeu-antonio-stiftung, [online] https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/wp-content/uploads/2019/01/Flyer_GMF_Lookismus.pdf [abgerufen am 06.02.2022].
- Daniels, Susanne von/Degener, Theresia/Jürgens, Andreas (Hg.) (1983): Krüppel-Tribunal: Menschenrechtsverletzungen im Sozialstaat, Köln: Pahl-Rugenstein.
- Ewinkel, Carola/Hermes, Gisela (Hg.) (1985): Geschlecht: Behindert. Besonderes Merkmal: Frau. Ein Buch von behinderten Frauen, München: AG SPAK.
- Faber, Brigitte (2007): Frauen mit Behinderung weltweit feiern! UN-Konvention unterschrieben, weibernetz, [online] <https://www.weibernetz.de/u/frauen-mit-behinderung-weltweit-feiern-un-konvention-unterschrieben.html> [abgerufen am 04.04.2022].
- Faber, Brigitte/Puschke, Martina (Hg.) (2007): 25 Jahre Bewegung behinderter Frauen. Erfahrungen, Anekdoten und Blitzlichter aus den Jahren 1981–2006, Kassel: Weibernetz e.V.
- Fachstelle Gender & Diversität NRW (o.J.): #Bodyshaming, gender-nrw, [online] <https://www.gender-nrw.de/bodyshaming/> [abgerufen am 06.02.2022].

- Fraas, Sabine (2004): Geschmack, ohrenkuss, [online] <https://ohrenkuss.de/ausgaben/48-mode.html> [abgerufen am 06.02.2022].
- Hansen, Daniela (2004): Verwandlung, ohrenkuss, [online] <https://ohrenkuss.de/ausgaben/48-mode.html> [abgerufen am 06.02.2022].
- Katja (2020): Du bist kein gutes Vorbild, einfach-katja, [online] <http://einfach-katja.de/du-bist-kein-gutes-vorbild/> [abgerufen am 05.02.2022].
- Köbsell, Swantje (2019): »50 behindertenbewegte Jahre in Deutschland«, in: Bundeszentrale für politische Bildung 69, S. 24–30
- Krüppelfrauen Bremen/Rochner, Renate (1994): unbeschreiblich weiblich, re-nate-rochner, [online] <http://www.renate-rochner.de/page/projekte.html> [abgerufen am 05.02.2022].
- Lingelbach, Gabriele (2018): Behindert/Nicht behindert. Begrifflichkeiten, Konzepte und Modelle der Disability History, bpb, [online] <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/275890/behindert-nicht-behindert/> [abgerufen am 04.04.2022].
- Louis, Chantal/Heering, Michaela/Puschke, Martina (2004): »Der etwas andere Schönheitswettbewerb – Ein Pro und Contra«, in: EMMA Nr. 5/2004, S. 46–48.
- Maskos, Rebecca (2010): Was heißt Ableism? Überlegungen zu Behinderung und bürgerlicher Gesellschaft, arranca, [online] <https://arranca.org/archive?path=%2F43%2Fwas-heisst-ableism> [abgerufen am 05.02.2022].
- Quinn, Marc (2005): Alison Lapper, marcquinn, [online] <http://marcquinn.com/artworks/alison-lapper> [abgerufen am 06.02.2022].
- Schär, Wiebke (2014): »Von Ableismus, seinen Facetten und Auswirkungen« in: Forum Psychosomatik. Zeitschrift für Psychosomatische MS-Forschung 24, S. 12–18.
- Staupe, Gisela/Zirden, Heike (2001): »Vom Recht auf Unvollkommenheit«, in: Stiftung Deutsches Hygiene-Museum und Deutsche Behindertenhilfe – Aktion Mensch e.V. (Hg.), Der (im)perfekte Mensch, Hamburg: Hatje Cantz.
- Thomann, Klaus-Dieter (2007): »Die Contergan-Katastrophe: Die trügerische Sicherheit der »harten« Daten«, in: Deutsches Ärzteblatt 41, S. A2778 – A2782.
- Tyrell, Jessica et al. (2016): Height, body mass index, and socioeconomic status: medelian randomization study in UK Biobank, bmj, [online] <https://www.bmj.com/content/352/bmj.i582> [abgerufen am 05.02.2022].
- Vereinte Nationen Ausschuss für die Rechte von Menschen mit Behinderungen (2015): Abschließende Bemerkungen über den ersten Staatenbericht

Deutschlands, gemeinsam-einfach-machen, [online] https://www.gemeinsam-einfach-machen.de/GEM/DE/AS/UN_BRK/Staatenpruefung/Erste_Staatenpruefung/CO_Staatenpruefung_deutsch.html [abgerufen am 05.02.2022].

vom Hofe, Jutta (2001): »Bin ich schön?«, in: Stiftung Deutsches Hygiene-Museum und Deutsche Behindertenhilfe – Aktion Mensch e.V. Der (im)perfekte Mensch, Hamburg: Hatje Cantz.

**Selbstopтимierung im Kontext
von Ernährung, Sport
und Schönheitsoperationen**

Ganz schön operiert

Ästhetisch-Plastische Chirurgie als optimierende Körperarbeit

Julia Wustmann

Im Rahmen ästhetisch-plastischer Verfahren werden Körper vermessen und eingeordnet, sie werden aufgeschnitten und modifiziert, in sie wird injiziert und implantiert. All diese Prozesse können als Körperarbeit gefasst werden im Sinne von »work that focuses directly on the bodies of others [...] that thus become the object of the worker's labour« (Twigg et al. 2011: 1). Die Körperarbeit, die ästhetisch-plastische Chirurg*innen leisten, zeichnet sich also dadurch aus, dass sie auf andere Körper bezogen ist, die zu Objekten ihrer Arbeit werden. Das operative Bilden, Formen und Gestalten von Körper(masse)n verfolgt in der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie das Ziel der ästhetischen Optimierung und umfasst minimal-invasive sowie chirurgische Eingriffe (vgl. VDÄPC 2018).

Ein Exkurs zur Geschichte der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie

Auch wenn die Ästhetisch-Plastische Chirurgie eine vergleichsweise junge Fachdisziplin ist – in Deutschland wurde der Facharzttitel der Plastischen Chirurgie erst im Jahr 2005 um den Schwerpunkt der Ästhetik erweitert und lautet seither »Facharzt/Fachärztin für Plastische und Ästhetische Chirurgie« (vgl. Maas 2005: 30ff.) – so reichen die Ursprünge der Disziplin jedoch weiter zurück und sind eng verknüpft mit den Wurzeln der chirurgischen Medizin selbst. Der Chirurgie war es seit jeher ein Anliegen ästhetische Ergebnisse zu erzielen, aber im Verlauf ihrer Geschichte finden sich auch immer wieder konkrete Beispiele für ästhetisch motivierte plastische Eingriffe, etwa zu einem Verfahren zur operativen Entfernung von Bauchfett im 1. Jahrhundert n.Chr.

oder zur chirurgischen Behandlung von Gynäkomastie im 7. Jahrhundert n.Chr. (vgl. Gilman 2005: 64ff.). Bei solchen überlieferten Fällen handelt es sich jedoch um seltene Einzelfälle, denn aufgrund mangelnder Möglichkeiten zur Betäubung und allgemein niedrigen Hygienestandards war das Mortalitätsrisiko bei Operationen sehr hoch und sie wurden in der Regel nur bei medizinischer Notwendigkeit durchgeführt (vgl. ebd.).

Das Risiko von operativen Eingriffen sank drastisch, als im Laufe des 19. Jahrhunderts damit begonnen wurde Patient*innen mit Äther und Kokain zu betäuben (Anästhesie) und Operationsbesteck sowie Hände von Operateur*innen mit Karbolsäure bzw. Chlor zu desinfizieren (Antisepsis) (vgl. Gilman 2005: 62f.; Ramsbrock 2011: 114). Entsprechend des abnehmenden Infektions- und Mortalitätsrisikos stieg die Anzahl chirurgischer Eingriffe und damit auch ästhetisch-plastischer Operationen rapide an. Zu einer weiteren Steigerung der Anzahl ästhetisch-plastischer Verfahren führten überdies auch die Folgen des 1. Weltkrieges. Denn durch die zahlreichen, teils massiven Verletzungen und Verstümmelungen wurde dieser Krieg zu einem »Experimentierfeld für plastische Chirurgen« (Ramsbrock 2011: 136), auf dem Operationstechniken verbessert oder neu entwickelt wurden.

Im Zuge dieser Entwicklungen begann sich auch allmählich die Intention ästhetisch-plastischer Eingriffe zu wandeln. Denn durch die risikominimierenden Innovationen der Anästhesie und Antisepsis sowie durch (Weiter-)Entwicklungen chirurgischer Verfahren wurden nicht mehr nur medizinisch notwendige Eingriffe durchgeführt, sondern auch solche, die von den Patient*innen gewünscht wurden (vgl. Gilman 2005: 83). Bildeten bis dato vor allem durch Krankheiten, Unfälle, Kämpfe oder Bestrafungen entstandene Entstellungen den Anlass für ästhetisch-plastische Operationen, so wurden sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts zunehmend mit der Absicht durchgeführt, »to minimize or eradicate physical signs of race or ethnicity that they [die Patient*innen] believe mark them as ›other« (Haiken 1997: 175f.).

Erst im weiteren Verlauf des 20. Jh. wurden dann auch in steigendem Maße ästhetisch-plastische Eingriffe vorgenommen, die dazu dienen Alterungsprozesse zu kaschieren. Einen zentralen Einfluss auf diese Entwicklung hatte damals – wie heute auch – die »celebrity culture«. Im Laufe der 1930er Jahre gewann der Kinofilm als Unterhaltungselement für große Teile der Bevölkerung enorm an Bedeutung und Schauspieler*innen setzten als »role models« Schönheitsideale. Mit der cinematographischen Neuerung des »close-up«, der totalen Nahaufnahme, gerieten die Gesichter und Körper von Schauspieler*innen buchstäblich in den Fokus und selbst der kleinste Makel wurde sichtbar. Zahl-

reiche Schauspieler*innen, von Greta Garbo über Marlene Dietrich bis Marilyn Monroe, nutzten Ästhetisch-Plastische Chirurgie um ihr äußeres Erscheinungsbild zu optimieren und setzten mit ihren chirurgisch modifizierten Körpern wiederum neue Ideale, nach denen viele Menschen strebten. (vgl. Taschen 2005: 10ff.)

Es etablieren sich jedoch fortlaufend neue Körper- und Schönheitsideale und relational dazu setzen auch in der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie immer wieder neue Trends ein. Wurden beispielsweise bis Ende des 19. Jahrhunderts Brustoperationen vor allem zur Verkleinerung durchgeführt, um stigmatisierende ethnische Zuschreibungen zu vermeiden, setzte ab den 1940/50er Jahren der Trend zur operativen Brustvergrößerung ein. Im Umkehrschluss dazu wurden sogar zu kleine Brüste zu einem eigenen medizinischen Krankheitsbild erklärt, der Hypomastie (Gilman 2005: 101). Es wandeln sich also nicht nur die Möglichkeiten, was alles über ästhetisch-plastische Eingriffe operiert werden ›kann‹, sondern auch was operiert werden ›soll‹, d.h. was als körperliches Ideal angestrebt bzw. als körperliches Defizit problematisiert wird.

Der kurze Blick in die Geschichte der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie zeigt: ›NoBody is perfect‹. Kein Körper scheint perfekt (genug) und es wurde immer danach gestrebt Körper ästhetisch zu verbessern. Ästhetisch-Plastische Chirurgie hat sich in diesem Kontext als eine Praktik der Körperoptimierung etabliert und sie verzeichnet, trotz der dargestellten Wandlungsprozesse von Motiven und Idealen, eine seit Jahr(zehnt)en steigende Zunahme ihrer Anwendung und ihrer Anwender*innen, also der Anzahl ästhetisch-plastischer Eingriffe und der sie durchführenden ästhetisch-plastischen Chirurg*innen (vgl. Tab. 1.1).

Tabelle 1.1: Eingriffszahlen ästhetisch-plastischer Maßnahmen

ISAPS – International Survey on Aesthetic/ Cosmetic Procedures	2010	2014	2018
Ästhetisch-Plastische Operationen	184.639	287.262	385.906
Minimalinvasive Eingriffe	170.796	246.360	536.150
Gesamtzahl durchgeführter Verfahren	355.435	533.622	922.056
Mediziner*innen mit Facharzttitel für Plastische und Ästhetische Chirurgie	156	469	745

(Quellen: ISAPS 2019: 18, 2015: 2f., 2013: 3; Bundesärztekammer 2018: 13, 2014: 13, 2010: 12; eigene Darstellung)

Zuletzt verzeichnete die Ästhetisch-Plastische Chirurgie sogar einen neuen »Boom« ganz eigener Art. So berichten die Fachgesellschaften von einer seit Pandemie-Beginn immens gestiegenen Nachfrage nach ästhetisch-plastischen Eingriffen, vor allem im Gesichtsbereich, was auf die pandemiebedingte Nutzung von Video-Konferenztools zurückgeführt wird (VDÄPC 2021) – der Pandemie-Zoom-Call als moderne Version des Hollywood-Close-Ups. Doch ergibt sich aus den steigenden Nutzungszahlen nicht automatisch eine gesellschaftliche Akzeptanz oder gar Popularität. Die Ästhetisch-Plastische Chirurgie wird hinsichtlich ihrer Möglichkeiten und Grenzen sowie ihrer Intentionen und Wirkungen vielmehr ambivalent diskutiert (vgl. u.a. Villa 2008; Wustmann 2021).

Die Ästhetisch-Plastische Chirurgie als Forschungsgegenstand

Dem Umstand, dass die Legitimität der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie als medizinische Disziplin nicht per se gegeben ist, sondern sich fortlaufend in Verhandlung befindet, habe ich mich im Rahmen meiner Forschung gewidmet und nach gegenwärtigen Mustern der De-/Legitimierung der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie in Deutschland gefragt (vgl. Wustmann 2022, 2021, 2018a, 2018b). Dafür habe ich gesellschaftliche Betrachtungsweisen mit medizinischen professionellen Eigenverständnissen zusammengeführt, indem ich zum einen Gruppendiskussionen mit Alltagsakteur*innen aus unterschiedlichen sozialen Milieus durchgeführt (vgl. Lamnek 2005; Loos/Schäffer 2001) und

zum anderen Expert*inneninterviews mit Chirurg*innen aus dem Bereich der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie geführt habe (vgl. Bogner/Littig/Menz 2014; Meuser/Nagel 2009).¹ Beide Datensorten wurden mit der Dokumentarischen Methode nach Ralf Bohnsack und Arnd-Michael Nohl ausgewertet (vgl. Bohnsack 2010; Nohl 2017; Wustmann 2018b).

Gerade in der Multiperspektivität, die sich aus der Verschränkung der Alltags- mit der Expert*innenperspektive ergibt, erschien der Forschungsansatz vielversprechend, denn ein großer Teil der bisherigen akteurs- bzw. subjekt-orientierten Studien im Kontext der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie konzentriert sich auf einzelne Personengruppen, die in den Prozessen involviert sind. Also zuvorderst auf die Chirurg*innen (vgl. u.a. Ensel 1996; Klein 2014, Meili 2008) oder aber die Patient*innen (vgl. u.a. Adams 2010; Borkenhagen 2014; Pitts-Taylor 2009) bzw. waren bisherige Forschungen auf das Verhältnis dieser beiden Gruppen begrenzt (vgl. u.a. Dull/West 1991; Gimlin 2010, Meßmer 2017).

Expert*innenwissen zum Verhältnis von gesellschaftlichen Schönheitsidealen und Ästhetisch-Plastischer Chirurgie

Für diesen Beitrag zur Ästhetisch-Plastischen Chirurgie als optimierender Körperarbeit wird der Fokus dezidiert auf die Verhandlungen der interviewten Chirurg*innen gelenkt, als diejenigen, die diese Körperarbeit leisten. In Bezug auf die Ambivalenz ihrer Fachdisziplin diskutierten alle interviewten Chirurg*innen u.a. deren Bedeutung innerhalb gesellschaftlicher Entwicklungsdynamiken. Leitführend war für sie die Frage, was die Ästhetisch-Plastische Chirurgie durch ihre Existenz und zunehmende Anwendung innerhalb der Gesellschaft bewirke. Einen Schwerpunkt bei diesen Erklärungen bildete das Thema »Schönheit«, was angesichts der Zentralität des Themas innerhalb ihres beruflichen Wirkens wenig überrascht. Im Folgenden soll ein exemplarischer Ausschnitt aus einem Interview mit Dr. Uranus² illustrieren,

1 Die Gruppendiskussionen wurden im Rahmen des von Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Paula-Irene Villa geleiteten DFG-Projekts »Das optimierte Geschlecht? Soziologische Explorationen zur (Neu)Kodierung der Geschlechterdifferenz am Beispiel der Schönheitschirurgie« (04/2013 – 03/2015) erhoben.

2 Alle Namen, Daten und Informationen, die Rückschlüsse auf die Personen zulassen, wurden anonymisiert.

welchen Stellenwert das Thema »Schönheit« nach Ansicht der Chirurg*innen innerhalb der Gesellschaft habe:

»[...] es gibt ein wunderbares Buch von [Autorin] so eine Harvard Psychologin die Schönen gewinnen immer (.) schöne Menschen kriegen mehr Geld (.) sie kriegen bessere Jobs (.) sie haben es leichter sie werden im Kindergarten (.) mehr bevorzugt (2) interessanterweise werden auch schöne Kinder weniger sexuell missbraucht als die hässlicheren (.) das ist ganz eigenartig (.) man hat vor Schönheit Respekt (.)« (Dr. Uranus, Z. 548–553)

Dr. Uranus verweist zu Beginn seiner Ausführung auf ein Buch einer Psychologin, die an einer der prestigeträchtigsten Universitäten weltweit arbeitet. Über den Verweis auf die Universität wird die dann folgende Aussage als eine wissenschaftliche Expertise legitimierend gerahmt: »die Schönen gewinnen immer«. Unklar ist, ob diese Aussage den Titel des Buches, eine Kernaussage der Autorin oder aber sein Resümee zum Buch meint. Eindeutig ist aber, dass wenn es um das Gewinnen geht, ein auf Konkurrenz basierender Wettkampf zwischen verschiedenen Personen vorausgesetzt wird. Dieser Wettkampf dreht sich der Aussage nach um Schönheit. Dieser Lesart nach ist Schönheit etwas, über das nicht jede*r gleichermaßen verfügt, das aber erstrebenswert erscheint. Darüber hinaus impliziert der Satz eine Kausalität, die eine gewisse Allgemeingültigkeit suggeriert: wenn man schön ist, gewinnt man immer.

Was man aufgrund von Schönheit gewinne, seien »mehr Geld« und »bessere Jobs«, es geht also darum mehr zu erreichen bzw. etwas zu steigern. Beide angeführten Beispiele beziehen sich auf Erwerbsarbeitskontexte, eine Steigerung in diesem Bereich meint in der Regel mehr Erfolg zu haben. Beruflicher Erfolg basiert nach Dr. Uranus also auf einer Eigenschaft (schön sein) und nicht etwa auf erbrachten Leistungen (fleißig sein). Das lässt die Kausalität unfair erscheinen, da das Leistungsprinzip in kapitalistischen Gesellschaften sehr bedeutsam ist (vgl. Verheyen 2018).

Schöne Menschen hätten es zudem »leichter«, eine Formulierung, die impliziert, dass sich schöne Menschen weniger anstrengen müssten, um etwas zu erreichen, was wiederum benachteiligend erscheint. Zudem würden schöne Menschen bereits im Kindergarten »mehr bevorzugt«, ihnen würden also Vorrechte eingeräumt. Schönheit wird diesen Beispielen folgend also zu einem Faktor, der soziale Ungleichheit produziert. Welchen Einfluss der Faktor Schönheit hat, illustriert Dr. Uranus schließlich nochmals im Kontext des Kindesalters, wenn er ausführt, dass schöne Kinder »weniger sexuell miss-

braucht« würden als »die hässlicheren«. Schönheit hat demnach so viel Einfluss, dass sie nicht nur Vorteile sichere, sondern sogar beschützend wirke.

Dr. Uranus resümiert schließlich zu allen von ihm angeführten Beispielen: »man hat vor Schönheit Respekt«. Verwendet man das unbestimmte Pronomen »man«, dann ist damit in der Regel die Absicht verbunden, etwas Allgemeingültiges zu formulieren. Seine Aussage sieht er also als gesamtgesellschaftlich gültig. »Respekt« vor Schönheit meint, dass »Schönheit« und entsprechend schönen Menschen eine achtvolle Anerkennung entgegengebracht wird, was sich in allen gegebenen Beispielen widerspiegelt. Im Umkehrschluss bedeutet diese Generalaussage allerdings für diejenigen, die er als die »Hässlicheren« bezeichnet, dass sie nicht nur soziale Benachteiligungen erfahren, sondern dass ihnen Anerkennung verwehrt wird. Schönheit wird in dieser Lesart zu einem Gut aus dem Profit geschlagen werden kann, durch das man Begünstigungen erhält und welches vor Schaden bewahrt. Dies über alle Lebensphasen hinweg, was die Generalität seiner Aussage nochmals untermauert. Wie weitreichend der Einfluss von Schönheit in sozialen Kontexten sein kann, soll noch ein weiterer Ausschnitt aus dem Interview mit Dr. Jupiter verdeutlichen:

»[...] ich war mit meine: [weibliche Verwandte] bei der Bank (.) die ist eine intelligente Frau viel intelligenter als ich (.) äh und (.) die hat auch so::o viel Falten (.) @ gehabt im Gesicht@ (.) und das war es ging um ihr Geld (.) und der Bankangestellte hat (.) sie überhaupt nicht beachtet immer mit mir gesprochen (.) und ich habe zu (.) ihr gesagt [Kosename] siehst du (.) wenn du lassen würdest das ich dich ein bisschen sch- (.) spritze dann würden sie dich auch voll nehmen das sie sonst denken (.) alt und gebrechlich (.) dann ist nichts; (.) äh und das ist wirklich, (.) auch viele Ältere kommen hier (.) da deshalb auch (4)« (Dr. Jupiter, Z. 524–531)

Dr. Jupiter erzählt von einem vergangenen Besuch bei einer Bank, bei dem sie eine weibliche Verwandte begleitet hat. Ein Bankangestellter habe ihre Verwandte »überhaupt nicht beachtet«. Obwohl sie die eigentliche Kundin in dieser Szenerie war, wurde sie von dem Bankangestellten also nicht in dieser Rolle wahrgenommen. Dr. Jupiter führt diesen Umstand auf das makelhafte Aussehen ihrer Verwandten zurück, denn sie habe »so:o viel Falten«. Hätte sich die Verwandte von ihr behandeln lassen, so die Annahme von Dr. Jupiter, dann wäre sie in der Konsequenz auch als adäquate Gesprächspartnerin adressiert worden.

Dass die Verwandte nicht nur visuell als »alt und gebrechlich«, sondern im selben Zug auch als nicht mehr eigenständige, ernstzunehmende Person wahrgenommen wurde, lässt die Schlussfolgerung zu, dass man nicht nur nachteilig behandelt wird, wenn man idealen Vorstellungen von Schönheit nicht entspricht, sondern dass einem noch weitere, über den Körper hinausreichende negative Zuschreibungen drohen. Soziale Benachteiligungen, die sich aufgrund eines makelhaften Aussehens ergeben, sieht Dr. Jupiter als Begründung dafür, dass »auch viele Ältere« in ihre Praxis zur Behandlung kommen. Mit dem Verweis auf die Begründung (»deshalb auch«) macht sie ihren Einfluss auf den Faktor Schönheit deutlich. Denn sie könne Menschen über ihr ärztliches Handeln dazu verhelfen, als vollwertige Personen akzeptiert zu werden und negative soziale Zuschreibungen abzuwenden und werde deshalb aufgesucht.

Die bis hierhin dargestellten Analysen der Interviewausschnitte sollen exemplarisch verdeutlichen, dass die von mir interviewten Chirurg*innen dem Merkmal »Schönheit« einen enorm hohen gesellschaftlichen Stellenwert einräumen: schön zu sein, bedeute über Erfolg, Zugang und Macht zu verfügen. Damit einher gehen Dynamiken von sozialen Ein- und Ausschlüssen, die ihren Ursprung in der ungleichen Verteilung von Schönheit haben, aber auch über diesen Aspekt hinausreichen. Aus dem hohen Stellenwert von Schönheit, den die Chirurg*innen konstatieren, lässt sich eine indirekte Legitimation der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie schlussfolgern. Denn all den negativen Auswirkungen von fehlender Schönheit (schlechtere Jobs, weniger Geld, größere Gefahren, negative Zuschreibungen) können Chirurg*innen der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie über ihr berufliches Handeln entgegenwirken. Die Ästhetisch-Plastische Chirurgie wird in dieser Lesart zu einem Mittel des individuellen Risiko-Managements, denn durch sie können Risiken minimiert werden, die durch die enorme Bedeutung von Schönheit in der Gesellschaft überhaupt erst entstehen.

Expert*innenwissen zur Verortung der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie in sozialen Optimierungsdynamiken

Im Weiteren soll nun ein Einblick gegeben werden, wie die interviewten Chirurg*innen ihre Fachdisziplin innerhalb von gesellschaftlichen Dynamiken verorten, die sich durch den hohen gesellschaftlichen Stellenwert von Schönheit ergeben. Zunächst folgt dazu ein Auszug aus dem Interview mit Dr. Merkur,

dem ich zuvor von meiner Recherche zur Ästhetisch-Plastischen Chirurgie erzählt habe. Im Zuge dieser ist mir aufgefallen, dass die Homepages von Chirurg*innen der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie ganz anders gestaltet sind als diejenigen von anderen Fachärzt*innen, so finden sich beispielsweise auffallend oft Interviews mit verschiedenen Medienformaten. Während Dr. Merkur mir diesen Umstand erklärt, führt er unter anderem aus, dass es

»[...] einfach so eine gesamtgesellschaftliche Entwicklung irgendwo ist in Richtung (.) noch schön:er (.) dadurch noch erfolgreiche:r (.) das geben wir Ärzte nicht vor (.) also ich suggeriere das ja keinem Patienten (.) (bloß) der Patient kommt rein (.) und haben letztendlich so die Hoffnung durch ein verbessertes Aussehen vielleicht auch erfolgreicher zu sein attraktiver zu sein ähm (.) ich glaube deswegen stehen wir per se schon mal mehr ä:h (.) da quasi an medialer vorderster Front als die anderen Fachbereiche (.) [...]« (Dr. Merkur, Z. 353–359)

Dr. Merkur geht von einem Wandel aus, der alle Gesellschaftsmitglieder betrifft und deren »Richtung« er mit »noch schön:er (.) dadurch noch erfolgreiche:r« beschreibt. Auch hier wird Schönheit erneut argumentativ mit Erfolg verknüpft. Dieser Kausalzusammenhang basiert nach Dr. Merkur nun auf einer Steigerungslogik (›noch‹ schön:er, ›noch‹ erfolgreich:er). Er erklärt dann zu dieser Steigerungsdynamik, dass »wir Ärzte [dies] nicht vor[geben]«. Er spricht damit nicht nur für sich, sondern auch im Namen einer Personengruppe, derer er sich zugehörig fühlt: den Ärzt*innen. Mit der Betonung, dass Ärzt*innen die gesellschaftliche Tendenz zur Steigerung bzw. Optimierung nicht festlegen oder bestimmen, weist er jede Form der Beeinflussung ab und zieht sich und die Personengruppe, für die er stellvertretend spricht aus einer möglicherweise antizipierten Verantwortung heraus. Im Fortlauf stellt er klar, dass die Initiative von den Patient*innen ausginge. Sie verbänden mit ihm und der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie die positive Erwartung an jener Optimierungsdynamik teilhaben zu können, da er sie noch schöner und dadurch eventuell noch erfolgreicher machen könne.

