



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„White men saving gay men from Muslim men?
Zur Vergeschlechtlichung homonationalistischer
Diskurse in Westeuropa“

Verfasserin

Sarah Ponesch

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 057390
Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung
Mag. Dr. Cengiz Günay

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	1
1.1 Persönliche Verortung und Forschungsstand	4
1.2 Forschungsfragen und Erkenntnisinteresse	8
1.3 Methodik und Struktur der Arbeit	10
1.4 Theoretische Werkzeuge	12
 2 Homo-Nationalismus: Ein Paradoxon? Widersprüchliche Implikationen des Phänomens entlang von Geschlecht und Sexualität	 17
2.1 Es <i>lebe</i> der Staat? Zum Verhältnis von Subjektkonstitution, Geschlecht und Sexualität	18
2.1.1 Vergeschlechtlichter Staat – verstaatlichtes Geschlecht?	19
2.1.2 Malestream – (Hegemoniale) Männlichkeit als unsichtbares Neutrum .	23
2.1.3 Heteronormativität oder „Gegensätze ziehen sich an“	30
2.2 Vater-Land: Zur Verknüpfung von Männlichkeit, Heteronormativität und Nationalismus	34
2.3 Das Märchen von der verschwundenen Homophobie.....	37
2.3.1 Der Club der weißen Männer – Männliche Homosozialität im ,westeuropäischen‘ Kapitalismus	38
2.3.2 ... und wer sie angeblich wieder zurück brachte.....	42
 3 „Kampf der Subkulturen“ – Zur dialektischen Konstruktion von „Muslimen“ versus „Schwulen“ in homonationalistischen Diskursen	 42
3.1 Orientalistische Stereotypisierungen, okzidentalistische Selbstverge- wisserungen	43
3.1.1 Vom ,zügellosten‘ zum ,vormodernen Orient‘	43
3.1.2 Von Ehrenmorden über Zwangsheirat zu Homophobie und wieder zurück – (Sexualisierte und vergeschlechtlichte) Gewalt als Problem ,der Anderen‘	50

3.1.3	Muslim_innen als (West-)Europas ‚Andere‘ – Zur Kulturalisierung und Sexualisierung von Citizenship	53
3.2	"The homosexual other is white, the racial other is straight"? – Männlichkeitskonstruktionen zwischen Halbmond und Regenbogen.....	58
3.2.1	„Was guckst du? Bist du schwul?“ Muslimische Männlichkeit als problem-behaftete Männlichkeit	59
3.2.2	„It goes without saying“? Schwule Männlichkeit als <i>weiße</i> Männlichkeit	66
3.2.3	Kolonial.Herr.Schaf(f)t – ‚Der Orientale‘ als ‚Objekt‘ fetischisierter Begierde.....	72
3.2.4	„Controlling Images“ in der Herstellung von Männlichkeit im Homonationalismus.....	77
3.2.5	Sei ein Mann! Zur Verknüpfung von Männlichkeit und Gewalt.....	83
4	Verwertbare Körper, verkörperte Werte – „Gute“ und „schlechte Andere“ in der neoliberalen Gouvernamentalität des Homonationalismus.....	85
4.1	Des Kaisers neue Kleider? Heteronormative Hegemonie und Homonormativität	86
4.1.1	(Zwangs-)Freiheiten und sexual citizenship – Von Abjekten zu Subjekten?	86
4.1.2	Diversität bewegt? Oder wer feiert hier welche Vielfalt	91
4.1.3	Von „Musterschülern“ und „Fünfer-Kandidaten“ – Der schwule „Unternehmer seiner selbst“ und sein Gegenüber	96
4.1.4	„Ausnahmen bestätigen die Regel“ oder das Coming-Out der orientalisierten ‚Anderen‘	103
4.1.5	Homo-Nationalismus oder <i>weiße</i> Verletzungen	110
5	Conclusio	115
6	Literaturverzeichnis.....	122
7	Anhang	130

1 Einleitung

*„Gibt es überhaupt so etwas wie
universelle Werte, und wenn ja, wann
und unter welchen Bedingungen
können wir sie erkennen? Mit anderen
Worten, wie kann man [mensch]
Nicht-Orientalist[_in] sein?“
(Hinzufügung von Verfasserin,
Wallerstein 2007: 55)*

„Und natürlich war der Ansatz zu sagen jetzt machen wir hier mal für Multikulti und leben so nebeneinander her und freuen uns übereinander, dieser Ansatz ist gescheitert, absolut gescheitert“, erklärte die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel 2010 beim Deutschlandtag der Jungen Union in Potsdam. Daraufhin legte CSU Chef Horst Seehofer nach und verkündete: „Wir als Union treten für die deutsche Leitkultur und gegen Multikulti ein. Multikulti ist tot!“¹ Weitere Aussagen jener Ansprache seitens der Bundeskanzlerin drehten sich um die ‚Problematik fehlender Integration‘², Aussagen wie „fordern statt fördern“ und das Erlernen „unserer“ Sprache wurden getätigt. Außerdem erklärte sie es „gehe nicht an“, dass doppelt so viele von „ihnen“, den „Menschen mit Migrationshintergrund“³, keinen Schulabschluss beziehungsweise keine Berufsausbildung machen würden. Die Antwort wer die ‚Schuld‘ an diesem „Scheitern“, beziehungsweise am „Tod“ des multikulturalistischen Ansatzes trage, wurde gleich mitgeliefert: Es seien die unwilligen „Menschen mit Migrationshintergrund“, die sich einer ‚Integration‘ in die ‚deutsche Mehrheitsgesellschaft‘ verweigern. Und während die deutsche Kanzlerin zwar in einem Satz noch erklärte der Islam wäre ein Teil Deutschlands, stellte sie gleich daraufhin die Frage: „Und was machen wir jetzt damit?“ Die Rhetoriken lassen

¹ Die Ansprache ist unter dem Namen „Merkel & Seehofer: Multikulti ist tot“ auf <http://www.youtube.com/watch?v=EkJ7GuA-qpo> zu finden [letzter Zugriff: 02.01.2014].

² In den folgenden Ausführungen finden sich überdurchschnittlich häufig Anführungszeichen, welche den Zweck verfolgen auf problematische Annahmen, gesellschaftliche Konstruktionen und Fremdzuschreibungen im Kontext ungleicher Machtverhältnisse hinzuweisen. Hierfür verwende ich die Form ‚ ‚ im Gegensatz zu den normalen „ „ Anführungszeichen, die bei direkten Zitaten Anwendung finden sowie der kursiv-Schreibung, welche ich sowohl zur Betonung mir wichtig erscheinender Ausdrücke als auch zur Kennzeichnung von (fremdsprachigen) Fachbegriffen benutze.

³ In den letzten Jahren findet dieser Terminus in öffentlichen Debatten vermehrt Verwendung und löst dabei teilweise jenen der „Migrant_innen“ ab, was allerdings weder dazu führt, dass problematische synonyme Verwendungen von Begriffen wie „Ausländer_in“, „Migrant_in“, „Türk_in“ oder ähnlichen aus dem öffentlichen Sprachgebrauch verschwinden, noch, dass die damit einhergehenden Implikationen gesellschaftlicher ‚Marker‘ wie Hautfarbe oder Religion aufgelöst würden.

an der klaren ideologischen Aufteilung in ein ‚deutsches Wir‘ gegenüber den orientalisierten ‚Anderen‘ keine Zweifel aufkommen. Wie genau dieses ‚deutsche Wir‘ beschaffen ist, wer es verkörpert und welche Voraussetzungen mensch⁴ erfüllen muss um in den ‚exklusiven Club‘ der ‚deutschen Mehrheitsgesellschaft‘ aufgenommen zu werden, wird zwar nicht immer explizit gemacht, lässt sich jedoch bereits erahnen. Es handelt sich um ein bestimmtes Bild von ‚Deutschsein‘, welches zumeist implizit, manchmal jedoch auch explizit an Kategorien wie Hautfarbe (weiß), Religion (Christentum) und Sprache (Deutsch) geknüpft wird. Überspitzt merkt Çetin Zülfukar daher an, „[...] dass man nicht europäisch werden kann, sondern europäisch geboren wird“ (Zülfukar 2012: 9f). Die folgende Analyse bewegt sich im Wirkungsfeld jener Debatten über (gescheiterten) Multikulturalismus, die ‚Problematik mangelhafter Integration‘, die Entstehung von ‚Parallelgesellschaften‘ und der ‚fehlenden Achtung von Grundwerten‘ und setzt sich kritisch mit diesen auseinander. In diesem Zusammenhang sind es vor allem auch die zahlreichen Diskussionen über die Menschenrechtsverletzungen ‚Anderer‘ – seien es nun die ‚Anderen‘ anderer Nationen oder die ‚Anderen‘ der eigenen Nation – welche immer wieder neue Möglichkeiten der Rückversicherung hierarchischer Machtverhältnisse und ihrer Legitimation schaffen.

Diese Formen der Rechtfertigung imperialer Herrschaftsstrukturen unter Bezugnahme auf Menschenrechte wurden bereits vielfach von unterschiedlichsten Wissenschaftler_innen⁵ aufgegriffen und thematisiert (siehe u.a. Abu-Lughod 2002, Massad 2007, Wallerstein 2007). Speziell postkoloniale Theorien setzen sich mit diesen Fragen auseinander. Ein besonders dominanter Diskurs stellt hierbei die Debatte über Frauenrechte und ihrer Missachtung dar (vgl. Abu-Lughod 2002). Oft geraten dabei islamisch geprägte Länder oder muslimische Bevölkerungsgruppen ins Blickfeld der Kritik, was jedoch nicht etwa darin begründet liegt, dass es sich um ein spezifisch islamisches Phänomen, sondern vielmehr oftmals um institutionalisierte Formen von Rassismus handelt, zumal die thematisierten Menschenrechtsverletzungen häufig im Ringen um bestimmte machtpolitische

⁴ Anstatt des gängigen Terminus‘ „man“ wird in weiterer Folge „mensch“ verwendet um die unreflektierte Weiterführung von Männlichkeit als unmarkierter Norm sprachlich nicht zu reproduzieren (siehe mehr dazu unter Kapitel 2.1.2).

⁵ Das _ wurde durch Arbeiten im Bereich der Trans*-Bewegung eingeführt und soll im Vergleich zum Binnen-I auf die soziale Konstruktion einer binären Geschlechterordnung hinweisen und für eine Unterbrechung des Narrativs eindeutiger Zweigeschlechtlichkeit sorgen.

Entscheidungen und Interessen verhandelt werden. Nicht umsonst erklärt Sherene Razack daher “the policing of Muslim communities in the name of gender equality is now a globally organized phenomenon” (2004: 129). Eines der prominentesten Beispiele dieser Techniken ist dabei wohl die Besetzung der Frauenrechtsfrage durch die ehemalige US-amerikanische Regierung George W. Bushs zur Rechtfertigung des Afghanistankrieges (vgl. Abu-Lughod 2002, Hirschkind/Mahmood 2002).

Doch zu den ‚beliebten‘ Rettungsphantasien der „white men saving brown women from brown men“ (Spivak 1988: 297) gesellt sich ein neuer Diskurs von Rettungsnarrativen sowohl über als auch von Isbtiq⁶ Gruppierungen, welchen Bracke (2012) mit „From saving women to saving gays“ betitelt. Gemeint sind damit jene Prozesse ‚westlicher‘ neoliberaler Gesellschaften, welche die – teilweise bloß rhetorische und/oder symbolische, sowie weder vollständige noch inklusive – Inkorporation (bestimmter) ehemals exkludierter homosexueller Subjekte in die Nation markieren, jedoch gleichzeitig mit der dualen Gegenüberstellung rassialisierter – und hier zumeist orientalisierter – ‚Anderer‘ arbeiten und diese in diskursiven Verhandlungen als Bedrohung für erstere festschreiben (Ponesch 2014: 152).⁷

Jasbir Puar (2007) benannte dieses Phänomen im US-amerikanischen Kontext mit dem Terminus „Homonationalismus“ und erklärt:

„The Muslim or gay binary mutates form a narrative of incommensurate subject positionings into an ‘Islam versus homosexuality’ tug of populations war: a mutation that may reveal the contiguous undercurrents of conservative homonormative ideologies and queer liberalism.“
(Puar 2007: 19)

⁶ Die Bezeichnung LSBTIQ (im Englischen LGBTIQ) steht als Abkürzung für Lesben, Schwule, Bisexuelle, Trans*-Menschen, Intersexuelle und queers, in der Kleinschreibung für die jeweiligen Adjektive. Der Terminus wurde im Laufe der Zeit immer mehr erweitert und findet sich heute in unterschiedlichen Ausführungen wieder. Während durch das hinzufügen weiterer Kategorien, wie beispielsweise Intersexualität, auf der einen Seite neue Formen der Inklusion besonders marginalisierter Gruppierungen erreicht wurde, so verschleiert die einfache ‚Hinzufügung‘ auf der anderen Seite auch die starken Machtgefälle und Diskriminierungen benachteiligter Gruppen innerhalb sowie außerhalb der Communities. Es handelt sich somit nicht um ‚gleichberechtigte‘ sondern je nach Gesellschaft und Gruppierungen um sehr stark differierende Machtverhältnisse. Problematisch ist in diesem Zusammenhang die vielfach unreflektierte Ersetzung des Begriffs Homosexualität durch LSBTIQ ohne die gleichzeitige Forcierung inklusiver Prozesse von sowie Diskussionen mit besonders marginalisierten Personen.

⁷ Teile dieser Diplomarbeit wurden im Artikel *Kampf der Subkulturen? „Muslime“ versus „Schwule“ in westeuropäischen Homonationalismen* im Jahrbuch des oip (Österreichisches Institut für Internationale Politik) verarbeitet und finden sich vor allem in Kapitel 3.2.1, 3.2.2 sowie 4.1.2 wieder.

Vermeehrt ist dabei die Rede vom Verschwinden der Homophobie aus ‚unseren‘ Gesellschaften, beziehungsweise sogar der Hervorhebung einer Tradition anti-homophober Grundwerte als explizit (west-)europäisches Phänomen, während Muslime auf der (wortwörtlich) ‚anderen‘ Seite als ‚ewig vormoderne Träger‘ homophober (und frauenfeindlicher) Einstellungen dargestellt werden (vgl. Haritaworn/Petzen 2010, Scheibelhofer 2013). Weshalb ich hier die rein männliche Form verwende ist dabei weder einem Tippfehler noch unreflektierter Ignoranz zu schulden, sondern im Gegenteil zentraler Inhalt dieser Auseinandersetzung.

1.1 Persönliche Verortung und Forschungsstand

“The researcher does not know in advance where her or his investigation will go” (Smith 2005: 68).

Im Entscheidungsprozess rund um die Frage des ‚Forschungsthemas‘ lässt es sich nicht vermeiden – und soll es auch nicht vermieden werden – sich mit der persönlichen Situiertheit auseinanderzusetzen, auch zumal viele postkoloniale, feministische und antirassistische Theorien genau diesen Ansatz aufgreifen und sein Fehlen als zentrale Leerstelle in breiten Feldern wissenschaftlicher Auseinandersetzung bemängeln (siehe u.a. Harding 1994). Vor diesem Hintergrund war es für mich wichtig zu fragen, was genau mit dem Erstellen dieser Arbeit erreicht, beziehungsweise worauf hingewiesen und was genau vermieden werden soll. Aus dieser Position heraus ergaben sich für mich folgende Überlegungen.

Befasst mensch sich näher mit der Thematik des Homonationalismus in Westeuropa, so werden unterschiedliche Analyse- und Wirkungsfelder sichtbar. Viele der einschlägigen Autor_innen bewegen sich dabei an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft und Aktivismus. Forscher_innen wie Jin Haritaworn, Jennifer Petzen, Esra Erdem, Jasbir Puar und weitere sind größtenteils selbst in Isbtig und/oder migrantischen Bewegungen aktiv und setzen sich aus dieser Verschränkung zwischen Theorie und Praxis auch (aber nicht nur) mit der Problematik von Rassismus innerhalb Isbtig Gruppierungen auseinander. Aus dieser Situiertheit heraus kritisieren sie unter anderen rassistische Ausgrenzungen von LSBTIQ of

*colour*⁸ aus der ‚Mehrheitsgesellschaft‘⁹ sowie aus *weiß* dominierten *Isbtig Communities*:

„Die Entdeckung von Geschlecht und Sexualität als neue Terrains der Mainstream-Politik entspringt weniger geschlechtlichen Fortschritten als rassistischen Rückschritten. Immer mehr *weiße* Schwule und Lesben erklären sich bereit, die brutale Geschichte europäischer Homophobie und ihre anhaltende Gewalt, Pathologisierung und Kriminalisierung zu vergessen. Ihre Teilnahme an der Islamophobie-Industrie macht *weiße* Feministinnen und schwullesbische AktivistInnen salonfähig und ermöglicht ihnen erstmals den Eintritt in die große Politik“ (Hervorhebung durch Verfasserin, Haritaworn u.a. 2007: 8).

Somit bewegen sich die Forscher_innen zumeist selbst in marginalisierten Feldern und sind oftmals direkt von den Auswirkungen homonationalistischer Praktiken und Politiken betroffen. Behalten wir uns nun den Tenor diverser antirassistischer, feministischer und postkolonialer Strömungen im Sinn, so stehen Forderungen nach Selbstermächtigung sowie des Sprechens und auch gehört Werdens betroffener marginalisierter Personen(-gruppen) im Zentrum. Wird diese Logik nun befolgt, so erscheint es für mich als *weiße* Frau ohne aktivistischen Hintergrund im *Isbtig* Bereich weniger erstrebenswert an der Kritik *innerhalb* *Isbtig* Gruppierungen anzusetzen, sondern den Fokus vielmehr auf die politische (Re-)Produktion und vor allem die politische und ökonomische Verwertungsebene homonationalistischer Diskurse sowie ihrer gesellschaftsnormierenden Grundlagen und Wirkungen in Bezug auf Geschlecht, Sexualität, Klasse, Religion und *race*¹⁰ zu richten. Da sich die Arbeit auf den westeuropäischen Kontext fokussiert, sollen hier die relevanten wissenschaftlichen Arbeiten zum derzeitigen Forschungsstand aufgeführt werden.

⁸ In Anlehnung an die Theorien der Critical Whiteness Studies verwende ich den Begriff „*of colour*“ als verbreitete Eigenbezeichnung *‚nicht-weißer‘* Menschen. Dabei wird sowohl „*of colour*“ als auch „*weiß*“ in den folgenden Ausführungen kursiv geschrieben um darauf hinzuweisen, dass es sich nicht um biologisch-rassistische Realitäten sondern um sozial konstruierte gesellschaftliche ‚Marker‘ handelt, welche politisch aufgeladen werden sowie mit Mechanismen der In- und Exklusion einhergehen. Dies heißt jedoch nicht, dass ihnen keinerlei Bedeutung zukommen würde – im Gegenteil erlangen sie im Zuge gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse weitreichende Wirkungsmacht und spiegeln somit reale Ungleichheiten wieder.

⁹ Auch der Begriff „Mehrheitsgesellschaft“ ist nicht wertfrei zu betrachten sondern impliziert bereits eine Spaltung zwischen einem *weiß* verstandenen ‚Wir‘ und den rassialisierten ‚Anderen‘, welche nicht zu ‚uns‘ gehören sondern eine ‚Minderheit‘ darstellen. Welches Verständnis von Kultur hier zu Grunde liegt, wird in den nachfolgenden Ausführungen aufgegriffen und präzisiert.

¹⁰ Weshalb ich hier von *race* und nicht von „Rasse“ schreibe, wird genauer im Kapitel 1.4 erklärt.

Bislang untersuchten Arbeiten mit Blick auf (West-)Europa vielfach Publikationen ,vorwiegend‘ *weißer* Isbtiq Organisationen hinsichtlich homonationalistischer Politiken und deren Darstellungen von Muslim(_inn)en als beinahe ,natürliche Bedrohung‘ Isbtiq Lebensweisen. Als zentralen ,Nutzen‘ der Übernahme homonationalistischer Rhetoriken seitens Isbtiq Vereine identifizieren die Wissenschaftler_innen dabei die (temporale) Möglichkeit des Übertritts von Sprecher_innen einer ,Minderheitenposition‘ in jene der Vertreter_innen der ,Mehrheitsposition‘ in Debatten über die ,gescheiterte oder fehlende Integration‘ von Muslim_innen in die jeweilige Nation und ihrer inhärenten ,Unvereinbarkeit‘ mit ,(west-)europäischen Wertesystemen‘. Keineswegs geht es dabei darum homophobe Angriffe zu bagatellisieren, sondern den unterstellten Dualismus zwischen Muslim_innen (als kollektive Täter(_innen)) und (implizit *weißer*) LSBTIQ (als kollektive Opfer) aufzubrechen und auf die Problematiken vielfältiger rassistischer, sexistischer und auch homophober Mechanismen der In- und Exklusion im Homonationalisms hinzuweisen (siehe Ahmed 2011, Haritaworn 2009, Haritaworn 2010, Haritaworn u.a. 2007, Haritaworn/Petzen 2011, Petzen 2005). Die wissenschaftlichen Texte beziehen sich dabei sowohl auf den deutschen (Haritaworn/Petzen 2011), den englischen (Ahmed 2011) als auch den niederländischen (Bracke 2012, El-Tayeb 2012, Jivraj/de Jong 2011) Kontext und kritisieren die Erfindung einer „historischen Schwulen-Freundlichkeit“ Westeuropas, in der es zu einer Art „Amnesie“ (Haritaworn u.a. 2007) seitens homonationalistischer Vertreter_innen kommt, im Zuge derer sowohl geschichtliche Verfolgungen bis hin zur Ermordung von LSBTIQ als auch derzeitige Problematiken von Homo- sowie Transphobie, Ausgrenzung und rigider Heteronormen ausgeblendet und negiert werden. Auch spielt der Wandel (west-)europäischer Rettungsnarrative gegenüber den rassialisierten ,Anderen‘ eine Rolle indem Diskurse über die ,Rettung der anderen Frauen‘ hin zur ,Rettung der sexuell Anderen‘ nachgezeichnet werden (Bracke 2012).

Die Problematik einer Form von „gay imperialism“ macht Joseph Massad (2007) zum Gegenstand seiner Analyse, wobei er von der „gay international“ schreibt, welche es sich in orientalistischer Tradition zur Aufgabe mache eine „Welt nach ihrem Abbild zu erschaffen“ und durch ihre weltweiten menschenrechtlichen Kampagnen den Homo-Hetero-Binarismus in die ,arabische Welt‘ zu tragen, in der diese Aufteilung bislang nicht existent war (Massad 2007). Obwohl seine Ausführungen auf eine zentrale

Problematik menschenrechtlicher Ansätze hinweist, so beinhalten sie dennoch selbst eine durchaus problematische Komponente indem seine Kritik wiederum stark verallgemeinernde Aussagen trifft und somit viel an Kraft verliert, worauf später genauer eingegangen werden soll.

Im Sinne der fortschreitenden Neoliberalisierung (nicht nur) westeuropäischer Gesellschaften, spielt vor allem auch die Frage der politischen und ökonomischen Verwertbarkeit des Diversity Konzepts im Homonationalismus eine zentrale Rolle (El-Tayeb 2012, Engel 2008).

In ihrer Gesamtheit beschäftigen sich die Arbeiten im Kontext westeuropäischer Homonationalismen daher durchgängig mit Fragen von Sexualität und *race* im Sinne der problematischen Unterstellung, dass „the homosexual other is white, the racial other is straight“ (Puar 2007: 32). Davon ausgehend soll die vorliegende Arbeit versuchen einen Schritt weiter – oder genauer zurück – zu gehen und die Frage der Subjektkonstitution in westeuropäischen Homonationalismen und den damit einhergehenden Implikationen hinsichtlich Sexualität, *race* aber vor allem auch jenen der – von wenigen Ausnahmen abgesehen – bislang unterbelichteten Fragen von *Geschlecht* in den Blick zu nehmen (siehe Petzen 2005, Scheibelhofer 2013). Wie Leticia Sabsay (2012) richtig anmerkt, so wurde Fragen der Subjektkonstitution im Prozess des (homonationalistischen) *otherings*¹¹ bislang zu wenig Beachtung geschenkt:

“In my view, one of the difficulties presented by the arguments that put the focus almost exclusively on the sexualisation of cultural otherings is that they overlook the question of the kind of political sexual subjectivity that could lead to a sexual citizen. I propose that one way to analyse the conditions that made this entanglement possible is through the institution of citizenship. If the universal sexual subject–citizen is at the core of the production of cultural ‘others’, we need to focus on how this ‘sexual citizen’ has been constituted and on the assumptions about her as a political subject, namely as a citizen, that are operating within the political field of struggles over sexual freedom and justice” (Sabsay 2012: 614).

Die Arbeit soll sich daher auf die Suche nach den Mechanismen der *Herstellung* von (neuen und alten) ‚Subjekten‘ sowie (neuen und alten) ‚Nicht-Subjekten‘ (Abjekten) in

¹¹ Das sogenannte *othering* bezeichnet einen Prozess identitärer Abgrenzung gegenüber einer als „anders“ und „fremd“ klassifizierten Person oder Gruppe, welcher gleichzeitig mit einer Hierarchisierung einhergeht und die somit erschaffenen „Anderen“ als minderwertig gegenüber dem „Eigenen“ festschreibt.

der Verschränkung von Geschlecht, Sexualität und *race* in homonationalistischen Diskursen über „Muslime versus Schwule“ machen und diese genauer unter die Lupe nehmen.

1.2 Forschungsfragen und Erkenntnisinteresse

„The way I try to understand the interconnection of all forms of subordination is through a method I call “ask the other question.” When I see something that looks racist, I ask, “Where is the patriarchy in this?” When I see something that looks sexist, I ask, “Where is the heterosexism in this?” When I see something that looks homophobic, I ask, “Where are the class interests in this?”” (Matsuda 1991: 1189).

Im Sinne dieses intersektionellen¹² Ansatzes möchte ich durch den Fokus der vorliegenden Arbeit jene kritischen wissenschaftlichen Arbeiten rund um Fragen des *Geschlechts* in homonationalistischen Diskursen erweitern und dadurch diesen bislang weitgehend unterbelichteten Aspekt herausarbeiten (vgl. Petzen 2005, Scheibelhofer 2013).¹³ Wie bereits identifiziert, ist im proklamierten „Kampf der Subkulturen“ (Heidenreich 2005) zwar teilweise von Muslim_innen und LSBTIQ die Rede, bei genauerer Betrachtung fällt jedoch auf, dass homonationalistische Diskurse – zumindest im westeuropäischen Kontext – stark männlich dominiert sind, also viel eher von einem unterstellten Dualismus zwischen „Muslimen versus Schwulen“ gesprochen werden kann. Diese vorwiegend männliche Vergeschlechtlichung geht sowohl mit dem (versteckten) Ausschluss und der weiteren Marginalisierung ‚nicht-männlicher‘ Subjekte – und vor allem auch Objekte –

¹² Der Begriff „Intersektionalität“ wurde von Kimberlé Crenshaw eingeführt und bezeichnet die mehrdimensionale Verschränkung gesellschaftlicher ‚Marker‘ wie *race*, Klasse, Geschlecht, Sexualität, Behinderung, Religion und weiteren. Dabei wird betont, dass beispielsweise eine Frau of colour nicht nur auf der Ebene der Rassialisierung oder des Geschlechts diskriminiert wird, sondern in der *Verflechtung* der beiden Felder, weshalb diese anstatt gesondert, zusammen betrachtet werden müssen.

¹³ Ich möchte Paul Scheibelhofer an dieser Stelle vielmals für seine Unterstützung bei der Themenfindung danken.

im Allgemeinen als auch mit der massiven Problematisierung und Diskriminierung ‚anderer‘ rassialisierter Männlichkeiten im Speziellen einher (vgl. Ponesch 2014).

Obwohl die kritischen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen durchgängig die Männlichkeitszentriertheit der Diskurse erwähnen, widmen diese der Geschlechterthematik meist relativ wenig Aufmerksamkeit, außer wenn es um die Problematik der diskursiven Herstellung der ‚Täterfrage‘ geht (siehe u.a. El-Tayeb 2012, Haritaworn 2010), welche seitens homonationalistischer Vertreter_innen zumeist relativ klar und rasch beantwortet wird: Täter seien vorwiegend muslimische Männer (LSVD 2004, Feddersen 2003, Feddersen 2007). Im Spektrum zwischen Integrationsunwilligkeit, islamistischem Fundamentalismus und weiteren orientalistischen Stereotypisierungen werden diese verhandelt und im (nicht nur rechten) politischen Feld als „inakzeptable Andere“ (El-Tayeb 2012) gehandelt. Trotzdem der Terminus LSBTIQ mittlerweile öffentliche Verwendung findet, und beispielsweise auch von politischen Institutionen wie der EU¹⁴ verwendet wird, rücken augenblicklich schwule Männer und nicht, oder nur vereinzelt, LBTIQ ins Zentrum der Aufmerksamkeit sobald es um homonationalistische ‚Analysen‘ des ‚Feindbilds Muslim‘ geht. Ausdruck findet dieser überproportionale Fokus auf schwule Männer beispielsweise darin, dass fast ausschließlich Homophobie und nicht, oder nur äußerst selten, Transphobie thematisiert wird. Weiters wird der Begriff LSBTIQ zwar teilweise gebraucht, oft wird allerdings entweder implizit, durch die alleinige Verwendung der männlichen Form, oder explizit, indem am Ende doch nur von Schwulen gesprochen wird, vermittelt, dass ausschließlich Männer als Opfer heterosexistischer Gewalttaten im Homonationalismus anerkannt werden (Ponesch 2014: 158, vgl. Haritaworn 2009: 53f).¹⁵

Die Männlichkeitszentriertheit homonationalistischer Diskurse beginnt und endet somit nicht beim identifizierten ‚Aggressor‘ sondern geht viel weiter darüber hinaus. So könnte es heute nicht mehr allein „white men saving brown women from brown

14 Im vorliegenden Dokument wird seitens der EU beispielsweise der Terminus LGBT verwendet, siehe unter http://fra.europa.eu/sites/default/files/eu-lgbt-survey-results-at-a-glance_en.pdf [letzter Zugriff: 05.01.2014].

15 Als exemplarisch hierfür kann Haritaworn's (2009) Analyse verstanden werden, welche im Artikel „Das große Schweigen“ aus der *Jungle World*, in dem die „erhöhte“ Homo- (und Trans)phobie seitens „türkischer Jugendlicher“ behandelt wird, folgendes herausfindet: „«Schwul» findet im Leitartikel der *Jungle World* 21 Erwähnungen, «lesbisch» dagegen nur acht, und immer nur im Tandem mit «schwul». Bisexualität erscheint gar nicht. Transphob/ie wird nur einmal erwähnt, Homophob/ie, Schwulen- und Homosexuellenfeindlich/keit dagegen 22 Mal“ (Hervorhebung im Original, Haritaworn 2009: 53).

men“ (Spivak 1988: 297) sondern auch „white men saving gay men from brown men“ (vgl. Haritaworn 2008) heißen.

Vor diesem Hintergrund lautet die Forschungsfrage dieser Diplomarbeit folgendermaßen:

Wie und weshalb sind homonationalistische Diskurse in Westeuropa vorwiegend männlich vergeschlechtlicht?

Die Frage richtet sich auf zwei unterschiedliche Erkenntnisgewinne: Zum einen soll durch die Beantwortung des „wie“ herausgearbeitet werden, welche unterschiedlichen Formen von Männlichkeit sich entlang der relevanten Akteursebenen identifizieren lassen, beziehungsweise genauer, welche den jeweiligen Akteuren in homonationalistischen Verhandlungen auf den Leib geschrieben werden. Durch die Auseinandersetzung mit der Materie sind, wie bereits angedeutet, vor allem drei zu nennen: die ‚Meta-Ebene‘, welche Staat und Gesellschaft gleichermaßen umschließt, die ‚Täterebene‘ und die ‚Opferebene‘. Zum anderen zielt die Frage des „weshalb“ darauf ab, die beschriebenen Männlichkeitsbilder und -zuschreibungen in den bereits genannten größeren Kontext orientalistischer Panik der ‚Islamisierung (West-)Europas‘ zurückzubinden und nach den darin enthaltenen Implikationen im Sinne neoliberaler Agenden der In- und Exklusion hinsichtlich ökonomischer sowie politischer Verwertbarkeit zu fragen.

Während in homonationalistischen Diskursen also eine klare Trennung zwischen ‚Tätern‘ (orientalisierte Muslime) und ‚Opfern‘ (weiße Schwule) behauptet wird, so soll diese Arbeit einen Beitrag zur Überwindung jener konstruierten Dichotomie liefern und herausarbeiten, wie die besagten Muster sich gegenseitig beeinflussen, miteinander verflochten sind und sich wechselseitig bedingen.

1.3 Methodik und Struktur der Arbeit

Ziel dieser Arbeit soll die Beleuchtung eines bislang weitgehend ‚blinden Flecks‘ in der Auseinandersetzung mit westeuropäischen Homonationalismen sein. Aus diesem Grund soll hier vor allen Dingen eine Erweiterung der *Theoretisierung* des

Phänomens angestrebt werden. Unterfüttert mit diversen Beispielen aus Primärquellen wie Zeitungsartikeln, Publikationen Isbtiq Organisationen oder Zitaten diverser Politiker_innen wird daher primär auf Sekundärliteratur Bezug genommen. Der Versuch die vorab identifizierte thematische Unvollständigkeit hinsichtlich der Vergeschlechtlichung homonationalistischer Diskurse etwas auszugleichen soll daher Aufgabe dieser Arbeit sein.

Da die hier behandelte Thematik aus einer Vielzahl intersektioneller Verschränkungen – oder wie Jasbir Puar (2007) vorschlägt, „assemblages“, also Geflechten – besteht, war es kein leichtes die mannigfaltigen Theorie- und Praxisstränge relevanter Literatur aufzulockern und anhand eines ‚roten Fadens‘ abzuhandeln. Nach langer Überlegung entstand jedoch ein – so hoffe ich – kohärentes Bild, welches folgendermaßen gegliedert sein soll:

Das erste Kapitel befasst sich mit der Frage der widersprüchlichen Implikationen von Homo-Nationalismus im Kontext historischer Entwicklungen (west-)europäischer Subjektkonstitutionen entlang von Geschlecht und Sexualität in ihren Beziehungen zum Staat. Dabei soll dargelegt werden in welchen Modi die genannten Kategorien überhaupt erst entstehen und wie sie ihre Wirkung(smacht) in der prozessualen Ausgestaltung auf- und miteinander entfalten. Hierbei wird die Ansicht verfolgt, dass sowohl ein umfassendes Verständnis als auch eine theoretische Aufarbeitung homonationalistischer Vergeschlechtlichungen ohne die Berücksichtigung der Verbindungen zwischen den Kategorien unvollständig bleiben muss. Hinsichtlich des bereits angemerkten zentralen Stellenwerts von Männlichkeiten soll ein besonderes Augenmerk auf ihre unterschiedlichen Entstehungen und Ausgestaltungen, vor allem auch in den Verhältnissen untereinander, gelegt werden.

Im zweiten Kapitel werden die unterstellten Dichotomien zwischen „Muslimen“ und „Schwulen“ aufgegriffen und hinsichtlich ihrer stereotypisierenden Implikationen untersucht. Gegenstand dieser Untersuchung sollen speziell die (impliziten) Männlichkeitsbilder sein, welche in der diskursiven Trennung in ‚muslimische Männer‘ (Täter) versus ‚schwule Männer‘ (Opfer) unterstellt und politisch aufgeladen werden. Die Frage, die dabei behandelt werden soll, ist, welche Zuschreibungen und Wertvorstellungen von Kultur (oder Unkultur) auf die jeweiligen Gruppen projiziert und in den politischen Diskurs rund um ‚gescheiterten Multikulturalismus‘ und ‚fehlende Integration‘ rückübersetzt werden, wobei die jeweils dargestellten

Männlichkeiten vor allem auch bezüglich ihrer rassialisierten/rassialisierenden Dimension untersucht werden sollen.

Nachdem die homonationalistischen Hierarchisierungen der nachgezeichneten Männlichkeiten zwischen ‚westlichem Wir‘ und ‚orientalisiertem Anderen‘ dargelegt wurden, sollen diese im dritten und letzten Kapitel zu den neuen Formen neoliberaler Gouvernamentalität und Vergesellschaftung zurückgebunden werden. Dabei werden sowohl Fragen von Bewegungs- als auch Diversitätsdiskursen sowie jenen von Gewalt und Verletzung aufgegriffen und in Bezug zu ihrer politischen sowie ökonomischen Verwertbarkeit rückübersetzt.

Die zeitliche sowie räumliche Dimension innerhalb derer die aufgegriffenen Themenbereiche ver- und ausgehandelt werden – in dem vorliegenden Falle also im heutigen Westeuropa – spielt eine ebenso zentrale Rolle wie die immanenten Widersprüchlichkeiten auf die mensch im Zuge der Auseinandersetzung immer wieder stoßen muss und soll. Es soll daher unbedingt betont werden, dass die analysierten Phänomene historisch gewachsen und daher nicht einfach in andere Kontexte übertragbar sind, sondern jeweils spezifische Ausformungen annehmen und daher keine Allgemeingültigkeit besitzen.

1.4 Theoretische Werkzeuge

Aufgrund der vielschichtigen Ausprägungen des hier behandelten Phänomens „Homonationalismus“ ist die Anwendung einer Mehrzahl an theoretischen Werkzeugen sowie ihrer Verbindung unumgänglich.

Hinsichtlich der Kategorien von Geschlecht und Sexualität wird sich sowohl feministischer als auch queerer Ansätze sowie der kritischen Männlichkeitsforschung bedient. Da feministische Forschungen auf eine lange Tradition der Auseinandersetzung mit männlichen Dominanzverhältnissen sowie der Subordination von Frauen zurückblicken können und hier speziell im Bereich feministischer Politikwissenschaft herausragende kritische Arbeit geleistet wurde, die für diese Analyse von zentraler Bedeutung ist, wird sich dieser hier bedient. Der enorme Gehalt feministischer Forschungsansätze zum Verständnis der Verflechtungen zwischen Staat und Geschlecht kann und soll hier daher nicht ausgeblendet werden.

Auch waren es neben Lesben- und Schwulenforschungen auch feministische Strömungen aus denen sich schließlich die queer(-feministischen) Studien entwickelten, welche den zweiten Baustein des theoretischen Gerüsts dieser Arbeit darstellen sollen.

Vor diesem Hintergrund wird davon ausgegangen, dass die Unterscheidung zwischen ‚biologischem‘ (sex) und ‚sozialem‘ (gender) Geschlecht dahingehend irreführend ist, dass auch scheinbar ‚natürliche Geschlechtsunterschiede‘ bereits gesellschaftlich determiniert und damit in ihrer *Eindeutigkeit* sowie ihren *Bedeutungszuschreibung* konstruiert sind. Das binäre Geschlechtersystem suggeriert dabei einen ‚natürlichen‘ Unterschied zwischen zwei eindeutig voneinander abgrenzbaren und in sich homogenen Gruppen von ‚Mann‘ und ‚Frau‘. Im Gegensatz zu diesen Vorstellungen rigider Zweigeschlechtlichkeit zeigt sich jedoch, dass diese in der Realität oft nicht haltbar sind und Lebensrealitäten nicht in jene klar gegeneinander abgrenzbaren starren gesellschaftlichen Raster eingeordnet werden können. Als eine der Begründer_innen der queer Studies bringt Judith Butler dies auf den Punkt, wenn sie schreibt:

“If the immutable character of sex is contested, perhaps this construct called ‘sex’ is as culturally constructed as gender; indeed, perhaps it was always already gender, with the consequence that the distinction between sex and gender turns out to be no distinction at all”
(Butler 1990: 7).

Dies gilt jedoch nicht allein für Geschlecht sondern ebenso für Sexualität und Begehren. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass diese Aussagen keine universelle Gültigkeit besitzen sondern es sich um ein bestimmtes historisch gewachsenes gesellschaftliches Regulativ handelt, welches (nicht nur) (west-)europäische Lebenswelten maßgeblich beeinflusst, indem festgelegt ist und wird, welche Formen von Geschlechtlichkeit und Sexualität denk- und lebbar sein sollen und als solche akzeptiert werden. Als zentrales Element dient hier die Heteronormativität, welche sowohl eine klare Zweiteilung in Mann-Frau als auch in Homo-Hetero vollzieht und Menschen dahingehend in diese Kategorien einsortiert, als ihnen heterosexuelle Lebensweisen als gesellschaftliche Norm(alität) vorgegeben werden.

Die Ansätze der queer Studies werden allerdings in der einschlägigen Literatur, die sich kritisch mit Homonationalisms auseinandersetzt, auch kritisiert, indem erklärt wird, dass ehemals an sich widerständische Lebensweisen mittlerweile zum Teil ‚normalisiert‘ wurden (Puar 2007, Sabsay 2012) beziehungsweise wiederum selbst norm(alis)ierend wirken (Massad 2007). Mit diesen Hinweisen im Hinterkopf sollen die nachfolgenden Ausführungen darauf bedacht sein, diese durchaus problematischen Entwicklungen nicht zu reproduzieren. Im Gegensatz zu Massad vertrete ich allerdings den Ansatz Leticia Sabsay’s, welche aufzeigt, dass „[t]o establish an a priori of what would define it [queerness] as such would be to repeat an already extensively criticised universalist position. (Sabsay 2012: 607f).

Als weiteres zentrales Analyseelement ist *race* zu nennen, wobei zu beachten ist, dass es sich um ein vielschichtiges, sensibles und oftmals höchst problematisches Feld handelt, welches hier bearbeitet werden soll. Speziell durch die beispiellosen Verbrechen des Nationalsozialismus wird heute im deutschsprachigen Raum – und hier besonders im akademischen Diskurs – oftmals nicht mehr unreflektiert von „Rassen“ (ohne Anführungszeichen) gesprochen. Das Wissen, dass es biologisch gesehen schlichtweg keine ‚Menschenrassen‘ gibt, hat sich mittlerweile (relativ) breitenwirksam durchgesetzt. Anders als im Englischen wird das Wort „Rasse“ daher oftmals durch „Ethnie“ ersetzt. Dass dieser Austausch jedoch die Problematik von Rassismus mitsamt seiner Implikationen nicht einfach rhetorisch aufzulösen vermag, ist evident. Einige Forscher_innen greifen daher, wie auch ich, auf den englischen Terminus „*race*“ zurück um zum einen nicht unreflektiert Gebrauch vom deutschen ‚Rassebegriff‘ zu machen und zum anderen auch nicht durch die Verwendung von „Ethnie“ eine rein oberflächliche Dekonstruktion jener problematischen Spannungsverhältnisse die Rassismus zu Grunde liegen zu fördern.¹⁶ Da der Begriff „*race*“ im Englischen eine andere Konnotation als im Deutschen hat und im Gegensatz zu einer biologistischen Annahme (Es *gäbe* „Menschenrassen“ die auf „natürlichen Unterschieden“ beruhen) viel eher auch den *Modus* der Bedeutungszuschreibung von Hautfarbe, Religion oder anderen kulturalistischen oder ‚phänotypischen‘ Merkmalen umschließt, erlaubt es die Verwendung den Blick auf die *Herstellung* von „Rasse“ zu richten.

¹⁶ Zu den vielschichtigen Problematiken der einfachen Ersetzung des Begriffs „Rasse“ durch „Ethnie“ siehe Kerner 2009: 107ff.

In Anlehnung an die Ausführungen Ina Kerner's (2009) möchte allerdings auch ich betonen, dass der Gebrauch des englischen Terminus' „*race*“ allein keineswegs ausreicht um vor den vielschichtigen und tückischen Problematiken von Rassismus gefeit zu sein, denn „[w]eder »Rasse« noch »Race« sind unschuldige, politisch neutrale Begriffe – wie sich gezeigt haben sollte, ist die Gefahr der Naturalisierung und Essentialisierung in beiden Sprachen gegeben“ (ebd.: 124). Trotz dieses Vorbehalts erscheint es mir dennoch sinnvoll vor dem Hintergrund (nicht nur) der deutsch-österreichischen Geschichte des Nationalsozialismus einen möglichst sensiblen und vorsichtigen Umgang mit dem Begriff „Rasse“ zu pflegen.

