

1. Einleitung: Koloniale Geister in den Knochen: Trans* Geschichte als Kolonialgeschichte

Ask the colonial ghosts if they live in your bones. Ask the colonial ghosts if they live in your bones. Ask the colonial ghost what they took and they'll tell you that...You're dancing on it. You're dancing on it.

—— *Rae Spoon, Come On Forrest Fire Burn the Disco Down*, 2008

To write stories concerning exclusions and invisibilities is to write ghost stories.

—— *Avery Gordon, Ghostly Matters*, 2008

Die Matte, auf der ich liege, ist unangenehm kalt. Während das über mir montierte Gerät langsam und surrend meinen Körper entlangfährt, stellen sich die Haare an meinen Armen auf. Das Gerät wirkt schwer und klobig und mit jeder Minute, die ich still liegen muss, wächst meine Angst, dass es abbrechen und auf mich herabfallen wird. Doch dann ist es plötzlich still. Das Surren hat aufgehört und die Ärztin, die zuvor das Zimmer verlassen hatte, betritt den Raum. Das Zimmer befindet sich auf einem der zahlreichen düsteren und verwinkelten Korridore des Wiener Allgemeinen Krankenhauses, dessen dunkelgrün und orange gestrichenen Wände schon lange aus der Mode gekommen sind. Die riesigen Betontürme am Währinger Gürtel, die heute das Allgemeine Krankenhaus beherbergen, wurden in den 1960er Jahren auf dem Gelände der ehemaligen Landesirrenanstalt errichtet. Die Schreie und das Stöhnen derjenigen, die dort eingesperrt und misshandelt wurden, spuken noch heute durch die Gänge des Krankenhauses.

Aber es ist nicht nur die Architektur, die von den Geistern vermeintlich vergangener Tage heimgesucht wird. Nach wenigen Minuten halte ich ein Röntgenbild von meinem Skelett in den Händen, daneben Tabellen und Grafiken, die die Ergebnisse der Knochendichtemessung im Verhältnis zu Normwerten einordnen und verbildlichen. Im Versuch, dem Befund schon irgendetwas abzugewinnen, bevor ich ihn einige Stockwerke höher meiner Endokrinologin zur Interpretation überreichen werde, wandert mein Blick zwischen den Tabellen, Grafiken und der Röntgenaufnahme hin und her, nur um immer wieder auf dem Bild meines Skeletts zu verweilen. Es zieht meinen Blick magisch an, aber je länger ich es betrachte, desto unwohler fühle ich mich; von den Zehen bis zur Spitze des Kopfes bloßgestellt, das Innerste nach außen gekehrt, sichtbar gemacht und vermessen. Gleichzeitig hat es etwas Gespenstisches, mich selbst so zu sehen, als hätten meine Knochen ein Eigenleben, das mir ansonsten verborgen bleibt.

Erst im Hinausgehen fällt mir die obere Zeile des Befundes auf, in der meine Daten festgehalten wurden: Links ein Name, den ich schon lange nicht mehr als meinen erkenne, die Patient_innenziffer und mein Geburtsdatum, rechts Angaben zu Größe, Gewicht und Alter und in der Mitte: *Sex: Female, Ethnicity: White*.

Stutzend über die Markierung von Geschlecht und »Ethnizität« auf dem Befund drehe ich noch einmal um und frage die Ärztin, was es mit diesen Angaben auf sich hat. Sie erklärt mir schulterzuckend, das Gerät sei aus den USA und dort seien diese Angaben relevant; im Gegensatz zu Österreich, denn hier gäbe es schließlich kaum nicht-weiße Menschen. Ich bin zu perplex, um darauf zu reagieren. Stattdessen denke ich über alle möglichen Erwiderungen nach, während ich mit dem Dokument in der Hand zwei Stockwerke hinaufgehe, um mir endlich die cheförztliehe Bewilligung zum Beginn der Hormontherapie abzuholen, auf die ich schon so lange wartete.

Das vorliegende Buch ist gewissermaßen eine längst überfällige Antwort auf diese gewaltvollen Kategorisierungen und ihre Verschränkungen, auf die kolonialen Geister, die sie auch in Österreich wachrufen, und die verdrängten Geschichten, die ihnen zugrunde liegen. Es ist das Ergebnis von jahrelanger »Knochenarbeit«, sowohl im herkömmlichen Sinne einer anstrengenden und komplexen Arbeit als auch im Sinne der Wortherkunft, die auf die Arbeit in Beinhäusern – den Aufbewahrungsorten von Gebeinen – verweist. Dieses Buch wendet sich jenen vergessenen Knochen und Gebeinen zu, auf denen wir unsere Häuser errichtet haben.

Von Skeletten und Archiven

Dieses Buch beginnt nicht zufällig mit dem Bild eines gespenstischen Skeletts; mit Hormonen und Knochen, ihrer Vermessung und Klassifizierung entlang von Geschlecht und »Ethnizität«¹ sowie den Geistern, die diese wachriefen. Trans* Personen, die wie ich in Österreich Zugang zu einer geschlechtsangleichenden Hormontherapie erhalten wollen, müssen neben zahlreichen psychopathologisierenden Begutachtungsprozessen auch ein sogenanntes Risiko-Screening über sich ergehen lassen, das feststellen soll, ob eine Hormonbehandlung gesundheitliche Risiken bergen könnte. Zu diesem Risiko-Screening zählt auch die oben beschriebene Knochendichtemessung. Diese beruht auf der Annahme, dass Geschlecht und »Ethnizität« beziehungsweise »Rasse« entscheidende Variablen seien, die die Dichte der Knochen und somit das Risiko von Brüchen oder Osteoporose beeinflussen.