Dr. Merkur resümiert abschließend, dass er »deswegen« annehme, dass die Ästhetisch-Plastische Chirurgie – anders als andere Fachdisziplinen – »an medialer vorderster Front« steht und knüpft damit wieder an die eigentliche Interview-Frage an. An vorderster Front zu stehen, ist ein militärisch gefärbter Ausdruck dafür, dass man in einem Kampf in der ersten Reihe einer kämpfenden Truppe steht und entsprechend im Kampf die meisten oder schlimmsten Verletzungen erleiden kann. Angewendet auf Dr. Merkur und die Ästhe-

tisch-Plastische Chirurgie kann dies im übertragenen Sinne meinen, dass er der Ansicht ist, dass ihm und seiner Fachdisziplin in den Medien eine wesentliche Verantwortung für die Optimierungsdynamik zugeschrieben wird. Diese argumentative Selbstverortung im Kontext von gesellschaftlichen Optimierungsdynamiken findet sich auch in den anderen Interviews, wie dieser Ausschnitt aus einem Interview mit Dr. Saturn verdeutlicht:

»[...] das ist der Lauf der Zeit natürlich momentan das mehr Wert auf (.) ähm Fitness gelegt wird das man ähm öfters körperliche (.) Empfinden oder Aussehen dass das ein bisschen in den Vordergrund geht man achtet mehr auf sich selbst (.) ich weiß nicht ob man das jetzt auf die plastische Chirurgie so beschränken kann ich meine also so sieht man ja im Lebensmittelbereich auch Ernährung vor ein paar Jahren hat noch keiner von diesen ganzen Allergenen Laktose und so gesprochen [...] ich meine das spielt alles miteinander über das per-per-personelle Well-Being [...]« (Dr. Saturn, Z. 408–423)

Dr. Saturn konstatiert die Tendenz, dass auf Aspekte wie Fitness, Empfinden, Aussehen und das eigene Selbst mehr Wert gelegt wird. Diese Aspekte rücken »in den Vordergrund«, man »achtet mehr« auf sie. Alle Formulierungen implizieren eine Steigerungstendenz, denn bei allen Formulierungen geht es darum, dass etwas von einem bestehenden Punkt aus optimiert und/oder intensiviert wird. Die Aspekte, betreffen darüber hinaus alle den Körper, denn die angeführten Beispiele tangieren alle auf eine spezifische Weise auch die Dimension des Körperlichen (Fitness, Empfinden, Aussehen usw.).

Dr. Saturn erklärt, dass sie nicht wisse, ob man diese Steigerungslogik »jetzt auf die plastische Chirurgie so beschränken kann« und stellt damit gleichzeitig eine solche Begrenzung rhetorisch mindestens infrage. Durch das Anführen weiterer Beispiele (Allergene, Laktose, Ernährung), die ihrer Meinung nach ebenfalls Phänomene einer gegenwärtigen Steigerungslogik darstellen, widerspricht sie vielmehr der (antizipierten) Annahme, dass sich die generelle Tendenz zur Optimierung ausschließlich auf die Plastische Chirurgie beschränke. All die auf Optimierung ausgelegten, körperbezogenen Phänomene führt sie schließlich unter dem Überbegriff des »personelle[n] Well-Being« zusammen. Indem Dr. Saturn die Ästhetisch-Plastische Chirurgie auf eine Ebene mit anderen Phänomenen setzt, relativiert sie eine mögliche Sonderstellung und damit auch eine alleinige Verantwortung ihrer Fachdisziplin für gesellschaftliche Optimierungsdynamiken.

Führt man nun die Analysen zur Verortung der Wirkungsweisen und Effekte der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie in sozialen Optimierungsdynami-

ken zusammen, lässt sich festhalten, dass die Chirurg*innen übergreifend der Ansicht sind, dass sich gegenwärtig Wandlungsprozesse hinsichtlich körperlicher Schönheit vollziehen, denen eine Steigerungslogik zugrunde liegt. Die Chirurg*innen distanzieren sich jedoch in Hinblick auf ihr berufliches Wirken deutlich von der alleinigen Einflussnahme auf bzw. Verantwortung für derlei Dynamiken und Prozesse. Vielmehr wird die Ansicht vertreten, dass die Ästhetisch-Plastische Chirurgie ein Phänomen neben vielen anderen ist, das von Menschen zur Optimierung genutzt wird, auch wenn es von den Chirurg*innen selbst nicht als Optimierung angeboten wird. Die Chirurg*innen verstehen ihre Disziplin vielmehr als ein Mittel, um Menschen zu helfen, die aufgrund dieser Optimierungsdynamik soziale Benachteiligung erfahren.

Die Ästhetisch-Plastische Chirurgie zwischen Optimierung, Risiko und Gerechtigkeit

Abschließend wird der Blick auf die eingangs gestellte zentrale Frage nach den gegenwärtigen Mustern der (De-)Legitimierung der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie in Deutschland gelenkt. Dargestellt wurden diesbezüglich die rekonstruierten Verhandlungen der interviewten Chirurg*innen dazu, was die Ästhetische-Plastische Chirurgie aus ihrer Perspektive bewirke und welche Grenzen die Chirurg*innen hinsichtlich ihrer Wirkungsweise ziehen. Es wurde aufgezeigt, dass die Chirurg*innen von gegenwärtigen Wandlungsprozessen ausgehen, die eine gesamtgesellschaftliche Tragweite aufweisen und durch eine Logik der Steigerung charakterisiert sind. Sie beziehen diese Wandlungsprozesse nicht allein auf den Faktor »körperliche Schönheit«, sondern verknüpfen diesen mit anderen Aspekten (wie etwa beruflichem Erfolg) zu weiterreichenden, sozialen Kausalzusammenhängen. Die Ästhetisch-Plastische Chirurgie verorten sie innerhalb dieser Prozesse als ein Phänomen neben vielen anderen, denen dieselbe Steigerungslogik zugrunde liege.

In ihren Verhandlungen zur Rolle von Ästhetisch-Plastischer Chirurgie in sozialen Wandlungsprozessen, vor allem hinsichtlich der Intentionen der Nutzer*innen und der Effekte, bedienen sich die Chirurg*innen übergreifend der Begriffe »Verbesserung«, »Steigerung«, »Optimierung« oder anderer sinnverwandter Wörter. All diese Formulierungen deuten ihrem Wortsinn nach darauf hin, dass körperbezogene Maßnahmen und Eingriffe mit einer solchen Zielsetzung oder Wirkung dazu dienen einen gegebenen körperlichen Zustand zu übertreffen. Dieser Bedeutung folgend entsprechen ästhetisch-plastische Ein-

griffe genau dem, was in bioethischen Debatten als »Enhancement« beschrieben wird: körpermodifizierende Praktiken »die die menschliche Gestalt oder Funktionsweise verbessern sollen, aber keine anerkannten medizinischen Bedürfnisse befriedigen« (Juengst 2009: 28).

In der Regel wird Enhancement in theoretischen Diskussionen relational bestimmt, d.h. immer über die Bezugnahme auf ein »Anderes«. Eine der gebräuchlichsten Relationen ist diejenige zwischen Enhancement und Therapie, wobei unter Therapie dann Eingriffe gefasst werden, die beabsichtigen einen durch Krankheit oder Behinderung verlorengegangenen Körperzustand wiederherzustellen. Während unter den Begriff Enhancement jene Maßnahmen versammelt werden, die Körpereigenschaften und -funktionen optimieren sollen. Doch eine solche relationale Bestimmung von Enhancement verhandeln die interviewten Chirurg*innen gar nicht, sondern sie nehmen diese in der Charakterisierung ihrer Fachdisziplin als gegeben an.

Statt die Bedeutung der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie in sozialen Dynamiken, also in Bezug auf biomedizinische Grenzziehungen zu diskutieren, verhandeln sie, wie die Analysen der Interviewausschnitte zeigen, ihre Fachdisziplin vielmehr im Rahmen einer »Ethik der Selbstverbesserung« (Juengst 2009: 25). Sie diskutieren Ästhetisch-Plastische Chirurgie als Enhancement also weniger als eine definitorische »Grenzmarkierung«, sondern vielmehr als eine Art »moralischer Wegweiser« (Juengst 2009: 35). Es ist nicht ihre Absicht zu bestimmen, bis wohin ein ästhetisch-plastischer Eingriff als medizinisch notwendig gilt (Therapie) und ab wann nicht mehr (Enhancement), sondern sie diskutieren bis wohin ein optimierender Eingriff als moralisch akzeptabel und ab wann als ethisch zweifelhaft gilt (vgl. ebd.).

Die Diskussionen führen die Chirurg*innen vor dem Hintergrund der von ihnen angeführten sozialen Wandlungsprozesse, innerhalb derer das Thema ›Schönheit‹ dominiert. Das Thema habe eine sehr hohe Bedeutung in der Gesellschaft und an ihm zeige sich, durch was sich gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungen auszeichnen: Es gehe darum immer ›noch‹ schöner zu werden, also um eine Form von Optimierung. Anhand der kausalen Verknüpfung mit anderen Aspekten wie sozialer Anerkennung, monetären Gütern, gesellschaftlicher Teilhabe oder beruflichem Erfolg machen die Chirurg*innen deutlich, welche weitreichenden Chancen sich für den*die Einzelne*n ergeben, wenn man über (genug) Schönheit verfüge.

Aufgrund der ungleichen Verteilung von Schönheit in der Gesellschaft, ergeben sich nicht nur vielversprechende Möglichkeiten der Partizipation, sondern auch Risiken der Benachteiligung. Genau an diesem Punkt der Argumen-

tation – also an einem nun mehr durchweg ethischen und nicht mehr medizinischen Punkt – verorten die Chirurg*innen ihre Fachdisziplin als eine Option, über die man potenziell negative Konsequenzen der beschriebenen Dynamiken abwenden kann. Dass über ästhetisch-plastische Eingriffe soziale Benachteiligung reduziert werden könne, die sich aus einer ungleichen Verteilung von Schönheit ergebe, macht die Ästhetisch-Plastische Chirurgie – im Sinne dieser ethischen Argumentation – letztlich zu einem Mittel, über das gesellschaftliche Chancengleichheit geschaffen werden könne.

Dieses rekonstruierte Verständnis der interviewten Chirurg*innen von der Wirkungsweise von Ästhetisch-Plastischer Chirurgie deckt sich mit medizin-theoretischen Ansätzen, die Kritik an der etablierten Unterscheidung von als legitim erachteter, weil medizinisch notwendiger Therapie und als illegitim gerahmten, weil medizinisch nicht notwendigem Enhancement üben. In einer solchen kritischen Perspektive wird Enhancement nicht nur als medizinische Grenzmarkierung konzeptualisiert, sondern auch die Bedeutung von Enhancement als moralischem Richtungsweiser betont (vgl. Juengst 2009: 32). Aus einer solchen weiter gefassten Perspektive auf Enhancement ergibt sich wiederum auch ein erweitertes Verständnis davon, was medizinische Versorgung leisten sollte. So sollten in dieser Perspektive medizinische Behandlungen darauf ausgelegt sein, dass Patient*innen »as close to equal opportunity in life as is possible« gelangen, wie James E. Sabin und Norman Daniels als prominente Vertreter eines solchen kritischen Ansatzes, festgehalten haben (Sabin/Daniels 1994: 10).

Dieses erweiterte Verständnis von Enhancement deckt sich schließlich mit der Annahme der interviewten Chirurg*innen, dass Ästhetisch-Plastische Chirurgie Chancengleichheit ermögliche und daher eine legitime medizinische Fachdisziplin sei. Die Chirurg*innen nehmen letztlich eine ethische Verortung ihrer Fachdisziplin in sozialen Kontexten vor und rahmen die Ästhetisch-Plastische Chirurgie als ein Mittel, das soziale Benachteiligung abwenden und Chancengleichheit ermöglichen kann. Dies vermittelt letztlich den Eindruck, dass die Ästhetisch-Plastische Chirurgie durch ihre Wirkungsweise in sozialen Dynamiken als moralisch akzeptabel und dementsprechend als legitim angesehen werden kann. Für die Chirurg*innen gilt: »NoBody is perfect« und genau deswegen wollen sie den Patient*innen helfen.

Literatur

- Adams, Josh (2010): »Motivational Narratives and Assessments of the Body After Cosmetic Surgery«, in: *Qualitative Health Research* 6, S. 755–767.
- Bogner, Alexander/Littig, Beate/Menz, Wolfgang (2014): *Interviews mit Experten. Eine praxisorientierte Einführung*, Wiesbaden: Springer VS.
- Bohnsack, Ralf (2010): *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*, 8. Auflage, Opladen & Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich.
- Borkenhagen, Ada (2014): »Der Wunsch nach einem genitalkosmetischen Eingriff – Motive der Patientinnen und Empfehlungen für den Gynäkologen«, in: Johannes Bitzer/Hans-Wolfgang Hoefert (Hg.), *Psychologie in der Gynäkologie*, Lengerich: Pabst Science Publishers, S. 89–94.
- Bundesärztekammer (2010): *Ergebnisse der Ärztestatistik zum 31.12.2010*, Bundesärztekammer, [online] https://www.bundesaerztekammer.de/fileadmin/user_upload/specialdownloads/Stat10Abbildungsteil.pdf [abgerufen am 18.01.2022].
- Bundesärztekammer (2014): *Ergebnisse der Ärztestatistik zum 31.12.2014*, Bundesärztekammer, [online] https://www.bundesaerztekammer.de/fileadmin/user_upload/downloads/pdf-Ordner/Statistik2014/Stat14AbbTab.pdf [abgerufen am 18.01.2022].
- Bundesärztekammer (2018): *Ärztestatistik zum 31. Dezember 2018*, Bundesärztekammer, [online] https://www.bundesaerztekammer.de/fileadmin/user_upload/downloads/pdf-Ordner/Statistik2018/Stat18AbbTab.pdf [abgerufen am 18.01.2022].
- Dull, Diana/West, Candace (1991): »Accounting for Cosmetic Surgery. The Accomplishment of Gender«, in: *Social Problems* 1, S. 54–70.
- Ensel, Angelica (1996): *Nach seinem Bilde. Schönheitschirurgie und Schöpfungsphantasien in der westlichen Medizin*, Bern: eFeF Verlag.
- Gilman, Sander L. (2005): »Die erstaunliche Geschichte der Schönheitschirurgie«, in: Angelika Taschen (Hg.), *Schönheitschirurgie*, Köln/London/Los Angeles/Madrid/Paris/Tokyo: Taschen Verlag, S. 60–109.
- Gimlin, Debra (2010): »Imagining the Other in Cosmetic Surgery«, in: *Body & Society* 4, S. 57–76.
- Haiken, Elizabeth (1997): *Venus Envy. A History of Cosmetic Surgery*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- ISAPS – International Society of Aesthetic Plastic Surgery (2013): *ISAPS International Survey on Aesthetic/Cosmetic Procedures Performed in 2010* (Re-

- vised – January 15, 2013), ISAPS, [online] <https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2017/10/ISAPS-Results-Procedures-2010-1.pdf> [abgerufen am 18.01.2022].
- ISAPS – International Society of Aesthetic Plastic Surgery (2015): International Survey on Aesthetic/Cosmetic Procedures Performed in 2014, isaps, [online] <https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2017/10/2015-ISAPS-Results-1.pdf> [abgerufen am 18.01.2022].
- ISAPS – International Society of Aesthetic Plastic Surgery (2019): International Study on Aesthetic/Cosmetic Procedures performed in 2018, isaps, [online] <https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2019/12/ISAPS-Global-Survey-Results-2018-new.pdf> [abgerufen am 18.01.2022].
- Juengst, Eric T. (2009): »Was bedeutet Enhancement?«, in: Bettina Schöne-Seifert, a/Davinia Talbot (Hg.), Enhancement. Die ethische Debatte, Paderborn: mentis, S. 25–46.
- Klein, Regina (2014): »Vernähungen – schönheitschirurgische Praxen als Grenzverletzung und -(wieder)herstellungen im ›surgical passing‹. Eine kritische Reflektion«, in: Soziale Welt 3, S. 295–315.
- Lamnek, Siegfried (2005): Gruppendiskussion. Theorie und Praxis. 2. Auflage, Weinheim/Basel: Beltz Verlag.
- Loos, Peter/Schäffer, Burkhard (2001): Das Gruppendiskussionsverfahren. Theoretische Grundlagen und empirische Anwendung, Opladen: Leske + Budrich.
- Maas, Hans-Jürgen (2005): Beschlussprotokoll des 108. Deutschen Ärztetages vom 3.–6. Mai 2005 in Berlin, Bundesärztekammer, [online] https://www.bundesaerztekammer.de/fileadmin/user_upload/downloads/Beschluss_e108.pdf [abgerufen am 18.01.2022].
- Meili, Barbara (2008): »Experten der Grenzziehung – Eine empirische Annäherung an Legitimationsstrategien von Schönheitschirurgen zwischen Medizin und Lifestyle«, in: Paula-Irene Villa (Hg.), schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst, Bielefeld: transcript, S. 119–142.
- Meuser, Michael/Nagel, Ulrike (2009): »Das Experteninterview – konzeptionelle Grundlagen und methodische Anlage«, in: Susanne Pickel/Gert Pickel/Hans-Joachim Lauth et al. (Hg.), Methoden der vergleichenden Politik- und Sozialwissenschaft. Neue Entwicklungen und Anwendungen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft, S. 465–479.
- Meßmer, Anna-Katharina (2017): Überschüssiges Gewebe. Intimchirurgie zwischen Ästhetisierung und Medikalisierung, Wiesbaden: Springer VS.

- Nohl, Arnd-Michael (2017): Interview und Dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage, Wiesbaden: Springer VS.
- Pitts-Taylor, Victoria (2009): »Becoming/Being a Cosmetic Surgery Patient: Semantic Instability and the Intersubjective Self«, in: *Studies in Gender and Sexuality* 3, S. 119–128.
- Ramsbrock, Annelie (2011): *Korrigierte Körper. Eine Geschichte der Schönheit in der Moderne*, Göttingen: Wallstein Verlag.
- Sabin, James E./Daniels, Norman (1994): »Determining »Medical Necessity« in Mental Health Practice«, in: *The Hastings Center Report* 6, S. 5–13.
- Taschen, Angelika (2005): »Schönheit und Schönheitschirurgie«, in: Dies. (Hg.), *Schönheitschirurgie*, Köln u.a.: Taschen Verlag, S. 10–15.
- Twigg, Julia et al. (Hg.) (2011): *Body Work in Health and Social Care: Critical Themes, New Agendas*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- Verheyen, Nina (2018): *Die Erfindung der Leistung*, Berlin: Hanser Verlag.
- VDÄPC – Vereinigung der Deutschen Ästhetisch-Plastischen Chirurgen (2018): *Fakten und Kurzporträt VDÄPC*, vdaepc, [online] <http://www.vdaepc.de/vdaepc-kompakt/fakten-und-kurzportrait/> [abgerufen am 18.01.2022].
- VDÄPC – Vereinigung der Deutschen Ästhetisch-Plastischen Chirurgen (2021): *Pressemitteilung. Neue VDÄPC-Studie »Fokus Gesichtsästhetik«: Zoom-Boom, Selbstbild und Social Media*, vdaepc, [online] <https://vdaepc.de/neue-vdaepc-studie-fokus-gesichtsasthetik-zoom-boom-selbstbild-und-social-media/> [abgerufen am 18.01.2022].
- Villa, Paula-Irene (2008): »Habe den Mut, Dich Deines Körpers zu bedienen! Thesen zur Körperarbeit in der Gegenwart zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung«, in: Dies. (Hg.), *schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*, Bielefeld: transcript, S. 245–272.
- Wustmann, Julia (2018a): »Der Hippokratische Eid auf dem Prüfstand? Zum Verhältnis von Experten- und Alltagswissen am Beispiel der ästhetisch-plastischen Chirurgie«, in: Angelika Pofert/Michaela Pfadenhauer (Hg.), *Wissensrelationen. Beiträge und Debatten zum 2. Sektionskongress der Wissenssoziologie*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 322–331.
- Wustmann, Julia (2018b): »Schönheitschirurgie zwischen Kapitalisierung, Evolution und Normierung – eine sinngenetische Typenbildung alltagsweltlichen Wissens«, in: Nicole Burzan/Ronald Hitzler (Hg.), *Typologische Konstruktionen und kategoriale Klassifikationen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 289–304.

- Wustmann, Julia (2021): Ganz schön operiert. Zur Legitimität der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie, Bielefeld: transcript.
- Wustmann, Julia (2022, i.E.): »Ästhetisch-Plastische Chirurgie als Ent-/Stigmatisierung? Expert*innen- und Alltagswissen zu einer spezifischen Form der Körperarbeit«, in: Reiner Keller/Michael Meuser (Hg.), Die Körper der Anderen. Tagungsband zur gemeinsamen Tagung der Sektionen Soziologie des Körpers und des Sports und der Sektion Wissenssoziologie, Wiesbaden: Springer VS.

Auspowern und empowern?

Einblicke in die feministische und queere Sportkultur

Corinna Schmechel

»[I]rgendwie finde ich das auch geil und faszinierend, diese ganze Sache mit dem Körper [...] weil das auch irgendwie is: Wie werde ich wahrgenommen von der Gesellschaft, wer bin ich, ist das wirklich meine Identität oder wie werde ich gelesen, wie werde ich behandelt? Und grade durch dieses Fitness kann man halt n Einfluss auf den Körper nehmen und gleichzeitig ist es aber was, was mich krass abstößt und anwidert, weil es halt einfach Ideale gibt, die einem vorgelebt werden und die man dann irgendwie...ja und ich weiß jetzt nicht, ob [...] wenn ich jetzt sage: Ja ich möchte eigentlich Körperfett verlieren und drahtiger sein – is das dann was, was wo ich mich dann wirklich besser mit fühle und schöner fände und gut wär für mich? Oder is es halt so sehr, dass einfach irgendwelche gesellschaftlichen Erwartungsbilder oder so diese Norm oder so irgendwelche Sachen sich so sehr in mein Gehirn eingefressen haben, dass ich das jetzt total geil finde und das selber so reproduzieren möchte? Und ich find das halt ja...super schwierig.« (Interview Sascha)

»Und da hab ich auch gemerkt, wie ich in diese Falle reintappe, so ›Wuh jetzt bin ich total fiit und jetzt hab ich abgenommen und so‹, fand mich dann auch attraktiver. Aber so von meinem von meinem Anspruch her, find ich das total blöd.« (Interview Alex)

Diese zwei Interview-Auszüge mit Teilnehmenden queerer¹ Fitnesssport-Angebote stammen aus einer ethnografischen Studie zu queerer Fitnesskultur (Schmechel 2022a). In diesen Aussagen zeigt sich ein Begehren danach, hegemonialen Schönheitsnormen zu entsprechen, konkret abzunehmen bzw. Körperfett zu verlieren. Entsprechende körperliche Veränderungen durch (Fitness-)Sport werden als positiv erlebt. Gleichzeitig aber beißt sich dieses positive Selbsterleben mit einem politischen Anspruch und einer Weltanschauung, die dieses Selbsterleben als gesellschaftliche Manipulation in Form von Normen, Idealen und Erwartungen konzipiert. Diese »fressen sich ins Gehirn ein«, nehmen also von außen kommend Einfluss auf das innerliche Denken und Fühlen, sodass diesem positiven Erleben nicht getraut werden kann. Diese Zerrissenheit ist im subkulturell-politischen Feld der queeren Szene, die hier im Fokus der Untersuchung stand, besonders virulent, aber mitnichten auf diese beschränkt. In bürgerlich-akademischen Kreisen ist das darunter liegende Ideal eines autonomen Subjekts, welches sich nicht von äußerlichen Werten und Normen leiten lässt, sondern Körperarbeit² einzig »für sich selbst« verübt (Degele 2004; Villa 2008, 2017), hegemonial.

Körperarbeit als Arbeit am eigenen Körper ist eine Selbsttechnik im Sinne Michel Foucaults, also »gewußte und gewollte Praktik[en] [...], mit denen sich die Menschen [...] selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht« (Foucault 2012: 18). Als solche ist Körperarbeit immer eingebunden in ein gesellschaftliches, kulturelles und auch politisches System aus Werten, Normen und Idealen, wie es das Alltagswissen der zitierten Interviewpartner*innen bereits herausgestellt hat. Dies verdeutlicht zudem, dass Körperarbeit, so individuell, autonom und privat sie mitunter auch erscheinen mag, stets in ein Spannungsfeld von Selbstermächtigung und Normunterwerfung eingebunden ist. Sie ist immer

1 Die Definition von queer wurde rein empirisch gefasst. Es wurden also Angebote untersucht, die sich selbst der queeren Szene zuordnen, sich als kritisch gegenüber Normen von Geschlecht und Sexualität und als ›Schutzraum‹ für geschlechtliche und sexuelle Minderheiten beschreiben. Zur Geschichte des Begriffs und seine verschiedenen Auslegungen siehe Jagose 2001; Perko 2005; Schmechel 2022a: 91ff.

2 Der Begriff Körperarbeit wird hier zur Bezeichnung von unbezahlter Arbeit am eigenen Körper verwendet. Zu dieser und anderen Verwendungen des Begriffs siehe Meuser 2014.

beides zugleich: eine eigenmächtige Handhabung des eigenen Körpers und eine Unterwerfung unter gegebene Normen und Strukturen.³

Es kann uns als soziale Wesen nie egal sein, wie andere uns sehen und wie wir wahrgenommen werden. So beschreibt auch Sascha im oben angeführten Interviewausschnitt, dass das »geil[e] und faszinierend[e]« an der sportiven Formung des eigenen Körpers ist, dass er Einfluss darauf nehmen kann, wie er gelesen und behandelt wird. Mit dieser Eingebundenheit in ein gesellschaftliches und soziales Umfeld ist auch das noch so privat erscheinende Körpergefühl, also das emotionale Verhältnis und Erleben zum und im eigenen Körper, stets politisch. Diverse Studien unterschiedlicher disziplinärer und theoretischer wie methodischer Verortungen verweisen darauf. Bekannte Beispiele sind Pierre Bourdieus Arbeit zu den »feinen Unterschieden«, die ein nach Klassenlage spezifisches Verhältnis der Individuen zu ihrem Körper attestiert (Bourdieu 1987: insbes. 338–354) oder Iris Marion Youngs viel zitiertes Essay »Werfen wie ein Mädchen« (Young 1993), welcher die Spezifik eines (modernen, westlichen) weiblichen Körpererlebens herausarbeitet (kritisch dazu Dolezal 2016: 59). Andere Arbeiten beschreiben die Auswirkungen von Ableismus⁴ (vgl. Kremsner/Proyer 2018: 441 f.; Goodley 2011) und Rassismus (vgl. Lorde 2019; Fanon 2016; Kilomba 2008; Young L. 2000) auf das Körper-Selbst-Verhältnis betroffener Individuen.

Aus diesem Grund war und ist das Verhältnis zum eigenen Körper auch ein zentrales Thema der Frauenbewegung (vgl. Lenz 2010; Schmincke 2018; Villa 2008) und der feministischen Sport- und Bewegungskultur (vgl. Bischoff 1993a). Letztere entwickelte sich in den späten 1970er bzw. frühen 1980er Jahren in (West-)Deutschland und gilt als Vorläuferin der heutigen queeren Sportkultur. Trotz mancher Unterschiede, nicht zuletzt in der Zielgruppenpolitik

3 Dabei handelt es sich um das butlersche »Paradox der Subjektivierung« (Butler 2014: 39), nach welchem »das Subjekt, das sich solchen Normen widersetzt, selbst von solchen Normen befähigt, wenn nicht gar hervorgebracht wird« (ebd.).

4 Mit Ableismus wird sich aus Mangel eines deutschen Begriffs eines Anglizismus bedient. Dieser bezeichnet die Setzung von bestimmten Fähigkeiten und Kompetenzen als normal als Basis für die soziale und kulturelle Diskriminierung derer bezeichnet, die nicht über diese Fähigkeiten verfügen. So wird zum Beispiel festgelegt, dass Menschen ab etwa einem Jahr auf zwei Beinen laufen und alle die dies nicht tun (können) damit behindert seien (Karim/Waldschmidt 2019). Anders als der deutsche Begriff der Behindertenfeindlichkeit kann Ableismus besser beschreiben, dass es nicht unbedingt einer direkten Feindschaft bedarf, sondern das diskriminierende Potential bereits in der unterschiedlichen Bewertung von Befähigungen liegt.

(vgl. Schmechel 2022b), vereint die feministische und queere Sportkultur die Ausrichtung auf ein Empowerment durch Sport. Dieses ist jedoch ebenso von der Spannung zwischen Ermächtigung und Normunterwerfung gekennzeichnet (vgl. Pfister 2000; Bradshaw 2002). Im vorliegenden Beitrag wird beschrieben, wie diese unauflösbare Spannung in der Praxis feministischer und queerer Fitnessstrainings verhandelt wurde und wird und welche Rolle speziell körperliche Befähigung für die Erreichbarkeit eines Empowerment-Erlebens im Sport spielt.

Die feministische Sport- und Bewegungskultur

Der Körper war und ist ein zentraler Aspekt feministischer Kämpfe: gegen physische und sexualisierte Gewalt gegen Frauen, für reproduktive Rechte oder eben in der Kritik vorherrschender Körper- und Schönheitsnormen. Aus diesem Grund ist es naheliegend den Sport als einen gesellschaftlichen Bereich, in dem der Körper unmittelbar zentral ist, auch als Feld feministischer Intervention zu betrachten. Allerdings gab es zunächst in der Frauenbewegung vor allem große Skepsis demgegenüber. So beschreibt Birgit Palzkill (1992: 111):

»Die Möglichkeiten, die der Sport Frauen bieten könnte, sind bis zum Beginn der 80er Jahre von der Frauenbewegung überhaupt nicht gesehen worden und werden m.E. bis heute zu wenig beachtet. Dabei war es doch gerade die neue Frauenbewegung, die die Funktionalisierung des Frauenkörpers zur Körper-Ware und die Vergesellschaftung der Frau über ihren Körper aufdeckte und anprangerte. Dies hätte eine Verbindung zum Sport, als einem Bereich, der den Körper und seine Bewegung zentral thematisiert, nahegelegt. Doch die Definition der Sport- und Bewegungskultur als ›männlich‹ wurde zu bereitwillig aufgegriffen und das Territorium Sport den Männern überlassen.«

Eva Maria Schute spricht sogar von einem »roten Tuch«, dass der Sport für die neue Frauenbewegung aufgrund seiner Charakterisierung durch »Reglementierung, Quantifizierung sowie Leistungs- und Rekordorientierung« gewesen sei (Schute 1996: 136; siehe auch Pfister 2000: 38; Rose 1992). Dennoch gründeten sich in den 1980er Jahren im Rahmen der Neuen bzw. Alternativen Sportkultur (vgl. Pawelke 1995; Moegling 1988) reine FrauenLesben-Sportgruppen und später auch -vereine mit einer klaren feministischen Ausrichtung.