Obgleich also die ehemals biologistisch ausgerichtete Rassenrhetorik gesellschaftlich nicht mehr haltbar ist, wurde sie mittlerweile in weiten Teilen von einer kulturalistischen abgelöst. Dieses Wandels der Referenzpunkte von Rassismus haben sich bereits zahlreiche Theoretiker_innen angenommen, wobei anzumerken ist, dass nicht alle die Erweiterung des Terminus auf nicht-biologistisch ausgerichtete Merkmale unterstützen. Für diese Arbeit ist es jedoch unumgänglich sich jener Ausweitung anzunehmen, zumal sie, wie bereits gesagt, in den letzten Jahren immer mehr an Bedeutung gewinnen. Diese definitorische Ausweitung verfolgt neben weiteren (siehe Hund 2007; Memmi 1998) auch Étienne Balibar, wenn er von einem „Rassismus ohne Rassen“ spricht – dem „Neo-Rassismus“, wie er ihn nennt (Balibar 1990). Rassismus bedarf also nicht unbedingt einer Bezugnahme auf biologistisch ausgerichtete ‚Rassendefinitionen‘ um zu funktionieren, oder wie Stuart Hall es ausdrückt: „*“Rasse“ existiert nicht, aber Rassismus kann in sozialen Praxen produziert werden. Das ist m.E. das Kennzeichen für den ideologischen Diskurs“* (Hall 2000: 7).

Ausgehend von diesen Ansätzen ist für die vorliegende Arbeit besonders der „Orientalismus“, als eine von Edward Said (1978) begründete Theorie, von Bedeutung. Seine Ursprünge in der Kolonialzeit nehmend, entwickeln sich heute immer neue Orientalismen, welche vornehmlich auf die Behauptung unüberbrückbarer immanenter Unterschiede zwischen ‚morgen- und abendländischen Kulturen‘ abzielen. Ausgehend von einem ungleichen Machtverhältnis im Zuge ‚westlicher‘ Hegemonie beinhalten diese Gegenüberstellungen Zuschreibungen von ‚guten‘ (Westen) und ‚schlechten Eigenschaften‘ (Osten), wodurch diese beiden ‚Pole‘ im Modus der Orientalisierung

als inhärent diametral ausgewiesen und gleichzeitig erst *erschaffen* werden. Im Spannungsfeld zwischen Zuschreibungen von ‚Fortschritt und Rückständigkeit‘, ‚Moderne und Tradition‘, ‚Islam und Säkularismus‘, ‚Menschenrechten und Barbarei‘ sowie unzähligen weiteren (behaupteten) Dualismen wird ‚der Orient‘, inklusive ‚seiner Oriental_innen‘, als ein ‚ewig Gestriges‘ imaginiert und ‚dem Okzident‘, und damit ‚seiner (implizit *weißen*) Staatsbürger_innen‘, als ‚Träger des Zukünftigen‘ gegenübergestellt (ebd.).

An der Feststellung, dass es sich bei Rassismus nicht nur um ein Problem der ‚Anderen‘ handelt, sondern dass dieser von dominanten Gruppen ausgeht und jene daher nicht einfach als ‚Externe‘ gehandelt werden können, orientieren sich die Critical Whiteness Studies. Um auf die Funktionen und Mechanismen rassistischer Strukturen und Praxen zu verweisen, wird darauf abgezielt Rassismus nicht bei der_dem Adressat_in, also beim identifizierten ‚Anderen‘ zu suchen, sondern diesen bereits im (mehrheitlich *weißen*) ‚Ursprung‘ zu enttarnen und zu dekonstruieren. Daher lautet die zentrale Frage vor allem auch: Wer sind die kollektiven *Vorteilsnehmer_innen* von Rassismus? Durch diesen veränderten Blickwinkel soll erreicht werden, Rassismus nicht mehr als etwas zu begreifen, das *weiße* Menschen nicht betrifft, das ihnen äußerlich ist, sondern genau jene *Funktion* von Rassismus in seiner Tarnung hinter scheinbarer ‚Neutralität‘ zu erkennen, zu benennen und folglich auch bekämpfen zu können (vgl. Bérubé 2001). Was allerdings betont wird, ist vor allem auch die Problematik unter dem ‚Deckmantel‘ antirassistischer Critical Whiteness Studies den Blick wiederum nur auf *weiße* Personen zu lenken und damit einmal mehr Lebensrealitäten of colour auszublenden und zu marginalisieren (vgl. Arndt u.a. 2009).

An dieser Stelle soll zudem kurz auf die Begrifflichkeit des Diskurses eingegangen werden. Das Verständnis, welches dieser Arbeit zu Grunde liegt, ist an jenes von Michel Foucault angelehnt, als einer der wohl berühmtesten diskurstheoretischen Wissenschaftler_innen. Diskurse werden in diesem Sinne nicht nur als Sprache sondern ebenso als Praxis begriffen. Damit ist die Möglichkeit gemeint, Verknüpfungen zwischen „Institutionen, ökonomischen und gesellschaftlichen Prozessen, Verhaltensformen, Normsystemen, Techniken, Klassifikationstypen und Charakterisierungsweisen herzustellen“ (Foucault 1997: 68). Gleichzeitig entstünden diese Fähigkeiten viel weniger innerlich oder äußerlich anstatt an den *Grenzen* des

Diskurses. In diesem Sinne handle es sich auch bei dem Begriff selbst um keinen konsistenten, dieser sei vielmehr fluid, während allerdings Diskurse keineswegs zufällig entstünden. Auch ‚sprechen‘ die Diskurse den_die Sprecher_in und nicht umgekehrt, so werden sie zu elementaren und unpersönlichen, jedoch trotzdem veränderlichen Strukturen (Foucault 2010). Aus diesem Blickwinkel sollen die folgenden Ausführungen gelesen werden. Dabei geht es allerdings in dieser Arbeit, wie gesagt, nicht primär darum ‚Beweise‘ für homonationalistische Diskurse zu finden, sondern den Blick vielmehr auf ihre *Grenzen* zu richten, an denen die oben angeführten Beziehungen entstehen und diese zu untersuchen.

Zuletzt soll hier betont werden, dass die vorliegenden Themenfelder keineswegs als starre abgeschlossene homogene und klar abgrenzbare Kategorien sondern als heterogene fluide flexible und teilweise widersprüchliche Teile verworrener Vergesellschaftungen verstanden und auch als solche bearbeitet werden.

2 Homo-Nationalismus: Ein Paradoxon? Widersprüchliche Implikationen des Phänomens entlang von Geschlecht und Sexualität

In der Auseinandersetzung mit der Thematik des Homonationalismus lassen sich – wie bei wohl allen wissenschaftlichen Abhandlungen – sowohl Kontinuitäten und Elemente der Ordnung als auch Brüche und Elemente der Unordnung herausarbeiten. Als einen der einerseits durchgängigsten und gleichzeitig jedoch unterbelichtetsten Faktoren lässt sich dabei die starke Dominanz männlicher Vergeschlechtlichung innerhalb der Diskurse bezeichnen. Mit den Ausnahmen Petzen’s (2005) und Scheibelhofer’s (2013) verweisen die vorliegenden Arbeiten zwar immer wieder auf diesen Teilaspekt, nehmen sich dieses allerdings wenig bis nicht genauer an. Dabei fällt bei näherer Betrachtung vor allem ein Widerspruch auf: Einschlägige Werke zu ‚klassischen‘ westlichen/westeuropäischen Nationalismen betonen sowohl ihre Männlichkeitszentriertheit (Anderson 1991, Enloe 1990, Nagel 1998, Mosse 1996) als auch ihre heteronormative Ausrichtung (Peterson 1999). Während also Jasbir Puar (2007) die vielfältigen Spielarten im Aufkommen von Homonationalismus (vor allem im US-amerikanischen Kontext) aufzuzeigen vermochte, so stellt sich dennoch die Frage, wie diese beiden, eigentlich konträren,

Positionen von homosexueller Männlichkeit mit jenen ‚Eigenschaften‘ des ‚klassischen‘ westlichen/westeuropäischen Nationalismus vereinen lassen. Wenn Nationalismus zwangsläufig männlich dominiert und (daher?) heteronormativ ist, wie kann das Phänomen des Homonationalismus dann erklärt werden? Um diesen (scheinbaren) Paradoxien auf den Grund zu gehen, müssen also zwei Dimensionen beleuchtet werden. Während Puar (2007) auf die Frage des Konflikts mit dem Verhältnis von Nationalismus und Heteronormativität eine klare Antwort gibt, so befasst sie sich nicht explizit mit jenem zwischen Nationalismus und Männlichkeit. Um diese Fragen beantworten zu können, muss vorerst das komplexe Verhältnis von Männlichkeit, beziehungsweise Geschlecht, Sexualität und staatlicher Subjektkonstitution im westeuropäischen Kontext dargelegt werden.

2.1 Es lebe der Staat? Zum Verhältnis von Subjektkonstitution, Geschlecht und Sexualität

*„The domain we call the state is not a thing, system or subject but a significantly unbounded terrain of powers and techniques, an ensemble of discourses, rules and practices“
(Brown 1995: 174).*

Vorab ist es wichtig zu betonen, dass Staat hier nicht als ein von der Gesellschaft abgekoppelter politischer Apparat verstanden wird, sondern im Sinne des Zitats von Wendy Brown im ständigen Austausch mit der Gesellschaft steht, aus dieser erwächst und diese wiederum beeinflusst.

Mit Blick auf den Forschungsschwerpunkt dieser Arbeit soll im Anschluss vor allem herausgearbeitet werden, wie der Staat vergeschlechtlichte Subjekte hervorbringt, jedoch auch wie dieser bereits selbst vergeschlechtlicht ist und in welcher Weise diese Vergeschlechtlichung beständig reproduziert wird. Darauf aufbauend werden sowohl die Institutionalisierung männlicher Dominanzverhältnisse als auch die Funktionen heteronormativer Vergesellschaftung herausgearbeitet. Hierbei wird sich vor allem (queer-)feministischer Theorien sowie jenen der kritischen Männlichkeitsforschung bedient.

2.1.1 Vergeschlechtlichter Staat – verstaatlichtes Geschlecht?

„Der Staat ist mithin nicht eine den Individuen äußerliche institutionelle Struktur, sondern sitzt in den Köpfen und Körpern der Menschen: Staatlichkeit ist eine hegemoniale Praxis, die bestimmte Identitäten präferiert bzw. hervorbringt, andere aber desartikuliert und marginalisiert“ (Sauer 2004: 123).

Gemeint ist damit die Tatsache, dass Staat und staatliches Subjekt untrennbar miteinander verbunden sind und sich je nach zeitlicher und räumlicher Verortung unterschiedlich ausprägen. Heißt, dass eine bestimmte menschliche Lebensform je nach geschichtlicher Konstellation entweder als solche anerkannt oder zurückgewiesen und damit gesellschaftlicher Marginalisierung bis hin zum (physischen oder gesellschaftlichen) Tod ausgesetzt werden kann. Diese staatlichen Subjektivierungen orientieren sich an und erschaffen wiederum selbst unterschiedliche gesellschaftliche ‚Marker‘, wobei Geschlecht im westeuropäischen Kontext – und mittlerweile wohl (beinahe) weltweit – mit eines jener zentralen Elemente von Subjekt-Werdung darstellt.¹⁷

„Geschlecht in seiner modernen zweigeschlechtlichen, ontologisierenden Ausprägung wird mithin zu einer zentralen Kategorie in der Ausbildung moderner intelligibler Subjekte, d.h. das moderne Subjekt ist nicht geschlechtlos denk- oder lebbar. Innerhalb des Zwei-Geschlechter-Modells ‚gibt‘ es nicht nur kein Geschlecht oder kein Subjekt jenseits von weiblich oder männlich, sondern darüber hinaus wird genau der vergeschlechtlichte Körper zur Begründung von natürlichen Verhaltensweisen, Geschlechtscharakteren und vergeschlechtlichtem Subjekt-‚Sein‘“ (Ludwig 2010: 13).

Zahlreiche Arbeiten befassen sich mit der geschichtlichen Erfindung von Zweigeschlechtlichkeit, welche von Anfang an mit einem klaren Dualismus zwischen Öffentlichkeit und Privatheit einherging und auf die Stabilisierung dieser Aufteilung ausgerichtet war. Wurde in westlichen/westeuropäischen Gesellschaften vor dem 17. Jahrhundert noch von einem ein-geschlechtlichen Modell ausgegangen, so änderte sich diese Idee im Zuge des 18. und 19. Jahrhunderts grundlegend. Obwohl Frauen

¹⁷ Zum westlichen ‚Export‘ des Geschlechtermodells siehe u.a. Oyěwùmí (2010).

auch zu vormodernen Zeiten marginalisiert waren und Männer als höherwertig galten, so war Geschlecht noch nicht vollständig *ontologisch* determiniert und blieb damit in seiner Ausformung zumindest teilweise wandelbar. Die ursprünglich rein soziale Verortung von Geschlecht wurde im Laufe der Ausbreitung des Zwei-Geschlechter-Modells von einer neuen Form der Naturalisierung der (neu erschaffenen) Geschlechter im biologistischen Sinne – *der* Mann ist nicht *die* Frau und umgekehrt – abgelöst (vgl. Hausen 1992, Ludwig 2010). Dies hatte bedeutsame Auswirkungen, welche von Gundula Ludwig wie folgt beschrieben werden:

„Qua Geschlecht werden Subjekte nicht nur bezogen auf *spezifische* körperliche Regionen und Funktionen unterschieden, sondern Frauen und Männer gelten fortan insgesamt als *wesenhaft* konträr. Alles, was das Subjekt tut, denkt, fühlt, kann (oder nicht), lässt sich auf Geschlecht zurückführen“ (Hervorhebung im Original, Ludwig 2010: 13).

Die Zweiteilung der Geschlechter erfolgte hierbei nach einem bestimmten dichotomen und hierarchisierenden Prinzip: ‚Der Frau‘ wurde die sanfte Gefühlswelt zugesprochen, ‚dem Mann‘ Rationalität und Stärke, ‚die Frau‘ wurde als ‚Naturwesen‘ dargestellt, ‚der Mann‘ als ‚Träger der Kultur‘, Aktivität war per se ‚männlich‘, Passivität ‚weiblich‘ (vgl. Hausen 1992; Ludwig 2010, Oyěwùmí 2010: 6ff) oder um es in damaligen Worten auszudrücken:

„Entsprechend dem mehr universellen Charakter im Weibe, ist die Empfindung in ihm vorherrschend, — das Weib ist mehr fühlendes Wesen; beim Manne herrscht hingegen wegen seiner größeren Individualität, die Reaktion vor, — er ist mehr denkendes Wesen [Der Mann] ist fest und beständig, sein Muth kühn und sein Entschluss bestimmt; ... Und letzteres bezieht sich hauptsächlich auf sein Handeln und Schaffen; Der Charakter des Weibes ist mehr wankend, der Entschluss jedoch oft rascher, in Leiden ist es in der Regel gefasster, Hiernach wäre denn auch die allgemeine Bestimmung der Geschlechter für das äußere Leben überhaupt zu beurtheilen Fortpflanzung ist nur durch Kooperation beider möglich, jedoch hat an dieser Operation das weibliche Geschlecht unverkennbar mehr Antheil als das männliche Während so das Weib hauptsächlich das innere Familienverhältniß begründet, der Mann mehr das äußere, ist er zugleich das Verbindungsglied zwischen Familie und Familie, er hauptsächlich begründet den Staat“ (J. Meyer Conversationslexikon 1848 nach Hausen 1976: 367)

Basierend auf dieser ‚Naturalisierung‘ der Geschlechter wurde Frauen die Eigenschaft der Vernunft abgesprochen, ihre Ausgrenzung aus jeglichen Bereichen der politischen Öffentlichkeit folgte daher in sich ‚logischen‘ Prinzipien, denn wer qua Natur nicht zum rationalen Denken und zur Vernunft *geeignet* ist, *die* kann unter keinen Umständen ein politisches Subjekt *verkörpern*, da dieses per (damaliger und heutiger) Definition Attribute wie Rationalität, Durchsetzungskraft und Entscheidungsfähigkeit für sich vereinen muss. Damit gelangen wir zu folgender Erkenntnis:

„[D]ie ontologisierte Vergeschlechtlichung der Subjekte [diente] einerseits als Platzanweiser für diese, da Frauen qua Geschlecht von Ämtern und Aufgaben der Öffentlichkeit ausgeschlossen und Männer den privaten Aufgaben enthoben wurden, wobei dieser Ausschluss mit der ‚Natur‘ der Frauen begründet wurde. Andererseits wurde Geschlecht als dichotome Konstruktion – und auch diese wurde erst möglich innerhalb des Zwei-Geschlechter-Modells – konstitutiv in die Vorstellungen von moderner Öffentlichkeit, Privatheit und deren Grenzziehung eingelagert, da darüber die Komplementarität von Öffentlichkeit und Privatheit legitimiert wird. Gerade über diese vergeschlechtlichte Grenzziehung von Öffentlichkeit und Privatheit konnte eine gesellschaftliche Ordnung produziert und aufrechterhalten werden, die sich durch den Ausschluss von Emotionalität, Chaos, Bindungen, Sexualität aus dem Öffentlichen auszeichnet, da all dies als weiblich konnotiert galt“ (Ludwig 2010: 15).

Dabei unterlagen die dichotom hergestellten „Geschlechtscharaktere“ (Hausen 1976) keineswegs einer Wertneutralität sondern bedienten und speisten sich zugleich aus einem politisch aufgeladenen hierarchischen Feld: „Differences and hierarchies [...] are enshrined on bodies; and bodies enshrine differences and hierarchy“ (Oyěwùmí 2010: 7). Neben diesen dichotomen Zuschreibungen der zwei als gegensätzlich kreierten Geschlechter von ‚Frau‘ und ‚Mann‘ ist zudem ein Aspekt von zentraler Bedeutung: Männlichkeit, und mit ihr Männer, wurde als *Norm* etabliert, Weiblichkeit, also Frauen, als „abweichendes Spezifikum“ (vgl. Ludwig 2010).

Diese Ausformung der Männlichkeit als Neutrum setzte sich auf unterschiedlichsten gesellschaftlichen und politischen Ebenen fest. Besonders die weitreichende Trennung der Sphären von Öffentlichkeit (männlich) und Privatheit (weiblich) zogen weite Kreise bis in die Gegenwart und waren und sind daher neben der staatlichen auch mit der Entwicklung des kapitalistischen Wirtschaftssystems verknüpft (vgl. Kimmel 1996: 43ff).

Im Zuge des Aufkommens des Kapitalismus, welcher von Konkurrenz und Härte bestimmt war, wurde das ‚Heim‘ verstärkt auch als Ort des Rückzugs und der ‚Sicherheit‘ im Gegensatz zur ‚rauen äußeren Welt‘ von Wirtschaft und Politik wahrgenommen. Michael Kimmel (1996) beschreibt die Verfestigungen der Abgrenzung zwischen öffentlicher Arbeitswelt, welche strikt von Männern besetzt wurde, und privater Haushaltswelt, in welcher alleinig den Frauen die Aufgaben übertragen wurden. Aufgrund der angeführten Aberkennung rationaler Fähigkeiten und Intelligenz für Frauen wurde erklärt, die Möglichkeit, sich in der äußeren ‚rauen‘ Welt zu recht zu finden, wäre für sie nicht gegeben. Das Haus stellte in dieser Struktur einen Ort der ‚Sicherheit‘ und des Rückzugs aus der ‚umkämpften‘ öffentlichen, von Männern bestimmten und wettbewerbsorientierten Welt dar (vgl. ebd: 43ff). Oder anders ausgedrückt: “[D]ualisms like nature/culture, public/private, and visible/invisible are variations on the theme of male/female bodies hierarchically ordered, differentially placed in relation to power, and spatially distanced from one another” (Oyěwùmí 2010: 7).

Trotz des Versuchs der flächendeckenden Etablierung jener rigiden Geschlechtersysteme dürfen dabei die zahlreichen geschichtlichen Brüche und historischen Widerstände seitens Feminist_innen nicht vergessen werden. Wichtig zu beachten ist jedoch, dass jene starren gesellschaftlichen Einordnungen zwar nicht mehr gegeben sind, ihre Wirkungsmacht jedoch bis in die heutige Zeit fortsetzen. Die Ausführungen sollte daher zeigen, wie mit der Erschaffung von Nationalstaaten in Westeuropa und der späteren (beinahe) weltweiten Ausprägung kapitalistischer Wirtschaftssysteme eine spezifische Form der Vergeschlechtlichung eben jener Prozesse einherging. Zentral zu beachten ist hierbei, dass Geschlecht einerseits (nicht nur aber zentral) durch den Staat *hergestellt* wird, diesem jedoch auch bereits systemisch *inhärent* ist. Ist das Ziel einer wissenschaftlichen Arbeit die Demaskierung von und Auseinandersetzung mit „sedimentierten Männlichkeiten“ (Kreisky o.J.) in staatlichen Institutionen, so ist dieses Wissen maßgeblich in die Untersuchungen mit einzubeziehen. Richtet sich eine Kritik nämlich ausschließlich auf die Reproduktion von Geschlecht *durch* den Staat, so verschleiert dieser Blick die normative Inhärenz hegemonialer Männlichkeit *innerhalb* des Staates und seiner Institutionen selbst und bleibt somit unvollständig. Ausgehend von diesen Mechanismen und Politiken institutionalisierter (Re-)Produktionen männlicher

Normen und Herrschaftsverhältnisse sollen daher die anschließenden Abschnitte gelesen werden.

2.1.2 Malestream – (Hegemoniale) Männlichkeit als unsichtbares Neutrum

*„Die Menschheit ist männlich und der Mann definiert die Frau nicht an sich, sondern in Beziehung auf sich. Die Frau wird bestimmt und unterschieden mit Bezug auf den Mann, dieser aber nicht mit Bezug auf sie; sie ist das Unwesentliche angesichts des Wesentlichen. Er ist das Subjekt. Er ist das Absolute: sie ist das Andere“
(Beauvoir nach Frevert 1996: 71).*

Bereits im Jahre 1949 erklärte Simone de Beauvoir in ihrem Buch *Le deuxième sexe* „On ne naît pas femme, on le devient“ was so viel heißt wie „Man [mensch] wird nicht als Frau geboren, man [mensch] wird dazu gemacht“ (Frevert 1996: 69). Diese bahnbrechende Erkenntnis gilt jedoch nicht nur für Frauen sondern in gleichem Maße auch für Männer, weshalb Beauvoirs Analyse zwar zutreffend war, jedoch unvollständig bleiben musste (vgl. ebd.: 71). Denn während es zwar stimmt, dass Frauen immer in Bezug zu Männern gedacht werden, so bedarf auch das Männliche des Weiblichen um überhaupt zu bestehen.

Auch Männlichkeit ist daher keine naturgegebene Kategorie, vielmehr wird sie nach bestimmten Regeln diskursiv konstruiert. Bedingt durch dieses prozesshafte Aushandeln gibt es auch nicht die *eine* Männlichkeit sondern unterschiedliche Formen von Männlichkeiten (vgl. Connell 2006). Auch vereinen diese laut Kreisky sowohl Traditionalismen als auch unterschiedliche Elemente von Modernisierung in sich. (Kreisky o.J.)

Männlichkeit zu thematisieren und sie als hegemonialen Marker sowohl in sozialen als auch politischen und ökonomischen Sphären zu demaskieren wurde erstmals durch die feministische Forschung betrieben. Im Gegensatz zur reinen Frauenforschung konzentrieren sich feministische, postkoloniale und queere Ansätze sowie die kritische Männlichkeitsforschung heute vor allem auch darauf, Modi der Subjektkonstitutionen in ihrer Verflechtung mit Geschlechterverhältnissen und -identitäten zu ergründen und damit auch ‚versteckte‘ Männlichkeiten in

gesellschaftlichen Strukturen sichtbar zu machen und ihre oftmals immanente Krisenhaftigkeit sowie ihre Verhältnisse zu marginalisierten Gruppen zu erforschen. Eva Kreisky formuliert diese Aufgabe dabei folgendermaßen:

„Die formelle und informelle Exklusion von Frauen [aus politischen Institutionen] war so umfassend und nachhaltig, daß die institutionell verfaßte Welt der Politik immer noch als vorwiegend männliche Lebenswelt fortbesteht und somit "das Weibliche" nicht sichtbar zu machen ist. Feministische Forschung muß daher methodisch "invers" vorgehen: Wenn es das "sichtbar Unsichtbare" in Staat und Politik freizulegen gilt, so ist dieses Verborgene gerade nicht "das Weibliche", denn der weibliche Lebenszusammenhang wie seine kulturellen Normen haben sich in dieser Sphäre kaum einschreiben können. Wenn etwas offenzulegen ist, dann ist es "das Männliche", das sich unter dem Deckmantel der "Neutralität" bis in die innersten Schichten der politischen Institutionen verborgen und festgesetzt hat. Man könnte dies auch als Methode feministischer "Institutionenarchäologie" benennen.“ (Kreisky o.J.)

Da jenes Vorgehen nicht nur für rein feministische Forschungsansätze sondern ebenso für die hier angewandten brauchbar gemacht werden kann, wird sich dieses neben weiteren in den folgenden Ausführungen bedient. Zunächst soll daher auf das Prinzip ‚Männlichkeit‘ sowie seiner unterschiedlichen Ausformungen eingegangen werden. Um die komplexen und problematischen Verhältnisse in den Aushandlungsprozessen rund um Männlichkeit besser greifen zu können und für diese Arbeit anwendbar zu machen, wird hier auf die populäre Theorie Raewyn¹⁸ Connell's Bezug genommen, welche in ihrem berühmten Buch *Der gemachte Mann* begründet wurde.

Allgemein könne Männlichkeit nicht als „kohärenter Gegenstand, an dem man eine generalisierende Wissenschaft entwickeln könnte“ (Connell 2006: 87) betrachtet werden, wobei es „[n]ichtsdestotrotz [...] möglich [wäre], zu kohärentem Wissen zu gelangen. Wir müssen den Betrachtungshorizont erweitern und Männlichkeit nicht als isoliertes Objekt verstehen, sondern als Aspekt einer umfassenderen Struktur“ (ebd.). Die Verwendung des Begriffs ‚Männlichkeitstypen‘ lehnt sie deshalb ab, weil dieser zu statisch sei, um den mannigfaltigen Realitäten männlicher Vergeschlechtlichungen gerecht zu werden, wobei Handlungen im Gegensatz dazu die Prozesshaftigkeit der Geschlechterkonfigurationen aufzeigen würden und dabei jeweils in ihrer spezifischen historischen Einbettung betrachtet werden müssten. Im Wissen um die

¹⁸ Damals hieß die australische Soziologin noch Robert Connell, heute lebt sie als Frau.

Dynamik dieser Praktiken, könne das Geschlechterprojekt als soziale Praxis mit Prozessen der (Re-)Produktion seiner selbst in seiner historischen und räumlichen Verortung klarer gefasst werden. Handlungen, welche mithin als männlich oder weiblich konnotiert gelten, als solche zu begreifen und damit die unterstellten „Geschlechtscharaktere“ (Hausen 1992) zu unterfüttern, betrachtet Connell daher, genauso wie die Behauptung ihrer Linearität, als fehlgeleitet (ebd.: 87ff).

Ihrerseits identifiziert wurden vier unterschiedliche Arten von Männlichkeit, wobei sie betont, dass diese jeweils zeit- und ortsabhängig und daher keineswegs statisch sondern wandel- und nicht eindeutig voneinander abgrenzbar seien. Die „hegemoniale Männlichkeit“ umfasst hierbei das jeweils zeitlich sowie räumlich dominante Männlichkeitsideal des ‚echten Mannes‘ und dient – obgleich nicht ausschließlich, so doch am erfolgreichsten – der Legitimation des Patriarchats. Wichtig zu beachten ist, dass die hegemoniale Männlichkeit in Form kollektiver männlicher Vergesellschaftung entsteht und ihre Dominanz sowohl in herrschaftlicher Relation zu Frauen als auch zu ‚anderen‘ Männlichkeiten gewinnt. In Anlehnung an den von Antonio Gramsci geprägten Begriff der Hegemonie, beruht der Erfolg jener Männlichkeit nicht nur auf ihrer (gewaltvollen) Machtausübung gegenüber anderen, sondern auch auf deren ‚Zustimmung‘, er wird somit in einem wechselseitigen Verhältnis ausgehandelt. Zu beachten sei, dass es sich nicht bei jeder Form von dominanter oder erfolgreicher auch zwangsläufig um hegemoniale Männlichkeit handelt, zudem würden sie nur wenige Männer in ihrer Gesamtheit verkörpern (Connell 2006: 98). Obwohl es in der Realität nur einer kleinen Minderheit gelingt den Ansprüchen hegemonialer Männlichkeit gerecht zu werden, so profitiert doch eine Vielzahl von Männern im Patriarchat durch ihre „komplizenhafte Männlichkeit“ von der „patriarchalen Dividende“ (ebd.: 100f). Benachteiligt, beziehungsweise sogar teilweise gesellschaftlich ausgeschlossen, werden laut Connells Analyse jene Männer, welche eine Form „marginalisierter“ oder auch „untergeordneter Männlichkeit“ personifizieren. Erstere können zwar teils gesellschaftliche Erfolge verzeichnen, diese erlangen jedoch meist nur geringfügige Geltung. Die Gründe hierfür können neben weiteren in der Zugehörigkeit zu einer diskriminierten Gruppe von *race* oder Religion liegen, wodurch die ‚Vorteile‘ ihrer Männlichkeit durch die ‚Nachteile‘ ihrer negativ konnotierten gesellschaftlichen ‚Marker‘ reduziert oder auch ausgelöscht werden können. Zweitere, so erklärt Connell, würden exemplarisch von

Homosexuellen verkörpert und durch ihre Gefährdung des Patriarchats ausgegrenzt und in die Nähe zu Frauen gerückt (ebd.: 99f).

Um die dargelegte Theorie für diese Arbeit verwertbar zu machen, sollen an dieser Stelle ein paar Ergänzungen gemacht und Schwierigkeiten angesprochen werden.

Erstens sollen die jeweiligen Modelle dahingehend erweitert werden, dass in allen Fällen von Männlichkeiten gesprochen werden kann. Wie Connell selbst kritisiert, so besteht die Gefahr der Vereinfachung darin, von *einer* schwarzen oder *einer* Arbeiter-Männlichkeit zu sprechen (ebd.: 87). Bereits auf den nächsten Seiten tappt sie jedoch in ihre eigene Falle, wenn sie schließlich durchgängig in der Einzahl von den jeweiligen Männlichkeitsformen spricht. Um diese ‚Vereinfachung‘ nicht weiter fortzuführen wird in dieser Arbeit daher die Mehrzahl verwendet. Eine Ausnahme stellen allerdings die Beschreibungen jener Fälle dar, in denen das *Ziel* stereotypisierter Zuschreibungen eben darin besteht *einen* starren und homogenen ‚Männlichkeitstypus‘ – nämlich jenen der ‚Anderen‘ – zu suggerieren.

Zweitens ergeben sich aus der Thematik dieser Arbeit zwangsläufig grundlegende Widersprüchlichkeiten zu Connell’s Ausführungen, welche zwar in sich schlüssig scheinen, im Lichte des Homonationalismus jedoch neu bewertet werden müssen.¹⁹

Während die beiden ersten Männlichkeiten daher durchaus brauchbar für die weiteren Ausführungen sind, so ergeben sich im Hinblick auf die zwei anderen dennoch einige Fragen. Es lässt sich ohne weiteres behaupten, dass es sich bei jenen unterstellten Formen ‚muslimischer Männlichkeit‘ (hier in der Einzahl), welche Thema dieser Arbeit sind, um marginalisierte Männlichkeiten handelt. Kommen wir jedoch zu jenen der untergeordneten Männlichkeiten, so stehen wir vor einem scheinbar unvereinbaren Widerspruch zwischen dem Inhalt dieser Arbeit – der Inkorporation (zumeist männlicher) homosexueller Subjekte in die Gesellschaft – und Connells Theorie. Genau jene Zwiespältigkeit zu thematisieren und im Zuge der Analyse aufzuklären soll daher Teil dieser Arbeit sein.

Drittens soll zusätzlich zu diesen Erweiterungen auf die Ansätze Michael Meuser’s (2006) zurückgegriffen werden, welcher homosozialen Beziehungen *zwischen* Männern eine noch stärkere Bedeutung zumisst. Diese drücken sich in Form von „ernsten Spielen“ unter Männern aus und nehmen dabei einen wesentlichen Aspekt

¹⁹ Hier gilt es zu beachten, dass die englische Originalausgabe des Buches unter dem Titel *Masculinities* bereits im Jahr 1995 erschienen ist und sich seitdem hinsichtlich der Situation von LSBTIQ vieles gewandelt hat.

ihrer männlichen Vergemeinschaftung ein, innerhalb derer die Beteiligten sowohl Wettbewerb als auch Solidarität ausüben und im Zuge dessen eine gesellschaftliche Hierarchisierung der Akteure geschieht. Aus dieser Position heraus erweitert Meuser das Hegemonieverständnis in Bezug auf Männlichkeit dahingehend, als „Hegemonie [...] die kulturell vorgegebene Form [ist], in der Männlichkeit „gegen Weiblichkeit konstruiert ist“ und sie ist ‚Spieleinsatz‘ im Wettbewerb der Männer untereinander, d.h. in der Konstruktion von Männlichkeit „vor und für die anderen Männer““ (Hervorhebung durch Verfasserin, Meuser 2006: 125). Auch plädiert Meuser für die Unterscheidung zwischen der Vorherrschaft der Männer einerseits und dem „generativen Prinzip der Konstruktion von hegemonialer Männlichkeit“ (ebd.) andererseits, welches von Connell nicht ausreichend thematisiert würde. Dabei solle es verstärkt auch darum gehen, die homosozialen Verhältnisse zwischen Männern, vor allem in Bezug zu anderen gesellschaftlichen ‚Markern‘, wie Klasse oder *race*, zu analysieren. Gemeint ist schließlich, dass der männliche Habitus – als „System generativer Schemata von Praxis“ (Bourdieu nach Meuser 2006: 126) – das Feld, in dem hegemoniale Männlichkeit (re-)produziert wird, darstellt. Im Zuge des „doing masculinity“ geht es also sowohl um die gesellschaftliche Suprematie von Männlichkeit gegenüber Weiblichkeit als auch um die homosozialen Aushandlungsprozesse männlicher Dominanzverhältnisse zwischen Männern (ebd.: 125).

Von Meuser nur kurz angeschnitten, so bezieht sich die vorliegende Arbeit zentral auf die intersektionelle Verschränkung von Geschlecht, beziehungsweise in diesem Fall vor allem Männlichkeit, mit anderen gesellschaftlichen ‚Markern‘ wie Sexualität, Klasse, Religion, *race* oder geistiger und körperlicher ‚Gesundheit‘. Zu betonen ist daher, dass die hegemoniale Männlichkeit nicht nur die ‚richtige‘ *Männlichkeit* sondern auch die ‚richtige‘ Hautfarbe, die ‚richtige‘ Schichtzugehörigkeit und viele weitere Dimensionen sozialer Vergesellschaftung auf sich vereint. Was dies konkret für die hier geleistete Analyse heißt, soll später nochmals aufgegriffen und beantwortet werden.

Um genauer auf das „generative Prinzip zur Konstruktion (hegemonialer) Männlichkeit“ (ebd.: 125) einzugehen, wird nun noch einmal auf die Rolle des Staates als zentraler Akteur in der (Re-)Produktion männlicher Dominanzverhältnisse verwiesen, welche zugleich einem ständigen Wandel unterliegt. In Zeiten der

Globalisierung und der weiter fortschreitenden Bedeutung von Finanzmärkten sowie privat(wirtschaftlich)en Playern wird dem Staat zwar immer weniger Einfluss zugesprochen, für die Subjektkonstitution ist dieser bislang jedoch immer noch von maßgeblicher Bedeutung. Doch nicht nur dem ‚klassischen‘ Nationalstaat, sondern auch supra- oder transnationale Organisationen wie UNO, NATO, Weltbank, IWF oder EU sind bestimmte Männlichkeiten eingeschrieben (vgl. Kreisky o.J.).

Das komplexe Verhältnis zwischen Geschlecht und Politik sowie den damit einhergehenden Mechanismen ihrer Institutionalisierung beschreibt Kreisky dabei so:

„Es ist evident, daß Struktur- und Handlungsaspekte in der sozialen Realität als Amalgamierungen auftreten. Es ist daher die Biformität des Problems in Erinnerung zu behalten: Gilt es doch einerseits, Geschlecht in seiner strukturierenden Bedeutung, vergeschlechtlichenden Relevanz, als politische Institution also zu entdecken. Gleichzeitig sind politische Institutionen als strukturierte Gegebenheiten auch über ihr Geschlecht zu identifizieren. Institutionen sind vergeschlechtlichte Phänomene“ (ebd.).

Institution und Subjekt bedingen und beeinflussen sich somit gegenseitig und stehen in ständigem Austausch miteinander. Während also Geschlecht an sich bereits eine (nicht nur) politische Institution darstellt, so formen und beeinflussen politische Institutionen wiederum die gesellschaftlichen Geschlechterverhältnisse. Der Kreislauf ist ein permanenter, wobei die Vergeschlechtlichung politischer Institutionen, und hier besonders auch des Staates selbst, oftmals übersehen wird. Männlichkeit stellt sich in diesen, wie in vielen weiteren, Einrichtungen immer noch erfolgreich als Neutrum dar und führt ihren Weg in westeuropäische Vergesellschaftungen meist ungestört fort.

„Staat und Politik gelten gemeinhin als geschlechtsneutrales Territorium und sie werden - insbesondere in der Politikwissenschaft - auch im Sinne dieser Fiktion fortgeschrieben. Alle Sicht- und Verfahrensweisen bleiben an einem entgeschlechtlichenden Navigationssystem ausgerichtet, denn jede Geschlechterperspektive würde doch nur männliche Dominanzverhältnisse, weibliche Marginalisierungen und in Institutionen wie Verfahren "abgelagerte", sedimentierte Männlichkeiten zutage fördern. In diesem Sinne wurde Geschlechtsneutralität zu einem Überlebensparadigma maskuliner Hegemonie in der Politikwissenschaft“ (ebd.).

In diesem Sinne sind Staat und Staatsbürger_innenschaft, beziehungsweise „citizenship“²⁰ untrennbar miteinander verknüpft. Wie vor allem von feministischen Forscher_innen gezeigt wurde, so wurde das Staatsbürger(_innen)tum, wie es sich in (West-)Europa herauskristallisierte, *an sich* bereits männlich gedacht. Nicht nur dem Staat, sondern auch dessen was als sein Bürger(_innen)tum gilt, ist also bereits die (hegemoniale) Männlichkeit inhärent. Wie Oyèrónké Oyěwùmí richtig anmerkt, so wurden „women [...] excluded from the category of citizens because „penis possession“ was one of the qualifications for citizenship” (Oyěwùmí 2010: 7).

Der beständige Widerstand gegen die Auflösung des binären Geschlechtersystems zeigt daher auf der einen Seite die männliche Verlustangst um den Status als „kollektive Vorteilsnehmer des Patriarchats“²¹ (Kühne 1996: 9), auf der anderen Seite jedoch auch die Instabilität und die immanente Krisenhaftigkeit von Männlichkeit (Pohl 2011), nicht nur in ihrer institutionalisierten Form.

Die hier identifizierte Männlichkeit als unmarkierte Norm, welche sich in den bedeutendsten Institutionen westeuropäischer Gesellschaften festsetzen konnte, ist dabei sowohl Ursprung als auch Teil jener hegemonialen (und Komplizenhaften) Männlichkeiten. Sie ist es, die jene Männlichkeitsformen (auch) erst erschafft und zugleich wiederum selbst aus ihnen erschaffen wird. Um sich jedoch als Neutrum positionieren zu können, bedarf es zwangsläufig ‚anderer‘ Männlichkeiten, die ihr als Negativ dienen. Bezogen auf die marginalisierten Männlichkeiten muslimischer Männer fasst Scheibelhofer diesen Abgrenzungsprozess folgendermaßen:

“Be it images of dumb work objects, mountain-illiterates, homophobes or fake homosexuals and deviant youth: the classist images of archaic Turkish-Muslim masculinity form a contemporary counter-type against which a neo-liberal, independent and both culturally and economically self-sufficient male norm is sketched” (Scheibelhofer 2013: 226).

Einmal als orientalisierte ‚Andere‘ identifiziert, “the men are excluded from the secure space of unmarked masculinity” (ebd.).

²⁰ Ich verwende hier den englischen Terminus da dieser aus meiner Sicht nicht zufriedenstellend durch den deutschen Begriff der Staatsbürger_innenschaft übersetzt werden kann, sondern im Original noch mehr impliziert als nur die ‚formelle‘ Staatsbürgerschaft. Ähnlich auch der Begriff ‚subject-citizen‘ der das Subjekt des_der Bürger_in als historisch gewachsene Figur besser zu greifen vermag.

²¹ Connells Bezeichnung der „patriarchalen Dividende“ bezeichnet ein ähnliches Phänomen.

2.1.3 Heteronormativität oder „Gegensätze ziehen sich an“

Die Herstellung einer binären Geschlechterordnung ist jedoch nicht allein relevant wenn es um das Verständnis rigider Geschlechterverhältnisse geht. Diese werden nämlich nicht nur in einen Mann-Frau sondern ebenso in einen Homo-Hetero-Dualismus eingeordnet, in welchem Heteronormativität als Regulativ von Sexualität gesellschaftlich vorgegeben wird.

Der Begriff der Heteronormativität wurde erstmals von Michael Warner im Jahre 1991 in der Einleitung zum Heft *Fear of a Queer Planet* in der Zeitschrift *Social Text* erwähnt und umfasst eine spezifische westliche/westeuropäische ‚Logik‘ sexueller Ordnung, nach welcher Heterosexualität als Norm(alität) verstanden und damit alle ‚anderen‘ Formen von Begierde als ‚Abweichungen‘ gelten. Durchgesetzt wird diese durch unterschiedliche Modi gesellschaftlichen Ein- und Ausschlusses, von Ächtung oder Marginalisierung über rechtliche Benachteiligung bis hin zu sozialer Exklusion und Tod.²² Hinsichtlich dieser enorm weitreichenden (Zwangs-)Norm(alis)ierungen menschlicher Sexualität und Liebe fordert Warner (1991), dass

“[s]ocial theory, moreover, must begin to do more than occasionally acknowledge the gay movement because so much of heterosexual privilege lies in heterosexual culture's exclusive ability to interpret itself as society. Even when coupled with a toleration of minority sexualities, heteronormativity has a totalizing tendency that can only be overcome by actively imagining a necessarily and desirably queer world” (Warner 1991: 8).

Diese „Exklusivität“ der heterosexuellen Kultur, sich selbst als (richtige und einzige Form von) Gesellschaft zu definieren, fasst Peter/Nancy Wagenknecht pointiert zusammen indem sie erklärt:

„Die Heteronormativität drängt die Menschen in die Form zweier körperlich und sozial klar voneinander unterschiedener Geschlechter, deren sexuelles Verlangen ausschließlich auf das jeweils andere gerichtet ist. Heteronormativität wirkt als apriorische Kategorie des Verstehens und setzt ein Bündel von Verhaltensnormen. Was ihr nicht entspricht, wird diskriminiert,

²² Tod meint hierbei sowohl homo- oder transphob motivierte Morde einzelner Personen als auch die systematische Vernichtung von LSBTIQ zur Zeit des Nationalsozialismus sowie den besonders in den 1980er Jahren ‚prominenten‘ Konnex zwischen Tod und (schwuler) Homosexualität in Verbindung mit dem Aufkommen des HIV-Virus‘ (erste Namensgebungen beinhalteten jene wie „Gay-related immune deficiency“) (vgl. Puar 2007) als auch die fortschreitende institutionalisierte und gesellschaftlich anerkannte Vernichtung von Intersexualität (siehe dazu u.a. Lang 2006).

verfolgt oder ausgelöscht (so in der medizinischen Vernichtung der Intersexualität) – oder den Verhältnissen ästhetisch-symbolischer Verschiebung dienstbar gemacht“ (Wagenknecht 2007: 17).

Sie durchdringt die Gesellschaft sowohl in Bezug auf die „Subjekt-Werdung“ des Individuums, als auch auf die Lebenspraxis und stellt als norm(alis)ierende und normative Kraft eine bestimmte Form gesellschaftlich-symbolischer Ordnung und Organisation dar (vgl. Wagenknecht 2007: 17; Ludwig 2010: 140).

„In der Subjekt-Konstitution erzeugt Heteronormativität den Druck, sich selbst über eine geschlechtlich und sexuell bestimmte Identität zu verstehen, wobei die Vielfalt möglicher Identitäten hierarchisch angeordnet ist und im Zentrum der Norm die kohärenten heterosexuellen Geschlechter Mann und Frau stehen“ (Wagenknecht 2007: 17).