In einer zweiteilig angelegten Studie, »The Bare Bones of Sex« (2005) und »The Bare Bones of Race« (2008), analysiert die Biologin und Geschlechterforscherin Anne Fausto-Sterling zeitgenössische medizinische Fallstudien hinsichtlich der Bedeutung von Knochendichte als Differenzmerkmal. Sie kommt zu dem Schluss, dass medizinische Studien, die ein Korrelieren von Geschlecht (codiert durch vermeintlich geschlechtsspezifische Hormone), »Rasse« und Knochendichte behaupten, nicht nur theoretisch wie empirisch inkohärent sind, sondern auch Knochen und Knochendichte fälschlicherweise als permanentes Merkmal individueller Körper konstruieren (Fausto-Sterling 2008: 670). Die Entwicklung von Knochen, ihr Wachstum und ihre Dichte seien jedoch nicht durch Geschlecht und »Rasse« determiniert, also vermeintlich natürlich, sondern vielmehr Ausdruck und Ergebnis sozialer Verhältnisse und individueller Lebensgeschichten, die Knochen formen, zum Beispiel körperliche Belastung durch unterschiedliche Arbeitsformen, Aktivitäten wie Sport und Kinderspiele, Ernährung und Vitaminzufuhr. Knochendichte als

1 »Ethnizität« bezieht sich hier auf die Vorstellung, es gäbe biologische Unterschiede zwischen Menschen, die als bestimmten »ethnischen Gruppen« zugehörig definiert werden. Ich bin ich der Meinung, dass es sich hierbei um eine sprachliche Beschönigung und Verschleierung rassistischer Denkmuster handelt. Um demgegenüber die andauernde Kontinuität und Wirksamkeit kolonialrassistischer und nationalsozialistischer Diskurse sichtbar zu machen, spreche ich im Folgenden stattdessen von »Rasse«.

messbare biologische Einheit ist demnach nichts Essenzielles, also einem individuellen Körper inhärent und vorbestimmt, sondern sie wird durch soziale, kulturelle, ökonomische und geopolitische Faktoren hervorgebracht. »Culture shapes bones« – Kultur formt Knochen, wie Fausto-Sterling (2005: 1491) überzeugend darlegt. Angesichts dieser biologisch fundierten Erkenntnisse stellt sich die Frage, warum sich der Glaube an die essenzielle Verbindung von Geschlecht, »Rasse« und Knochen(dichte) dennoch hartnäckig hält und auf welche historischen Diskurse und Praktiken dies zurückgeht.

Die Vermessung und Klassifizierung von Knochen haben eine lange Geschichte in Europa und auch in Österreich, die aufs Engste mit der kolonialen Expansion und der wissenschaftlichen Konstruktion von »Rasse« und Geschlecht verbunden ist. Die Vermessung von Körpern, Skeletten und insbesondere Schädeln war im 18. und 19. Jahrhundert eine verbreitete Praxis, mithilfe derer vermeintlich biologische Unterschiede und damit verbundene Eigenschaften zwischen Menschengruppen konstruiert wurden, die wiederum eine pseudowissenschaftliche Legitimation der Ausbeutung, Unterwerfung und Versklavung lieferten. Die Vorstellung, dass bestimmte Körper aufgrund ihres Geschlechts und der ihnen zugeschriebenen »Rasse« stärkere Knochen hätten, korreliert somit auch auf komplexe und unbequeme Art und Weise mit kolonialrassistischen Diskursen über die extreme körperliche Belastbarkeit Schwarzer Menschen, welche sie als prädestiniert für die Konditionen der Versklavung erschienen ließ.

Eine besondere Rolle nahm dabei ab dem späten 18. Jahrhundert die in der vergleichenden Anatomie und physischen Anthropologie angewandte Vermessung von Schädeln ein. Mithilfe dieser empirischen und damit vermeintlich objektiven Untersuchungsmethode, die auf der Idee basierte, dass eine Relation zwischen Schädel- und Gehirngröße bestehe und sich anhand von Größe und Form menschlicher Schädel Geschlecht und »Rasse« bestimmen ließe, wurde behauptet, Intelligenzunterschiede zwischen weißen und Schwarzen Personen, aber auch zwischen weißen Männern und weißen Frauen nachweisen zu können. Die Konstruktion von »Rasse« und Geschlecht stützen sich gegenseitig. Auf diese Weise konnte behauptet werden, das hierarchische Weltbild, an deren Spitze der weiße Mann steht, sei wissenschaftlich nachweisbar und »natürlich«. Ebenso dienten diese Vermessungs- und Klassifizierungspraktiken dazu, Evolutionstheorien zu untermauern, die Schwarze Personen als das fehlende Glied – den *missing link* – zwischen Menschen und Affen darstellten und diese damit in ein hierarchisches Verhältnis einordnete, das sie in der Nähe von Tieren positionierte.