Diese Ausrichtung beinhaltete, wie generell auch die Einbindung in besagte Neue bzw. Alternative Sportkultur, das Anliegen, Sport neu und anders zu definieren und zu gestalten als bisher üblich. Statt »Turnhallenphobie« (Interview Aaron) und »Schulsporttrauma« (Flohr 2003) auszulösen, sollten die hier gestalteten Sporträume als feministische Schutz- und Entfaltungsräume »von Frauen für Frauen« (Schute 1996) dienen. Primäres Ziel war es nicht, Medaillen und Pokale zu erringen, sondern Frauen durch Sport eine Möglichkeit zu eröffnen, sich selbst und den eigenen Körper neu und bestärkend kennenzulernen, mentale und körperliche Grenzen zu erweitern und sich neue Bewegungsformen anzueignen (vgl. u. a. Bischoff/Schmidt 1988). Sport sollte ohne Leistungsdruck und Vergleichsgedanken stattfinden und wurde explizit spielerisch gestaltet, um vor allem Freude und Spaß zu fördern. »Sind im herkömmlichen Sport beispielsweise die Spielregeln eines Fußballspiels oder die Bewegungsnormen beim Geräteturnen das Maß aller Dinge«, [...] so entscheiden in feministischen Sportkursen die Teilnehmerinnen mit ihren Bedürfnissen darüber, wie sie ein jeweiliges Spiel spielen oder ein Gerät benutzen wollen« (Schute 1996: 138). Ebenso schildert Brigitte Gröver, dass eine »respektlose Umgangsweise mit der Turnhalle und den Geräten« dazu führte, dass »[d]ie Unterscheidung und Aufspaltung in Sportliche und Unsportliche [...] hinfällig [wurde]« (Gröver 1993: 40).

Dass es in der Praxis nicht immer so einfach verlief Sport ohne »Sportliche« und »Unsportliche«, ohne gute und schlechte Leistung durchzuführen, zeigen andere Berichte mit Hinweisen zu Auseinandersetzungen um diese Themen (vgl. Roes/Vogt 1993; Windhoff 1993). Zudem zeigte sich, dass die binäre Einteilung in gute und schlechte Aspekte des Sports – Spaß gut, Wettstreit schlecht – nicht so eindeutig ist, wie sie zunächst erscheinen mag.

Ambivalenzen des feministischen Empowerments durch Sport

So stellen Susanne Bischoff und Doris Schmidt (1988: 68) fest:

»Auf der einen Seite stehen wir kritisch einem Sportsystem gegenüber, das die Identität, häufig auch körperliche Gesundheit von Mädchen und Frauen teilweise gravierend zer-/stört, gleichzeitig jedoch – und dies ist Teil der Widersprüche des Systems – für etliche Mädchen und Frauen ansonsten nur schwer zugängliche Möglichkeiten bereitstellt. Auf der anderen Seite freuen wir uns darüber, wenn Frau(en) erneut einen Weltrekord gesteigert hat

(haben), Rechte für Frauen im Spitzensport durchsetzbar werden oder wenn u.a. Tennis der Frauen öfter die Medien füllt. Denn Mädchen und Frauen brauchen Vorbilder ihres Geschlechts, um für sich selbst bisherige Schranken zumindest infrage stellen zu können.«

Hier wird deutlich, dass auch im klassischen Sportsystem ein empowerndes Potential liegt, welches verschenkt würde durch eine Beschränkung feministischer Sport- und Bewegungskultur auf ein Nischendasein – jenseits etablierter konventioneller Sportstrukturen. Vielmehr standen und stehen die Ansprüche neben- und mitunter gegeneinander, einerseits einen Schutzraum zu bieten, in dem ›anders‹ Sport gemacht werden kann und andererseits Sichtbarkeit und Anerkennung sowie Partizipationsmöglichkeiten von Frauen bzw. FLTI*⁵-Personen im konventionellen Sportsystem zu erweitern und dieses dadurch auch zu transformieren.

Dass nicht immer eindeutig ist, was feministisch Sport zu treiben konkret bedeutet, zeigt sich auch am Beispiel der sogenannten »Jazztanz-Problematik« (Scheffel 1997:173). Scheffel beschreibt, wie in einem feministischen Sport- und Bewegungszentrum von den Mädchen ein Jazztanz-Kurs gewünscht wird. Die Initiatorinnen des Zentrums sehen sich nun vor dem Konflikt, einerseits als expliziten Teil des feministischen Selbstverständnisses die Selbstbestimmung der Mädchen fördern zu wollen und andererseits Jazztanz als sexualisierten Tanzstil mit klaren Kategorien von richtig und falsch, schön und hässlich und basierend auf Werten wie Konformität und klassischen Körpernormen abzulehnen. Doch entsprach es den Wünschen der Mädchen, eben diesen Tanzstil zu erlernen. So standen die Macherinnen vor den Fragen »Wo und wann nehmen wir die Mädchen wirklich ernst? In welcher Hinsicht reproduzieren wir nur traditionelle Frauenbilder und -rollen, welchen Beitrag leisten wir zu ihrer Veränderung? Was sind Bedürfnisse und wie entstehen Bedürfnisse... Fragen über Fragen« (Scheffel 1997: 172). Dies verdeutlicht, dass spätestens in der konkreten Sportpraxis nicht immer zu definieren ist, was ein selbstbestimmtes Bedürfnis und was eine Unterwerfung unter vorgegebene Maßstäbe und Normen, ist. Dieses Dilemma in dem Sascha, der zu Beginn dieses Artikels zitiert wird, steckt, nämlich sich fragen zu müssen, ob er eigentlich wirklich

5 FLTI* steht als gebräuchliche Kurzform für FrauenLesbenTansInter* also für alle Frauen sowie alle trans und nicht-binärgeschlechtlichen sowie intergeschlechtlichen Menschen.

aus sich heraus gern schlanker und drahtiger wäre oder ob sich gesellschaftliche Normen in sein »Gehirn eingefressen haben« oder ob gar beides gleichzeitig der Fall ist – kannten auch vierzig Jahre zuvor bereits die Protagonistinnen der feministischen Sport- und Bewegungskultur.

Im Laufe der Jahrzehnte professionalisierte sich die feministische Sport- und Bewegungskultur zunehmend (BUNT 2019: 6): Aus inoffiziellen Trainingsgruppen wurden offizielle und auch große Sportvereine wurden gegründet sowie mit festen Stellen und ausgebildeten Trainer*innen ausgestattet. Die Zielgruppenpolitik wandelte sich vielfach, wenn auch nicht immer (vgl. Schmechel 2022b), von einem »von Frauen für Frauen« zu einer FLT*/FLTI*, also einer für FrauenLesben, sowie für trans* und inter*geschlechtliche Menschen. Gegenwärtige queere oder queer-feministische⁶ Sportgruppen und -vereine sind strukturell und ideell aus der feministischen Sport- und Bewegungskultur erwachsen. Wie bereits gezeigt, spielt auch in der queeren und queer-feministischen Sportkultur, die Frage, welche »heimlichen Fitness-Körper-Bilder« (Bischoff 1993b: 154) sich auf der »Insel außerhalb der normativen Fitnesswelt« (Seitenwechsel Berlin 2021) »eingeschlichen« (Bischoff 1993b: 154) haben könnten, eine große Rolle.

Für Bischoff (1993b: 154) meint die kritische Frage nach impliziten Reproduktionen hegemonialer Körpernormen im feministischen Sport dabei explizit:

»[...] mehr Wege zu suchen und zu finden, daß LesbianFrauenMädchen mit körperlichen Einschränkungen, Krankheiten, Verletzungen echte Teilnahmemöglichkeiten bekommen, ohne die ›Andere‹, die Außenseiterin, die

6 Begriffe wie ›queer‹, ›feministisch‹ und ›queerfeministisch‹ sind Selbstbeschreibungen in politischen subkulturellen Szenen und als solche im steten Wandel. Sie sind umkämpft und werden nicht einheitlich verwendet (siehe Perko 2005; Ommert 2016). In diesem Beitrag nutze ich feministisch als Bezeichnung für Szenen und Bewegungen, die sich auf Basis eines ›klassischen‹ Zweigeschlechterkonzeptes für die Emanzipation von Frauen einsetzen. Queerfeministisch für solche, die ebenso einen Schwerpunkt auf die gesellschaftliche Benachteiligung auf Basis von Geschlecht legen, zugleich aber über eine Mann/Frau-Binarität hinaus gehen und explizit auch trans* und intergeschlechtliche sowie nicht binärgeschlechtliche Menschen als von Sexismus unterdrückt sehen und einschließen. Als queer werden solche Zusammenhänge bezeichnet, die auch Sexualität als Diskriminierungsfaktor hervorheben und dafür nicht unbedingt die sexistische Diskriminierung von Frauen adressieren, also z. B. LesBiSchwule und LGBTI*-Kontexte. Die Übergänge sind dabei fließend und die verschiedenen Begriffe eher als Tendenzanzeiger denn als klar abgegrenzte Kategorien zu verstehen.

spastisch Gelähmte, die Rollstuhlfahrerin, die mit dem Knie... zu sein (und eher gar nicht erst zu kommen oder allein auf den gemischtgeschlechtlichen Behindertensport angewiesen zu sein).«

In welcher Weise also führt eine, wenngleich latente, Orientierung an hegemonialen Sport-Normen nicht nur zu ihrer Reproduktion, sondern mindestens implizit auch zur Diskriminierung oder gar zum Ausschluss von Menschen mit bestimmten körperlichen Einschränkungen? Im Folgenden möchte ich anhand eines Interviews darstellen, dass die Problematik des impliziten Ableismus in der gegenwärtigen queeren und queer-feministischen Sportkultur weiterhin aktuell ist.

Grenzen des Empowerments durch Sport

»Ja also ich muss ganz ehrlich sagen, dass diese Gruppe mir auch nochma gezeigt hat, wie behindert ich eigentlich bin, weil ich einfach krass an meine Grenzen gekommen bin, an meine körperlichen Grenzen. Das hat mich teilweise traurig gemacht. Und es gab auch gar keinen Raum darüber zu reden, weil das einfach, weil Behinderung und Sport einfach nochma son Thema für sich ist, [...]. Und da bin ich auch an die Grenze gekommen zu sagen, zu fordern das Training soll dann auch leichter gestaltet werden. Is n schwieriges Thema für sich.« (Interview Jannis)

Jannis' sportliche Leistungsfähigkeit ist durch mehrere chronischen Krankheiten eingeschränkt. Das ist optisch nicht erkennbar, Jannis erscheint als ›normal‹, was ihm die Freiheit aber auch Bürde zukommen lässt, regelmäßig zu entscheiden, wie offen er mit seiner chronischen Erkrankung umgehen möchte. Jannis macht das Training in seiner queeren Fitnessgruppe nicht nur Spaß, sondern es macht ihn auch regelmäßig traurig. Auch das Potential, sich geschlechtlicher Zuschreibungen zu entziehen, beziehungsweise diese selbst zu gestalten, wird durch Jannis' gesundheitliche Situation eingeschränkt. So ist die Praxis des Binderns/Brust-Abbindens, die von vielen trans* Männern vor oder ohne Mastektomie genutzt wird, um ihren Busen zu verstecken, nicht anwendbar:

»Ich kann zum Beispiel wegen meinem Asthma halt – was manchmal auch Neid in mir hervorruft – gar nicht meine Brüste abbinden und auch im Alltag gar nicht so sehr, weil ich halt meinen Brustkorb nicht abbinden soll,

weil sich meine Lunge sonst noch weniger ausdehnen kann. Und dann ist das schon manchmal, dass ich neidisch bin, weil ich denke: Wow, die Person kann beim Sport sozusagen sich die ganze als weiblich geltende Brust abbinden, krass.« (Interview Jannis)

Die Möglichkeiten der auch nur temporären und äußerlichen Körpermanipulation sind in Jannis' Fall eingeschränkt, das Repertoire mit der eigenen Geschlechtsperformanz zu experimentieren, ist begrenzt. Während es von anderen Teilnehmenden in den Interviews als besonderes Merkmal ihres queeren Fitnessstrainings herausgestellt wird, dass sie über ihren Körper reden können, auch über ihre Unzufriedenheit mit dem eigenen Körper (zum Beispiel mit Bezug auf Körperfett oder die eigene geschlechtliche Verortung), so findet Jannis »keinen Raum darüber zu reden« (Interview Jannis, s.o.). Das liegt insbesondere auch in der Sorge um mögliche soziale Konsequenzen:

»[...] also ich hab das Gefühl, dass ich dann oft rausfalle, wenns sozusagen um den Spaß geht. Wenn Leute denken: jetzt is aber mal vorbei mit dieser mit sozusagen der Kritik und jetzt wollen wir Räume haben, wo wir sozusagen das weiterlaufen lassen, wie immer. Das mach ich an anderen Stellen auch, demnach kann ich das verstehen. Das is nur immer Teil der Überlegung von jetzt krass da was zu machen und krass Forderungen zu stellen oder nicht.« (Interview Jannis)

Das Benennen seiner Schwierigkeiten mit der Trainingsgestaltung macht Jannis, so seine Befürchtung, zur Spaßbremse, die auch anderen die Freude am Sport nimmt. Er hat also nicht nur Angst davor »der Andere«, »der Außenseiter« oder »der mit den Krankheiten« zu sein (vgl. Bischoff 1993b: 154, s.o.), sondern darüber hinaus zum Spielverderber zu werden und zusätzlich ausgegrenzt zu werden. Jannis schluckt also seinen Frust und seine Traurigkeit mitunter herunter, um die allgemeine Atmosphäre nicht zu zerstören. Er übernimmt damit Verantwortung für die Gefühle, die seine Einschränkungen bei anderen auslösen (oder auslösen könnten) und betreibt damit »Gefühlsarbeit« (Hochschild 2006) im Dienste einer umfassenden Stimmung, wie sie behinderte Menschen nach Gertraud Kremser und Michelle Proyer (2018) oft leisten müssen, um ihrem sozialen Ausschluss entgegenzuwirken.

Während andere queere Fitness-Sportler*innen kognitiv damit zu kämpfen haben, nicht in die »Falle« (Interview Alex, s.o.) der Orientierung am Idealkörper zu tappen, der dabei aber stets als erreichbar erscheint, führen Behin-

derungen und/oder chronische Erkrankungen mitunter zu anderen Kämpfen und (Un-)Möglichkeiten:

»Und es kann halt sein, dass ich in zwei Jahren so starke rheumatische Beschwerden habe, wie meine Schwester in dem Alter und ja, die konnte halt keine Sachen mehr greifen. Das macht mir natürlich auch Angst [...] und ja jetzt mit dem Wissen, dass mit dem Nierenproblem und mit dem Rheuma sich das wahrscheinlich verstärken wird bei mir, is das natürlich auch kein cooles Gefühl und demotiviert mich manchmal weiterzumachen.« (Interview Jannis)

Und während die Partizipation an einer queeren Fitnessgruppe anderen Teilnehmenden dabei hilft, gesellschaftliche Zuschreibungen des Geschlechts oder auch solche in Bezug auf Körperfett von sich zu weisen, sich von diesen zu ›befreien‹, drängt sich die soziale Kategorie behindert⁷ für Jannis stattdessen besonders auf. Ein Empowerment durch Sport ist für Jannis hier nur sehr bedingt zu erleben.

Fazit

Sowohl die Frauenbewegung der 1980er und ihre Sportkultur als auch die aktuelle queere und queer-feministische Sub- inklusive Sportkultur zeichnen sich durch eine hohe Wertstellung von Unabhängigkeit und Autonomie aus (vgl. Villa 2017). Sie neigen dabei dazu, eine allzu polare Binarität von Selbstbestimmung und Unabhängigkeit vs. Normunterwerfung und Unterdrückung zugrunde zu legen, die so der Komplexität sozialer Wirklichkeit nicht gerecht wird. Da wir als genuin soziale Wesen niemals unabhängig von der Meinung

7 Der Begriff der Behinderung ist sowohl im alltäglichen wie wissenschaftlichen Diskurs äußerst unpräzise. Sarah Karim und Anne Waldschmidt verweisen darauf, dass stets in einem kulturellen, sozialen und politischen Kontext definiert wird, was als Behinderung gewertet wird und was nicht. Diskriminierung beginnt demnach nicht erst dort, wo eine mehr oder weniger offene Behinderterfeindlichkeit stattfindet, sondern bereits im Prozess der Setzung bestimmter Kompetenzen als ›normal‹ und positiv beziehungsweise ›behindert‹ und problematisch (Karim/Waldschmidt 2019). Hier muss konkret unterschieden werden zwischen Jannis' Erkrankungen, den Auswirkungen, die diese mit sich bringen und seiner Selbst-Kategorisierung als ›behindert‹, die für ihn – nicht aber unbedingt für die anderen Teilnehmenden – in diesem bestimmten multifaktoriellen Setting daraus erwächst.

und dem Umgang anderer über und mit uns sein können (vgl. Butler 2014; 2013), erscheint das Ziel oder Ideal, sich frei zu machen von gesellschaftlichen Zuschreibungen und Normen unerreichbar (vgl. Schmechel 2017; 2019). Empfehlenswerter wäre es daher zu fragen, wie die Freiheitsgrade in der notwendigen Normunterwerfung vergrößert werden können.

Ferner wäre es wichtig in den Blick zu nehmen, wer durch immanente Orientierungen und Normen auch in alternativen Szenen und Bewegungen ›auf der Strecke‹ bleibt. So wurde deutlich, dass das Potential eines Empowerments durch Sport, also einer positiven Transformation des eigenen Körpergefühls, wie es das primäre Ziel feministischer wie queerer und queer-feministischer Sportkultur ist, nicht zuletzt anhand körperlicher Unterschiede ungleich verteilt ist. Dieses Problem erkannten schon Protagonistinnen der feministischen Sportkultur der 1980er Jahre. Doch scheint es bis heute keine Lösung dafür zu geben. Die queere Sportkultur, die in der hier zugrunde liegenden Studie untersucht wurde, ist daher keine ›Insel außerhalb der normativen Fitnesswelt‹ (Seitenwechsel Berlin 2021), sondern schwimmt mitten im Meer der normativen Sportkultur. Sie leistet aber hierin durchaus einen Beitrag zu deren Pluralisierung und Diversität. Um diesen noch zu vergrößern, sind hoffentlich auch (selbst-)kritische Analysen wie die hier vorliegende hilfreich.

Literatur

- Bischoff, Susanne (Hg.) (1993a), ...Auf Bäume klettern ist politisch. Texte aus der Feministischen Bewegungs- und Sportkultur, Hamburg: Frühlings Erwachen.
- Bischoff, Susanne (1993b): »Mit meiner Lust der Partnerin begegnen. Feministische Bewegungskultur und die ›Macht der Erotik‹«, in: Susanne Bischoff (Hg.), ...Auf Bäume klettern ist politisch. Texte aus der feministischen Bewegungs- und Sportkultur, Hamburg: Frühlings Erwachen, S. 152–164.
- Bischoff, Susanne (2003): »Nicht nur auf Bäume klettern ist politisch – ein rückblickender Geburtstagsgruß«, in: Seitenwechsel e.V. Berlin (Hg.), 15 Jahre Seitenwechsel e.V. Jubiläumsbroschüre, [online] <https://www.seitenwechsel-berlin.de/archiv/nicht-nur-auf-baeume/> [abgerufen am 26.11.2021].
- Bischoff, Susanne/Schmidt, Doris (1988): »Von der patriarchalen Last zur feministischen Lust. Selbstverständnis, Ziele, Inhalte und Wege von Frauensportpraxis und -theorie«, in: Mechtild Buschmann/Ellen Becker (Hg.),

- Frauen in Bewegung. Der feministische Blick auf Sporttheorie, Sportpraxis und Sportpolitik; Dokumentation des ersten feministischen Seminars in Bielefeld, 1987, Ahrensburg bei Hamburg: Feldhaus-Verlag/Edition Czwalina, S. 58–73.
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bradshaw, Alison (2002): »Empowerment and Sport Feminism. A Critical Analysis«, in: *International Sports Studies* 24(1), S. 5–31.
- BUNT – BundesNetzwerkTagung der queeren Sportvereine (2019): Dokumentation der ersten BundesNetzwerkTagung der queeren Sportvereine 2018. Seitenwechsel – Sportverein für FrauenLesbenTrans*Inter* und Mädchen e.V. Berlin (Hg.). [online] <https://www.vorspiel-berlin.de/bunt> [abgerufen am 22.03.2022]
- Butler, Judith (2013): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2014): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Degele, Nina (2004): *Sich schön machen. Zur Soziologie von Geschlecht und Schönheitshandeln*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Dolezal, Luna (2016): »Body Shame and Female Experience«, in: Hilge Landweer/Isabella Marcinski (Hg.), *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*, Bielefeld: transcript, S. 45–68.
- Fanon, Frantz (2016): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien, Berlin: Verlag Turia + Kant.
- Flohr, Sabine (2003): »Das Schulsporttrauma. Ein radikalsubjektiver Essay zur weiblichen Bewegungsbiographie«, in: *Seitenwechsel e.V. Berlin (Hg.), 15 Jahre Seitenwechsel e.V., Jubiläumsbroschüre*.
- Foucault, Michel (2012): *Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goodley, Dan (2011): »Social psychoanalytic disability studies«, in: *Disability & Society* 26 (6), S. 715–728.
- Hochschild, Arlie Russell (2006): *Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle*, Frankfurt am Main u. a.: Campus-Verlag.
- Jagose, Annamarie (2001): *Queer Theory. Eine Einführung*, Berlin: Querverlag.
- Karim, Sarah/Waldschmidt, Anne (2019): »Ungeahnte Fähigkeiten? Behinderte Menschen zwischen Zuschreibung von Unfähigkeit und Doing Ability«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44(3), S. 269–288.

- Kremsner, Gertraud/Proyer, Michelle (2018): »Die Bedeutung von Emotion für die Konstruktion von Behinderung«, in: Matthias Huber (Hg.), *Bildung und Emotion*, Wiesbaden: Springer VS, S. 431–446.
- Lenz, Ilse (2010): *Die neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied; ausgewählte Quellen*, Wiesbaden: Springer VS.
- Lorde, Audre (2019): »Eye to Eye: Black Women, Hatred, and Anger«, in: Audre Lorde (Hg.), *Sister outsider*, London: Penguin Books, S. 141–172.
- Meuser, Michael (2014): »Körperarbeit – Fitness, Gesundheit, Schönheit« in: Alfred Bellebaum/Robert Hettlage (Hg.), *Unser Alltag ist voll von Gesellschaft*, Wiesbaden: Springer VS, S. 65–81.
- Moegling, Klaus (1988): *Alternative Bewegungskultur. Vom Leistungssport zur Ökologie des Leibes*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Ommert, Alek (Alexandra) (2016): *Ladyfest-Aktivismus. Queer-feministische Kämpfe um Freiräume und Kategorien*, Bielefeld: transcript.
- Palzkill, Birgit (1992): »Lesbische Frauen im Sport«, in: Sabine Kröner/Gertrud Pfister (Hg.), *Frauen-Räume. Körper und Identität im Sport*, Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag, S. 97–113.
- Pawelke, Rainer (1995): *Neue Sportkultur. Neue Wege in Sport, Spiel, Tanz und Theater: Von der alternativen Bewegungskultur zur neuen Sportkultur: Ein Handbuch: Bericht über den 2. Internationalen Sportkultur-Kongress 1993*, Lichtenau: Edition Traumfabrik/AOL-Verlag.
- Perko, Gudrun (2005): *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*, Köln: PapyRossa-Verlag.
- Pfister, Gertrud (2000): »Empowerment« im und durch Sport? Zum Selbstkonzept von Leistungssportlerinnen«, in: Beate Blanke (Hg.), *Identität und Geschlecht. 6. Tagung der DVS-Kommission »Frauenforschung in der Sportwissenschaft« vom 18. – 20.09.1998 in Hamburg*, Hamburg: Feldhaus-Verlag/Edition Czwilina, S. 29–66.
- Roes, Martina/Vogt, Sabine (1993): »Lesbisch volleyballspielen!? Coming Out im Sport«, in: Susanne Bischoff (Hg.): *...Auf Bäume klettern ist politisch. Texte aus der feministischen Bewegungs- und Sportkultur*, Hamburg: Frühlings Erwachen, S. 185–191.
- Rose, Lotte (1992): »Körper ohne Raum. Zur Vernachlässigung weiblicher Bewegungs- und Sportwelten in der feministischen Körper-Debatte«, in: *Feministische Studien* (1), S. 113–120.
- Scheffel, Heidi (1997): »Nebeneinander – Füreinander – Gegeneinander -Miteinander? Oder: Wie wird die ›Sicht von unten‹ konkret umgesetzt?«, in:

- Sabine Kröner/Gertrud Pfister (Hg.), *Frauen-Räume. Körper und Identität im Sport*, Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag, S. 170–176.
- Schmechel, Corinna (2017): »Riots not Diets? Normenreproduktion und Eigennormen von Empowermentstrategien«, in: Darla Diamond/Petra Pflaster/Lea Schmid (Hg.), *Lookismus. Normierte Körper: diskriminierende Mechanismen: (Self-)empowerment*, Münster: Unrast-Verlag, S. 75–79.
- Schmechel, Corinna (2019): »Potentiale und Grenzen antilookistischer Mädchen*arbeit am Beispiel der »Not Heidis Girl«-Kampagne in Pinkstinks«, in: *Betrifft Mädchen* 3(2), S. 71–76.
- Schmechel, Corinna (2022a): *Auspowern und Empowern? Eine Ethnografie queerer Fitnesskultur*, Bielefeld: transcript.
- Schmechel, Corinna (2022b): »Ein- und Ausschlüsse in der (queer)feministischen Sportkultur«, in: Gabriele Sobiech/Elke Gramespacher (Hg.), *Wir und die Anderen. Differenzkonstruktionen in Sport und Schulsport* (Schriften der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft, Band 295), Hamburg: Feldhaus, Edition Czwalina, S. 108–116.
- Schmincke, Imke (2018): »Subjektivierung und (Körper-)Politik – Zur Bildung des kollektiven Subjekts Frauenbewegung«, in: Thomas Alkemeyer/Ulrich Bröckling/Tobias Peter (Hg.), *Jenseits der Person. Zur Subjektivierung von Kollektiven*, Bielefeld: transcript, S. 133–149.
- Schute, Eva Maria (1996): »Von Frauen für Frauen. Die alternative Frauen-Sport-Bewegungs-Kultur«, in: Gertrud Pfister (Hg.), *Fit und gesund mit Sport. Frauen in Bewegung*, Berlin: Orlanda-Frauenverlag, S. 134–144.
- Villa, Paula-Irene (2008): »Habe den Mut, dich deines Körpers zu bedienen! Thesen zur Körperarbeit in der Gegenwart zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung«, in: Paula-Irene Villa (Hg.), *schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*, Bielefeld: transcript, S. 245–269.
- Villa, Paula-Irene (2017): »Autonomie und Verwundbarkeit. Das Social Flesh der Gegenwart«, in: Ilse Lenz/Sabine Evertz/Saida Ressel (Hg.), *Geschlecht im flexibilisierten Kapitalismus? Neue Ungleichheiten*, Wiesbaden: Springer VS, S. 65–85.
- Windhoff, Eva (1993): »Über Grenzen hinausgehen. Fragen an Lesben zum Thema Leistung in der feministischen Bewegungskultur«, in: Susanne Bischoff (Hg.), *...Auf Bäume klettern ist politisch. Texte aus der feministischen Bewegungs- und Sportkultur*, Hamburg: Frühlings Erwachen, S. 192–198.

- Young, Iris Marion (1993): »Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41(4), S. 707–725.
- Young, Lola (2000): »How Do We Look? Unfixing the Singular Black (Female) Subject«, in: Paul Gilroy et al. (Hg.), Without guarantees. In honour of Stuart Hall, London: Verso, S. 416–430.