Besonders wichtig zu betonen ist, dass im Zuge der Heteronormierung ein allumfassendes Geflecht hergestellt wird, welches sämtliche Prozesse westeuropäischer Vergesellschaftungen umschließt sowie damit auch in Wechselwirkung (nicht nur) zu Rassismus und Klassenverhältnissen steht (vgl. ebd). Hierbei positioniert sie sich als unabdingbares Mittel zur Garantie von Reproduktion und stellt sich dadurch ins Zentrum menschlicher Existenz und ihres Fortbestehens (vgl. Warner 1991; Wagenknecht 2007).

In den unterschiedlichen wissenschaftlichen Abhandlungen wird der Begriff allerdings differierend verstanden und gebraucht und reicht von wagen Definitionen – wie sie beispielsweise Tamsin Sparigo vertritt, indem davon ausgegangen wird, dass Heteronormativität weniger ein festes Korsett sondern eher eine Tendenz heterosexueller Normierung darstellt (vgl. Sparigo nach Wagenknecht 2007) – bis hin zu der Position Rosemary Hennessy's, laut derer Heteronormativität „eine ‚natürliche‘ Übereinstimmung zwischen biologischem und sozialem [...] Geschlecht her[stellt] und [...] das Begehren gemäß einer vergeschlechtlichten Asymmetrie zwischen sexuellem Subjekt (männlich) und gewähltem Objekt (weiblich) [kontrolliert]“ (Hennessy nach Wagenknecht 2007: 18). Des Weiteren erklärt sie:

„Heteronormen verdinglichen auch die Homosexualität; sie definieren und disziplinieren das menschliche Potenzial der Wahrnehmung und des sozialen Austauschs in eine Identität, die

der heteronormativen Logik von Geschlecht und Begehren entspricht – nur eben in perverser Weise“ (ebd.).

Andreas Kraß (2007) verfolgt zur Erklärung der strategischen Gewährleistung von Heteronormativität einen älteren Ansatz Roland Barthes‘ (damals über „Mythen des Alltags“). Das *Serum* beschreibe hier die

„[...] Verabreichung einer kleinen Injektion, die die Gesellschaft gegen die Gefahr eines größeren Umsturzes immunisiert. Ein partielles Unrecht wird anerkannt, um ein partielles Unrecht zu verschleiern; eine lokale Subversion wird toleriert, um die allgemeine Ordnung aufrechtzuerhalten“ (Kraß 2007: 147).

Als einen Aspekt dieser Strategie beschreibt er die Toleranz gegenüber ‚Anderen‘. Sie impliziert eine dichotome Unterscheidung zwischen duldender ‚normaler‘ Mehrheit und geduldeter ‚abnormaler‘ Minderheit, welche der Anerkennung eben jener ‚normalen‘ Bevölkerungsgruppe bedarf. Das hierarchische Machtgefälle zwischen Tolerierenden und Tolerierten bleibt somit konstant intakt, wobei die Toleranz auch zu jederzeit verwehrt werden kann. Eine zweite Methodik bezeichnet die *Geschichtslosigkeit*, welche sich auf eine zeitlose Natürlichkeit der dominanten Geschlechter und Sexualitätskonstellationen bezieht und historische Veränderungen sowie ‚andere‘ Lebensformen zu devianten Objekten erklärt (ebd.: 147f). Eine weitere Taktik nimmt die *Identifizierung* ein, welche sowohl Blindheit, als auch Ignoranz, Leugnung, Assimilation oder Exotismus beinhalten kann (ebd.: 148). Als viertes Element führt Kraß die *Tautologie* an,

„[...] eine Gedankenfigur, die fragliche Sachverhalte nicht zu erklären sucht, sondern die Frage selbst verbietet und das Verbot als Antwort kaschiert. [...] Wenn die Dinge keine Geschichte haben, dann sind sie so, wie sie sind (weil Gott sie so geschaffen hat, weil die Natur sie so geordnet hat); wenn das Andere über keine eigene Identität verfügen darf, dann muss es so sein, wie ich es mir vorstelle“ (ebd.: 149).

Im Modus des *Weder-noch* wird eine dichotome Opposition zwischen zwei homogenen Gruppen konstruiert:

„Die vielfältigen Spielarten des Begehrens werden in eine polare Ordnung eingespannt, die auf der Opposition der Geschlechter beruht. Die Menschheit wird in zwei gegensätzliche Gruppen

eingeteilt, in Männer und Frauen, und dieser Kontrast wird durch das Prinzip der Heterosexualität zum Ausgleich gebracht. So gibt es zwei Geschlechter, aber nur ein Begehren. Der Binarismus der Geschlechter kehrt als Binarismus der Geschlechtlichkeit insofern wieder, als der Heterosexualität die Homosexualität entgegengesetzt wird. Weil die Homosexualität nicht als zweite Option des Begehrens, sondern als perverse Ausnahme verstanden wird, die die heterosexuelle Regel bestätigt, mündet auch dieser Gegensatz in das monologische Prinzip der Heteronormativität“ (ebd.).

Als sechste Strategie wird die *Quantifizierung* benannt, welche anstatt auf qualitative Analysen auf eine Simplifizierung der Realität abzielt. Als siebte und letzte Methode erwähnt Kraß die *Feststellung*, welche er als die „Neigung des Wortes zum Sprichwort, zum gesunden Menschenverstand“ (ebd.: 150) bezeichnet. Auch diese bezieht sich auf eine Welt, welche angeblich bereits jenseits unseres Wirkens besteht und welche wir nicht maßgeblich mitbestimmen und verändern sondern aus einer Vielzahl ‚ewig gültiger‘ Dinge bestehe, die ‚immer schon so waren und immer so sein werden‘ (ebd.). Die Heteronormativität ist also „nicht auf eine zu schaffende Welt gerichtet, sie muß sich mit einer schon geschaffenen Welt decken, muß die Spuren dieser Hervorbringung unter der Evidenz des Ewigen verbergen“ (Barthes nach Kraß 2007: 150).

Dass es sich bei jenen beschriebenen Strategien nicht nur um machtvoll Instrumente der Sicherstellung und Institutionalisierung einer heteronormativen Weltanschauung handelt, welche ihre Wirkungsmacht bis in die kleinsten Winkel ‚westeuropäischer‘ Vergesellschaftungen entfalten, sondern darüber hinaus auch im Modus homonationalistischer Diskurse Anwendung finden können, soll in den nachfolgenden Ausführungen aufgezeigt werden.

2.2 Vater-Land: Zur Verknüpfung von Männlichkeit, Heteronormativität und Nationalismus

“Although women are assigned certain roles to play, men are the script writers and central figures in nationalist narratives” (Scheibelhofer 2013: 43).

Dass Nationalismus im westlichen/westeuropäischen Kontext männlich dominiert ist, wurde bereits von einer Vielzahl von Forscher_innen untersucht (siehe u.a. Anderson 1991; Enloe 1990; Nagel 1998; Mosse 1996). Da dieser sich per Definition auf den Staat und die ‚Bewahrung‘ der Nation bezieht, ist auch ihm die männliche Struktur bereits inhärent. Und genauso wie Staat und Politik ist Nationalismus maßgeblich in der Reproduktion vergeschlechtlichter Gesellschaften involviert, oder anders ausgedrückt „[i]n so far as nationalism and the modern state are institutionalized forms of male domination, they are inherently *male* institutions” (Scheibelhofer 2013: 42). Während also alle Personen innerhalb einer Nation Objekte von Nationalismus sein können, so ist der Status als aktiv bestimmendes Subjekt vorwiegend Männern vorbehalten, beziehungsweise sind die Funktionen und Wirkungsmuster von Nationalismus männlich dominiert – auch wenn diese mitunter von Frauen oder nicht (‚richtigen‘) Männern vertreten und reproduziert werden. Dieses Verhältnis beschreibt Joane Nagel (2003) passender Weise so:

“National moral economies provide specific places for women and men in the nation, identify desirable and undesirable members by creating gender, sexual, and ethnic boundaries and hierarchies within nations, establish criteria for judging good and bad performances of nationalist masculinity and femininity, and define threats to national moral and sexual integrity.”
(Nagel 2003: 146)

Insofern als Nationalismus sich per se auf den Staat bezieht, ist sein Verhältnis zu Männlichkeit auch ein sehr ähnliches, er bezieht sich daher ebenso auf männlich konnotierte ‚Eigenschaften‘, wie etwa Stärke, Mut oder Macht, während er diese zur gleichen Zeit wiederum selbst unterfüttert und reproduziert. Und auch hier formt sich Nationalismus sowohl in Abgrenzung zu ‚Anderen‘ – wie beispielsweise Frauen oder ‚anderen‘ Männern – als auch in homosozialen Bindungen zu (den ‚richtigen‘)

Männern aus. Dieses Verhältnis gestaltet sich laut Benedict Anderson folgendermaßen: “[N]ation is always conceived as a deep comradeship. Ultimately, it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imaginings” (Anderson 1991: 7). Da die imaginierte Nation eine möglichst homogene sein soll und die Ausgrenzung nicht-akzeptierter ‚Anderer‘ daher das Ziel westeuropäischer nationalistischer Ideologien darstellt, werden (nicht nur aber besonders) diejenigen Männlichkeiten, die als wortwörtliche ‚Fremdkörper‘ angesehen werden, als Gegensatz zur homosozialen Kameradschaft positioniert und werden somit zu den ‚Anderen der Nation‘ gemacht. Die Fragen spinnen sich daher wieder um jene nach hegemonialen, Komplizenhaften, untergeordneten und marginalisierten Männlichkeiten. Das Ideal hegemonialer Männlichkeit ist heute dabei eng mit jenen von ‚Entwicklung‘, besonders im Gegensatz zu ‚anderen‘ Nationen sowie ‚anderen‘ Kulturen (seien diese nun real oder imaginiert), verknüpft. George Mosse beispielsweise argumentiert, dass die Geschichte Europas untrennbar mit Form- und Normierungen rund um Männlichkeit verwoben ist:

„The ideal of masculinity was invoked on all sides as a symbol of personal and national regeneration, but also as basic to the self-definition of modern society. [...] Modern masculinity helped determine, and was in turn influenced, by what were considered normative patterns of morality and behaviour, that is to say, typical and acceptable ways of behaving and acting” (Mosse 1996: 3f).

Das Prinzip der Kameradschaft nimmt hierbei eine zentrale Funktion ein, wodurch zwangsläufig auch die Frage nach der Rolle von Sexualität ins Spiel kommt.

Wie Spike Peterson erklärt, ist Nationalismus nämlich nicht nur zutiefst männlich vergeschlechtlicht sondern ebenso heteronormativ, oder wie er es ausdrückt, heterosexistisch. Traditionell werden dadurch jene Personen aus dem nationalen Korpus exkludiert, beziehungsweise marginalisiert, welche sich nicht in diese starre Gesellschaftsordnung einfügen lassen wollen oder können (Peterson 1999: 39).

Betrachten wir nun das Thema dieser Diplomarbeit, so springt uns die (vermeintliche) Widersprüchlichkeit förmlich ins Gesicht. Die scheinbare Paradoxie dieses Phänomens vermag Jasbir Puar (2007) jedoch aufzulösen, indem sie folgendermaßen argumentiert:

“Given that our contemporary political climate of U.S. nationalism relies so heavily on homophobic demonization of sexual others, the argument that homosexuality is included within and contributes positively to the optimization of life is perhaps a seemingly counterintuitive stance. [...] So I proceed with two caveats. First, to aver that some or certain homosexual bodies signify homonormative nationalism – homonationalism – is in no way intended to deny, diminish, or disavow the daily violences of discrimination, physical and sexual assault, familial ostracism, economic disadvantage, and lack of social and legal legitimacy that sexual others must regularly endure; in short, most queers, whether as subjects or populations, still hover amid regimes of deferred or outright death. What I am working through in this text are the manifold trajectories of racialization and un-nationalization of sexual others that foster the conditions of possibility for such violent relegations to death” (Puar 2007: 10).

Homonationalismus spiegelt also keineswegs das *reale* Verschwinden oder Überwinden von Homophobie im Zuge der sowohl zeitlich als auch räumlich vollständigen und allumfassenden Inklusion ehemals exkludierter homosexueller – und noch viel weniger *btq* – Subjekte wieder, sondern stellt vielmehr die *Behauptung* jenes Phänomens dar.

“Second, there is no organic unity or cohesion among homonationalisms; there are partial, fragmentary, uneven formations, implicated in the pendular momentum of inclusion and exclusion, some dissipating as quickly as they appear. Thus, the cost of being folded into life might be quite steep, both for the subjects who are interpellated by or aspire to the tight inclusiveness of homonormativity offered in this moment, and for those who decline or are declined entry due to the undesirability of their race, ethnicity, religion, class, national origin, age or bodily ability” (ebd.: 10).

Obwohl sich also durchaus Kontinuitäten sowie Gemeinsamkeiten in homonationalistischen *Diskursen* über den unterstellten „Kampf der Subkulturen“ (Heidenreich 2005) aufspüren und benennen lassen, sind gleichzeitig fehlende Kohärenz und Unberechenbarkeit dem *Modus* des Homonationalismus im Sinne der Inklusion ehemals ‚devianter‘ Subjekte immanent. Viel eher handelt es sich bei diesem Phänomen also um eine jederzeit umkehrbare und temporär sowie örtlich fragmentierte als auch inhärent instabile Inkorporation vereinzelter homosexueller Subjekte in die Nation/Region zum Zwecke ihrer Gegenüberstellung zu den ‚ganz Anderen‘ des Staates/der Region in Form rassialisierter sowie als homogen identifizierter Gruppen.

In diesem Sinne bedarf es schließlich nicht nur im ‚normalen‘ sondern auch im Homo-Nationalismus ‚anderer‘ Männlichkeiten, welche als Negativ zur ‚eigenen‘ und somit als konstitutives ‚Außen‘ dienen. Seien schwule Männlichkeiten daher in ersterem Fall weniger Träger als vielmehr selbst die ‚anderen‘, untergeordneten Männlichkeiten, so werden diese in zweiterem gleichsam (ob sie wollen oder nicht) als ‚Gallionsfiguren‘ im Zeitalter westeuropäischer Selbstdarstellung als ‚Hort der Menschenrechte und der Demokratie‘ (zwangs-)positioniert.

Wichtig ist in diesem Kontext,

„that what is seen as ‘abnormal masculinity’ in a given social, political and historic context, is not only connected, but in actual fact a *product of that context*. ‘Abnormal masculinities’ are not a by-product of modern, patriarchal societies, but an integral part of their social fabric” (Hervorhebung durch Verfasserin, Scheibelhofer 2013: 45).

Ähnlich der Positionierung von Weiblichkeit als das ‚Andere‘ in Bezug zur höhergestellten Männlichkeit, bedarf es in der Herstellung von Nation, und somit auch und vor allem im Nationalismus, ebenso eines *männlichen* ‚Gegenparts‘, einer Art ‚Anti-These‘ zu der als ‚richtig‘ identifizierten Männlichkeit, oder um es mit George Mosse’s Worten auszudrücken:

“This ideal of masculinity, indeed modern society as a whole, needed an image against which it could define itself. Those who stood outside or were marginalized by society provided a countertype that reflected, as in a convex mirror, the reverse social norm” (Mosse 1996: 56).

2.3 Das Märchen von der verschwundenen Homophobie...

Die im Kapitel 1.1 bereits beschriebene „Amnesie“ (Haritaworn u.a. 2007) bezüglich der (west-)europäischen Erschaffung von Homosexualität als ‚perverse Abnormalität‘²³ sowie der damit einhergehenden Diskriminierung, Marginalisierung und Unterdrückung bis hin zur Auslöschung als homosexuell identifizierter Subjekte soll an dieser Stelle noch einmal aufgegriffen werden. Diese dient mithin als zentrales Element für das Funktionieren von Homonationalismus in der

²³ Siehe dazu Foucault’s *Sexualität und Wahrheit: Der Wille zum Wissen* (2010).

Selbstpositionierung (West-)Europas als ‚Erfinder und Wahrer‘ von Menschen-, und damit auch von LSBTIQ-Rechten. Entgegen der Bewahrheitung des Verschwindens von Homophobie aus ‚unseren‘ (implizit *weißen*) westeuropäischen Gesellschaften wurde allerdings bereits ausgeführt, dass es sich viel eher um eine Behauptung als um eine reale Entwicklung handelt. Im homonationalistischen Narrativ nimmt diese allerdings umso realere Auswirkungen an wenn es um die Rechtfertigung diskriminierender und marginalisierender Ausgrenzungsmechanismen der als ‚Bedrohung‘ identifizierten (meist orientalisierten) ‚Anderen‘ geht. Das Ziel, die behauptete ‚westeuropäische Tradition‘ der Verfechtung von LSBTIQ-Rechten sowie der Bekämpfung von Homophobie nicht nur als unwahr zu demaskieren, sondern ebenso ihre strukturelle Immanenz innerhalb homosozialer (vor allem männlicher) Vergesellschaftung herauszustreichen, soll in den folgenden Ausführungen verfolgt werden.

2.3.1 Der Club der weißen Männer – Männliche Homosozialität im ‚westeuropäischen‘ Kapitalismus

Hunderttausende gingen Anfang des Jahres 2013 allein in Paris auf die Straßen um gegen die Einführung des Rechts auf Eheschließung und Adoption für homosexuelle Paare zu demonstrieren (Zeit-online 13-01-13). Die Gründe für diese enorme Anzahl an Protestierenden mögen vielfältiger Natur sein, vor allem jedoch stehen sie für eine gesellschaftliche Realität: Homophobie markiert eben nicht eine westeuropäisch überwundene ‚Ära des Vormodernen‘ sondern fungiert vielmehr immer noch als ein zentraler Teilaspekt heteronormativer Vergesellschaftung. Um der Komplexität dieses Phänomens gerecht zu werden, ist eine differenzierte Betrachtungsweise unbedingt erforderlich.

Da sich diese Arbeit der Aufdeckung versteckter Männlichkeiten sowie homosozialer Männlichkeitsverhältnisse und -zuschreibungen sowie ihrer vielfältigen Wirkungsweisen verschrieben hat, wird ein besonderer Fokus auf die Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen „männlicher Macht, männliche[n] Begehren[s] und männlicher Sexualität“ (Kraß 2007: 137) gelegt. Dies ist ein komplexes und bedarf

aufgrund seiner „strukturellen Krisenhaftigkeit“²⁴ (Pohl 2011) einer beständigen Rückversicherung, gestützt auf unterschiedlichste Mechanismen der Macht- bis hin zur Gewaltausübung (vgl. Forster 2007; Meuser 2002; Pohl 2011). Im männlich-homosozialen Ringen um Dominanz dient Homophobie dabei als Instrument zur Abspaltung von Sexualität und markiert damit in westlichen/westeuropäischen kapitalistisch-männlichkeitsdominierten Gesellschaften eine zentrale, teilweise sogar als *inhärent* dargestellte, Funktion zur Gewährleistung und Herstellung männlicher Hegemonie, welche allerdings nicht nur hegemoniale Männlichkeit sondern auch weitere Männlichkeiten inkludieren kann (vgl. Connell 2006; Kraß 2007). Damit stehen wir vor einem scheinbaren Problem: Wenn Homophobie eine immanente Rolle bei der Ausverhandlung von Männlichkeit in kapitalistisch ausgerichteten westeuropäischen Gesellschaften spielt, wie können dann (männliche) homosexuelle Subjekte im Zuge des Homonationalismus als ‚Aushängeschilder‘ für den Pluralismus westeuropäischer Gesellschaften gehandelt werden? Die folgenden Ausführungen sollen daher die Überlegungen zur Verschränkung von männlicher Homosozialität und Homophobie in neoliberalen Staaten Westeuropas aufgreifen und Licht auf die eigentümlichen Beziehungsstrukturen der Thematik werfen.

Andreas Kraß sieht die Entwicklung des Übergangs von ökonomischer zu romantischer Liebe im 19. Jahrhundert als den Ausgangspunkt für die folgenden Veränderungen homosozialer Beziehungen zwischen Männern, welche er als besonders paradox bezeichnet. Während Homosozialität früher durchaus mit Liebe zwischen Männern in Verbindung gebracht werden konnte – wobei diese nicht zwangsläufig, jedoch durchaus sexueller Natur sein konnte – schließt sie diese durch die Prozesse von Homophobie heute kategorisch aus um die homosozialen „männerbündischen“ (Kreisky 1994) Verbindungen zwischen Männern nicht zu gefährden. Dieses komplexe Verhältnis fasst Kraß folgendermaßen zusammen:

„Heterosexualität ist das Prinzip, das die männliche Homosozialität stützt. Insofern Gesellschaften patriarchalisch strukturiert sind, beruhen sie auf männlicher Homosozialität; insofern sie heteronormativ strukturiert sind, beruhen sie auf der Heterosexualität. Das

²⁴ Im Gegensatz zu Pohl möchte ich hier weniger von einem „konflikthaften und konfliktsensiblen Krisenzustand“ (Hervorhebung durch die Verfasserin; Pohl 2011: 129) sprechen, sondern die mannigfaltigen Aushandlungsprozesse von Männlichkeit in den Vordergrund stellen. Die Bezeichnung als ‚Zustand‘ vermag durch seine Bedeutung als – zumindest temporär – kohärent und statisch dem erklärten Anspruch der inhärenten Brüchigkeit von Männlichkeit m. E. nicht gerecht zu werden.

Paradox zwischen dem homosozialen und dem heterosexuellen Modell der Vergesellschaftung wird durch das prohibitive Instrument der Homophobie zum Ausgleich gebracht. Homophobie spaltet aus dem virtuellen Kontinuum des männlichen homosozialen Begehrens die Sexualität ab; sie sorgt für die Errichtung eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen „Männern die Männer fördern“ und „Männern die Männer lieben“. Das Abfallprodukt [sic!] dieser Spaltung, die Sexualität, wird auf das andere Geschlecht projiziert; insofern sind Heterosexualität als Gebot der Liebe zwischen Mann und Frau und Homophobie als Verbot der Liebe zwischen Mann und Mann komplementär aufeinander bezogen“ (Kraß 2007: 142).

Ergänzend soll hier erklärt werden, dass im letzten Satz des Zitates wohl weniger von Heterosexualität als von *Heteronormativität* geschrieben werden sollte, da ansonsten wiederum die Gefahr besteht zu suggerieren, heterosexuelles Begehren unterliege *an sich* einer zwanghaften gesellschaftlichen Normierung. Neben dieser kleinen Anmerkung vermag das Zitat pointiert zu zeigen, wie Homophobie in einer heteronormativen Gesellschaft der Abspaltung von Sexualität aus Beziehungen zwischen Männern zum Zwecke der Aufrechterhaltung kapitalistischer „Männerbünde“ (Kreisky 1994) dient. Es handle sich daher bei Homophobie keineswegs um eine ‚natürliche‘ Verunsicherung aufgrund einer ‚anderen‘ Lebensweise sondern vielmehr um eine diskursiv hergestellte und gesellschaftlich geförderte Form eines habituellen Regulativs zur Sicherstellung der Heteronorm (Kraß 2007: 145). Trotzdem daher beispielsweise im Neoliberalismus eine *bestimmte* (!) ‚Vielfalt‘ als erstrebenswert betrachtet wird, ist ihm selbst die (hegemoniale) Männlichkeit bereits eingeschrieben. Wie sich dies erklären lässt, führt Kreisky folgendermaßen aus:

„Staat wie Ökonomie sind verdichtete soziale Verhältnisse; in ihrem Kern verkörpern sie sedimentierte männliche Lebens- und Erfahrungswelten, maskulin aufgeladene Wertsphären und männliche Symbolordnungen. Wenn nun Neoliberalismus (Sozial-)Staatlichkeit, die immer noch großteils männerbündisch hergestellt wird, aushöhlt und schwächt, lässt er nicht automatisch auch traditionelle Männlichkeitsmuster erodieren. Vielmehr können sich manche der verbrauchten oder erschlafenen Aspekte von Männlichkeit unter den Gegebenheiten der "unsichtbaren Hand" des Marktes unauffällig regenerieren; Patriarchalismus und Maskulinismus werden marktgerecht erneuert und so wieder gestärkt“ (Kreisky 2001).

Daraus lässt sich erklären, weshalb Homophobie auch in derzeitigen, vermehrt neoliberal strukturierten (west-)europäischen Gesellschaften eine so zentrale

Funktion einnimmt. Auch Raewyn Connell vertritt die These der essentiellen Verschränkung zwischen Männlichkeit und Homophobie, fügt diesem Verhältnis allerdings das zentrale Element der Hegemonie hinzu, indem sie erklärt:

„Aus der Sicht hegemonialer Männlichkeit wurde das Potential für homoerotische Freuden aus der Männlichkeit vertrieben und einer abweichenden Gruppe zugeordnet, die symbolisch auf die Stufe von Frauen oder wilden Tieren gestellt wurden. Es gab nicht den entsprechenden Typus des "Heterosexuellen". Heterosexualität wurde vielmehr zu einem unabdingbaren Bestandteil von Männlichkeit" (Connell 2006: 216).

Obgleich es längst nicht mehr ‚salonfähig‘ ist öffentlich von der ‚Abartigkeit‘ homosexueller Lebensweisen zu sprechen und auch auf den Gebieten von Entkriminalisierung, öffentlicher Sichtbarkeit sowie Sanktionierung offenkundiger Homosexuellenfeindlichkeit ein positiver Wandel zu beobachten ist, hält sich auf der anderen Seite die Vorstellung eines hierarchischen Homo-Hetero-Binarismus beständig. Da dieses Prinzip aufgrund seiner eingeschriebenen Dichotomie darauf ausgerichtet ist nicht-heterosexuelle Lebensformen als ‚deviant‘ zu positionieren, folgt daraus die ‚Notwendigkeit‘ des Modus‘ von Homophobie als Abspaltungsbeziehungsweise Abgrenzungsmechanismus‘ gegenüber nicht-heterosexuellen Begehrens. Im Zuge heteronormativer Vergesellschaftungen ist die hierarchische Aufteilung in Gegensatzpaare wie ‚natürlich/unnatürlich‘ oder ‚normal/abnormal‘ daher immanent. Entgegen des Mythos‘ des Verschwindens von Homophobie aus ‚unseren‘ westeuropäischen Gesellschaften ist letztendlich schlicht ein Wandel hinsichtlich der *Form* des Abgrenzungsmodus‘ erkennbar, während dieser im *Kern* erhalten bleibt. Es könnte daher gesagt werden, dass zwar sehr wohl eine offenkundig aggressive Homosexuellenfeindlichkeit abnimmt, nicht jedoch die normierende Homophobie, also die Angst vor gesellschaftlicher Abweichung (zwangs-)normierter Sexualität. Wie genau sich dieser Wandel von Heteronormativität erklären lässt, soll Teil dieser Arbeit sein und vor allem im Kapitel 4.1 nochmals thematisiert werden.

2.3.2 ... und wer sie angeblich wieder zurück brachte

Die Ausführungen sollten zeigen, wie sich die scheinbaren Widersprüchlichkeiten zwischen Homonationalismus und heteronormativer Vergesellschaftung sowie der damit einhergehenden Homophobie im Kontext homosozialer (vor allem männlicher) Beziehungen vereinen lassen. Das Narrativ westlicher/westeuropäischer Überwindung von Homophobie, ja sogar einer ‚homo-freundlichen Tradition‘, kann dabei nur weitergesponnen werden, indem die identifizierten Problematiken extrahiert und auf die orientalisierten ‚Anderen‘ übertragen werden. Im Modus des *otherings* wird die scheinbare Unvereinbarkeit zwischen Homo und Nationalismus schließlich dahingehend aufgelöst, als sie ihren Hauptwiderspruch schlichtweg auf eine hyper-problematisierte ‚andere‘ Männlichkeit überträgt. Herauszuarbeiten, welche Männlichkeitsbilder im proklamierten „Kampf der Subkulturen“ (Heidenreich 2005) gezeichnet werden, soll daher Aufgabe des nächsten Abschnitts sein.

3 „Kampf der Subkulturen“ – Zur dialektischen Konstruktion von ‚Muslimen‘ versus ‚Schwulen‘ in homonationalistischen Diskursen

“Imperial narratives are those in which force is narrated as a gift, as if empire is what gives the other freedom, what brings the other into modernity. The languages of freedom, equality, civility, diversity and light become associated with whiteness, as being what white subjects (queer or not queer) will give to others” (Ahmed 2011: 131).

Bevor jedoch dargelegt wird wie die Herstellung stereotyper Männlichkeitsbilder in homonationalistischen Diskursen in Westeuropa ausgestaltet ist und welche Funktionen sie erfüllt, soll der Blick noch einmal auf den Orientalismus als solches gerichtet werden. Dabei geht es darum aufzuzeigen, wie sich dieser im Laufe der Zeit gewandelt hat und welche Aufgaben dabei die ‚Marker‘ „Geschlecht“ sowie „Sexualität“ übernehmen. Im Anschluss an diese Nachzeichnungen des historischen Wandels und seiner Kontinuitäten werden die derzeitigen diskursiven Verhandlungen

von Gewalt – vor allem in sexualisierter und vergeschlechtlichter Form – als ‚Problem der Anderen‘ aufgegriffen und kritisiert. Diesen liegt sowohl eine reduktionistische Vorstellung von Kultur als auch von Freiheit, Moderne oder Islam sowie weiteren Elementen zu Grunde. Um allerdings die gesamte Dimension jener Problematik fassen zu können, wird nachfolgend das Konzept von *citizenship* selbst aufgegriffen und hinsichtlich seines immanenten Orientalismus‘ untersucht.

3.1 Orientalistische Stereotypisierungen, okzidentalistische Selbstvergewisserungen

“The process of othering involved in the entwinement between the democratisation of sexuality and the mobilisation of orientalist and colonial mentalities needs, and at the same time produces, reified versions of cultural and sexual identities” (Sabsay 2012: 612).

Wie Leticia Sabsay hier richtig beschreibt, so handelt es sich bei den Feldern von Sexualität und Geschlecht (nicht nur) in der Moderne um politisch aufgeladene Arenen hegemonialer Machausübungen. In diesem Sinne stellen diese keineswegs wertfreie Terrains sondern vielmehr stark normativ geprägte Spannungsfelder dar, welche gesellschaftlichen Verhandlungen ausgesetzt und innerhalb dieser erst erschaffen werden. Wie sich diese Aushandlungsprozesse im Kontext orientalistischer Zuschreibungen seitens eurozentristischer Positionierungen ausgestalten, soll in den folgenden Ausführungen thematisiert werden.

3.1.1 *Vom ‚zügellosen‘ zum ‚vormodernen Orient‘*

„My body against islamism!“ (Femen)

Das hier angeführte Zitat stammt von Femen, einer Gruppierung die durch weltweite Protestaktionen unterschiedlicher Art immer wieder in den Medien zu sehen waren. Für diese Arbeit interessant ist der 04. April 2013, welcher von ihnen als „International Topless Jihad Day against Islamism“ ausgerufen wurde. Ziel sollte die

‚Befreiung‘ muslimischer Frauen von ‚den (männlich verstandenen) Islamisten‘, ihren von Femen identifizierten ‚Unterdrücker‘, sein. Das obige Zitat steht dabei in Verbindung zu jenem populären Fall bei dem eine junge Tunesierin namens Amina Tyler²⁵ Fotos auf Facebook postete auf denen sie mit nacktem Oberkörper, bemalt mit Slogans wie „Fuck your Morals“, abgebildet war (Die Süddeutsche Zeitung 08-04-13). Ihre anschließende Verhaftung rief in Tunesien einen Folgeprotest dreier Studentinnen aus Frankreich und Deutschland hervor, welche daraufhin ebenfalls verhaftet und zu mehreren Monaten Gefängnis verurteilt wurden (Die Süddeutsche Zeitung 16-06-13). Sowohl Amina als auch die drei weiteren Aktivistinnen wurden mittlerweile freigelassen.

Im Lichte dieser Vorkommnisse drängt sich folgende Frage auf: Warum erklären nicht-muslimische Frauen einen „Topless Jihad Day“ um die vermeintlich ‚unterdrückten‘ Muslimas²⁶ von den ‚Ketten des Islam/der Islamisten‘ zu ‚befreien‘?

Als Reaktion auf die Forderungen von Femen kam es zur Formierung unterschiedlicher Gegenproteste, wie beispielsweise des „Muslimah Pride Day“ bei dem sich Muslimas in unterschiedlichen sozialen Netzwerken zu Wort melden und unter dem Motto „Nudity does not liberate me and I do not need saving“ gegen die kolonialistischen Rettungsfantasien der Femen Aktivistinnen vorgehen (Die Süddeutsche Zeitung 08-04-2013).

Die Entwicklungen können mithin exemplarisch für eine Fortführung kolonialistischer Dominanzverhältnisse unter anderen Vorzeichen verstanden werden. Während die ehemaligen Kolonialmächte sich auf die Behauptung ihrer ‚natürlichen Überlegenheit‘ gegenüber als minderwertig kategorisierten (und damit erst erschaffenen) „Rassen“ stützen um diese zu unterdrücken und auszubeuten, so beruft sich diese Form des neokolonialen Rassismus auf ein dichotomes Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Moderne, Unterdrückung und Freiheit sowie Patriarchat und Feminismus und bezieht sich damit ebenso wie damals auf Referenzpunkte von Geschlecht und Sexualität (vgl. Bracke 2012). Als zentrales Element dieser Aushandlungen dienen Frauen oder genauer meist der *weibliche* Körper, welcher, aufgeladen mit stereotypen Zuschreibungen, zum kulturalistischen ‚Schlachtfeld‘

²⁵ Ihr offizieller Name ist Amina Sboui.

²⁶ Da es hier ausschließlich um Frauen geht und daher kein _ verwendet werden muss, findet in den folgenden Ausführungen die (Eigen-)Bezeichnung Muslima(s) Gebrauch.

lanciert. Diese Entwicklungen gestalteten sich geschichtlich freilich in unterschiedlicher Weise und unterliegen daher einem ständigen Wandel.

Ursprünglich wurde daher im Orientalismus der ‚ausschweifende Lebenswandel‘ im ‚Orient‘ kritisiert, vor allem Haremsphantasien spielten eine tragende Rolle. ‚Das Abendland‘ positionierte sich hierbei gegen ‚das Morgenland‘ indem es als sittlich und moralisch überlegen dargestellt wurde. Die orientalisierten Männer wurden im Zuge dieser Klassifikation ebenso wie die Frauen als zügellos beschrieben, unfähig ihre ‚Triebe‘ zu kontrollieren. Auch Sexualität zwischen Männern wurde als gängige Praxis bezeichnet und zugleich aufs strengste verurteilt. Im Gegensatz dazu wurden Anstand und Keuschheit als wichtige Elemente okzidentaler Traditionen erklärt, die Kontrolle des Körpers und seiner ‚Instinkte‘ nahm damit in der Konstruktion vergeschlechtlichter Subjekte eine maßgebliche Position ein. Sowohl Sexualität als auch Geschlecht dienten daher als ‚Beweise‘ der Überlegenheit ‚westlicher Kultur‘ gegenüber den rassialisierten ‚Anderen‘. Diesbezüglich wurde das Christentum mit als ‚Ursprung‘ und Garant für Moral und Sitte betrachtet (vgl. Said 1978, Wallerstein 2007).

Interessant ist dies vor allem auch dahingehen, als sich diese Zuschreibungen heute ins exakte Gegenteil verkehrt haben. Wie bereits aufgeführt gelten Muslimas als kollektive Opfer ‚ihrer Kultur‘, unterdrückt durch ‚ihre Männer‘, welchen das Bild des ‚islamistischen Patriarchen‘ in stetiger Fortführung anhaftet.²⁷

Besondere Bedeutung wird in diesen prozessualen Verschiebungen der Rolle von Religion, sowie der Trennung von Staat und Religion, beigemessen. So manches westlich/westeuropäisch geprägte Verständnis von Säkularismus und Moderne will gleichsam seine vollständige ‚Befreiung‘ von Religion verkünden und möchte zugleich diesen ‚Freiheitsbegriff‘ in kolonialistischer Manier auf die erklärten ‚Anderen‘ übertragen. Im Sinne eines linearen ‚Entwicklungsmodells‘ wird von Seiten hegemonialer Akteur_innen postuliert am ‚Ende‘ angelangt zu sein und die ‚Anderen‘ im Moment der ‚Befreiung‘ zu ‚sich‘ zu holen. Der erklärte Objektstatus der ‚Unfreien‘, seien diese nun Frauen oder nicht, wird dadurch allerdings viel weniger überwunden als unterfüttert. Hinsichtlich jener Formen von Rettungsnarrativen aus der Kolonialzeit schreibt Bracke:

²⁷ Dazu genauer im Kapitel 3.2.1.

„In a sense, these „other women“ could be considered the „objects“ of the new women`s movement since the dominant narrative was spun about them, and provided a common ground for their othering, was one of „salvation“ by their sisters: In one way or another, these „poor women“ needed to be saved and notably through being „civilized“” (Bracke 2012: 241).

Die scheinbare Solidaritätserklärung dient somit vielmehr einer rassistisch motivierten zivilisatorischen Mission, wofür die Reaktion der Femen Aktivistinnen als Beispiel gelten kann. Diese unterstellten den Vertreterinnen von Muslimah Pride das „Stockholm Syndrom“ und damit eine Koalition mit ihren ‚Unterdrückern‘ (Die Süddeutsche 08-04-2013).

Dabei hat die Verfechtung von Säkularismus als ‚pragmatische‘ Gegenposition gegenüber ‚fehlgeleiteten‘ nicht-säkularen, beziehungsweise gläubigen, ‚Anderen‘ – besonders wenn es sich bei diesen um Muslim_innen handelt – mittlerweile die alte Dominanz des Christentums abgelöst und verfolgt somit ähnlich missionarische Ziele. Anstatt mit einem christlichen Gott wird nunmehr mit Menschenrechten argumentiert, welche die ‚eigene Kultur‘ bereits erreicht hat, die ‚Anderen‘ jedoch noch erreichen müssen. Auch hier wird wiederum eine zeitlich lineare Abfolge von Entwicklungsstufen vorangenommen und reproduziert (vgl. Wallerstein 2007).

Dass es sich bei einem eurozentristischen Verständnis von Säkularismus um ein spezifisch geprägtes Modell handelt, welches sich jedoch nur scheinbar von der Religion ‚befreit‘ hat und letztlich immer noch maßgeblich von ‚christlich-abendländischen‘ Wertvorstellungen geprägt wurde und wird, wird nicht thematisiert (vgl. Butler 2010: 99ff). Überdurchschnittlich häufig handelt es sich bei der kritisierten Religion um ‚den Islam‘. Dass es sich bei Islam und Säkularismus keineswegs um ein Gegensatzpaar handelt, wird schlichtweg ignoriert. Ausgeklammert werden sowohl die Existenz vielfältiger säkularer Zugänge zum Islam, als auch die eben erwähnte christliche Prägung ‚westlicher‘ Ideen von Säkularismus (vgl. Volpi 2010). Zu beachten ist außerdem, dass westeuropäische Gesellschaften immer noch (teilweise massiv) von religiösen Ideologien durchdrungen und somit keineswegs ‚frei‘ von ihnen sind.²⁸

²⁸ Allein die westeuropäischen Konzepte von „Ehe“ oder „Familie“ sind zutiefst christlich geprägt und auch heute wird meist an vorderster Front mit der Verbindung von Mann und Frau in der römisch-katholischen Tradition argumentiert, wenn es ein Verbot der Eheschließung oder der Adoption, beispielsweise für homosexuelle Paare, zu erwirken gilt.

Hinzukommend ist darauf hinzuweisen, dass erstens Säkularismus keineswegs einen Garant für die Wahrung und Achtung von Menschenrechten darstellt, zweitens islamische Variationen von Feminismus²⁹ und vielen weiteren Selbstermächtigungsstrategien auf breiter Ebene existieren und drittens die unterstellte Dichotomie zwischen Islam und Säkularismus schlichtweg falsch ist (vgl. Mikdashi 2012).

‚Der Islam‘ wird in diesen wirkmächtigen Mechanismen des *otherings* weniger als Religion sondern vielmehr als allumfassende Kultur, beziehungsweise als gesellschaftliches Ordnungsprinzip verstanden und im Prozess orientalistischer Stereotypisierung vereinheitlicht und kollektiviert (vgl. Volpi 2010). Problematisch ist in diesem Zusammenhang die Vorstellung es gäbe ‚den Islam‘ und ‚seine Gläubigen‘, welche unwillkürlich als ‚Islamist(Inn)en‘³⁰ verstanden werden. (Politischer) Islam wird dabei vermehrt direkt in Verbindung zu Extremismus beziehungsweise Fundamentalismus gesetzt (vgl. Ahmed 2004, 2011). Die enorm breite Vielfalt islamischer Glaubensrichtungen wird hierbei ebenso ignoriert wie die mannigfaltigen Ausprägungen (gemäßigten) politischen Islams (vgl. Krämer 2008).

Die Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität sind überdies eng mit jenen der ‚Moderne‘ verknüpft, welche von ‚uns‘ erreicht, von den ‚Anderen‘ jedoch noch erreicht werden muss. So schreibt Jan Feddersen, Redakteur bei der „taz“ und selbst offen homosexuell, über die Zusammenarbeit unterschiedlicher lsbtqi Organisationen im Zusammenhang mit homophoben Angriffen von als migrantisch identifizierten jungen Männern: „Es spricht viel dafür, dass dies [ihre Zusammenarbeit] das beste Rezept ist, mit der Zivilisierung des Vormodernen [sic!] weiterzumachen“ (Feddersen, taz 08-11-13). Allein dieser eine Satz birgt mannigfaltige rassistische Implikationen. Zum einen suggeriert der Gebrauch des Wortes ‚Rezept‘ eine schnelle und einfache ‚Lösung‘ einer von Feddersen identifizierten ‚Krankheit‘, die anscheinend ausschließlich Muslim(Inn)e(n) betrifft. Die Ausstellung des ‚Rezepts‘ verspricht Heilung und dient dadurch als Träger einer medikalisierten Variation von Überlegenheit. Weiters wird in kolonialistischer Manier erklärt, dass die

²⁹ Nicht alle bedienen sich des Terminus ‚Feminismus‘, die Bezeichnung darf hier weder fremdzugeschrieben noch bei Selbstbezeichnung abgesprochen werden.

³⁰ Ich verwende diese Form des Binnen-Is im Gegensatz zum durchgängigen Unterstrich hier nicht aus Unachtsamkeit sondern um darauf hinzuweisen, dass ‚Islamist(Inn)en‘ zumeist männlich, jedoch ‚höchstens‘ weiblich gedacht werden und somit implizit kein ‚dazwischen‘ angenommen wird.

Zusammenarbeit eigentlich zwiegespaltener Vereine (wie voran im Artikel von ihm dargestellt) durch ein gemeinsames Ziel, der ‚Zivilisierung des Vormodernen‘, plötzlich möglich erscheint. Der ‚gemeinsame Feind‘ vereint somit die ansonsten so unterschiedlichen Organisationen und verspricht damit Aussicht auf ‚Erfolg‘. Bereits allzu bekannte Praktiken der ‚Zivilisierung der Wilden‘ werden damit aus ihrer gewaltvollen Geschichte extrahiert und in den derzeitigen Kontext übersetzt. Im Modus der Enthistorisierung können dabei historische Fakten über die Gräueltaten zivilisatorischer Missionierungen ausgeklammert und negiert werden. Durch den (‚sanften‘) Zwang im Zuge gemeinsamer Kraftanstrengungen soll das ‚Vormoderne‘ in Form orientalisierter ‚Anderer‘ endgültig überwunden werden. Die hier vorherrschende Ideologie beruht außerdem auf Vorstellungen klar gegeneinander abgegrenzter ‚Kulturen‘, wobei die ‚erfolgreiche‘ Integration gleichbedeutend mit Assimilation verstanden wird.

