

Normen – Subjekte – Gewalt

Mit Butlers Politik gegen hegemoniale Heteronormativität¹

MARÍA DO MAR CASTRO VARELA / NIKITA DHAWAN

Übersetzt von Anna Wieder und Sergej Seitz

[M]an muss diese versteinerten Verhältnisse dadurch
zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigene
Melodie vorsingt!
MARX 1844: 381

Widerstand gegen die gleichgeschlechtliche Ehe und gegen eingetragene Partnerschaften kann als ein Indiz dafür gelesen werden, für wie bedrohlich diese Beziehungsformen für die Hegemonie der Heterosexualität erachtet werden. Zugleich verweist dieser Widerstand, wie sich zeigen lässt, auf die zentrale Relevanz der Heteronormativität für die Idee der Nation.² Umgekehrt wird geltend gemacht, dass die Ge-

1 Dies ist eine gekürzte und leicht überarbeitete Fassung unseres Artikels »Normative Dilemmas and the Hegemony of Counter-Hegemony«, in: Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita/Engel, Antke (Hg.): *Hegemony und Heteronormativity*. Hampshire: Ashgate. 2011: 91–119.

2 Die gleichgeschlechtliche Ehe ist in 22 Ländern (landesweit oder in einigen Bundesländern) der heterosexuellen Ehe rechtlich gleichgestellt: Argentinien, Belgien, Brasilien, Kanada, Kolumbien, Dänemark, Finnland, Frankreich, Island, Irland, Luxemburg, Mexiko, Niederlande, Neuseeland, Norwegen, Portugal, Südafrika, Spanien, Schweden, Großbritannien, USA und Uruguay. Die Gesetze in Deutschland und Malta sind noch nicht in Kraft getreten (Stand: 4. August 2017). Südafrika ist in einem postkolonialen Kontext ein besonders interessantes Beispiel, insofern die verfassungsmäßige Anerkennung von Queer-Rechten einen wichtigen Aspekt der Entkolonialisierung darstellt. Darüber hinaus haben die Regierungen von Taiwan und Nepal das Vorhaben angekündigt, im Jahr 2010 gleichgeschlechtliche Ehen zu legalisieren. Dies wird auch in einigen europäischen Ländern in Er-

setze zur gleichgeschlechtlichen Ehe und zur eingetragenen Partnerschaft die Hege- monie der Institution Ehe und des »heterosexuellen Imaginären« (Ingraham 1996) eher verfestigt als gelockert hätten. Hieran zeigt sich das Dilemma im Kern der Politik gleichgeschlechtlicher Eheschließung. Einerseits haben gleichgeschlechtliche Verbindungen, insofern sie eine Form der Mimikry heterosexueller Ehe darstellen, das Potential, heteronormative Ordnungen zu verunsichern. Andererseits stabilisiert die gleichgeschlechtliche Ehe, insofern sie mit einer hegemonialen Institution gleich- gestellt ist, die mit speziellen Privilegien einhergeht, die Hierarchie zwischen legitimen Liebesbeziehungen und solchen, die aus der hegemonialen Ordnung ausge- schlossen sind – was letztere dazu verurteilt, unlesbar zu bleiben und somit »norma- tiver Gewalt« ausgesetzt zu sein (Butler 1999: xx).

Unser Beitrag setzt sich mit den normativen Dilemmata auseinander, mit denen die Queer-Politik im Kontext gleichgeschlechtlicher Eheschließung konfrontiert ist, und widmet sich dabei folgenden Fragen: Welche Rolle spielt die Institution Ehe bei der Sicherung der heterosexuellen Hegemonie? Hat die gleichgeschlechtliche Ehe als Mimikry der heterosexuellen Ehe ein gegenhegemoniales Potential? Inwiefern wird die hegemoniale Heteronormativität durch die gleichgeschlechtliche Ehe transfor- miert und/oder verfestigt? Mit Butler stellen wir darüber hinaus auch folgende Frage: »[W]elche Abkehr von der Norm [kann] etwas anderes als eine Entschuldigung oder Begründung für die fortwährende Autorität der Norm sein?« »Welche Abweichung von der Norm unterbricht den regulatorischen Prozess selbst?« (MG: 91)

HETERONORMATIVITÄT (ENT-)HEGEMONIALISIEREN

Beginnen wir mit dem Begriff der »heterosexuellen Matrix«, der bei Butler das »Ra- ster der kulturellen Intelligibilität« bezeichnet, »durch das die Körper, Geschlechts- identitäten und Begehren naturalisiert werden« (Butler 1990: 219, Fußn. 6). Diese Matrix kann als eine Ansammlung von Normen verstanden werden, durch die »intel- ligible« Subjekte produziert werden, deren Sex, Gender, Sexualpraktiken und Begeh- rensformen in kohärenter Weise aufeinander bezogen sind (vgl. Butler 1990: 21f.). Normative Ideale von Sex und Gender legen fest, wer als legitimes Subjekt wahrge- nommen werden kann, indem sie bestimmte Körper, Begehren und Handlungen als

wägung gezogen (etwa Slowenien und Luxemburg). In Mexiko und den USA haben meh- rere Städte und Bundesstaaten die gleichgeschlechtliche Ehe und die Adoption durch gleichgeschlechtliche Paare legalisiert (z.B. Mexico City und Washington D.C.). In ver- schiedenen Ländern gibt es diverse andere Möglichkeiten für gleichgeschlechtliche Part- nerschaften, die mit unterschiedlichen Rechten einhergehen. In der Frage der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Ehen und eingetragener Partnerschaften oder Lebensgemeinschaf- ten haben wir es also mit weitreichenden internationalen Diskrepanzen zu tun.

lesbar oder natürlich darstellen. Diese Regulierungspraktiken formen und beschränken die »Genderintelligibilität«, indem sie die soziale, politische und kulturelle Welt strukturieren – und zwar nicht nur insofern sie Ideen, Werte und Überzeugungen beeinflussen, sondern auch in einer materiellen Hinsicht durch Institutionen (vgl. Chambers/Carver 2008: 147). Von Versicherungen bis zu Steuern und von der Adoption bis zur Einwanderung zeigt sich, wie Heteronormativität jene Privilegien sichert, die den hegemonialen Normen entsprechen, und abweichende Verhaltensweisen, Beziehungen und Praktiken stigmatisiert, delegitimiert und unlesbar macht (vgl. Chambers/Carver 2008: 147).³

Dabei ist festzuhalten, dass der Begriff der Heteronormativität nicht schlicht darauf verweist, dass die Mehrheit der Bevölkerung »heterosexuell« ist. Vielmehr handelt es sich um einen kritischen Begriff, der aufzeigt, inwiefern die Heterosexualität als Norm »within social practices as the implicit standard of normalization« (Butler 2004: 41) operiert und uns alle zu Konformität mit den heterosexuellen Standards animiert. Ein anderer wichtiger Aspekt der Heteronormativität besteht in der wechselseitigen Konstitution normativer Heterosexualität und der rigiden binären Geschlechterordnung, innerhalb derer man je nur einer Kategorie zugehören kann. Selbst wenn die Heterosexualität als intrinsischer Aspekt der »Normalisierungsgesellschaft« auch durch Verordnungen oder Gesetze mit Zwangsgewalt durchgesetzt wird, so operiert sie doch weitaus subtiler als eine »disziplinarische Normalisierung«, die alle Bereiche des Alltagslebens betrifft, die gesellschaftlichen Verhältnisse durchdringt und die öffentliche Ordnung beeinflusst (vgl. Foucault 1975: 55). Der Begriff der Heteronormativität dient nicht einfach dazu, die Diskriminierung abweichender Sexualitäten und Körper aufzuweisen; vielmehr macht er deutlich, wie sehr wir alle, ob *straight* oder *queer*, angehalten sind, der heterosexuellen Norm zu entsprechen, sodass »heterosexuelle Begehrungen und Identitäten nicht nur angenommen, sondern auch [...] belohnt und privilegiert werden« (Chambers/Carver 2008: 145).

Jeder Versuch, Gender durch eine Kritik der Heteronormativität zu entnaturalisieren, ist intrinsisch damit verbunden, die »normative Gewalt« zu entlarven, »die idealen Geschlechtermorphologien eingeschrieben ist«, sowie damit, »die allgegenwärtigen Ansichten über die vermeintlich natürliche Heterosexualität zu entwurzeln« (Butler 1999: xxi). Normative Gewalt ist die Gewalt partikularer Normen, die nicht

3 Der Begriff der Heteronormativität, den Michael Warner 1993 in seinem mittlerweile kanonischen Buch *Fear of a Queer Planet* geprägt hat, beschreibt die Art und Weise, in der Heterosexualität normativ wirksam ist. Interessanterweise hat bereits 1975 die niederländische feministische Gruppierung »The Purple September Staff« einen Artikel mit dem Titel »Der normative Status der Heterosexualität« veröffentlicht. Darin argumentierten sie, dass die Heterosexualität ein »normalisiertes Machtgefüge« darstellt, »das Möglichkeiten beschränkt, Männer gegenüber Frauen privilegiert sowie die männliche Herrschaft verstetigt und naturalisiert« (zit. n. Ingraham 2002: 74).

nen bestimmen, wer letztlich als Mensch zählt, sondern die auch regulieren, was innerhalb eines bestimmten Rahmens lesbar, sprich, intelligibel ist. Jene, die Gefahr laufen, nicht als legitime Subjekte anerkannt zu werden, riskieren den »sozialen Tod« (Mills 2007: 137). In unserem alltäglichen Verständnis ist der*die Adressat*in von Gewalt ein autonomes Subjekt und die Gewalt wird genau deswegen verurteilt, weil sie die Souveränität dieses Subjekts verletzt. Demgegenüber zielt die normative Gewalt nicht auf vorgegebene Subjekte ab, sondern wohnt den Subjektkonstitutionsprozessen selbst inne. Gendernormen üben auf jene Körper Gewalt aus, die diese Normen verletzen (vgl. Chambers/Carver 2008: 76), während diejenigen, die damit konformgehen, von ihnen profitieren. Der Körper existiert nicht vor der Gewalt, sondern wird vielmehr durch sie konstituiert und stellt folglich eher einen Effekt als Adressierter von Gewalt dar. Insofern haben Normen ein doppeltes Gewaltpotential: Einerseits haben wir mit einzelnen Gewaltvorkommnissen zu tun, die mit der besonderen Manifestation der Norm im Zusammenhang stehen. Andererseits geht es um eine Gewalt, die Normen selbst inhärent ist, im Sinne ihrer wesentlich »weltbildenden« und »wirklichkeitsverleihenden Kraft« (Mills 2007: 140).