Das entsprechende »Material« für die diesen Theorie zugrunde liegenden Klassifizierungspraktiken – also Vermessungen an lebenden »Objekten« aber auch menschlichen Überresten wie Skelette und Schädel – wurde häufig im Zuge kolonialer Forschungsreisen »gesammelt«.² Diese »Sammel-Tätigkeit« war in strukturelle Gewaltverhältnisse eingebunden, da sie einerseits auf der Plünderung von Grabstätten beruhte, andererseits aber auch durch den fehlenden Konsens der Nachfahr_innen und Gemeinschaften in Bezug auf den Umgang mit den menschlichen Überresten der Verstorbenen geprägt war. Diese Gewaltverhältnisse wirken bis heute durch die zum großen Teil noch immer ausstehenden Restitutionen der menschlichen Überreste fort (vgl. Legassick/Rasool 2000).

Gleichzeitig wird in der einleitenden Vignette »Rasse« selbst zum Gespenst, das direkt nach seinem Erscheinen in Österreich mit dem Verweis der Ärztin, dass die Messgeräte in den USA produziert werden, erneut verdrängt und in ein nicht-europäisches Außen verlagert wird. Die durch die Ärztin geäußerte Vorstellung, dass die Kategorie »Rasse« für den österreichischen (oder gar europäischen) Kontext keine Relevanz (mehr) besitze, und die Auslagerung der Kategorie »Rasse« (und damit verbunden auch die gleichsame Externalisierung von Rassismus) in die USA bezeichnet Fatima El-Tayeb (2011: xvii) als Ausdruck einer europäischen »ideology of racelessness«. Während das Konzept der »Rasse« und dessen (pseudo-)wissenschaftliche Begründung zwar im Europa der Aufklärung seinen historischen Ursprung hat, herrscht hier nicht zuletzt seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges und dem im Kontext der postnazistischen Vergangenheitsbewältigung 1950 verfassten *UNESCO Statement of Race*, welches Theorien zur Existenz biologischer »Rassen« diskreditiert, die Vorstellung vor, dass »Rasse« in Europa keine Bedeutung habe. Diese Ideologie macht die fortwährende und alltägliche Präsenz von »Rasse« sowie die Effekte rassifizierter Macht und rassistischer Strukturen in Europa unsichtbar und damit häufig auch un(be)sprechbar (vgl. El-Tayeb 2011; dies. 2016; Wekker 2016). Das Sprechen über »Rasse« und Rassifizierung erscheint somit als unzeitgemäß und nicht in die europäische Gegenwart gehörend.

Dieses Buch nimmt die in dieser Vignette sichtbar werdende fortwirkende Bedeutung pseudo-wissenschaftlicher und kolonial-rassistischer Theorien zur

2 Der Begriff »sammeln« suggeriert das Zusammentragen gefundener und frei verfügbarer Objekte, auf die es keinerlei (konkurrierende) Besitzansprüche gibt. Von anthropologischen »Sammlungen« menschlicher Überreste zu sprechen, verschleiert demnach den gewaltvollen und bisweilen auch illegalen Kontext ihres Zustandekommens.

Verbindung von »Rasse«, Geschlecht und Menschlichkeit zum Anlass, um danach zu fragen, welche Verbindungslinien zwischen Kolonialgeschichten und trans* Geschichten bestehen. Was passiert mit unserer Perspektive auf trans* Geschichtsschreibung, deren Inhalte und Subjekte, wenn Kolonialgeschichte und die von ihr produzierten Geister in den Mittelpunkt gestellt werden? Wie verändert eine solche Verschiebung nicht nur unseren Blick darauf, was trans* Geschichte umfasst, sondern auch auf die kolonialen Geister, von denen ihre Erzählung noch heute heimgesucht wird?

Es mag zu vereinfacht erscheinen, eine direkte Verbindung zwischen (m)einer Knochendichtemessung im Rahmen einer sogenannten geschlechtsangleichenden Hormontherapie im 21. Jahrhundert und den Knochen- und Körpervermessungspraktiken des 18. und 19. Jahrhunderts sowie den damit verwobenen Geschichten, kulturellen Bildern und kolonialen Wissenssystemen vorzuschlagen. Die Persistenz von »Rasse« in den medizinischen Normen und Praktiken, die heute »Transsexualität« als Diagnose konstituieren und deren »Behandlung« bestimmen, weist jedoch darauf hin, dass trans* Geschichte und Kolonialgeschichte zusammengedacht werden müssen. Der Aufgabe, diese im ersten Moment unwahrscheinlich erscheinenden Verbindungen herauszuarbeiten, der Verflechtungsgeschichte weitere Fluchtlinien hinzuzufügen und dabei den gewaltsam verdrängten Geistern und ihren Geschichten Raum zu geben, widmet sich die vorliegende Studie aus einer *postkolonialen*, *intersektionalen* und *trans*feministischen* Perspektive. Mein Blick richtet sich dabei vor allem auf Österreich im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, um nachzuvollziehen, wie diese Geschichten sich gegenseitig konstituierten und wie Verflechtungen in die Gegenwart hineinwirken. Damit reagiere ich auch auf ein dringendes Forschungsdesiderat, denn die Aufarbeitung von trans* Geschichte in Österreich ist bislang vor allem auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts beschränkt. »Die Geschichte von Trans* Personen und Trans*Bewegungen in Österreich ist eine (fast) ungeschriebene, eine verschwiegene, eine »vergessene« Geschichte«, hält Persson Perry Baumgartinger (2013: 151) fest.³ Ein weit verbreitetes und oft wiederholtes Sentiment bezüg-