Von zentraler Bedeutung ist dabei die Rolle, die den angesprochenen Isbtiq Organisationen zugesprochen wird. Durch die Positionierung gegenüber den orientalisierten (ganz) ‚Anderen‘ erlangen diese die Chance von einer Position der ‚Minderheiten‘ in eine der ‚Mehrheit‘ zu schlüpfen (vgl. Klauda 2008, Massad 2007). Wie genau jene Metamorphose vom ‚Bittsteller‘ zum ‚Sprachrohr‘ der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ funktioniert, soll später noch eingehender erläutert werden. Imaginiert wird hierbei die ‚eine Moderne‘ gegenüber der ‚anderen Vormoderne‘ in der die Muslime als identifizierten Täter bewegungslos verharren.³¹

Dass es sich bei Moderne jedoch keinesfalls um ein klar abgrenzbares homogenes Feld handelt, wurde bereits auf breiter wissenschaftlicher Ebene diskutiert (siehe u.a. Dirlik 2007; Volpi 2010). Den Ausführungen Arif Dirliks folgend, so plädiert dieser für die Unterscheidung der Begriffe „Globale Moderne“ und „Globalisierung“ und grenzt diese gegeneinander ab, indem er deutlich macht, dass sich der Begriff der Globalisierung auf Gemeinsamkeiten und Homogenität berufe, wohingegen die Globale Moderne ebenfalls Widersprüchlichkeiten und die Rolle der Vergangenheit berücksichtige. Somit stellt er die These der Universalisierung der Widersprüche einer kapitalistischen Moderne auf, die sich nicht nur zwischen sondern auch innerhalb von Gesellschaften vollziehe. Die kapitalistische Globalisierung würde weltweit exportiert und maßgeblich durch transnationale Konzerne – mit der

³¹ Zum Bewegungsdiskurs siehe Kapitel 4.1.2.

Schaffung „transnationaler Klassen“ – aufrechterhalten. Dirlik argumentiert, dass dadurch eine homogene Klasse mit ähnlichen Beschäftigungen, Bildungseinrichtungen, Lebensstilen und damit einhergehend, auch ähnlichen Problemen, jedoch nicht ohne Konflikte, entstünde. Hierbei würde auch die Kontinuität des ‚westlichen‘ kapitalistischen Modells in Zusammenhang mit kulturellen Hegemonialverhältnissen sichtbar (Dirlik 2007: 169ff). Bezüglich der räumlichen und zeitlichen Verortung seines Ansatzes erklärt er, dass die Globale Moderne den Ruhepunkt der Globalisierung und somit ihr Ergebnis darstelle. Sie wäre zudem durch Gleichzeitigkeit bestimmt und vereine somit die Moderne mit der Tradition und verstehe diese nicht als Gegensatzpaare. Globale Beziehungen würden durch den Kapitalismus neu konfiguriert und auch Raumstrukturen unterlägen einem beständigen Wandel. Hierbei komme es zur Aussparung von Menschen und ganzer Regionen aus der globalen Wirtschaft. Einerseits argumentiert Dirlik, könne die Globale Moderne als Ende des Kolonialismus betrachtet werden, da die Zukunft nach der Kolonialisierung beschrieben wird, andererseits könne sie auch als neue Form des Kolonialismus gelten, da sie weltweit ein kapitalistisches System globalisiere, und dieses somit reproduziert würde (ebd.: 178f).

Im Sinne dieses Ansatzes ist zu betonen, dass die Globale Moderne erstens ein allumfassendes System darstellt und daher weder Menschen noch Praktiken dem ‚Vormodernen‘ zugerechnet werden können und ihr daher zweitens sowohl progressive als auch traditionalistische Tendenzen zurechenbar sind. Dabei ist zu beachten, dass Gesellschaften weder ‚Fortschritt‘ noch ‚Tradition‘ in Reinform verkörpern und diese beiden Begriffe ohnehin nicht als Gegensatzpaare fungieren sondern in ihren vielfältigen (widersprüchlichen) Implikationen genau das *Wesen* der Globalen Moderne markieren. Diese besteht zwangsläufig aus Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit, Ordnung und Unordnung, Stabilität und Bruchhaftigkeit, all diese Formen sind ihr bereits inhärent wodurch ihr sowohl Logik als auch Paradoxie bereits innewohnen.³²

³² Zu bedenken ist vor allem auch, dass all diese Begrifflichkeiten einem ständigen gesellschaftlichen Wandel unterliegen und je nach zeitlicher und räumlicher Verortung unterschiedlich definiert und politisch aufgeladen werden, und daher niemals wert-frei sind.

3.1.2 Von Ehrenmorden über Zwangsheirat zu Homophobie und wieder zurück – (Sexualisierte und vergeschlechtlichte) Gewalt als Problem ‚der Anderen‘

Nachdem die Thematik der „Gewalt im Namen der Ehre“ immer populärer wurde, nahm sich ihrer im Jahr 2003 auch der Europarat an und definiert diese in der Resolution 1327 als Gewalttaten „[...] committed against women in the name of honour, which constitute a flagrant violation of human rights based on archaic, unjust cultures and traditions“ (Europarat 2003). Während Religion also nicht als ‚Auslöser‘ der Problematik betrachtet wird, so tun dies laut dieser Definition „Kultur“ und „Tradition“ sehr wohl. Auch wird am Beispiel der Empfehlung “[to] provide special educational programmes for women and men from communities where such crimes occur, to raise their awareness of women’s rights” (ebd.) sichtbar, welchem Teil westeuropäischer Bevölkerungen diese „traditionsbedingten Gewalttaten“ zugeschrieben werden. Interessant ist besonders die implizite Definition des Ehrbegriffs, welcher ausschließlich in Zusammenhang mit Gewalttaten aus ‚Minderheiten-Communities‘ gebraucht wird und daher spezifisch auf ein bestimmtes Verständnis von Kultur ausgerichtet ist. Gemeinsamer Nenner ist hierbei implizit ‚der Islam‘, wodurch kulturalistische Formen von Rassismus im Verweis auf „archaische und ungerechte Praktiken“ der ‚einen islamische Kultur‘ legitimiert werden. Obgleich also nicht direkt auf ‚den Islam‘ verwiesen wird, so haben die (als homogen verstandenen) Gruppierungen auf die verwiesen wird doch ‚ihn‘ gemeinsam.

Orientalistische Argumentationen verweisen dabei auf einen ‚falschen Toleranzgedanken‘ gegenüber ‚Muslim_innen‘, durch welchen ‚ihre‘ Frauen und Kinder zu den leidtragenden eines ‚fehlgeleiteten Multikulturalismus‘ würden. Diese würden immer mehr in die Unsichtbarkeit gedrängt und hätten kollektiv unter den ‚patriarchalen‘ und ‚unterdrückenden‘ Strukturen ‚ihrer Heimatkultur‘ zu leiden.³³

Während die Problematik von Gewalttaten (nicht nur) gegenüber Frauen *an sich* nicht zur Debatte gestellt werden muss, so ist doch anzumerken, dass es sich bei den *Erklärungsmodellen* für sogenannte „Gewalt im Namen der Ehre“ – gemeint als die ‚Ehre‘ der orientalisierten ‚anderen‘ Männer – um äußerst reduktionistische sowie essentialistische handelt, welchen rassistische Stereotype und Ideologien sowohl zu

³³ Für eine ausführliche Kritik siehe die Sammelbände von Sauer/Strasser (Hg, 2009): *Zwangsfreiheiten* sowie Strasser (u.a., 2009): *Multikulturalismus queer gelesen*.

Gründe liegen als auch aus ihnen gespeist werden. Zum einen wird hier wiederum ein Kulturbegriff angewandt, welcher von homogenen und klar gegeneinander abgrenzbaren Gruppen ausgeht, die in keinerlei (positivem) Austausch zueinander stehen. Da es sich jedoch bei Kultur um ein dynamisches Feld in ständigem Wandel und Austausch mit ‚anderen‘ handelt und keineswegs von ‚unserer‘ und ‚deren‘ Kulturen gesprochen werden kann, basiert diese Art von Kulturverständnis auf einer zutiefst orientalistischen Grundhaltung.

Zum anderen kommt beispielsweise Sherene Razack (2004) in ihrer kritischen Untersuchung zu Zwangsheirat zu dem Schluss, dass „we should perhaps turn to culture as the *last* reason for behaviour [...] This advice is useful for anyone working to end violence against Muslim women” (Hervorhebung im Original, ebd.: 169) Worauf hiermit hingewiesen werden kann ist die Frage, was hinter diesen kulturalistischen und reduktionistischen Erklärungsmodellen steht. Welche mannigfaltigen Gründe lassen sich daher fernab stereotypisierter Zuschreibungen für jene Formen von Gewalt identifizieren? Handelt es sich bei „Gewalttaten im Namen der Ehre“ tatsächlich solch (wortwörtlich) ‚andere‘ Gewalttaten, dass sie eigens durch Namens- und Gesetzgebungen adressiert werden müssen? Geht es dabei tatsächlich um die Unterstützung von Leidtragenden, beziehungsweise wird ihnen durch die öffentlichen kulturalistischen Diskurse geholfen, oder bedienen diese viel eher einschränkende und diskriminierende Maßnahmen gegenüber marginalisierten Gruppen?

In der Realität schaffen undifferenzierte und oftmals stark verkürzte Ansätze einmal mehr ein dichotomes Verhältnis zwischen einem implizit weißen, christlich-säkularen westeuropäischen ‚Wir‘ und einem ‚archaischen‘ ‚rückständigen‘ rassialisierten ‚Anderen‘. Eingebettet in ein hegemoniales Machtverhältnis ‚verschwindet‘ die Problematik von Gewalt, patriarchalen Geschlechterverhältnissen und anderen negativen Realitäten aus ‚unserer‘ Kultur indem sie ‚den Anderen‘ – und nur ihnen – zugeschrieben wird. Damit wird vermittelt, ‚die andere Kultur‘ wäre eine inhärent gewaltvolle, welche im Gegensatz zu ‚unserer friedvollen menschenrechtsgeleiteten Kultur‘ stehe. Die Annahme, es handle sich daher um eine Form ‚importierter Gewaltkultur‘ hat dabei zur Folge, dass Gewalt in Geschlechterverhältnissen der sogenannten ‚Mehrheitsgesellschaft‘ ausgeblendet wird. Als weitere Problematik muss darauf verwiesen werden, dass ‚muslimische (oder als solche

wahrgenommene) Frauen als ‚Opfer ihrer Kultur‘ stigmatisiert werden. Im Absprechen ihrer Handlungs- und Entscheidungsfähigkeiten werden diese als ‚doppelt passiv‘ verhandelt, so würden diese zum einen die Gewalttaten erdulden und könnten sich zum anderen auch nicht aktiv für oder gegen etwas entscheiden (vgl. Holzeithner/Strasser 2010).

Als besonders populäres Beispiel kann hier die Diskussion rund um die „Kopftuchdebatte“ genannt werden. Gegnerische Positionen erklären das umkämpfte Stück Stoff als ‚Symbol des Patriarchats‘ und der damit einhergehenden ‚Unterdrückung von Frauen‘. Welche weitreichenden Problematiken diesen Annahmen zu Grunde liegen, und welche Auswüchse diese annehmen können, soll anhand eines Interviews mit Alice Schwarzer, welche 2006 in der FAZ unter der Schlagzeile „Die Islamisten meinen es so ernst wie Hitler“ [sic!] ausgeführt werden, indem sie erklärt:

„Das Kopftuch ist die Flagge des Islamismus. Das Kopftuch ist das Zeichen, das die Frauen zu den anderen, zu Menschen zweiter Klasse macht. Als Symbol ist es eine Art ›Branding‹, vergleichbar mit dem Judenstern [sic!]. Und real sind Kopftuch und Ganzkörperschleier eine schwere Behinderung und Einschränkung für die Bewegung und die Kommunikation“ (Schwarzer nach Holzeithner/Strasser 2010: 36).

Anschaulich vermag das Zitat die *Ver-rückt-heit* jener rassistischen Zuschreibungen aufzuzeigen. Indem Schwarzer erklärt, das Kopftuch mache die Trägerinnen zu „den anderen, zu Menschen zweiter Klasse“ findet die Aussage ihre eigene Erfüllung. Im Prozess des *otherings* werden Verbindungen hergestellt, welche von höchst problematisch („schwere Behinderung“) bis hin zu inakzeptabel (Vergleich des Kopftuchs mit dem Judenstern) reichen. Auch hier verschwinden einmal mehr patriarchale sowie ungleiche Geschlechterverhältnisse aus der (implizit *weißen*) ‚Mehrheitsgesellschaft‘ indem sie den orientalisierten ‚Anderen‘ zugeschrieben werden. Das Kopftuch dient dabei als Signifikat für den Grad der (Un-)Freiheit, dieses zu tragen wird unter keinen Umständen als ‚freie Wahl‘ anerkannt, so als wäre es schlichtweg *unmöglich* sich aus freiem Willen dafür zu entscheiden (siehe u.a. Scott 2007, Yeğenoğlu 1998).

Vor diesem Hintergrund können die aktuellen homonationalistischen Diskurse über die angebliche ‚Bedrohung‘ von LSBTIQ – beziehungsweise zumeist schwuler

Männer – durch ‚die Muslime‘ (und nur durch sie!) als ein weiteres Puzzleteil im westeuropäischen Orientalismus betrachtet und somit gleichsam als ‚Variante‘ beziehungsweise ‚Fortführung‘ populärer kolonialistischer ‚Rettungsnarrative‘ als unterdrückt identifizierter Frauen vor ‚ihrer barbarischen Kultur‘ betrachtet werden (vgl. Bracke 2012).

Problematisch sind diese höchst reduktionistischen Verallgemeinerungen nicht nur dahingehend, als sie die identifizierten ‚Opfer‘ als handlungsunfähig degradieren sowie die einzige Möglichkeit ihrer ‚Rettung‘ durch die ‚Mehrheitsgesellschaft‘ suggerieren, sondern auch darin, dass sie intersektionelle Lebensrealitäten sowie damit einhergehende Mehrfachdiskriminierungen schlichtweg ausblenden. Implizit wird dabei unterstellt es gäbe keine Isbtiq Muslim_innen, ebenso wie struktureller Rassismus – sowohl innerhalb als auch außerhalb Isbtiq Communities – ausgeblendet und geschlechts- und/oder sexualitätsbasierte Gewalt nicht in die größeren hegemonialen Gesellschaftsstrukturen eingebunden werden. Da sowohl Geschlecht als auch Sexualität in diesen Diskursen eine zentrale Rolle spielen, soll hier nun genauer auf ihre Verflechtungen mit *citizenship* und Orientalismus eingegangen werden.

3.1.3 Muslim_innen als (West-)Europas ‚Andere‘ – Zur Kulturalisierung und Sexualisierung von *Citizenship*

“The citizen is already an orientalised construct” (Sabsay 2012: 615).

Nachdem die Funktionen von Sexualität und Geschlecht im Kontext kulturalistischer Rassismen und Gewaltzuschreibungen aufgezeigt wurden, soll nun näher auf die Frage ihrer Verknüpfung mit *citizenship* eingegangen werden. Dabei geht es nicht nur um die den enger gefassten Terminus offizieller Staatsbürger_innenschaft, sondern auch darum, wer diese *citizenship* verkörpern kann/darf und wem dies verwehrt wird, sei es nun offiziell oder symbolisch. Es soll deshalb herausgearbeitet werden, in welcher Weise Fragen von Sexualität, Geschlecht und Kultur im Spannungsfeld zwischen ‚Fortschrittlichkeit‘ und ‚Rückständigkeit‘ dem gängigen (west-)europäischen Konzept von *citizenship* bereits *eingeschrieben* sind und daher

unausweichlich Formen von Marginalisierung und Ausgrenzung identifizierter ‚Anderer‘ kreieren.

“In my view, one of the difficulties presented by the arguments that put the focus almost exclusively on the sexualisation of cultural otherings is that they overlook the question of the kind of political sexual subjectivity that could lead to a sexual citizen. I propose that one way to analyse the conditions that made this entanglement possible is through the institution of citizenship. If the universal sexual subject–citizen is at the core of the production of cultural ‘others’, we need to focus on how this ‘sexual citizen’ has been constituted and on the assumptions about her as a political subject, namely as a citizen, that are operating within the political field of struggles over sexual freedom and justice” (Sabsay 2012: 614).

Sabsay streicht heraus, dass (Menschen-)Rechte und die damit einhergehende spezialisierte Sprache eine institutionalisierte Form von „sexual citizenship“ begründet haben und im Zuge dieser Entwicklungen auch mit einer bestimmten Vorstellung eines souveränen Subjekts, welches diese Rechte in Anspruch nimmt (beziehungsweise nehmen kann) sowie (öffentlich) artikuliert, einhergehen. Eine wichtige Säule stellt dabei vor allem auch die Frage nach (sexueller) Freiheit sowie ihrer verrechtlichten diskursiven Verhandlungen dar. Wie genau (sexuelle) Freiheit hierbei verstanden wird, ist stark normativ geprägt und unterliegt universalistischen Vorstellungen, welche besonders von kulturalistischen Narrativen über ein ‚souveränes staatsbürgerliches (weißes) Wir‘ gegenüber einem_einer als ‚rückständig und unfrei‘ kategorisierten ‚Ausländer_in‘³⁴ getragen werden (vgl. Sabsay 2012: 606). In homonationalistischen Diskursen wird dieses (implizit weiße) ‚Wir‘ durch eine (implizit weiße) normalisierte queerness, beziehungsweise genauer meist (männliche) Homosexualität, personifiziert.

“Although the debate over universalism seems to be out-dated, the critiques of universalist positions seem to be still relevant in the field of queer struggles when we take into account that the nationalist or imperialist defence of what could be understood as the ‘democratisation of

³⁴ Der Begriff des_der Ausländer_in kann hier exemplarisch für die beschriebenen politischen Aushandlungsprozesse verstanden werden, da er oftmals auch dann noch gebraucht wird, wenn die betroffenen Personen rechtlich gesehen gar keine Ausländer_innen (mehr) sind sondern (bereits) die jeweilige Staatsbürger_innenschaft besitzen. Im Gegensatz zum_r *subject-citizen*, welche_r bestimmte ‚Eigenschaften‘ auf sich – und ihrem_seinem Körper – vereint, erlangen Menschen *of colour* – und hier besonders Muslim_innen – nicht oder nur erschwert den gesellschaftlichen Status des ‚Wirs‘ und bleiben oftmals (ewig) ‚Ausländer_innen‘/‘Migrant_innen‘.

gender and sexuality' either within the nation or abroad, depends on a universalist understanding of (a normalised version of) queerness. Such investments in gender and sexual democratisation not only determine in advance the ways in which queerness should be performed for queers to be read as such, but also orientalisés those who are reluctant to perform their queerness according to these (in fact provincial) standards" (Sabsay 2012: 608).

Wer dieses Subjekt verkörpern soll/kann ist dabei ebenso bereits implizit bewusst wie die Frage welche Eigenschaften er_sie auf sich vereinen muss.

Zu Recht kritisiert Sabsay daher die zugrunde liegende Vorstellung "of new sexual rights-bearing subjects as if they were *already existing entities*" (Hervorhebung im Original, Sabsay 2012: 608) und erklärt weiter: "This reification of the sexual rightsbearing subject presumes that gender and sexuality are universal entitlements rather than specific outcomes of social and political struggles" (ebd.).

Die Annahme, es gäbe ein a priori des souveränen *subject-citizen* fußt auf einer enthistorisierten Idee von Staat, Geschlecht und Sexualität und exkludiert Forderungen und Kämpfe rund um Anerkennung und gegen Norm(alis)ierung im Sinne einer überhöhten selbstdarstellerischen Ideologie des ‚ewig Gültigen‘. Gefährlich ist dieser Ansatz in mehrerlei Hinsicht. In der diskursiven Herstellung eines ‚geschichtslosen *subject-citizen*‘ wird gleichzeitig auch ein ‚geschichtsloses (West-)Europa‘ als „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“ imaginiert, wodurch sowohl historische als auch derzeitige und zukünftige Gewalt gegenüber ‚devianten‘ Personen(-gruppen), seien diese nun auf Sexualität, Geschlecht, ‚race‘, ‚Behinderung‘, Religion oder anderen Bedeutungsmarkern basierend, ausgeblendet und negiert werden.

Im Gegensatz zur scheinbaren Neutralität von *citizenship* und politischem Subjekt streicht Engin F. Isin daher die untrennbare Verknüpfung zwischen ‚Moderne‘ und ‚Kolonialismus‘ heraus und verweist auf Mignolo, welcher erklärt, dass „[...] modernity and coloniality are two sides of the same coin“ (Mignolo nach Isin 2012: 565). Gemeint ist damit das Wesen des otherings – und nicht nur dieses – welches die Welt in ‚zivilisiert/unzivilisiert‘, in ‚Natur/Kultur‘, in ‚Freiheit/Unterdrückung‘ einordnet und damit zwischen jenen unterscheidet, welche als Subjekte anerkannt werden und jenen, welchen dieses ‚Privileg‘ verwehrt wird. Das hier zugrunde liegende Verständnis beruht auf jenen ‚Gegensätzlichkeiten‘ die getrennt betrachtet und exklusiv auf Personen(-gruppen) übertragen werden. Das ‚Eine‘, das ‚Richtige‘,

das ‚Gute‘, das ‚Licht‘ – die Moderne wie sie aus *eurozentristischer* Sicht verstanden wird – ist dabei nicht ohne das (wortwörtlich) ‚Andere‘, das ‚Falsche‘, das ‚Böse‘, das ‚Dunkle‘ zu denken. Es ist daher die „Barbarei der Anderen“ (Wallerstein 2007) die bekämpft werden muss, welche gleichsam erschaffen wird, indem sie von ‚uns‘ gewiesen wird, beständig reproduziert und erneuert in kollektivistischen Zuschreibungen von der ‚falschen Religion‘ bis hin zur ‚falschen Kultur‘. Die Moderne – und ihr ‚Anderes‘ – existiert *im Orientalismus, im Kolonialismus, im Imperialismus, im Eurozentrismus* daher nur insofern, als sie sich gegen etwas (jemanden) als höherwertig positionieren kann, dieses abwertet, festschreibt und als minderwertig verwirft.

In diesem Sinne ist dem Konzept des modernen *subject-citizen* die Dichotomie zwischen einem ‚souveränen höhergestellten Wir‘ und einem ‚rückständigen minderwertigen Anderen‘ bereits eingeschrieben (Isin 2012: 566). Bezogen auf die vorliegende Arbeit ist dies jener unterstellte Dualismus zwischen ‚Orient und Okzident‘. Bezüglich der Frage wie diese *subject-citizen* entsteht, erklärt Isin:

“The concept of ‘political subjectivity’ becomes crucial because an essential component of the juridico-legal institution of citizenship is the formation of political subjects either with the right to have rights or making rights claims. Who has the capacity to govern themselves, who lack such capacities and the discourse that defines such capacities become effective elements of the formation of political subjects and their subjectivity” (Isin 2012: 568).

Die hier gestellten Fragen sind zentrale, möchten wir versuchen zu verstehen wie Mechanismen des *otherings* und der Exklusion hinsichtlich des Konzepts von *citizenship* funktionieren und welche Ideologien ihnen zugrunde liegen. Betrachten wir nun die Ausführungen der beiden vorangegangenen Kapitel unter diesem Aspekt, so eröffnen sich damit neue Erkenntnisse. Im Verständnis des gängigen (west-)europäischen *citizenship* Konzepts und der damit einhergehenden politischen Subjektivität werden Personen nur unter der Voraussetzung bestimmter Eigenschaften als *subject-citizens* anerkannt, woraus der Schluss folgt, dass jene, die diese ‚Eignungen‘ nicht bedienen (können oder wollen), auch nicht als solche betrachtet werden. Viel eher dienen sie als ihr konstitutives ‚Außen‘, indem ihnen das

Fehlen der Fähigkeiten zu „Selbsttechnologien“³⁵ als Vorbedingung zur Erlangung des Status eines souveränen politischen Subjekts unterstellt wird. Balibar merkt deshalb folgerichtig an:

“The great equation instituted by modern states between citizenship and nationality (which is what gives the idea of ‘popular sovereignty’ its content) then begins to function against the grain of its democratic signification: nationality no longer appears as the historical form in which collective liberty and equality are constructed but is made into the very essence of citizenship, the absolute community that all others must reflect” (Balibar 2004: 37).

Die Anerkennung des *subject-citizen* ist also an bestimmte Voraussetzungen gebunden, die ‚uns‘ *bereits bekannt* und als ‚normal‘ oder ‚richtig‘ definiert sind. Repräsentiert werden kann daher diese „absolute community“ nur von einer ‚auserwählten‘ Gruppe von Menschen, die den Ansprüchen des *subject-citizen* gerecht werden und diese auch im Sinne ‚erwünschter‘ gesellschaftlicher ‚Marker‘ verkörpern. Jene zugrunde liegende Sichtweise ist daher bereits in sich enorm eingeschränkt und kulturalistisch – in diesem Falle eurozentristisch – determiniert, weshalb Sabsay richtigerweise erklärt:

“[T]he institution of sexual citizenship still carries with it the traces of the subject–citizen configured under the framework of political liberalism. Just as we have seen how the subject of rights reduced the sexual field to the right to sexuality that belongs to such a subject, we can also see (a) the specifically sexual norms and modes of regulation that have been part of the production of this liberal citizen, and (b) the model of exclusionary integration that governs the idea of a democratic modernity or modernisation. Both of these trends help to establish the liberal subject of rights who, in turn, has become a model for sexual democratisation that depends upon the exclusion and/or assimilation into a progressive history of those who are considered backward or outside” (Sabsay 2012: 614f).

Wie stark Elemente von Kulturalisierung und Sexualisierung mit *citizenship* verbunden sind, wird (nicht nur) anhand der hier analysierten homonationalistischen Diskurse veranschaulicht. Wie Sabsay zeigt, sind dem Ansatz von „sexual democracy“ bereits bestimmte Vorstellungen des ‚modernen (sexuell) (be-)frei(t)en

³⁵ Der Begriff geht auf Foucault zurück und bezeichnet die Fähigkeit sich selbst zu regieren. Dieser Modus des Regierens wird zu Zeiten neoliberaler Gouvernamentalität im Vergleich zu früheren Formen staatlicher Gewalt und Zwang immer bedeutender. Genauer wird hierauf im Kapitel 4.1 noch einmal eingegangen.

subject-citizen‘ inhärent, die gegenüber einem ‚rückständigen sexuell (und anderweitig) nicht-freien (in diesem Fall orientalisierten) Anderen‘ gedacht werden.³⁶

Damit lassen sich beispielsweise auch Forderungen nach einer (west-)europäischen „Leitkultur“ erklären, die in den Debatten rund um das „Scheitern des Multikulturalismus“ weiteren Auftrieb erfahren (siehe u.a. LSVD 2004). Dabei wird wiederum von einem stark eingeschränkten Kulturverständnis ausgegangen, welches in mehrerlei Hinsicht kritisiert werden kann. Zum einen wird Kultur als klar abgrenzbares und in sich homogenes Konstrukt gefasst, welches losgelöst von ‚anderen‘ Kulturen in einer Art raum- und zeitlosem Vakuum schwebt und dabei in keinerlei Austausch mit der ‚Außenwelt‘ steht. Zum anderen wird der ‚eigenen‘ Kultur sowohl die Fähigkeit als auch die Legitimation zur ‚Anleitung‘ der als ‚anders‘ kategorisierten Kultur(en) zugesprochen, wodurch die vorangenommene Hierarchisierung zwischen ‚Leitkultur‘ und ‚anzuleitender Kultur(en)‘ als beinahe ‚natürliche Überlegenheit‘ unreflektiert angenommen wird.

Wie bereits in Kapitel 2.2 ausgeführt, basieren jene nationalistischen Vorstellungen unter anderem auch auf der Erschaffung und Abwertung ‚anderer‘ gegenüber den ‚eigenen‘ Männlichkeiten. Welche speziellen Formen jener stereotypisierten ‚Männlichkeitsbilder‘ in homonationalistischen Diskursen hergestellt, verhandelt und festgeschrieben werden, soll hier nun genauer ausgeführt werden. Dabei wird ein besonderer Fokus auf die Modi der Kulturalisierung und Sexualisierung von *citizenship* gelegt, welche im Anschluss zu Fragen politischer sowie ökonomischer Verwertbarkeit zurück gebunden werden.

3.2 "The homosexual other is white, the racial other is straight"? – Männlichkeitskonstruktionen zwischen Halbmond und Regenbogen

Die folgenden Ausführungen machen es sich zur Aufgabe die zuvor aufgezeigten homonationalistischen Postulate eines inhärenten Spannungsverhältnisses, beziehungsweise eines Widerspruchs, zwischen ‚Muslimen‘ und ‚Schwulen‘

³⁶ Unter welchen Voraussetzungen und durch welche Modi die identifizierten ‚Anderen‘ im Homonationalismus diese (reduktionistische Vorstellung von) ‚Freiheit‘ im Sinne neoliberaler Vergesellschaftung erreichen können, wird genauer im Kapitel 4.1.4 am Beispiel des Coming-Outs illustriert.

aufzugreifen sowie die darin enthaltenen Stereotypisierungen anhand der Darstellung jener gezeichneten ‚Kontertypen‘ aufzuzeigen und kritisch zu hinterfragen. Dabei soll gezeigt werden, inwiefern *beide* konstruierten ‚Männlichkeitstypen‘ reduktionistischen und kulturalistischen sowie sexistischen Vorstellungen unterliegen und daher weniger das ‚Potential‘ haben auf gesellschaftliche Problematiken hinzuweisen, als diese gleichsam zu (re-)produzieren und zu verfestigen.

3.2.1 *„Was guckst du? Bist du schwul?“ Muslimische Männlichkeit als problem-behaftete Männlichkeit*

„Während das Thema „Homosexualität“ in der Arbeit mit deutschen Jugendlichen kaum noch Kontroversen hervorruft, ist dasselbe Thema bei Migrantenjugendlichen immer noch ein „heißes Eisen“, voller Spannungen, die sich verbal, vereinzelt auch physisch entladen. Für Jugendliche und junge Männer mit islamisch geprägter Erziehung ist Homosexualität oft nur schwer zu ertragen, da sie allen ihnen vermittelten Normen und Bewertungen von Geschlechterbeziehungen und Geschlechterrollen zuwider läuft“ (Kunz 2001: 61).

Obiges Zitat stammt aus dem Artikel *„Gai böğ ibne gay. Homosexualität in der interkulturellen Sexualpädagogik – Ein Plädoyer für die Menschenrechtserziehung“*, veröffentlicht in der Broschüre *Lebenswelten von Migrantinnen und Migranten in Berlin* von Daniel Kunz, einem Sexualpädagogen aus Deutschland. Es ist dabei gleich in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zum einen wird eine strikte Trennung zwischen „deutschen Jugendlichen“ und „Migrantenjugendlichen“ gezogen. Während erstere laut Autor einen größtenteils positiven Umgang mit Homosexualität ‚erreicht‘ haben, stehen letztere exemplarisch für Homophobie und Gewalt. Die Symbolsprache, die hier verwendet wird, könnte dabei klarer nicht sein. Begriffe wie „heißes Eisen“ und „Spannungen, die sich verbal, vereinzelt auch physisch entladen“ deuten auf das hohe Maß an Aggressivität dieser als homogen konstruierten Gruppe der „Migrantenjugendlichen“ hin. Die als solche bezeichneten Personen stehen dabei den friedfertigen, gewaltlosen „Deutschen“ gegenüber und werden durch ihre

Zuschreibung als nicht-deutsch – was hier implizit nicht-*weiß* bedeutet – rassialisiert. Wer diese erklärten ‚Anderen‘ sind, ist den Leser_innen zwar bereits an dieser Stelle des Textes – aufgrund der wirkungsmächtigen gesellschaftlichen Durchdringung einer mittlerweile Jahrzehnte alten diskursiven Verknüpfung von Migrant ist gleich Muslim (ist gleich Türke, zumindest im deutschen und österreichischen Kontext) – bewusst, wird allerdings im nachfolgenden Satz abgesichert. Denn die „Migrantenjugendlichen“ sind nicht einfach nur ‚irgendwelche‘ Migranten, sie verkörpern ‚*die* Migranten‘. Gemeint sind muslimische junge Männer³⁷, ob diese nun tatsächlich selbst in ihrem Leben migriert sind, die deutsche Staatsbürger_innenschaft besitzen oder überhaupt gläubig sind, wird als unbedeutende Nebensache ignoriert. Damit reiht sich der Beitrag in eine nur allzu bekannte ‚Tradition‘ ein, in welcher durch unreflektierte Vereinheitlichungen ein bestimmtes stereotypes Bild ‚des *einen* muslimischen Migranten‘ gezeichnet wird.

Das ‚Wissen‘, welches hier vorausgesetzt wird, ist dabei keineswegs unschuldig oder zufällig. Wie Sara Ahmed (2010) treffend erklärt, erkennen wir ‚den Fremden‘ vor allem gerade deswegen, weil er uns *bereits bekannt* ist. Einmal zugeordnet, wird dieser mit orientalistischen Zuschreibungen aufgeladen und im Prozess des *otherings* zum Prototypen einer als ‚archaisch, vormodern, traditionsverhaftet, rückständig, patriarchal, bedrohlich und unbeweglich‘ klassifizierten Männlichkeit stilisiert. Nicht zufällig werden die damit erschaffenen Negativfolien in direkte (und einzige) Verbindung zum Islam gesetzt, wodurch der Eindruck entstehen soll, dass diese eine (beinahe) unvermeidliche Folge eben jenes zu sein scheinen. Auch das angeführte Zitat verweist auf diese Annahme indem erklärt wird, die „islamisch geprägte Erziehung“ wäre der Ursprung homophober Entwicklungen junger Männer und Homosexualität wäre als Folge der immanenten Widersprüchlichkeit mit den im Islam vermittelten Wertesystemen, Normen und Geschlechterverhältnissen für diese „oft nur schwer zu ertragen“ und liefe ihren Vorstellungen „zuwider“.

Hier kommt besonders jener Mechanismus zum Tragen, welchen Balibar als „Neo-Rassismus“ bezeichnen würde. Statt eine „Rasse“ einer anderen gegenüberzustellen und ihre natürliche Gegensätzlichkeit zu behaupten, wird dasselbe Konzept auf die (unterstellte) ‚Kultur der Anderen‘ übertragen und im Prozess der

³⁷ Frauen oder Menschen die sich dem männlichen Geschlecht nicht zuordnen lassen wollen oder können, spielen in dieser Form der diskursiven Konstruktion der ‚Anderen‘ ‚höchstens‘ eine Opferrolle, werden zumeist allerdings sowohl sprachlich als auch real schlichtweg ausgeklammert.

Rassialisierung/Kulturalisierung generalisiert (Balibar 1990, Ponesch 2014: 154). Folgerichtig ginge der islamische Glaube daher *zwangsläufig* mit der Ablehnung nicht-heterosexueller Lebensformen einher, diese wäre ihm also bereits im *Kern* eingeschrieben. Wird dieser Ansatz, unter der Voraussetzung des bereits beschriebenen reduktionistischen Islamverständnisses als allumfassendes gesellschaftliches Ordnungsprinzip und einzig relevante Determinante für die Identitätskonstruktionen kollektivierter ‚Muslim_Innen‘, konstant weitergedacht, so ergäben sich daraus unvermeidliche Konsequenzen: Erstens wäre es den identifizierten Muslim(Inn)en in diesem Szenario gar nicht möglich *nicht* homophob zu sein ohne sich von ihrem Glauben – und im Sinne dieser reduktionistischen Sichtweise auch von ihrer als homogen verstandenen *einen* Kultur – zu verabschieden sowie sich in die als weltoffen und tolerant charakterisierte ‚Mehrheitsgesellschaft‘ zu assimilieren. Zweitens wären damit Lebensformen, die zugleich *lsbtq und muslimisch* sind weder denk- noch lebbar, weshalb jene Personen sich ebenfalls vom islamischen Glauben – und auch hier ist zumindest implizit Kultur gemeint – abwenden müssten. Wird dieser Gedanke noch weiter gesponnen, so resultierte daraus nur ein logischer Schluss, nämlich der, dass es sich bei MuslimInnen und LSBTIQ um zwei grundlegend verschiedene Gruppierungen handle, die sich gegenseitig ausschließen. Die einzige Möglichkeit diese ‚Kluft‘ zu überwinden und vom ‚Dunklen Zeitalter‘ in die ‚Moderne‘ einzutreten bestünde demnach in der Abkehr vom Islam (und ‚seiner Kultur‘) sowie der vollständigen Assimilation in die als ‚fortschrittlich, frei und weltoffen verstandene Mehrheitsgesellschaft‘ (Ponesch 2014: 155f, vgl. Ahmed 2011, El-Tayeb 2012, Haritaworn 2009, Jivraj/de Jong 2011, Puar 2007).³⁸

Das zu anfangs angeführte Zitat liefert zugleich einen weiteren Hinweis für die ‚Wurzel des Übels‘ in dem auf die ‚islamischen‘ Geschlechterbeziehungen und Geschlechterrollen³⁹ verwiesen wird. Ausgehend von dem essentialistischen orientalistischen Stereotyp *eines* Geschlechterverhältnisses, verkörpert dabei *der* Mann die Rolle des ‚unbelehrbaren Patriarchen‘ während *seine* Frau – die immer

³⁸ Welche problematischen Implikationen sich aus dieser eurozentristischen Vorstellung für *lsbtq Muslim_innen* ergeben, wird im Kapitel 4.1.4 noch genauer dargelegt.

³⁹ Auch hier herrscht wieder die orientalistische Vorstellung vor, es gäbe ‚den Islam‘ und ‚seine Geschlechterverhältnisse‘.

schon als *seine* und nicht *eine* Frau verstanden wird – die Position des ‚unterdrückten Opfers‘⁴⁰ einnimmt (vgl. Scheibelhofer 2013).

Diese Annahmen sind dabei in der Weise problematisch, als sie die vielfältige Spannbreite unterschiedlichster Lebensentwürfe muslimischer Menschen ignoriert und diese des Weiteren im Zuge orientalisierender Mechanismen auf Basis strukturellen, institutionalisierten und individuellen Rassismus‘ auf einen bestimmten vorgefertigten ‚Typus‘ reduziert sowie diesen durch beständige Wiederholungen – seien diese nun medialer, sozialer, institutioneller oder ökonomischer Form – verfestigen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang ein bestimmtes Phänomen, welches – wenn auch nicht allein – die weitgehende Abwesenheit von Frauen in homonationalistischen Diskursen zu erklären vermag. So geschieht es, dass durch die unterstellte Annahme, muslimische Frauen seien *per se* nicht sichtbar und hätten daher auch keinerlei Bedeutung in den gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen des öffentlichen Raums, eben jener *behauptete* Mechanismus ihres Verschwindens in homonationalistischen Diskursen *seine Erfüllung* findet und Realität erlangt.⁴¹ Die Begründung für diese Exklusion maßt dabei beinahe tautologisch an: „Weil muslimische Frauen per definitionem keinerlei Bedeutung haben, sind sie in der diskursiven homonationalistischen Argumentation nicht von Bedeutung (wenn dann nur als Opfer ‚ihrer‘ Kultur).“ Dass es sich hier allerdings in Wahrheit um einen effektiven Modus des *otherings* als aktive Form gesellschaftlicher Exklusion handelt, wird dadurch unsichtbar gemacht. Muslimische Frauen spielen daher als *handelnde* Akteurinnen in homonationalistischen Diskursen kaum eine Rolle, was jedoch sehr wohl Verwertung findet – und das soll später noch genauer behandelt werden – ist die *Feminisierung* unterschiedlicher Adressaten in der prozessualen Herstellung des Dualismus ‚Muslime‘ vs. ‚Schwule‘.

Wie konkret gestaltet sich also nun die stereotype Zuschreibung muslimischer Männlichkeit im Kontext westeuropäischer homonationalistischer Diskurse?

Wie bereits im Kapitel 2.2 in der prozessualen Konstruktion von Nation(alismus) gezeigt wurde, bedarf unser derzeitiges Staatskonzept, ebenso wie jenes von

⁴⁰ Wie bereits diskutiert, dient in der öffentlichen Verhandlung dieser kollektivierte Geschlechtervorstellungen vor allem das Kopftuch als Symbol und ‚Beweis‘ ihrer ‚Unterdrückung‘.

⁴¹ Zu denselben wirkungsmächtigen Ausschlussmodi rund um die „Kopftuchdebatte“ siehe Yeğenoğlu 1998.

(sexual) *citizenship* (siehe Kapitel 3.1.3), eines (männlichen) ‚Anderen‘ um das eigene Selbst, das ‚Wir‘, gegenüber dem negativ konnotierten ‚Ihr‘ zu positionieren und zu legitimieren, ja erst zu *erschaffen*. Muslimische Männer werden damit zu zentralen Akteuren dieser Abgrenzungsmechanismen, wodurch ihnen im Modus des *otherings* bestimmte Merkmale negativ konnotierter Vergesellschaftung auf den Leib geschrieben werden um sie zur ‚richtigen‘, zu ‚unserer‘ Männlichkeit abzugrenzen (vgl. Scheibelhofer 2013).

Jin Haritaworn zeigt dabei die plumpe Darstellung stereotyper Männlichkeitsbilder (identifizierter) muslimischer Männer anhand von Mottos des CSD unterschiedlicher deutscher Städte sowie denen linker Zeitungen. Der Kölner CSD schmückte sich beispielsweise mit dem Slogan «Null Toleranz – für null Toleranz», der Transgeniale CSD bezog sich mit der Verlautbarung der Bekämpfung „homophober, transphober und sexistischer Übergriffe in Neukölln und Kreuzberg“ explizit auf ethnisierte Berliner Bezirke und der Berliner CSD verwies mit dem Motto «Hass du was dagegen?» direkt in mehrfacher Weise auf die unterstellten vielfältigen Probleme ‚migrantischer Anderer‘ (Haritaworn 2009: 52). Die mannigfaltigen rassistischen Implikationen dieser (missbräuchlichen?) Form von Aktivismus beschreibt Haritaworn daher folgendermaßen:

„Die Mottos legen eine bestimmte Gewaltdefinition nahe, welche durch Karikatur, Metonymie und Wiederholung naturalisiert, lokalisiert und personifiziert wird. Die Täter sind selbstverständlich türkisch oder arabisch, ungebildet, religiös, aus Kreuzberg oder Neukölln. «Wir» erkennen «sie» auf den ersten Blick, sprechen und verstehen ihre Sprache («Bissu schwul?», «Hassu was dagegen?»). Unsere Souveränität und Kenntnis über sie steht ihrem Mangel, ihrer Ignoranz gegenüber, «Sie» können «uns» lediglich nachäffen, ihr Deutsch/sein bleibt immer eine Mimikry in Bhabas [...] Sinne. Deutschsein ist für sie weder Erbe noch Anrecht, sondern ein wohlütiges Geschenk, dessen Sinn überdies ironisch verkehrt und infrage gestellt wird («Von Türken und anderen Deutschen», im Titel der *Jungle World*). Die Zugehörigkeit dieser *Mitbürger* ist per definitionem anders, bedingt und aufgeschoben. Sie kann jederzeit wieder aufgehoben werden – zum Beispiel dann, wenn sich der/die Eingebürgerte nicht «unseren» sexuellen und Geschlechternormen anpasst“ (Hervorhebung im Original; Haritaworn 2009: 53).

Die damit einhergehenden Implikationen sind in mehrfacher Hinsicht kritisch zu bewerten. So wird Gewalt, wie schon im Kapitel 3.1.2 beschrieben, als Problem der ‚anderen‘ Männer, ihrer im Singular verstandenen ‚muslimischen Männlichkeit‘,

dargestellt. Wie Haritaworn hier schlüssig beschreibt, erhält sie im *othering* einen ‚Körper‘, ein ‚Gesicht‘, wird verdichtet in einem bestimmten Männlichkeitstypus, der nicht ‚unserer‘, der ein ‚fremder‘ ist. Ich verwende hier den Begriff Typus im Gegensatz zu Connell’s (2006) Vorschlag der „Handlungsmuster“ zur Erklärung von Männlichkeiten ganz bewusst, da den aufgezeigten Zuschreibungen exakt jene unterstellte Unbeweglichkeit und Homogenität der identifizierten stereotypen ‚muslimischen Männlichkeit‘ bereits innewohnt. Für die Konstruktion der ‚ganz anderen Männlichkeit‘ ist diese Charakterisierung als ‚statisch‘ und ‚unbelehrbar‘ von zentraler Bedeutung, worauf im Kapitel 4.1.2 noch genauer eingegangen werden soll (Ponesch 2014: 156f).

Auch der Verweis auf die fehlerhafte Beherrschung der deutschen Sprache ist in mehrerlei Weise aufschlussreich. Zum einen dient er als Hinweis auf die angebliche Bildungsferne der klassifizierten ‚Angreifer‘ und lässt gleichzeitig keinen Zweifel aufkommen, dass es sich bei ihnen um keine ‚echten Deutschen‘ handelt. Anknüpfend an die breiten öffentlichen Diskurse über die unzureichenden deutschen Sprachkenntnisse ‚migrantischer‘ (lies ‚muslimischer‘) Menschen, dienen die Mottos als ‚Symbole‘ für ihre ‚fehlende Integration‘.