Ernährung und die Verkörperung von Männlichkeit

Die Marginalisierung von »Übergewicht« im Diskurs zu veganer Ernährung

Martin Winter

Einleitung: Fleisch, Fleischverzicht und Männlichkeit¹

»You hit like a vegetarian!« – Im Film »Escape Plan« (2013) geraten die Action-schauspieler Arnold Schwarzenegger und Sylvester Stallone in einen Faustkampf. Letzterer kann mit seinem Schlag Schwarzenegger nicht ernsthaft beeindrucken, was diesen dazu bewegt eine fleischlose Ernährung zur ultimativen Beleidigung unter Männern zu erklären. Ein solches Duell zwischen Männern ist eine wichtige Stütze in der Konstruktion von Männlichkeit, wie Michael Meuser mit Blick auf die frühe bürgerliche Gesellschaft betont: »Der Ehrenweikampf Mann gegen Mann hatte immer auch, wenn nicht sogar primär die Funktion eines Männlichkeitsbeweises. Was auf dem Spiel stand, war die ›Manneswürde‹, der ›Mannesstolz‹ u.ä. Einer Ehrverletzung durch eine satisfaktionsfähige Person nicht mit einer Duellforderung zu begegnen bzw. einer solchen sich zu entziehen kam einem Männlichkeitsverlust gleich.« (Meuser 2010: 105) In der Filmszene gilt der Vegetarier als zu schwach um satisfaktionsfähig im Kampf unter Männern zu sein. Männlichkeit, wird hier vermittelt,

1 Der vorliegende Aufsatz stellt Ergebnisse aus zwei Projekten dar: 1) »Ernährungskulturen und Geschlecht. Eine empirische Untersuchung von Männlichkeitskonstruktionen am Beispiel Fleischkonsum und ›Veggie-Boom« dar, welches aus Mitteln des Forschungsschwerpunktes »Dimensionen der Kategorie Geschlecht – Frauen und Geschlechterforschung in Hessen« durch das HMWK gefördert wurde, 2) »Proteinversorgung zwischen Biopolitik und Biotechnologie. Ein soziologisches Forschungsprojekt für die Entwicklung einer nachhaltigen und gesundheitsfördernden Ernährungskultur«, welches aus Mitteln des Forschungsschwerpunktes »Bioökonomie als gesellschaftlicher Wandel« durch das BMBF gefördert wird.

baut auf einem starken, schlagkräftigen Körper auf und um diesen Körper zu erlangen, müssen Männer Fleisch essen.

In der Geschlechterforschung wird seit längerem auf den Zusammenhang von Fleischkonsum und Männlichkeit hingewiesen; im Umkehrschluss gilt eine fleischlose Ernährung als unmännlich (vgl. Rückert-John/John 2009; Paulitz/Winter 2019, vgl. für die folgenden Ausführungen auch Winter 2023). Monika Setzwein (2004: 133) fasst zusammen: »Vegetarisch lebende Männer gelten vielfach als verweichlichte Schwächlinge«. Aber woher kommt dieser Zusammenhang? Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass sich dieser Zusammenhang auf die Zeit der Industrialisierung und die Etablierung einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung zurückführen lässt: Der Historiker Ole Fischer argumentiert auf der Grundlage einer Analyse des ernährungswissenschaftlichen Fachdiskurses, dass sich im 19. Jahrhundert zunächst eine Position durchgesetzt hat, die Männern aufgrund unterschiedlich beschaffener Verdauungsorgane eine bessere Fähigkeit zum Fleischverdauen attestiert hat als Frauen. Derartige biologisches Wissen wurde schließlich von der Erkenntnis abgelöst, dass verschiedene Nährstoffe für bestimmte Funktionen im Körper zuständig und notwendig seien: So wurde Eiweiß mit dem Muskelaufbau und das eiweißhaltige Fleisch mit dem männlichen Körper verbunden, dem in dieser Zeit zugleich die Sphäre der Produktion und der körperlichen Arbeit in der Industrie zugewiesen wurde (vgl. Fischer 2015; dazu auch Barlösius 2011: 50ff.). Historische Arbeiten zeigen, dass sich in der Zeit der Industrialisierung eine Form von Wissen durchsetzt, welches die Differenzierung von Geschlecht qua Biologie etabliert. Männer werden als stark definiert, weshalb ihnen die schwere Industriearbeit zugeschrieben wird (vgl. Hausen 1976; Honegger 2001). Darauf baute eine Ernährungspolitik auf, die Fleisch zu einem Lebensmittel erklärt, das für Männer vorgesehen ist, damit sie harte körperliche Arbeit leisten können (vgl. Mense 2007: 24f.).

Die Verbindung von Fleisch und Männlichkeit ist während des 20. Jahrhunderts kulturell persistent. Pierre Bourdieu fasst die Ergebnisse zu Ernährungspraktiken aus seiner in den 1960er und 1970er Jahren durchgeführten Studie »Die feinen Unterschiede« wie folgt zusammen: »Fleisch, die nahrhafte Kost schlechthin, kräftig und Kraft, Stärke, Gesundheit, ›Blut‹ schenkend, ist das Gericht der Männer, die zweimal zugreifen, während die Frauen sich mit einem Stückchen begnügen« (Bourdieu 1987: 309). An Bourdieu anschließend, zeigen Petra Frerichs und Margarete Steinrücke, dass Fleisch darüber hinaus auch entlang der Dimension der sozialen Klasse »eine Art ›Scheidemarke‹ [ist] [...]. [F]ür das ›Arbeiterpaar‹ [ist] Fleisch als traditionelle Kraftnahrung nach

wie vor von großer Bedeutung« (Frerichs/Steinrück 1997: 252). Auch in der Werbung zeigt sich, dass die »Vorliebe für das Fleischige [...] in einem männlichen Milieu verortet wird, das nicht hegemonial ist« (Flick/Rose 2012: 52). Fleischkonsum ist also ganz wesentlich durch Geschlecht und Klassenzugehörigkeit strukturiert.

Um der Frage nach der Verbindung von Fleisch und Männlichkeit in der Gegenwart nachzugehen, komme ich an dieser Stelle noch einmal auf Arnold Schwarzenegger zurück: Fünf Jahre nach »Escape Plan« ist Schwarzenegger – diesmal nicht als Schauspieler, sondern als »er selbst« – Teil des Dokumentarfilms »The Game Changers« (2018). In diesem Film wird pflanzliche Ernährung als die ideale Ernährung für Sportler*innen dargestellt. Fleischverzicht wird nicht als Hindernis für einen starken Körper angesehen, sondern als ein besserer Weg zu körperlicher Leistungsfähigkeit. Es lässt sich also ein Wandel feststellen: Vegane Ernährung wird zunehmend mit einem fitten und muskulösen Männerkörper assoziiert (vgl. Brady/Ventresca 2014; Greenebaum/Dexter 2018; Winter 2019, 2023). Dies stellt einige Annahmen, die bisher über das Verhältnis von Fleisch und Männlichkeit galten in Frage. Denn die Frage ist, ob die These von Carol Adams (2002: 39), dass »Männer, die Vegetarier werden, [...] einen wesentlichen Teil des männlichen Rollenverhaltens ab[lehnen]«, in dieser Form in der Gegenwart zutreffend ist, oder ob hier mit dem Blick auf die Verbindungen von veganer Ernährung und dem starken Männerkörper eine Neubetrachtung notwendig ist. Erkennbar ist zunächst, dass zwischen Fleischkonsum und -verzicht keine starre symbolische Grenze mehr verläuft, die Fleischverzicht per se als unmännlich abwertet. Vielmehr scheint die Frage des Fleisches (wieder)² zu einem Einsatz unter Männern um die richtige Verkörperung von Männlichkeit geworden zu sein. Wie fügt sich dies in einen sich wandelnden Diskurs zum Männerkörper ein, den Michael Meuser folgendermaßen diagnostiziert: »In einem neuen medialen Männlichkeitsdiskurs wird der Erfolg des Mannes nicht nur an seine körperliche Fitness, sondern auch an sein Aussehen geknüpft. All dies hat zur Folge, dass der männliche Körper zu einer (Gestaltungs-)Aufgabe wird. Männern wird eine erhöhte Aufmerksamkeit auf den eigenen Körper abverlangt.« (Meuser 2011: 157) Dies steht im Kontext eines

2 Ole Fischer (2015: 56ff.) weist darauf hin, dass im Kontext der Lebensreformbewegung um 1900 auch die Strategie des »Muscular Vegetarianism«, also eine Verknüpfung von Vegetarismus und Männlichkeit verfolgt wurde. Die historischen Unterschiede zwischen einer neoliberalen, individualisierten und einer damaligen völkisch geprägten Männlichkeit bleiben aber offen.

gesellschaftlichen Neoliberalismus, in dem dicke³ Körper unter Rückgriff auf medizinische Argumente problematisiert und politisch bekämpft werden (vgl. Schorb 2013). In diesem Beitrag gehe ich daher der Frage nach, was in diesem ›Kampf unter Männern um die richtige Ernährung‹ und den richtigen Körper verworfen wird und welche Formen des Männerkörpers auf- bzw. abgewertet werden. Ich werde dazu beleuchten, wie im Diskurs zu veganer Ernährung der ›fitte‹ dem ›übergewichtigen‹ Männerkörper gegenübergestellt und wie das Körpergewicht im Zusammenhang mit Männlichkeit und fleischfreier Ernährung thematisiert wird.

Körper, Ernährung und Geschlecht soziologisch erfassen

Eine Untersuchung von Ernährung, Körpern und Geschlecht steht vor der Herausforderung, dass dieser Zusammenhang vielfach naturalisiert wird (vgl. Paulitz/Winter 2022, 2017). Vor dem Hintergrund, dass dicke Körper mit Verweisen auf naturwissenschaftliches, medizinisches und ernährungswissenschaftliches Wissen problematisiert werden (vgl. Lupton 2013: 14ff.), ist eine soziologische Betrachtung notwendig, die nicht auf biologistischen Naturalisierungen basiert, aber dennoch über ein differenziertes begriffliches Instrumentarium für Körper und das Wissen von Körpern verfügt (vgl. Winter 2023 für die folgenden Ausführungen). Im Anschluss an Michel Foucault (u.a. 1983) geht es darum, zu untersuchen, wie Wissen mit Macht durchzogen ist und den Status als Wahrheit beanspruchen kann. In Diskursen, so Foucault, werden Objekte zum Gegenstand von Apparaturen der Wissensaneignung und werden damit als Wissensobjekte hervorgebracht. Macht ist damit eine produktive Kraft. Denn sie hat eine »normalisierende Funktion« (Lemke [1997] 2014: 96), die Wissensobjekte in »normal« und »unnormale« unterscheidet. Für Ernährung und Körper bedeutet dies, dass bestimmte Körper und Ernährungsweisen innerhalb des Bereichs der Normalität »richtig« sind und andere, die ober- oder unterhalb bestimmter Normwerte liegen, abgewertet werden: »Es geht nicht nur darum, spezifische Grenzwerte für das Körpergewicht und einen spezifischen ernährungsbezogenen Wertekodex in den Individuen zu verankern, sondern auch dafür zu sorgen, dass diese Maßgaben als völlig

3 Der Begriff »dick« wird verwendet, da er im Gegensatz zu dem Begriff »übergewichtig« nicht die Existenz eines »Normal-« oder »Idealgewichts« impliziert (vgl. Rothblum 2017: 17).

normal, quasi-natürlich und unhintergebar anerkannt werden: Anderes kann und darf überhaupt nicht mehr vorstellbar sein.« (Rose 2009: 285)

Aus dieser Perspektive geht es nicht darum Ernährungswissen als Ideologie oder ähnliches zu demaskieren. Vielmehr geht es einerseits darum, zu fragen auf welchen Machtverhältnissen die mit diesem Wissen verbundenen Wahrheitseffekte aufbauen. Andererseits steht dieses Wissen auch in einem Verhältnis zu physischen, d.h. körperlichen Materialitäten, denn die »Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere« (Foucault 1978). »Körpern werden geschlechtliche Bedeutungen zugeschrieben, sie werden in ihrer Materialität selbst durch geschlechtliche Praxen und Strukturen geformt – und umgekehrt beeinflussen Körperprozesse und die Wahrnehmung dieses Körpers Denken und Handeln« (Schmitz/Degele 2010: 31). Für Ernährung und Geschlecht bedeutet dies, dass das Ernährungswissen ein wesentlicher Faktor ist, durch den Ernährungspraktiken erstens strukturiert und wodurch zweitens bestimmte Körper durch eben diese Ernährungspraktiken (mit) hervorgebracht und geformt werden. Das Zusammenspiel von Lebensmitteln, Verkörperungen und Geschlecht kann als ein wechselseitig aufeinander verwiesenes Geflecht, das heißt als Ko-Produktion verstanden werden (vgl. Paulitz/Winter 2018): Es geht damit um diskursive Praxen in Bezug auf Ernährung und wie Lebensmittel, Körper und Geschlecht miteinander verwoben hervorgebracht, machtvoll differenziert und sozial positioniert werden.

Im Anschluss an die Debatten zur Intersektionalität betrachte ich Race, Klasse, Geschlecht und Körper als sich überkreuzende Ungleichheitskategorien (vgl. Winker/Degele 2009). Die folgende empirische Analyse fokussiert dazu die Untersuchung der mit Ernährung verbundenen »hegemonialen Männlichkeit« (vgl. Connell [1999] 2015): Raewyn Connells geschlechtertheoretisches Konzept bietet sich zur Analyse an, da es »die Verhältnisse zwischen den verschiedenen Arten von Männlichkeit« (Connell [1999] 2015: 85) in den Blick nimmt, wodurch ein intersektionaler Blick »quasi inhärent« (Paulitz 2012: 69) ist. Connell ([1999] 2015: 130) versteht unter hegemonialer Männlichkeit »jene Konfiguration geschlechtsbezogener Praxis [...], welche die momentan akzeptierte Antwort auf das Legitimitätsproblem des Patriarchats verkörpert und die Dominanz der Männer, sowie die Unterordnung der Frauen gewährleistet (oder gewährleisten soll).« Patriarchale Herrschaft wird also als kulturelle Praxis begriffen, in der Männlichkeiten und Weiblichkeiten durch Abgrenzungen hergestellt, strukturiert und durch diese reproduziert werden. Neben hegemonialer Männlichkeit unterscheidet Connell ([1999] 2015: 131ff.) zwischen Männlichkeiten, die zur hegemonialen Männlichkeit in den Verhält-

nissen der Unterordnung, Komplizenschaft und Marginalisierung stehen. Untergeordnete und komplizenhafte Männlichkeiten würden laut Connell durch eine ›patriarchale Dividende‹ ebenfalls von der Hegemonie der Männer profitieren. Die vorliegende Analyse untersucht, wie in ernährungskulturellen Praxen unterschiedliche Männlichkeiten in Bezug auf Verkörperungen und Klassenpositionen machtvoll differenziert hervorgebracht werden, denn wie bereits dargestellt, ist der Fleischkonsum ganz wesentlich durch Geschlechter- und Klassenverhältnisse geprägt.

Dicke Männerkörper im Diskurs um Veganismus

Die folgenden empirischen Ergebnisse basieren auf einer breiten ethnografisch orientierten Untersuchung (vgl. Winter 2023). Ausgangspunkt waren ›fokussierte‹ Ethnografien (vgl. Knoblauch 2001) mit teilnehmenden Beobachtungen bei insgesamt 13 Ernährungsmessen. Besucht wurden Publikums- und Fachmessen in den Bereichen vegan/vegetarisch, Lebensmittel und Lebensmitteltechnologie sowie Fleischproduktion. Das erhobene Material umfasst Beobachtungsprotokolle, Interviews mit Besucher*innen und Aussteller*innen, die Auswertung einer hohen Anzahl von Felddokumenten (Werbe- und Informationsmaterial) sowie Audio- und Videomitschnitten des Rahmenprogramms. Ergänzt wurden diese durch neun theoriegenerierende Expert*inneninterviews (vgl. Bogner/Littig/Menz 2014) in den Bereichen Ernährungswissenschaft, Nichtregierungsorganisationen (NGOs)⁴ und Lebensmittelproduktion. Die Analyse orientierte sich an den Prinzipien der Grounded Theory (vgl. Strauss/Corbin 1996). Im Zentrum der Auswertung standen diskursive Praxen, die an den ernährungskulturellen Mainstream gerichtet sind. Bei den folgenden Ausführungen ist zu berücksichtigen, dass im Kontext eines linkspolitisch, kapitalismuskritisch und stärker subkulturell verorteten Veganismus andere diskursive Praxen vorherrschen können (vgl. u.a. Kurth et al. 2011).

4 Die interviewten Personen sind Mitarbeiter*innen von NGOs, die sich im Bereich vegane und vegetarische Ernährung, sowie Tierrechte engagieren. Alle sind mindestens auf nationaler Ebene aktiv.

Vegane Ernährung, Ernährungswissen und Selbstoptimierung

Anhand des analysierten Materials lassen sich verschiedene Strategien rekonstruieren, mit denen Werbung für vegane Ernährung gemacht wird. Neben den Aspekten Tierethik sowie Umwelt- oder Klimaschutz, ist der Themenbereich Sport und Gesundheit auf veganen Messen und in Kochbüchern sehr präsent. Vegane Ernährung wird als eine für Sportler*innen sehr gut geeignete Ernährungsform präsentiert, was durch die folgenden Aussagen einer*s NGO-Vertreter*in beschrieben wird:

»Generell ist es uns schon ein Anliegen, zu sagen, dass auch Sportler sich vegan ernähren können. Und das zum Beispiel gerade bei Sportlern tierische Produkte oft säurebildend sind und gerade bei Sportlern ja der Abbau von Laktat und Säure ja auch wichtig ist. Und dass durch eine vegane Ernährung, also es gibt noch keine Studien dazu, dass wir sagen können, sie ist leistungsfördernd, dennoch gibt es sehr viele Erfahrungsberichte, wo Sportler von einer höheren Leistungsfähigkeit sprechen.« (Explnt\NGO_02a: 95)

Aus dieser Aussage stechen zwei Aspekte heraus. Erstens deutet sich an, dass es für Akteur*innen im veganen Diskurs wichtig ist zu belegen, dass vegane Ernährung nicht zu verminderter (sportlicher) Leistungsfähigkeit führt. Daraus lässt sich ableiten, dass Veganismus im allgemeinen Ernährungsdiskurs als potenzielle Bedrohung der körperlichen Leistungsfähigkeit gilt; ein Problem, das mit einem omnivoren Ernährungsstil kein drängendes Problem zu sein scheint. Zweitens wird ein Bezug auf ernährungswissenschaftliches Wissen hergestellt. Zwar wird eine nicht ausreichende Studienlage bedauert, welche die Thesen bezüglich der positiven Auswirkungen veganer Ernährung auf sportliche Leistungen belegen könnte. Dennoch werden die (angenommenen) positiven Korrelationen mit wissenschaftlichen Aspekten begründet, womit den Aussagen eine wissenschaftliche Autorität zukommen soll.

Neben der sportlichen Leistungsfähigkeit werden weitere körperliche bzw. gesundheitliche Veränderungen durch vegane Ernährung ins Feld geführt. Vegane Ernährung wird in einem dafür besonders exemplarischen Kochbuch als eine umfassende Möglichkeit zur Verbesserung des gesundheitlichen Zustands präsentiert. Es heißt hier als Aufmacher:

»Vegane Ernährung bringt mehr Gesundheit und Vitalität, mehr Genuss und Energie, mehr Lebenszeit und -qualität, Ihr Wohlfühlgewicht – ganz nebenbei, eine leuchtendere Ausstrahlung, einen duften Körpergeruch, wirksame

Anti-Aging-Effekte [...], einen starken Schutzschild gegen viele moderne Zivilisationskrankheiten.« (Dahlke 2014: 2)

Die hier versprochenen Wirkungen veganer Ernährung⁵ werden im umfangreichen Ratgeberteil des Kochbuches weiter ausgeführt. Ernährung wird als Mittel zur umfassenden Selbststeuerung körperlicher Prozesse erklärt, mit dem Krankheitsrisiken vermindert werden könnten. Zudem wird der Veganismus als Weg zu gängigen Schönheitsidealen positioniert, vor allem zu einem schlanken und möglichst jung aussehenden Körper. Veganismus wird in diesem Kochbuch als eine Ernährungsweise dargestellt, die zu einer Optimierung des Körpers und des Selbst beiträgt. Dazu wird auch in diesem Buch ernährungswissenschaftliches Wissen zur Untermauerung der Argumentation herangezogen: Zum einen wird auf die »China-Study«⁶ und zum anderen auf ein Positionspapier der US-Amerikanischen Gesellschaft für Ernährung (vgl. American Dietary Association, ADA)⁷ zu veganer Ernährung verwiesen. Diese naturwissenschaftlichen Positionen werden herangezogen, um vegane Ernährung als vorteilhaft für die Gesundheit darzustellen.

Die skizzierten Verbindungen zum ernährungswissenschaftlichen Diskurs sollen belegen, dass vegane Ernährung im Gegensatz zur omnivoren Ernährung den Körper im Sinne hegemonialer Körperbilder beeinflussen könne. Ernährung im Allgemeinen und der Veganismus im Besonderen erscheinen dadurch als eine wissenschaftlich fundierte »Körpertechnologie« (Villa 2008), die der umfassenden Selbstoptimierung dient. Körperliche Fitness wird mit einer hohen symbolischen Bedeutung versehen, durch die eine Umstellung der Ernährung Legitimität erlangt – Gesundheit wird zum Kapital (vgl. Brunnett 2016): Die Umstellung auf eine vegane Ernährung wird in

-
- 5 Die dargestellten Optimierungsversprechen aus dem analysierten Kochbuch lassen sich in leichten Variationen an vielen Stellen wiederfinden. Der Verweis auf die Optimierung des Körpergeruchs muss allerdings als Besonderheit dieses Buches ausgewiesen werden.
- 6 Die »China-Study« ist eine ernährungswissenschaftliche Studie, die mit der Bevölkerung im ländlichen China durchgeführt wurde, die sich zum Großteil pflanzlich ernährt. Die Übertragbarkeit der Ergebnisse ist umstritten (vgl. Leitzmann 2012).
- 7 Das »Position Statement« der ADA besagt: »It is the position of the Academy of Nutrition and Dietetics that appropriately planned vegetarian, including vegan, diets are healthful, nutritionally adequate, and may provide health benefits in the prevention and treatment of certain diseases. These diets are appropriate for all stages of the life cycle, including pregnancy, lactation, infancy, childhood, adolescence, older adulthood, and for athletes.« (Melina/Craig/Levin 2016: 1970).

der Logik neoliberaler Gesundheitsdiskurse somit zu einer Investition in die eigene körperliche Fitness (vgl. Winter 2019).

Der Männerkörper als Kampfarena: »Übergewicht« vs. Leistungsfähigkeit

Indem die vegane Ernährung als Körpertechnologie dargestellt wird, mit der sich Körper und Selbst optimieren lassen (sollen), werden zugleich andere Verkörperungen abgewertet, marginalisiert und stigmatisiert. Was bereits implizit durch die Betonung des »Wohlfühlgewichts« angeklungen ist, wird an anderen Stellen explizit gemacht und dicke Körper werden direkt abgewertet. In einer Broschüre der Veganen Gesellschaft Österreichs (VGÖ) lässt sich folgendes über vermeintliche Vorteile veganer Ernährung lesen:

»Menschen, die sich pflanzlich ernähren, leiden seltener an Übergewicht, Bluthochdruck, Typ-2-Diabetes und Herzkrankheiten. Je höher nämlich der pflanzliche Anteil in der Ernährung, desto geringer ist das Risiko für chronische Erkrankungen.

ÜBERGEWICHT ADÉ!

Ungefähr die Hälfte der Erwachsenen in Österreich sind übergewichtig. Körpergewicht und BMI von vegan lebenden Menschen sind deutlich niedriger als bei der restlichen Bevölkerung. Menschen, die sich rein pflanzlich ernähren, schneiden am besten ab.« (VGÖ_BewegeEtwas:5: 240)

Vegane Ernährung wird in dieser Werbebroschüre als eine Körpertechnologie zur Vermeidung von »Übergewicht« dargestellt, welches abwertend, als etwas, an dem Menschen »leiden« präsentiert wird. »Übergewicht« wird als eine Krankheit deklariert und in einen ernährungswissenschaftlichen sowie medizinischen Bezugsrahmen gestellt. Durch den angesprochenen Vergleich zwischen Veganer*innen und Menschen, die sich nicht vegan ernähren, wird zugleich eine Art Wettbewerb zwischen diesen Ernährungsformen eröffnet. Veganismus wird als sinnvolle Konsequenz präsentiert, wenn man einen als Krankheit(srisiko) dargestellten »übergewichtigen« Körper vermeiden wolle. In der VGÖ-Werbroschüre richtet sich diese Argumentation unmittelbar an Männer, denn neben diesem Text sind mit Patrick Baboumian und Billy Simmonds zwei Männer abgebildet, die als Strongperson bzw. Body Builder das Ideal des starken Mannes verkörpern.

In einem inszenierten Interview mit dem Titel »Vegan für harte Kerle«, das im offiziellen Rahmenprogramm der Messe »VeganFach« geführt wurde, wird ein Mann, der als Beispiel dafür stehen soll, dass vegane Ernährung auch für »harte Kerle« möglich sei, von einer Moderatorin befragt. Er symbolisiert die »richtige« Männlichkeit, da er als Straßenbaumeister eine körperlich anspruchsvolle Arbeit ausübt und mit einer muskulösen Statur das Idealbild des harten Mannes selbst verkörpert. Konkret berichtet der Mann (B2) einer Moderatorin (B1) davon, wie er durch vegane Ernährung stark abgenommen und was sich dadurch in seinem Leben verändert habe:

B1: »Wie lange hat es gedauert, nachdem du den letzten Schritt gemacht hast? Und Eier und Käse und Milch weggelassen hast? Wie hat sich das entwickelt mit dem Gewicht und mit dem Wohlbefinden, in welcher Zeitspanne ging es dir besser?«

B2: »Also vegetarisch: nur drei Monate. Danach habe ich dann gesagt, ich gehe jetzt auf vegane Ernährung über. Und habe innerhalb von einem Jahr fünfzig Kilo verloren. Also//«

B1: »Innerhalb von EINEM JAHR?! [...]«

B2: »Ich habe mich super gefühlt. (Im Publikum wird geklatscht.)«

B1: »UNGLAUBLICH!«

B2: »Ich habe kein Problem mehr. Man muss dazu sagen, ich habe nicht mal Sport gemacht. Eh.«

B1: »Naja, dein Job.«

B2: »Die Arbeit hat halt ausgereicht. Das war halt total geil. Ich bin halt auf Arbeit gegangen, ich habe TOTAL Energie gehabt. Also sonst bin ich halt morgens hin und habe auf die Uhr geguckt: ›Uh, noch so viel. – Heute hole ich die Kinder als Mittagskinder ab‹. So für mich irgendwie, ich bin raus und bringe die nach Hause, alles gut. Und dann haben sich diese ganzen Dinge irgendwo gedreht: Na, dass meine Mitarbeiter bescheuert geguckt haben, weil ich um 16 Uhr auf die Uhr geguckt habe: ›Wir hängen noch eine Stunde dran hier!‹ (lacht)« (Beobachtung 2017/11/03: VeganFachKöln\Feldvideo VeganFürHarteKerle: 37ff.)

In dieser Sequenz ist auffällig, dass er die beschriebene Ernährungsumstellung direkt mit seinem Gewichtsverlust verbindet. Die Reaktionen im Publikum deuten darauf hin, dass die Gewichtsabnahme von 50kg eine hohe Anerkennung genießt. Diese Sequenz zeigt aber auch, dass ein »nicht-dicker« Körper kein ästhetischer oder gesundheitlicher Selbstzweck ist, sondern mit einem bestimmten Sinn aufgeladen wird. Die Schilderung seines Erfolgs, den

er durch die Umstellung auf vegane Ernährung erreicht, zeichnet sich nämlich dadurch aus, dass er nicht mehr seine Kinder als Ausrede heranzieht, um früher von der Arbeit gehen zu können,⁸ sondern leistungsfähig und motiviert ist, sogar noch eine Überstunde zu machen – was ihm auch noch Freude bereitet.

Eine ähnliche Darstellung findet sich in dem ersten Kochbuch von Attila Hildmann⁹: »Als Fleischesser wog ich 105 Kilo: antriebsarm und zu dick. Heute als Veganer wiege ich 70 Kilo: austrainiert und voller Tatendrang« (Hildmann 2011: 17). Darüber sind zwei Bilder, worauf er einmal mit Doppelkinn und einmal mit nacktem Oberkörper und deutlich sichtbarem Sixpack zu sehen ist. Der austrainierte Körper wird als Folge der veganen Ernährung dargestellt, wobei der ›Sixpack‹ als ›das‹ Symbol für eine starke Männlichkeit steht. Durch die direkte Gegenüberstellung wird hier der »zu dicke« Körper mit der Zuschreibung von Antriebsarmut abgewertet und der trainierte Körper mit Tatendrang aufgewertet. Dies bedient die Logik neoliberaler Gesundheitsregime, in denen Fitness mit Leistungsfähigkeit verbunden und die Arbeit am eigenen Körper und Selbst als Voraussetzung von sozialem Erfolg gelten.