Eine der schwierigsten Herausforderungen liegt in der Sichtbarmachung normativer Gewalt, d.h. darin, aufzuzeigen, wie »die Normen der Anerkennung [...] der Produktion und Reproduktion der Vorstellung vom Menschlichen [dienen]« (Butler MG: 57) und so bestimmte Lebensformen »unmöglich« und »unlebbar« machen (Butler 1999: viii). Bestimmte Formen der Gewalt werden als legitim und zulässig angesehen, insofern die von dieser Adressierten außerhalb der hegemonialen Anerkennungsnormen stehen. Die Gewaltandrohung im Falle der Abweichung von hegemonialen Normen erinnert unaufhörlich daran, dass sich einer Norm zu widersetzen heißt, sein Leben aufs Spiel zu setzen (vgl. MG: 61). Die Möglichkeit eines »lebbaren Lebens« hängt davon ab, als legitimes und lesbares Subjekt anerkannt zu werden. Um zu überleben, bedarf es einer gewissen normativen Intelligibilität, insofern »wir weiter in einer Welt leben, in der man für das Vergnügen, das man sucht, die Phantasie, die man verkörpert, das Gender das man darstellt, ernste Entrechtung und physische Gewalt riskieren kann.« (MG: 339f.).

Normen normalisieren nicht nur, sie werten auch, indem sie Konformität belohnen und Devianz bestrafen. Normen sind folglich untrennbar mit Anreiz und Konsens verbunden, die in den gesellschaftlichen, religiösen, ökonomischen und kulturellen Sphären hergestellt und legitimiert werden. In der Frage nach dem Verhältnis zwischen Sanktionen und Normen bringt Butlers Ansatz zwei Perspektivverschiebungen mit sich: Erstens wird Macht bei Butler nicht nur negativ im Sinne von Verbot und Repression verstanden. Sie weist ein juridisches Machtmodell zurück, demzufolge ein Subjekt einem anderen etwas zufügt. Stattdessen denkt sie die Macht von Normen als produktiv. Normen produzieren bestimmte Lüste und Begehrten und delegitimieren andere. Zweitens markiert Butlers Konzeption eine Verschiebung weg von liberalen Auffassungen des Subjekts als einem rationalen Akteur, der sich mit guten

Gründen dafür entscheidet, welchen Normen er entsprechen möchte. Vielmehr produzieren Normen, wie bereits Foucault geltend gemacht hat, Subjekte und Körper, gerade indem sie sie regulieren. Liberale Lesarten, die Normativität nur im Sinne bewusster Entscheidungen fassen, die autonome Subjekte darüber treffen, welchen Normen sie Folge leisten möchten, erkennen das Problem der Überlebensfähigkeit abweichender Körper. Butler stellt die Fiktion des souveränen Subjekts in Frage und rückt dagegen das vulnerable Subjekt ins Zentrum, das grundlegend von Normen abhängig ist (vgl. Mills 2007: 134). In Abgrenzung zu einem voluntaristischen Verständnis von Widerstand zeigt sie auf, in welcher Weise Normen einen Ort politischer Handlungsfähigkeit darstellen, gerade insofern die Vulnerabilität des Subjekts eng an normative Regulierungen gebunden ist.

Politische Versuche einer Dehegemonialisierung von Heteronormativität kündigen eine begriffliche Verschiebung weg von einer Minderheiten-Identitätspolitik, die auf gesellschaftliche Inklusion abzielt, hin zu einer Infragestellung der »normativen Gewalt« der Heterosexualität an. Liberale Theorien lösen das Problem der sexuellen Orientierung dadurch, dass sie die Diskriminierung von Queer-Personen bestrafen (vgl. Chambers/Carver 2008: 145). Davon versprechen sie sich Gleichheit und Freiheit. Der Kritik der Heteronormativität geht es dagegen nicht nur um individuelle Akte der Diskriminierung oder darum, die Vorurteile der heterosexuellen Mehrheit zu überwinden.

Die heterosexuelle Matrix erhält sich durch ständige Iteration, sodass Subversion gerade insofern möglich wird, als Regulierungspraktiken stets aufs Neue wiederholt werden müssen, um sich zu erhalten. Da die Iteration von Normen notwendig für ihren Fortbestand ist, besteht die Möglichkeit, dass Normen durch wiederholte Zitierung deterritorialisiert werden können (vgl. MG: 346). Sprich: Aufgrund eben ihrer Brüchigkeit können normative Ordnungen durch subversive Iterationspraktiken resignifiziert werden (vgl. MG: 353). Abweichungen von der Norm sind jedoch nicht automatisch subversiv, da der Fortbestand von Normen auch wesentlich von diesen Abweichungen abhängt (vgl. KG: 181f.; Butler 1999: 119, 185). Die Infragestellung der Norm vollzieht sich immer noch im Verhältnis zur Norm. Ein gutes Beispiel ist etwa die Praxis des Drag, die nicht an und für sich als subversiv gelten kann – wie dies oft unterstellt wird.

Normen sind weder überhistorisch noch können sie jederzeit in derselben Weise in Frage gestellt werden. Die Analyse der geschichtlichen Bedingungen, unter denen Normen entstehen und ihre Regulierungsfunktion erfüllen, ist daher für eine gegenhegemoniale Politik wesentlich. Allerdings ist es nicht immer einfach, eine klare Grenze zwischen der Subversion und der bloßen Nachahmung von Normen zu ziehen. Subversion vollzieht sich nicht automatisch und ihre Wirkungen können nicht präzise vorausgesagt werden. Gegenhegemoniale Praxen haben nicht bloß empirisch damit zu tun, dass eventuell eine gewisse Anzahl von Individuen Gendernormen durch die Mimikry heterosexueller Normen unterminieren. Es gibt also keinen un-

fehlbaren Weg im Kampf gegen die Heteronormativität, zumal Subversion stets unberechenbare Wirkungen zeitigt. Butler sieht daher davon ab, genaue Angaben zu machen, die dazu dienen könnten zu beurteilen, ob eine bestimmte Praxis subversiv ist. Stattdessen macht sie geltend, dass ein Akt gerade durch seine Fähigkeit, hegemoniale Anerkennungsnormen in Unruhe zu versetzen, d.h. durch seine Unlesbarkeit, ein weitreichenderes subversives Potential zu entfalten vermag (vgl. Butler 1999: xxi).

Heteronormativität macht Sexualität lesbar, indem sie jede/n heterosexuell kodiert. Von denjenigen, die von der Heterosexualität abweichen, erwartet man, dass sie sich den gängigen Normen anpassen oder ihre Abweichung von der Norm durch ein Coming-out deklarieren und markieren. Dagegen wendet Butler kritisch ein, dass »die Bekräftigung von ›Homosexualität‹ bereits eine Verlängerung des homophoben Diskurses darstellt« (Butler 1993: 145), sodass »dieses ›Coming-out‹ nur eine neue, andere Form des ›Closet‹, des Schweigens« produziert (Butler 1993: 147). Dabei geht es ihr keineswegs um eine Diskreditierung queerer Identitäten, sondern gerade darum, Strategien zur Subversion der heteronormativen Norm zu finden, ohne dabei unversehens die Heteronormativität zu stabilisieren, zumal auch »Urteile darüber, was das Subversive vom Nichtsubversiven unterscheidet [...] nicht außerhalb jedes Kontextes [und] nicht überzeitlich geltend gemacht werden können« (Butler 1999: xxi).

Die Fähigkeit, bestehende Normen zu kritisieren, ist mit dem Vermögen verbunden, »alternative, minority versions of sustaining norms« (Butler 2004: 3) zu artikulieren. Dabei schafft die Kontingenz von Normen Raum für kreative politische Handlungsfähigkeit. Auch wenn Subjekte von normativen Ordnungen abhängen und aus ihnen hervorgehen, werden sie von ihnen nicht völlig determiniert, insofern »Normen [...] keine endgültige oder fatalistische Kontrolle aus[üben]« (MG: 31). Normen ermöglichen folglich die Lesbarkeit und Intelligibilität des Subjekts und behindern sie zugleich. Damit zeigt sich deutlich die normative Ambivalenz, mit dem wir konfrontiert sind, nämlich »dass wir zwar Normen brauchen, um leben zu können, und gut leben zu können, und um zu wissen, in welche Richtung wir unsere soziale Welt verändern wollen, dass wir aber auch von den Normen in Weisen gezwungen werden, die uns manchmal Gewalt antun, so dass wir sie aus Gründen sozialer Gerechtigkeit bekämpfen müssen.« (MG: 327). Darüber hinaus stellt Butler die Kraft der Norm heraus, indem sie die Effekte normativer Regulierungen untersucht. Normen als »eine Form sozialer Macht [...] und ein Apparat« (MG: 84) kommt kein unabhängiger ontologischer Status zu. Vielmehr fungieren Normen als Ideale, die dazu dienen, Handlungen lesbar oder unlesbar zu machen (vgl. Mills 2007: 138). Normen werden nicht von »Außen« her übergestülpt, sondern produzieren selbst ihr Anwendungsfeld (vgl. Mills 2007: 139).

Politischer Kampf besteht in der Überschreitung und Umarbeitung der Norm (vgl. MG: 325–366). Er beruht darauf, Normativität zu verhandeln. Wenn es Anerkennungsnormen gibt, durch die das Menschliche konstituiert wird, und diese Normen

Machtoperationen festschreiben, folgt daraus, dass gegenhegemoniale Politik eine Auseinandersetzung über die Macht beinhalten muss, die in und durch solche Normen wirksam ist (vgl. MG: 56). Die Möglichkeit, hegemoniale Normen in Frage zu stellen, setzt das Vermögen voraus, unser Verhältnis zu Normen neu zu denken. Vor diesem Hintergrund möchten wir uns nun der Politik gleichgeschlechtlicher Eheschließung zuwenden, um zu untersuchen, ob sie als eine Verfestigung der heteronormativen Ordnung fungiert und/oder ob sie ein Potential für gegenhegemoniale Artikulationen bereithält.