Als Effekte dieser stereotypen Darstellungen sind hier mehrere zu nennen. Es ergibt sich, dass die ‚eigenen‘ Problematiken hinsichtlich gesellschaftlicher, bis hin zu staatlicher und institutioneller, Diskriminierungen entlang von Geschlecht und Sexualität und den damit verbundenen Gewaltausübungen nicht mehr diskutiert werden (müssen). Die immanente Krisenhaftigkeit von Männlichkeit (Pohl 2011) wird durch ihre Reduktion auf eine *bestimmte* Männlichkeitsform – die nicht ‚unsere‘ sondern eine, oder genauer ‚die andere‘ ist – ausgelöscht. In der dichotomen Gegenüberstellung von ‚muslimischer Männlichkeit‘ als negativem und (implizit *weiß* gedachter) ‚westeuropäischer Männlichkeit‘ als positivem Pol wird letztere ‚reingewaschen‘ und erscheint neben der hyperproblematisierten ‚anderen Männlichkeit‘ regelrecht ‚unschuldig‘ (Ponesch 2014: 157, vgl. Scheibelhofer 2011).⁴²

⁴² Als Extrembeispiel für diesen Prozess der ‚Reinwaschung‘ kann der Folterskandal von Abu Ghraib angeführt werden. Eines der Argumente der Befürworter_innen des Irakkrieges bestand nach den Veröffentlichungen der grausamen Folterbilder wehrloser Gefangener von Seiten US-amerikanischer SoldatInnen in der Behauptung, viele hätten sich wohl unter Saddam Hussein „gewünscht“ [sic!] so behandelt worden zu sein, da niemand (oder genauer keinE US-Amerikaner_in) so schlimm hätte sein können wie er (oder genauer die orientalistischen ‚Anderen‘). „The photos are said to prove that American forces are no better than Saddam Hussein's jailers. Well, no: whatever the Americans did, it is not the equivalent of cutting out tongues, gouging out eyes, lopping off limbs, stringing people up

Egal welche Problematiken in der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ zu verorten sind, die der ‚Anderen‘ (Männer) sind immer schlimmer, nichts kann so furchtbar sein wie ‚ihr Ehrenmord‘, ‚ihre Zwangsheirat‘ oder ‚ihre Homophobie‘, die ‚ihnen‘ bereits eingeschrieben ist.

Der „muslimische Mann“ ist dadurch problem-*behaftet* im wahrsten Sinne des Wortes. Sara Ahmed (2004) weist daher auf das „sticken“ bestimmter (nicht nur negativer) Begriffe hin, indem sie beispielsweise erklärt wie durch den kontinuierlichen Gebrauch der wörtlichen Verbindung von Islam mit Terrorismus der eine Terminus an den anderen gebunden wird. Dem ‚Islami(sti)schen‘ haftet also bereits das ‚Terroristische‘ an, selbst wenn nicht mehr der direkte Begriff „islamistischer Terrorismus“ gebraucht wird, so klebt das eine dennoch am anderen und muss nicht mehr explizit gemacht werden. Die Verbindung wurde durch beständige mediale, politische und öffentliche Wiederholungen bereits von den Adressat_innen verinnerlicht und ‚naturalisiert‘, sie bedarf daher keinerlei Erklärung mehr. Dies gilt, wie bereits erklärt, nicht nur für Begrifflichkeiten sondern auch für Körper, weshalb ‚dem Muslim‘ auch bereits ‚der Terrorist‘ anhaftet (Ahmed 2004: 76ff, Ponesch 2014: 157).

Problematiken strukturellen Rassismus‘ werden in den beschriebenen homonationalistischen Diskursen nicht einfach nur negiert sondern erlangen (nicht nur, aber auch) durch sie breitenwirksame Zustimmung. Die Figur des ‚muslimischen Mannes‘ kann daher im eurozentristischen Bedrohungsszenario des „Kampfs der (Sub-)Kulturen“ (Heidenreich 2005), einmal politisch aufgeladen, auch politisch verwertet werden (Ponesch 2014: 157, vgl. El-Tayeb 2012).

with piano wire, and executing people by the tens of thousands. Any reader of the yearly reports on torture published by Amnesty International and Human Rights Watch would pay his weight in antique dinars to stay in an American military prison if the alternative was jail anywhere in the Arab world" (Bowden nach Hooks/Mosher 2005: 1631).

3.2.2 „It goes without saying“? Schwule Männlichkeit als weiße Männlichkeit

„All it takes sometimes is being the white man at the white place at the white time.“ (Bérubé 2001: 276)

Nachdem gezeigt wurde, welcher Stereotyp ‚des muslimischen Mannes‘ in westeuropäischen homonationalistischen Diskursen gezeichnet wird, soll nun auf ‚sein Gegenüber‘ eingegangen werden, ‚den homosexuellen Mann‘. Wieso auch an dieser Stelle nicht von LSBTIQ gesprochen wird, wurde zwar bereits zu Beginn des Abschnitts kurz angesprochen, soll hier jedoch noch einmal präzisiert werden. Die Gründe für diese männliche Dominanz sind dabei andere, als bei jenen des identifizierten ‚Täters‘. Angesichts gängiger Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität könnten eigentlich viel eher Frauen, Trans*-Menschen, Intersexuelle oder andere weitaus marginalisiertere Gruppierungen im Vergleich zum ‚schwulen Mann‘ als Prototyp des ‚Opfers‘ gehandelt werden (Ponesch 2014: 158).

Die ‚klassische‘ Viktimisierung bezieht sich nämlich zumeist auf Frauen. Ihnen wird in historischer Tradition ein beinahe ‚natürliches‘ Opfersein zugesprochen (ebd., vgl. Moser 2005). In Zusammenhang mit weiteren Stereotypen weiblich konnotierter Eigenschaften wie Sanftheit, Friedfertigkeit oder Passivität könnte eigentlich davon ausgegangen werden, dass sie die ‚perfekten Opfer‘ zur Verwertung in homonationalistischen Diskursen darstellen würden. Wieso ist dies also gerade nicht der Fall? Nachdem bereits zu anfangs im Kapitel 1.2 aufgeführt wurde, wie sich diese männliche Dominanz äußert, soll an dieser Stelle den Gründen hierfür auf die Spur gegangen werden.

Unter anderem kann dies durch die generelle männliche Dominanz westeuropäischer Vergesellschaftungen erklärt werden, welche sich nicht nur entlang heterosexueller Geschlechterbeziehungen erstreckt sondern ihre Wirkung auch in nicht-heterosexuellen Verhältnissen entfaltet. Die „patriarchale Dividende“ (Connell 2006) bleibt damit auch homosexuellen als „untergeordneten“ Männlichkeiten – wie Connell sie (in der Einzahl) nennt – erhalten, wenn auch mit einigen Vorbehalten und Abstrichen. Überspitzt erklärt Böhnisch deshalb: „Auch wenn du der letzte underdog bist, ausgegrenzt und niedergehalten, bist du immer noch ein Mann und damit im Prinzip mehr wert als jede Tussi“ (Böhnisch nach Cremers 2007: 41). Allerdings möchte auch ich ähnlich wie Rieske betonen, dass diese Aussage in ihrer

Pauschalisierung auch das Potential zur Verharmlosung und Missachtung anderer Problematiken, verschränkt mit verschiedenen Formen intersektioneller Diskriminierung, in sich birgt und deshalb mit Vorsicht zu betrachten ist (Ponesch 2014: 158f, Rieske 2011: 47f). Oder anders gesagt können Männer zwar sehr wohl vielfältigen Diskriminierungen ausgesetzt sein, diese beziehen sich jedoch nicht auf ihr ‚Mann-sein‘ *per se* sondern sind immer mit anderen Dimensionen wie *race*, Klasse, Sexualität, Religion, Behinderung etc. verschränkt. Dabei kann (zugeschriebene) Männlichkeit zwar sehr wohl negativ identifiziert werden, diese wird jedoch erst in Rückkoppelung zu anderen marginalisierenden ‚Markern‘ politisch aufgeladen und problematisiert. Soll heißen, dass das sich das *othering* ‚des muslimischen Mannes‘ nicht primär in seiner ‚anderen Männlichkeit‘ sondern in seiner ‚anderen Männlichkeit‘ manifestiert. ‚Seine‘ (zugeschriebene) Männlichkeit wird also erst in ihrer Orientalisierung problem-behaftet (Ponesch 2014: 159).

Trotz der polemischen Formulierung vermag das obige Zitat daher dennoch zu zeigen, weshalb homosexuelle Männer im Vergleich zu Frauen oder Personen, die sich weder in den Mann-Frau- noch in den Homo-Hetero-Binarismus einordnen lassen, in homonationalistischen Opfer-Täter-Diskursen sichtbarer sind. Vereinfacht gesagt werden sie schlichtweg aufgrund der „Ressource Männlichkeit“ (ebd.) als gesellschaftlich „wertvoller“, als „bedeutender“ stilisiert, womit bereits der Übergang zu einer weiteren Ebene anklingt (ebd.).

Die vorangegangenen Ausführungen reichen allein nicht aus um die starke Fokussierung auf homosexuelle Männer zu erklären. Vielmehr muss hinter diese Position geblickt werden um zu erkennen, was genau der ‚schwule Mann‘ repräsentiert. Ehemals ausgegrenzt, erlangt er in homonationalistischen Diskursen (scheinbar!) einen Status, welcher ihm lange Zeit aktiv verwehrt, ja, welchem er selbst konträr gegenübergestellt wurde: jenen des souveränen westeuropäischen Subjekts, das es vor dem ‚Anderen‘ im Inneren zu schützen gilt. Durch die zentrale Bedeutung von Menschenrechtsdiskursen in der Selbstdarstellung (West-)Europas als ‚Hort von Demokratie, Pluralismus und Toleranz‘ wird der ‚homosexuelle Mann‘ (rhetorisch!) von seiner vormaligen ‚Devianz‘ befreit und rückt (symbolisch!) in den Mittelpunkt der Gesellschaft (ebd.: 160, vgl. El-Tayeb 2012). Trotzdem auch Trans*- und intersexuelle Menschen von den Rändern westeuropäischer Gesellschaften weniger (wenn auch äußerst beschränkt) von gesellschaftlicher Exklusion betroffen

sind, so wird ihnen dennoch nicht dieselbe ‚Eignung‘ der Verkörperung ‚des westeuropäischen Subjekts‘ in homonationalistischen Diskursen zugesprochen. Dies lässt sich unter anderem durch folgende Ausführungen erklären (Ponesch 2014: 160):

Um ‚das moderne westeuropäische Subjekt‘ verkörpern zu können, werden dem ‚schwulen Mann‘ bestimmte Eigenschaften auf den Leib geschrieben, die ihn klar vom identifizierten ‚Negativ‘, dem ‚muslimischen Mann‘, abgrenzen. Ein bedeutendes Element nimmt dabei seine implizites *weiß-sein* ein, das dichotom zum rassialisierten ‚Anderen‘ steht (ebd.). Was genau es mit diesem *weiß-sein* auf sich hat, soll im Folgenden durch die Beantwortung Allan Bérubé’s Fragen aufgedeckt werden:

“How does the category “gay man” become white? What are the whitening practices that perpetuate this stereotype, often without awareness or comment by white men? How do these practices operate, and what racial work do they perform?” (Bérubé 2001: 256)

Zu beachten ist, dass sich das *weiß-sein* des hier nachgezeichneten stereotypisierten westeuropäischen ‚schwulen Mannes‘ im größeren Kontext von *White Supremacy*⁴³ abspielt, sich dieser bedient und sie gleichzeitig wiederum unterfüttert. Ähnlich der Funktion „hegemonialer Männlichkeit“ (Connell 2006) positioniert sich *Whiteness* als unmarkierte Norm, welche im ‚Verborgenen‘ operiert. *White Supremacy* funktioniert daher nur in der Weise als sie un- oder nicht vollständig bewusst beziehungsweise un- oder nur oberflächlich besprochen bleibt. Ihre Macht, ja ihre gesamte Existenz, bezieht sich implizit auf ihr Bleiben, auf die Verschleierung ihrer Wirkungsmacht und die Negierung beziehungsweise Ignoranz ihrer normierenden und normalisierenden Effekte zwischen Ausschluss und Inkorporation. Auch hier handelt es sich um hegemoniale und äußerst effektvolle Aushandlungsprozesse westlicher/westeuropäischer Vergesellschaftungen, die einer ständigen performativen Reproduktion bedürfen. Die Suprematie von *Whiteness* vereint somit sowohl Elemente von Struktur als auch Handlung und umschließt durch staatliche, institutionalisierte, politisierte, soziale sowie ökonomische Verflechtungen die Gesamtheit westeuropäischer Bevölkerungen (ebd.: 160f, vgl. Bérubé 2001).

⁴³ *White Supremacy* als Ansatz der Critical Whiteness Studies bezeichnet ein System hegemonialer Gesellschaftsverhältnisse, die *weiße* im Gegensatz zu *nicht-weißen* Menschen sowohl höherstellt als auch als Norm, gegen die die „Anderen“ gelesen werden, positioniert (Ponesch 2014: 160).

“These lived assumptions, and the privileges on which they are based, form a powerful camouflage woven from a web of unquestioned beliefs – that gay whiteness is unmarked and unremarkable, universal and representative, powerful and protective, a cohesive bond. The markings of this camouflage are pale – a characteristic that the wearer sees neither as entirely invisible nor as a racial “color” a shade that allows the wearer to blend into the seemingly neutral background of white worlds. When we wear this everyday camouflage into a gay political arena that white men already dominate, our activism comes wrapped in a *pale protective colouring* that we may not notice but which is clearly visible to those who don’t enjoy its protection” (Hervorhebung im Original; Bérubé 2001: 256).

Whiteness wird damit zur „Neutralität“ erhoben, folglich stellt sie den Anspruch keine ‚Farbe‘, sondern die unmarkierte Norm, gegen die all die ‚anderen‘ Hautfarben gelesen werden, zu sein. Dies drückt sich sowohl in Alltags- als auch in medialen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen oder vielen weiteren Diskursen aus. „For many white owners, managers, and patrons of gay bars, only a white bar can be *just* gay; a bar where men of color go is seen as racialized“ (Hervorhebung im Original, Bérubé 2001: 257). Aus dieser ‚Logik‘ folgt, dass *weiße* Menschen, und hier wie bereits gezeigt besonders Männer, in Westeuropa die ‚Allgemeinheit‘ verkörpern, sie repräsentieren *den Menschen an sich*. All jene, die als *nicht-weiß* wahrgenommen werden, sind bereits markiert und werden durch unterschiedliche Formen des *otherings* zu den ‚Anderen‘ der Stadt/Nation/Region gemacht. Daher wird es ihnen auch beispielsweise nicht, oder nur sehr schwer, ermöglicht, als Sprecher für die „Allgemeinheit“ zu dienen. Ihnen wird das ‚Spezielle‘ im Prozess der Rassialisierung bereits eingeschrieben⁴⁴ (Ponesch 2014: 161, vgl. Bérubé 2001: 257). Was das Zitat zu zeigen vermag, ist daher, dass diese Positionierung als ‚neutral‘ nur aus einer Art ‚*weißen* Blicks‘ heraus funktioniert, denn nur wer jene Privilegien die mit *Whiteness*

⁴⁴ Die Critical Whiteness Studies machen es sich daher zur Aufgabe, den Blickwinkel auf rassistische Strukturen und Praxen zu ändern. In diesem Sinne ist Rassismus nicht beim Adressaten, beim „Anderen“ zu suchen, sondern soll bereits im (implizit *weißen*) „Ursprung“ erkannt und aufgedeckt werden. Die Frage, die dabei gestellt wird, lautet daher auch: Wer sind die kollektiven *Vorteilsnehmer_innen* von Rassismus? Durch diesen veränderten Fokus kann es gelingen, Rassismus nicht mehr als etwas zu begreifen, das *weiße* Menschen nicht betrifft, sondern seine wirkungsmächtigen Verflechtungen mit westeuropäischen Formen von Vergesellschaftung zu erkennen, zu benennen und folglich auch bekämpfen zu können. Was von Menschen *of colour* betont wird, ist jedoch vor allem auch die Vorsicht davor, unter dem „Deckmantel“ antirassistischer Critical Whiteness Studies den Blick wiederum nur auf *weiße* Personen zu lenken und damit einmal mehr Lebensrealitäten *of colour* auszublenden und zu marginalisieren (Ponesch 2014: 161).

einhergehen bereits besitzt, hat die Macht *nicht-Weiße* in Form überhöhter Selbstpositionierung als ‚Andere‘ darzustellen und festzuschreiben (Ponesch 2014: 161f).

Die Mechanismen der Reproduktion *weißer* Hegemonie sind dabei vielfältig und bedienen sich sowohl inklusiver als auch exklusiver Prozesse:

“These [...] are only some of the many whitening practices that structure everyday life and politics in what is often called the “gay community” and the “gay movement” – making race analogies; mirroring the whiteness of men who run powerful institutions as a strategy for winning credibility, acceptance, and integration; excluding people of color from gay institutions; selling gay as white to raise money, make a profit, and gain economic power; and daily wearing the *pale protective coloring* that camouflages the unquestioned assumptions and unearned privileges of gay whiteness. These practices do serious damage to real people whenever they mobilize the power and privileges of whiteness to protect and strengthen gayness – including the privileges of gay whiteness – without using that power to fight racism – including gay white racism” (Hervorhebung im Original; Bérubé 2001: 265).

Strukturen und Handlungsmuster *weißer* Privilegien und Herrschaftsansprüche, seien diese nun implizit oder explizit, können daher benutzt werden, um Erfolge auf anderen Ebenen zu verzeichnen. Diese Mechanismen mögen dabei im Homonationalismus für einige Schwulen- und wohl auch für lbtq Vereine, (scheinbare) Vorteile erwirken können, grenzen dabei allerdings gleichzeitig mehrfach diskriminierte Personen aus und fügen sich somit in den machtvollen Nexus von *White Supremacy* ein (Ponesch 2014: 162, vgl. Massad 2007, El-Tayeb 2012, Haritaworn 2009, Puar 2007). Von Ignoranz oder Negierung bis hin zum aktiven Ausschluss unter (offen oder verborgen) rassistischen Vorzeichen werden so die mehrdimensionalen Verschränkungen von race, Geschlecht, Sexualität, Klasse und vielen weiteren Kategorien unsichtbar gemacht, was massive Auswirkungen für betroffene Personen nach sich zieht, oder wie Bérubé es ausdrückt:

“[A] gay rights politics that is supposedly color-blind (and sex-neutral and classless) is in fact a politics of race (and gender and class). It assumes, without ever having to say it, that gay must equal white (and male and economically secure); that is, it assumes white (and male and middle-class) as the default categories that remain once one discounts those who as gay people must continually and primarily deal with racism (and sexism and class oppression), especially within gay communities. It is the politics that remains once one makes the strategic

decision, as a gay activist, to stand outside the social justice movements for race, gender, or class equality, or to not stand with disenfranchised communities, among whom are lesbian, bisexual, gay, or transgender people who depend on these movements for dignity and survival" (Bérubé 2001: 266).

Es sollte damit gezeigt werden, welche Art von Phobie im Homonationalismus besondere Relevanz findet, nämlich hauptsächlich jene, die sich gegen homosexuelle Männer richtet, die eine ganz bestimmte Form von (eindeutiger) Männlichkeit verkörpern, welche sowohl ‚Marker‘ wie *weiß* als auch wirtschaftlich abgesichert, gebildet sowie geistig und körperlich ‚gesund‘ auf sich vereint. All jene, die sich allerdings nicht in dieses äußerst exklusive Raster einordnen lassen können oder wollen, werden damit einmal mehr unsichtbar gemacht. Richtigerweise merkt Ferry daher an, „[...] that the modern movement often ignores many queer identities including transgendered and transsexual individuals, people who express a genderqueer identity, the radically queer, queers of color, queers who do not identify with these particular sexualities, and queers who are either homeless, of lower socio-economic status, old, and/or disabled“ (Ferry 2012: 106). Von weiterem Interesse sind diese in westeuropäischen homonationalistischen Diskursen zumeist nur, wenn sie als ‚Spektakel‘ in Abgrenzung zur norm(alis)ierten ‚homosexuellen Männlichkeit‘ Verwendung finden können⁴⁵ (Ponesch 2014: 163, vgl. Haritaworn 2009).

Wie gezeigt wurde, so geht die homonationalistische Darstellung von Homosexualität mit einer enorm eingeschränkten Reduktion queerer Lebensentwürfe einher und begrenzt diese auf einen ganz speziellen ‚Typus‘, welcher im Sinne diskriminierender Rhetoriken und Politiken gegenüber ‚Muslim(Inn)en‘ als identifizierte ‚Aggressoren‘ nutzbar gemacht werden kann.

Trotz der unterstellten Unvereinbarkeit zwischen ‚Islam‘ und ‚Homosexualität‘ werden ‚exotischen homosexuellen‘ (oder als solche identifizierten) Muslimen dennoch bestimmte Räume und ‚Aufgaben‘ seitens (implizit *weißer*) homosexueller Männer eingeräumt. Wie sich diese im Sinne kolonialistischer und fetischisierter Begierde äußern *können*, soll daher genauer erörtert werden.⁴⁶

⁴⁵ Auf die vielfältigen Problematiken, welche sich aus der Orientalisierung von als homosexuell wahrgenommener ‚muslimischer‘ Männer entstehen, soll im Kapitel 3.2.4. genauer eingegangen werden.

⁴⁶ Dies soll keineswegs heißen, dass es sich bei (sexuellen) Beziehungen zwischen *weißen* und ‚muslimischen‘ Schwulen *per se* um hierarchisch strukturierte sowie fetischisierte handelt! Analysiert

3.2.3 Kolonial.Herr.Schaf(f)t – ‚Der Orientale‘ als ‚Objekt‘ fetischisierter Begierde

„Ich habe nichts gegen Araber, ich
schlafe sogar mit ihnen“ (Pim Fortuyn
nach Feddersen 2003).

Obiges Zitat des mittlerweile verstorbenen rechtsradikalen niederländischen Politikers Pim Fortuyn verweist auf einen weiteren Aspekt homonationalistischer Diskurse, nämlich jenen der schwule/queere (oder als solche identifizierte) Muslime⁴⁷ als potentielle ‚Objekte‘ fetischisierter Begierde identifiziert und mit einer Vielzahl bestimmter Vorstellungen und Implikationen auflädt. Fortuyn versucht dabei seine sexuellen Kontakte mit ‚Arabern‘ als ‚Beweis‘ für seine Toleranz ihnen gegenüber zu verkaufen. Das „sogar“ steht dabei allerdings für einen beinahe gönnerhaften Akt wohlthätiger Zuwendung, in der unterschwellig ein nur zu bekanntes hierarchisches Verständnis zwischen einem *weißen* ‚Ich‘ und den rassialisierten ‚Anderen‘ mitschwingt und daher reproduziert wird. Es handelt sich also keineswegs um eine Aussage, die auf ein Verhältnis auf Augenhöhe hinweist, sondern in den Kontext von *White Supremacy* eingereiht werden kann. Damit erfüllte die Aussage für Fortuyn zweierlei Funktionen: Zum einen sollte sie als Mittel zur öffentlichen ‚Reinwaschung‘ gegenüber kritischen Stimmen die dem ehemaligen Politiker (nicht ohne Grund) Rechtsextremismus und gefährliche Ideologien vorwarfen, dienen. Zum anderen ließ der Subtext im Grunde keinerlei Zweifel an der inhärenten Hierarchie der beiden ‚Parteien‘ aufkommen. Welche Modi der *White Supremacy* ihre Wirkung in Bezug auf homonationalistische Diskurse über schwule/queere Muslim(_inn)e(n) entfalten, soll daher an dieser Stelle genauer analysiert werden.

Im Zentrum der Ausführungen steht dabei die konstruierte Figur ‚des Orientalen‘. Dabei muss unterschieden werden zwischen seiner ursprünglichen Darstellung und der heutigen, die sich massiv unterscheiden, ja, in wichtigen Aspekten sogar konträr zueinander stehen, was jedoch aus den jeweils spezifischen historischen Konstellationen sinnvoll erklärt werden kann.

werden hier lediglich jene kolonialistischen Muster sexualisierter Phantasien über ‚den exotischen Anderen‘, welche Teil einer langen orientalistischen Tradition sind und bis in die Gegenwart wirken.

⁴⁷ Auch hier verwende ich wiederum nur die männliche Form, da Frauen im *homonationalistischen* Diskurs fetischisierter rassialisierter ‚Objekte‘ weitestgehend abwesend sind. Dies gilt allerdings in keiner Weise für heterosexuelle Diskurse über ‚die Orientalin‘.

Edward Said (1978) zeigte als Begründer der Theorie des Orientalismus die stereotypen Bilder der von europäischen Orientalisten⁴⁸ gezeichneten ‚Oriental(Inn)en‘ auf, welche in den Prozess der Erschaffung von ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ eingebunden wurden und zugleich auch aus diesem heraus entstanden. Ausgehend von der Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich als Gegner im Kampf um Territorium und Prestige, wurden seinen Bewohner_innen bestimmte Eigenschaften zugeschrieben. Während Europa, und damit auch die Europäer_innen, als ‚stark, kämpferisch, tugendhaft, rational, aktiv und zivilisiert‘ beschrieben wurde, so diente der Orient als konstitutiver Gegensatz, als ‚schwach, weich, zügellos, kindisch, passiv und unzivilisiert‘ (Said 2012: 53f). Da Männern, oder genauer *Männlichkeit*, in der Herausbildung von Nationalstaaten – und damit in der gesamten Politik – nicht bloß eine dominante sondern eine bereits inhärente Position beigemessen wurde, fungierte besonders auch die Darstellung der ‚orientalischen‘ Männer als ‚Antithese‘ zur ‚eigenen Männlichkeit‘. Frauen wurden dabei in bekannter Manier weniger als Subjekte sondern vielmehr als ‚Beweisstücke‘ zur Untermauerung jener identifizierten Eigenschaften betrachtet, ging es darum einen Standpunkt genauer zu erläutern und festzuschreiben.⁴⁹

Interessant ist in diesem Zusammenhang dagegen die *Feminisierung* ‚orientalischer Männlichkeit‘, bei der weiblich konnotierte ‚Charaktereigenschaften‘ den ‚anderen‘ Männern zugeschrieben wurden, welche dadurch abgewertet und an Status und Ansehen verlieren sollten. Augenscheinlich handelte es sich dabei um denselben Mechanismus der Abwertung ‚orientalischer Männlichkeit‘ gegenüber ‚westeuropäischer Männlichkeit‘, wie um jenen ‚westeuropäischer Weiblichkeit‘ gegenüber ‚westeuropäischer Männlichkeit‘. Den ‚anderen‘ Männern wurden damit die ‚Eigenschaften‘ der ‚eigenen‘ Frauen zugesprochen, wodurch – neben vielen weiteren Komponenten – die Basis zur Rechtfertigung *weißer* Überlegenheitsansprüche gelegt wurde. ‚Der Orientale‘ galt daher ursprünglich als ‚feminisiert, als paralysiert und schwach‘ im Gegensatz zu dem als ‚männlich, als

⁴⁸ Wie schon einmal angedeutet erfuhr Said selbst von Seiten feministischer Forscherinnen Kritik, da er sich ausschließlich auf männliche Orientalisten bezog und dabei die Erzählungen von Orientalistinnen komplett außer Acht ließ wodurch die Tradition des Ausschlusses von Frauen aus der Geschichtsschreibung weitergeführt und nicht in Frage gestellt wurde (siehe dazu u.a. Lewis 1996).

⁴⁹ Als Beispiel können vor allem auch die Haremsphantasien ‚zügelloser‘ Sexualität herangezogen werden.

herausfordernd, wehrreich und stark‘ charakterisierten ‚Westeuropäer‘ (Said 2012: 53f).

Heute unterliegt ‚der Orientale‘ allerdings ganz anderen Stereotypen, was durch die veränderten Umstände weltweiter Herrschafts- und Politikverhältnisse erklärt werden kann und diese gleichsam wiederum unterstützt und bedient.

Geschichtlich gesehen spielten Kriege und Gewalt gegenüber ‚Anderen‘ von Seiten europäischer Mächte eine zentrale Rolle, der Kolonialismus reihte sich damit in eine lange Reihe kriegesischer Expansion ein und kann damit als Kontinuum europäischer Hegemonie und Herrschaft verstanden werden (vgl. Blaut 1995). James Blaut bringt das damit einhergehende Narrativ eurozentristischer Vormachtstellung hier auf den Punkt, welches davon ausgeht, dass

„[t]he basic cause of European progress is some intellectual or spiritual factor, something characteristic of the „European mind“ [...], something that leads to creativity, imagination [...], and a sense of honor or ethics: „European values“. [...] The reason for non-Europe's nonprogress is a lack of this same intellectual or spiritual factor“ (Blaut 1993: 15).

Im heutigen Zeitalter von Globalisierung und Globaler Moderne(n) haben sich die Techniken der Selbstdarstellung sowie die Positionierung auf der weltweiten Bühne der Internationalen Beziehungen geändert. Das ‚neue post-nationale‘ (?) (West-)Europa nimmt dabei den Standpunkt der Vertretung von Menschenrechten, Demokratie und Frieden ein, folglich definiert sich die EU auch als Raum der „Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“.

Wie Wallerstein (2007) jedoch zu zeigen vermag, hat sich zwar die *Methode* der selbsternannten Vormachtstellung (West-)Europas geändert, *dass* dieses sich jedoch weiterhin als ‚höherwertig‘ und ‚fortschrittlicher‘ gegenüber ‚Anderen‘ definiert, bleibt weitestgehend unhinterfragt. Gekleidet in den Mantel der Menschenrechtsdiskurse gelingt es einmal mehr diskriminierende sowie ausgrenzende Praktiken und Strategien – inklusive schwerer Menschenrechtsverletzungen – zu verfolgen und normativ geleitete Überlegenheitsideologien zu kaschieren.

Aus dieser Stellung heraus lässt sich auch der Wandel der Darstellung ‚des Orientalen‘ erklären. Früher als ‚schwach, passiv und verweiblicht‘ gegenüber dem ‚starken‘ Europa bezeichnet, wird dieser heute zu einer Art ‚Übermann‘ stilisiert, welcher ‚seine Aggressionen‘ – gespeist aus dem als ‚fundamentalistisch-radikal‘

dargestellten Islam – nicht im Zaun zu halten vermag und das ‚friedvolle‘ (West-)Europa, gemeinsam mit seinen (implizit *weißen*) (West-)Europäer_innen allein durch seine Anwesenheit bedroht (vgl. Scheibelhofer 2013).

Wie bereits im Kapitel 3.2.1 erläutert, wurde somit die Figur des ‚gewalttätigen, hypermaskulinisierten und unzivilisierten Muslims‘ erschaffen. Neben der ‚Bedrohung‘ Westeuropas erlangt dieser allerdings im Kontext fetischisierter (nicht allgemeiner!) homosexueller Begierde noch eine weitere ‚Funktion‘. So streicht Petzen (2005) heraus, dass der ‚Migrant‘ auf der einen Seite für seine ‚wesenhafte Aggression, Rückständigkeit und Vormodernität‘ kritisiert wird, genau jene Attribute auf der anderen Seite jedoch in der

„mehrheitsdeutschen Schwulen-Community als sexuell unwiderstehlich fetischisiert [werden, Anm.: *können*]. Die kolonialistische Imagination des unzähmbaren Primitiven wird im Hinblick auf Integration verachtet, bei einem Sexpartner aber begehrt; «Südländer» dürfen im Schlafzimmer auf keinen Fall zivilisiert sein“ (ebd.: 40).

Weiters führt Petzen aus, dass viele *weiße* deutsche Männer in Berlin auf die Party „Gayhane“ (was übersetzt schwules Haus bedeutet) gehen würden um sich nach ‚exotischen Südländern‘ als potentiellen Sexualpartnern umzusehen. Auf der anderen Seite würden eben jene ‚Südländer‘ aufgrund rassistischer Vorurteile oftmals nicht in andere Schwulenbars hineingelassen, da ihnen unterstellt würde entweder Diebe oder Stricher zu sein (ebd.).

Die Ausführungen zeigen mit welchen widersprüchlichen Signalen orientalisierte Schwule zu kämpfen haben. Ihre gesamte Existenz wird mitunter auf ein winziges Raster identitärer Formationen eingeeengt und gleichsam auf ‚Bestellung‘ abgerufen. Somit stehen queere Muslime vor einer Vielzahl an Problemen:

Zu allererst werden ihre Lebensrealitäten, nicht nur aber auch im Homonationalismus, negiert und unter der Gleichung Muslim_in ist nicht gleich Isbtig als Oxymoron dargestellt. Unter dem beständigen Verdacht fehlender Authentizität wird ihnen entweder ‚Schizophrenie‘ unterstellt oder zumeist nur eine sehr begrenzte und stereotype Form einer marginalisierten Identität zugesprochen (vgl. El-Tayeb 2012: 89). Der hier dargestellte Typus des ‚schwulen exotischen lustvoll-gewalttätigen Orientalen‘ stellt dabei eine dieser Identifikationsfolien dar, welche zugleich wiederum, wie gezeigt, nur in einem bestimmten Rahmen, einem Set

bestimmter Voraussetzungen erwünscht und ansonsten verachtet wird. Wann, wie, weshalb und wie lange dieser Stereotyp akzeptiert wird, liegt dabei in der Hand *weißer* homosexueller Männer zur Erfüllung ihrer sexuellen Phantasien.

Die ansonsten so verachteten Eigenschaften des orientalisierten ‚Anderen‘ werden dabei im Prozess der Fetischisierung verdichtet und erlangen in der Erfüllung sexueller Phantasien eine (temporal) positiv konnotierte Funktion.

Eben solche Verhältnisse lassen sich beispielsweise anhand der Zitate aus dem Buch *„Fucking Germany. Das letzte Tabu oder mein Leben als Escort“* von Cem Yildiz, welcher lange Zeit als Escort für Männer in Berlin arbeitete, illustrieren in dem er schreibt: „Je krasser die Filme und Klischees, die sie [seine Kunden] im Kopf haben, desto höher die Nachfrage nach dem wilden, gewalttätigen Ali“ (Yildiz nach Wolter 2010: 47). Und erklärt dazu weiters: „Ich bin für sie nur eine Phantasie, die so drängend ist, dass sie unbedingt wahr werden muss“ (ebd.: 49).

Yildiz ist sich dabei der gängigen Stereotype und Phantasien seiner *weißen* Kunden durchaus bewusst. In einem Interview mit der taz führt er dabei folgendes Gespräch:

„Luize Strothmann: Du nennst dich Cem. Wie wichtig ist das Türkenimage für deinen Beruf?
Cem Yildiz: Sehr wichtig. LS: Warum? CY: Weil sie es geil finden. Ein Türke, der deutsche Männer mal richtig durchknallt. Sie haben ihre Klischees im Kopf, dann bekommen sie sie auch“ (Strothmann, taz 15-08-09).

Wie Petzen hier richtig bemerkt „wird der «Südländer» [...] zu roher Gewalt und Macht reduziert, aber eine Macht, die nur dazu benutzt werden darf, *weißes* koloniales Begehren zu befriedigen.“ (Hervorhebung durch Verfasserin, Petzen 2005: 42)

Die Ausführungen sollten zeigen, wie sich die Zuschreibungen weg vom ‚femininen, passiven und schwachen Orientalen‘ hin zum ‚hypermaskulinisierten, aktiven und starken Supermacho‘ verändert haben und in welcher Form dieser neue rassistische Stereotyp von Seiten *weißer* Schwuler zur Befriedigung fetischisierter sexueller Phantasien temporal erwünscht werden kann. Während diese Verhältnisse zwar einerseits zu zeigen vermögen wie sich kolonialistische und reduktionistische Vorstellungen von *White Supremacy* in jenen Konstellationen verdichten, so wäre es doch falsch die einzelnen ‚Fälle‘ als ungetrübten Spiegel gesellschaftlicher Macht- und ‚Ausbeutungsverhältnisse‘ darzustellen. Dadurch würde zum einen der Blick für

widerständische und selbstermächtigende Strategien der als ‚Übermann‘ stilisierten Menschen verstellt, wodurch es zu einer Viktimisierung ihrerseits käme und wiederum orientalistische Stereotype über die Stellung des ‚Orients‘ als reine Reaktion auf den ‚Okzident‘ reproduziert würden. Zum anderen können jene Beispiele zwar exemplarisch für einen bestimmten Diskurs gelesen werden, dürfen allerdings gleichzeitig für sich als menschliche Interaktionen nicht überbewertet werden. Dabei sollten keinesfalls abwertende Anklagen gegenüber den jeweiligen *weißen* Männern erhoben werden, wodurch ein reduktionistisches ‚Täter-Opfer-Verhältnis‘ geschaffen würde, welches die vielschichtigen Gründe und ‚Spielarten‘ jener sexuellen Verhältnisse ausblenden und vernachlässigen würde. So soll es nicht darum gehen, die jeweils *einzelnen Akte* zwischen den inkludierten Personen zu bewerten, sondern die *dahinter liegenden Diskurse* zu erkennen und zu analysieren. Behalten wir uns dies im Kopf, so fasst Jennifer Petzen zusammen:

„Die Diskurse der Angst manifestieren sich auf zwei ineinander verflochtene Arten: In der sexuellen Fetischisierung und kulturellen Konsumtion der «Ausländer» und in dem Begehren nach/der Angst vor deren urzeitlicher Maskulinität, was in einem europäischen Drang, sie zu zähmen und in die deutsche Gesellschaft zu integrieren resultiert. Ich behaupte, dass der Drang so genannte homophobe Migrant_innen zu zivilisieren und zu integrieren, das Unvermögen zu erkennen gibt, eine queere muslimische Identität zu akzeptieren, weil diese Identitäten nicht in die existierenden Klassifizierungen streng gläubiger (zum Beispiel homophober) Muslim_innen passen“ (Petzen 2005: 43).

3.2.4 „Controlling Images“ in der Herstellung von Männlichkeit im Homonationalismus

Nachdem hier die unterschiedlichen Männlichkeitsbilder im homonationalistischen Wirkungsfeld dargelegt wurden, soll nun einer weiteren Frage nachgegangen werden.

In Anlehnung an Paul Scheibelhofer, welcher das von Patricia Hill Collins (2004) eingeführte Konzept der „controlling images“ aufgreift und für die Darstellung ‚muslimischer Männlichkeiten‘ verwertbar macht, soll hier genauer auf dieses Konzept eingegangen werden. Patricia Hill Collins befasst sich dabei mit

*Schwarzen*⁵⁰ Frauen und Männern in den USA und verweist auf die verschiedenen Funktionen rassialisierter, sexualisierter und vergeschlechtlicher Repräsentationsbilder in der Öffentlichkeit. Wie der Name bereits vermuten lässt, arbeitet sie dabei die kontrollierenden Mechanismen jener Bilder heraus und kommt zum Schluss, dass diese sowohl von Seiten eines gesellschaftlichen ‚Außen‘ dazu dienen, die Betroffenen als ‚Andere‘ zu stigmatisieren und Rassismus sowie weitere Ausgrenzungen zu legitimieren, jedoch andererseits auch von den jeweiligen Personen selbst als „Identifikationsfolien“ angeeignet werden können. Die somit produzierten einschränkenden Bilder stereotyper Weiblichkeit oder Männlichkeit erreichen damit durch ihre vielfältige Einsetzbarkeit und wirkungsmächtigen Diskurse eine breitenwirksame und effektive Funktion sozialer Kontrolle.

Im Zuge ihrer Analyse zeigt Collins die lange Tradition stereotyper *Schwarzer* Männlichkeitsbilder entlang (post)kolonialer Herrschaftsverhältnisse auf, innerhalb derer diese mit Eigenschaften wie ‚unzivilisiert, wild oder gefährlich‘ beladen werden. Oszillierend zwischen Angst und fetischisierter Begierde wird dabei versucht jene identifizierten „Biester“ [sic!] zu bändigen und durch unterschiedliche ‚Erziehungsmethoden‘ zu kontrollieren (Collins 2004; Scheibelhofer 2013: 143f).

Als Beispiele von *controlling images* im US-amerikanischen Kontext *Schwarzer* Männlichkeit führt sie professionelle Basketballspieler sowie „Gangsterrapper“ an. Erstere verkörpern dabei einen Typus positiver Erfolgsgeschichten, wobei suggeriert wird, dass diese nur unter bestimmten Voraussetzungen und der Erfüllung vorgegebener Regeln erreicht werden können. Collins erläutert dabei den Ablauf eines bestimmten „Scripts“, welches auf die Anerkennung und Übernahme vorgefertigter Rollen abzielt. Innerhalb dieser äußerst eingeschränkten und einschränkenden Muster sollen sich die *Schwarzen* Spieler in ihre jeweils zugeteilte Position einfügen und einem bestimmten Set an Regeln folgen. Vor allem wird der Gehorsam gegenüber der (meist *weißen*) Trainer als eines der zentralen Elemente auf dem Weg zum Erfolg betont, welche somit als Leitfiguren für die Herausbildung ‚richtiger Männlichkeit‘ sowie als unumgängliche Autorität für gesellschaftlichen, und damit auch ökonomischen, Aufstieg dienen. Implizit wird daher vermittelt, dass die Betroffenen gesellschaftliche Ungleichheiten überwinden können, indem sie sich

⁵⁰ „Schwarz“ wird hier groß geschrieben um auf die Selbstermächtigungsstrategien *Schwarzer* Menschen hinzuweisen.

einem bestimmten Regelsystem (*weißer Männer*) fügen und dieses kontinuierlich befolgen ohne dabei politisch aktiv zu werden oder Aggressionen abseits akzeptierter (und geförderter) Felder auszuleben. Die Funktion der *controlling images* liegt somit darin implizit zu vermitteln, dass sowohl die *Ursache für* als auch der *Ausweg aus* prekären Verhältnissen bei den Betroffenen selbst liegt, wodurch strukturelle Benachteiligungen und Diskriminierungen entlang von Geschlecht, *race*, Klasse oder Sexualität unsichtbar gemacht und auf die Benachteiligten übertragen werden (Collins 2004: 152ff; Scheibelhofer 2013: 144f).

Zweitere ‚Figuren‘, jene der hypermaskulinisierten „Gangsterrapper“, stellen dabei eine Art ‚Gegenpart‘ zur ‚gemäßigten‘ Männlichkeit der Basketballer dar. Im Sinne der *controlling images* verkörpern sie einen bestimmten Stereotypus der Vorstellung inhärent ‚aggressiver, gefährlicher, dominanter, krimineller und hyper-heterosexueller afroamerikanischer Männlichkeit‘. Auch hier gelingt die Verschleierung gesellschaftlicher Ungleichverhältnisse indem suggeriert wird, es wäre durch die Übernahme jener *controlling images* möglich sich des etablierten Systems zu bedienen und dieses ‚auszutricksen‘. Collins beschreibt somit eine andere Form der Entpolitisierung *Schwarzer Männer*, welche, gefangen von der Prämisse „Ihr könnt es schaffen, wenn ihr euch nur genug anstrengt!“ bis hin zu Negativzuschreibungen sowie Restriktionen aufgrund ‚falscher Männlichkeit‘, vorangetrieben wird (Collins 2004: 152ff). Die umfassende Wirkungsmacht jener Mechanismen vermag die Autorin auf den Punkt zu bringen indem sie schreibt: “In this context, some representations of Blackness become commonsense „truths“” (Collins 2004: 151).

Dieses „Wissen“ lässt sich auch auf weitere Kontexte außerhalb jenes US-amerikanischen Diskurses über *Schwarze Männlichkeit* oder *Weiblichkeit* anwenden und umschließt in ähnlicher Weise auch Diskurse über Muslim_innen in Westeuropa. Scheibelhofer legt nun dieses Konzept der *controlling images* auf die problem-behafteten ‚türkisch-muslimischen Männlichkeitsbilder‘ in Deutschland und Österreich um und untersucht diese auf ihre spezifischen Ausprägungen.

“It [the concept of controlling images] describes the workings of classed, racialized and sexualized images and their entanglement with the reproduction of material structures of inequality. These images draw on an established set of stereotypes, but adapt them to fit present day discourses and moral panics. Controlling images secure public support for

unequal treatment of particular populations and aim to avert resistance from these populations by promoting restricted, de-politicized images to identify with" (Scheibelhofer 2013: 145).