- 3 Tatsächlich leisten Baumgartingers eigene Arbeiten einen zentralen Beitrag zur Aufarbeitung dieser Geschichte. So hat er mit *Trans Studies. Historische, begriffliche und aktivistische Aspekte* (2017) nicht nur die erste deutschsprachige Einführung in die *Trans Studies* verfasst, die auch wichtige Einblicke in die Entwicklung der Trans*Bewegung in Österreich gibt, sondern mit seiner Abhandlung *Die staatliche Regulierung von Trans* (2019) auch die bislang einzige Monografie vorgelegt, die sich aus einer kritischen Perspektive mit dem österreichischen »Transsexuellen-Erlass« und den spezifischen Formen der

lich der Frage nach dem Inhalt und den Subjekten von trans* Geschichte in Österreich im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ist, dass es sie schlichtweg nicht gegeben hätte. Die Reaktionen diverser österreichischer Archive auf mein Forschungsinteresse scheinen diese Beobachtung zu bestätigen, denn immer wieder endeten Rechercheanfragen mit der Antwort, dass sie keine Materialien beherbergen, die trans* Leben im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert bezeugen könnten. Die Suche nach trans* Geschichte(n) in Österreich gestaltet sich, in den Worten der trans* Aktivistin Gloria G., nicht selten als eine Suche nach etwas, »das es offiziell gar nicht gibt« (G. 2001: 271).

In diesem Sinne widerspreche ich mit dieser Studie gleich zwei sich im öffentlichen Diskurs aber auch in der Wissenschaft hartnäckig haltenden Narrativen: *Erstens*, dass Österreich keine nennenswerte Kolonialgeschichte und *zweitens*, dass Österreich keine trans* Geschichte vor dem späten 20. Jahrhundert habe. Demgegenüber schlage ich vor, trans* Geschichten in Österreich *als* Kolonialgeschichten zu denken und *vice versa*. Geschichten im Plural verweist darauf, dass es hierbei nicht um *die eine* trans* und Kolonialgeschichte geht, die die Gesamtheit aller Ereignisse, Phänomene und Erfahrungen abdecken würde, sondern darum, dass diese historischen Narrative multipel, überlappend und zugleich fragmentiert sind. Ich begründe dies, indem ich zwei insbesondere im deutschsprachigen Raum kaum verknüpfte Forschungsfelder miteinander verbinde: Trans Studies und postkoloniale Forschung.

Trans oder Transgender Studies sind ein relativ junges, transdisziplinäres und heterogenes Forschungsfeld, das sich in den USA ab den 1990er Jahren zu formieren begann. In der deutschsprachigen Forschungslandschaft ist es nach wie vor unterrepräsentiert, auch wenn sich in den letzten Jahren ein deutlicher Anstieg an Forschungsarbeiten, die sich dem Feld zuordnen, feststellen lässt. Eigene dem Feld gewidmete Lehrstühle gibt es bislang jedoch nicht. Kernanliegen der Trans Studies ist es, die »normativen sozialen, kulturellen und politischen Regime, die bestimmte Körper und Identitäten als ›normal‹ und ›natürlich‹ darstellen und andere als pathologisch verwerfen« (Garde/Nay 2023: 45f.), zu untersuchen. Sie zielen darauf ab, die Dichotomie

Regulation von Geschlecht und Geschlechtertransgression in Österreich auseinander setzt. Jedoch fokussiert Baumgartinger mit dem Ziel, die Geschichte einer sozialen Bewegung aufzuzeichnen und diese hinsichtlich ihrer Beziehung zum Staat und dessen Regierungsformen zu kontextualisieren, vornehmlich auf die 1980er und 1990er Jahre. Seine Arbeiten geben daher nur wenig Aufschluss über trans* Leben in Österreich zur langen Wende des 19. Jahrhunderts.

zwischen dem Überschreiten und dem Fixieren von Geschlechtergrenzen zu hinterfragen. Wie Baumgartinger (2017) in seiner deutschsprachigen Einführung in die Trans Studies schreibt, sind diese demnach weder auf der Suche »nach dem subversiven Geschlecht« (ebd.: 32) noch der »Wahrheit« über trans* Personen. Vielmehr sind Trans Studies an der Analyse ineinandergreifender Unterdrückungsregime von Geschlecht und Geschlechternormen sowie deren Reibungen und Widersprüchen interessiert (vgl. ebd.: 28). Trans Studies verstehen sich als ein erkenntnistheoretisches Projekt, das in ein diskursives Feld interveniert, in welchem trans* Leben und trans* Identitäten objektiviert werden (vgl. Stone 1991, Stryker 2006). Aufbauend auf Michel Foucaults Verständnis von Kritik als Praxis der Entunterwerfung (vgl. Foucault 1992 [1990]), ist Susan Strykers (2006: 12f.) Definition von *Trans Studies* als »(de)subjugated knowledges«, also (ent-)unterworfenes Wissen, zu einer kanonischen Referenz geworden. Die Auseinandersetzung mit der Historizität von trans* Leben ist ein zentrales Feld der Trans Studies, um das Paradigma der heteronormativen Zweigeschlechtlichkeit als ein westliches Konzept, das eng mit der europäischen Moderne verbunden ist, zu entlarven.