Darüber hinaus wird Veganismus als Challenge präsentiert: »Vegan for Fit. Die Attila Hildmann 30-Tage-Challenge« lautet der Titel eines weiteren Kochbuches. Ein Veganer beschreibt mir in einem Interview auf einer Messe diesen kompetitiven Charakter von Ernährung: »Bei mir war es eigentlich einfach nur um zu wissen, ob ich es kann oder nicht. [...] Und alle hatten voll Respekt davor. [...] Ich wollte halt testen, ob ich es kann.« (FeldInt\XOND_03: 15) Veganismus dient hier als Beweis der eigenen Willenskraft. Ernährung wird so zum Einsatz im »Spiel unter Männern«; bei der Verbindung von Veganismus, Männlichkeit und Stärke geht es nicht nur um die körperliche Kraft, sondern auch um die Willensstärke, die man benötigt, um eine fleischlose Ernährung durchzuhalten.

Diese Verbindung von starker Männlichkeit und Veganismus wird von Akteur*innen im veganen Diskurs strategisch hergestellt, wie das oben analysierte Beispiel der Veranstaltung auf der VeganFach verdeutlicht. In der folgen-

8 Hier deutet sich darüber hinaus ein Verständnis von Care-Arbeit an, nachdem er es sich als Mann aussuchen könne, ob er sich um seine Kinder kümmert oder nicht und er dies vor allem tut, um etwas für ›sich‹ zu machen.

9 Dieses Kochbuch wird hier herangezogen, da es für den veganen Diskurs in Deutschland sehr wichtig war. Die rechtsextremen Positionen und Aktivitäten Hildmanns sind erst später bekannt geworden. Von diesen distanzieren ich mich ausdrücklich.

den Interviewsequenz führt dies ein*e Vertreter*in einer vegan/vegetarischen NGO weiter aus:

I: »Was glaubst Du, woran das liegt, dass jetzt so ein doch gesteigertes Interesse an veganer Ernährung da ist? Was sind so die Hauptgründe dafür?«

B: »[...] Pragmatisch gesprochen war es wahrscheinlich sehr wichtig, dass sich gewisse Persönlichkeiten in der Öffentlichkeit entweder selbst neu erfunden haben, wenn sie vorher schon existiert haben und sich für die vegane Sache ausgesprochen haben. Weil Menschen folgen ja vor allem Handlungsalternativen, wenn sie irgendwo Beispiele sehen und wenn sie nicht die ersten sein müssen. [...] Und ich glaube im deutschsprachigen Raum sind da hervorzuheben, der Attila Hildmann¹⁰ und auch der Karl Ess. Karl Ess ist ein Begriff!«

I: »Nein, mir jetzt nicht.«

B: »Der wichtigste Fitness-Youtuber Deutschlands. [...] Und Jugendliche, männliche Jugendliche, die früher die desinteressiertesten waren an dem Thema, sehen dann einen Muskelprotz, der viel Geld hat und Ferrari fährt etc., der eben auch vegan lebt.« (ExplInt\NGO_01: 21ff.)

Die hier befragte Person thematisiert ein Männlichkeitsbild, das sich durch eine starke Orientierung an der körperlichen Fitness, der Ausbildung eines muskulösen Körpers, ökonomischem Erfolg und dem Ausleben eines hedonistischen Lebensstils auszeichnet. Diese Aussagen belegen somit, dass Männer auch »richtige« Männer sein können, wenn sie sich vegan ernähren: Männer mit Muskeln und schnellen Autos; Männer, die im Kampf unter Männern satisfaktionsfähig sind.

Insgesamt zeigt sich, dass der Veganismus als weitreichend kompatibel mit hegemonialer Männlichkeit gezeichnet wird. Veganismus wird nicht nur allgemein als Körpertechnologie der Selbstoptimierung, sondern auch ganz spezifisch als Weg hin zu einem muskulösen Körper dargestellt, der das Ideal einer starken Männlichkeit einlöst. Dies wird durch die Betonung von eigener Willensstärke weiter fundiert. Weitere Anschlussmöglichkeiten bieten Vorbilder, die sich als leistungswillig und ökonomisch erfolgreich präsentieren. Diese Konnotationen bauen stark darauf auf, dass der dicke Männerkörper abgewertet wird: Er ist nicht nur ein medizinisches Risiko, welches durch

10 Das Interview fand zeitlich deutlich vor dem Bekanntwerden Hildmanns rechtsextremer Aktivitäten statt.

die individuelle Entscheidung zu veganer Ernährung vermieden werden kann, sondern er ist auch leistungs- und willensschwach.

Proteine und der Männerkörper

In einem letzten empirischen Analyseschritt gehe ich der Frage nach, welches Ernährungs- und Geschlechterwissen eine Verbindung von Männlichkeit und Veganismus ermöglicht. Im ersten Abschnitt ist bereits angeklungen, dass naturwissenschaftlich-medizinisches Wissen eine wichtige Rolle spielt. Hier konnten historische Studien zeigen, dass der Fleischkonsum von Männern (bio)politisch forciert wurde, nachdem die Ernährungswissenschaften Proteine als Stoff ausmachten, der für den Muskelaufbau wichtig ist. Genau dieser Stoff wird nun in Bezug auf vegane Lebensmittel im Produktmarketing, also den diskursiven Strategien der Produzent*innen veganer Lebensmittel, prominent hervorgehoben: Die Angabe ›proteinhaltig‹ ist oft als einzige Nährwertinformation auf Produkten oder in Werbematerialien gut sichtbar platziert.

In einer Informationsbroschüre der Hersteller*innen von Fleischalternativen ›Wheaty‹, in der eine breite Produktpalette an Fleischalternativen aus Seitan angeboten wird, stehen oberhalb einer tabellarischen umfassenden Nährwertinformation jeweils drei oder vier weitere Informationen, die in roten Kreisen besonders betont werden. Dies sind häufig die Lagerfähigkeiten und Zubereitungsempfehlungen, aber ausnahmslos bei jedem Fleischalternativprodukt wird der genaue Eiweißgehalt hervorgehoben (Feld-Mat\Wheaty_Die ultimativen Alternativen). Es lässt sich durch die Betonung dieses Nährstoffes folgender Effekt ausmachen: Die Lebensmittel werden als Nährstofflieferanten gekennzeichnet und vermarktet. So werden vegane Lebensmittel zu einer Ernährung für »starke Kerle«, was sich auch in der Art und Weise widerspiegelt, wie das Protein auf Lebensmitteln dargestellt wird: Ein skizzierter Bizeps wird zum Symbol für Protein. Dieser findet sich zum Beispiel aufgedruckt auf der Werbung für ein veganes Fertiggericht, das Tofu enthält und an einem Stand auf einer Lebensmittelinhaltsstoff-Messe, an dem Produkte angeboten werden, mit denen Lebensmittel in ihrem Proteingehalt angereichert werden können.

Dieses nutritionale Wissen, in dem Lebensmittel in ihre Bestandteile zerlegt werden, die im Körper bestimmte Wirkungen haben und die der Körper in einem bestimmten Umfang benötigt, ermöglicht, dass Männer nicht mehr

Fleisch konsumieren müssen, um »stark« zu sein, sondern Protein. Es ist aber die gleiche Art von naturwissenschaftlich-medizinischem Wissen, welches dicke Körper als »übergewichtig« oder »adipös« medizinisch bewertet und als krank bzw. als Krankheitsrisiko abwertet.

Fazit: Der Männerkörper als Kampfarena um das Fleisch

Mit der Darstellung veganer Ernährung als Selbstoptimierungstechnologie geht gleichzeitig eine Abwertung dicker Körper einher. Diese Abwertung und Problematisierung baut auf zwei Säulen auf:

Erstens wird der dicke Körper als Krankheitsrisiko oder bereits selbst als krankhaft dargestellt. Dies geschieht auf der Grundlage von Grenzziehungen zwischen normal- und »übergewichtigen« Körpern, z.B. durch den Body-Mass-Index. Hierzu ist das »nutritionale Wissen« der naturwissenschaftlich-medizinischen Ernährungswissenschaften grundlegend. Das diesem Wissen zugrundeliegende Paradigma besagt, dass durch die richtige Ernährung, richtige (sprich: als gesund bewertete) Körper (re)produziert werden. Diesem Wissen, welches die hegemoniale Form des Ernährungswissens darstellt (vgl. Hayes-Conroy/Hayes-Conroy 2013), ist folglich der Imperativ inhärent, sich entsprechend dieser Vorgaben zu ernähren. Gleichzeitig bedeutet dies, dass sich Menschen, die keinen der Norm entsprechenden Körper haben »falsch« ernähren.

Im veganen Diskurs wird vegane Ernährung mit Bezug auf ernährungswissenschaftliches Wissen als ein Weg zu einem schlanken und starken Männerkörper dargestellt. Essen ist hier eine Praxis, eine Körpertechnologie zur Produktion möglichst fitter Körper, dadurch wird Essen und insbesondere das Essen von Fleisch zu einem Wettkampf unter Männern, um die richtige Verkörperung des starken Mannes. Fleischverzicht wird somit zu einem Kampfeinsatz im Kampf um den idealen Männerkörper.

Zweitens werden dicke Körper als leistungsunfähig und leistungsunwillig dargestellt. Während ein »fitter« Körper mit dem Versprechen nach sozialem Erfolg aufgeladen wird, gilt der »dicke« Körper als Indikator für Willensschwäche und einer Gleichgültigkeit dem eigenen Körper gegenüber. Im Umkehrschluss bedeutet dies sowohl für den Fall von Krankheit wie auch sozialem Misserfolg, zugespitzt: Selber schuld. Damit avanciert der dicke Körper, bzw. Adipositas zum Symbol einer Unterschicht, deren Schicksal – insbesondere auch Armut und Arbeitslosigkeit – ihr selbst verschuldetes, falsches Kon-

sumverhalten ist (vgl. Schorb 2008). Der Männerkörper und seine Ernährung definieren sich damit weiterhin – wie zu Zeiten der Industrialisierung und des sich etablierenden Kapitalismus (Barlösius 2011: 57) – durch ihr Verhältnis zur Arbeit: Während damals Fleisch notwendig war, damit der Männerkörper schwere Arbeit leisten konnte, ist heute ein starker und schlanker Körper Ausdruck von Arbeitsfähigkeit und Leistungsbereitschaft. Zugleich ist dieser Körper in neoliberalen Zeiten die Voraussetzung für soziale Teilhabe und Erfolg (vgl. Villa 2013). Die Ernährung des Männerkörpers ordnet sich demnach weiterhin dem Vergesellschaftungsfaktor Arbeit unter, auch wenn dies symbolisch neu gewendet wird und etwa das ›Sixpack‹ in den Vordergrund tritt. Das Ideal des starken Mannes ist nach wie vor an Leistung im Kapitalismus gekoppelt. Die Differenzierung zwischen der »fitten« und der »dicken« Männlichkeit stellt auf diese Weise eine intersektionale Verschränkung von Geschlecht und Klasse dar.

Eine vegane Ernährung wird unter diesen Voraussetzungen zu einer konformen Abweichung im Neoliberalismus. Die analysierten Strategien, so möchte ich hier abschließend festhalten, stehen dabei aber nicht exemplarisch für den ganzen Veganismus. Vielmehr sind diese Strategien die Bedingungen, wie eine Ernährungsform im Neoliberalismus an Legitimität gewinnt: Die Einzelnen sind für ihre Ernährung und die damit verbundenen körperlichen und sozialen Folgen selbst verantwortlich und müssen diese vor eben diesem Hintergrund rechtfertigen. Für Männer bedeutet dies, dass ihr Fleischkonsum nicht mehr ganz selbstverständlich ihre »richtige« Männlichkeit absichert, indem sie zweimal zugreifen. Nicht nur der »richtige« Körper, sondern auch die »richtige« Ernährung dieser Körper wird zunehmend zur Kampfarena, in der Männer ihre Männlichkeit beweisen müssen.

Literatur

- Adams, Carol J. (2002): Zum Verzehr bestimmt. Eine feministisch-vegetarische Theorie, Wien: Guthmann-Peterson.
- Barlösius, Eva (2011): Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung, Weinheim, München: Juventa.
- Bogner, Alexander/Littig, Beate/Menz, Wolfgang (2014): Interviews mit Experten. Eine praxisorientierte Einführung, Wiesbaden: Springer VS.

- Brady, Jennifer/Ventresca, Matthew (2014): »Officially A Vegan Now«: On Meat and Renaissance Masculinity in Pro Football«, in: *Food and Foodways* 22, S. 300–321.
- Brunnett, Regina (2016): »Gesundheit als Kapital – Zur Produktivität symbolischer Gesundheit im flexiblen Kapitalismus«, in: Roland Anhorn/Marcus Balzereit (Hg.), *Handbuch Therapeutisierung und Soziale Arbeit*, Wiesbaden: Springer, S. 207–223.
- Dahlke, Rüdiger (2014): *Vegan für Einsteiger*. In 4 Wochen zu einem gesunden, nachhaltigen Leben, München: Gräfe und Unzer.
- ESCAPE PLAN (2013) (USA, R: Mikael Häfström).
- Fischer, Ole (2015): »Männlichkeit und Fleischkonsum. Historische Annäherungen an eine gegenwärtige Gesundheitsthematik«, in: *Medizinhistorisches Journal* 50, S. 42–65.
- Foucault, Michel (1978): »Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Ein Gespräch mit Lucette Finas«, in: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve, S. 104–117.
- Greenebaum, Jessica/Dexter, Brandon (2018): »Vegan men and hybrid masculinity«, in: *Journal of Gender Studies* 27, S. 637–648.
- Hausen, Karin (1976): »Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«, in: Werner Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart: Klett.
- Hayes-Conroy, Allison/Hayes-Conroy, Jessica (2013): »Introduction«, in: Allison Hayes-Conroy/Jessica Hayes-Conroy (Hg.), *Doing Nutrition Differently. Critical Approaches to Diet and Dietary Intervention*, Farnham: Taylor and Francis, S. 1–20.
- Hildmann, Attila (2011): *Vegan for fun: junge vegetarische Küche*, Hilden: Becker Joest Volk Verlag.
- Honegger, Claudia (2001): »Weiblichkeit als Kulturform«. Zur Codierung der Geschlechter in der Moderne«, in: Sabine Hark (Hg.), *Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie*, Opladen: Leske + Budrich, S. 197–210.
- Knoblauch, Hubert (2001): »Fokussierte Ethnographie«, in: *Sozialer Sinn* 2, S. 123–141.
- Kurth, Markus et al. (2011): »Zum Verhältnis von Hardcore-Szene und veganer Biografie – Eine qualitative Untersuchung«, in: Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.), *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*, Bielefeld: transcript, S. 377–411.

- Leitzmann, Claus (2012): »Was ist von der China Study zu halten?«, in: UGB-Forum, S. 305.
- Lupton, Deborah (2013): *Fat*, London/New York: Routledge.
- Melina, Vesanto/Craig, Winston/Levin, Susan (2016): »Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian Diets«, in: *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics* 116, S. 1970–1980.
- Mense, Lisa (2007): »Gesunde Ernährung im Kontext von Lebensstilen und Geschlecht«, in: *Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterstudien* 25, S. 23–35.
- Meuser, Michael (2010): *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Meuser, Michael (2011): »Männerkörper. Diskursive Aneignungen und habitualisierte Praxis«, in: Mechthild Bereswill/Michael Meuser/Sylka Scholz (Hg.), *Dimensionen der Kategorie Geschlecht: Der Fall Männlichkeit*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 152–168.
- Paulitz, Tanja (2012): *Mann und Maschine. Eine genealogische Wissenssoziologie des Ingenieurs und der modernen Technikwissenschaften, 1850–1930*, Bielefeld: transcript.
- Paulitz, Tanja/Winter, Martin (2017): »Ernährung und (vergeschlechtlichte) Körper diesseits dichotomer Kategorien. Theoretische Sondierungen zur Untersuchung des ›Stoffwechsels‹ von Gesellschaft und Natur«, in: *Leviathan* 45, S. 381–403.
- Paulitz, Tanja/Winter, Martin (2018): »Ernährung und verschlechtlichte Körper. Eine theoretische Skizze zur Koproduktion von Geschlecht, Embodiment und biofaktischen Nahrungsmitteln«, in: *Open Gender Journal* 2.
- Paulitz, Tanja/Winter, Martin (2019): »Ernährung in kultursoziologischer Perspektive«, in: Stephan Moebius/Frithjof Nungesser/Katharina Scherke (Hg.), *Handbuch Kultursoziologie. Band 2: Theorien – Methoden – Felder*, Berlin, Heidelberg: Springer, 319–336.
- Paulitz, Tanja/Winter, Martin (2022): »Ernährung«, in: Michael Meuser/Robert Gugutzer/Gabriele Klein (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie 2. Forschungsfelder und methodische Zugänge*, Wiesbaden: Springer VS, S. 105–117.
- Rose, Lotte (2009): »Gesundes Essen. Anmerkungen zu den Schwierigkeiten, einen Trieb gesellschaftlich zu regulieren«, in: Lotte Rose/Benedikt Sturzenhecker (Hg.), *Erst kommt das Fressen!*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 281–293.

- Rothblum, Esther D. (2017): »Fat Studies«, in: Lotte Rose/Friedrich Schorb (Hg.), *Fat Studies in Deutschland. Hohes Körpergewicht zwischen Diskriminierung und Anerkennung*, Weinheim, Basel: Beltz Juventa, S. 16–30.
- Rückert-John, Jana/John, René (2009): »Essen macht Geschlecht. Zur Reproduktion der Geschlechterdifferenz durch kulinarische Praxen«, in: *Ernährung im Fokus*, S. 174–179.
- Schmitz, Sigrid/Degele, Nina (2010): »Embodying. Ein dynamischer Ansatz für Körper und Geschlecht in Bewegung«, in: Nina Degele/Sigrid Schmitz/Marion Mangelsdorf (Hg.), *Gendered Bodies in Motion*, Opladen, Farmington Hills: Budrich UniPress, S. 13–38.
- Schorb, Friedrich (2008): »Keine ›Happy Meals‹ für die Unterschicht! Zur symbolischen Bekämpfung der Armut«, in: Henning Schmidt-Semisch/Friedrich Schorb (Hg.), *Kreuzzug gegen Fette. Sozialwissenschaftliche Aspekte des gesellschaftlichen Umgangs mit Übergewicht und Adipositas*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 107–124.
- Schorb, Friedrich (2013): »Fat Politics in Europe: Theorizing on the Premises and Outcomes of European Anti-Obesity-Epidemic Policies«, in: *Fat Studies* 2, S. 3–16.
- Setzwein, Monika (2004): *Ernährung – Körper – Geschlecht. Zur sozialen Konstruktion von Geschlecht im kulinarischen Kontext*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Strauss, Anselm L./Corbin, Juliet (1996): *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Weinheim: Beltz.
- THE GAME CHANGERS (2018) (USA, R: Louie Psihoyos).
- Villa, Paula-Irene (2008): »Einleitung. Wider die Rede vom Äußerlichen«, in: Paula-Irene Villa (Hg.), *Schön normal: Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*, Bielefeld: transcript, S. 7–19.
- Villa, Paula-Irene (2013): »Prekäre Körper in prekären Zeiten – Ambivalenzen gegenwärtiger somatischer Technologien des Selbst«, in: Ralf Mayer/Christiane Thompson/Michael Wimmer (Hg.), *Inszenierung und Optimierung des Selbst*, Wiesbaden: Springer VS, S. 57–73.
- Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld: transcript.
- Winter, Martin (2019): »Vegan – Fit – Männlich. Veganismus zwischen Selbstoptimierung und hegemonialer Männlichkeit«, in: Jana Rückert-John/Melanie Kröger (Hg.), *Fleisch. Vom Wohlstandssymbol zur Gefahr für die Zukunft*, Baden-Baden: Nomos, S. 447–466.

Winter, Martin (2023 i.E.): Ernährungskulturen und Geschlecht Fleisch, Veganismus und die Konstruktion von Männlichkeiten. Bielefeld, transcript.

Selbstopтимierung im Kontext von Liebe, Reproduktion und Partner*innenschaft

Queer-feministische Perspektiven auf Reproduktionstechnologien¹

Ute Kalender

Queere² Potentiale

Neulich abends zu später Stunde. Ich sitze mit meiner Freundin Ada in einem angesagten Berliner Mini-Club. Statt plüschiger Queer-Folklore und aufdringlichem Dildo-Klamauk herrscht um uns herum ein stilsicheres sexuelles Downsizing. Chic Lesben in schwarzen Understatements und mit gemattetem rotem Lippenstift. Neben mir die Herausgeberin des »Bacterial Magazins«. Ein queer-feministisches Heft, das Queer vom Ballast aus Körpern, Sexualitäten und Identitäten befreien will. Im Hintergrund läuft »Light Games« von kool thing. Ebenso aufgeklärt wie der Ort kommt auch unser Gespräch über die In-vitro-Fertilisation (IVF) und queere Reproduktion daher, über die sogenannte künstliche Labor-Befruchtung: die Einführung einer Pipette mit Samen in eine Eizelle, die sich wiederum in einer Petrischale befindet.

Ada und ich tauschen Sätze aus wie:

»Ja aber, es gibt ohnehin kein Zurück mehr in die vortechnologische Gesellschaft. Wir sind doch sowieso den ganzen Tag an Technologien ange-

-
- 1 Dieser Beitrag erschien 2012 in leicht anderer Fassung bereits in Marquardt und Schreiber (2012).
 - 2 Die Bezeichnung queer kritisiert lesbische und schwule Bewegungspolitik für ihre Konzentration auf sexuelle Identitäten als Ausgangs- und Endpunkt von gesellschaftlicher Veränderung. Queer interveniert auch in diejenigen Feminismen, die Frausein als Gegenstück zu Mannsein begreifen und allein die Verbesserung der Lebensumstände der Frau anstreben sowie als politische Ziele die Aufwertung einer weiblichen Identität formulieren. Schließlich verstehe ich queer auch als Kritik an einem Feminismus, der ausschließlich Frauen mit Uterus, Vagina, bestimmten Genen oder Hormonen in feministische Kämpfe einbezieht.

schlossen. Technopatriarchat? Ich würd bei IVF eher von einer cleveren An-eignung sprechen. Und außerdem facebookte ich morgens schon, bevor ich überhaupt einen Kaffee trinke.«

Es sind die üblichen Aussagen, mit denen wir wohl eine progressive Haltung zu Reproduktionstechnologien ausdrücken wollen. Tatsächlich sind wir mit-tendrin. Ada ist eine Frau, die eine Geschlechtsangleichung von Mann zu Frau hinter sich hat. Als Kulturphilosophin ist sie geschult in neuester Queer The-orie, Non/Human-Feminism und Nature/Culture-Debatten. Vor ihrer Operati-on hatte Ada es geschafft, Sperma einfrieren zu lassen. Eine IVF mit Sperma-Diagnostik und Sperma-Aufarbeitung wird nun angedacht. Sie überlegt zu-sammen mit ihrer Partnerin Claire, einer transbegehrenden Femme, wie der Kinderwunsch zu organisieren ist. Ist es besser, wenn Claire sich befruchten lässt, oder soll eine Freundin gefragt werden? Die Kinderfrage soll ja ohnehin kollektiv gelöst werden. Ein bedeutungsschwangerer Blick auf mich.

Nach dem Gespräch ging mir nicht nur der Blick nach. In diesem Repro-tech-Geplauder, dachte ich, wurde auch auf den Punkt gebracht, dass queere Fantasien zu Reproduktion und reproduktives Begehren mittlerweile fast ausschließlich über die Frage der Technologienutzung laufen. Und dass IVF immer wieder eine zentrale Stellung einnimmt. Ein Grund ist, dass die im Reagenzglas herbeigeführte Verschmelzung von Ei- und Samenzelle den Fort-pflanzungsprozess auseinanderzieht. Die IVF zerstückelt die Reproduktion und schafft so die Möglichkeit, dass die daraus hervorgehenden Elemente in einem unmittelbar räumlichen Sinne und auf unterschiedlichsten Maßstabs-ebenen bestimmte Grenzen überschreiten können.

Queere Ansätze unterstreichen deshalb ein queeres Potential dieses Auseinanderziehens. Reproduktionstechnologien können die Heterologik menschlicher Reproduktion auf mehreren Ebenen in Frage stellen:

Auf Ebene der sexuellen Praxis: Mit der In-vitro-Fertilisation (IVF), der Herstellung eines Embryos im Labor, kann der heterosexuelle Geschlechts-verkehr für die Zeugung eines Kindes umgangen werden. Die Ursache des so entstandenen Embryos ist nicht länger erotischer Penetrationssex, die leibli-che Vereinigung von Mann und Frau, sondern ein technologischer Vorgang: die Einführung der Pipette in die Eizelle im Glas (vgl. Nordquist 2008: 282; Griggers 1994: 123; Halberstam 2008: 267).

Auf Ebene des Geschlechtskörpers: Der schwangere Körper muss nicht län-ger notwendigerweise der eindeutige Frauenleib sein. Mit Hilfe der techno-logischen Reproduktion können weitere Geschlechtskörper ins Spiel kommen

(vgl. Graham 2002: 112; Griggers 1994: 123 ff.). Denn die im Labor befruchtete Eizelle kann einer Frau eingesetzt werden, deren Körper als eindeutig weiblich klassifiziert wird. Der Embryo kann aber auch einer Person eingesetzt werden, die als intersexuell identifiziert oder einem Mann mit Gebärmutter. Wie dies zum Beispiel bei Thomas Beatie und vielleicht auch jüngst bei Trystan Reese geschehen ist (vgl. Beatie 2008: 24).

Auf Ebene der Verwandtschaft und Familie: Schließlich können queere Formen der Verwandtschaft entstehen, die Grenzen der herkömmlichen heteronormativen Kernfamilie überschreiten (vgl. Butler 2001; Graham 2002: 112; Stacey 2008: 228). So werden gängige Vorstellungen von Familie und Verwandtschaft überschritten, wenn zum Beispiel eine Frau zwei ihrer Eizellen mit dem Samen eines befreundeten schwulen Paares befruchten lässt, die Embryonen ihrer Ehefrau und einem weiteren befreundeten Mann eingepflanzt werden, der eine Frau-zu-Mann-Angleichung hat, sich aber dazu entschieden hatte, seine Eierstöcke nicht entfernen zu lassen.

Queere Beiträge gehen deshalb über feministische Studien zu Reproduktionstechnologien hinaus und machen deutlich, dass Reproduktionstechnologien nicht nur ein Potential der De-Naturalisierung eingeschrieben ist (vgl. Franklin 1997: 21 ff.; Hess 2008: 5; Thompson 2005: 177): Dieses Potential ist auch de-geschlechtlichend und de-heterosexualisierend (vgl. Nordquist 2008: 282). Die IVF macht einmal mehr deutlich, dass Fortpflanzung ein ›sozial-natürliches‹ Ereignis ist. Und: Sie stellt eine weitere Möglichkeit dar, das heteronormative³ Reproduktionsspektakel samt Heterosex, binär-geschlechtlichen Körpern und Kernfamilie zu umgehen.

3 Der Begriff heteronormativ beschreibt eine Geschlechterordnung, die binär-geschlechtlich und normativ-heterosexuell funktioniert, d.h. diese Ordnung schlägt die Ausbildung einer eindeutigen ›weiblichen‹ oder ›männlichen‹ Geschlechtsidentität vor oder besser: gibt sie meist zwingend vor. Der Begriff der Heteronormativität betont den Zusammenhang zwischen Subjektivierungsweisen und Herrschaftsformen und indiziert stärker als die Bezeichnung ›normative Heterosexualität‹, »dass auch Sprache, Medien, Wissenschaft, Arbeitsmarkt, Recht, Staat oder globalisierte Ökonomie durch heterosexuelle Normen oder eine naturalisierte ›Normalität‹ der Heterosexualität gekennzeichnet sind« (Engel 2002: 58f.).

Heteronormative deutsche Biopolitik

Wünsche von Queers nach Familie und Kindern flankieren diese technologischen Möglichkeiten. Der Lesben- und Schwulenverband geht davon aus, dass in Deutschland jeder dritte schwule Mann und jede zweite lesbische Frau mit Kindern zusammenleben möchte (vgl. LSVD 2019). Und auch das Recht gibt sich diversitätsfreundlich, gesteht doch das Ende 2017 in Kraft getretene Gesetz zur »Ehe für alle« auch gleichgeschlechtlichen Paaren ein Adoptionsrecht zu.

Dennoch: Den queeren Technologie-Potentialen steht in Deutschland eine Familien- und Technologiepolitik entgegen, die weiterhin als heteronormativ beschrieben werden kann. Sie will das queere Reisen reproduktiver Substanzen unterbinden. Der In-Vitro-Embryo soll in keinen anderen als den eindeutigen Frauenkörper wandern und dort zum Kind eines heterosexuellen, möglichst verheirateten Paares führen.