Scheibelhofer kritisiert etwa Untersuchungen wie jene Ahmed Topraks „Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer“ in denen patriarchale Vorstellungen von Geschlechterverhältnissen auf kulturalistische Vorstellungen zurückgeführt werden und die umfangreichen Einflüsse und Faktoren bei der *Herstellung* von Männlichkeit im Allgemeinen außer Acht lassen. Im Gegensatz dazu weist Scheibelhofer auf die prozesshaften sozialen Aushandlungsprozesse von Männlichkeit in der größeren Vergeschlechtlichung sowie die damit einhergehenden Identifikationsangebote hin (Scheibelhofer 2011: 163).

Stereotypisierte Ansätze unterstellen einen eindimensionalen »rural Turkish discourse« (Erwing nach Scheibelhofer 2011: 162) welcher von der Annahme ausgeht „[...] türkische Migranten [hätten] ihre, im emblematischen anatolischen Dorf verankerte, Männlichkeit gleichsam nach Deutschland importiert, hier über die Jahrzehnte konserviert um sie schließlich ungebrochen an ihre Söhne zu übertragen“ (Scheibelhofer 2011: 163). Nun weist Scheibelhofer darauf hin, dass diese Bilder den Betroffenen zwar einerseits von ‚Außen‘ als Legitimationsmittel herrschaftlicher Unterdrückungsverhältnisse aufoktriert, sie andererseits jedoch auch teilweise im Sinne der *controlling images* von den Betroffenen angenommen und benutzt werden. Die teilweise widersprüchlichen Aushandlungsprozesse zwischen Reproduktion von und Widerstand gegen die etablierten Stereotype funktionieren also dahingehend, als sie sowohl selbst rassistisch sind, Rassismus allerdings auch legitimieren und dabei gleichzeitig auch zum Teil seitens der jeweiligen Personen als ‚Identifikationsfolien‘ aufgegriffen und auf unterschiedliche Art und Weise angeeignet werden können (ebd.).

Als Beispiel für diese Form der *controlling images* kann daher die vorab angeführte Geschichte des Escorts Cem Yildiz betrachtet werden. Dieser ist sich der Erwartungen und teilweise rassistischen Zuschreibungen seitens seiner (*weißen*) Kunden durchaus bewusst. Anstatt diese allerdings von sich zu weisen, greift er sie vielmehr auf und verarbeitet sie im Sinne selbstermächtigender Strategien zu seinem Vorteil. Beispielhaft wird hier ersichtlich, dass weder die binäre ‚Täter-Opfer-Aufteilung‘ noch jene von ‚Unterdrücker‘ und ‚Unterdrücktem‘ eindeutig gezogen werden können. Vielmehr handelt es sich um ein komplexes Verhältnis menschlicher

Begierde, Wünsche und Sehnsüchte, welches oszillierend zwischen Zuneigung und Ablehnung sowie Aggression und Einfühlsamkeit einen Platz zu finden versucht. Trotzdem hier weder Gewaltausübung noch kolonialistische Zuschreibungen fetischisierter Begierde verharmlost werden sollen, so lässt sich dennoch erkennen, dass Yildiz keineswegs als ein einfaches ‚Opfer‘ orientalistischer Phantasien seitens *weißer* schwuler Männer stigmatisiert werden kann, sondern sich das Verhältnis um ein vielfaches verworrener herausstellt als es zu sein scheint.

Ersichtlich ist auch hier allerdings, welche überaus prominente Rolle Gewalt spielt. Wie bereits im Kapitel 3.1.2 hinsichtlich der Diskurse über ‚Ehrenmorde‘, ‚Zwangsheirat‘ und Homophobie aufgeführt wurde, wird der orientalisierten ‚anderen Männlichkeit‘ ein ‚erhöhtes Aggressionslevel‘ unterstellt. Im Zuge alarmistischer Panik werden daher zahlreiche Studien durchgeführt, die oftmals einem Grundtenor zugerechnet werden können, welcher behauptet:

„Was oft vermutet wurde, ist nun auch wissenschaftlich nachgewiesen: Jugendliche mit Migrationshintergrund sind deutlich schwulen- und lesbenfeindlicher als ihre deutschen Altersgenossen. Vor allem junge Männer türkischer Herkunft äußern sich abwertend über Homosexuelle“ (Lang-Lendorff, taz, 2007).

Wiederum kann hier auf ein von Ahmed (2010) identifiziertes Phänomen Bezug genommen werden. Auch in diesem Fall erkennen wir ‚den Fremden‘, ‚den Anderen‘, weil er uns *bereits bekannt* ist. Die Studie findet daher weniger Neues heraus, als dass sie vielmehr ein bereits existentes „*Wissen*“ *bestätigt*. Um auf Patricia Hill Collins zurück zu kommen, werden im Modus der *controlling images* bestimmte stereotype Vorstellungen über die ‚gefährliche hyper-maskulinisierte Männlichkeit‘ der orientalisierten ‚Anderen‘ in „common-sense truths“ (Collins 2004: 151) umgewandelt.

In dieser Kontinuität kann auch die 2007 veröffentlichte „Simon-Studie“ im Zuge des Projekts „Migrationsfamilien“⁵¹ des LSVD und mit Unterstützung des Bundesfamilienministeriums gelesen werden, welche vor allem „männlichen Jugendlichen türkischer Herkunft“ eine besonders hohe Homophobie unterstellt. Durchgeführt wurde die Studie 2006 mit 922 Berliner Gymnasiast_innen und

⁵¹ Zur Kritik an der (selbsternannten) ‚Expertise‘ des LSVD zu ‚Migrantenthematiken‘ siehe Haritaworn 2010, Haritaworn/Petzen 2011.

Gesamtschüler_innen zwischen 14 und 20 Jahren. Dabei wurden diese in drei Gruppen unterteilt, mit „deutscher“, „russischer“ sowie „türkischer Herkunft“. Bereits die Definition der Kategorie „Herkunft“ war in diesem Fall höchst problematisch, da nur als „deutsch“ galt, wer vier „deutsche“ Großeltern aufweisen konnte, was wohl eher an die „Nachweise“ der Nürnberger Rassengesetze als an eine inklusive Gesellschaft erinnert. Besonders ein starker Grad an „Religiosität“ wurde als ‚Auslöser‘ von Homophobie betrachtet (auch hier wurde wiederum ‚der Islam‘ am negativsten bewertet), ebenso wie die Identifikation mit „traditionellen Männlichkeitsvorstellungen“ (was bei den „Deutschen“ als maßgeblicher interpretiert wurde). Integration wurde dabei als geeignetes Instrument identifiziert um Homophobie einzuschränken. In Zusammenhang mit Bildung wurde schlichtweg angemerkt, dass „auch türkischstämmige und russischstämmige Schüler aus Akademikerhaushalten [...] homosexuellenfeindlicher als solche ohne Migrationshintergrund“ (LSVD 2007) wären. Dass es bezüglich der Motivation der Studie weniger darum ging, neues Wissen zu akquirieren sondern viel eher darum, ‚schon be/gewusstes‘ zu bestätigen, lässt sich unter anderem daran erkennen, dass erklärt wurde: „Homosexuellenfeindliche Einstellungen sind unter Schülern mit Migrationshintergrund wesentlich stärker verbreitet als in der deutschen *Vergleichsgruppe*“ (Hervorhebung durch die Verfasserin, ebd.). Homophobie unter als „deutsch“ anerkannten Schüler(Inne)n wird dabei zur Nebensache degradiert und wiederum nur ins Verhältnis zur ‚überhöhten‘ und daher ‚gefährlichen‘ Homophobie der orientierten ‚Anderen‘ gesetzt. Einmal mehr wird damit suggeriert, die „deutschen“ Schüler(Inne)n – und damit auch die (implizit *weiße*) ‚deutsche Mehrheitsgesellschaft‘ – müssten sich nicht (mehr) mit der Problematik von Homophobie auseinandersetzen, da diese im Verhältnis zu anderen weitaus geringer und daher schlussendlich vernachlässigbar wäre.

Im Gegensatz zu diesen simplifizierten ‚Erklärungen‘ der ‚erhöhten‘ Homophobie und des damit einhergehenden ‚Gewaltpotentials‘ seitens ‚muslimischer‘ Männer/Jungen verweist Scheibelhofer (2011) wiederum auf die „ernsten Spiele unter Männern“, des bourdieuschen Konzepts nachdem die Aushandlungen von Männlichkeit verstärkt nicht nur im Gegensatz zu Frauen sondern auch zwischen Männern stattfinden, wobei diese in einem ständigen Wettbewerb zueinander stehen und deren Männlichkeit daher im Spannungsfeld zwischen Solidarität und Konkurrenz Gestalt

annimmt. Aus dieser Position heraus vertritt Scheibelhofer die Ansicht, dass ‚problematisches‘ Verhalten seitens marginalisierter junger Männer in Zusammenspiel mit jenen ‚Identitätsfolien‘ der *controlling images* angeeignet werden kann um sich einen Platz in der als ablehnend erfahrenen Gesellschaft zu erkämpfen. Dabei verweist er auf die alarmistischen Berichterstattungen über ‚Migrantengangs‘ bei denen Bilder ‚gefährlicher fremder Männlichkeit‘ gezeichnet und in Bezug zu kulturalistisch begründeten ‚Ehrvorstellungen‘ und ‚repressiven Geschlechterverhältnissen‘ gesetzt werden. Wichtig ist hier auch der Bezug zu Klassendiskursen im Sinne der „dangerous classes“ (Morris nach Scheibelhofer 2011: 166), innerhalb derer soziale, ökonomische und politische Ungleichverhältnisse zwar erwähnt, jedoch viel weniger als gesamtgesellschaftliches Problem – welches es durch ausgleichende Maßnahmen zu überwinden gilt – denn als weiteres ‚Gefahrenpotential‘ der Betroffenen betrachtet wird, das es durch polizeiliche, politische, ökonomische und gesellschaftliche Restriktionen einzudämmen gilt (Scheibelhofer 2011: 165f).

Die Ausführungen sollten die vereinfachenden sowie reduktionistischen ‚Erklärungsmodelle‘ – weniger *Erklärung* als vielmehr *Bestätigung* – homonationalistischer Diskurse aufzeigen, welche zum einen darauf abzielen jene „commonsense truths“ (Collins 2004) über die ‚erhöhte‘ Homophobie seitens muslimischer Männer/Jugendlicher ‚abzusichern‘ und damit die (implizit *weiße*) ‚Mehrheitsgesellschaft‘ ihrerseits ‚reinzuwaschen‘ sowie gleichzeitig erstere problem-behaftete Männlichkeit in Form kontinuierlicher Gewaltzuschreibungen und anderen Problematiken erst zu erschaffen. Dass allerdings Gewalt eine zentrale Funktion bei der Herstellung von Männlichkeit *im Allgemeinen* spielt, soll in den nachfolgenden Seiten dargelegt werden.

3.2.5 *Sei ein Mann! Zur Verknüpfung von Männlichkeit und Gewalt*

Wie bereits im ersten Abschnitt der Arbeit ausgeführt wurde, wird hier ein Ansatz vertreten, welcher Geschlecht, und somit vor allem auch den Dualismus zwischen Mann und Frau, keineswegs als ‚natürliche‘ Gegebenheiten sondern vielmehr als sozial determinierte Konstrukte performativer Akte versteht, welche gleichsam

hierarchisch angeordnet und politisch aufgeladen werden und sind. Betrachtet mensch aus dieser Position heraus nun die vorangegangenen Ausführungen zur problem-behafteten ‚muslimischen Männlichkeit‘, so fußen homonationalistische Darstellungen auf der Vorstellung, und erschaffen diese wiederum gleichzeitig, die ‚andere‘ Männlichkeit (die *eine*) wäre inhärent und damit ‚natürlich‘ gewaltvoll strukturiert. Dieses Narrativ stellt dabei ein wirkungsmächtiges Element im Prozess des *otherings* dar. Ähnlich der Zuschreibung gegensätzlicher ‚männlicher und weiblicher Geschlechtscharaktere‘ werden der ‚anderen orientalisierten Männlichkeit‘ bestimmte ‚Eigenschaften‘ auf den Leib geschrieben und im Zuge schimärischer Enthistorisierung naturalisiert.

Obleich also behauptet wird Gewalt ginge hauptsächlich von ‚muslimischen Männern‘ aus und wäre daher ein Problem, welches von einem (*weiß* verstandenen) ‚westlichen Wir‘ nicht mehr behandelt werden müsse, so spiegelt dies keineswegs die gesellschaftliche Realität wider.

Im Gegenteil erlaubt „Gewalt die (Re-)Präsentation, (Re-)Produktion und Stabilisierung von Männlichkeit. Gewalt dient, mit anderen Worten, der Resouveränisierung von Männlichkeit“ (Forster 2007: 13). In Anlehnung an Elisabeth Grosz verweist Forster dabei auf Unterdrückungs- und Gewaltmechanismen von Männern gegen Frauen, welche sowohl auf struktureller, als auch handlungsbasierter Ebene ihre Wirkung entfalten. Er erklärt, dass sexistische Praktiken im Feld umfassender Herrschaftsstrukturen nur einen sichtbaren Ausdruck männlicher Dominanz in dieser totalitären Ausprägung darstellen und männliche Hegemonie verfestigen und (re-)produzieren (ebd.: 20ff). Zentral ist hier die Verschränkung eines strukturell patriarchalen Umfelds mit patriarchalen Handlungen, welche innerhalb dieses entstehen und wiederum darauf zurück wirken, dabei sei „[...] Männlichkeit [...] nicht nur ein Element in der Geschlechterdifferenz, sondern das Strukturierungsprinzip, das die Differenz bestimmt“ (ebd.: 22).

Behalten wir diese Analysen im Hinterkopf, so wird ersichtlich, dass es innerhalb der gängigen westeuropäischen Geschlechtervorstellungen weder möglich ist, Männlichkeit ohne Gewalt zu denken, noch zu leben. Dies soll freilich nicht heißen, dass Männer per se gewaltvoll handeln, die Struktur in der sich (nicht nur aber vor allem hegemoniale) Männlichkeit herausbildet und welche wiederum von dieser bedient wird, ist derzeit dennoch untrennbar mit Gewalt verknüpft. Diese drückt sich

sowohl in der strukturellen Benachteiligung von Frauen als auch von untergeordneten und/oder marginalisierten bis hin zu komplizierten Männlichkeiten in den „ernsten Spielen unter Männern“ aus. Solange die Vorstellung wesenhaft konträrer binärer Geschlechter vorherrscht, können diese Gewaltstrukturen nicht überwunden werden, als sie im beständigen Ringen um Hegemonie und Vorherrschaft ein konstitutives Element von Männlichkeit darstellen. In diesem Sinne bedürfte es einer Abkehr jener rigiden Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität im Zuge westeuropäischer Subjektkonstitutionen. Ob dies mitunter durch die neoliberale Gouvernamentalität erreicht werden kann, soll dabei Thema des nächsten Kapitels sein.

4 Verwertbare Körper, verkörperte Werte – „Gute“ und „schlechte Andere“ in der neoliberalen Gouvernamentalität des Homonationalismus

“Freedom from norms” resonates with liberal humanism’s authorization of the fully self-possessed speaking subject, untethered by hegemony or false consciousness, enabled by the life/stylization offerings of capitalism, rationally choosing modern individualism over the ensnaring bonds of family. In this problematic definition of queerness, individual agency is legible only as resistance to norms rather than complicity with them, thus equating resistance and agency” (Puar 2007: 22f).

Die Ausführungen hatten zum Ziel zu zeigen, wie die unterschiedlichen stereotypen Männlichkeitsbilder homonationalistischer Diskurse ausgestaltet sind und wem diese unter welchen Umständen zugeschrieben werden. Ähnlich des Geschlechterdualismus‘ zwischen ‚Frau‘ und ‚Mann‘ wurden dabei die Behauptungen zweier ‚wesenhaft konträrer Männlichkeiten‘ aufgezeigt. Nachdem diese vor dem Hintergrund orientalistischer Traditionen von Gewaltzuschreibungen, vor allem entlang von Geschlecht und Sexualität, nachgezeichnet wurden, soll im Anschluss genauer auf die *Funktionen* jener identifizierter ‚Figuren‘ eingegangen werden. Dabei soll der Frage nachgegangen werden, wie, weshalb (und ob) ehemals als ‚deviant‘ kategorisierte Männer im Zuge homonationalistischer Diskurse nunmehr in die Gesellschaft integriert werden. Hierfür werden die Rollen und ‚Aufgaben‘ der beiden

diskursiv erschaffenen Akteure genauer beleuchtet und hinsichtlich ihrer ökonomischen sowie politischen Verwertbarkeit im Zeitalter neoliberaler Gouvernamentalität und damit einhergehender Diversitätsmodelle analysiert. Letztendlich wird es darum gehen herauszufinden, welche (falschen) Versprechen in homonationalistischen Diskursen suggeriert, welche „Zwangsfreiheiten“ (Strasser u.a. 2009) aufoktriert und welche (unfreiwilligen) ‚Geschenke‘ der *White Supremacy* gemacht werden sollen.

4.1 Des Kaisers neue Kleider? Heteronormative Hegemonie und Homonormativität

Die Techniken neoliberaler Gouvernamentalität lassen Raum für Vermutungen, geht es um die Frage inwiefern diese gängige Vorstellungen des binären Geschlechtersystems sowie der damit einhergehenden Heteronormativität aufzulösen vermögen. Basierend auf der Thematik dieser Arbeit soll es in den folgenden Passagen vor allem darum gehen herauszufinden, welches Potential in den Selbsttechnologien des souveränen modernen *subject-citizen* zu finden ist um jene rigiden Vorstellungen vergeschlechtlichter Vergesellschaftungen aufzubrechen und Alternativen zu zulassen. In diesem Sinne soll gefragt werden, ob sich homonationalistische Diskurse tatsächlich alternativer Geschlechter- und Sexualitätsvorstellungen oder vielmehr oberflächlicher Scheinkonzepte gesellschaftlicher Inklusion bedienen und welche Zwecke damit verfolgt werden.

4.1.1 *(Zwangs-)Freiheiten und sexual citizenship – Von Abjekten zu Subjekten?*

In den folgenden Ausführungen soll genauer auf die Entstehung sowie den geschichtlichen Wandel des Konzepts von „*sexual citizenship*“ eingegangen werden. Ursprünglich wurde dieses in den 1990ern unter der Prämisse der Kritik des heterozentristischen Bias eines westlichen/westeuropäischen Verständnisses von *citizenship* entlang von Geschlecht und Sexualität entwickelt (Sabsay 2012, Warner 1991). Dabei ging es vor allem darum die Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre sowie das damit einhergehende Konstrukt der heterosexuellen

„Kernfamilie“ in Frage zu stellen und Kritik an jener liberalen Ansicht zu üben, es handle sich bei Sexualität um eine rein private Angelegenheit (Sabsay 2012: 615).

In diesem Zusammenhang spielten rechtliche Forderungen eine maßgebliche Rolle, wobei Richardson (2000) zwischen zwei unterschiedlichen Zugängen differenziert. Während die einen auf die Einführung spezieller Rechte für bestimmte Gruppierungen – und damit auf die Anerkennung als ‚deviant‘ stigmatisierter sexueller und/oder geschlechtlicher Subjektivitäten – abzielen, geht es bei den anderen um die Inklusion in sowie den Zugang zu bereits bestehenden universellen Rechten, was auf eine Gleichstellung benachteiligter Personen(-gruppen) als Ziel hinauslaufen sollte.

Damit zielte *sexual citizenship* ursprünglich auf eine Destabilisierung der in *citizenship* eingeschriebenen Heteronormativität ab. Weshalb also konnte dieses Ziel nicht erreicht werden, wo doch mittlerweile weitreichende Inklusionen und rechtliche Besserstellungen ehemals ‚devianter‘ Lebensformen zu verzeichnen sind?

Wie bereits im Kapitel 3.1.3 aufgezeigt wurde und wie Sabsay hier folgerichtig anmerkt, so wurde zwar gefordert *citizenship* zu sexualisieren, das *Konstrukt selbst* wurde allerdings nicht radikal in Frage gestellt (Sabsay 2012: 615).

Stattdessen kam es zu einer teilweisen Norm(alis)ierung von Homosexualität (und in schwächerer Form auch von queerness) die, einmal (rhetorisch/rechtlich/symbolisch) in den gesellschaftlichen Korpus eingebunden, auch ‚entradikalisiert‘ und teilweise depolitisiert werden konnte. Diesen weitreichenden Prozess bezeichnet Duggan (2002) als „neue Homonormativität“:

„The new neoliberal sexual politics [...] might be termed homonormativity – it is a politics that does not contest dominant heteronormative assumptions and institutions, but upholds and sustains them, while promising the possibility of a demobilized gay constituency and a privatized, depoliticized gay culture anchored in domesticity and consumption.“ (Duggan 2002: 179)

Ähnlich argumentiert Ludwig (2010), die herausarbeitet wie sich die „heteronormative Hegemonie“ (ebd.: 209) im Zuge neoliberaler gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse weiter flexibilisiert. Diese umschließt eine Geschlechterordnung in der die strikte binäre zwischen ‚Mann‘ und ‚Frau‘, also auch jenem was als ‚männlich‘ oder ‚weiblich‘ gilt, ebenso wie der Dualismus von Homo-

und Heterosexualität verschwimmt. Wichtig zu betonen ist jedoch, dass die Grenzen *zwischen* diesen konstruierten Binarismen zwar verschwimmen, diese *an sich* jedoch nicht in Frage gestellt werden. Neben rechtlichen Besserstellungen wird vor allem auch die Sichtbarkeit ehemals als ‚pervers‘ angesehener Personen erhöht, sowohl in der Politik als auch in Medien oder Wirtschaft. Die Folge aus diesen Entwicklungen wäre laut Ludwig allerdings keineswegs die Auflösung heteronormativer Hegemonie sondern lediglich die Verschiebung der Grenzen gesellschaftlichen Ausschlusses und Akzeptanz. Dabei basiert dieser Ansatz auf der Annahme eines historischen Wandels der Ausformungen heteronormativer Hegemonie jenseits statischer und homogener Vorstellungen des ‚ewig Gültigen‘. Vielmehr handle es sich um eine „dynamische Machtformation“ (Ludwig 2010: 210) die immer nur hinsichtlich ihrer jeweils spezifischen räumlichen sowie zeitlichen Ausprägung gefasst und analysiert werden könne. Dabei streicht Ludwig heraus, dass es hier eines Verständnisses bedarf, welches Regieren (im Sinne Foucaults) als den zentralen Modus jener hegemonialen Operation versteht und damit einen verengenden Blick auf rein juristische Kategorien verhindert. Durch diesen Ansatz könnten auch „subtile Normalisierungsprozesse“ (ebd.) gefasst und in die Analyse mit einbezogen werden. Ihre Hauptannahme ist daher,

„dass in den letzten drei Jahrzehnten heteronormative Hegemonie weniger auf Ausschluss und Verwerfung von Homosexualität als ‚Abjekt‘ basiert, sondern auf der flexiblen Hereinnahme des ‚Anderen‘ in das Hegemoniale. Das zeigt sich daran, dass in den letzten drei Jahrzehnten heteronormative Hegemonie weniger über (gesetzliche) Verbote und Repression operiert, sondern durch flexible „normalisierende[n] Einschlüsse“ (Engel 2003: 235) des ‚Anderen‘“ (Ludwig 2010: 210).

Betrachten wir wiederum die Selbstpositionierung (West-)Europas als ‚demokratisch, pluralistisch und tolerant‘ so lässt sich daraus verstehen, dass die „normalisierende[n] Einschlüsse“ (Engel nach Ludwig 2010: 210) gegenüber früheren Ausschlüssen als ‚Beweise‘ jener Eigendarstellung angeführt werden können. Während zwar die Gleichstellung lsbtq Personen bislang in der Realität keineswegs gegeben ist, so lässt sich das Image (West-)Europas dennoch durch das Hochhalten der Regenbogenfahne aufpolieren.

„Heteronormative Hegemonie im Neoliberalismus operiert daher offenbar weniger durch den *Ausschluss* dessen, was als nicht-normal gilt, sondern über dessen flexiblen *Einschluss* – oder anders: weniger über den Modus der *Normtion* denn über *Normalisierung*, wobei diese Normalisierung flexibler wird“ (Hervorhebung durch die Verfasserin, Ludwig 2010: 211).

Mögen diese Entwicklungen noch so neu und beinahe ‚revolutionär‘ wirken, so verweist Ludwig darauf, dass es sich viel eher um eine Fortführung moderner Mechanismen hegemonialer Machtausübung handelt, die als Kontinuum des Regierens mit dem Fokus auf Modi der Selbsttechnologien betrachtet werden können. In diesem Sinne argumentiert sie weiter:

„Beide Veränderungen [den flexiblen Einschluss und die Normalisierung] interpretiere ich als Effekt neoliberaler Gouvernamentalität – oder anders: Die neoliberalen Veränderungen der heteronormativen Hegemonie, die gegenwärtig vermehrt über den Modus der flexiblen Normalisierung operiert, werden durch eine Gouvernamentalität ermöglicht, die den Markt zum Organisationsprinzip von Gesellschaft erhebt und die Subjekte vor allem über das Versprechen einer unternehmerischen Freiheit adressiert“ (Ludwig 2010: 211).

Das zentrale Element jenes adressierten souveränen Subjekts, welches fähig ist sich selbst zu regieren, stellt daher seine ‚Freiheit‘ dar. Die Freiheit als Voraussetzung um als selbständige_r sich regierende_r und (dadurch) regierbare_r *subject-citizen* anerkannt zu werden basiert dabei auf einer bestimmten Vorstellung des ‚freien Willens‘ und der damit einhergehenden Wahlfreiheit sich für oder gegen etwas zu entscheiden. Dass es sich hierbei jedoch um ein verengtes und neoliberal geprägtes Verständnis von Freiheit handelt wurde bereits im Kapitel 3.1.2 behandelt. In diesem Sinne werden nicht alle Lebensformen oder (politischen) Entscheidungen als ‚frei‘ akzeptiert sondern unter den Vorzeichen hegemonialer Machtverhältnisse als ‚unfrei‘ zurückgewiesen. Unter Bezugnahme auf vermeintlich neutrale und wertfreie Parameter wird der_die souveräne *subject-citizen* gleichsam gesellschaftlich als solche_r anerkannt oder zurückgewiesen und damit in den wirkungsmächtigen Aushandlungsprozessen eurozentristischer Vorstellungen erst *hergestellt*.

“Through this particular conception of citizenship as the potential entitlement of an abstract individual, a certain liberal self is also produced and reified as an essential attribute and ultimate reality of the subject. Within this framework, political practices would be articulated in certain ways to mobilise this particular kind of self, and at the same time, it would be only this

kind of self who would be entitled to do politics. [...] It is based on this idea of citizenship as an entitlement of an abstract individual/subject of rights conceived as a liberal self that sexual democracy could then define itself as implicitly secular, and stand for personal liberties and individual rights" (Sabsay 2012: 615f).

Aus diesem Blickwinkel heraus lässt sich der in Kapitel 3.2.2 propagierte reduktionistische Typus des (implizit) *weißen* wortwörtlich *bürgerlichen* schwulen Mannes als *Verkörperung* jenes Ansatzes von *sexual democracy* verstehen, welcher all jene Werte des ‚neuen (West-)Europas‘ auf sich vereint.

"Within the framework of liberal citizenship, sexual politics facilitated certain ways of being and certain claims and ways of making claims by which the possibilities of being integrated as a sexual rights-bearing subject were normalised according to the ideals of a sexual diversity based in normalised and discreet identities. By the same move, those racialised beings that challenge this identity-based map have been orientalised. This process of orientalisation relates to ideas of sexual modernisation and progress" (Sabsay 2012: 617).

Wie Sabsay aufzeigt sind die hier dargestellten Modelle des ‚richtigen‘ *subject-citizen* untrennbar (?) mit Fragen von sexueller Modernität und Fortschritt und damit im derzeitigen westeuropäischen Kontext zwangsläufig mit bestimmten Vorstellungen progressiven oder unbeweglichen Seins verknüpft, die sich sowohl auf der Ebene realer Bewegung als auch auf jener metaphysischer Ideen identifizieren lassen, wobei diese in ständigem Austausch miteinander stehen und sich gegenseitig beeinflussen. Da diese Mobilitätsdiskurse eine maßgebliche Funktion in der Herstellung und Verhandlung jener *subject-citizens* einnehmen, soll im Anschluss gefragt werden, welche (vorgefertigten) (un-)beweglichen Seinsformen hierbei angenommen werden können und sollen und wer wiederum befähigt wird oder als befähigt wahrgenommen wird, hierbei positiv konnotierten Bewegungsmuster zu verkörpern und wem wiederum die Position ihres konstitutiven Gegenübers zugeschrieben wird.

4.1.2 Diversität bewegt? Oder wer feiert hier welche Vielfalt

*“Homonormativity can be read
as a formation complicit with
and invited into the biopolitical
valorization of life in its
inhabitation and reproduction
of heteronormative norms”
(Puar 2007: 9).*

Nachdem auf die Rolle von sexual democracy und ihrer normalisierenden Wirkung auf ehemals *an sich* widerständische Subjektivitäten sowie des inhärenten Orientalismus‘ von *sexual democracy* und *citizenship* eingegangen wurde, soll nun wiederum ein Bogen zurück zu den Spannungslinien zwischen ‚Moderne‘ und ‚Rückständigkeit‘ gezogen werden. Diese werden in der Verhandlung von Mobilität, sowohl auf realwirksamer als auch metaphysischer Ebene, verdichtet und sollen daher unter diesem Aspekt analysiert werden.

Wie beispielsweise Fragen von Sexualität und *citizenship* im Lichte Isbtig Bewegungen und der Problematik von Homophobie in Deutschland, beziehungsweise Berlin, verhandelt werden, fasst Haritaworn in Bezugnahme auf einen Artikel in der Zeitschrift *Jungle World* folgendermaßen:

„Sexuelles Wissen spielt in dieser Neuverhandlung sexueller und ethnischer Citizenship eine wichtige Rolle. Es sind vor allem queere Symbole und Technologien [...], welche den politischen Moment des «Schwullesbitrans» verlängern, dem Aktivismus wieder einen Sinn geben, den Moment der Assimilierung wieder transgressiv⁵² gestalten. Die Neuerfindung der deutschen Gesellschaft als «schwulenfreundlich» geschieht durch die Verschiebung von Homophobie auf ihre Ränder, die sich spezifisch lokalisieren lassen. Während Homophobie als Problem von Kreuzberg, Neukölln, Schöneberg oder St. Georg ethnisiert wird, wird der Vorbehalt, dass es Homophobie auch unter Mehrheitsdeutschen gäbe, klassifiziert: «höchstens im tristesten Plattenbauverlies Ostdeutschlands», in einem Ostberliner «Bezirk wie Lichtenberg oder Hohenschönhausen...», «in den ausländerfreien Zonen der Provinz», «rund um eine Kirche im bayrischen Dorf»“ (Haritaworn 2009: 53).

Sie zeigt damit jenen wiederholten Prozess der ‚Reinwaschung‘ der (implizit *weißen*) ‚mehrheitsdeutschen‘ Gesellschaft auf, welche als homogenes Kollektiv von der

⁵² „Transgressiv“ wird im Deutschen seltener als im Englischen verwendet und bezeichnet in diesem Kontext die Aufweichung, Ausdehnung oder auch Überschreitung sozialer Norm(ierung)en und Grenzziehungen.

geschichtlichen Ausgrenzung bis hin zur Verfolgung und Ermordung von LSBTIQ ‚befreit‘ wird, indem Homophobie extrahiert und den rassialisierten ‚Anderen‘, höchstens jedoch den klassifizierten ‚Problemdeutschen‘, zugeschrieben wird.

Ersichtlich werden hierbei auch die zeitlichen und räumlichen Dimensionen homonationalistischer Ideologien und Diskurse. Richten wir unseren Blick daher auf diese Verortungen und Verzeitlichungen, so kristallisiert sich ein bestimmtes Spannungsverhältnis zwischen realer Bewegung und Beweglichkeit als ‚Eigenschaft‘, heraus.

Auf der Ebene politischer Regulierungen können die stereotypen Bilder daher verwendet werden, um auf der einen Seite spezielle Typen von „gay neoliberalism“ (Engel 2008: 50) zu propagieren und auf der (wortwörtlich) ‚anderen‘ Seite einschränkende und diskriminierende Maßnahmen entlang rassialisierter Trennlinien durchzusetzen und zu legitimieren. Dabei rückt auch die Frage von Mobilität ins Zentrum. Während es zu einer massiv verstärkten innereuropäischen Mobilität kommt, werden den als „inakzeptabel“ kategorisierten „Anderen“ zur selben Zeit Restriktionen auferlegt. Einerseits werden Muslim_innen dabei auf rassistisch-ideologischer Ebene als „rückständig“ und noch nicht oder niemals auf „unserer Stufe“ imaginiert. Andererseits wird wiederum ihre reale Bewegung mit Bildern des „Terroristen“, des „ungebildeten Arbeitsmigranten, welcher „uns“ die Arbeitsplätze wegnimmt“ oder anderen als gefährlich und unerwünscht eingestuftem Stereotypen assoziiert. Diese Vorstellungen wirken wiederum legitimierend auf realpolitische Einschränkungen ihrer Mobilität durch polizeiliche Maßnahmen wie *ethnic profiling*, verstärkter internationaler Grenzüberwachung sowie bildungs-, wirtschafts- und sozialpolitischer Benachteiligungen die sich auf die monetären Voraussetzungen für Bewegung beziehen, aus und werden gleichzeitig wiederum in den orientalistischen Kreislauf eingespeist (Ponesch 2014: 164, vgl. Scheibelhofer 2011, Steyerl 2000).

„In other words, the construction of Muslim communities as static and repressive, preventing their members from moving – literally in case of women or intellectually in case of men – goes hand in hand with and hides legal, political and economic restrictions imposed on these communities, limiting their ability to move across borders between and within nations, often even within cities“ (El-Tayeb 2012: 81).

Ähnlich argumentiert hier auch Jin Haritaworn (2009) indem sie ausführt:

„Beweglich sind nicht nur die urbanen, kosmopolitischen Mehrheitsdeutschen, welche in Kreuzberg oder St. Georg Multikulti performieren. Beweglich sind auch gebildete MigrantInnen, die «den sozialen Aufstieg» schaffen und sich in die «globalisierte» Mehrheitskultur assimilieren. Dies geschieht durch die Fixierung von Arbeiterklasse-Migrantinnen und (vor allem) Migranten als vollends unbewegt. Sie verändern sich nicht, passen sich nicht an, passen nicht. Sie bleiben unten. Wenn sie sich bewegen – wie in der Migration –, kann diese Bewegung immer nur pathologisch sein: rückwärtsgerichtet, auf schlechte Erfahrungen in der Aufnahmekultur fixiert, melancholisch zurückblickend auf die Herkunftskultur [...]. Ihre Mischung kann nie hybrid und souverän sein, kombiniert im Gegenteil das Schlechteste von beiden Welten (das «Ländlich-Patriarchale» mit dem Ghetto)“ (Haritworn 2009: 57f).

Analog zu diesen Berliner Beschreibungen, platziert auch El-Tayeb (2012) urbane Räume und Metropolen als zentrale Schauplätze neoliberaler Politiken und homonationalistischer Diskurse im Spannungsverhältnis zwischen Konsum und Privatisierung auf der einen sowie Marginalisierung und räumlicher Exklusion auf der anderen Seite. Die hierbei identifizierten „inakzeptablen Anderen“ (ebd.) werden im Zuge dieser Aushandlungsprozesse zwar nicht (immer) ausgewiesen oder aus dem urbanen Raum vertrieben, erreichen jedoch nicht, oder nur unter der Voraussetzung eines äußerst limitierten Sets an ‚Eigenschaften‘, den Status ‚richtiger Europäer_innen‘ und bleiben somit aus dem urbanen/nationalen/(west-)europäischen Korpus exkludiert. Diese gesellschaftlichen Exklusionen sind jeweils unterschiedlich ausgeformt und können sowohl in räumlicher als auch in sozialer, ökonomischer und/oder identitärer Hinsicht zutreffen, zumeist ist allerdings eine Verschränkung mehrerer Ebenen zutreffend (El-Tayeb 2012: 81). Während die Frage nach der Klassenzugehörigkeit im Sinne der Anerkennung bestimmter Subjektivitäten als Teil urbaner westeuropäischer Gesellschaften somit eine zentrale ist, wird sie in homonationalistischen Diskursen zumeist durchgängig ignoriert oder zur Nebensächlichkeit degradiert:

“Completely erasing class as a relevant factor in the violence produced by the gentrification of urban spaces, the increasing pitting of the (implicitly white) gay community against the (implicitly straight) Muslim community posits the former as a victim of the latter, creating further common ground between neoliberal and white supremacist interests: a discourse on culturally motivated ‘hate crimes’ targeting white gay men allows for the implementation of punishment,

re-education and control toward not only individuals but the communities producing them. At the same time, they justify the neoliberal reordering of the city, interpellating the mainstream gay community as successful subjects of the 'creative city', which in turn justifies their full inclusion into the (post)nation" (El-Tayeb 2012: 82).

Im Zeitalter des ‚postnationalen Europas‘ erlangt die Frage nach Bewegung und Mobilität daher eine neue Dimension. Den Gesetzen des modernen ‚Weltenbürger_innentums‘ folgend, welches (dank des Zugangs zu ausreichend Kapital und der ‚richtigen Staatsbürger_innenschaft‘) keine Grenzen mehr kennt, kann die absolute (Bewegungs-)Freiheit des ‚grenzenlosen Europas‘ gefeiert werden. Dieser dynamische Vorgang fußt speziell auf der wechselseitigen Beeinflussung von ‚Konsum-Bürger_in‘ und urbanem Raum, eingebettet in die globale Marktwirtschaft eröffnen sich Möglichkeiten des Transnationalen jenseits lokaler Bindungen (ebd.). Werden darauf basierend die beiden diskursiv hergestellten Figuren des (implizit) ‚weißen, wohlhabenden, gebildeten Schwulen‘ gegenüber des (implizit) ‚orientalisierten, armen, ungebildeten Muslims‘ betrachtet, so lässt sich erkennen, dass diesen gegensätzliche Formen von ‚Zeit und Raum‘ auf den Leib geschrieben werden. Während ‚der Schwule‘ die „gute Diversität“ (Lentin / Titley 2011) repräsentieren soll, welche ‚modern, beweglich, kosmopolitisch (jedoch nicht oder nur ‚passend‘ politisch aktiv) und kapitalistisch‘ verstanden wird, so wird ‚der Muslim‘ als Prototyp „schlechter Diversität“ (ebd.) markiert, welchem Elemente wie ‚vormodern, unbeweglich, traditionell und bedrohlich‘ zugeschrieben werden (Ponesch 2014: 164f, vgl. El-Tayeb 2012, Haritaworn 2009). Obwohl also auf der einen Seite die große neue ‚Freiheit‘ suggeriert wird, so erklärt El-Tayeb, wäre es vielweniger so, dass diese Neuerungen alte Ungleichheiten und Herrschaftsstrukturen überwinden, sondern diese vielmehr reproduzieren, denn:

“Not all kinds of mobility are equally desirable: while the transnational entrepreneur and global bohemian exemplify the proper cosmopolitan subject, the capital-less labor migrant embodies its opposite. And this undesirability is extended to the descendants of migrants, even if their mobility is simultaneously curtailed: while postwar industrial metropolises had been in need of unskilled migrant labor, contemporary postindustrial centers have moved to the service sector, which draws from an entirely different pool of potential employees” (El-Tayeb 2012: 82).

Die wirtschaftlichen Verschiebungen hin zu einer starken Konzentration auf den Dienstleistungssektor führten hierbei zu einer Präkarisierung der Verhältnisse in den Gegenden rund um ehemalige Fabriken, welche ursprünglich von Arbeitsmigrant_innen besiedelt und nun größtenteils von massiver Armut bedroht sind. Die räumliche Trennung und die dadurch entstandenen Konzentrationen ärmerer und oftmals ‚migrantischer‘ Bevölkerungsschichten werden im Diskurs über gescheiterten Multikulturalismus als Zeichen für die behauptete „Selbstghettoisierung“ der Betroffenen bewertet. Von „Parallelgesellschaften“ ist bereits seit längerer Zeit die Rede, hervorgerufen durch die ‚Unwilligkeit zur Integration‘ in die jeweilige (*weiß* verstandene) ‚Mehrheitsgesellschaft‘. Als Ursprung dieses ‚Widerwillens‘ wird zumeist die (im wahrsten Sinne des Wortes) fundamentale ‚Andersartigkeit‘ der Kultur gesehen. Im Zentrum der Diskussionen steht zumeist die Frage nach der (Un)Vereinbarkeit von ‚Islam‘ und ‚westlichen Wertesystemen‘ (El-Tayeb 2012: 82).

“In other words, the visible presence of racialized populations, whose concentrated presence implies a threatening violation of the ‘normal’, makes the city the primary battleground for the culture wars between Muslim invaders, threatening to destroy ‘European values’ and those defending them – the latter an ever-growing coalition of neoliberals, progressive white queer activists, conservatives, feminists, homonationalists and white supremacists.” (El-Tayeb 2012: 82)

Neben den Analysen zu den vielfältigen Problematiken hinsichtlich des *war on terror* der USA, geht El-Tayeb davon aus, dass weniger Kritik an den unterschiedlichsten Fortführungen (post-)kolonialer Dominanzverhältnisse Europas über den ‚Globalen Süden‘ geübt wird, da die ökonomische Hegemonie die hier weitergeführt wird von Diskursen über Menschenrechtsverletzungen überlagert und nicht adressiert wird. Diese spielen sich beinahe ausschließlich in der Form ab, dass Europa Ankläger, die ‚Entwicklungsländer‘ Beschuldigte sind und sich das Verhältnis trotz der mehr als nur problematischen Vergangenheit der Rolle Europas sowie zahlreicher Vorfälle in der Gegenwart nicht umkehren lässt. Jene Machtverhältnisse lassen sich sowohl auf internationaler als auch auf nationaler oder lokaler Ebene, also sowohl gegenüber den ‚anderen‘ Staaten als auch der ‚eigenen Anderen‘ beobachten und markieren

eine Dynamik „in which class is replaced by notions of culture that deeply racialize urban hierarchies.“ (El-Tayeb 2012: 83)

Problematiken sozialer Ungleichheit, Arbeitslosigkeit oder Kriminalität können durch diesen strategischen Zug politisch ausgelagert und den rassialisierten ‚Anderen‘ zugeschrieben werden. Westliche Rettungsphantasien ‚der Muslim_innen‘ – und hierbei besonders der Frauen – vor ihrer eigenen Kultur/Religion spielen hierbei ebenso eine Rolle wie die echoartige Wiederholung islami(sti)scher Bedrohungsszenarien (vgl. El-Tayeb 2012: 82f).

Die Ausführungen sollen daher zeigen, wie bereits allzu bekannte Diskurse über ‚unsere Fortschrittlichkeit‘ und ‚deren Rückständigkeit‘ in westeuropäischen homonationalistischen Diskursen verhandelt werden, indem (implizit) ‚weiße gebildete geistig und körperlich ‚gesunde‘ schwule Männer‘ gegenüber ‚problem-behafteten hyper-maskulinisierten armen ungebildeten muslimischen Männern‘ positioniert werden, wobei ersteren die „gute“, zweiteren die „schlechte Diversität“ (Lentin/Titley 2011) aufoktriiert werden.

4.1.3 *Von „Musterschülern“ und „Fünfer-Kandidaten“ – Der schwule „Unternehmer seiner selbst“ und sein Gegenüber*

„Die begehrten oder gefeierten Bilder der Differenz inszenieren die Polymorphen als Idealbürger_innen und vorbildliche Steuerzahler_innen, Konsument_innen, Soldat_innen oder Schwiegerkinder“ (Engel 2009: 47).

Die angeführten dichotomen Männlichkeitsbilder, welche in westeuropäischen homonationalistischen Diskursen gezeichnet werden, erfüllen damit unterschiedliche Funktionen und dienen als wortwörtliche Verkörperungen der behaupteten Dichotomie zwischen ‚Islam‘ und ‚(West-)Europa‘ in den Aushandlungsprozessen neoliberaler Vergesellschaftungen, welche von der Förderung und Propagierung *einer bestimmten Form* von Diversität im Sinne ihrer ökonomischen und politischen Verwertbarkeit geprägt sind (Ponesch 2014: 163).