Postkoloniale Forschung verfolgt ebenfalls das Interesse, das gegenwärtige Fortwirken kolonialer Gewalt als Kehrseite der europäischen Moderne in den Fokus der Auseinandersetzung zu rücken. Postkoloniale Theorien erklären, dass und wie nicht nur die ehemals kolonisierten Länder durch die Geschichte kolonialer Herrschaft und anti-kolonialen Widerstands geprägt wurden, sondern diese auch die kolonialen Metropolen zutiefst geformt haben. Wie Andreas Eckert und Shalini Randeria treffend formulieren: »Wir leben alle in einer postkolonialen Welt, nicht nur jene Menschen in und aus ehemals kolonisierten Gebieten« (Eckert/Randeria 2009: 11). Eine zentrale Prämisse postkolonialer Forschung lautet, dass die Moderne keine europäische Errungenschaft ist, sondern vielmehr auf den durch den transatlantischen Sklavenhandel und den europäischen Kolonialismus etablierten Ausbeutungssystemen beruht. In anderen Worten versteht postkoloniale Forschung die Moderne als Ergebnis globaler Interaktionen und asymmetrischer Machtverhältnisse. Diese lassen sich nicht auf aktive Subjekte im globalen Norden und passive Objekte im globalen Süden reduzieren. Vor allem wird die Geschichte des Kolonialismus nicht als abgeschlossen verstanden. Vielmehr wirken koloniale Diskurse in der Gegenwart fort.

Auseinandersetzungen mit Historizität, Geschichtsschreibung, Archiven und Erinnerungspolitiken sind demnach zentrale Aushandlungsfelder sowohl der postkolonialen Forschung als auch der Trans Studies. Dabei sind beide For-

schungsansätze damit konfrontiert, dass die Geschichten derjenigen, die sie in den Vordergrund rücken möchten – trans* und geschlechtsnonkonforme Personen sowie kolonisierte und rassifizierte Subjekte – in hegemonialen Archiven nur schwer auffindbar sind. Allzu häufig wurde Geschichte aus der Perspektive jener verfasst, die von außen auf sie blickten: Weiße Kolonisator_innen und europäische Reisende etwa, oder (überwiegend männliche) Ärzte, Sexualwissenschaftler und Gerichtsmediziner. Eine Ursache dieser Abwesenheit ist die gewaltsame Konstituierung der Archive selbst. Sie sind keine neutralen Speicherorte, in denen historische Schriftstücke, Akten, Briefe, Urkunden und weitere Archivgüter aufbewahrt werden, sondern zutiefst verbunden mit Formen staatlicher und gesellschaftlicher Macht und schon immer durch Gewalt konstituiert. Abgeleitet vom griechischen *arkhe* bezeichnet das Archiv gleichzeitig den Ort des Ursprungs und der Kontrolle, was auf die enge Verschränkung von Macht und Archiv hinweist. So gibt es Derrida zufolge keine politische Macht ohne die Kontrolle über das Archiv (vgl. Derrida 1996: 4). Durch die Sammlung von Aussagen und Artefakten etabliert das Archiv diese als historische Ereignisse und produziert so Bedeutung. Dabei verschleiert das Archiv seine eigene Wahrheitsproduktion, indem es die in ihm gesammelten Ereignisse als historische Fakten präsentiert und somit die machtvolle Narration der Geschichte im Singular als einzige, wahre und faktische naturalisiert. So formt die Entscheidung darüber, was in ein Archiv aufgenommen, gesammelt und dort für kommende Generationen bewahrt wird, das hegemoniale Gedächtnis und die dominante Geschichtserzählung. In diesem Sinne bestimmt das Archiv »das Gesetz dessen, was gesagt werden kann« (Foucault 1973 [1969]: 186). Diese machtförmige Konstitution des Archivs produziert notwendigerweise Abwesenheiten, Schweigen und Gewalt. Die Geschichten jener gesellschaftlichen Gruppen, die historisch marginalisiert wurden, die strukturell keine Kontrolle über das Archiv hatten oder deren historische Traditionen im Rahmen der privilegierten Schriftkultur des Archivs nicht intelligibel waren, sind im Archiv oft unauffindbar oder treten nur durch Gewalt verzerrt in Erscheinung. Insbesondere für Forschende, die sich mit minoritären Geschichten befassen – also den Geschichten von deprivilegierten, enteigneten oder entrechteten Personen – ist das Archiv in Stephen Bests Worten zu einem »repository of absence« (2011: 155) – einem Speicherort der Abwesenheit – geworden.