BRIDE AND PREJUDICE

Die Ehe ist eine zutiefst und wesentlich heteronormative Praxis und zugleich ein zentrales Instrument der Hegemonie. Aufgrund der zahlreichen Privilegien, die mit der Eheschließung einhergehen, vermag sie sich die Zustimmung der Mehrheit zu sichern. Die Heterosexualität wahrt ihre Hegemonie, indem sie sich in Heirat und Ehe als »natürlich« ausgibt (vgl. Ingraham 2002: 76). Es gibt immer gute Gründe zu heiraten und der Wunsch danach wird als selbstverständlich wahrgenommen, insoweit angenommen wird, dass jede/r irgendwann einmal heiraten möchte, sei es aus romantischen oder pragmatischen Motiven. Die Institution der Ehe, die den Kern des »heterosexuellen Imperativs« (Mills 2007: 136) bildet, hat eine lange Tradition.⁴

Ein wichtiger Aspekt der Debatte ist die vermeintlich natürliche Verbindung zwischen der Fortpflanzung und der heterosexuellen Familie, wobei das Zeugen von Kindern als hauptsächliches und eigentliches Ziel der Ehe angesehen wird. Gayatri Chakravorty Spivak erläutert, dass »reproduktive Heteronormativität« bedeutet, dass es normal ist, »heterosexuell zu sein und sich fortzupflanzen, und diese Norm ist wesentlich für die Hervorbringung von Gesellschaft: für rechtliche Strukturen, religiöse Strukturen, affektive Strukturen, Strukturen des Wohnens, für alles.« (Spivak 2007: 193).

Es ist kein Zufall, dass das Adoptionsrecht, das eng mit der heteronormativen Reproduktion verbunden ist, eine Schlüsselstelle der Auseinandersetzung im Kampf

4 Für Gramsci spielen zivilgesellschaftliche Institutionen wie die Kirche eine bedeutende Rolle für die Konsolidierung der Hegemonie. Das abendländische Verständnis der Ehe ist zutiefst durch die christliche Kirche geprägt. Es setzte sich im 12. Jahrhundert durch und fand rasch in ganz Europa Verbreitung. Bis heute beeinflusst es die vorherrschende Auffassung von Liebesbeziehungen. Christliche Vorstellungen haben das bürgerliche Recht in ganz Europa beeinflusst und bilden auch noch heute einen wesentlichen Bestandteil des hegemonialen Verständnisses der Ehe als einer Partnerschaft zwischen zwei Menschen unterschiedlichen Geschlechts, die auf Lebenszeit geschlossen wird. Vgl. Winkler von Mohrenfels 2006: 533f., McAreavey 1997, Platero 2007: 332. Auch das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch (§1353, 1) hält fest, dass die »Ehe [...] auf Lebenszeit geschlossen« wird und Artikel VI des Grundgesetzes stellt die Ehe unter den »besonderen Schutz [...] der staatlichen Ordnung«.

um die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Eheschließungen und eingetragener Partnerschaften darstellt. Die katholische Kirche verurteilt gleichgeschlechtliche Eheschließungen als »sündhaft«, und zwar hauptsächlich weil sie der Ansicht ist, dass sie die Idee der Familie korrumpern. Darüber hinaus spielen Ehe und Familie eine zentrale Rolle in rassistischen Ideologien. Die Regulierung der Ehe war beispielsweise sowohl für die Nazis als auch für das südafrikanische Apartheidsregime (vgl. Vos 2008) wesentlich, um die »Rassenreinheit« der Nation sicherzustellen. Ann Laura Stoler beschreibt dies treffend als die »Biopolitik der Rassenherrschaft« (Stoler 1995: 45). Im deutschen Kontext verabschiedete das NS-Regime 1933 das *Gesetz zur Verminderung der Arbeitslosigkeit*, das verheirateten Paaren gestattete, Hypotheken aufzunehmen und eine Familie zu gründen,⁵ wohingegen Junggesellen und kinderlose Paare stark besteuert wurden. Andere Gesetze, wie etwa die *Nürnberger Gesetze*,⁶ wurden erlassen, um die »Rassentrennung« zu sichern und »Mischehen« zwischen Deutschen, Juden und anderen »Nicht-Ariern«, wie es hieß, unmöglich zu machen, die nicht als deutsche Staatsbürger angesehen wurden und auch nicht als solche in Betracht kamen, wie etwa »Nicht-Weiße«.

Die Aufhebung rassistischer Gesetze haben in der Folge nicht automatisch zur Veränderung der etablierten Verwandtschafts- und Beziehungsstrukturen geführt. Personen, die in eingetragenen gleichgeschlechtlichen Partnerschaften leben, hatten in Deutschland beispielsweise kein Recht, Kinder zu adoptieren und sie bekamen auch nicht die Steuervergünstigungen heterosexueller Eheleute. Dies wird sich jetzt, nachdem der Bundestag der gleichgeschlechtlichen Ehe zugestimmt hat, ändern: am 1. Oktober 2017 wird ein Gesetz in Kraft treten, welches die Eheschließung ermöglicht. Doch ein Blick auf Spanien zeigt, dass heteronormative Ideologien nicht durch die simple Einführung der Ehe für Alle ins Wanken gerät. Dort hat die Reform des Ehe-rechts, die vorherrschenden Strukturen nicht verändert; die Familie bleibt als heterosexuelle Institution fest im hegemonial Imaginären verankert (vgl. Platero 2007: 330).

In vielen europäischen Ländern beschränkt sich die Lobbyarbeit konservativer LGBT-Verbände auf das Recht auf Eheschließung, dieses gerät zu *dem* Ziel queerer Emanzipationspolitik. Damit geht das Risiko einher, wie Duggan geltend macht, eine Art »Homonormativität« zu stabilisieren, d.h. eine Form von Politik, »die die vorherrschenden heteronormativen Annahmen und Institutionen nicht in Frage stellt, sondern sie vielmehr stützt und aufrechterhält, und dabei die Möglichkeit einer nicht-aktivistischen Homosexuellengemeinschaft und einer privatisierten, entpolitisierten Homosexuellenkultur in Aussicht stellt, die in Häuslichkeit und Konsum verankert

5 Um Arbeitsplätze für Männer zu gewährleisten, wurde Frauen ein Ehestandsdarlehen unter der Bedingung angeboten, dass sie ihre Arbeit aufgaben.

6 So wurde beispielsweise am 15. September 1935 das *Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre* erlassen, das Ehen und außerehelichen Verkehr zwischen »Nicht-Ariern« und »Deutschen« verbot.

ist« (Duggan 2003: 50). Kritische Queer-Theoretiker*innen und Aktivist*innen weisen oft die Ehe an sich als konservativ und typisch für eine Form von Assimilationspolitik zurück (differenziert hierzu Mesquita 2011). Damit laufen sie aber nun umgekehrt Gefahr, die Bedeutsamkeit eines so machtvollen politisch-juristischen Themas zu unterschätzen, was zu einem weitreichenden blinden Fleck in der Analyse des Verhältnisses zwischen Sexualität und Hegemonie geführt hat.

Die serbische Künstlerin Tanja Ostojić unternimmt in ihrem Projekt *Looking for a Husband with EU Passport*⁷ den Versuch, die Heiligkeit der Ehe und zugleich die Grenzpolitik der EU zu parodieren, indem sie das Zusammenspiel von Nation und Familie in den Blick rückt. Dazu postete sie ein Nacktfoto von sich im Internet mit einem Begleittext, in dem sie erklärte, dass sie in der EU leben wolle und auf der Suche nach einem Mann⁸ mit EU-Staatsbürgerschaft sei, um ihn zu heiraten. Nachdem sie über 500 Briefe mit zahlreichen Bewerbern aus der ganzen Welt ausgetauscht hatte, arrangierte sie ein Treffen mit einem Deutschen, mit dem sie einen sechsmonatigen Briefwechsel geführt hatte, als öffentliche Performance und heiratete ihn einen Monat später in Belgrad. Mit ihrer Heiratsurkunde erhielt sie ein Visum zur Familienzusammenführung für Deutschland. Dies zeigt deutlich, dass die (heterosexuelle) Ehe viele Türen öffnet, was auch erklärt, dass die Ehe einen wichtigen Migrationsanreiz darstellt, vor allem für Frauen. Ehen sind nicht immer das Ergebnis romantischer Beziehungen. Vielmehr haben feministische Untersuchungen gezeigt, dass die Ehe, wie auch die »weiße Hochzeit unter den Bedingungen des transnationalen Kapitalismus tatsächlich massenmarktauglich, gleichförmig und fließbandartig produziert wird und wenig mit dem utopischen Bild vieler Beteiligter gemein hat« (Ingraham 2002: 80).⁹

Angesichts der großen Relevanz der Ehe für die Organisation sozialer, politischer, ethischer und ethnischer Verhältnisse wird jede Herabsetzung der Unantastbarkeit der Ehe als Bedrohung für die Gesellschaft angesehen. In diesem Zusammenhang sind sogenannte Scheinehen besonders interessant, nicht zuletzt da schon der Begriff zu implizieren scheint, dass es so etwas gebe wie wahrlich »echte« Ehen.¹⁰ Dies zeigt sich allein in der Schwierigkeit, Scheinehen als solche zu entlarven. Europäische

7 Eine Dokumentation von Tanja Ostojić's Projekt »Looking for a Husband with EU Passport« findet sich unter <http://www.ttv-i.net/?p=1644> (6.8.2017).

8 Trotz des provokanten Ansatzes von Ostojić's Projekt reproduziert sie deutlich eine heterosexuelle Begehrungsökonomie, wie auch der Titel ihrer Anzeige »Looking for a Husband with EU Passport« (unsere Herv.) deutlich macht, was wiederum eine die Heteronormativität stabilisierende Geste darstellt.

9 Die US-amerikanische Hochzeitsindustrie ist beispielsweise 32 Milliarden Dollar schwer (vgl. Ingraham 2002: 78).

10 Der deutsche Rechtstheoretiker Jens Eisfeld hat gezeigt, dass der Begriff der »Scheinehe« auf die Nazis zurückgeht (vgl. Eisfeld 2005). Seine historische Analyse der Instrumentalisierung der Ehe im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts zeichnet die sukzessive Ideologisierung des Eherechts nach.

Staatsbeamte bedauern dies immer wieder.¹¹ Seit einigen Jahren wird der juridische und moralische Diskurs über die Scheinehe mit zunehmender Vehemenz geführt. Scheinehen werden als Verrat an der Heiligkeit der Ehe gebrandmarkt. Daher haben Standesbeamte in Deutschland die Möglichkeit, Paare nicht zu verheiraten, wenn sie den Verdacht hegen, dass es sich um Ehebetrug handelt. In Großbritannien enthält das Asyl- und Migrationsgesetz bereits seit 1999 Bestimmungen zum Schutz vor Scheinehen (vgl. Kofman u.a. 2000: 67). In manchen deutschen Städten, wie etwa in Berlin, können, wenn begründete Zweifel bestehen, Paare vor oder nach der Hochzeit getrennt voneinander über beispielsweise das Geburtsdatum des Partners, ihre Essgewohnheiten, darüber, wie sie sich kennengelernt haben, oder die Namen ihrer Verwandten befragt werden. Dabei werden scheinbar private Themen zu Angelegenheiten öffentlichen Interesses. Die Heiligkeit der Ehe wird damit ironischerweise für einen Moment ausgesetzt, indem noch die intimsten Begebenheiten vor Staatsbeamten ausgetragen werden müssen, gerade um angeblich die Heiligkeit der Ehe zu bewahren.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Ehe im Zentrum hegemonialer Heteronormativität verankert ist. Im Kontext rassistischer Ideologien dient sie zudem dazu, die Idee eines »reinrassigen, leistungsfähigen Volkskörpers« zu stabilisieren. Das romantische Bild der Ehe verschleiert die Art und Weise, in der »institutionalisierte Heterosexualität eigentlich dazu dient, Gender zu organisieren und dabei zugleich Rassen-, Klassen- und Geschlechterhierarchien zu bewahren« (Ingraham 2002: 76f.). Darüber hinaus macht es die Gewalt unsichtbar, welche Teil einer einheimischen Ideologie ist, die die hegemoniale Idee der vitalen, reinen und gesunden Nation/Heimstatt absichert.