So beklagt Peter Baumanns im bioethischen Kontext »die Asexualität des reproduktiven Klonens als Entpersönlichung des Generationenüberganges und Veräußerlichung des Familienlebens« (Baumanns 2004: 16). Und obwohl manche Kliniken künstliche Befruchtung für Queers durchaus praktizieren, orientieren sich viele Ärzte noch immer an den Richtlinien der Bundesärztekammer. Sie schränken »heterologe« Samenspende auf Paare in »stabilen« heterosexuellen Beziehungen ein (Bundesärztekammer 2006: 1400). Die Bundesregierung bekräftigte Ende 2010, dass lesbische Paare in einer eingetragenen Lebenspartnerschaft weiterhin keinen Anspruch auf eine Finanzierung von Fertilisationsbehandlungen aus der gesetzlichen Krankenversicherung haben: »Eine Neuregelung der Finanzierung von Maßnahmen der künstlichen Befruchtung ist derzeit nicht vorgesehen«, heißt es in einer Antwort auf eine Kleine Anfrage von Bündnis 90/Die Grünen (Deutscher Bundestag 2010: 1). Und tatsächlich müssen bis heute homosexuelle Paar für jegliche »notwendigen Laboruntersuchungen, Medikamente und Eingriffe« finanziell komplett selbst aufkommen (Spiewak 2019). Während für heterosexuelle Paare Krankenkassen die Hälfte der Kosten für drei IVF-Versuche zahlen (vgl. Spiewak 2019). Kurzum: Die deutsche Biopolitik stuft Queers als unerwünschte reproduktive Staatsbürgerschaftssubjekte ein und erschwert ihnen den Zugang zur IVF stark.

Die logische Gegenreaktion von queeren Beiträgen zu Reproduktion ist eine Kritik am Ausschluss aus der Kategorie der reproduktiven Bürger*in und das queer-theoretische Asexplizieren der technologischen Potentiale

(vgl. Ommert 2007: 24; Sutter 2009: 183). Queere Interessenvereinigungen, Aktivist*innen sowie Theoretiker*innen setzen sich für eine »Aneignung der Technologien von unten« ein. Für Judith Butler besteht eine queere Politik zu Reproduktionstechnologien in »a question of politics of access« (Butler 2001). Auch der weltweit momentan wohl bekannteste schwangere Mann Trystan Reese antwortet einer VICE Journalistin auf ihre Frage, warum er und sein Partner über zwei adoptierte hinaus auch ein leibliches Kind haben wollen:

»Unsere Kinder sind wundervoll und wir lieben es, Eltern zu sein. Eine Adoption hatten wir ja schon hinter uns, also wussten wir, wie schwierig das finanziell und emotional ist. Wir wollten wissen, wie es ist, alles selbst zu entscheiden. Ich bin Transgender, er [mein Partner] ist es nicht, also haben wir alle nötigen Körperteile, um unsere eigene Familie zu machen. Wir kennen viele Transmänner, die Kinder zur Welt gebracht haben. Wir haben hier in Portland mit einem Ärzteteam geklärt, dass das medizinisch ohne Komplikationen möglich ist. Es ist ein bisschen, wie wenn man die Pille absetzt. Bei mir haben alle Systeme sich wieder eingeschaltet. Das war gewöhnungsbedürftig, aber bei der Schwangerschaft läuft auch bisher alles super.« (Transmann e.V. 2005)

Rohstoffarbeit

Am nächsten Tag treffe ich eine weitere Freundin. Sie setzt sich kritisch mit Geschlechterverhältnissen und neuen Arbeitsverhältnissen im Kapitalismus auseinander. Agnieszka erzählt mir, dass in Rumänien Frauen per Anzeige zur »Eierproduktion« angeworben werden. Die Aussicht: ein doppeltes Monatsgehalt. Die Käufer*innen sind wiederum Frauen und Paare aus materiell reicheren Ländern. Für die Eizellernte werden die Frauen teils in andere Länder geflogen. In einer Klinik werden die Eier dann unter Narkose abgesaugt und im Nebenraum mit Fremdsamen befruchtet. Grundlage ist also auch hier IVF. Aber das queere Potential ist für Agnieszka kein Thema. Vielmehr spricht sie von Rohstoffarbeit und unterstreicht, dass Frauen die Arbeit leisten. Agnieszka hebt damit einen weiteren Aspekt rund um die IVF hervor: Um den Hauptakteur der IVF – den Laborembryo – herzustellen, ist Arbeit notwendig: Sich zum Beispiel gut ernähren, in die Klinik fahren, sich Hormonstimulationen unterziehen und mit Risiken wie dem Hyperstimulationssyndrom leben.

Materialistische Feministinnen sehen in Reproduktionstechnologien deshalb kein queeres Potential. Vielmehr adressieren sie Reproduktionstechnologien als Teil von Reproduktionsökonomien und erweitern so die sogenannte Frauenarbeitsdebatte um die Frage nach Reproduktions- und Biotechnologien. Reproduktionsökonomien gehen demzufolge mittlerweile über Orte wie das Zuhause und über Tätigkeiten wie Putzen, Sex haben oder Kinderaufziehen hinaus und finden auch in der Fertilisationsklinik und im Labor statt. Nicht reproduktive Wünsche, so die Autorinnen, sondern kapitalistische Akkumulationsbegehren sind wesentliche Gründe für die Zerstückelung des reproduktiven Prozesses gewesen (vgl. Braun/Schultz 2012; Cooper 2008: 129 ff.; Cooper/Waldby 2010; Dickenson 2007: 76).

Aus einer materialistisch-feministischen Perspektive ist der In-vitro-Embryo daher nichts Überzähliges, kein Abfall und auch kein Ding, das ein Potential für ein Queering des reproduktiven Gefüges enthält. Vielmehr ist der Laboremryo materialisierte gesellschaftliche Produktivität. Die Frau und ihr Körper verfügen über die Fähigkeit, Eizellen heranreifen zu lassen und befruchtete Eizellen zu einem Embryo, Fötus und schließlich zu einem Kind weiterzuentwickeln. Mit der Extraktion von Eizellen und der Herstellung eines Embryos in der Petrischale wird die reproduktive Kraft zu einem Ding außerhalb des Frauenkörpers.⁴ Die IVF, so materialistische Feminist*innen, enteignet die Frau davon. Und: sie ermöglicht auch, dass das Potential nicht nur in andere Körper, sondern auch in andere Länder und andere Klassen »reist«.

Darüber hinaus bedeutet die Entstehung von Biotechnologien wie Stammzell- oder Klontechniken, dass die Kapitalisierung des Körperinnenraums mit neuer Intensität erfolgt (vgl. Cooper/Waldby 2010: 17).⁵ Agnieszka fährt daher

4 Ich verstehe diese stofflich-körperliche Dimension als immer schon gesellschaftlich vermittelt. Es geht mir nicht um die Klärung eines ontologischen ›Was‹, sondern um das ›Wie‹ dieser Stofflichkeit: um die Frage wie sie aus dem Körper extrahiert und in Wertschöpfungsketten eingeehgt wird und wer von diesen Transformationen profitiert.

5 Hier unterscheiden sich jüngere Ansätze von feministischen Beiträgen der 1970er und 1980er Jahre. Sie hatten bereits gezeigt, dass Reproduktionstechnologien nicht jenseits von kapitalistischen Akkumulationsbegehren zu denken sind (vgl. Mies 2003; Werlhof 1978). Mit Forschungszweigen wie Stammzell- und Klonforschung sind jedoch nicht nur neue Beziehungen und Orte zwischen Fertilisationsklinik, Labor und Börse entstanden (vgl. Franklin 2006: 76). Es haben sich auch neue Formen der Wertschöpfung entwickelt (vgl. Cooper 2008: 148; Rajan 2009: 20 f.).

fort, dass Rohstoffarbeit die Grundlage für die Mehrwertproduktion in neuen Biosektoren wie Stammzellforschung und Klonforschung ist. Denn diese Forschungszweige sind auf Unmengen von Eizellen angewiesen. In öffentlichen Diskursen wird in der Regel aber die Tätigkeit der Forschenden als schöpferische Arbeit gesetzt. Sie wird im Gegensatz zur Arbeit der Eizellproduzierenden als gesellschaftlich wertvoll eingestuft und der Beitrag der Rohstoffarbeiterinnen verdeckt. Autorinnen wie Donna Haraway oder Charis Thompson unterstreichen deshalb, dass »the ›end‹ of the practices makes a difference« (Haraway 2008: 66). Kurzum: Es macht einen Unterschied, ob das reproduktive Potential durch das Reagenzglas zurück in den Körper jener Person reist, von der die Eizelle stammt. Und ob der Embryo dort zum Kind wird – zum Teil der »eigenen« Identität. Oder ob die reproduktive Kraft im Biosektor an Produktionsmaschinen gekoppelt wird und in Mehrwert resultiert.

Vor diesem Hintergrund muss ich daran denken, dass die Eizellen von lesbischen Frauen zu einer begehrten reproduktiven Substanz geworden sind. Die Erfolgsraten mit »lesbischen« Eizellen sind Forscher*innen zufolge im Rahmen der IVF wesentlich höher als die mit Eiern von heterosexuellen Frauen (vgl. Goodchild 2009; Davis Fertility Center 2022). Denn Lesben nutzen die IVE, weil sie von vorneherein den Heterosex umgehen wollen. Probleme, auf »natürlichem Wege« schwanger zu werden, haben sie nicht. Oder wie es auf der Homepage einer Londoner Fertilitätsklinik heißt: Lesben und Single-Frauen sind »patients whose only ›cause‹ of infertility is the lack of a male partner; success rates are very high« (The London Women's Clinic 2012; vgl. auch Achtelik 2017).

Lesbische und Single-Frauen sind – wenn es um die neuen Technologien geht – zu umworbenen, reproduktiven Subjekten geworden. Auf der Internetseite der Klinik wird 2012 Egg-Sharing, auch Eierteilen genannt, als ein Modell angepriesen, das besonders bei lesbischen und Single-Frauen beliebt sei (vgl. The London Women's Clinic 2012).⁶ Und ein Forscher der Klinik sagte:

»It's also a remarkable turnaround – 10 years ago lesbian women weren't all that welcome in fertility clinics. Now that's changed. These women are going to be our saviours. This is evidence that they make excellent patients in egg-sharing schemes – both as donors and recipients.« (Goodchild 2009)

6 Der Link existiert mittlerweile nicht mehr. Die Homepage wurde geändert, das Modell aber 2012 so angepriesen. Beide Frauengruppen werden auf der Homepage aber noch immer explizit und spezifisch als Kundinnen adressiert.

In meinem Kopf geht es hoch her: Werden lesbische Frauen also zu den neuen bevorzugten Rohstoffarbeiterinnen? Was ist mit Männern mit einer Frau-zu-Mann-Angleichung? Auch sie haben keine Unfruchtbarkeitsprobleme und herkömmlicher Heterosex hat für die Fortpflanzung keine Bedeutung. Werden auch sie bald von der Forschung als Rohstoffsubjekte entdeckt? Oder lehnen sie, weil sie Männer sind, die Rohstoffarbeit eher ab und überlassen sie ihren Partner*innen? Hat die Rohstoffarbeit Effekte für das Verhältnis zwischen verschiedenen privilegierten geschlechtlichen Existenzen? Zwischen Cisfrauen⁷, transemphatischen Femmes, Frauen mit Mann-zu-Frau-Angleichung und Lesben? Besteht etwa die Gefahr, dass lesbische Frauen Rohstoffarbeit für heterosexuelle Frauen und Paare leisten, weil ihre Eizellen von Forscher*innen als qualitativ besser eingestuft werden? Ich frage mich auch, wie die Ergebnisse der queer-feministischen Ökonomiekritik auf Fragen des rohstofflichen Arbeitens übertragen werden könnten. Wie müsste beispielsweise der Begriff des sexuellen Arbeitens von Autorinnen wie Renate Lorenz und Brigitta Kuster vor dem Hintergrund einer Rohstoffökonomie durchdacht und justiert werden (vgl. Boudry et al. 2000; Lorenz/Kuster 2007)?

Schließlich: Wie gehen wir politisch damit um? Queer bedeutet weiterhin eine prekarisierte gesellschaftliche Position. Gleichzeitig entstehen gerade mit den Zukunftsökonomien wie Stammzellforschung neue gesellschaftliche Bereiche, in denen Mehrwert geschaffen wird. Wenn Queers tatsächlich zunehmend als Rohstoffarbeiter*innen adressiert werden, sollten dann queere Gewerkschaften gegründet werden? Oder würde eine solche politische Praxis die Erschließung queerer reproduktiver Substanzen lediglich institutionell absichern? Die kapitalistische Geschichte der Gewerkschaften ist schließlich voller abschreckender Beispiele.

7 Der Ausdruck Cisfrau verweist auf eine Frau, deren als ›normal‹ gelesenes Körpergeschlecht mit ihrer Körperidentität zusammenfallen. Das trifft zwar auf die meisten Frauen zu, ist dennoch keine Selbstverständlichkeit. Den Ausdruck Cisfrau verwende ich in Anlehnung an den Begriff Cissexualität, den der Sexualwissenschaftler Volkmar Sigusch 1991 prägte und der damit deutlich machen wollte, dass, wenn es Transsexuelle gibt, es auch Cissexuelle geben muss (vgl. Sigusch 1991).

Selektionsmaschinen

Zwei Tage später sitze ich neben einer Bekannten im Auto. Wir liefern das Mondkalb aus. Sie ist Journalistin und Redakteurin bei der »Zeitschrift für das organisierte Gebrechen«. Als Krüppelbewegte, jenem interessanteren Teil der Behindertenbewegung, der keine Lebensschützer mag, eher böse statt bittend und dankend auftritt, hat Rebecca nicht nur einen zutiefst makabren Humor. Sie führt auch helfende Gutmenschen geistreich und in Sekunden-schnelle vor. Es geht – diesmal indirekt – wieder um die IVF: Wir reden über die Präimplantationsdiagnostik (PID), die seit 2011 in Deutschland grundsätzlich durchführbar ist. Dazu werden einem IVF-Embryo einige Zellen entnommen und auf eventuelle Chromosomendefekte untersucht. Die IVF hat die PID erst ermöglicht, und in Deutschland ist die IVF auch zulässig, wenn eine PID durchgeführt werden soll. Für eine PID wird eine Vielzahl von IVF-Embryonen benötigt. Während wir so durch den Prenzlauer Berg cruisen, fragt sie mich: »Du bist doch wahrscheinlich gegen PID, weil du selbst Leute kennst, deren Geburt die PID heute verhindern wollen würde?«. Ich antworte ja, denke kurz nach und schiebe dann nach: »Auch. Aber vor allem aus egoistischen Gründen.« Wie die Pränataldiagnostik (PND) hat auch die PID eine individualisierte Eugenik ermöglicht, dank derer die Einzelne die bevölkerungspolitischen Ziele selbst in die Hände zu nehmen hat. Klassifiziert die PND ihren Fötus als behindert, muss sich die Frau für oder gegen eine Abtreibung entscheiden. Im Falle der PID selektiere ich nicht selbst die Embryonen, im Namen meiner Selbstbestimmung erledigen dies Ärzt*innen. Ich bin also im Grunde dagegen, denke ich, weil ich nichts damit zu tun haben wollte: Ich wollte nie Embryonen selektieren lassen, noch Diskussionen mit mir engen Personen über die Geburt eines möglicherweise behinderten Kindes nach positivem PND-Befund führen müssen, noch mich in Risikogruppen einordnen lassen oder mich mit statistischen Aussagen auseinandersetzen.

Trotzdem muss ich auch an Einwände denken: Die Technologien »an sich« bedeuten nichts, wird mir manchmal entgegengehalten. Sie sind wertneutral und könnten je nach gesellschaftlichen Normen, die sich verändern lassen, gut oder schlecht genutzt werden. Dann müsste sich eine queere Technologiepolitik für einen verantwortungsvollen, besseren Umgang mit den Technologien einsetzen. Hieße also eine queere Aneignungspolitik die Ablehnung von transphoben Praktiken und den Einsatz dafür, dass auch als intersexuell klassifizierte Embryonen eingepflanzt würden? Würde sie erfolgreich das sogenannte Family Balancing umgehen – die Herstellung einer »geschlechtlich

ausgewogenen« Familie? Und würde sich eine queere Aneignungspolitik dafür einsetzen, dass auch als behindert klassifizierte Embryonen ausgetragen würden? Rebecca bezweifelt das stark. Bei Feminist*innen ist die Empörung groß, wenn es um Geschlechtsselektion geht. Eugenische Praktiken werden hingegen oft euphemistisch als »medizinisch notwendig« eingeschätzt (z.B. bei Rajani 2009). Die Technologien können die ihnen eingeschriebene kapitalistische Geschichte der Normalisierung nicht abstreifen. IVF mit anschließender PID ist Rebecca zufolge entwickelt worden, um die industrielle Tierzucht zu optimieren. Es sollte eine Nachkommenschaft gewährleistet werden, die möglichst nah an Kriterien von Leistungsfähigkeit und Gesundheit herankommt (vgl. Cooper 2008: 139). Diese standen neben anderen Normen am Anfang der Entwicklung und sind daher dem heutigen gesellschaftlichen Möglichkeitsfeld eingeschrieben, in dem individuelle Entscheidungen für oder gegen eine Technologienutzung getroffen werden. Rebecca hinterfragt im Grunde, wie die zu kapitalistischen Arbeits-Arrangements arbeitenden Feminist*innen bereits, den gesellschaftlichen Antrieb, der überhaupt zur räumlichen Zerstückelung der Fortpflanzung geführt hat. Und geht so ebenfalls über queere Positionen hinaus. Denn sie lässt sich gar nicht erst auf die epistemischen Vorannahmen ein, die dem denkenden Mitreisen mit den reproduktiven Substanzen vorausgehen.

Ich muss an das Gespräch mit Ada zurückdenken. Sie hatte nach einigen Wodka-Rhababersaft noch gesagt, dass Empfängnis für Queers anders als für Heteros noch nie etwas Natürliches gewesen sei. Auch die neuen Reprotechnologien seien nur weitere Methoden im queeren Repertoire von Fortpflanzungstechniken. Queers hätten parallel auch immer Freunde nach Sperma gefragt, um den Spermacocktail anzurühren und die Bratenspritze aufzuziehen. Ich hatte laut aufgelacht, gefragt, ob sie in die vortechnologische Barbarei zurückwolle und gesagt, dass sie das ohne mich tun müsse. Zwei Wochen später will ich Technologien grundsätzlich noch immer nicht missen. Und nostalgischen Träumen von einer besseren vortechnologischen Zeit hänge ich auch nicht nach. Trotzdem bin ich nachdenklich geworden: Müsste queere Reproduktion nicht eigentlich die Bedeutungslosigkeit anstreben? Müsste es nicht egal werden, wann wir Kinder, wie viele Kinder wir und vor allem welche wir bekommen? Warum gilt es als nicht-respektabel mit 21 bereits fünf Kinder zu haben, von denen eins als schwer behindert und ein anderes als intersexuell wahrgenommen wird? Eins weiß ich jedenfalls sicher: Der queere Weg zur reproduktiven Bedeutungslosigkeit verläuft nicht notwendigerweise über eine Technologienutzung. Sondern nach wie vor darüber, dass die momentanen ge-

sellschaftlichen Geschlechterverhältnisse und Arbeitsteilungen, die die einen reproduktiv streiken lassen und die anderen von der Reproduktion ausschließen, in den Blick genommen – und schließlich auch verändert werden müssten.

Liteatur

- Achtelik, Kirsten (2017): »Behindert, queer Kinderwunsch? Ein Anstoß für die politische Debatte«, in: Gen-ethischer Informationsdienst 242, S. 16–19.
- Baumanns, Peter (2004): Kant und die Bioethik, Würzburg: Königshausen und Neumann Verlag.
- Beatie, Thomas (2008): Labor of Love: Is society ready for this pregnant husband?, advocate, [online] <https://www.advocate.com/news/2008/03/14/labor-love> [abgerufen am 21.03.2022].
- Boudry, Pauline/Kuster, Brigitta/Lorenz, Renate (2000): Heterosexualität, Arbeit & Zuhause. Reproduktionskonten fälschen! Berlin: b-books.
- Braun, Kathrin/Schultz, Susanne (2012): »Der bioökonomische Zugriff auf Körpermaterialien. Eine politische Positionssuche am Beispiel der Forschung mit Eizellen«, in: Susanne Lettow (Hg.), Bioökonomie. Die Lebenswissenschaften und die Bewirtschaftung der Körper, Bielefeld: transcript, S. 61–84.
- Bundesärztekammer (2006): »(Muster-)Richtlinie zur Durchführung der assistierten Reproduktion«, in: Deutsches Ärzteblatt 2, S. 1400.
- Butler, Judith (2001): The desire for philosophy, criticaltheorylibrary, [online] <http://criticaltheorylibrary.blogspot.com/2011/05/judith-butler-desire-for-philosophy.html> [abgerufen am 21.03.2022].
- Cooper, Melinda (2008): Life as Surplus. Biotechnology & Capitalism in the Neoliberal Era, Seattle/London: University of Washington Press.
- Cooper, Melinda/Waldby Catherine (2010): »From Reproductive Work to Regenerative Labour: The Female Body and the Stem Cell Industries«, in: Feminist Theory 11(3), S. 3–22.
- Davis Fertility Center (2022): Information for Lesbians, Gay, and Same Sex Couples, californiaivf, [online] http://www.californiaivf.com/lesbian_gay_same-sex-couples.htm [abgerufen am 21.03.2022].
- Deutscher Bundestag (2010): 17. Wahlperiode. Kleine Anfrage. Drucksache 17/4077 17.

- Dickenson, Donna (2007): *Property in the Body: Feminist Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Engel, Antke (2002): *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*, Frankfurt a. Main: Campus Verlag.
- Franklin, Sarah (1997): *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Reproduction*. London: Routledge.
- Franklin, Sarah (2006): »Embryonic Economies: The Double Reproductive Value of Stem Cells«, in: *Biosocieties* 1, S. 71–90.
- Goodchild, Sophie (2009): *Fertility clinics to recruit more lesbians as egg donors for IVF*, thisislondon, [online] <http://www.thisislondon.co.uk/standard/article-23705278-fertility-clinics-to-recruit-more-lesbians-as-egg-donors-for-ivf.do> [abgerufen am 25.01.2012].
- Graham, Elaine (2002): *Representations of the post/human. Monsters, aliens and others in popular culture*, Manchester: Manchester University Press.
- Griggers, Cathy (1994): »Lesbian bodies in the age of (post)mechanical reproduction«, in: Laura Doan (Hg.), *the Lesbian Postmodern*, New York: Columbia University Press, S. 118–133.
- Halberstam, Judith (2008): »Animating revolt/revolting animation: Penguin Love, doll Sex and the Spectacle of the Queer nonhuman«, in: Noreen Giffney/Myra J. Hird (Hg.), *Queering the Non/Human*, Hampshire: Routledge, S. 265–283.
- Haraway, Donna J. (2008): *When species meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hess, Sabine (2008): »Der Planungswille zum Kind«, in: *Gen-ethischer Informationsdienst* 186, S. 5.
- Krishnan, Manisha (2017): *Ich will nicht sein wie ein biologischer Mann*, vice, [online] <https://www.vice.com/de/article/nevwnx/wir-haben-uns-mit-einem-schwangeren-transmann-unterhalten> [abgerufen am 21.03.2022].
- Lorenz, Renate/Kuster, Brigitta (2007): *sexuell arbeiten – eine queere perspektive auf arbeit und prekäres leben*. Berlin: b-books.
- Marquardt, Nadine/Schreiber, Verena (2012): *Ortsregister. Ein Glossar zu Räumen der Gegenwart*, Bielefeld: transcript.
- McRuer, Robert (2002): »Compulsory Able-Bodiedness and Queer/Disabled Existence«, in: Sharon L. Snyder/Brenda J. Brueggemann/Rosemarie Garland-Thompson (Hg.), *Disability Studies. Enabling the Humanities*, New York: Modern Language Association of America, S. 88–99.
- Mies, Maria (2003): »Patriarchat und Kapital. Frauen im globalisierten Kapitalismus«, in: *Sonderbeilage der Jungen Welt vom 16.7.2003*, S. 6.

- Nordquist, Petra (2008): »Feminist heterosexual imaginaries of reproduction. Lesbian conception in feminist studies of reproductive technologies«, in: *Feminist Theory* 9(3), S. 273–292.
- Ommert, Alek (2007): »Abtreibung aus nicht-heteronormativer Perspektive denken«, in: *Diskus* 2, S. 22–25.
- Rajan, Kaushik Sunder (2009): *Biokapitalismus. Werte im postgenomischen Zeitalter*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rajani, Bhatia (2009): »Pink and Blue«, in: *Genethischer Informationsdienst* 192, S. 29–33.
- Sigusch, Volkmar (1991): »Die Transsexuellen und unser nosomorpher Blick«, in: *Zeitschrift für Sexualforschung* 3–4, S. 225–256.
- Stacey, Jackie (2008): »Cloning films with a difference: Zur Herstellung von Leben und der Animation von Gender«, in: Marie-Luise Angerer/Christiane König (Hg.), *Gender Goes Life. Die Lebenswissenschaften als Herausforderung für die Gender Studies*, Bielefeld: transcript, S. 223–247.
- Sutter, Petra De (2009): »Reproductive Options for Transpeople: Recommendations for Revision of the WPATH's Standards of Care«, in: *International Journal of Transgenderism* 11, S. 183–185.
- The London Women's Clinic (2012): Egg, londonwomensclinic, [online] http://londonwomensclinic.com/index.php/london/p/egg_sharing1 [abgerufen am 25.01.2012]
- Thompson, Charis (2005): *Making parents. The ontological choreography of reproductive technologies*, Cambridge/Massachusetts/London: MIT Press.
- TransMann e.V. (2005): F.A.Q. Allgemeine Fragen zum Thema Trans. Kurzfassung, transmann, [online] <https://transmann.de/trans-informationen/fa-q-allgemeine-fragen-und-antworten/> [abgerufen am 21.03.2022].
- von Werlhof, Claudia (1978): »Frauenarbeit, der blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie«, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 1, S. 18–32.

Frauenrollen aufbrechen

Wie Liebe und Kapitalismus zu unbezahlter Fürsorgearbeit in der Kleinfamilie führen

Sarah Diehl

Als weiblicher Teenager saß ich oft irritiert vor dem Fernseher und habe mich über die eindimensionalen Rollenvorbilder, die einem als Frau vorgesetzt werden, gewundert. Bei dem Versuch Freiräume für die eigene Lebensgestaltung zu ergründen, war ich plötzlich mit weiblichen Charakteren konfrontiert, denen zwar angeblich alle Türen offenstehen, die sich dann aber doch qua ihres biologischen Schicksals an Kind und Kegel binden lassen.

Ich erinnere mich an einen solchen Moment bei dem Spielfilm »Harry und Sally« (1989). Sally saß mit ein paar Freundinnen um einen Kaffeetisch herum, die Frauen sprachen darüber, dass die biologische Uhr nun ticken würde – quasi im Chor – und sie nun bald einen passenden Mann dafür finden müssten. Schon damals habe ich mich darüber geärgert, dass keine Frau aus dieser Runde ein anderes Lebenskonzept aufzeigte. Die Angst vor der Endlichkeit der eigenen Gebärfähigkeit wurde als kollektive weibliche Erfahrung dargestellt, als wäre sie zwangsläufig an die Identität der Frau geknüpft.

Die Erzählung, dass das Bedürfnis nach Liebe, Stabilität und Geborgenheit nur mit eigenem biologischen Kind in der Kleinfamilie erfüllt werden kann, dass diese einen erlösen würde von Einsamkeit, Sinnlosigkeit und Zukunftsangst, ist in unserer Gesellschaft sehr präsent. Es scheint, als ob dieses Liebesversprechen oder auch die Androhung diese Liebe nicht zu bekommen dazu dient, die Form der Kleinfamilie am Leben zu halten.

Es hat eine lange Tradition Frauen einzubläuen, dass sie durch ihre Gebärfähigkeit unfrei sind und ihr Heil besser im Heim suchen, statt raus in die Welt zu gehen: Die Mär vom Mutterinstinkt, die im 18. Jahrhundert in den aufkommenden Naturwissenschaften und der Pädagogik etabliert wurde, eignete sich bestens um jede Emanzipationsbestrebung von Frauen zu unterdrücken

und wirkte als Propagandamittel, um Frauen an Kinder und das Heim zu binden und der Verfügungsgewalt von Staat und Ehemann zu unterstellen (vgl. Vincken 2011). Und sie hält sich bis heute im pseudowissenschaftlichen Allgemeinwissen.

Wenn Weiblichkeit einen Bezug zu Leben, Liebe und Fürsorge darstellen soll und Frauen qua ihrer Natur eine Kompetenz für Pflege und Einfühlsamkeit unterstellt wird, kann ihnen daraus leicht ein Strick gedreht werden: Denn, wenn sie dem nicht nachkommen, werden sie als selbstsüchtig, gefühllos und unnatürlich gestellt (vgl. Badinter 2012).