Dieses Problem wird in der Einleitung vertieft, um den theoretischen und methodischen Rahmen der Studie abzustecken. Dabei diskutiere ich zunächst, was es bedeutet, trans* Geschichte zu schreiben, was Geschich-

te »trans*« macht und wie innerhalb der Trans Studies mit der Frage nach historischer Evidenz und den Vorwürfen der Asynchronität und »Geschichtslosigkeit« von trans* Leben umgegangen wird. In einem zweiten Schritt stelle ich dominante Erzählungen von trans* Geschichte vor und prüfe diese auf ihre kolonialen Leerstellen. Schließlich wird das Denken mit dem Asterisk als Analyse, Methode und Kritik eingeführt. Diese Art des Denkens ermöglicht es, die verwobenen und verdrängten Geschichten, die im Zentrum dieses Buches stehen, zu analysieren. Kapitel 2 nutzt diesen Ansatz, um herauszuarbeiten, was der Begriff »Kolonialismus« für Österreich bedeutet, einen Staat, der sich unter dem Paradigma der »Neutralität« bis heute als frei von kolonialer Geschichte und Verantwortung inszeniert. Anhand verschiedener Schlaglichter österreichischer Kolonialgeschichte zeige ich, welche Rolle Geschlechterbinarität, Heteronormativität und Rassifizierung für koloniale Diskurse in Österreich gespielt haben und frage, was es bedeutet, Kolonialgeschichte aus einer trans*analytischen Perspektive zu betrachten. Anhand des bislang kaum bekannten Wiener *Instituts für Sexualforschung* und seinem verlorenen Archiv widmet sich Kapitel 3 der Geschichte der Sexualwissenschaften und ihrer globalen und kolonialen Verstrickungen. Kapitel 4 vertieft dies im Hinblick auf die Forschungsarbeit des österreichischen Endokrinologen Eugen Steinach, der in seinem biologisch-experimentellem Institut im Wiener Prater die Grundlagen für das legte, was wir heute als geschlechtsangleichende Hormontherapie bezeichnen. Das Kapitel zeigt auf, wie das im Tierversuch mit Ratten und Meerschweinchen produzierte Wissen zu Hormonen und der Wandel- und Formbarkeit von Geschlecht durch koloniale Diskurse über »Klima« und »Rasse« geprägt wurde. Zugleich arbeite ich heraus, dass dieses Wissen stets an der Schnittstelle von Wissenschaft und Spektakel artikuliert wurde. Dadurch wird nicht nur die Rolle des Labors als Ort kolonialer Wissensproduktion deutlich, sondern auch die verwobenen Geschichten, die Österreich als Teil des kolonialen Projekts begreifbar machen. In Kapitel 5 untersuche ich das kulturelle Archiv der »Geschlechtsumwandlung« und analysiere, welches Wissen über Geschlecht und dessen Wandelbarkeit in der medial vermittelten Öffentlichkeit durch Tageszeitungen und populärwissenschaftliche Magazine produziert wurde. Zugleich nimmt dieses Kapitel die Kritik am Anthropozentrismus von trans* Geschichte zum Anlass, danach zu fragen, wie dieses Wissen durch die Körper nicht-menschlicher Tiere, vermeintlicher Monster und rassifizierter »Anderer« unterfüttert wurde. Denn wie Onni Gust kritisch feststellt: »In the small but rapidly growing body of transgender history, humans sit at centre stage as both the manufacturers and

transgressors of gender« (Gust 2024: 113). Kapitel 6 führt diese Untersuchung des kulturellen Archivs der »Geschlechtsumwandlung« anhand von filmischen Darstellungen weiter und diskutiert wie das Anfang des 20. Jahrhunderts relativ junge Massenmedium Film neue »trans* Horizonte« auf der Leinwand produzierte.

Zusammengenommen verschaffen diese Kapitel anhand kolonialer, wissenschaftlicher und kultureller Archive einen Überblick über die multiplen, divergierenden und verwobenen Vorstellungen von Geschlecht und dessen Wandelbarkeit im späten 19. und vor allem im frühen 20. Jahrhundert in Österreich. In der Conclusio fasse ich die wichtigsten Ergebnisse der Studie zusammen und komme zu der Frage zurück, wie trans* Geschichte und die damit verbundene Formierung eines modernen transgeschlechtlichen Subjekts in Europa mit den Paradoxien der Moderne verwoben und durch diese bedingt ist: ihren Versprechen von Gleichheit und Freiheit und den gewaltsamen Projekten der transatlantischen Versklavung und des europäischen Kolonialismus. Ich argumentiere abschließend, dass einer Auseinandersetzung mit Kolonialgeschichte das Potential innewohnt, trans* Geschichte(n) und *Trans Studies* neu zu denken und *vice versa*.