EHE UND MIMIKRY

Unsere Gesellschaft kann, wie jede Gesellschaft, nur überleben, wenn sie neue Menschen hervorbringt. Der Ehebund zwischen Mann und Frau, die sich in der Ehe rückhaltlos einander verschrieben haben und die ihre Vereinigung im schönen körperlichen Akt ehelichen Verkehrs vollziehen, ist der Ort, der am besten als »Heimat« für neues menschliches Leben geeignet ist, als ein »Ort«, wo dieses Leben Wurzeln schlagen und wachsen kann, in Liebe und Dienstbarkeit zu anderen. Eine solche Ehe trägt Unvergleichliches zum gemeinsamen Guten bei. Sie verdient rechtlichen Schutz. *Gleichgeschlechtliche Verbindungen sind nicht dasselbe und imitieren nur*

11 Vgl. »Der Trau-Schein. Geschichte einer Scheinehe« von Carolin Wiedemann auf Spiegel Online: <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/geschichte-einer-scheinehe-a-858623.html> (30.8.2017).

traurig das Wahre. Sie können keineswegs als Ehen im echten Sinne betrachtet werden. (May 2004: 314, unsere Herv.)

Diese Passage, die im *National Catholic Bioethics Quarterly* erschienen ist, verbrämt die gleichgeschlechtliche Ehe als »bloße« Mimikry der »echten« heterosexuellen Ehe. Dabei lässt sich fragen, ob die Praxis der Mimikry als einer der Schlüsselbegriffe in gegenwärtigen kritischen Diskursen wie dem Feminismus und der postkolonialen Theorie die Hegemonie der Heterosexualität zu untergraben vermag. Butler argumentiert, dass Mimikry und Maskerade das »Wesen« von Gender ausmachen (vgl. Butler 1999: 67f.) Analog hat der postkoloniale Theoretiker Homi Bhabha in seinen Überlegungen zur kolonialen Mimikry diese als einen Schauplatz der Macht und zugleich des Widerstands profiliert. In seinem einflussreichen Aufsatz »Von Mimikry und Menschen« (1994) konzeptualisiert er die Mimikry als eine der ephemersten und zugleich effektivsten Strategien kolonialer Macht und kolonialen Wissens. Koloniale Mimikry steht für das epochale Projekt der *mission civilisatrice* zur Reformierung des kolonialisierten Anderen, indem man ihn in die kolonialen normativen Ordnungen einschreibt. Der europäische Kolonisator verlangt, dass das kolonisierte Subjekt die europäischen Werte und Normen imitiert und übernimmt, deren vorgebliche Überlegenheit es verdient, nachgeahmt zu werden. Bhabhas Konzeption der Mimikry unterstreicht die Handlungsfähigkeit der Kolonialisierten, indem er herausstellt, wie diese die hegemonialen kolonialen Normen zugleich annehmen und verändern (vgl. Bhabha 1994: 48, 56, 85–92). Der Prozess der Mimikry ahmt aber gerade nicht von vornherein gefestigte oder gegründete Identitäten nach. Es gibt weder eine absolut vorgegebene Identität »des Kolonisators«, die nachzuahmen wäre, noch verrät der/die Kolonisierte durch Mimikry seine/ihre »wahre« Identität. Dennoch gibt es einen »Wunsch, durch Mimikry [...] ›authentisch‹ zu werden« (Bhabha 1994: 130). Das Kolonialsubjekt wird so in einen Strudel von Identifizierung und Verleugnung hineingezogen.

Dabei bleibt beständig die Frage offen, wer aus der Mimikry als einer Widerstandsstrategie letztlich Gewinn zieht. Bhabhas Mimikrybegriff ist in einer ganzen Reihe von Gegendiskursen äußerst populär geworden, die hegemoniale Identitäten und Formationen bekämpfen. In diesem Zusammenhang wird die Mimikry herrschender Kulturen und Identitäten als ein subversives Moment angesehen, das hegemoniale Diskurse durchbricht. Es scheint uns sinnvoll, die Potentiale und Grenzen der Mimikry als einer Subversionsstrategie im Kontext der europäischen Debatte zur gleichgeschlechtlichen Eheschließung zu untersuchen. Wenn die hegemoniale Heteronormativität sich über die Normalisierung heterosexueller Beziehungen absichert, dann besteht durch die Öffnung der Institution der Ehe für Neuverhandlungen die Möglichkeit, nicht nur die Heterosexualität zu entnaturalisieren, sondern auch die intrinsische Gewalt der Exklusivität des Ehrechts sichtbar zu machen. Wenn die Norm der heterosexuellen Ehe subtil und unsichtbar funktioniert, indem sie sich als Common Sense darstellt und jenen, denen diese Institution offensteht, Anerkennung,

einen höheren sozialen Status und materielle Vorteile bringt, dann kann die gleichgeschlechtliche Ehe als Beanspruchung der hegemonialen Heteronormativität gelesen werden. Sie zwingt hegemoniale Institutionen dazu, ihre Strukturen zu überdenken und sich die Frage zu stellen, wer das Recht hat, an ihr teilzuhaben, aus welchen Gründen, in welchen Konstellationen und Zusammenhängen. In vielen Ländern, in denen die gleichgeschlechtliche Ehe eingeführt wurde, ging dies etwa mit grundlegenden Veränderungen im Steuerrecht, in der Krankenversicherung, im Pensionsrecht etc. einher. Darüber hinaus haben die langanhaltenden Debatten zur gleichgeschlechtlichen Ehe in der Öffentlichkeit die »Heiligkeit der Ehe« in Frage gestellt und anderen Partnerschafts- und Beziehungskonzepten den Weg bereitet.

Auch wenn eingetragene Partnerschaften sicherlich einen wichtigen Beitrag zur symbolischen Gleichstellung geleistet haben,¹² so war es doch die gleichgeschlechtliche Ehe, die auf radikale Weise das heterosexuelle Privilegienmonopol durchbrochen hat.¹³ In mehreren europäischen Ländern hat die gleichgeschlechtliche Ehe es etwa queeren postkolonialen Migrant*innen aus Staaten, in denen homosexuales Begehrten verfolgt wird, ermöglicht, durch die Heirat mit EU-Bürger*innen Staatsbürgerrechte zu bekommen. Sie hat ihnen darüber hinaus auch Adoptions- und Pensionsrechte sowie Steuervergünstigungen verschafft.

Spanien stellt in diesem Zusammenhang einen interessanten Fall dar. 2005 wurde Spanien nach Belgien und den Niederlanden das dritte europäische Land, das die gleichgeschlechtliche Ehe zuließ und nicht-heterosexuellen Paaren gestattete, Kinder zu adoptieren. Während konservative Oppositionsführer das neue Gesetz als einen »schwerwiegenden Akt der Unverantwortlichkeit«¹⁴ verdammten, vertrat Spaniens sozialistischer Präsident José Luis Rodríguez Zapatero die Ansicht, dass die neuen Regulierungen für ein »anständigeres Land« sorgten, da »eine anständige Gesellschaft ihre Mitglieder nicht demütigt«.¹⁵ Unmittelbar nach der Verabschiedung des Gesetzes kamen Fragen bezüglich des rechtlichen Status gleichgeschlechtlicher Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Staaten auf. So wurde etwa einem spanisch-

12 Eingetragene gleichgeschlechtliche Partnerschaften haben nicht dieselben Rechte wie heterosexuelle Paare. Folglich ist die Gleichverteilung von Privilegien durch die Institution der eingetragenen Partnerschaft nicht sichergestellt.

13 Wie wir aus der Zeit der Aids-Epidemie in Europa und Nordamerika wissen, als unverheiratete Partner*innen einander nicht einmal im Krankenhaus besuchen durften, ist es gefährlich, die Bedeutung der verfassungsmäßigen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Liebesbeziehungen herunterzuspielen.

14 Fox News, »Spain's Parliament Approves Gay Marriage«, *American Policy Roundtable*, 30.6.2005, http://www.aproundtable.org/news.cfm?NEWS_ID=568&issuecode=marriage (13.8.2017).

15 Alicia Fraerman, »Gay marriage law for a ›decent society‹, says Prime Minister«, IPS, 30.6.2005, <http://www.ipsnews.net/2005/06/spain-gay-marriage-law-for-a-decent-society-says-prime-minister/> (13.8.2017).

indischen Paar keine Heiratserlaubnis erteilt, weil das indische Recht gleichgeschlechtliche Ehen nicht vorsieht. Kurz danach wurde die Ehe zwischen einer spanischen Frau und ihrer argentinischen Partnerin eingetragen: Es handelte sich um die erste gleichgeschlechtliche Ehe zwischen Frauen in Spanien. Das Gericht gab dem spanischen Eherecht den Vorrang gegenüber dem argentinischen Recht, das ebenfalls keine gleichgeschlechtlichen Eheschließungen vorsah. Von da an wurden im spanischen Recht gleichgeschlechtliche Eheschließungen zwischen Spanier*innen und Ausländer*innen oder unter Ausländer*innen als gültig angesehen – auch wenn die Gesetzgebung im jeweiligen Herkunftsland dies nicht anerkennt.¹⁶

Zugleich stoßen Gesetzesvorhaben zur Gleichstellung homosexueller Partnerschaften auf den erbitterten Widerstand konservativer katholischer Kräfte. Papst Benedikt sagte 2008, dass es genauso wichtig sei, Transsexuelle und Homosexuelle zu »retten«, wie es wichtig sei, den Regenwald zu »retten«.¹⁷ Der frühere Präsident des Päpstlichen Rates für die Familie, Alfonso López Trujillo, betonte 2005 erneut, dass die Verwendung von Kondomen unmoralisch sei: »Gleichgeschlechtliche ›Ehe‹ ist ein weiterer Schritt in Richtung der totalen Vernichtung der Institution Familie, des wertvollsten Erbes aller Völker und der ganzen Menschheit.«¹⁸ Kardinal Rouco Varela, der Erzbischof von Madrid, bezeichnete Homosexualität als eine »Epidemie« und beschrieb die Einführung gleichgeschlechtlicher Ehen als den größten Angriff auf die katholische Kirche seit Luther.¹⁹ Eine solche Aussage ist alles andere als harmlos, zumal in einem Land, in dem die Militärregierung den katholischen Fundamentalismus bis 1975 durchsetzte (vgl. Pérez-Sánchez 2007). In der Tat wurde noch 1971 in Spanien das »Gesetz über soziale Gefährlichkeit und Rehabilitation« erlassen. Darin wurden Homosexuelle als gefährlich deklariert und ihre Inhaftierung wurde durch das Ansinnen gerechtfertigt, sie wieder in die Gesellschaft einzugliedern. Zwischen 1971 und 1979 wurden tausende homosexuelle Männer in Gefängnissen oder speziellen Umerziehungseinrichtungen eingesperrt (vgl. Pichardo Galán 2004: 159).