Ein Blick hinter die Fassade dieses propagierten Modells macht ersichtlich, dass sich die Fragen rund um Mobilität und Diversität stark um die Möglichkeit ihrer

ökonomischen Verwertbarkeit drehen und keineswegs als Selbstzweck betrachtet werden sondern immer bereits (auch) wirtschaftspolitisch determiniert sind. Wie auch Lentin und Titley aufzeigen, überwindet die propagierte „Diversität“ abermals nicht die dichotome Aufteilung des ‚Modernen‘ gegen das ‚Vormoderne‘, des (*weißen*, westeuropäischen) ‚Wirs‘ gegen das (rassialisierte) ‚Andere‘ sondern verfestigt und verwertet diese im Gegenteil (ebd.: 165).

„[It] draws on a shifting spectrum of old and new targets of racial stigmatization, mobilizing not just conventional, national insider/outsider distinctions, but increasingly the boundaries between the rational, self-managing citizen-subject and the willful, dependent, resource-heavy subject“ (Lentin /Titley 2011: 178).

Dieses „self-managing citizen-subject“ (ebd.) bezeichnet Ludwig treffend als „Unternehmer_innen ihrer selbst“ (Ludwig 2010: 212), und führt aus, dass „Subjekte im Neoliberalismus [...] weniger dazu aufgerufen [werden], ihre Leben an a priori festgelegten, eindeutigen Vorstellungen von ‚Normalität‘ auszurichten, sondern ihr Leben ‚individuell‘ zu gestalten“ (ebd.). Dazu gehört vor allem ein Leitbild, welches die einzelnen Individuen dahingehend ins Zentrum rückt, als dass jegliche Verantwortung für ihr Leben bei ihnen, und *nur* bei ihnen allein liegt, nach dem Motto „Jede_r ist ihres_seines eigenen Glückes Schmied_in“. Erreicht werden soll dieses Glück ausschließlich durch die „Arbeit am Ich“ (ebd.), wodurch ungleiche soziale, ökonomische oder politische Verhältnisse gesellschaftlicher Marker wie Klasse, Religion, Geschlecht, Sexualität, *race* etc. schlichtweg ausgeblendet werden. Wie voran herausgearbeitet wurde, so wird diese Form des unternehmerischen Subjekts vor allem ‚dem *weißen*, gebildeten, wohlhabenden, geistig und körperlich ‚gesunden‘ Mann‘ zugesprochen, welcher im ‚Idealfall‘ heterosexuell, jedoch im Sinne individualisierter Normalisierungstendenzen des neoliberalen Diversitätsmodells auch homosexuell – oder genauer homonormativ – sein kann.

In diesem Sinne werden ehemals ‚deviante‘ Gruppen zwar teilweise inkludiert, *bleiben* jedoch innerhalb dieses ausgeweiteten Raumes die ‚Anderen‘ und werden zu einer Art ‚bunter Außenseiter_innen im Inneren‘. Neben dieser Ebene sexuellen Begehrens betont Ludwig vor allem auch, dass die Grenzen hinsichtlich Geschlecht, also zwischen dem was als ‚männlich‘ oder ‚weiblich‘ gilt, zwar aufgeweicht werden, jedoch weiterhin von einer ‚natürlichen Zweigeschlechtlichkeit‘, und hier auch von

einer ‚Eindeutigkeit‘, ausgegangen wird, die im Kern keineswegs erschüttert wird (Ludwig 2010: 215).

„Die ‚Arbeit am geschlechtlichen Ich‘ löst die Vorstellung einer inneren geschlechtlichen Natur nicht ab, sondern vielmehr soll diese nun durch ‚authentische‘ Arbeit zum Ausdruck gebracht werden. Da die Annahme einer naturgegebenen Zweigeschlechtlichkeit auch innerhalb der neoliberalen heteronormativen Hegemonie nicht flexibilisiert wird, bleibt die Materialisierung einer Metaphysik der Substanz in Form eines authentischen, inneren, weiblichen oder männlichen Kerns weiterhin die Bedingung für die Konstitution als intelligibles Subjekt“ (ebd.: 216).

Basierend auf dieser Vorstellung eines ‚natürlich‘ binären Geschlechterverhältnisses findet die ‚individuelle‘ Selbstverwirklichung durch die „Arbeit am geschlechtlichen und sexualisierten Ich“ ihre Erfüllung. Dabei wird der ‚innere vergeschlechtlichte und sexualisierte Kern‘ gleichsam nach außen gekehrt (ebd.: 217).

Darauf aufbauend beschreibt auch Engel die klare Wirkungsmacht

„einer rigiden Normativität, die den sozialen Raum durch Klassifikationen und Ausschlüsse organisiert, und einer flexiblen Normalisierung, die nach dem Muster der Integration in bestehende gesellschaftliche Verhältnisse verläuft, und über den Mechanismus der Individualisierung neue Hierarchien und soziale Ungleichheiten schafft“ (Engel 2002: 204).

Wie bereits angeführt, sind aus dieser verkürzten und verkürzenden Sichtweise neoliberaler Gouvernamentalität sowohl intersexuelle als auch Trans*-Menschen nicht ‚geeignet‘ als intelligente Subjekte – ausgestattet mit dem Versprechen unternehmerischer Freiheit und den ‚Werkzeugen‘ der Selbsttechnologien um sich zu regieren – anerkannt zu werden. Als ‚ganz Andere‘ passen sie trotz teilweiser Auflockerungen nicht in die engen Raster heteronormativer Hegemonie. Am Ende wird dadurch ersichtlich, dass es weniger *Isbtig Unternehmer_innen* ihrer selbst als vielmehr wiederum *(lesbi)schwule Unternehmer(Innen)* ihrer selbst sind, die im Modus neoliberaler Gouvernamentalität als intelligente Subjekte anerkannt, im propagierten Diversitätsmodell normiert und in homonationalistischen Diskursen aktiv den orientalisierten ‚Anderen‘ gegenüber positioniert und politisch sowie ökonomisch verwertet werden können.

Sowohl Ludwig als auch Engel beschreiben damit die Fortsetzung rigider Normativitäten als auch die Entstehung neuer flexibler Normalisierungen, wobei zweitens das Kontinuum der heteronormativen Hegemonie nicht verwässern sondern laut Ludwig (2010) vielmehr *Bedingungen* für ihre Fortschreibung darstellen:

„Denn über die Aufnahme von Forderungen von lesbischen, schwulen, feministischen und queeren Bewegungen wurde einerseits die heteronormative Hegemonie flexibilisiert und in mancher Hinsicht geöffnet. Zugleich aber wurde sie andererseits gerade auch in einer Weise transformiert, dass sie auch gegenwärtig auf der Zustimmung der Mehrheit der Bevölkerung beruht. Die Transformation von der fordistischen zur neoliberalen heteronormativen Hegemonie führte daher zwar zu einem Zugewinn an Freiheit für geschlechtliche und sexuelle Lebensformen und zugleich ist gerade diese Transformation die Bedingung für ihre Ermöglichung im Neoliberalismus. Diese Gleichzeitigkeit von Flexibilisierung und Fortschreibung zeigt sich auch in den in die vergeschlechtlichte Subjektkonstitution eingelagerte Hierarchisierung der beiden Geschlechter“ (Ludwig 2010: 222).

Hieraus wird unter anderem auch ersichtlich, weshalb neben der fortwährenden Marginalisierung, Ausgrenzung und Abwertung von Trans*-Menschen, radikalen queers, queers *of colour*, und vielen weiteren ‚Randgruppen‘ die sich nicht an jene Machtgefüge einfügen lassen können oder wollen, bis hin zur medizinischen Vernichtung von Intersexualität, auch lesbische Frauen in homonationalistischen Diskursen weniger sichtbar sind. So wird Frauen im Zuge der neoliberalen Gouvernementalität zwar die grundsätzliche Fähigkeit der Selbsttechnologien als Voraussetzung der Anerkennung als intelligibles Subjekt zugesprochen, jedoch wird dieses *im Kern* immer noch (*weiß* und) männlich gedacht. Auch weiterhin bleiben Frauen die vergeschlechtlichten Wesen, die ‚Anderen‘ jener unmarkierten männlichen Norm, welche daher im Sinne des „identity switching“ (Bröckling 2002: 191) zwar Unternehmerinnen ihrer selbst sein können und sich Fähigkeiten wie Durchsetzungsvermögen oder Rationalität *aneignen können*, diese allerdings nicht per definitionem *sind* (vgl. Ludwig 2010: 220). Während der Unternehmer seiner selbst also bereits ‚natürlich‘ *ist*, muss die Unternehmerin ihrer selbst sich dazu *machen*. Dies lässt sich neben der Inhärenz (hegemonialer) Männlichkeit im (west-)europäischen Konzept von *citizenship* vor allem auch dadurch erklären, dass Neoliberalismus *ebenso* bereits männlich vergeschlechtlicht ist (Kreiksy 2001, siehe Kapitel 2.3.1). Als Konsequenz dieser Verschränkungen von Normierung und

Normalisierung in der heteronormativen Hegemonie und der damit einhergehenden Weiterführung der Vorstellung ‚natürlicher‘ Zweigeschlechtlichkeit wird das _ der Unternehmer(_innen) ihrer selbst wieder einmal marginalisiert, unsichtbar gemacht beziehungsweise im äußersten Fall sogar als undenk- oder -lebbar verworfen.

Zusätzlich zu heterosexuellen haben lesbische Frauen dabei mit dem Stigma der ‚falschen‘ sexuellen Orientierung zu kämpfen. In diesem Sinne haftet schwulen *weißen* gebildeten, geistig und körperlich ‚gesunden‘ wohlhabenden Männern zwar der ‚Mangel‘ der Homosexualität an, dieser kann jedoch im neoliberalen Diversity Diskurs durch die „Ressource Männlichkeit“ (Pohl 2011) ausgeglichen und im Homonationalismus durch die Verkörperung der ‚guten‘ gegenüber den ‚gefährlichen hypermaskulinisierten armen ungebildeten und rassialisierten muslimischen‘ Männern als ‚schlechten Anderen‘ verwertet werden.

El-Tayeb (2012) verweist in diesem Zusammenhang auf das Aufkommen des Modells der kreativen Metropole, das in den 1970er Jahren an Fahrt gewann und die Anzahl der Patentanmeldungen, die ethnische Diversität sowie die Anzahl der homosexuellen Einwohner(Innen) als Gradmesser für den Erfolg der jeweiligen Stadt ins Zentrum stellte. Oberflächlich betrachtet als positiv im Bereich gesellschaftlicher Öffnung zu beurteilen, so merkt sie an, dass

“[it] seemingly legitimizes the presence of sexual as well as racial minorities, thus presenting a move beyond earlier models aimed at pushing non-normative populations outside the city limits; there is a difference however not only between types of culture but also between those embodying creativity, the ‘gay residents’ and those representing ‘ethnic diversity’. The former are defined along the lines of a rather tired stereotype – the wealthy, artistic, (white) gay man, favoring the aesthetic over the political, consumption over activism and participation in the status quo over change – which gained new credibility and positive value with the discovery of the gay market in the 1990s. As cultural sociologist Andreas Reckwitz and others have shown, however, this postmodern model, while superficially celebrating a dynamic mode of living opposed to the static restrictions of the modern age, in fact contains and constrains the shifts taking place in late 20th-century city life and integrates them into a new binary, whose Other is quite familiar, namely [...] the ethnic (El-Tayeb 2012: 84f).

Während ‚der *weiße* schwule wohlhabende gebildete geistig und körperlich ‚gesunde‘ Mann‘ mithin als „Musterschüler des Neoliberalismus“ (Woltersdorff 2004: 146) inszeniert wird, verkörpert ‚der rassialisierte heterosexuelle Muslim‘ den ‚notorischen

Fünfer-Kandidaten'. Damit wird dem ‚Musterschüler‘ die Aufgabe der ‚Nachhilfe‘ übertragen, er wird zum (immer noch aber nicht mehr ganz so ‚anderen‘) ‚Klassensprecher‘ und zum ‚lebendigen Beweis‘ einer von ‚uns‘ geschaffenen ‚demokratischen, toleranten, bunten und vielfältigen Leitkultur‘ (Ponesch 2014: 166). Doch dabei geht es nicht nur um die ‚Figur‘ des „gay consumer-citizen“ (El-Tayeb 2012: 81) als eine neue Form des ‚modernen Leistungsträgers‘ westeuropäischer Gesellschaften, welche im Diversity Konzept neoliberaler Vergesellschaftungen propagiert wird, sondern vermehrt auch darum,

„[...] dass sie [homosexuelle Menschen] als Verkörperung einer privaten Lösung für ein sozio-ökonomisch bewirktes Problem gelten. Als solche erscheinen sie als „Musterschüler“ der Anpassung an die Herausforderungen neoliberaler Transformation – nicht etwa aufgrund ihrer sozialen Differenz, sondern weil sie angeblich wissen, wie Differenz zu managen und in kulturelles Kapital zu übersetzen ist (Engel 2008: 54).

Engel vermag dabei die entscheidende Problematik dieses propagierten ‚Integrationsmodells‘ ehemals ‚devianter‘ Personengruppen zu zeigen, welche akzeptiert werden solange sie „[...] sich dem privatisierten Leistungsindividualismus verschreiben und den neuen Formen sozialer Differenzierung und Hierarchisierung entlang individualisierter Kriterien wie Bildung, Gesundheit, Flexibilität etc. zustimmen“ (Engel 2008: 54).

„Die toleranzpluralistische Offenheit, derer sich diese [spätmodernen] Gesellschaften rühmen, erweist sich als ausgesprochen funktional für die Durchsetzung individualisierter Leistungs- und privatisierter Verantwortungsnormen. Das aber heißt, dass sich auf der Rückseite dieser Geschichte die Ausschlüsse derjenigen abspielen, die den neoliberalen Anforderungsprofilen nicht genügen [Anm. können oder wollen]. Auch vollziehen sich dort die gewaltsamen, homophoben, sexistischen, rassistischen und antisemitischen Praxen, die eine Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche nicht durch flexible Gestaltung, sondern durch Stabilisierung des Selbst und durch Vereinheitlichung sozialer Lebensformen herzustellen trachten“ (ebd.: 54f).

Erklären lässt sich dies vor allem dadurch, dass

„Neoliberalismus [...] sich als Projekt gesellschaftlicher Modernisierung [präsentiert], [...] zugleich aber auf Re-Traditionalisierung sozialer Verhältnisse [setzt]: Individualisierung und

"Egomanisierung" werden forciert, soziale Ent-Bindung ist als "Qualität" neoliberaler, "flexibler" Menschen gern gesehen. Es sind allesamt gesellschaftliche Tendenzen, die aber das traditionelle Familienmodell obsolet machen" (Kreisky 2001).

Theoretisch, muss hier hinzugefügt werden. Aus diesem Grunde müssten nämlich männlich dominierte Strukturen wiederum über den Markt in die Familie eingespeist werden, um sich selbst zu stützen. Nicht umsonst erklärte der neoliberale Ökonom Milton Friedman die "Freiheit des Individuums" und "Freiheit der Familie" als (männlichkeitsdominierte) Grundstützen des neoliberalen Systems (Friedman nach Kreisky 2001). Kommen wir nun wieder auf das Zitat Antke Engel's (2008) zurück, so 'eignen' sich 'homosexuelle Menschen' – und hier besonders Männer – in dieser neoliberalen 'Logik' bestens zur Verkörperung jener „Musterschüler(_innen)“. Als schwule „Unternehmer(_innen) ihrer selbst“ (Klammersetzung durch Verfasserin, Ludwig 2010) wissen sie sich (angeblich 'natürlicherweise') selbst zu 'managen' und 'bedürfen' daher keiner sozial(staatlich)en Zuwendung mehr. Dass es sich hier wiederum um eine (implizit homophobe) Trennung zwischen 'Normal' und 'Nicht-Normal' handelt, auch wenn dieses 'Nicht-Normale' als 'buntes Vorbild' gehandelt wird, soll später noch genauer ausgeführt werden.

Wie gezeigt wurde, löst daher das neoliberale Diversitätsmodell etablierte Macht- und Ungleichverhältnisse nicht auf, sondern verpackt diese in 'bunte Repräsentationsfolien' und verkündet seine Fortschrittlichkeit und Toleranz, während im Verborgenen nur allzu bekannte Herrschaftsmuster reproduziert werden (Ponesch 2014: 165, vgl. Duggan 2004, Lentin/Titley 2011, Puar 2007).

Neben der Behauptung eines unterstellten Dualismus zwischen „Muslimen“ versus „Schwulen“ stehen homonationalistische Vertreter_innen allerdings gleichsam vor einem 'Problem', indem Isbtqi Muslim_innen nicht vollständig ignoriert und als nicht existent negiert werden können. Daher erhalten sie mitunter innerhalb homonationalistischer Diskurse die 'Chance' sich von 'ihrer unterdrückenden Kultur/Religion' zu 'befreien' – beziehungsweise von ihr befreit zu *werden* – und im Zuge des Coming-Outs in die (implizit *weiße*) 'Mehrheitsgesellschaft' (nicht ganz aber doch vergleichbar stärker) inkludiert (verstanden als assimiliert) zu werden. Wie sich diese stereotypen Vorstellungen ausgestalten und welche Rolle den (identifizierten) Isbtqi – oder genauer lesbischswulen Muslim_innen – zukommen soll, wird im nächsten Kapitel aufgegriffen.

4.1.4 „Ausnahmen bestätigen die Regel“ oder das Coming-Out der orientalisierten ‚Anderen‘

“[Q]ueers of colour, especially Muslim queers, can ‘be out’ as queer subjects by coming out from the darkness of their cultures of origin and into the light of modernity, as the promise of inclusion, equality, freedom and happiness” (Ahmed 2011: 131).

Sara Ahmed vermag den hier zugrunde liegenden homonationalistischen ‚Spirit‘ treffend zu beschreiben. Die vorangegangenen Ausführungen im behaupteten Spannungsverhältnis zwischen einem ‚modernen, aufgeklärten Westen des Lichts‘ und einem ‚rückständigen, traditionsbehafteten Orient der Dunkelheit‘ verdichten sich dabei in der ‚Figur‘ der/des lesbischwulen MuslimIn⁵³. Die folgenden Ausführungen machen es sich zur Aufgabe diese spezifischen politisierten Projektionen zu untersuchen und die damit einhergehenden Problematiken aufzuzeigen.

Auffällig ist dabei vor allem eines. So liegt das zentrale Element homonationalistischer Ideologien eigentlich in der stetigen Behauptung einer intrinsischen Dichotomie zwischen ‚MuslimInnen‘ und ‚LSBTIQ‘. Wie also werden Isbtqi Muslim_innen, beziehungsweise genauer zumeist lesbischwule (oder noch genauer schwule) Muslim(Inn)e(n), in homonationalistischen Diskursen verhandelt und welche Rolle spielt ihr Coming-Out in diesem Zusammenhang? Erscheint uns diese Verbindung zunächst als widersprüchlich, so lassen sich bei genauer Betrachtung orientalistische Kontinuitäten entlang stereotypisierter Zuschreibungen herauskristallisieren. Die wichtigste Erkenntnis liegt dabei vor allem darin, dass das ‚Phänomen‘ Isbtqi Muslim_innen im Homonationalismus keineswegs als eine Form der Aufweichung der unterstellten ‚Rückständigkeit‘ muslimischer Personen oder Gruppen angesehen wird, sondern im Gegenteil im Sinne der Prämisse „Ausnahmen bestätigen die Regel“ verstanden und somit in das homonationalistische Narrativ eingespeist wird und seiner Verifikation dient oder wie Jasbir Puar es ausdrückt:

“For the ethnic, heteronormativity is mandated by the nation-state yet negotiable through the market, that is, conspicuous consumption and high-skilled labor; for the homonormative,

⁵³ Wieso ich hier nicht von Isbtqi spreche, wird anschließend genauer ausgeführt.

whiteness is mandated by the state but negotiable through the market, again both for labor and consumption” (Puar 2007: 27f).

Als (lesbi)schwul akzeptierte, beziehungsweise identifizierte, Muslim_innen werden dabei in bestimmten Vorstellungen des Wirkungsbereichs von *White Supremacy* verhandelt. Ihre Probleme entstehen aus einem verkürzten Verständnis heraus hauptsächlich in ihrer wortwörtlichen Verkörperung fremdidentifizierter Widersprüchlichkeiten. Als lebendige Oxymora betrachtet, bleibt ihnen aus homonationalistischer Perspektive nur die ‚Flucht‘ vor ‚ihrer‘ als ‚bedrohlich‘ kategorisierten Religion und damit auch ‚ihrer‘ als eindimensional und religiös überdeterminiert kategorisierter ‚Kultur‘. Aus dieser ‚Logik‘ folgt also die unvermeidliche Abkehr der als ‚rückständig‘ wahrgenommenen ‚muslimischen Kultur‘ und der Eintritt in die als ‚offen, tolerant, säkular und fortschrittlich‘ positionierte ‚Mehrheitskultur‘. In diesem Szenario geht daher die Problematik mit der Isbtiq Muslim_innen zu kämpfen haben allein von ihrem ‚muslimisch-sein‘ aus. Schwierigkeiten entstehen für sie erst durch ‚ihre verständnislosen Familien‘ sowie ‚ihre unterdrückende Kultur‘, welche als „archaic Muslim enclaves, separate *qua* space and time, [which] are supposedly surviving unchanged within the larger European societies“ (Hervorhebung im Original, El-Tayeb 2012: 81) betrachtet werden. ‚Rettung‘ finden sie im homonationalistischen Denkmuster allein in der Assimilation in die ‚Leitkultur‘, die behauptet ihnen ein ‚freies‘ Leben jenseits ‚traditionalistischer Zwänge und Gefahren‘, bis hin zu ‚Zwangsheirat‘ oder ‚Ehrenmord‘, zu ermöglichen. Dass diesen Ideen ganz bestimmte eurozentristische, orientalistische sowie *White Supremacy* Narrative zugrunde liegen, wurde bereits behandelt. Daraus folgt, dass die mannigfaltigen Diskriminierungen durch strukturellen, institutionellen und individuellen Rassismus‘ mit denen (nicht nur) Isbtiq Muslim_innen zu kämpfen haben, negiert werden.

Nicht nur wird die (implizit weiße) ‚Mehrheitsgesellschaft‘ in diesem Szenario von jeglichen gesellschaftlichen Problematiken befreit, sie erhält zudem den Status der ‚Retterin‘ (ehemals) unterdrückter Personen. Aus dieser Konstellation ergibt sich schließlich die Wichtigkeit des Coming-Outs (lesbi)schwuler Muslim_innen, oder, wie bereits angedeutet, als solcher *identifizierter* Personen (vgl. Bracke 2012, Jivraj/de Jong 2011). Ich benutze hier absichtlich nicht den Terminus Isbtiq da ich darauf hinweisen möchte, dass, wie bereits in den vorangegangenen Kapiteln aufgezeigt,

auch hier verstärkt Trans*- oder intersexuelle sowie in abgeschwächter Form lesbische Menschen ausgeblendet und einmal mehr unsichtbar gemacht werden. Da der Ansatz (radikaler!) queerness den Behauptungen und Bestrebungen des Homonationalismus zuwider läuft, fällt auch diese für die weiteren Analysen weg.

So geht die Fokussierung auf das Coming-Out von einem a priori der ‚Kategorien‘ lesbisch/schwul aus und ernennt diese zu weltweit gültigen und grundsätzlich sinnvollen Identitäten, losgelöst von Zeit und Raum, welche daher eine gleichsam geschichtslose Allgemeingültigkeit besitzen würden. Dabei handelt es sich um enthistorisierte Vorstellungen fix gegebener Einheiten, die sowohl als klar abgrenzbar gegenüber anderen als auch als in sich homogen betrachtet werden (vgl. Klauda 2008).

Joseph Massad (2007) spricht daher in diesem Zusammenhang von der „Gay International“ als Ausformung eines imperialistischen Projekts “[that is] destroying social and sexual configurations of desire in the interest of reproducing a world in its own image, one wherein its sexual categories and desires are safe from being questioned” (ebd.: 189). Obgleich sich seine Ausführungen in großen Teilen als durchaus wertvoll und stringent erweisen, so beinhalten sie doch problematische Implikationen, wenn es um die Frage queerer Handlungsmöglichkeiten und Lebensentwürfe geht. Teile ich noch den Ansatz, dass die weltweite Arbeit von Menschenrechtsorganisationen, auch aber nicht nur und nicht immer im Bereich Lsbtiq Rechte, teilweise eurozentristische/imperialistische Rettungsnarrative bedient und reproduziert, so ist die *allgemeine* Unterstellung queerer Emanzipationsentwürfe als eine Form der Verwestlichung problematisch. Stattdessen differenziert Ahmed in dem sie betont:

“Just as we should not make Muslim ‘foreign’ to queer, we also should not make queer ‘foreign’ to Muslim: either strategy makes Muslims who identify as queer into foreigners. Massad’s book also involves both an *inflation* of the power of sexual minorities, as well as a *conflation* of different kinds of sexual and political practice, in its use of the umbrella term ‘the gay international.’ We need to be much more specific and focused in our critiques of the complicity of gay politics and imperialism to avoid making our own inflations and conflations” (Hervorhebung im Original, Ahmed 2011: 131).

Obgleich Massad daher zu zeigen vermag, welche drastischen Auswirkungen die unreflektierte Übertragung westlicher Konzepte wie Homo- oder Heterosexualität als

bereits ‚gegebene Kategorien‘ mit der gleichzeitigen Prämisse der ‚Befreiung‘ als ‚unfrei‘ charakterisierter ‚Anderer‘ entfalten können, so überwindet sein Ansatz wiederum selbst nicht die dualen Vorstellungen zwischen ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ und kehrt in seinen starken Verallgemeinerungen die Mechanismen des Orientalismus gleichsam um. Wichtig ist dabei jedoch zu betonen, dass diese Arten der Verallgemeinerungen keineswegs dieselben Auswirkungen wie jene des Orientalismus in sich tragen, da sie auf ein ungleiches Kräfteverhältnis stoßen und damit nicht als gleichgestellt betrachtet werden können. Trotz Kritik an seinen Auslegungen sollte daher vermieden werden in die Kerbe einer bestimmten Lesart des Okzidentalismus zu schlagen, welcher davon ausgeht, die Mechanismen des Orientalismus könnten umgekehrt schlichtweg ebenso gelesen werden und damit ungleiche Machtverhältnisse ausblendet.

Wie Georg Klauda weiters folgerichtig zusammenfasst, vermögen Massads Analysen dennoch Wichtiges zu zeigen:

"Denn sie [Massads Kritik] verweist zugleich auf eine entscheidende Leerstelle im liberalen Menschenrechtsdiskurs selbst: Indem Macht dort nur als eine juristische Kategorie aufgefasst wird, bedeutet die Adoption dieses Diskurses durch die Lesben- und Schwulenbewegung der letzten Jahrzehnte zugleich eine Abkehr von einer Politik, der es seit den 1970er Jahren nicht nur um rechtliche Gleichstellung, sondern auch um die Infragestellung der sozialen Normen ging, welche die kontinuierliche Reproduktion einer "zwangsheterosexuellen" Welt zur Folge hatten. Heute wie damals bestand das konstitutionelle Problem dieser Bewegung allerdings darin, dass die eigenen Identitäten nicht als ein historischer Effekt dieser Normierungen, sondern, ganz im Gegenteil, als der Ankerpunkt der sozialen Revolte aufgefasst wurden" (Klauda 2008: 134).

Im westeuropäischen Kontext homonationalistischer Diskurse konstruiert sich ‚der Okzident‘ gleichsam als (lesbi)schwulen-freundlicher Raum gegenüber dem ‚homophoben Orient‘ (und ‚seinen Oriental_innen‘) selbst, wodurch Westeuropa, befreit von geschichtlichem Ballast, seine ‚progressiven Werte‘ gegenüber den identifizierten ‚Anderen‘ hochzuhalten vermag und sich selbst als ‚Rettungsanker‘ marginalisierter (lesbi)schwuler (nicht nur) muslimischer Gruppierungen positioniert (vgl. Scheibelhofer 2013: 57ff).

In Fortschreibung westeuropäischer Rettungsnarrative *kann* das Coming-Out (lesbi)schwuler MuslimInnen dann zu einer Art ‚Zwangsbeglückung‘, einer

„Zwangsfreiheit“ (Sauer/Strasser 2009) avancieren. Ähnlich einem Akt gewaltvoller Entschleierung sollen die (identifizierten) Betroffenen dazu bewegt werden sich zu outen. Diese Art des Coming-Outs wird dabei mit einer Vielzahl an impliziten sowie expliziten Forderungen verbunden. Suggestiert wird dabei die Möglichkeit gesellschaftlicher Anerkennung, wobei die Betonung auf *Erkennung* liegt: Wie El-Tayeb (2012) richtig erklärt, so ist diese mit einer Homosexualität verbunden, die auch von der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ auch als solche (an-)erkannt wird. Die identifizierten Personen haben dabei eine ‚richtige‘ Art von Homosexualität zu verkörpern, die sich neben vielen weiteren Aspekten zu westeuropäischen ‚Werten‘ bekennt, sich von ‚muslimischen Werten‘ abgrenzt und somit im Moment des Coming-Outs von der ‚Dunkelheit‘ ins ‚Licht‘ übertritt, oder anders gesagt “the ‘performative’ Muslim gay as an embodiment of emancipated gayness, symbolising modernity, no longer really Muslim” (Jivraj/de Jong 2011: 152) verkörpert. Damit wird von Seiten der ‚befreienden westeuropäischen Gesellschaft‘ jener Moment markiert, welcher als ‚richtige‘ Bewegung anerkannt wird und somit den Übergang zu ‚uns‘ bestimmt. Suggestiert wird daher, dass sich (lesbi)schwule MuslimInnen durch jenen Akt von ihren Problemen befreien können, die nunmehr bei den ‚Anderen‘ gelassen werden können und in der ‚neuen westeuropäischen Mehrheitsgesellschaft‘ nicht mehr existieren. Wiederum ausgeblendet werden dabei tief verankerte Problematiken strukturellen, individuellen und institutionalisierten Rassismus‘ seitens der implizit *weißen* ‚Mehrheitsgesellschaft‘, ebenso wie Homophobie sowie soziale Ungleichheiten und intersektionelle Diskriminierungen.

Diese reduktionistische Einengung auf eine bestimmte Form von Homosexualität geht auf der einen Seite damit einher, dass sie eine Vielzahl an lsbtq muslimischen Lebensentwürfen ausgrenzt und als ‚falsch‘ beziehungsweise sogar ‚unlebbbar‘ negiert, auf der anderen Seite jedoch auch Homosexualität dort zuschreibt, wo diese von den identifizierten MuslimInnen nicht für sich beansprucht wird. Das Problem orientalistischer Fortschreibung ist damit ein Doppeltes: So kann wahlweise jenen, die als lsbtq anerkannt werden *wollen* die Anerkennung verweigert werden, während gleichzeitig anderen, die sich selbst *nicht* als lsbtq definieren möchten, diese ‚Kategorie‘ fremdzugeschrieben werden kann. Wie Sara Ahmed möchte ich jedoch betonen, dass die „coming out story“ (Ahmed 2011: 131) zwar eine eurozentristische/imperialistische sein kann, dies jedoch keinesfalls sein muss.

Suhraiya Jivraj und Anisa De Jong (2011) beispielsweise analysieren die Auswirkungen der niederländischen „homo-emancipation policy“ hinsichtlich ihrer negativen Effekte auf Isbtqi Muslim_innen. Dabei liegt dem von ihnen kritisierten Papier eine modernistische Vorstellung eindimensionaler ‚Entwicklungsstufen‘ zugrunde, welche von Muslim_innen (noch) durchlaufen werden müssen. Auf dieser Grundlage werden jene, die sich als Isbtqi definieren als ‚Vorläufer‘ und ‚Vorbilder‘ gegenüber den (immer noch) ‚Anderen‘ gesehen und auch als solche propagiert. Ihre individuellen Emanzipationsstrategien werden dabei als ‚Identifikationsfolien‘ für jene, die ‚(noch) nicht so weit sind‘ dargestellt (ebd.: 149). Dabei streichen Jivraj und de Jong in ihrer Analyse sowohl heraus, dass “you are either Muslim and therefore not gay (or at least not out), or you are gay and therefore out (and thus no longer really Muslim)” als auch, dass “namely through a coming out (if done ‘properly’) a Muslim can perhaps become acknowledged as gay, but not as both gay *and* Muslim” (Jivraj/de Jong 2011: 152). Daraus ergibt sich für sie folgendes Problem: “Non-emblematic queers of colour become invisible, nonexistent, or perceived of as ‘not quite there yet’, a kind of ‘gay in progress’ for whom the closet door still needs to be opened fully” (ebd.: 153).

Wie gezeigt wurde, können offen (lesbi)schwule MuslimInnen in homonationalistischen Diskursen als eine Art „Maskottchen“ (ebd.: 152) hochgehalten und im Integrationsdiskurs als „gute Andere“ (Sabsay 2012: 611) im Gegensatz zu den „schlechten Anderen“ (ebd.) verhandelt werden. Daraus ergibt sich die Problematik, eines

“sometimes more implicit and sometimes more explicit set of ‘others’ who fail to integrate: those ‘non-integrated others’ who serve as a background of and foil for the ‘good integrated ones’. The split between ‘bad and good others’ is not just an opposition: the former defines the conditions of possibility of the latter, and so becomes its constitutive Other. In this way, the apparent inclusive discourse of universal human rights produces a tension between integrated and non-integrated ‘others’ showing the process of othering on which inclusive ideals depend” (ebd.).

Neben der Problematik des trügerischen Versprechens der Integration und damit der Akzeptanz seitens der westeuropäischen Mehrheitsgesellschaft, welches zwar eingehalten werden kann, jedoch nicht unbedingt vollständig oder nur zeit- und

ortsabhängig, können somit die „guten“ gegen die „schlechten Anderen“ gestellt und politisch und ökonomisch verwertet werden.

Damit gelangen wir am Ende wiederum zu der Thematik von *sexual citizenship*. Wie Ahmed (2011), Klauda (2008) und Sabsay (2012) betonen, so sind jene (lesbi)schwulen Anknüpfungspunkte zwar in vielerlei Hinsicht von höchster Bedeutung und müssen gesellschaftlich anerkannt werden, in ihrer *Exklusivität* als identitäre Konstruktionen, die im ‚Westen‘ entstanden sind, können sie allerdings auch negative Effekte auf jene haben, die entweder (noch) nicht als solche anerkannt werden oder sich selbst nicht mit diesen Konzepten identifizieren möchten und trotzdem seitens westeuropäischer ‚Mehrheitsgesellschaften‘ zwangsidentifiziert werden. Richtigerweise erklärt daher Sabsay:

“In effect, when the sexual rights-bearing subject becomes the referent by which to measure every sexual subject, it is a progressive narrative that is at stake: those who do not recognise this referent are conceived either as strangers, because of their refusal to define themselves in accordance to this point of reference, or as outsiders unable to recognise this referent ‘yet’; therefore, something has to be done for them to acquire this capacity in time. Of course, through the narrative of progress, this referent forecloses what can be considered political. This is the referent against which the terms of political sexual subjectivity are articulated, and if one wants to be political one can only be so in the terms that this referent gives. Political liberalism and the Eurocentric institution of citizenship are not just models but also a narrative in which some people move forward and others are left behind or outside. Sexual rights have taken on a role in this story, understood as a moment or stage in the progressive advance of democracy. And in this way, some feminists and G&L movements focused on the politics of inclusion have therefore legitimated this orientalising idea of progress (Sabsay 2012: 617f).”

4.1.5 Homo-Nationalismus oder weiße Verletzungen

*„If critiques of racism are not working,
are not getting through, then it is
indeed time to repeat the critique,
which is of course not the time of
repetition, as to repeat what has yet to
be heard is not a repeat” (Ahmed
2011: 122).*

Im Anschluss an diese Verschränkungen des *subject-citizen* mit bestimmten Vorstellungen von Bewegung und Modernität soll nun als letztes auf die Thematik der Verletzung eingegangen werden. Diese spielt sich auf mehreren Ebenen ab und umschließt die vorangegangenen Ausführungen in unterschiedlicher Hinsicht.

Zentral ist dabei die Frage, welche Verletzungen in den nachgezeichneten homonationalistischen Diskursen als solche anerkannt werden, welche behauptet, verallgemeinert oder überhöht und welche auf der anderen Seite verharmlost, ausgeblendet oder negiert werden? Um hierauf eine Antwort zu erhalten, wird noch einmal auf die vorangegangenen Inhalte eingegangen, welche sich in den Verhandlungen rund um Verletzung gleichsam verdichten und dadurch abschließend noch einmal präzisiert werden können.

Wie in den vergangenen Kapiteln ausführlich besprochen wurde, kommt es in westeuropäischen homonationalistischen Diskursen vorwiegend zu stereotypisierten Bildern über ‚den gewalttätigen hypermaskulinisierten armen und ungebildeten Muslim‘, welcher sich im Namen ‚seiner islamistisch-fundamentalistischen Kultur‘ und ‚seiner darauf aufbauenden Homophobie‘ dazu berufen fühlt ‚den friedfertigen schwulen gebildeten *weißen* westeuropäischen Mann‘ anzugreifen und durch unterschiedlichste Art zu verletzen. Während im Zuge der Arbeit zwar herausgearbeitet wurde, wie und weshalb diese vorwiegend männlich vergeschlechtlicht sind, so bleibt folgende Frage immer noch offen:

Wieso handelt es sich um solch wirkungsmächtige Diskurse, obwohl die Realität zeigt, dass die heteronormative Hegemonie keineswegs im Verschwinden begriffen sondern lebendiger und flexibler denn je ihren Weg in die kleinsten Verästelungen unserer westeuropäischen Gesellschaften fortsetzt und Homosexualität – wenn auch normalisiert – immer noch das ‚Andere‘ der Heterosexualität bleibt – von dem ‚ganz Anderen‘ wie Inter- oder Transsexualität und -gender ganz zu schweigen?

Die Antwort zu dieser Frage findet sich nicht auf der Ebene der Form, sondern dahinter. Richten wir den Blick auf die metaphysische Komponente, so können bislang ausstehende Unklarheiten aufgearbeitet werden.

Zentral geht es dabei einmal mehr um die *Repräsentanz* der dargelegten ‚Figuren‘. Im heutigen Zeitalters des ‚modernen Weltenbürger_innentums‘ in Verbindung mit Ideologien neoliberaler Gouvernamentalität sowie der damit einhergehenden propagierten Diversität im Sinne ökonomischer und politischer Verwertbarkeit, können inzwischen gerade auch ehemals ‚deviante‘ Personen das westeuropäische ‚Wir‘ in der Repräsentanz nach innen und außen verkörpern.

„Sie [die zunehmende Fixierung auf das Thema "migrantische Homophobie"] ist die logische Konsequenz der rassistischen Machtverhältnisse in Deutschland, in denen "Ausländer" – paradoxerweise auch und gerade im Rahmen eines "liberalen" Integrationsregimes – zum Gegenstand beständiger Anklage, Ermahnung und Zurechtweisung geworden sind. Diese disziplinierende Umgehungsweise wäre im Verhältnis zu Mehrheitsdeutschen so überhaupt nicht möglich; denn weder kann man ihnen für eine unerwünschte Gesinnung mit Repression drohen, noch scheint es denkbar, sie aufgrund ihrer Herkunft zu einer devianten Problemgruppe zu erklären" (Klauda 2008: 127).

Georg Klauda erklärt hier, dass „Ausländer“ paradoxerweise auch und gerade im Rahmen eines „liberalen“ Integrationsregimes“ (ebd.) verstärkt zu den Sündenböcken der implizit *weißen* ‚Mehrheitsgesellschaft‘ werden. Möge das vordergründig widersprüchlich erscheinen, so wird durch die vorangegangenen Ausführungen bewusst, dass es sich hier keineswegs um ein Paradoxon sondern vielmehr um eine höchst problematische homonationalistische ‚Logik‘ handelt. Wie unter anderem durch die Verbindungen der Analysen Engel’s (2008), Ludwig’s (2010) und Sabsay’s (2012) gezeigt wurde, so sind es (nicht nur) im westeuropäischen Kontext gerade jene ‚progressiven‘ Sexualpolitiken neoliberaler Gouvernamentalität, welche sich auf bestimmte ‚Eigenschaften‘ des(_der) Unternehmer(_in) seiner(_ihrer) selbst beziehen, die das Narrativ eines inhärenten Dualismus zwischen einem implizit *weißen* ‚modernen westeuropäischen Wir‘ gegenüber einem orientalisierten ‚rückständigen Anderen‘ erst *möglich* machen.

In diesem Sinne können stereotype Bilder ‚des Vorzeige-Schwulen‘ und seiner Verletzung durch den ‚muslimischen Prototyp des aggressiven Fundamentalisten‘ dazu verwendet werden, um die Unvereinbarkeit zwischen ‚Islam‘ und ‚(West-

)Europa‘ zu ‚beweisen‘ und repressive Integrationsregime zu legitimieren (vgl. Klauda 2008: 127f). Dadurch erhalten Vertreter_innen vom linken bis zum rechten politischen Spektrum im Modus des Homonationalismus die Möglichkeit rassistische Politiken zu rechtfertigen und sich jenseits „politischer Korrektheit“ für staatliche Maßnahmen gegen die unterstellte ‚erhöhte Homophobie‘ der sogenannten ‚Einwanderungsgesellschaften‘ auszusprechen. Damit symbolisiert ‚der weiße schwule gebildete wohlhabende geistig und körperlich ‚gesunde‘ Mann‘ im modernen Homonationalismus gleichsam das ‚neue (West-)Europa‘, welches vom ‚hypermaskulinisierten armen ungebildeten rückständigen Muslim‘ und somit vom ‚Islam‘ selbst verletzt wird, weshalb (in dieser verdrehten Logik!) politische Interventionen gegen die ‚identifizierte Gefahr‘ nicht nur gerechtfertigt sondern beinahe notwendig erscheinen. Während also der ganz ‚normale‘ heterosexuelle implizit weiße westeuropäische Mann aufgrund des Regelwerks hegemonialer Männlichkeit nicht als Opfer dienen kann, kann dies der – (implizit) immer noch aber nicht mehr ganz so ‚andere‘ – schwule weiße Mann sehr wohl. Dieser kann somit nicht nur als ökonomisch ‚verwertbarer‘ leistungsorientierter „consumer-citizen“ (El-Tayeb 2012) sondern auch als politisch ‚nützlicher bunter Staatsanwalt‘ einer ‚vielfältigen pluralistischen weltoffenen modernen toleranten‘ Selbstpositionierung des ‚neuen (West-)Europas‘ gehandelt werden, welches es gegen den ‚Feind im inneren‘ zu schützen gilt (vgl. Klauda 2008).

Die Verletzung schwuler weißer Männer seitens muslimischer (oder als solcher identifizierter) Angreifer – sei diese nun real oder diskursiv hergestellt – wird damit in homonationalistischen Diskursen (rhetorisch!) auf eine neue Ebene gehoben und umschließt nicht ‚nur‘ *diesen einen homophoben Akt* sowie die Verletzung *dieses spezifischen menschlichen Körpers* und/oder der Seele sondern steht gleichsam für die *Verletzung des ‚Volkskörpers (West-)Europa‘* durch *‚den Islam als Feind im Inneren‘*. Der proklamierte „Kampf der Subkulturen“ (Heidenreich 2005) avanciert dadurch zu einer Art ‚Stellvertreterkrieg‘ im ausgerufenen „Kampf der Kulturen“ und markiert somit eine Art ‚Neuerschließung‘ gesellschaftlicher Nischen und Territorien für die Fortführung eurozentristischer Vorstellungen von *White Supremacy* oder wie Fatima El-Tayeb es formuliert:

"[T]he perception [is] that Muslims and Europeans are like oil and water, unable to mix and merge; instead archaic Muslim enclaves, separate qua space and time, are supposedly

surviving unchanged within the larger European societies, which in turn are forced to push these resisting populations into modernity through increasingly punitive measures (see e.g. the expanding anti-hijab legislation)” (El-Tayeb 2012: 81).