Trans* Geschichte(n) und ihre Spannungsfelder

Kaum ein anderes historisches Feld erhält derzeit so viel mediale Aufmerksamkeit und ist so heiß umkämpft wie trans* Geschichte. In den aktuellen im globalen Norden geführten Kulturkämpfen spielt die Frage nach der Historizität von trans* Leben eine einzigartige Rolle. Auf der einen Seite stellen transantagonistische Akteur_innen infrage, dass trans* Personen – insbesondere Kinder und Jugendliche – eine Vergangenheit und eine Geschichte haben und stellen diese als einen »Trend« oder »neues« Phänomen dar, das wie kein anderes einen vermeintlichen Zerfall der Zivilisation und einen drohenden kulturellen Kollaps symbolisiere. Auf der anderen Seite wenden sich trans* Aktivist_innen und ihre Verbündeten der Geschichte zu, um eine *longue durée* von trans* Existenzweisen zu dokumentieren (vgl. LaFleur/Raskolnikov/Kłosowskal 2021: 13).⁴ Angetrieben von einem Hunger nach historischer Re-

4 Im deutschsprachigen Raum erhielt diese Diskussion in den letzten Jahren hinsichtlich der Frage, ob trans* Personen im Nationalsozialismus verfolgt wurden, besondere Brisanz. Zu den damit verbundenen Diskussionen um eine angemessene Erinnerungs-

präsentation suchen sie nach historischen Darstellungen, die Anleitungen zum (Über-)Leben in der Gegenwart bereitstellen (vgl. Malatino 2020: 51). »Knowing one's history is essential to having a clearly formed identity. [...] Trans* people need to know their past«, schreiben Aaron Devor und Lara Wilson (2015: 255). Doch um *wessen* Geschichte und um *wessen* Vergangenheit geht es hier? Was und wer wird erinnert? Und wie kommen wir überhaupt an diese Geschichten heran?

Nehmen wir als Beispiel die Geschichte von Sándor Vay (1859–1918), eine Person, deren historische Spuren aufgrund ihrer Geschlechtertransgression vielfach aufgegriffen wurden. Vays Geschichte taucht erstmals 1889 im Zuge eines Prozesses wegen Betruges und Urkundenfälschung im Archiv auf. Vays Schwiegervater hatte Anzeige erstattet, da sich Vay nicht nur unter Angabe falscher Tatsachen Geld von ihm erschwindelt, sondern auch den Trauschein mit seiner Tochter, Marie Engelhardt, gefälscht habe. Als Sarolta Vay in Gyón südlich von Budapest in eine adelige und angesehene Familie geboren, wurde Vay vom Vater als Sohn erzogen und lernte bereits als Kind allerlei männlich konnotierte Fertigkeiten wie Fechten, Reiten und Fischen. Im jungen Erwachsenenalter präsentierte Vay sich als Mann, nannte sich Graf Sándor Vay und arbeitete als Journalist und Schriftsteller.⁵ Vay reiste durch Europa und hatte diverse Liebschaften mit Frauen. Im Sommer 1887 lernte Vay während eines Aufenthalts in einem Badeort in Kärnten Marie Engelhardt kennen. Die beiden heirateten zwei Jahre später in Ungarn und lebten bis zu Vays Verhaftung gemeinsam als Ehepaar in Klagenfurt im Haus der Schwiegereltern. Nachdem Vay sich unter Angabe falscher Tatsachen vom Schwiegervater Geld geliehen hatte, begann dieser an der Identität des Grafen zu zweifeln, stellte eigene Nachforschungen in Budapest an und zeigte Vay schlussendlich wegen Betruges und Urkundenfälschung an.

Ausschlaggebend für den Ausgang des Verfahrens war der Bericht des k.u.k. Landesgerichtsarzt C. Birnbacher, welcher anhand der Gerichtsprotokolle, Zeugenaussagen, gesammelten Akten und medizinischen Untersu-

politik siehe die Forschungsarbeiten von Xavier Nunn (2022; 2024), Laurie Marhoefer (2023) und Bodie A. Ashton (2024).

5 Vay publizierte Kurzgeschichten und Gedichte zunächst unter dem Namen Sarolta, später Sandor sowie unter verschiedenen Pseudonymen. Ein von Ferenc Valentyik 2009 herausgegebener Sammelband von Vays Gedichten mit dem Titel *Virág Borul Minden Rögére: Versek* (Blumen fallen auf jeden Strauch: Gedichte) wurde bislang nicht aus dem Ungarischen übersetzt.

chungen Vays Fall begutachtete. In Birnbachers Bericht, welcher nach Ende des Verfahrens publiziert wurde, heißt es, »dass dieser angebliche Graf S. *nur ein in Männerkleider herumgehendes Weib sei* und Charlotte (S.) Gräfin V. heisse« (Birnbacher 1891: 2; Hervorh. J.G.). Durch diverse Körpermodifikationstechniken und Attrappen sei es Vay jedoch gelungen, selbst Engelhardt über sein »wahres Geschlecht« zu täuschen, welche laut ihrem Verhörprotokoll »weder damals noch bis zu seiner Verhaftung den geringsten Verdacht gehabt [hatte], dass er kein Mann sei« (ebd.: 10). Im Zuge der Verhaftung wurde Vay jedoch vermessen und einer körperlichen Untersuchung unterworfen, welche eindeutig festgestellt hätten, dass Vay »das weibliche Geschlecht« (ebd.: 7) habe. Aufgrund dieser Untersuchung und nach ausführlicher Darlegung von Vays Biografie sowie der Diskussion sämtlicher Protokolle und Gutachten kam Birnbacher schließlich zu dem Schluss, dass sich bei Vay um einen Fall der »angeborenen konträren Sexualempfindung« handeln müsse, welcher sich »am passendsten in der Gruppe der Androgynen subsummieren [lasse], welche bereits eine besonders hohe Stufe cerebraler Entartung [sic!] entspricht« (ebd.: 32). Aufgrund dieser von Birnbacher kontestierten »Geistesschwäche«, die sich sowohl auf sexualpathologische als auch eugenische Diskurse berief, wurde Vay für unzurechnungsfähig erklärt und schlussendlich freigesprochen. Nach Beendigung des Verfahrens kehrte Vay nach Budapest zurück, um bis zu seinem Tod 1918 in Lugano erneut als Schriftsteller zu arbeiten.