Doch in den vergangenen 60 Jahren fielen durch die Errungenschaften der Frauenbewegung viele ökonomische und soziale Zwänge weg die Frauen zuvor wenig Optionen gaben, etwas anderes als Hausfrau und Mutter zu sein. So benötigten westdeutsche Frauen beispielsweise noch bis in die 1970er Jahre die Einwilligung des Ehemannes um ein Konto zu eröffnen oder einem Beruf nachzugehen (vgl. Gekeler 2019). Mittlerweile können Frauen ohne Ehemann und Familie ökonomisch überleben, was dazu führt, dass das Versprechen von Liebe und sozialem Status durch Mutterschaft weniger Einfluss auf ihre Lebensentscheidungen nimmt. Der Kleinfamilie geht somit zunehmend das Personal aus. Die Keimzelle für den Staat und den Markt, schließlich stabilisiert sie unsere Ökonomie, die darauf baut, dass die Frau – Teilzeitkarriere hin oder her – durchs Kind ans Heim gebunden, immer noch unbezahlt die Fürsorge- und Hausarbeit für die Familie und den meist besserverdienenden Mann erledigt.

Man muss hier auch bedenken, dass die 40-Stunden-Woche darauf angelegt war, dass der Arbeitnehmer diese Arbeitszeit schaffen kann, weil er zu Hause eine Person hat, die alle reproduktiven Tätigkeiten – vom Haushalt bis zur Kinderbetreuung – erledigt. Kein Wunder, dass heute so viele Menschen über Burnout klagen, wenn die 40-Stunden-Woche nie darauf angelegt war, dass man sie alleine bewältigen kann.

Familie bedeutet für Frauen Arbeitsbedingungen im Haushalt und der Kinderbetreuung, die jede Gewerkschaft ablehnen würde – die Frauen aufgrund der Abhängigkeit eines bedürftigen Kindes aber hinnehmen. Doch kinderlose Frauen ebenso wie Mütter, sind es leid, ihren Lebensentwurf gegenüber dem vorherrschenden Mutterideal verteidigen zu müssen. Denn sowohl das gesellschaftliche Familienbild als auch die reale Familienpolitik haben sich jahrzehntelang darauf ausgerichtet, dass Frauen die Ansprüche an ihre selbstbestimmte Lebensgestaltung wieder runterschrauben. Dies zeigt

sich auch sehr deutlich während der Corona-Pandemie (vgl. Allmendinger 2022).

Mit der weiblichen Selbstbestimmung geht somit die zwar unsichtbare, aber selbstverständlich eingeforderte Arbeitskraft der Hausfrau und Mutter verloren und damit ein wichtiger Pfeiler unserer Ökonomie. So wundert es nicht, dass die ›Natur‹ wieder willkürlich als Argument eingesetzt wird, um daran festzuhalten, dass diese unentgeltliche Arbeit nur auf dem Rücken der Frauen funktioniert. Man macht Frauen nun Angst, dass sie oder ihre Kinder aufgrund ihrer ›Natur‹ psychologische Schäden bekommen, wenn sie sich der Arbeit in der Kleinfamilie entziehen. Frauen zweifeln ihre eigenen Bedürfnisse an, weil ihnen vermittelt wird, dass sie etwas anderes wollen müssen.

In einem pseudowissenschaftlichen Aufwasch werden Biologie und Psychologie bedient, um Frauen weiszumachen, dass ihr Leben sinnentleert ist und sie depressiv werden, wenn sie kein Kind bekommen. Dass sie es bereuen müssen, keine Familie gegründet zu haben. Die Natur scheint keine Freundin der Frau zu sein, denn sie wird immer gegen ihre Autonomie in Stellung gebracht.

Dementsprechend interpretierte Bindungstheorien (vgl. Badinter 2012), die alleinig die biologische Mutter als Bezugsperson des Kindes gelten lassen, tun ihr Übriges, damit Frauen akzeptieren, dass die Kinderbetreuung zu ihrer Hauptlast wird – mit allen Einbußen in ihren Jobaussichten, ihrer sozialen und finanziellen Absicherung und (was nicht weniger banal ist) ihrer Freizeit und persönlichen Weiterentwicklung. Die Rede vom ›Mutterinstinkt‹ macht Frauen emotional erpressbar und zwingt sie ihre eigenen Bedürfnisse und Lebenspläne zurückzustecken – und das ist auch ihr alleiniger Zweck.

Nicht ohne Grund sagen viele Frauen, die mit Anfang 20 noch der Auffassung waren den Feminismus nicht zu brauchen, dass sie mit 30 zur Feministin wurden, weil sie in ihrem Job und mit Kindern plötzlich doch an sehr viele Grenzen stießen. Die Emanzipation der Frauen wird oft gebremst, wenn sie Kinder bekommen und damit die viel beschworene Doppelbelastung als deziertes Frauen- und nicht als Gesellschafts- oder gar als Männerproblem am Horizont erscheint. Fürsorglichkeit darf nicht länger als an ein Geschlecht gebunden dargestellt, sondern muss als eine allgemein menschliche Qualität angesehen werden. Denn Frauen haben nicht mehr fürsorgliche Kompetenzen als Männer – sie werden ihnen nur einfach unterstellt.

Um an der zweigeschlechtlichen Arbeitsteilung festzuhalten, werden Frauen andauernd auf die Dringlichkeit ihrer Familienplanung hingewiesen – die sie deshalb auch eher forcieren – während Männern nicht perma-

nent vorgehalten wird, dass sie mit zunehmendem Alter impotent werden, ihre Spermienzahl und -qualität zurückgeht oder sie zu erschöpft für die Kindererziehung sind. Dieser Mythos, dass Männer endlos Zeit mit der Familiengründung hätten, hält sich beständig, bestätigt sich in der Realität aber nicht – er hält sich nur in den Ausnahmefällen der Talkshows und Celebrity Magazine. Die Mehrheit der Männer bekommt wie die Frauen auch keine Kinder mehr, wenn sie kinderlos die 40 überschritten haben (vgl. Schmitt 2004: 4f.).

Der Vorteil scheint ein psychologischer zu sein und er wird benutzt, um Männern mehr emotionale Unabhängigkeit zu attestieren, so dass sie ihrem Bedürfnis nach Selbstentfaltung in verschiedenster Weise nachkommen und Kinderlosigkeit eher verkraften können. Die kinderlose Frau hingegen wird als tragisch und einsam gezeichnet. Ihr Drang nach Unabhängigkeit tut ihr angeblich nicht gut, wenn sie dafür ihren ›natürlichen‹ Kinderwunsch aufgibt. Aus einer selbstbewussten Frau macht man somit ein Opfer der Frauenemanzipation, die ihre ›natürlichen‹ Bedürfnisse nicht mehr sehen kann (vgl. Diehl 2014). Vielleicht erinnern sie sich: die erste Frau, die ihnen begegnet ist, die unabhängig, unverheiratet, kinderlos, selbstbestimmt, neugierig und wissensdurstig lebte, war die Hexe im Märchen. Die selbstbestimmte Frau sollte kein Vorbild, sondern ein Schreckgespenst sein, sie wurde deshalb als böse, alt und hässlich dargestellt und sie spukt bis heute in unseren Köpfen.

Da Frauen immer noch weniger Anerkennung in der Öffentlichkeit – in der politischen Teilhabe sowie im Berufsleben – bekommen als Männer, suchen sie diese wie gehabt in der Privatsphäre: in Liebesbeziehungen und Mutterschaft. Derzeit flüchten Frauen vermehrt aus den oft erbärmlichen Bedingungen der Doppelbelastung durch Lohnarbeit zurück in die häusliche Sphäre und beginnen diese als natürlich zu romantisieren, obwohl es vor allem eine Flucht vor neoliberalen Arbeitsverhältnissen mit Garantie auf Burnout ist. Da die Rhetorik des Mutterinstinkts mit positiven Projektionen auf Natur und Liebe emotional aufgeladen ist, fällt es vielen Frauen schwer sich dieser Idealisierung zu entziehen. Nun schließt sich der Kreis auf fatale Weise: Seit einiger Zeit ist die klassische Mutter und Ehefrau, die sich um Haushalt, Mann und Kinder kümmert, wieder ›en vogue‹.

Auch erweist sich nach wie vor als Falle, dass Frauen dazu erzogen werden, sich als zentrale Quelle ihres Selbstbewusstseins auf ihr Äußeres zu beziehen, da ihnen Anerkennung dafür im Alter, wenn sie die klassischen Standards an Jugend und Schönheit nicht mehr erfüllen, wieder entzogen wird. Stattdessen

wird ihnen angeboten der Bedrohung ihres schwindenden Selbstwerts mit ihrem Wert als Mutter und Ehefrau entgegenzuwirken.

Das heutige Modell von Elternschaft verlangt, den Nachwuchs vom ersten Tag an optimal zu fördern. Das kann nur erfolgreich organisiert werden, wenn ein Elternteil – in der Regel die Frau – das ›Projekt Kind‹ übernimmt. Mutterschaft ist zwischen Familienmanagement und Selbstoptimierung integrierender Bestandteil unserer Leistungsgesellschaft geworden.

Der Kampf um Anerkennung wird auch zwischen Frauen mit aller Härte ausgetragen. So halten wir Müttern genüsslich vor, wenn sie sich nicht komplett aufopfern oder aber wenn sie sich als Helikoptermutter zu sehr engagieren. Denn dieses Mutterideal ist unrealistisch, es kann gar nicht erfüllt werden. Wenn alle auf einem ›herumhacken‹, weil man als Mutter nichts richtig macht, kann man sich nur aufwerten, in dem man andere Mütter abwertet: »Sieh da, die machen auch nichts richtig!« Dieser ›Mütterkrieg‹ ist das perfekte Ablenkungsmanöver, damit Frauen sich nicht untereinander solidarisieren, um sich gemeinsam von einem Mutterideal abzugrenzen, welches sie unfrei macht.

Und was tun, wenn es mit den eigenen Kindern nicht klappt? Dann beginnt die Zeit der Nabelschau, der nervlichen Aufreibung, der Selbstzweifel bis hin zum Selbsthass. Frauen, die zu meinen Lesungen und Vorträgen kommen, berichten von unzähligen Stunden, die sie im Netz surften, um Informationen über natürliche oder medizinische Reproduktionstechniken zu bekommen. Sie bekommen hier einmal mehr eingetrichtert, den Umstand, kein Kind zu haben, als ihr größtes Problem in ihrer Suche nach Lebenssinn, Anerkennung und Liebe zu identifizieren. Die Frau ohne Kind sei nur ein halber Mensch.

Nimmt man Themen wie Leihmutterschaft und Eizellenspenden noch dazu, hört die Grausamkeit beim eigenen Körper nicht auf: Ein ganzer Industriezweig nährt sich von der Hoffnung auf Liebe durchs eigene Kind und instrumentalisiert die Frauenkörper – den der Auftraggeberin, aufgrund ihrer vermeintlichen Bedürftigkeit und Mängel, sowie den der ›Dienstleisterinnen‹ aufgrund ihrer Armut.

Dabei gibt es eigentlich genug Kinder, um die man sich kümmern kann. Und auch außerhalb der Kleinfamilie kann man neue Formen der Gemeinschaft finden. Generell sollten wir uns fragen, welche Fallen wir uns selbst stellen, indem wir daran festhalten, dass unser Bedürfnis nach Liebe nur in der Kleinfamilie erfüllt werden kann. Denn die Kleinfamilie ist eben kein Garant für Liebe, Wärme, Sicherheit und Schutz gegen Einsamkeit, wie es gerade in

Zeiten der Krise gerne propagiert wird. Sie ist vor allem ein Garant für die zweigeschlechtliche Arbeitsteilung, von privat und öffentlich, sichtbar und unsichtbar sowie bezahlt und unbezahlt.

Doch wie viel Stress, Einsamkeit, Gefühle der Unzulänglichkeit und des Versagens könnten wir vielen Menschen ersparen, würden verschiedene Formen der Gemeinschaftlichkeit normalisiert werden, anstatt die Kleinfamilie mit eigenem Nachwuchs weiter als vorherrschende Norm zu bevorzugen.

Dass die Entscheidung gegen ein eigenes Kind bedeute, dass man keine gesellschaftliche Verantwortung tragen will, ist ein viel bedientes Klischee, um Kinderlosigkeit als Symptom für die wachsende Entsolidarisierung in der Gesellschaft abzustrafen. Aber ist die viel beklagte Individualisierung in unserer Gesellschaft nicht eher Resultat dessen, dass Menschen nicht mehr in der gängigen Formation leben wollen, während neue Konzepte von Gemeinschaft noch zu marginalisiert sind? Die Single Generation ist so gesehen eher ein Umbruchsphänomen, statt einer Einbahnstraße in die Vereinzelung. Die wachsende Zahl der Kinderlosen stellt somit auch eine Art Resetknopf dar. Sie machen die Unzufriedenheit gegenüber den gängigen Familienkonzepten und Geschlechterverhältnissen deutlich und etablieren das Nachdenken über Alternativen, die das Zusammenleben mit Kindern ebenfalls ermöglichen, auch wenn es nicht die eigenen biologischen sind.

Die hiesige Scheidungsrate zwischen 30 und 40 Prozent spricht dafür, dass das Mutter-Vater-Kind Konzept zu Überforderung und Unzufriedenheit führt (vgl. Statista 2021). Viele meiner Gesprächspartnerinnen der letzten Jahre sagten, sie wollten verhindern, dass ihre Partnerschaft durch eine Familiengründung auf eine reine Versorgungsstation für das Kind reduziert wird. Studien zeigen, dass, wenn man Paare im selben Alter, mit gleich hohem Einkommen, ähnlicher Herkunft und Ausbildung vergleicht, Kinderlose im Durchschnitt deutlich glücklicher sind als Eltern. Paare ohne Kinder weisen oft einen stärkeren inneren Zusammenhalt auf, da sie mehr gemeinsam außerhäuslich aktiv sind, sich intellektuell mehr austauschen und sich darin unterstützen ihre Ziele zu verfolgen. Sie weisen zudem oft gleichberechtigtere Beziehungsformen als Eltern auf (vgl. Diehl 2014).

Viele meiner Gesprächspartnerinnen waren sich sicher, dass eine vorher gleichberechtigte Partnerschaft durch Kinder aus der Balance kommen würde, weil unsere gesellschaftlichen Strukturen vom Steuergesetz über die Arbeitszeiten bis hin zur Erwartungshaltung ans Mutterideal – eben befördern, dass mehr Arbeit an der Frau hängen bleibt (vgl. Diehl 2014). Und das führt in der Beziehung zu Konflikten und Unzufriedenheit. Diese Perspektive steht

dem romantischen Klischee, dass das gemeinsame Kind jede partnerschaftliche Liebe krönt, entgegen.

Die Isolation der Mutter zeigt sich in seiner beklemmendsten Form an der hohen Zahl alleinerziehender Frauen. Ich frage mich oft, wie es dazu kommen konnte, dass wir es als normal empfinden, dass so ein komplexer und aufreibender Arbeitsbereich wie die Kinderbetreuung – qua Mutterideal – nur an einer einzigen Person hängen soll, wenn das schon sehr kleinteilige und oft überfordernde Mutter-Vater-Kind Konzept nicht funktioniert?

Der Spruch »Es braucht ein ganzes Dorf, um ein Kind zu erziehen«, also die selbstverständliche Arbeitsteilung und somit Entlastung der Eltern bei der Kinderbetreuung, ist in Deutschland gegenwärtig schwer lebbar. Durch die Isolierung der Kleinfamilie hat die Gesellschaft zudem verlernt, dass Kinder normaler Bestandteil unseres Alltags sind und nicht Störenfriede unseres durchkapitalisierten Arbeitsalltags. Um das zu wissen und anders leben zu wollen, muss man übrigens keine eigenen Kinder haben. Solidaritätsbewusstsein reicht da vollkommen aus. So kreieren Kinderlose gemeinsam mit Eltern Mehrgenerationenhäuser und Wohngemeinschaften und fördern den Gedanken der sozialen Elternschaft.

Allerdings fehlen die Strukturen, andere Formen des solidarischen Zusammenlebens mit Kindern abzusichern. Dahingehende Versuche werden gern diskreditiert: das Kindeswohl sei in Gefahr. Die Verantwortung für ein Kind kann aber auf mehreren Schultern sicherer liegen, statt auf den oft brüchigen eines Liebespaares. Und wenn Oma und Opa sich um das Kind kümmern können, warum nicht auch Freund*innen? In Kanada wurde im Jahr 2015 ein Gesetz verabschiedet, welches bis zu vier Personen erlaubt, mit denselben Rechten und Pflichten, Eltern eines Kindes zu sein. Dies ist unabhängig von Heirat und Heterosexualität eine rechtliche Absicherung der Loyalität und Beständigkeit aller Beteiligten. In Deutschland mit seiner Obsession der biologischen Verbundenheit bei Elternschaft ist das kanadische Modell leider noch undenkbar.

Als bei einer meiner Buchvorstellungen in Graz das Thema soziale Elternschaft aufkam, meldete sich eine etwa 70-jährige Frau. Sie berichtete, dass sie auf einem Bauernhof aufgewachsen ist, mit Großfamilie und Mitarbeitern. Sie war als Kind überall herumgeturnt und die Personen, die in der Nähe waren, hatten sich eben um sie gekümmert. Sie malte uns eine sehr glückliche Kindheit, in der sie mehrere, aber trotzdem stabile Bezugspersonen (eben, soziale Elternschaft) hatte und nicht nur die eine Mama, die frustriert und überfordert mit ihr zu Hause hockt, wie es das bürgerliche Modell vorgibt. Wir einig-

ten uns in Graz darauf, dass die Entstehung der Kleinfamilie ein historischer Unfall sei, weil uns die Isolierung darin unmenschlich erschien. Doch wie kam es zu diesem historischen Unfall, dass Kinderbetreuung heute so abgeschottet in der Kleinfamilie stattfindet? Er ist eine Folge aus der Effizienzanforderung am Arbeitsplatz, der Industrialisierung und Verstädterung sowie einer sexistischen Pädagogik, die zur strikten Teilung zwischen privatem und öffentlichem Raum und der damit geschlechtlichen Arbeitsteilung führte, in dem die Kinderbetreuung allein den Frauen überantwortet wurde.

In der Umbruchszeit der industriellen Revolution und der Verstädterung wurde das Modell des männlichen Ernährers im Angestelltenverhältnis etabliert: Der Mann verlässt das Haus, um seiner Lohnarbeit nachzugehen und darf nicht daran gehindert werden, seine volle Arbeitskraft dem Arbeitgeber zur Verfügung zu stellen, weshalb man die Kinderbetreuung komplett den Frauen zuschob, die dafür daheimbleiben sollten. Das war deshalb praktisch, weil durch die Industrialisierung das Geld vermehrt außerhalb des eigenen Hauses verdient wurde und nicht mehr auf dem eigenem Gut. Damit das alles kostengünstig funktionierte, etablierten Pädagogen wie Rousseau und Leibniz die Idee, dass allein die biologische Mutter sich instinktiv richtig um das Kind kümmern kann und sie darin ihre einzige Erfüllung im Leben findet ohne Entlohnung oder finanzielle Absicherung und durch ihren Ehemann (vgl. Badinter 1981). So konnte man Frauen als Hausfrau und Mutter in Wohnungen verbannen, auf dass sie dort allein die Windeln wechselten sowie Kinder und Ehemann mit Liebe und warmem Essen versorgten.

Der Mutterinstinkt, also die Erzählung, dass Frauen eine natürliche Begabung für Pflege und Fürsorglichkeit haben, ist eine Erfindung männlicher Pädagogen des 18. Jahrhunderts, um es als selbstverständlich darzustellen, diese Arbeit den Frauen zuzuschieben (vgl. Rousseau 1995). Die Kleinfamilie als Kernzelle der kapitalistischen Gesellschaft war geboren – nichts da mit dem Dorf, das sich um die Kinder kümmert. Nicht genug, dass das herkömmlichem Hausfrau-Ernährer-System Scharen von Frauen in Einsamkeit, Alkoholismus und Altersarmut getrieben hat.

Ebenso traurig ist es, dass wir verlernt haben, außerhalb dieser kleinen Einheit füreinander Verantwortung und Fürsorge zu übernehmen. Die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Raum ist also in hohem Maße dadurch strukturiert, wie wir Kinderbetreuung organisiert haben. Nur deshalb diskutieren wir über Mehrfachbelastung und Vereinbarkeit. Wie viel Arbeit Pflege und Fürsorge bedeutet, wurde unsichtbar gemacht, indem die Hausfrau in der Kleinfamilie versteckt wurde. Diese geringe gesellschaftliche Wert-

schätzung zeigt sich bis heute in der niedrigen Entlohnung und Anerkennung von Erzieher*innen und Pfleger*innen.

Erst seit Frauen vermehrt in die Lohnarbeit, die Politik und andere Institutionen des öffentlichen Bereichs vordringen, stellt sich die Frage, ob dort Kindertagesstätten angeschlossen werden sollten. Wenn die Frauen aus der Wohnung ausbrechen, müssen sie die Kinder mitnehmen, für deren Erziehung sie bisher allein verantwortlich gemacht wurden. Es sollte selbstverständlich werden, dass ihre Betreuung gleich nebenan stattfinden kann, firmen-, uni-, fabrik- und parlamentsintern.

Bis heute hält sich hartnäckig das Missverständnis, dass Gleichberechtigung erreicht sei, wenn Frauen in die Arbeitsbereiche der Männer, die eben mit mehr Autonomie verbunden werden, vordringen können, also vor allem die Lohnarbeit. Nicht berücksichtigt wird, dass wirkliche Gleichberechtigung nur dann funktionieren kann, wenn auch Männer die Arbeit übernehmen, die bisher überwiegend Frauen machen: Fürsorge, Pflege, Haushalt und Kinderbetreuung. Fürsorglichkeit darf gesellschaftlich nicht mehr als eine natürliche rein weibliche Charaktereigenschaft verhandelt und dargestellt werden, sondern sie muss als eine allgemein menschliche Qualität angesehen werden. Davon können nicht zuletzt auch Männer in ihrer Selbstwahrnehmung und Selbstverwirklichung profitieren.

Literatur

- Allmendinger, Jutta (2022): Auf dem Rücken der Frauen, zeit, [online] <https://www.zeit.de/gesellschaft/2022-02/corona-gleichstellung-studien-frauen-geschlechterrollen/komplettansicht> [abgerufen am: 23.03.2022].
- Badinter, Élisabeth (1981): Die Mutterliebe. Die Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute, München: Piper.
- Badinter, Elisabeth (2012): Der Konflikt. Die Mutter und die Frau, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Diehl, Sarah (2014): Die Uhr, die nicht tickt, Hamburg: Arche.
- Gekeler, Senta (2019): Diese Rechte haben Frauen in den letzten 100 Jahren errungen, humanresourcesmanager, [online] <https://www.humanresourcesmanager.de/arbeitsrecht/diese-rechte-haben-frauen-in-den-letzten-100-jahren-errungen/> [abgerufen am: 21.03.2022].
- Harry und Sally (1989) (USA, R: Rob Reiner).

- Rousseau, Jean-Jacques (1995): *Emile oder über die Erziehung*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Schmitt, Christian (2004): *Kinderlose Männer in Deutschland – Eine sozialstrukturelle Bestimmung auf Basis des sozio-ökonomischen Panels (SOEP)*, Berlin: Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung, S. 4–5.
- Statista (2021): *Scheidungsquote in Deutschland von 1960 bis 2020*, statista, [online] <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/76211/umfrage/scheidungsquote-von-1960-bis-2008/> [abgerufen am: 21.03.2022].
- Vincken, Barbara (2011): *Die deutsche Mutter. Der lange Schatten eines Mythos*, Frankfurt am Main: S. Fischer.

Du findest ihn schon noch

Frauen und das Single Shaming

Gunda Windmüller

Vor ein paar Jahren war ich auf einer Hochzeit. Es war ein warmer Tag im Frühling, die Sonne schien, das Blumenarrangement war farblich passend zu den Einladungskarten gewählt. Schon vor der Trauung wurden erste Gläser mit Champagner gefüllt. Die Stimmung war heiter, die anwesenden Personen strahlten mit der Sonne um die Wette. Ich stand mit einer Freundin an der Bar, als sich eine weitere Frau zu uns drehte. Sie war etwa in unserem Alter, also Mitte 30, und wir fingen an zu plaudern. Wie schön das Wetter sei, wie glücklich wir für das Brautpaar wären, wie beeindruckend die Location. Sie strahlte mich an: »Und, wo hast Du geheiratet?« »Ich bin nicht verheiratet.«

»Oh.« Sie drehte sich um und bestellte einen Drink.

Ich blieb mit halboffenem Mund stehen.

Dieses »Oh« brachte meine Freundinnen und mich an dem Abend noch oft zum Lachen. »Gunda, hast du schon die Torte probiert?« »Nein.« »Oh!« »Möchtest du noch einen Drink?« »Besser nicht.« »Oh!«

Aber so lustig ich es fand, irgendwie hallte dieses »Oh« dann doch auch auf eine ernsthafte Weise in mir nach. Denn es schien ein zweigeteiltes »Oh« zu sein: Auf der einen Seite hatte die Frau fast erschrocken gewirkt »Oh!«, wie kann es sein, dass eine äußerlich ganz normal aussehende Frau Mitte 30 es nicht geschafft hat, sich zu binden? Auf der anderen Seite aber auch »Oh! wie unangenehm, hoffentlich habe ich sie jetzt nicht traurig gemacht mit dieser Frage.«

Im Nachhinein hätte ich ihr gerne beide »Ohs« genommen. Weder fand ich mich nämlich als Single außergewöhnlich, noch brauchte ich Mitleid. Also warum dieses »Oh«?

Stereotype rund um das Single-Sein

Es war nicht das erste »Oh«, das mir begegnet war. In der ein oder anderen Form hatte ich solcherlei mitleidsvolle Ausdrücke schon häufiger mitbekommen. Und nicht nur ich persönlich. Das Bedauern von und mit Singles findet sich nämlich nicht nur auf Hochzeiten, auf Familienfeiern, im Freundeskreis, sondern z.B. auch in Filmen wie »Romancing the Stone« (1984), »Never Been Kissed« (1999), »Bridget Jones« (Teile 1–3, 2001–2016), »Knocked Up« (2007) und »How To Be Single« (2016). Und immer sind es hauptsächlich Frauen, die das Single-Dasein labil, unzufrieden, weinerlich und verzweifelt machen lässt. Prominente Singlefrauen müssen sich gefallen lassen, dass ihr Beziehungsstatus als Karrierehemmnis gesehen wird. Die CSU-Politikerin Ilse Aigner sagte in einem Interview: »Man kann geschieden, zum vierten Mal verheiratet, man kann schwul, lesbisch, irgendwas sein. Aber alleinstehend, das geht nicht« (Neukirch/Stuff 2017). »Fehlt ihr der Mann zur Macht?« titelte die Bild-Zeitung über Ilse Aigner zuvor (bild.de 14.04.2017). Eine solche Schlagzeile über einen Mann? Ich kann sie mir nicht vorstellen. Es sind Singlefrauen, die als Mängelwesen gelesen werden.

Solch ein Bedauern oder Bemitleiden trägt zur Stereotypisierung und Stigmatisierung von Singlefrauen bei; dies bezeichne ich als »Single Shaming«. Warum es wichtig ist, über dieses Single Shaming zu sprechen? Weil die »Ohs« dieser Welt Komponenten von kulturellen Beschreibungen sind, mit denen Singlefrauen in der öffentlichen Wahrnehmung charakterisiert werden. Sie bilden eine Folie, durch die wir ihr Leben wahrnehmen. Aber sie verzerren es auch. Denn es sind die immer gleichen und wiederkehrenden Bilder und Attribute, die Singlefrauen beschreiben: Sie sind dickköpfig, traurig, zickig, einsam, vertrocknet und zu anspruchsvoll. Ein negatives Potpourri an Eigenschaften und Verhaltensweisen, die sich gegenseitig bedingen und immer schlimmer werden, sollte nicht doch noch der Märchenprinz auftauchen.

Diese Stereotypisierungen sind nicht neu. Historisch betrachtet werden Singlefrauen in unserem Kulturraum schon sehr lange negativ dargestellt: als gemeinschaftsgefährdend, asozial sowie als »alte Jungfer« oder »Spinster« im Englischen (vgl. Lindroth 2020). Diese Vorurteile halten sich hartnäckig, obgleich sie sich empirisch nicht halten lassen. Denn Singles sind im Schnitt überdurchschnittlich gebildet und einkommensstark (vgl. Statista 2021), sie sind nicht auf gesellschaftliche Fürsorge angewiesen und Singlefrauen sind zum Teil sogar glücklicher als verpartnerte Mütter (vgl. Cain 2019) – dennoch werden sie stigmatisiert. Ein solches Phänomen wird im Englischen

»cultural lag« (kulturelle Verzögerung) genannt: obwohl sich ein Phänomen gesellschaftlich bereits durchgesetzt hat, wird es weiterhin als abweichend wahrgenommen (vgl. Brinkman/Brinkman 1997).