Wie Ahmed (2011) pointiert zu zeigen vermag, lässt sich im Homonationalismus noch eine weitere Ebene der ‚Verletzung des (implizit) *weißen* Volkskörpers‘ identifizieren, welche sich ebenso auf akademische wie aktivistische Kritik homonationalistischer Diskurse richtet. Hierfür analysiert sie Veröffentlichungen des schwulen Aktivisten Peter Tatchell’s wie „*Their Multiculturalism and Ours*“, „*Why has the Left Gone Soft on Human Rights*“ sowie „*The New Dark Ages: Peter Tatchell Documents The Global Threat of Islamic Fundamentalism*“.⁵⁴ Dabei beschreibt sie genau jene trügerischen Funktionen von Rassismus, welche das Moment der rassistischen Verletzung umkehren und für sich in Anspruch nehmen. Als zentral betrachtet sie die Unterscheidung zwischen „Kritik“ an Rassismus und „Beschuldigung“ rassistisch zu sein. Es wäre daher wichtig Rassismus nicht auf eine individuelle Ebene zu reduzieren sondern seine inhärente Wirkungsmacht auf struktureller sowie institutioneller Ebene zu erfassen, auch wenn selbst diese als „Beschuldigung“ verstanden werden könnte. Dabei betont Ahmed, „[w]hen racism is heard as an accusation, then it becomes an injury to whiteness“ (Ahmed 2011: 123). Die vielfältige Nutzbarkeit von Rassismus als Mittel zu Sicherstellung *weißer* Privilegien zeigt sich daher in genau jenen Fällen, bei denen die Kritik an Rassismus im Moment ihrer Artikulation umgekehrt und im Sinne der *White Supremacy* zurückgeworfen werden. Daher erklärt sie weiter:

“Racism is very difficult to talk about as racism can operate to censor the very evidence of its existence. Those who talk about racism are thus heard as creating rather than describing a problem. [...] Not speaking about racism can be a way of inhabiting the spaces of racism. The very term ‘racism’ might not even enter speech *because* of how racism operates” (Hervorhebung im Original, ebd.: 124).

Die Verunsicherung, Destabilisierung und Infragestellung *weißer* Hegemonie durch die Kritik an Rassismus kann also genau durch jene Eigenschaften von Rassismus

⁵⁴ Zu finden sind diese auf Peter Tatchell’s offizieller Website unter <http://www.petertatchell.net>. Untertitel der Artikel enthalten dabei Erklärungen wie “Not all cultures are equally valid and commendable”, “The right to be different has its limits” oder “Cultural relativism and the tainted moral hierarchy”, siehe <http://petertatchell.net/multiculturalism/index.htm> [letzter Zugriff 02.01.2014].

wie Fluidität oder Wandelbarkeit, durch sein implizit Bleiben und seine Verkleidungskünste wieder rückgängig, und ins Gegenteil verkehrt *für ihn selbst nutzbar gemacht* werden.

In diesem Sinne wird die Kritik an Rassismus als Angriff auf *weiße* Privilegien und somit als Verletzung verstanden, wodurch sie schlichtweg zurück gewiesen werden kann. Im Gegenzug allerdings, wird die Verletzung von Muslim_innen durch Rassismus als ‚ihr Problem‘ verstanden (ebd.: 126). Im Zuge ihrer Analyse kommt Ahmed dabei zu dem Schluss, dass

“Tatchell’s writings thus create an impression that racism is an injury to whiteness, an injury to those whose freedoms are restricted by the fear of being branded racists. Islam keeps its place as the dominant threat to whiteness, or as violence against the white body” (Ahmed 2011: 129).

5 Conclusio

*Coalitional politics for me often means people sort of tacking on identities to one another, like “My **real** issue is that I’m queer, but I’m also interested in fighting racism and classism.” I’m not interested in that. That, to me, is like putting Post-it notes on yourself. Post-it notes fall off, and when they’re off they’re gone, and you can’t do anything with them. I’m much more interested in an intersectional analysis that comes from a core; one that says, “I’m queer **and that means** fighting racism, fighting classism, fighting homophobia; you can’t take them apart” (Hervorhebung im Original, Mattilda aka Matt Bernstein Sycamore in Ruiz 2008: 239)*

Was vermag uns dieses Zitat am Ende dieser Arbeit zu zeigen? Kommen wir zurück zur Forschungsfrage, so lag deren Aufgabe darin zu analysieren, wie und weshalb homonationalistische Diskurse in Westeuropa vorwiegend männlich vergeschlechtlicht sind und damit einen „Kampf der Subkulturen“ (Heidenreich 2005) – in diesem Fall von „Muslimen“ versus „Schwulen“ – suggerieren sowie gleichzeitig einen inhärenten Dualismus zwischen zwei vorgeblich homogenen und sich gegenseitig ausschließenden Gruppen erschaffen, wobei die eine (‘die Schwulen’) als kollektives Opfer der (wortwörtlich) ‚Anderen‘ (‘der Muslime’) – und *nur ihnen* – positioniert wird. Trotzdem also der Fokus darauf gelegt wurde, die geschlechtliche Dimension homonationalistischer Diskurse herauszuarbeiten, so spielten letztendlich Fragen nach Klasse, *race*, Sexualität, Religion, Herkunft und weiteren eine zentrale Rolle. Das Zitat der Trans*-Aktivistin Mattilda Bernstein Sycamore verweist daher genau auf jene Eigenschaft intersektioneller Analysen. Somit sei es nicht möglich den einen gesellschaftlichen ‚Marker‘ gesondert von einem anderen zu denken. Während wir demnach nicht unbedingt selbst auf mehreren, oder auch keiner Ebene jenen vielfältigen ‚Spielarten‘ von Diskriminierung ausgesetzt sein müssen, so bleibt eine Arbeit dennoch unvollständig, wenn sie *ausschließlich* eines dieser Elemente berücksichtigt und ihren Blick für weitere Verschränkungen verschließt. Obgleich also das primäre Ziel des vorliegenden Textes darin bestand, jene bislang unterbelichtete Dimension von Geschlecht zu erhellen, so wurden im Laufe der fortschreitenden Auseinandersetzung (un-)willkürlich auch weitere einflussreiche Ebenen westeuropäischer Vergesellschaftungen adressiert.

Welche Erkenntnisse konnten also gewonnen werden? Die Ausführungen vermochten zu zeigen, wie eng homonationalistische Diskurse mit dem unsichtbaren *malestream* politischer Institutionen verflochten sind und diesen wiederum bedienen. Ebenso wie ‚klassische‘ (nicht nur) westeuropäische Nationalismen (implizit) männlich strukturiert sind, wird Männern auch in homonationalistischen Diskursen eine überproportional starke Gewichtung verliehen. In diesem Sinne werden muslimische Männer als kollektive Täter stilisiert, welchen die (wortwörtliche) *Verkörperung* ‚des Islam‘ (und seiner identifizierten ‚Unkultur‘), sowie der damit ‚einhergehenden‘ (implizit) ‚aggressiven hypermaskulinisierten problem-behafteten ungebildeten armen rückständigen homophoben und orientalisierte anderen Männlichkeit‘, auf den Leib geschrieben wird. Als ‚ihre‘ – und *nur ihre* – kollektiven Opfer werden dabei gleichzeitig ‚schwule *weiße* gebildete geistig und körperlich ‚gesunde‘ und wohlhabende Männer‘ identifiziert, welche im Zuge neoliberaler Repräsentationsstrategien (West-)Europas als ‚Hort der Menschenrechte‘ zu ‚bunten Staatsanwälten‘ im Kampf gegen die behauptete ‚fortschreitende Islamisierung‘ (zwangs-)erklärt werden können. Wichtig ist in diesem Kontext nicht nur die Erkenntnis, dass die Nation einer ‚anderen‘ Männlichkeit bedarf um die ‚eigene‘ als ‚richtige‘ gegenüber der ‚falschen‘ zu positionieren und abzusichern, sondern auch, dass das ‚orientalisierte Andere‘ dem gängigen westeuropäischen Verständnis von (*sexual*) *citizenship* bereits inhärent ist. Dieses ist wiederum mit einer bestimmten Vorstellung von ‚Freiheit‘ und ‚freiem Willen‘ verknüpft, welche sich vor allem auch entlang der Dimensionen von Sexualität und Geschlecht festmacht und diese in einen scheinbaren Dualismen von ‚Moderne‘/‘Fortschrittlichkeit‘ und ‚Tradition‘/‘Rückständigkeit‘ übersetzt. In Fortführung der eurozentristischen Tradition des Orientalismus schreibt sich der ‚Okzident‘ als Verkörperung ersterer Position fest, während er zweitens dem ‚Orient‘ überträgt. Basierend auf diesem konzeptuellen Zugang zu *citizenship* werden den orientalisierten ‚Anderen‘ die Fähigkeiten der Selbsttechnologien im Sinne der neoliberalen Gouvernamentalität aberkannt, weshalb diese nicht oder nur erschwert, und ausschließlich unter Erfüllung bestimmter Voraussetzungen – wie beispielsweise des Zugangs zu Kapital – als intelligible Subjekte anerkannt werden.

Als weitere Problematik entpuppt sich dabei jedoch auch die „heteronormative Hegemonie“, welche im Neoliberalismus zwar flexibilisiert wird, allerdings weder den

Mann-Frau- noch den Homo-Hetero-Binarismus in Frage stellt, sondern diese durch fluide Anpassungsmodi vielmehr verfestigt. Folglich ist es vor allem jener kleine ‚erlesene‘ Kreis (implizit) ‚weißer wohlhabender gebildeter geistig und körperlich ‚gesunder‘ schwuler Männer‘, welchem durch die Aneignung homonormativer Strategien im Homonationalismus die (theoretische!) Möglichkeit gesellschaftlicher Inklusion zugesprochen wird. Wie allerdings gezeigt wurde, so werden letzten Endes weder Heteronormativität *noch Homophobie* in homonationalistischen Diskursen überwunden, da erstere zur Sicherstellung ihrer Existenz auf zweite angewiesen und somit ohne sie weder denk- noch lebbar wäre. Damit bleiben sowohl die (immer noch) ‚ganz Anderen‘ wie Trans*- oder intersexuelle Menschen, sowie in abgeschwächter Form lesbische Frauen, als auch am Ende die (implizit) *weißen* schwulen Männer als „gute Andere“ (Sabsay 2012) *immer noch* die ‚Anderen‘ und damit marginalisiert, woraus ersichtlich wird, dass es sich bei homonationalistischen Diskursen weniger um die *Gewinne* einer marginalisierten Gruppe (vorwiegend ‚Schwulen‘) als vielmehr um die *Verluste* einer (wortwörtlich) ‚anderen‘ Gruppe (‚Muslim_innen‘) handelt. Zudem werden einmal mehr Lesben, Bisexuelle, Trans*-Menschen, Intersexuelle und radikale queers vernachlässigt und damit einmal mehr unsichtbar gemacht.

Wie außerdem gezeigt wurde, so spielt hier besonders auch die Frage von Neoliberalismus und der damit verbundenen Vorstellung von Diversität eine Rolle. Innerhalb dieses Konzepts werden die „guten Anderen“ (ebd.) insofern anerkannt, als sie als ‚Leistungsträger‘ dienen können, sei dies nun in kapitalistischer und/oder in politischer Form. Jedenfalls wird ersichtlich, dass im Modus der ‚Toleranz‘, der neoliberalen ‚Diversity‘, weder eine inhärente Hierarchie zwischen einer tolerierenden ‚Mehrheitsgesellschaft‘ und einer tolerierten ‚Minderheit‘ noch die Trennung zwischen dem (ganz) ‚Normalen‘ – der Heterosexualität – und dem nicht (ganz so) ‚Normalen‘ – der Homo- und in weitaus stärkerer Form auch der Bi-, Trans*- und Intersexualität – aufgelöst werden. Dies lässt sich unter anderem auch durch die Inhärenz (hegemonialer) Männlichkeit in Neoliberalismus und Kapitalismus erklären, welche – wie im Kapitel 2.3.1 gezeigt wurde – auf Homophobie als Abspaltung von Sexualität angewiesen sind um das Prinzip männlicher Homosozialität zu garantieren.

Abschließend sollen die Ansätze Andreas' Kraß (2007) aus Kapitel 2.1.3 zur Erklärung von Homophobie hier nochmals aufgegriffen und zur Präzisierung der vorangegangenen Kapitel in den homonationalistischen Kontext übersetzt werden:

Als erste Strategie wurde jene des *Serums* angeführt, in der ein partielles Unrecht gesellschaftlich anerkannt wird um ein anderes auszublenden, wodurch gleichsam eine Immunisierung gegen gesellschaftliche Umbrüche entsteht. Innerhalb dieses Wirkungsbereichs identifiziert Kraß die Toleranzgeste als zentralen Mechanismus zur Stabilisierung hierarchischer Machtverhältnisse (Kraß 2007: 147). Obgleich erklärt wurde, dass schwule Männer – und viel weniger noch LBTIQ – in der Realität lediglich beschränkt in die Mitte der Gesellschaft aufgenommen werden und die Inklusion ehemals ‚devianter‘ Subjektivitäten schlussendlich oftmals auf rein rhetorischer Ebene verharret, wodurch diesen immer noch der Status der ‚Tolerierten‘ anhaftet, so sind es dennoch verstärkt Muslim(_inn)e(n) als jene „inakzeptablen Anderen“ (El-Tayeb 2012), welchen dieser nicht ‚nur‘ anhaftet, sondern welchen vielmehr die Verkörperung seines ‚Prototyps‘ zugeschrieben wird. Im Zuge homonationalistischer Diskurse werden diese einmal mehr als ‚wesenhafte Bedrohung‘, in diesem Falle schwuler *weißer* gebildeter geistig und körperlich ‚gesunder‘ und wohlhabender Männer‘, sowie damit des ‚Volkskörpers (West-)Europa‘ selbst, verhandelt. Dabei werden sie sowohl der Toleranz der (implizit *weißen* heterosexuellen) ‚Mehrheitsgesellschaft‘ als auch jener der (implizit *weißen*) ‚schwulen (lbtqi) Minderheitencommunity‘ als ‚nicht würdig‘ ausgewiesen.⁵⁵

Als zweiten Aspekt nennt Kraß jenen der *Geschichtslosigkeit*, bei der „[d]ie bürgerliche Gesellschaft [...] den Objekten, von denen sie spricht, ihre Geschichte [entzieht]; sie besitzt und genießt sie, ohne Verantwortung für ihre Herkunft zu übernehmen“ (ebd.). Interessant ist dieser Mechanismus bei der Ausgestaltung homonationalistischer Diskurse in mehrerlei Hinsicht. Zum einen wird Homophobie als ‚unschöne‘ Problematik eines von ‚uns‘ – einem als ‚*weiß* (sowie gebildet und wohlhabend) verstandenen westeuropäischen Wir‘ – überwundenen ‚anderen Zeitalters‘ zugeordnet, welches allein in Form ‚hypermaskulinisierter problem-behafteter Muslime‘ in ‚unsere Gesellschaften‘ zurückkehrt und damit auch bei den

⁵⁵ Als Beispiel siehe u.a. Kapitel 3.2.1 sowie „LSU – Leitantrag 2007. Keine Toleranz mit Intoleranten! (Homosexualität und Islam)“. Zu finden unter <http://www.gaybrandenburg.de/index.php/servicepoint/archiv/gaybrandenburg-2007/578-lsu-bund-leitantrag-2007-keine-toleranz-mit-intoleranten-homosexualitaet-und-islam.html> [letzter Zugriff 12.01.2014].

orientalisierten ‚Anderen‘ – und *ihnen allein* – zu suchen, zu finden und anzuklagen ist. Gleichzeitig wird Heteronormativität zwar flexibilisiert, bleibt jedoch die Norm gegen die alle (wortwörtlich) ‚Anderen‘ gelesen werden. Somit handelt es sich bei Homophobie weder um ein ‚Problem der Anderen‘, noch um eines ‚unserer Geschichtsbücher‘ sondern vielmehr um einen zentralen Modus zur Gewährleistung heteronormativer Vergesellschaftung, in welcher homonormativen Lebensentwürfen – wie im Homonationalismus – jener Platz der „guten Diversität“ (Lentin/Titley 2011) zugesprochen werden *kann*, jedoch nicht *muss*. Als weiteres Element homonationalistischer Narrative kann zudem die von Haritaworn (u.a., 2007) identifizierte „Amnesie“ gezählt werden, welche im Zuge der Enthistorisierung eine lange ‚Tradition‘ des ‚homo-/lsbtq-freundlichen Westeuropas‘ erschafft und somit seine gewaltvolle Geschichte der Marginalisierung, Diskriminierung, Verfolgung und Tötung (nicht nur) von LSBTIQ gleichsam auslöscht. Zum anderen avancieren dabei lsbtq Lebensentwürfe zu den einzig ‚anerkannten‘, wodurch die Kategorisierung in den Homo-Hetero-Binarismus als zwingendes Element betrachtet wird um als „properly gay“ (El-Tayeb 2012) akzeptiert zu werden. Als ‚lebendige Verkörperungen eines Oxymorons‘ kommt es für lsbtq (oder als solche identifizierte) Muslim_innen daher beständig zu Unterstellungen fehlender Authentizität (ebd.).

Im dritten Modus, der *Identifizierung*, wird das ‚Fremde‘ in ein vorgefertigtes Raster eingespannt, um es erkennen, benennen und einordnen zu können. Dabei kommen fünf Funktionen infrage, nämlich „Blindheit, Ignoranz, Leugnung, Assimilation und Exotismus“ (Kraß 2007: 148). Die drei ersten lassen sich als jenen unterstellten Dualismus verstehen, welcher ‚MuslimInnen‘ und ‚LSBTIQ‘ als widersprüchliche Subjektivitäten festschreibt und die Existenz intersektioneller Verschränkungen sowohl übersieht, als auch ignoriert und/oder leugnet. Das fetischisierte Coming-Out lsbtq (oder als solcher identifizierter) Muslim_innen als Modus *weißer* Rettungsphantasien kann dabei der Assimilation zugerechnet werden. Hier wird versucht, die Betroffenen in eine Form zu zwingen, die ‚das Fremde‘ erkennbar (vgl. Ahmed 2001) macht und vereindeutigt (Engel 2002) um es schließlich ‚benutzen‘ zu können. Dies geht jedoch auch mit einem bestimmten Exotismus einher, wofür die im Kapitel 3.2.3 dargestellte ‚Figur‘ des ‚Orientalen‘, als Objekt *weißer* fetischisierter kolonialistischer Begierde, exemplarisch verstanden werden kann.

Als vierte Strategie benennt Kraß die *Tautologie*, „eine Gedankenfigur, die fragliche Sachverhalte nicht zu erklären sucht, sondern die Frage selbst verbietet und das Verbot als Antwort kaschiert“ (Kraß 2007: 149). Besonders simplifizierende und reduktionistische ‚Erklärungsmodelle‘ für die angeblich ‚erhöhte‘ Homophobie seitens muslimischer (oder als solcher angesehener) Männer lassen sich in diese Kategorie einordnen, wie beispielsweise die Behauptung Jan Feddersen’s (Redakteur bei der taz), „[i]m Islam [...] [sei] Homosexualität als Lebensform nicht akzeptiert“ (Feddersen, taz, 2003). Trotz fehlender Kompetenz im Bereich Islamischer Lehre beziehungsweise Wissenschaft, jedoch ausgestattet mit den ‚Waffen‘ homonationalistischer Narration, wird diese Fehlinformation schlicht als ‚ewig gültige Wahrheit‘ festgeschrieben.

Jener fünfte Aspekt des *Weder-noch* (Kraß 2007: 149) lässt sich vor allem an der vielfach erwähnten Erschaffung eines inhärenten Binarismus zwischen „muslimisch“ und „lsbtq“ sowie anhand der fortschreitenden Heteronormativität erkennen, welche zwar eine Nische für Homonormativität einräumt, alles (wortwörtlich) ‚Andere‘ allerdings als undenk- und damit unlebbar, als nicht intelligibel, verwirft.

Als weiteren Punkt bezieht sich Kraß auf die *Quantifizierung*, welche eine Simplifikation komplexer Verhältnisse zum Ziel hat, in der Qualität auf Quantität reduziert und damit „Intelligenz gespart“ (Barthes nach Kraß 2007: 149) wird. Dies wird am anschaulichsten daran aufgezeigt, dass lsbtq (oder als solche festgeschriebene) Muslim_innen als ‚Ausnahmen von der Regel‘ und somit als ihre ‚Bestätigung‘ begriffen werden. Anstatt die mannigfaltigen Verflechtungen von Intersektionalität anzuerkennen, wird diese daher schlichtweg ignoriert beziehungsweise zur ‚Bestätigung‘ einer reduktionistischen Weltanschauung missbraucht.

Die siebte und damit letzte Strategie umfasst die Technik der *Feststellung*, als „Neigung des Mythos zum Sprichwort, zum gesunden Menschenverstand“ (Kraß 2007: 150), welche „nicht auf eine zu schaffende Welt gerichtet [ist], sie muß sich mit einer schon geschaffenen Welt decken, muß die Spuren dieser Hervorbringung unter der Evidenz des Ewigen verbergen“ (Barthes nach Kraß 2007: 150). Homonationalistische Diskurse lassen sich dahingehend in jene Muster einfügen, als sie sich immanent auf „Universalismus, die Ablehnung einer Erklärung, eine unveränderliche Hierarchie der Welt“ (ebd.: 145) stützen und diese Basis gleichsam

unter allen Umständen verstecken möchten, sei es durch *White Supremacy*, durch Männlichkeit als unsichtbare Norm, durch die Verwerfung des orientalisierten ‚Anderen‘ oder die partielle und reduktionistische ‚Inklusion‘ einer ‚ausgewählten homonationalistischen Elite schwuler *weißer* wohlhabender gebildeter geistig und körperlich ‚gesunder‘ Männer‘ als „gute [aber immer noch] Andere“ (Hinzufügung durch Verfasserin, Sabsay 2012).

Um daher den vielfältigen homonationalistischen Narrativen nicht zum ‚Opfer‘ zu fallen sondern diese zu erkennen, zu kritisieren und aufzulösen sind wir gut beraten uns an den Vorschlägen Kraß‘ zu orientieren, welcher (im Kontext von Heteronormativität) folgende Gegenstrategien benennt:

„sich gegen das Serum immunisieren, der Gegenwart die Geschichte zurückgeben, differenzieren statt identifizieren, die Kausalität wieder ins Recht setzen, das Weder-noch in ein Sowohl-als-auch überführen und quantitative Bemessung durch qualitative Analyse ersetzen“ (Kraß 2007: 150).

6 Literaturverzeichnis

- Abu-Lughod, L., 2002. Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American anthropologist*, September, 104(3), pp. 783-790.
- Ahmed, S., 2004. *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, S., 2010. *Strange encounters: Embodied others in post-coloniality*. New York: Routledge.
- Ahmed, S., 2011. Problematic proximities: or why critiques of gay imperialism matter. *Feminist legal studies*, 19(2), pp. 119-132.
- Anderson, B., 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anon., 1998. *Colonial fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism*. s.l.:Cambridge University Press.
- Anon., 2010. *Merkel & Seehofer: Multikulti ist tot*. [Online] Available at: <http://www.youtube.com/watch?v=EkJ7GuA-gpo> [Zugriff am 2 Jänner 2014].
- Arndt, S., Eggers, M. M., Kilomba, G. & Piesche, P., 2009. *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. 2. überarbeitete Auflage Hrsg. Münster: Unrast.
- Balibar, É., 1990. Gibt es einen »Neo-Rassismus«?. In: É. Balibar & I. Wallerstein, Hrsg. *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg, Berlin: Argument, pp. 23-38.
- Bérubé, A., 2001. how gay stays white and what kind of white it stays. In: B. Brandner Rasmussen u. a., Hrsg. *The making and unmaking of whiteness*. Durham NC: Duke University Press, pp. 234-265.
- Blaut, J., 1998. *The Colonizer`s Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: Guildford Press.
- Bracke, S., 2012. From 'saving women'to 'saving gays': Rescue narratives and their dis/continuities. *European journal of women's studies*, 19(2), pp. 237-252.
- Brown, W., 1995. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: University Press.
- Butler, J., 1990. *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, J., 2010. *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt am Main, New York: Campus.

- Collins, P. H., 2004. *Black sexual politics. African Americans, gender, and the new racism*. New York: Routledge.
- Connell, R., 2006. *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Die Süddeutsche Zeitung, 2013. *Die Nacktaktionen der Femen*. [Online] Available at: <http://www.sueddeutsche.de/kultur/nacktaktionen-der-femen-nacktes-fleisch-fuer-jeden-zweck-1.1697196> [Zugriff am 22 Dezember 2013].
- Die Süddeutsche Zeitung, 2013. *Nacktes Missverständnis*. [Online] Available at: <http://www.sueddeutsche.de/politik/muslimas-empoert-ueber-femen-aktion-nacktes-missverstaendnis-1.1643194> [Zugriff am 18 Dezember 2013].
- Dirlik, A., 2007. Globalisierung heute und gestern: Widersprüchliche Implikationen eines Paradigmas. In: S. Conrad, A. Eckert & U. Freitag, Hrsg. *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen*. Frankfurt am Main/New York: Campus, pp. 162-187.
- Duggan, L., 2002. The new homonormativity: The sexual politics of neoliberalism. In: R. Castronovo & D. D. Nelson, Hrsg. *Materializing Democracy. Toward a Revitalized Cultural Politics*. Durham, NC: Duke University Press, p. 173–194.
- Duggan, L., 2004. *The Twilight of Equality. Neoliberalism, cultural politics and the attack on democracy*. Boston: Beacon.
- El-Tayeb, F., 2012. 'Gays who cannot properly be gay': Queer Muslims in the neoliberal European city. *European Journal of Women's Studies*, 19(1), pp. 79-95.
- Engel, A., 2002. *Wider die Eindeutigkeit: Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt am Main: Campus.
- Engel, A., 2008. Gefeierte Vielfalt. Umstrittene Heterogenität. Befriedete Provokation. Sexuelle Lebensformen in spätmodernen Gesellschaften. In: R. Bartel u. a., Hrsg. *Heteronormativität und Homosexualitäten*. Innsbruck, Wien, Bozen: Studien-Verlag, pp. 43-63.
- Enloe, C., 1990. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Europarat, <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/X2H-Xref-ViewPDF.asp?FileID=17106&lang=en> [Zugriff am 22 Dezember 2013]
- Feddersen, J., 2003. *Was guckst du? Bist du schwul?*. [Online] Available at: <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2003/11/08/a0081> [Zugriff am 16 Jänner 2014].
- Feddersen, J., 2007. Wer ist hier -phob? [Online] Available at: <http://www.taz.de/!5259/> [Zugriff am 10 Jänner 2014].

- Forster, E., 2007. Gewalt ist Männersache. In: E. Lehner & C. Schnabl, Hrsg. *Gewalt und Männlichkeit*. Wien: LIT, pp. 13-26.
- Foucault, M., 1997. *Die Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M., 2010. *Überwachen und Strafen: die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M., 2012. *Sexualität und Wahrheit: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FRA European Union Agency for Fundamental Rights, 2013. [Online] Available at: http://fra.europa.eu/sites/default/files/eu-lgbt-survey-results-at-a-glance_en.pdf [Zugriff am 5 Jänner 2014].
- Frevert, U., 1996. Soldaten, Staatsbürger. Überlegungen zur historischen Konstruktion von Männlichkeit. In: T. Kühne, Hrsg. *Männergeschichte–Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne*. Frankfurt am Main u.a.: Campus, pp. 69-87.
- Hall, S., 2000. Rassismus als ideologischer Diskurs. In: N. Rätzsch, Hrsg. *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument, pp. 7-16.
- Harding, S., 1994. *Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft neu*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Haritaworn, J., 2008. Loyal Repetitions of the Nation: Gay Assimilation and the 'War on Terror'. *DarkMatter*, Special Issue on Postcolonial Sexuality(3).
- Haritaworn, J., 2009. Kiss-Ins, Demos, Drag: Sexuelle Spektakel von Kiez und Nation. In: A. Q. Studies, Hrsg. *Verqueerte Verhältnisse. Intersektionale, ökonomiekritische und strategische Interventionen*. Hamburg: Männerschwarm, pp. 41-65.
- Haritaworn, J., 2010. Wounded subjects: Sexual exceptionalism and the moral panic on "migrant homophobia" in Germany. In: M. Boatca, S. Costa & E. Gutiérrez Rodríguez, Hrsg. *Decolonising European Sociology*. Aldershot: Ashgate, pp. 135-152.
- Haritaworn, J., Erdem, E., Tauqir, T. & Petzen, J., 2007. Internationalismus oder Imperialismus? Feministische und schwullesbische Stimmen im "Krieg gegen den Terror". *frauensolidarität*, Feminismen(100), pp. 8-9.
- Haritaworn, J. & Petzen, J., 2011. Invented Traditions, New Intimate Publics: Tracing the German "Muslim Homophobia" Discourse. In: C. Flood u. a., Hrsg. *Islam in its International Context: Comparative Perspectives*. Cambridge: Cambridge Scholars Press, pp. 48-64.
- Haritaworn, J., Tauqir, T. & Erdem, E., 2011. Queer-Imperialismus. Eine Intervention in die Debatte über «muslimische Homophobie». In: K. Yilmaz-Günay, Hrsg. *Karriere eines konstruierten Gegensatzes: zehn Jahre «Muslime versus Schwule». Sexualpolitiken seit dem 11. September 2001*. Berlin: s.n., pp. 51-68.

- Hausen, K., 1976. Die Polarisierung der "Geschlechtscharaktere". Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: W. Conze, Hrsg. *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen*. Stuttgart: Klett, pp. 363-393.
- Hausen, K., 1992. Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschaftspolitische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen.. In: ebd., Hrsg. *Frauengeschichte - Geschlechtergeschichte*. Frankfurt am Main: Campus, pp. 81-88.
- Heidenreich, N., 2005. ‚Der Kampf der Subkulturen‘ Homophobie vs. Rassismus?. In: *Quer durch die Geisteswissenschaften: Perspektiven der Queer Theory*. Berlin: Querverlag, pp. 203-215.
- Hirschkind, C. & Mahmood, S., 2002. Feminism, the Taliban, and politics of counter-insurgency. *Anthropological Quarterly*, 75(2), pp. 339-354.
- Hooks, G. & Mosher, C., 2005. Outrages against Personal Dignity: Rationalizing Abuse and Torture in the War on Terror. *Social Forces*, 83(4), pp. 1627-1645.
- Hund, W., 2007. *Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Jivraj, S. & de Jong, A., 2011. The Dutch homo-emancipation policy and its silencing effects on queer Muslims. *Feminist legal studies*, 19(2), pp. 143-158.
- Kerner, I., 2009. *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*. Frankfurt am Main: Campus.
- Kimmel, M., 1996. *Manhood in America. A cultural history*. New York: The Free Press.
- Klauda, G., 2008. *Die Vertreibung aus dem Serail. Europa und die Heteronormalisierung der islamischen Welt*. Hamburg: Männerschwarm.
- Krämer, G., 2008. Visionen und Kritik des Staates im Islamismus. In: P. Pawelka, Hrsg. *Der Staat im Vorderen Orient. Konstruktion und Legitimation politischer Herrschaft*. Baden-Baden: Nomos, pp. 167-183.
- Kreisky, E., 1994. Das ewig Männerbündische? Zur Standardform von Staat und Politik. In: C. Leggewie, Hrsg. *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 191-208.
- Kreisky, E., o.J.. *Männlichkeit regiert die Welt. Ein Exemplarischer Rückblick: der Krieg im Kosovo als Arena von Männlichkeiten. Zur Relevanz der Dekodierung von Geschlechtlichkeit*. [Online]
Available at: http://www.evakreisky.at/onlinetexte/maennlichkeit_kreisky.php
[Zugriff am 6 Jänner 2014].
- Kreisky, E., 2001., *Ver- und Neuformungen des politischen und kulturellen Systems. zur maskulinistischen Ethik des Neoliberalismus*. [Online] Available at: http://www.evakreisky.at/onlinetexte/neoliberalismus_kreisky.php [Zugriff am 18 Jänner 2014]

- Kühne, T., 1996. Männergeschichte als Geschlechtergeschichte. In: ebd., Hrsg. *Männergeschichte - Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne*. Frankfurt am Main u.a.: Campus, pp. 7-30.
- Kunz, D., 2001. Gai böğ schwul ibne gay. Homosexualität in der interkulturellen Sexualitätspädagogik - Ein Plädoyer für die Menschenrechtserziehung. In: *Lebenswelten von Migrantinnen und Migranten in Berlin*. Berlin: Lebensformen, Berliner Senatsverwaltung für Schule Jugend und Sport Fachbereich für Gleichgeschlechtliche, pp. 61-65.
- Lang, C., 2006. *Intersexualität*. Frankfurt am Main u.a.: Campus.
- Lang-Lendorff, A., 2007. Je integrierter, desto toleranter. [Online] Available at: <http://www.taz.de/!5198/> [Zugriff am 17 Jänner 2014].
- Lang, S., 2004. Politik - Öffentlichkeit - Privatheit. In: S. K. Rosenberger & B. Sauer, Hrsg. *Politikwissenschaft und Geschlecht: Konzepte - Verknüpfungen - Perspektiven*. Wien: WUV, pp. 65-81.
- Lentin, A. & Titley, G., 2011. *The crises of multiculturalism: Racism in a neoliberal age*. London: Zed Books.
- Lewis, R., 1996. *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*. London: Routledge.
- LSU – Leitantrag 2007. *Keine Toleranz mit Intoleranten! (Homosexualität und Islam)* [Online] Available at: <http://www.gaybrandenburg.de/index.php/servicepoint/archiv/gaybrandenburg-2007/578-lsu-bund-leitantrag-2007-keine-toleranz-mit-intoleranten-homosexualitaet-und-islam.html> [Zugriff am 12 Jänner 2014].
- LSVD Berlin-Brandenburg e.V., 2004. *Muslimen unterm Regenbogen. Homosexualität, Migration und Islam*. Berlin: Querverlag.
- LSVD Berlin-Brandenburg e.V., 2007. *Zusammenfassung der Ergebnisse der Bernd-Simon-Studie. Einstellungen zur Homosexualität: Ausprägungen und sozialpsychologische Korrelate bei Jugendlichen mit und ohne Migrationshintergrund*. [Online] Available at: <http://www.lsvd.de/fileadmin/pics/Dokumente/Homosexualitaet/Simon-Studie.pdf> [Zugriff am 15 Jänner 2014].
- Ludwig, G., 2010. *Geschlecht regieren. Staatstheoretische Überlegungen zum Verhältnis von modernem Staat und vergeschlechtlichter Subjektkonstitution..* Wien: Dissertation.
- Massad, J., 2007. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.
- Matsuda, M. J., 1991. Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory out of Coalition. *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1183-1192.

- Memmi, A., 1998. Kolonialismus und Rassismus. In: C. Burgmer, Hrsg. *Rassismus in der Diskussion*. Berlin: Elefanten Press, pp. 45-58.
- Meuser, M., 2002. "Doing Masculinity" - Zur Geschlechtslogik männlichen Gewalthandelns. In: R. Dackweiler & R. Schäfer, Hrsg. *Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt*. Frankfurt am Main, New York: Campus, pp. 57-69.
- Meuser, M., 2006. *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*. 2. überarbeitete und aktualisierte Auflage Hrsg. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mikdashi, M., 2012. *The Uprisings Will be Gendered*. [Online] Available at: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4506/the-uprisings-will-be-gendered> [Zugriff am 14 September 2013].
- Mosse, G. L., 1996. *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, J., 1998. Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations. *Ethnic and Racial Studies*, 21(2), pp. 4-27.
- Oyěwùmí, O., 2010. *The invention of women: Making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis u.a.: University of Minnesota Press.
- Peterson, V. S., 1999. Sexing Political Identities. Nationalism as Heterosexism. *International Feminist Journal of Politics*, 1(1), pp. 34-65.
- Petzen, J., 2011. Wer liegt oben? Türkische und deutsche Maskulinitäten in der schwulen Szene. In: K. Yilmaz-Günay, Hrsg. *Karriere eines konstruierten Gegensatzes: zehn Jahre «Muslime versus Schwule»*. Sexualpolitiken seit dem 11. September 2001. Berlin: s.n., pp. 25-45.
- Pohl, R., 2011. Männer - das benachteiligte Geschlecht? Weiblichkeitsabwehr und Antifeminismus im Diskurs über die Krise der Männlichkeit. In: M. Bereswill & A. Neuber, Hrsg. *In der Krise? Männlichkeiten im 21. Jahrhundert*. Münster: Westfälisches Dampfboot, pp. 104-135.
- Puar, J., 2007. *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke University Press.
- Razack, S., 2004. Imperilled Muslim women, dangerous Muslim men and civilised Europeans: Legal and social responses to forced marriages. *Feminist Legal Studies*, 12(2), pp. 129-174.
- Richardson, D., 2000. Constructing sexual citizenship: theorising sexual rights. *Critical social*, Band 61, p. 105–135.
- Rieske, T. V., 2011. Perspektiven auf Geschlechterverhältnisse in Bildungsinstitutionen. Eine Studie im Auftrag der Max-Traeger-Stiftung, Hrsg. *Bildung von Geschlecht. Zur*

- Diskussion um Jungenbenachteiligung und Feminisierung in deutschen Bildungsinstitutionen.* Frankfurt am Main: s.n., pp. 46-72.
- Ruiz, J., 2008. The violence of assimilation: An interview with Mattilda aka Matt Bernstein Sycamore. *Radical History Review*, Band 100, pp. 237-247.
- Sabsay, L., 2012. The emergence of the other sexual citizen: orientalism and the modernisation of sexuality. *Citizenship Studies*, 16(5-6), pp. 605-623.
- Said, E., 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Said, E., 2012. *Orientalismus*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Sauer, B. & Strasser, S., 2009. *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*. Wien: Promedia.
- Scheibelhofer, P., 2013. *Integrating the patriarch? Negotiating migrant masculinities in times of crisis of multiculturalism*. Budapest: unveröffentlichte Dissertation.
- Scott, J. W., 2009. *The politics of the veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, D., 2005. *Institutional Ethnography. A Sociology for People*. Oxford: AltaMira Press.
- Spivak, G. C., 1988. Can the subaltern speak?. In: C. Nelson & L. Grossbern, Hrsg. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois, pp. 271-313.
- Strasser, S. & a., u., 2010. *Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften*. Frankfurt am Main u.a.: Campus.
- Strothmann, L., 2009. *Hose runter, Schwanz raus, geschämt*. [Online] Available at: <http://www.taz.de/!39090/> [Zugriff am 17 Jänner 2014].
- Volpi, F., 2010. Locating Political Islam in Democratization Studies. In: ebd., Hrsg. *Political Islam Observed*. London: Columbia University Press, pp. 101-122.
- Wagenknecht, P., 2008. Was ist Heteronormativität? Zu Geschichte und Gehalt eines Begriffs. In: *Heteronormativität und Homosexualitäten*. Innsbruck/ Wien/ Bozen: Studienverlag, pp. 17-34.
- Wallerstein, I., 2007. *Die Barbarei der Anderen. Europäischer Universalismus*. Berlin: Wagenbach.
- Warner, M., 1991. Fear of a Queer Planet. *Social Text*, Band 29, pp. 3-17.
- Wolter, S. A., 2011. «Sein ganzer Traum von Männlichkeit». Cem Yildiz sagt, wo es langgeht. In: G. Koray-Yilmaz, Hrsg. *Karriere eines konstruierten Gegensatzes: zehn Jahre «Muslime versus Schwule»*. Sexualpolitiken seit dem 11. September 2001. Berlin: s.n., pp. 47-50.

- Woltersdorff, V., 2004. Zwischen Unterwerfung und Befreiung. Konstruktion schwuler Identität im Coming Out. In: U. Helduser & D. Marx & T. Paulitz & K. Pühl Hrsg., *under construction*, pp. 138-149.
- Yeğenoğlu, M., 1998. *Colonial fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Zeit-online, 2013. *Die Papas und Mamas verteidigen die Ehe*. [Online] Available at: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2013-01/demo-paris-homo-ehe> [Zugriff am 8 Jänner 2014].
- Zülfukar, C., 2012. *Homophobie und Islamophobie. Intersektionale Diskriminierung am Beispiel binationaler schwuler Paare in Berlin*. Bielefeld: transkript.

7 Anhang

7.1 Abstract (Deutsch)

Die vorliegende Diplomarbeit macht es sich zum Ziel den Ansatz des „Homonationalismus“, welcher 2007 von Jasbir Puar in den USA eingeführt wurde, aufzugreifen und in einen westeuropäischen Bezugsrahmen zu übersetzen. Dieser bezeichnet ein Phänomen, welches als Kontinuum ‚westlich-kolonialistischer‘ Rettungsnarrative verstanden werden kann und mit der – oftmals rein rhetorischen und/oder symbolischen und weder vollständigen noch inklusiven – Inkorporation (ausgewählter) homosexueller Subjekte in die Stadt/Nation/Region einhergeht, während gleichzeitig (vor allem aber nicht nur) Muslim(_inn)e(n) als ‚Bedrohung‘ für erstere identifiziert und festgeschrieben werden. Hierbei wird Homophobie einer von ‚unseren‘ westeuropäischen Gesellschaften ‚überwundenen Zeit‘ zugeschrieben, welche jedoch immer (noch) von den orientalisierten ‚Anderen‘ verkörpert würde und somit auch bei ‚ihnen‘ zu bekämpfen sei. Im Prozess des *otherings* wird ‚Westeuropa‘ dabei gleichsam von der Problematik von Homophobie ‚reingewaschen‘ und als ‚Hüter der Menschenrechte‘ positioniert. Ziel dieser Arbeit ist es daher zu untersuchen, wie Debatten über die angeblich erhöhte Homophobie seitens ‚muslimischer (oder als solcher identifizierter) Minderheiten‘ und die Behauptung ‚ihrer‘ (und *nur* ihrer) damit einhergehenden ‚Gefährdung‘ homosexueller Staatsbürger(_innen) strukturiert sind und welche politischen Implikationen diese beinhalten. Zum einen soll herausgearbeitet werden, wie die diskursive Herstellung eines scheinbaren Dualismus zwischen ‚Muslimen‘ – als orientalisierte ‚Andere‘ – versus ‚Schwulen‘ – als ‚westeuropäisches Wir‘ – funktioniert. Zum anderen wird jedoch auch danach gefragt, wie diese homonationalistischen Diskurse mit Fragen ökonomischer und politischer Verwertbarkeit verbunden und von einer bestimmten neoliberalen Vorstellung von Diversität unterfüttert sind. Die Forschungsfrage richtet sich dabei auf die Beantwortung, wie und warum homonationalistische Diskurse laut einschlägiger Literatur vorwiegend männlich vergeschlechtlicht sind. In diesem Sinne liegt das Hauptaugenmerk vor allem darauf herauszufinden, welche Rolle *Geschlecht* – und hier vor allem seine intersektionelle Verschränkung mit weiteren

gesellschaftlichen ‚Markern‘ wie *race*, Sexualität oder Klasse – in der Ausgestaltung homonationalistischer Diskurse einnimmt.

7.2 Abstract (English)

This article aims to take up the concept of “homonationalism” which was introduced in the USA by Jasbir Puar in 2007 and translate it into a Western European context. It describes a phenomenon which can be understood as a continuum of ‘Western-colonialist’ rescue narratives that goes along with the – mostly rhetorical and/or symbolic and neither complete nor inclusive – incorporation of (selected) homosexual subjects into the city/nation/region whereas at the same time (not only but mainly) Muslims are identified as a ‘threat’ to the former. Thus, homophobia is assigned to a certain ‘time’ which ‘our Western European societies’ have overcome but that still is seen to be ‘represented’ by orientalised ‘Others’, which is why it has to be ‘antagonized’ in ‘their communities’. In the process of *othering* Western Europe ‘pinkwashes’ itself from the problem of homophobia and positions itself as the ‘safeguard of human rights’. Therefore, the aim of this work is to examine how the debates around the allegedly higher homophobia of ‘Muslim minorities’, accompanied by ‘their’ (and *only* their) threat to homosexual Western European citizens, are structured and which political implications they include. On the one hand it will be elaborated how this discursive production of the seeming dualism between ‘Muslims’ – as orientalised ‘Others’ – versus ‘gays’ – as a ‘Western European we’ – functions. On the other hand it will be asked how those homonationalist discourses are connected with questions of economic and political applicability and with a certain neoliberal understanding of diversity. The research question hence addresses why and how homonationalist discourses are primarily dominated by male actors. In this sense the goal is to find out about the role of *sex/gender* – especially in its intersectional entanglement with other societal ‘markers’ like race, sexuality or class – in homonationalist discourses.

7.3 Lebenslauf

Schulische Ausbildung:

September 1998 – Juli 2002: Gymnasium Riedenburg, Bregenz

September 2002 – Juli 2007: Musikgymnasium Schillerstraße, Feldkirch

Universitäre Ausbildung:

Seit Oktober 2008: Diplomstudium der „Internationalen
Entwicklung“ an der Universität Wien