Vor diesem Hintergrund ist die Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe in Spanien eine bemerkenswerte Errungenschaft. Über einen Zeitraum von nur dreißig Jahren haben umfassende Veränderungen der sozialen, politischen und juridischen

16 Vgl. *Boletín Oficial del Estado*, »Otras disposiciones«,

<http://www.boe.es/boe/dias/2005/08/08/pdfs/A27817-27822.pdf> (13.8.2017).

17 Vgl. Phil Stewart, »Pope likens ›saving‹ gays to saving the rainforest«, Reuters, 22.12.2008, <http://uk.reuters.com/article/idUKTRE4BL2FE20081222> (14.8.2017).

18 Vgl. Agenzia Fides, »Same sex ›marriage‹ is another step towards the total destruction of the institution of the family, the most valuable heritage of all peoples and all humanity«, 2.5.2005, <http://www.freerepublic.com/focus/f-religion/1396479/posts> (14.8.2017).

19 Vgl. Helene Zuber, »The battle of the ›Theocons‹«, Spiegel Online International, 3. Juli 2008, <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,540095,00.html> (14.8.2017).

Strukturen stattgefunden, was einen wichtigen Bestandteil der Loslösung vom Faschismus darstellte. Tausende Paare haben geheiratet und es ist kein Zufall, dass viele von ihnen unterschiedlicher Staatsangehörigkeit sind.²⁰ Die gleichgeschlechtliche Ehe hat die Gesellschaft dazu gezwungen, die Natürlichkeit des »heterosexuellen Imperativs« in Frage zu stellen. Die Unterminierung der Heterosexualität entlarvt dieses Vorurteil und macht es von einer Gegebenheit zu einem Kampfplatz.

Obwohl die Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe in einer gewissen Art und Weise die hegemoniale Heteronormativität zu beeinspruchen vermag, wäre es dennoch der wichtigste gegenhegemoniale Schritt, die staatliche Ehe überhaupt abzuschaffen. Butler argumentiert, dass »[d]ie jüngsten Bemühungen zur Förderung der Lesben- und Schwulenehe [...] ebenfalls eine Norm [fordern], die solche sexuellen Arrangements illegitim und verwerflich zu machen droht, die sich der Norm der Ehe weder in ihrer existierenden noch in ihrer reformierbaren Form fügen (MG: 15). Die Herausforderung liegt darin, dem homophoben Widerstand gegen die LGBT*IQ-Ehe entgegenzutreten, ohne dabei die Norm der Ehe als die bestmögliche soziale Verbindungsform für queere Liebesbeziehungen hinzustellen. Butler vertritt die Auffassung, dass »[e]in kritisches Verhältnis zu dieser Norm [...] die Entkopplung jener Rechte und Pflichten [beinhaltet], die derzeit mit der Ehe verbunden sind« (MG: 15f.), sodass diejenigen, die ihr Sex- und Liebesleben außerhalb der Bande der Ehe führen, nicht entreicht werden.

GEGENHEGEMONIALE ARTIKULATION, SUBVERSION UND HANDLUNGSMACHT

Wir haben bereits Mimikry als Widerstandstrategie gegen eine heteronormative Ehepolitik ins Spiel gebracht. Bhabhas Begriff der kolonialen Mimikry ist dabei von Luce Irigarays Konzeption der Gendermimikry beeinflusst. Irigaray argumentiert, dass Frauen Weiblichkeitsnormen im Zuge einer notwendigen Maskerade mimen (vgl. Irigaray 1985: 27, 62, 84, 134, 148). In einer von männlichem Begehrn kolonisierten Welt unterwerfen sich Frauen Geschlechternormen, um zu überleben. Die Mimikry erlaubt es Frauen unter diesen Bedingungen, von einer »aufgezwungenen Mimesis« zu einem weiblichen Mimen überzugehen, das keinen erkennbaren Refe-

20 Laut Daten des spanischen nationalen Statistikinstituts zu gleichgeschlechtlichen Eheschließungen gab es zwischen Juli und Dezember 2005 »im Vergleich zu heterosexuellen Ehen doppelt so viele gleichgeschlechtliche Eheschließungen mit einem ausländischen Ehepartner« (Platero 2007: 335). Obwohl es sich dabei um eine signifikante Zahl handelt, analysiert Platero sie nicht weiter.

renten hat. Irigaray ist der Ansicht, dass Frauen die Normen, denen sie sich widersetzen, von innen her bekämpfen müssen. Durch die Taktik der Mimesis wird das, was unsichtbar bleiben hätte sollen, entlarvt (vgl. Irigaray 1985: 76).

Die Bekämpfung repräsentativer Weiblichkeitssnormen durch die subversive Übertreibung stereotyper weiblicher Körperbilder, d.h. ein *undoing by overdoing* wurde in (postkolonialen) feministischen Kreisen mit einer gewissen Skepsis bedacht. Einige befürchten, dass derartige ironische Nachahmungen letztlich nur dazu dienen, diese Stereotypen zu verstärken. Demzufolge wären Dykes nur schlechte Schauspielerinnen, die ihre Parts vermasseln, während die Frauen, die den Geschlechternormen erfolgreich entsprechen, dafür belohnt werden.

In ihrer aufschlussreichen Analyse argumentiert Anne McClintock, dass Irigaray mit ihrer Proklamation der Mimikry als einer essentiell weiblichen Strategie Gefahr läuft, Genderbinaritäten erneut Geltung zu verschaffen und dass sie zugleich das Problem der »Rasse« völlig aus den Augen verliert (vgl. McClintock 1995: 62). McClintock verweist auch darauf, dass Bhabha seinerseits Irigarays Verständnis von Mimikry als einer geschlechterspezifischen Subversionsstrategie außer Acht lässt. In seiner Analyse der kolonialen Mimikry sind alle Protagonisten Männer. Bhabhas »geschlechtslose Mimikry« (McClintock 1995: 64) ignoriert auch die Kategorie der Klasse und nimmt ausschließlich die »Rasse« in den Blick. Als eine vordringlich männliche Widerstandstrategie bestärkt sie aufs Neue die Männlichkeit als die unsichtbare Norm postkolonialen Diskurses (vgl. McClintock 1995: 64). Dadurch gerät die Mimikry auch als eine effektive koloniale Kontrollstrategie in den Blick, die hegemoniale Begehrenordnungen verstärken kann anstatt sie zu durchbrechen (vgl. Moore-Gilbert 1998: 181).

In einer ähnlichen Weise kann auch die Praxis der gleichgeschlechtlichen Eheschließung die hegemoniale Ordnung stärken. Auch wenn die Ehe für bestimmte Queers eine Option darstellt, handelt es sich dabei immer noch um eine Verbindung zwischen ausschließlich zwei Menschen. Dies ist weiterhin nicht verhandelbar. Und obwohl gleichgeschlechtliche Ehen als Parodien ihrer heterosexuellen Widerparts gelesen werden können, fühlt sich die Mehrheit so lange bestätigt, wie die Privilegien nur denen zugestanden werden, die der Norm in ihrer gegenwärtigen Form zustimmen. In diesem Sinn wurden Organisationen, die sich für Homosexuellenrechte einsetzen, vermehrt dafür kritisiert, dass sie nur für Inklusion und Akzeptanz innerhalb neoliberaler ökonomischer und politischer Systeme kämpfen – und zwar auf Kosten derer, denen es nicht möglich ist oder die sich dagegen verwehren, Teil der hegemonialen Ordnung zu sein. Dies hat eine Form der »sexuellen Subalterität« (Kapur 2005) zur Folge, die es bestimmten von der Norm abweichenden Subjekten verunmöglicht, in gegenhegemoniale Ordnungen einzutreten. Wenn Subalterität zum Ausschluss aus der Hegemonie führt, dann können diejenigen, die nicht an der Transformation der Heteronormativität teilzunehmen vermögen, als »sexuelle Subalterne« gesehen werden.

Die Politik von queeren Rechten wird zunehmend von Konservativen instrumentalisiert, die Reproduktion in homosexuellen Beziehungen gutheißen, weil dadurch immer nach wie vor die Bedeutung der Familie als einer Institution hochgehalten wird, während diejenigen marginalisiert werden, die sich der Polyamorie »hingeben« und die Mononormativität sowie die Institutionalisierung von Sex- und Liebesbeziehungen beeinspruchen. Die Politik der gleichgeschlechtlichen Ehe kann von der hegemonialen Heteronormativität immer noch toleriert werden, da es dabei bloß um ökonomische und sexuelle Gerechtigkeit für eine vergleichsweise kleine gesellschaftliche Gruppe geht. Die Umkehrung des feministischen Slogans »Das Private ist politisch« in die Wendung, dass das Politische »nur privat« sei, scheint der Politik gleichgeschlechtlicher Ehe zugrunde zu liegen, wobei »die Notwendigkeit zu rebellieren« »stillschweigend einer Sehnsucht, dazugehören, gewichen ist« (Sullivan, zit. n. Polikoff 2008: 57). Hieran zeigt sich, dass gegenhegemoniale Widerstandsstrategien zahnlos werden, sobald sie in eine rigide konservative Logik einbezogen werden. Wir müssen uns also von der Vorstellung distanzieren, dass jede LGBTIQ-Politik gegen die hegemoniale Heteronormativität gerichtet ist.