Vorurteile müssen eben nichts mit der Wahrheit zu tun haben, um ihre Wirkmacht zu entfalten. Und bei Singlefrauen drehen sich viele dieser Vorurteile im Kern um die Unterstellung, sie seien nicht liebevoll genug – auf irgendeine Art nicht liebes-fähig, nicht liebes-würdig.

Die Liebe und ihre gesellschaftliche Form

Nimmt man diese Zuschreibungen beim Wort, stößt man auf ›die Liebe‹ als etwas, an dem Singles – zumindest in Form der romantischen Liebe – nicht teilhaben. Nun ist die Liebe aber nicht einfach nur ein Gefühlskomplex, sondern ein auf gesellschaftspolitischer Ebene ganz konkretes Konstrukt. Die Liebe ist sogar staatlich abgesichert und wird steuerlich bezuschusst, nämlich in Form der Ehe.

Wer nun einwenden mag, dass die Ehe nur ein bürokratischer Fortsatz ›der Liebe‹ ist, der ist dem Mythos der romantischen Liebe aufgesessen. Denn die Ehe, oder auch die dauerhafte monogame Partnerschaft, das Beziehungsmodell, das wir heute kennen und das sich allgemein durchgesetzt hat, ist eine historisch recht neue Entwicklung. Es ist noch nicht einmal 300 Jahre alt. Zwei Menschen, die sich ineinander verlieben und in Folge entscheiden, ein gemeinsames Leben aufzubauen und eine Familie zu gründen, dieses Konstrukt hätten unsere Vorfahren gar nicht gekannt. Denn das, was wir heute unter Liebe verstehen, fing erst im Rahmen der Entwicklung zur Industriegesellschaft an überhaupt etwas mit heterosexueller Partnerschaft zu tun zu haben.

Die Historikerin Stephanie Coontz (2005: 7) schreibt in ihrem Buch über die Geschichte der Ehe: »Sicher, Menschen verlieben sich seit Tausenden von Jahren, manchmal sogar in den eigenen Partner. Aber bei der Ehe ging es nie hauptsächlich um Liebe.« Bei der Ehe ging es traditionell um Besitz, um Machtansprüche, um gute Nachbarschaftsbeziehungen. Wer sich dabei verliebte, tat das eher aus Versehen. Und so war auch das, was wir heute als Liebe identifizieren würden, eher außerhalb der Ehe angesiedelt. Ein Blick in die europäische Literaturgeschichte – zum Beispiel ins 12. und 13. Jahrhundert, zu Dante oder Petrarca – verdeutlicht, dass Liebe eher als außereheliches

Phänomen wahrgenommen wurde. Kein Wunder, waren doch Ehen eher (erzwungene) Zweckgemeinschaften (vgl. Coontz 2005).

Doch Liebe und Ehe näherten sich einander an, in Europa im Zeitalter der Industrialisierung. Im 19. Jahrhundert setzte sich ein Wirtschaftsmodell durch, welches so etwas wie eine Privatsphäre entstehen ließ. Arbeit und Familie fielen zunehmend auseinander, die Geschlechterrollen verteilten sich auf entsprechend unterschiedliche Tätigkeitsbereiche. Frauen finden ihre Zuständigkeit im Bereich des Heims und der Familie, Männer verdienen außerhalb dieser Sphäre das Geld. Die Rollen, die sich dabei entwickeln, entstehen aus einer ideologisch- aber auch wirtschaftlichen Notwendigkeit heraus und wir kennen sie noch heute: Frauen sollen sich liebend und sorgend um das Heim kümmern, Männer kraftvoll und bestimmt in der Öffentlichkeit und im Arbeitsleben wahrgenommen werden. Das Charakter-Portfolio, welches dabei entsteht, sieht für Frauen Attribute wie fürsorglich, gefühlsbetont und zart vor; Männer hingegen sollen stark, klar und vernunftgeleitet sein. Im Brockhaus von 1892 heißt es: »Alle die körperlichen und geistigen Eigentümlichkeiten, durch die das Weib sich vom Manne unterscheidet, stehen im innigsten Zusammenhange mit der Bestimmung derselben, Mutter zu werden.«

Diese Rollen werden nicht nur kulturell vermittelt, sondern auch sozialpolitisch festgeschrieben, das Ehegatten-Splitting ist hierfür ein gutes Beispiel (vgl. Rürup 2021). Und so sind diese Rollen bis in die Gegenwart noch an die Geschlechter geknüpft, wie der Soziologe Ulrich Beck (1986:) schreibt: »Vaterschaft und Beruf, ökonomische Selbstständigkeit und Familienexistenz sind im männlichen Lebenszusammenhang keine Widersprüche, die gegen die Bedingungen in Familie und Gesellschaft erkämpft werden müssen, ihre Vereinbarkeit ist vielmehr in der traditionellen Männerrolle vorgegeben und gesichert.« Auch neuere Studien zur ungleichen Verteilung von Care Arbeit zwischen Müttern und Vätern zeigen dieses Phänomen (vgl. Zerle/Keddi 2011).

Heteronormativität und Arbeitsteilung

Jene Rollenzuschreibungen führten nicht nur zu einer Festigung dieser vermeintlichen Charaktereigenschaften, sondern auch zu einer Verfestigung von

Heteronormativität¹, also zu einem System, in dem ein hierarchisches Verhältnis zwischen Männern und Frauen institutionalisiert wurde. Denn in diesem Konstrukt passen Mann und Frau ja nun wirklich außerordentlich gut zusammen: Der eine kümmert sich ums Geld, die andere um die Familie! Kann das Zufall sein?

Rhetorische Frage. Die Industriegesellschaft war auf genau diese Rollenverteilung angewiesen: »Ohne Trennung von Frauen- und Männerrolle keine traditionale Kleinfamilie. Ohne Kleinfamilie keine Industriegesellschaft in ihrer Schematik von Arbeit und Leben«, schreiben Beck und Beck-Gernsheim (1990: 36) dazu. So steht im Preußischen Allgemeinen Landrecht von 1794: »Der Hauptzweck der Ehe ist die Erzeugung und Erziehung der Kinder« (§ 2, § 184). Der Mann ist das »Haupt der ehelichen Gemeinschaft; und sein Entschluß giebt [sic!] in gemeinschaftlichen Angelegenheiten den Ausschlag« (ebd.). Aber auch 150 Jahre später findet sich eine vergleichbare Formulierung. In der Einleitung des Gleichberechtigungsgesetzes von 1957 steht: »Es gehört zu den Funktionen des Mannes, dass er grundsätzlich der Erhalter und Ernährer der Familie ist, während die Frau es als ihre vornehmste Aufgabe ansehen muss, das Herz der Familie zu sein.« Die Ehe im Kontext der Arbeitsteilung war politischer Wille, während Männer produktiven Arbeiten außerhalb des Hauses nachgingen, waren Frauen für eben dieses Haus zuständig. Dies ist wichtig zu betonen, um zu verstehen, wie Singlefrauen bis heute als außerhalb dieser Rolle – diesem Frau-Sein – gelesen werden.

Singlefrauen überschreiten Grenzen

Aber zurück zur eingangs erwähnten Rollenzuschreibung bei Singlefrauen. Indem ihr Lebensentwurf – ob freiwillig oder unfreiwillig spielt keine Rolle – als mangelhaft gelesen wird, wird ihnen zugleich unterstellt, auch charakterlich einen Mangel aufzuweisen. Denn ihnen fehle, was zum Frau-Sein inhärent dazugehöre: sich dem Modell der Kleinfamilie hinzugeben.

1 »Heteronormativität ist ein zentraler Begriff der Queer Theory, mit dem Naturalisierung und Privilegierung von Heterosexualität und Zweigeschlechtlichkeit in Frage gestellt werden. Das bedeutet, dass nicht nur die auf Alltagswissen bezogene Annahme, es gäbe zwei gegensätzliche Geschlechter und diese seien sexuell aufeinander bezogen, kritisiert wird, sondern auch die mit Zweigeschlechtlichkeit und (ehevertraglich geregelter) Heterosexualität einhergehenden Privilegierungen und Marginalisierungen.« (Kleiner 2016)

Ihr Singlestatus lässt sie ganz unweigerlich transgressiv werden, überspitzt formuliert werden sie dadurch als renitente Verweigerinnen wahrgenommen, als Frauen, die ihre Rolle und damit auch die Gemeinschaft verleugnen (vgl. Bolick 2016).

Wie abwertend solche Frauen beschrieben werden, lässt sich in den Leitlinien rechter und rechtsradikaler Parteien nachlesen (vgl. Siri/Lewandowsky 2015). Auch der aktuelle Papst hat vor kurzem noch sein Verdikt zu kinderlosen Menschen abgegeben: Sie seien egoistisch (vgl. Spiegel 2022). Immerhin hat er nicht zwischen den Geschlechtern differenziert.

Der Vorwurf des Egoismus ist beliebt in dem Zusammenhang und taucht immer wieder (auch unterschwellig) auf. So werden Frauen, die beruflich erfolgreich sind, gerne gefragt, wer sich denn um die Kinder kümmere, wer den Haushalt schmeiße oder ob sie nicht etwas vermissen, sollten sie keine Kinder haben.²

Während Männer traditionell nicht nach der Vereinbarkeit gefragt wurden (und immer noch nur selten werden), ist das bei Frauen fortdauernd Thema. Beruflich erfolgreich zu sein ist im Rollen-Portfolio von Frauen nun mal nicht vorgesehen. Denn »eigentlich« sollen Frauen ihr Erfolgsforum in der heimischen Sphäre sehen. Tun sie es nicht, wird ihnen gerne unterstellt, sie vernachlässigen ihre Kernaufgaben. Sie missachten ihre eigentliche Bestimmung, ihren gesellschaftlichen Auftrag und ein Stück weit auch die eigene Identität. Dafür überkompensieren sie in einem Bereich, in dem sie nie wirklich glücklich sein werden, denn ihr Wesen ist nun mal ein anderes. Ob ein Mann, der sein Leben ausschließlich der Wissenschaft oder der Kunst widmet, privat erfüllt ist, wird selten gefragt. Männer können ziemlich ungestört Singles sein.

Singlefrauen und ihr Manko

Singlefrauen hingegen haben ein inhärentes Manko: Indem sie sich – so die Unterstellung – einer Familie verweigern und auf Karriere setzen (eine weitere Unterstellung), scheint ihnen ihre Weiblichkeit abhandengekommen. Sie

2 Ein prominentes Beispiel der Gegenwart ist Annalena Baerbock. 2021 wurde im Zuge der Bundestagswahl in den Medien mehrfach darüber diskutiert wie die Spitzenkandidatin der Grünen es bei einer Wahl zur Kanzlerin schaffen würde, Kinder und Karriere zu vereinbaren (vgl. n-tv.de 16.05.2021).

negieren angeblich das, was Frauen ausmacht: sich um eine Familie zu kümmern. Und im nächsten Schritt ist es somit kein Wunder, dass sie nicht attraktiv für (heterosexuelle) Männer erscheinen: Sie sind eben nicht weiblich genug, nicht fürsorglich, heimisch, liebevoll und kümmernd genug. Das sind natürlich gesellschaftliche Rollenzuschreibungen. Diese sind als solche auch deswegen problematisch, weil der Beziehungsstatus allein nichts über diese Eigenschaften aussagt; eine kinderlose Frau kann fürsorglich sein, eine Mutter kaltherzig.

Warum sich ausgerechnet Singlefrauen ihren Beziehungsstatus vorhalten lassen müssen, lässt aber eher Rückschlüsse auf eine gesellschaftliche sozio-ökonomische Konstellation zu, welche durch die Zunahme von kinderlosen Singlefrauen als gefährdet angesehen wird. Denn auf unbezahlte »Care-Arbeit« (Sorgearbeit) ist unsere Gesellschaft massiv angewiesen, da Kinderbetreuung, Altenpflege, familiäre Unterstützung nach wie vor zum überwiegenden Teil von Frauen übernommen wird – und zwar unbezahlt. Es macht also ideologisch durchaus Sinn, das vorherrschende heteronormative Beziehungsmodell zu preisen und Singles im Gegenzug kulturell und sozial abzustrafen. Denn, mal ganz salopp gefragt, warum sollten sich Frauen sonst auf dieses Modell einlassen? Ein Modell, in dem sie systematisch benachteiligt werden.

Kein attraktives Modell

Eine Ehe ist für Frauen auf vielen Ebenen nicht sonderlich vorteilhaft. Hier ein paar Beispiele. »Verheiratet zu sein und Kinder zu haben, hat nur bei Männern positive Effekte auf die Wahrscheinlichkeit, eine Führungsposition auszuüben«, heißt es im Ersten Gleichstellungsbericht der Bundesregierung (BMFSFJ 2013: 127). Nach einer britischen Studie verdienen verheiratete Männer in manchen Kontexten bis zu 16 Prozent mehr als unverheiratete, bei gleicher Qualifikation und Leistung (vgl. Cornaglia/Feldman 2011). Frauen hingegen haben von einer Ehe als solcher keine finanziellen Vorteile auf dem Arbeitsmarkt zu erwarten, sie verdienen meistens weniger, zahlen dank Ehegattensplitting mehr Steuern als Singlefrauen und wenn sie Kinder bekommen, sinkt das eigene Einkommen oftmals durch Teilzeitbeschäftigung noch weiter und die Rentenerwartung gleich mit (vgl. BMFSFJ 2017).

Die Ehe als Institution verfestigt diese Ungleichheit. Elke Holst, Expertin des Deutschen Instituts der Wirtschaft, erklärt: »Durch das Ehegattensplitting und die ungleiche Entlohnung von Frauen und Männern wird die tradierte

Aufgabenteilung im Haushalt gefördert und letztendlich reproduziert« (FAZ 2016). Das Einkommen sinkt, die unbezahlte Arbeit hingegen nimmt zu. Die Soziolog*innen Cornelia Koppetsch und Günter Burkart schreiben: »Alle Untersuchungen kommen zu dem Ergebnis, daß (sic!) Hausarbeit in den Kernbereichen nach wie vor überwiegend von Frauen verrichtet wird. Dies gilt auch für neuere Untersuchungen, für Familien, in denen die Frau teilzeit- oder vollzeiterwerbstätig ist, selbst für Dual-Career-Familien [...] und auch für Familien mit einer Arbeitsteilung, die sie selbst für egalitär halten« (1999: 203, vgl. dazu auch BMFSFJ 2017).

Denn rein empirisch betrachtet muss festgestellt werden, dass Männer eher unter dem Singlesein leiden. Kulturell wird Frauen und Männern zwar etwas anderes vermittelt, aber psychologische Studien zeigen, dass Männer die größeren Beziehungs-Profiteure sind. »Nicht zu heiraten oder mit jemandem zusammenzuleben, hat weniger Nachteile für Frauen als für Männer« (Ploubidis et al 2015: 105). Verpartnerte Männer essen besser, rauchen weniger, machen mehr Sport, gehen öfter zum Arzt. »All die Geschichten darüber, wie hart es für Singlefrauen sein muss, sind ziemlich sinnlos, wenn man sich mal anschaut, was wirklich los ist. Singlemänner sind viel schlimmer dran. Wenn sie heiraten verbessert sich ihre psychische Gesundheit massiv« (Faludi 1991: 33).

Bewusstsein schaffen

Es zeigt sich also, das Single Shaming weitaus weniger rein persönliche Einschätzungen oder Sorgen widerspiegelt, als vielmehr ein historisch gewachsenes Phänomen ist, welches misogyne und sexistische Züge trägt.

Wer eine Frau aufgrund ihres Beziehungsstatus abwertet, wer sie deswegen anders sieht und wahrnimmt, ihr andere Fragen stellt und voreilige Rückschlüsse zieht, zeigt sich schnell verheddert im Netz der negativen Vorurteile. Und wer in einem nächsten Schritt dazu beiträgt, dass das heteronormative Beziehungsmodell, wie es derzeit ausgestaltet ist, als eine Art ultimativer Lebensentwurf gilt, macht sich in gewisser Hinsicht schuldig an der Ungleichbehandlung von Frauen. Denn das Single Shaming von Frauen ist mehr als nur ein »Oh!«.

Literatur

- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990): *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bernau, Patrick/Reuters (2016): »Deshalb verdienen Frauen weniger«, [online] <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftspolitik/studie-deshalb-verdienen-frauen-weniger-als-maenner-14284908.html> [abgerufen am 10.03.2022].
- Bild (2017): »CSU-Ministerin Ilse Aigner Fehlt ihr der Mann zur Macht?«, [online] <https://www.bild.de/politik/inland/ilse-aigner/fehlt-ihr-der-mann-zur-macht-51297444.bild.html> [abgerufen am 10.03.2022].
- Bolick, Katie (2016): *Spinster – Making A Life Of One's Own*, New York: Crown.
- Brinkman, Richard L./Brinkman, June E. (1997): »Cultural Lag – Conception and Theory«, in: *International Journal of Social Economics*, 24(6).
- Brockhaus *Konversations-Lexikon* (1982): 14. Auflage, Mannheim: Brockhaus Verlag.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.) (2013): *Neue Wege – Gleiche Chancen. Gleichstellung von Frauen und Männern im Lebensverlauf. Erster Gleichstellungsbericht*, BT-Drucksache 17/6240, Berlin, [online] <https://www.bmfsfj.de/resource/blob/93682/516981ae0ea6450bf4cefoe8685eecd/erster-gleichstellungsbericht-neue-wege-gleiche-chancen-data.pdf> [abgerufen am 10.03.2022].
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.) (2017): *Zweiter Gleichstellungsbericht der Bundesregierung*, BT-Drucksache 18/12840, Berlin, [online] <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/service/publikationen/zweiter-gleichstellungsbericht-der-bundesregierung/119796> [abgerufen am 10.03.2022].
- Cain, Sian (2019): »Women are happier without a spouse or children, says happiness expert«, [online] <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/may/25/women-happier-without-children-or-a-spouse-happiness-expert> [abgerufen am 10.03.2022].
- Coontz, Stephanie (2005): *Marriage, a History – From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage*, New York: Penguin.
- Cornaglia, Francesca/Feldman, Naomi E. (2011): »Productivity, Wages, and Marriage«, in: *Institute for the Study of Labor (Hg.), Discussion Paper No. 5695*.

- Faludi, Susan (1991): *Backlash – The Undeclared War Against American Women*, New York: Anchor.
- Kleiner, Bettina (2016): »Heteronormativität«, in: *Gender Glossar/Gender Glossary* (6 Absätze), [online] <https://gender-glossar.de> [abgerufen am 21.03.2022].
- Koppetsch, Cornelia/Burkart, Günter (1999): *Die Illusion der Emanzipation – Zur Wirksamkeit latenter Geschlechternormen im Milieuvvergleich*, Konstanz: UVK.
- Lindroth, Malin (2020): *Ungebunden – das Leben als alte Jungfer*, München: Piper.
- n-tv (2021): »Falls Baerbock Kanzlerin wird: Ehemann wäre Vollzeit-Vater«, [online] <https://www.n-tv.de/politik/Ehemann-waere-Vollzeit-Vater-article22556472.html> [abgerufen am 25.4.2022].
- Neukirch, Ralf/Stuff, Britta (2017): »CSU-Ministerin Aigner beklagt Gerüchte über ihr Privatleben«, [online] <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/ilse-aigner-csu-beklagt-geruechte-ueber-ihr-privatleben-a-1143381.html> [abgerufen am 10.03.2022].
- Ploubidis, George B. et al. (2015): »Life-Course Partnership Status and Biomarkers in Midlife: Evidence From the 1958 British Birth Cohort«, in: *American Journal of Public Health*, 105(8), S. 1596–1603.
- Rürup, Bert (2021): »Durch mehr Geschlechtergerechtigkeit wäre in Deutschland mehr Wohlstand möglich«, [online] <https://www.handelsblatt.com/meinung/kommentare/kommentar-der-chefoekonom-durch-mehr-geschlechtergerechtigkeit-waere-in-deutschland-mehr-wohlstand-moeglich/26995694.html> [abgerufen am 10.03.2022].
- Siri, Jasmin/Lewandowsky, Marcel (2015): *Alternative für Frauen? Rollen, Netzwerke, geschlechterpolitische Positionen in der Alternative für Deutschland (AfD)*, Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.
- Spiegel (2022): »Papst Franziskus kritisiert kinderlose Paare«, [online] <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/katholische-kirche-papst-franziskus-kritisiert-kinderlose-paare-a-bc23d3c9-1c81-4392-a6f0-58d21082445d> [abgerufen am 10.03.2022].
- Statista (2021): *Singles in Deutschland nach Schulbildung im Vergleich mit der Bevölkerung im Jahr 2021*, [online] <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/286814/umfrage/umfrage-in-deutschland-zur-anzahl-der-singles-nach-bildungsabschluss/> [abgerufen am 10.03.2022].

Zerle, Claudia/Keddi, Barbara (2011): »»Doing Care« im Alltag Vollzeit erwerbstätiger Mütter und Väter. Aktuelle Befunde aus AID:A«, in: GENDER – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, 3(3), S. 55–72.

Kurzbiografien

Magda Albrecht ist Autorin und politische Referentin, sie arbeitet und schreibt zu den Themen Körpernormen im Kapitalismus und queer-feministischer Aktivismus. Ihr Buch »Fa(t)shionista – Rund und glücklich durchs Leben« erschien 2018 im Ullstein Verlag.

Sarah Diehl ist Autorin und Aktivistin. Sie engagiert sich seit 15 Jahren im Bereich der internationalen reproduktiven Rechte. Zu ihren Veröffentlichungen zählen zahlreiche Essays und Kurzgeschichten, Romane und Sachbücher. Seit 2021 gibt sie Seminare, die Frauen unterstützen, ihren Kinderwunsch zu klären. Ihr Buch »Die Freiheit, allein zu sein – Eine Ermutigung« erscheint im Herbst 2022 im Arche Verlag.

Nadine Glade ist Politikwissenschaftlerin und zertifizierte Diversity-Trainerin. Ihre Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind Gender, Diversity und Dis/ability im Bildungs- und Gesundheitssystem sowie die qualitative Sozialforschung.

Dr. Ute Kalender ist Kulturwissenschaftlerin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialmedizin, Epidemiologie und Gesundheitsökonomie der Charité-Universitätsmedizin Berlin in einem Projekt zur gesundheitlichen Versorgung von intersexuellen Kindern. Als Digitalexpertin arbeitet sie im BMBF-Projekt Digitale Akademie Pflege 4.0 und baut dort eine Plattform für Pflegelehrende auf. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind intersektionale Perspektiven auf Reproduktions- und digitale Technologien.

Martina Puschke ist Diplompädagogin und Mitbegründerin des Weibernetz e.V. – Bundesnetzwerk von FrauenLesben und Mädchen mit Beeinträchtigung

und dort seit 2003 als Projektleiterin in der politischen Interessenvertretung behinderter Frauen tätig. Sie war viele Jahre in der Frauenbewegung und der Selbstbestimmt-Leben-Bewegung behinderter Menschen aktiv. Ihre Themenschwerpunkte sind Gleichstellung und Gleichberechtigung behinderter Frauen, Antidiskriminierung, (sexualisierte) Gewalt.

Dr. Corinna Schmechel hat Erziehungswissenschaft, Soziologie und Gender Studies in Potsdam und Berlin studiert und an der LMU München promoviert. Sie ist an der Humboldt-Universität zu Berlin in einem Projekt zu Geschlecht in der Gesundheitsforschung tätig. Ihre Themenschwerpunkte sind Sport und Geschlecht, Körperpraktiken und Schönheitshandeln sowie intersektionale Perspektiven auf Gesundheit und Krankheit.

Dr. Christiane Schnell ist Soziologin und Wissenschaftlerin am Institut für Sozialforschung an der Goethe-Universität Frankfurt. Seit 2020 vertritt sie die Professur für Gender und Diversity in Arbeit und Inklusion an der Fakultät Rehabilitationswissenschaften an der TU Dortmund.

Dr. Julia Schreiber ist Post-Doc an der Professur für Soziologie und psychoanalytische Sozialpsychologie der Goethe-Universität Frankfurt sowie am Sigmund-Freud-Institut in Frankfurt. Ihre Forschungsschwerpunkte sind psychische und soziale Bedingungen und Folgen von (Selbst-)Optimierung, Soziologie des Körpers und der Leiblichkeit, Qualitative Sozialforschung.

Dr. Katta Spiel ist Hertha Firnberg Scholar (Mensch Maschine Interaktion Gruppe) an der TU Wien und hat 2020 den SIGCHI Outstanding Dissertation Award erhalten. Die Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind kritisches partizipatives Design in der Technikgestaltung mit einem Schwerpunkt auf interdisziplinäre Fragestellungen aus den Gender und Dis/ability Studies.

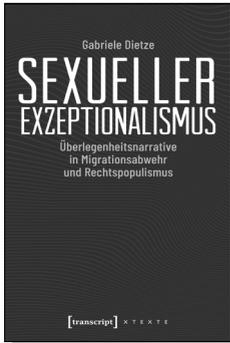
Dr. Peter Wehling ist Privatdozent für Soziologie an der Goethe-Universität Frankfurt. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören: Wissenschafts- und Technikforschung, Soziologie des Wissens und Nichtwissens, Soziologie der Biopolitik, Biomacht und Bioethik, Soziologie gesellschaftlicher Naturverhältnisse sowie Kritische Gesellschaftstheorie.

Dr. Gunda Windmüller hat in Literaturwissenschaften promoviert und arbeitet als Autorin und Journalistin u. a. für Welt und Zeit Online. Ihr Buch »Weiblich, ledig, glücklich – sucht nicht« ist 2019 im Rowohlt Verlag erschienen.

Martin Winter ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der TU Darmstadt und Lehrbeauftragter an der JLU Gießen. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Wissenschafts- und Technikforschung, Kultur- und Geschlechtersoziologie sowie qualitative Sozialforschung. 2023 erscheint seine Dissertation »Ernährungskulturen und Geschlecht. Fleisch, Veganismus und die Konstruktion von Männlichkeiten« im transcript Verlag.

Dr. Julia Wustmann ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Allgemeine Soziologie an der TU Dortmund. Ihr Forschungsfokus liegt auf Wandlungsprozessen spezifischer Wissenskulturen (vor allem Expert*innenwissen, Alltagswissen und Geschlechterwissen) sowie auf gesellschaftlichen Transformationsprozessen (der Globalisierung, Individualisierung und Digitalisierung) und dem Umgang mit Effekten dieser Prozesse auf Individualebene.

Gender & Queer Studies



Gabriele Dietze

Sexueller Exzeptionalismus

Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr
und Rechtspopulismus

2019, 222 S., kart., 32 SW-Abbildungen

19,99 € (DE), 978-3-8376-4708-2

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4708-6



Yener Bayramoglu, Maria do Mar Castro Varela

Post/pandemisches Leben

Eine neue Theorie der Fragilität

2021, 208 S., kart., 6 SW-Abbildungen

19,50 € (DE), 978-3-8376-5938-2

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5938-6

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5938-2



bff. Bundesverband Frauenberatungsstellen
und Frauennotrufe, Nivedita Prasad (Hg.)

Geschlechtsspezifische Gewalt

in Zeiten der Digitalisierung
Formen und Interventionsstrategien

2021, 334 S., kart., 3 SW-Abbildungen

35,00 € (DE), 978-3-8376-5281-9

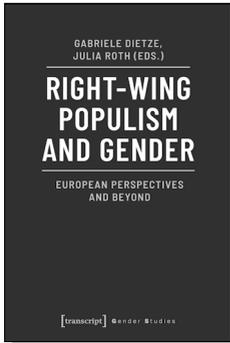
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5281-3

ISBN 978-3-7328-5281-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Gender & Queer Studies



Gabriele Dietze, Julia Roth (eds.)

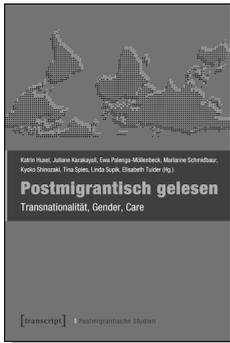
Right-Wing Populism and Gender European Perspectives and Beyond

2020, 286 p., pb., ill.

35,00 € (DE), 978-3-8376-4980-2

E-Book:

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4980-6



Katrin Huxel, Juliane Karakayali,

Ewa Palenga-Möllnbeck, Marianne Schmidbauer,

Kyoko Shinozaki, Tina Spies, Linda Supik, Elisabeth Tuidor (Hg.)

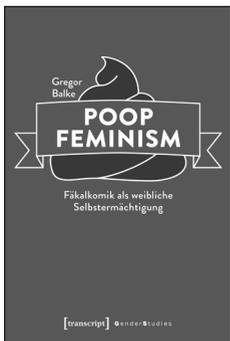
Postmigrantisch gelesen Transnationalität, Gender, Care

2020, 328 S., kart., 7 SW-Abbildungen

40,00 € (DE), 978-3-8376-4728-0

E-Book:

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4728-4



Gregor Balke

Poop Feminism – **Fäkalkomik als weibliche Selbstermächtigung**

2020, 188 S., kart., 30 SW-Abbildungen

28,00 € (DE), 978-3-8376-5138-6

E-Book:

PDF: 24,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5138-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