EUROAMERIKANISCHE QUEER STUDIES ›PROVINZIALISIEREN‹

Wie jüngere Forschungen im Bereich der Queer Studies gezeigt haben, wurden die Gesetze zur gleichgeschlechtlichen Ehe und zur eingetragenen Partnerschaft zunehmend als Kennzeichen europäischer kultureller Reife und Toleranz instrumentalisiert. Dies kommt gelegen, um die Rolle Europas im Kolonialismus herunterzuspielen – denn in den meisten heutigen postkolonialen Ländern war die Homosexualität erst während der Kolonialherrschaft kriminalisiert worden.²¹ Die Beurteilung der »sexuellen Toleranz« postkolonialer Migrant*innen im Zuge der Einführung von Staatsbürgerschaftstests in mehreren europäischen Staaten wie den Niederlanden und Deutschland stellt in diesem Zusammenhang ein weiteres vielsagendes Beispiel dar. Diese Tests überprüfen die Fähigkeit von Migrant*innen, sich europäischen Normen und Werten anzupassen. In den Niederlanden zeigt man Migrant*innen ein Foto von zwei Männern, die sich küssen, und bewertet ihre Reaktion. In einigen deutschen Bundesländern war eine der Fragen an die Bewerber*innen, wie sie reagieren würden, wenn sie herausfänden, dass ihr Sohn schwul ist.²² Bezeichnenderweise wurde

21 Dies zeigt beispielsweise der Abschnitt 377 des indischen Strafgesetzbuchs, der auch als »Gesetz zu unnatürlichen Sexualpraktiken« (*Unnatural Sexual Practices Act*) bekannt war und 1860 in Britisch-Indien eingeführt wurde.

22 Diese Frage wurde mittlerweile gestrichen.

dieser Integrationstest von der größten deutschen LGBT-Rechte-Gruppe, dem LSVD, unterstützt. Damit wurden Migrant*innen unter den Generalverdacht der Homophobie gestellt. Analog dazu wird in vielen westlichen Medien regelmäßig über die Verfolgung von queeren und anderen sexuellen Minderheiten in Ländern wie dem Iran berichtet. Eine rassistische und imperialistische Queer-Politik, die die »sexuell aufgeklärte und moderne« Selbstdarstellung des Westens im Gegensatz zu dem »sexuell unterdrückten« und »unemanzipierten« Anderen unterstützt, fügt sich in das paternalistische Rettungsnarrativ, demgemäß – frei nach Spivak – die »weißen Queers versuchen, die braunen Queers vor den braunen Hetros zu retten« (vgl. Spivak 1988: 92).

Die Politik der Homonormativität übt somit auch jenseits der Grenzen des Westens Einfluss aus und beansprucht durch eurozentrische Queer-Politik transnationale Geltung. Dabei ist es dennoch wichtig, die Gefahr hervorzuheben, die darin liegt, den kritischen Fokus nur auf den queeren Imperialismus zu legen und dabei die heterosexistische Gewalt zu ignorieren, die viele Queer-Personen im globalen Süden erleiden. Als Mahmud Ahmadinedschad im Anschluss an seinen Vortrag an der Columbia University im Jahr 2007 auf die Verfolgung von Queer-Personen im Iran angesprochen wurde, antwortete er, dass es im Iran keine solchen Leute gebe. Das Publikum begleitete seiner Antwort mit ungläubigem Gelächter, auf das er nur mit einem vielsagenden Lächeln reagierte.²³ Ein anderes Beispiel dafür, wie verschiedene hegemoniale Ordnungen miteinander verbunden sind und einander wechselseitig legitimieren, sind die Anstrengungen in Uganda (die auch von der US-amerikanischen evangelikalen Kirche unterstützt wurden), ein Anti-Homosexualitätsgesetz einzuführen, das darauf abzielt, die Kriminalisierung von Homosexualität auszuweiten, wobei auf »besonders schwere Fälle« von Homosexualität die Todesstrafe stehen soll.²⁴

Die euroamerikanische Queer-Theorie und Queer-Politik hat kürzlich eine Wende hin zur verstärkten Inblickenahme der Diaspora nicht-weißer Queers vollzogen, die einerseits einem »Homonationalismus« ausgesetzt sind (vgl. Puar 2007) und andererseits geradezu als Vorreiter*innen einer utopischen Zukunft und einer queeren Weltordnung gesehen werden (vgl. Muñoz 2009). Die Darstellung diasporischer nicht-weißer Queers als bloßer »Opfer« eines Queer-Imperialismus verschleiert ihre privilegierte Position im transnationalen Gefüge.²⁵ Darüber hinaus verdinglicht die

23 Vgl. Youtube.com, »Ahmadinejad on the treatment of women and homosexuals«, <http://www.youtube.com/watch?v=xou92apNN4o&feature=related> (15.8.2017).

24 Gay Rights Uganda, <http://www.gayrightsuganda.org/> (12.12.2010).

25 Der Umstand, dass die europäische Migrationspolitik nach wie vor kolonialen Mustern folgt, und die Erfahrungen von Rassismus und Diskriminierung, die einen intrinsischen Bestandteil des täglichen Lebens queerer Migrant*innen darstellen, sind dringliche Probleme, die skandalisiert werden müssen. Zugleich gilt es die politischen Spezifika verschiedener Orte wie den Interessenskonflikt zwischen den Kämpfen im globalen Norden und im globalen Süden ernst zu nehmen.

Wahrnehmung von nicht-weißen Queers als Vorreiter*innen einer Queer-Emanzipation diese als »Orte der Differenz«, womit auch eine Verleugnung der diffizilen Rolle postkolonialer diasporischer Subjekte zur Stützung neokolonialer Strukturen einhergeht (vgl. Dhawan 2007). In den euroamerikanischen Queer Studies und deren Queer-Politik neigt man dazu, ihre eigenen Interessen und ihre Kritik zu universalisieren, wodurch beispielsweise auch dann, wenn man den »amerikanischen sexuellen Exzepationalismus« (Puar 2007: 2) bekämpft, der »amerikanische akademische Exzepationalismus« bekräftigt wird. Zudem nehmen sich die im »Westen« lebenden nicht-weißen Queers als Norm für den »Rest« der Welt wahr. Wir haben es also mit einer gewissen Monopolisierung von Handlungsmacht derer zu tun, die Bürger*innen der Ersten Welt sind und über harte Währung verfügen, wodurch sie es sich leisten können, »pragmatische« Politiken zugunsten »radikalerer« Interventionen zurückzuweisen. Puar etwa sieht die Homo-Ehe als »eine Forderung, die der Wiedereinsetzung weißer Privilegien und Rechte« sowie »damit einhergehender staatsbürgerlicher Privilegien« (Puar 2007: 29f.) dient. Sie nimmt dabei jedoch nur den euro-amerikanischen Kontext in den Blick (vgl. Puar 2007: 20) und erwähnt kein einziges Mal etwa die Lage in Südafrika. Darüber hinaus liegen ihre Behauptungen auch quer zu den Verhältnissen in Spanien, da dort die meisten gleichgeschlechtlichen Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Staaten geschlossen werden und nicht-weiße Queers durch die Eheschließung in den Genuss von Privilegien kommen, die mit der Staatsbürgerschaft einhergehen.

Die »Provinzialisierung« oder »Deuniversalisierung« euro-amerikanischer Queer-Theorie und -Politik stellt ein dringliches Anliegen dar. Dabei handelt es sich um eine zugleich notwendige und unmögliche Aufgabe, da diese Theorien sowohl unverzichtbar als auch ungeeignet sind, um die Realitäten in der Dritten Welt zu verstehen (vgl. Chakrabarty 2000). Antirassistische Bewegungen im globalen Norden stehen zwar in Verbindung mit den Entkolonialisierungsprozessen im globalen Süden, fügen sich aber nicht bruchlos in sie ein.²⁶ In den meisten Ländern des globalen Südens kämpfen queere Aktivist*innen und Theoretiker*innen um die verfassungsmäßige Anerkennung sexueller Rechte wie das Recht auf gleichgeschlechtliche Ehe-

26 Spivak gibt hierzu einen wichtigen Hinweis: »Wenn man das Problem der »Rasse« nur als ein Problem der Hautfarbe begreift, dann verkennt man, dass der einzige Austragungsort dieser Problematik die sogenannte weiße Welt ist, und zwar solange, wie man das Problem darin verortet, dass es um Schwarze geht, die in die weiße Welt eintreten und unter deren ethnischen Gesetzen in ihr leben wollen. Dadurch übersehen wir den Umstand, dass in vielen Ländern, die man der Dritten Welt zurechnet, ein hohes Ausmaß an ökonomischer und sexueller Repression herrscht, und zwar nicht zuletzt im Kontext einer Zusammenarbeit zwischen Komprador-Kapitalist*innen und der weißen Welt. Die internationale Arbeitsteilung unterscheidet nicht zwischen guten Weißen, schlechten Weißen und Schwarzen. Ein bloßer »chromatistischer« Fokus auf die Hautfarbe, der extrem weit verbreitet ist, macht uns blind für diese spezifische Thematik.« (Spivak 1990: 126)

schließung, auch wenn dies im globalen Norden als eine Appeasement-Politik diskreditiert wird. Und auch wenn das Recht nicht automatisch für Gerechtigkeit sorgt, kann man Rechte nicht *nicht* haben wollen (vgl. Kapur 2005: 37). Daher müssen die Argumente gegen die gleichgeschlechtliche Ehe, die diese als ein stereotypisches Begehrn nach Assimilation in einen »korrumpten Mainstream« darstellen, die Kämpfe historisieren und kontextualisieren, wobei es auch keine »natürlichen« Allianzen zwischen der (schwarzen oder weißen) Queer-Politik im globalen Norden und den queeren Kämpfen um sexuelle Gerechtigkeit im globalen Süden gibt. Anstatt nicht-weiße Queers hochzustilisieren, bevorzugen wir die Gramscis und Spivaks Politik der Anerkennung des (eigenen) Verstricktseins in hegemoniale Ordnungen. Mit Spivak wenden wir uns gegen jede romantische Form von Handlungsmacht und disanzieren uns von einem »bequemen urbanen Radikalismus« (Spivak 2007: 175), der sich als antikolonialer Widerstand verkauft.

NORMATIVITÄT QUEER-POLITISCH AUSHANDELN

Nach Gramsci ist die proletarische Gegenhegemonie auf die Bildung von Allianzen angewiesen, weswegen sie ihre »Vorurteile« gegenüber anderen Gruppen überwinden muss. Die Zivilgesellschaft bietet den beherrschten Gruppen die Möglichkeit, gegenhegemoniale Bewegungen zu organisieren und so neue Interessensverbindungen zu formen. Politische Kämpfe müssen nach Gramsci wesentlich damit einhergehen, die Hegemonie in eine Krise zu stürzen. Dazu müssen sich die Beherrschten zu einer Klasse erheben, die dazu in der Lage ist, ihre Verbündeten zu führen, indem sie über ihre partikularen wirtschaftlichen Interessen hinaus intellektuelle und moralische Führung übernimmt und mit diversen gesellschaftlichen Kräften Allianzen und Kompromisse eingehet. Gramsci nennt diese Vereinigung gesellschaftlicher Kräfte in Anknüpfung an den französischen Philosophen und Syndikalisten Georges Sorel einen »geschichtlichen Block« (Gramsci: GH, Bd. 5, H. 8, §182). Er schlägt zwei Strategien zur Bekämpfung der Hegemonie vor, nämlich den »Bewegungskrieg« und den »Stellungskrieg« (Gramsci: GH, Bd. 4, H. 7, §16). Der Bewegungskrieg besteht in einer direkten Konfrontation mit dem staatlichen Zwangsapparat, während im Stellungskrieg der politische Kampf durch Boykott, passiven Widerstand und einen organischen Veränderungsprozess mittels Bildung geführt wird.²⁷ Gramsci verweist darauf, dass »die Wiederholung [...] das wirksamste didaktische Mittel [ist], um auf die Volksmentalität einzuwirken« (Gramsci 1967), d.h., um die Zustimmung der Massen

27 Gramsci weist darauf hin, dass »Gandhis passiver Widerstand [...] ein Stellungskrieg« ist (Gramsci: GH, Bd. 1, 178), auch wenn er ihn an anderer Stelle als naiv und religiös verbrämt kritisiert (vgl. Gramsci: GH, Bd. 4, 769).

zur Autorität der herrschenden Klasse zu unterminieren und eine Gegenhegemonie durch »passive Revolution« zu etablieren.²⁸

Gramsci gibt zu bedenken, dass die ökonomische Krise nicht automatisch die ausgebeuteten Klassen dazu bringen wird, zu revoltieren. Genausowenig wird sie die Herrschenden entmachten. Diese werden ihrerseits »die Verteidigungslinien auch unter Trümmern nicht« verlassen (Gramsci: GH, Bd. 7, H. 13, §24). Demgegenüber spricht sich Gramsci für die »passive Revolution« als gegenhegemoniales Mittel aus, das keine plötzlichen, sondern graduelle Transformationen der gesellschaftlichen Verhältnisse nach sich zieht. Diese Veränderungen machen sich vor allem subtil bemerkbar, sodass sie als »organische« Fortentwicklungen der Gesellschaft erscheinen.

Vor diesem Hintergrund kann die gleichgeschlechtliche Ehe als eine Art »passiver Revolution« gelesen werden, die die Ehe- und Familienideale schrittweise transformiert. Der berühmte Prozess *Thompson vs. Kowalski* in den USA führt die Komplexität der Thematik von Ehorechten und Fürsorgepflichten vor Augen, in der es schwierig ist, eine eindeutige Position für oder gegen die gleichgeschlechtliche Ehe zu beziehen. Sharon Kowalski hatte 1983 einen Autounfall, von dem sie schwere körperliche und neurologische Verletzungen davontrug (vgl. Polikoff 2008: 46). Obwohl sie bereits vier Jahre lang mit ihrer Partnerin Karen Thompson zusammengelebt hatte, wurde Thompson sowohl vom Krankenhaus als auch von Kowalskis Vater, der gerichtlich bestellte Vormund, nicht gestattet, ihre Partnerin zu besuchen. Obwohl Sharon selbst in der Folge ihren Willen zum Ausdruck brachte, bei ihrer Partnerin zu leben, sorgten die Gerichte dafür, dass die Entscheidung des Vaters aufrecht blieb (vgl. Polikoff 2008: 46f.). Der darauffolgende Gerichtsprozess wurde von feministischen, lesbischen und Behinderungsrechtsorganisationen unterstützt und zog sich über acht Jahre hin. Der damalige Geschäftsführer der LGBT-Organisation *Lambda Legal* betonte, dass dieser Fall »die Dringlichkeit der Einführung gleichgeschlechtlicher Ehe bewies« (Polikoff 2008: 57).

In seiner Diskussion des Kowalski-Fall zeigt McRuer auf, dass »heterosexuell geprägte Ideologien des Zusammenlebens« (McRuer 2006: 102) und die normalisierende Institution der Ehe im Dienste der »Entwicklung gesunder Identitäten, Praktiken und Beziehungen« stehen (McRuer 2006: 89). Zugleich ist der Fall ein gutes Beispiel für die Vermengung von Fragen der Heterosexualität, der Nicht-Behindertheit und des Zusammenlebens *wie auch* für ein alternatives Modell des Häuslichen, in dem »die Neigung zu heiraten sich potentiell *zugunsten* der Behindertenrechte auswirkt« (McRuer 2006: 85). Thompson gewann den Prozess gegen die Kowalskis und Sharon lebt nun mit ihr und ihrer neuen Partnerin unter einem Dach. Wie McRuer zusammenfasst, handelt es sich dabei »um eine ziemlich queere Hausgemeinschaft,

28 Diesen Begriff hat Gramsci in der Zwischenkriegszeit in Italien entwickelt, um eine im Gegensatz zu der gewaltamen bolschewistischen Revolution in Russland praktikablere Form der Revolution zu beschreiben.

die vermeintlich zeigt, dass Queerness in ihrer bedenklichsten Bedeutung Behinderung nach sich ziehen kann, und dass umgekehrt die Behinderung zu Queerness führen kann« (McRuer 2006: 102).

Anstatt den Kampf um Ehrechte als konservative Geste zurückzuweisen, liegt die zentralere Aufgabe der Queer-Politik vielleicht darin, abweichenden Formen von Sex- und Liebesbeziehungen zur Hegemonie zu verhelfen. Wenn, wie Laclau und Mouffe argumentieren, Hegemonie sich in einem von antagonistischen Artikulationspraktiken durchfurchten Feld konstituiert, in dem »Interessen« im Repräsentationsprozess selbst hergestellt werden, dann geht es im politischen Kampf nicht einfach darum, die vorgegebenen Interessen partikularer Gruppen zu verwirklichen (vgl. Laclau/Mouffe 1985). Vielmehr geht es darum, der Kontingenz und Heterogenität queerer Politik Rechnung zu tragen. Wenn »gegenhegemoniale« Gruppen zu Repräsentanten einer Gemeinschaft werden und deren Interessen verfolgen, dann müssen sie mögliche Konflikte mitbedenken, die diese Interessen für jene mit sich bringen, die dieser Gruppe nicht angehören. So ist beispielsweise, wie bereits erwähnt, die Politik nicht-weißer Queers im globalen Norden nicht automatisch mit jener im globalen Süden verbunden. Der Queer-Politik geht es darum, die Unsichtbarkeit und die Ausschlüsse abweichender Sexualitäten in gesellschaftspolitischen Strukturen herauszustellen. Ziel ist es, den Bereich des Legitimen auf abweichende Subjekte auszudehnen, indem man deren Interessen repräsentiert. Paradoxerweise hat, wie Butler deutlich macht, Repräsentation nur dann einen positiven Wert für die Queer-Politik, wenn die Produktionsweisen von Subjektivität wie auch die Repräsentationsprozesse selbst beständig problematisiert werden (vgl. Butler 1999: 3f.). Das heißt auch, dass es nicht ausreicht, danach zu fragen, wie queere Interessen umfassender repräsentiert werden können. Noch wichtiger ist es nämlich zu analysieren, wie die Kategorie »Queer«, das Subjekt queerer Politik, durch gerade die diskursiven Strukturen hervorgebracht und beschränkt wird, von denen man sich Emanzipation verspricht.

Um auf das Problemfeld der Politik gleichgeschlechtlicher Ehe zurückzukommen: Die Frage lautet, ob sie zu einer homonormativen Hegemonie beiträgt. Wäre das eine Hegemonie des Gegenhegemonialen? Es ist wichtig festzuhalten, dass sich die proletarische Hegemonie nach Gramsci von der bürgerlichen Hegemonie unterscheidet²⁹ – eine wichtige Unterscheidung, die leider von einigen Queer-Theoretiker*innen übersehen wurde, die die gleichgeschlechtliche Ehe als die bloße Aneignung von Privilegien durch »unkritische« Queers sehen. Der wesentliche Unterschied ist, dass die Handlungsmacht der Subalternen darin besteht, Macht zu entlarven, während die Herrschaft (*domination*), um sich zu erhalten, ihre Macht verschleiert. Bemerkenswerterweise argumentiert Gramsci nicht für die Bewahrung subalterner

29 Analog weist auch Duggan die Gleichsetzung von Homonormativität und Heteronormativität zurück.

Räume; vielmehr geht es ihm in seinem politischen Projekt um eine »Überwindung von Subalternität« (*undoing subalternity*) durch die Einschreibung (*insertion*) der Subalternen in die Hegemonie.³⁰

Nach Gramsci ist die Hegemonie nicht notwendig böse oder unmoralisch. Umgekehrt heißt eine Position »außerhalb« der Hegemonie nicht, dass man fromm oder unschuldig ist. Das wäre eine christliche Sichtweise auf die Politik, wenn man glauben würde, dass die Unterdrückten automatisch bessere Menschen seien. Es geht nicht darum, jene zu feiern oder zu romantisieren, die nicht Teil der hegemonialen Ordnung sind, sondern darum, sich in die Hegemonie einzuschalten. Hegemonie ist nicht zu vermeiden, sondern zu erringen.

Folglich sollte die Forderung nach Ehorechten für gleichgeschlechtliche und Transgender-Paare nicht als eine einfache Stabilisierung der traditionellen Form der Ehe angesehen werden. Vielmehr könnte sie eine Transformation des Partnerschafts-ideals bewirken. Wenn Wertkonservative befürchten, dass gleichgeschlechtliche Ehen zu solch katastrophalen Konsequenzen wie dem Ende der Menschheit führen könnten, sollten Queer-Aktivist*innen genauer die Möglichkeiten gegenhegemonialer Artikulation durch die Beeinspruchung der »Heiligkeit« und der Privilegien der Ehe ins Auge fassen. Wenn, wie Bhabha gezeigt hat, die Mimikry zugleich eine Unterwerfungs- und eine Tarnungsstrategie darstellt (vgl. Bhabha 1994: 88–90), dann geht es darum, »gleichzeitig Möglichkeitsräume zu eröffnen und Schwierigkeiten zu bereiten« (Bhabha 1995: 110). Mimikry ist nicht nur Nachahmung, sondern auch Parodie. Sie ist nicht nur Neuaneignung und Neuinterpretation, sondern auch Fehlneigung, Fehlinterpretation, Fehlübersetzung und Verfremdung. Die heteronormative Ehe wird dadurch parodiert, dass sie gemimt wird. Auch wenn die gleichgeschlechtliche Ehe subversives Potential in sich birgt, insofern sie den heteronormativen Imperativ entnaturalisiert, so stellt sie für die Queer-Politik doch nicht einfach ein »Werkzeug direkter Aktion« (Chambers/Carver 2008: 153) dar. Im Geiste Gramscis muss der Kampf um soziale Veränderung die schwierige Aufgabe übernehmen, den Stellungskrieg zu gewinnen, in dem emanzipatorische Ideen und Praktiken an die Stelle einer repressiven Ideologie treten. Dabei gilt es Stuart Halls Warnung im Hinterkopf zu behalten, dass Hegemoniebildung harte Arbeit ist (vgl. Hall 1996, vgl. auch Lipsitz 1988).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Politik der gleichgeschlechtlichen Ehe eine zugleich effektive und risikoreiche Strategie bildet, die die »normativen Dilemmata« queerer postkolonialer Politik offenlegt. Sie bietet die Möglichkeit, die Unantastbarkeit der heterosexuellen Ehe herauszufordern, sie stellt die Normati-

30 In einer ähnlichen Richtung bemerkt Spivak: »Kein/e Aktivist/in will die Subalternen am Ort der Differenz belassen. [...] Man gibt den Subalternen keine Stimme, [...] sondern man kämpft gegen die Subalternität.« (Spivak 1992: 46)

vität üblicher Verwandtschaftsstrukturen in Frage und sie macht die normative Gewalt der traditionellen Ehe sichtbar. Als Experiment eines anderen Lebens und als Existenzweise, die hegemoniale Normen durchbricht, hat die gleichgeschlechtliche Ehe dazu geführt, dass die heterosexuelle Mehrheit das Monopol über eine ganze Reihe an Privilegien verloren hat. Darüber hinaus birgt sie die Möglichkeit, in der Migrationspolitik des globalen Nordens einzugreifen, indem sie gleichgeschlechtliche und transsexuelle Partner*innen aus postkolonialen Ländern die Erlangung von Staatsbürgerrechten ermöglicht. Wenn es der Politik der gleichgeschlechtlichen Eheschließung gelingt, jene »dissidenten Stimmen« nicht zum Schweigen zu bringen, die »die ungleichen Auswirkungen der Ehe auf ›andere‹ Individuen (Lesben, ›Illegalen‹, Angehörige ethnischer Minderheiten usw.) in Frage stellen« (Platero 2007: 336), dann bietet sie eine Gelegenheit zur Resignifizierung normativer Ordnungen.

Unsere Analyse zeigt, dass die gleichgeschlechtliche Ehe weder als eine an sich gegenhegemoniale Praktik gelesen werden kann noch als etwas, das einfach zur Erhaltung der hegemonialen Ordnung beiträgt. Die Debatte um die gleichgeschlechtliche Ehepolitik problematisiert das Ideal der Familie und stellt zugleich eine Neubestimmung der Fürsorgepolitik sowie eine Neuerfindung dessen, was Partnerschaft heißen kann, zur Disposition. Zugleich stabilisiert sie die Vorstellung monogamer Liebe und schließt dadurch andere Lebensweisen von gleichen Partizipationsmöglichkeiten aus. Widerstand gegen die Heteronormativität geht folglich mit dem Risiko einher, »normative Gewalt« zu reproduzieren. Die Mimikry einer machtvollen Institution wie der heterosexuellen Ehe kann unter bestimmten Umständen dazu genutzt werden, Gewalt gegen abweichende Andere zu legitimieren. Wie Ingraham feststellt, »erfordert die Störung der Art und Weise, in der das heterosexuelle Imaginäre die Heterosexualität naturalisiert und ihren Konstruiertheit über die Illusion der Universalität verschleiert, eine systematische Analyse der Formen, in denen dieses Imaginäre historisch mit der Verteilung ökonomischer Ressourcen, kultureller Macht und sozialer Kontrolle verzahnt ist« (Ingraham 1996: 169).

In diesem Sinn muss die Ausrichtung queerer Politik über die Einforderung sexueller Rechte hinaus erweitert werden und auch andere soziale Formen von Gewalt bekämpfen, wie etwa Armut, Imperialismus, die internationale Arbeitsteilung und den globalen Kapitalismus. Wenn ein neuer geschichtlicher Block eine Gegenhegemonie errichtet, die auf die Neuverteilung von Ressourcen abzielt und die Ideale der Familie und der Nation transformiert, und wenn sie zugleich auf transnationale sexuelle und ökonomische Gerechtigkeit abzielt, dann wäre dies wahrlich eine Hegemonie, für die es sich zu kämpfen lohnt.

LITERATUR

- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi (1995): »Translator translated: Interview with W. J. T. Mitchell«, in: *Artforum* 33 (7), 80–84, 110, 118–19.
- Butler, Judith (1993): »Imitation and gender insubordination«, in: Abelove, Henry/Halperin, Henry/Aina Barale, Michele (Hg.): *Gay and Lesbian Studies Reader*. New York: Routledge, 307–20.
- Butler, Judith (1999): *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New edition with a new preface. London: Routledge.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial through and historical difference*. Princeton: Princeton UP.
- Chambers, Samuel A./Carver, Terrell (2008): *Judith Butler and political theory: Troubling politics*. London: Routledge.
- Dhawan, Nikita (2007): »Can the subaltern speak German? And other risky questions: Migrant hybridism versus subalternity«, in: *translate*, <http://translate.eipcp.net/strands/03/dhawan-strands01en> (Zugriff 20.6.2010).
- Duggan, Lisa (2003): *The twilight of equality? Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*. Boston: Beacon Press.
- Duggan, Lisa (2004): Holy matrimony! *The Nation*, March 15. <http://www.thenation.com/article/holy-matrimony> (Zugriff 31.5.2010).
- Eisfeld, Jens (2005): *Die Scheinehe in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Foucault, Michel (2003). *Society must be defended*. New York: Picador.
- Gramsci, Antonio (GH): *Gefängnishefte*. Hg. von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. 10 Bde. Hamburg: Argument 1991–2002.
- Gramsci, Antonio (1967): *Philosophie der Praxis*. Eine Auswahl. Hg. und übers. von Christian Riechers. Frankfurt/M.: Fischer 1967. Auszüge online: www.trend.info/partisan.net/trd1207/t031207.html (Zugriff 1.9.2017).
- Hall, Stuart (1996): »For Allon White: Metaphors of Transformation«, in: Morley, David/Chen, Kuan-Hsing (Hg.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge, 287–305.
- Ingraham, Chrys (1996): »The heterosexual imaginary: Feminist sociology and theories of gender«, in: Seidmann, Steven (Hg.): *Queer theory/sociology*. Cambridge: Blackwell Publishers, 168–93.
- Ingraham, Chrys (2002): »Heterosexuality: It's just not natural!«, in: Richardson, Diane/Seidman, Steven (Hg.): *Handbook of lesbian and gay studies*. London: Sage Publications, 73–82.
- Irigaray, Luce (1985): *This sex which is not one*. Trans. Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca: Cornell UP.
- Irigaray, Luce (1991): *The Irigaray reader*. Hg. von Maragaret Whitford. Oxford: Basil Blackwell.

- Kapur, Ratna (2005): *Erotic justice: Law and the new politics of postcolonialism; Postcolonial feminism law sexuality*. Leiden: A. A. Balkema.
- Kofman, Eleonore/Phizacklea, Annie/Raghuram, Parvati/ Sales, Rosemary (2000): *Gender and international migration in Europe: Employment, welfare and politics*. New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. London: Verso.
- Lipsitz, George (1988): »The struggle for hegemony«, in: *The Journal of American History* 75 (1): 146–50.
- Marx, Karl (1844): »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *Karl Marx und Friedrich Engels – Werke 1*. Berlin 1976: Dietz, 378–91.
- May, William E. (2004): »On the impossibility of same-sex marriage: A review of Catholic teaching«, in: *National Catholic Bioethics Quarterly* 4 (2), 303–16.
- McClintock, Anne (1995): *Imperial leather: Race, gender and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge.
- McRuer, Robert (2006): *Crip theory: Cultural signs of queerness and disability*. New York: New York UP.
- Mesquita, Sushila (2011): *Ban Marriage! Ambivalenzen der Normalisierung aus queer-feministischer Perspektive*. Wien: Zaglossus.
- Mills, Catherine (2007): »Normative violence, vulnerability, and responsibility«, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 18 (2), 133–56.
- Moore-Gilbert, Bart (1998): *Postcolonial theory: Contexts, practices, politics*. London: Verso.
- Muñoz, José Esteban (2009): *Cruising utopia: The then and there of queer futurity*. New York: New York UP.
- Pérez-Sánchez, Gema (2007): *Queer transitions in contemporary Spanish culture: From Franco to la movida*. Albany: SUNY Press.
- Pichardo Galán, José Ignacio (2004): »Same-sex couples in Spain: Historical, contextual and symbolic factors«, in: Digoix, Marie/Festy, Patrick (Hg.): *Same-sex couples, same-sex partnerships, and homosexual marriages: A focus on cross-national differentials, Documents de Travail n°124*. Paris: INED, 159–73.
- Platero, Raquel (2007): »Love and the state: Gay marriage in Spain«, in: *Feminist Legal Studies* 15: 329–40.
- Polikoff, Nancy D. (2008): *Beyond (straight and gay) marriage: Valuing all families under the law*. Boston: Beacon Press.
- Puar, Jasbir K. (2007): *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. London: Duke UP.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): »Can the Subaltern Speak?«, in: Williams, Patrick/Chrisman, Laura (Hg.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Hemel Hemstead 1994: Harvester Wheatsheaf, 66–111.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues*. New York: Routledge.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (1992): »Interview with Gayatri Chakravorty Spivak. New nation writers conference in South Africa by Leon de Kock«, in: *Ariel: A Review of International English Literature* 23 (3), 29–47.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): »Feminism and human rights«, in: Shaikh, Nermeen (Hg.): *The present as history: Critical perspectives on global power*. New York: Columbia UP, 172–201.
- Stoler, Ann Laura (1995): *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke UP.
- Vos, Pierre de (2008): »A judicial revolution? The court-led achievement of same-sex marriage in South Africa«, in: *Utrecht Law Review* 4 (2), 162–74.
- Warner, Michael (1993): *Fear of a queer planet*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Winkler von Mohrenfels, Peter (2006): »Die gleichgeschlechtliche Ehe im deutschen IPR und im europäischen Verfahrensrecht«, in: Sabih, Arken/Aynur, Yongalık (Hg.): *Festschrift für Tuğrul Ansay*. Alphen aan den Rijn: Kluwer Law International, 527–39.