Das Verfahren erhielt sowohl in Österreich und Ungarn als auch international große Aufmerksamkeit.⁶ Die Pressemitteilungen fokussierten dabei vorwiegend auf die sensationelle Täuschung, die der »Gräfin in Männerkleidung« gelungen sei und konstruierten Vay vorwiegend als »Hochstaplerin«, die im Zuge des Gerichtsverfahrens enttarnt wurde (vgl. Spector 2016: 129).⁷ Die Anklage gegen Vay bezog sich zwar nicht unmittelbar auf Vays Geschlecht und Sexualität, diese wurden jedoch zu zentralen Aushandlungsorten des Prozesses. Das Verhältnis von Sexualität und Geschlecht beziehungsweise Geschlechtsidentität wurde dabei beständig neu bestimmt, mal gehen Geschlecht und Sexualität diskursiv ineinander auf und lassen sich kaum

6 So findet sich zum Beispiel im *Digital Transgender Archive* zu Vays Geschichte eine Sammlung historischer Zeitungsartikel, die sich von New York bis nach San Francisco erstreckt.

7 Siehe z.B. »Die Gräfin in Männerkleidern« (1889); »Eine Gräfin als Mann« (1889); »Eine Hochstaplerin« (1889); »Die entlarvte Gräfin« (1889).

voneinander unterscheiden, mal erscheinen sie als komplementär zueinander oder wurden in ein kausales Verhältnis gesetzt.

Bemerkenswert ist, dass nur kurz nach Ende des Prozesses auch der deutsch-österreichische Sexualwissenschaftler Richard von Krafft-Ebing die Geschichte Vays aufgriff. Als »Beobachtung 131« erscheint sie in der neunten überarbeiteten und erweiterten Auflage seines einflussreichen Werks *Psychopathia sexualis* (1894 [1886]). Für Krafft-Ebing (ebd.: 300) stellt Vays Geschichte einen Fall der *Gynandrie*, der »angeborenen konträren Sexualempfindung beim Weibe«, dar. Aufbauend auf Birnbachers Bericht beginnt Krafft-Ebings Deutung von Vays Leben mit der Familiengeschichte und Kindheit – eine für die Sexualwissenschaften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts typische Herangehensweise, welche geschlechtliche und sexuelle Pathologien als familiär bedingt und erblich determiniert verstand. In Krafft-Ebings Text verschiebt sich die Perspektive auf Vays Biografie von einem rechtlichen Problem hin zu einer sexualwissenschaftlichen Pathologie. War Birnbacher noch stärker damit beschäftigt, zu klären, ob Vay im Rahmen des Strafverfahrens schuldfähig sei, geht es im sexualwissenschaftlichen Diskurs Krafft-Ebings vielmehr um die Bestimmung der Ursachen und die genaue Klassifikation von Vays geschlechtlicher und sexueller Devianz (vgl. Borgos 2011: 225). So unterscheidet sich auch die Autorität der beiden Texte. Während bei Birnbacher die unterschiedlichen Zeug_innenaussagen und Gutachten wie in einem Gerichtsverfahren noch nebeneinander existieren und der Autor erst zum Schluss, ähnlich wie ein Richter, sein Urteil fällt, ist Krafft-Ebings Text durch den analytischen Blick einer medizinischen Fallgeschichte geprägt, der Vay von Beginn an pathologisiert (vgl. Mak 2004: 55). Jeder Satz, jede dokumentierte Handlung wird als Beweis von Vays Devianz interpretiert und auch der vermessene Körper, der schon bei Birnbacher in Erscheinung tritt, wird zum Ausdruck dieser Anomalie erklärt (vgl. Krafft-Ebing 1894 [1886]: 301).

Durch diese sexualwissenschaftliche Rezeption findet Vay auch Eingang in die queere Geschichtsschreibung, in welcher Vays Identität unterschiedliche Interpretationen erfährt. So stellt Sándor Vay für Hanna Hacker in *Frauen und Freundinnen* (1987), einer der umfassendsten Studien zur Geschichte lesbischer Frauen in Österreich, einen zentralen Umbruch in der Systematisierungsgeschichte weiblicher Homosexualität dar. Demgemäß sei »jede Frau zu einer potenziellen Zwischenstufe geworden« (Hacker 2015 [1987]: 121; vgl. ebd.: 113). Für Hacker ist Vay emblematisch für die der Sexualwissenschaft zugrundeliegende männerbündische Konstruktion weiblicher Homosexualität, in der die Figur der Lesbe erst dann intelligibel wird, wenn sie möglichst männlich

ist. In der 2015 erschienen kritischen Relektüre, die unter dem Titel *Frauen* und Freund_innen* erschienen ist, deutet Hacker Vay als »(lesbische) Transvestitin« (ebd.: 95). Zugleich weist sie auf die Unabgeschlossenheit der Deutung von Vays Fall aus queer-feministischer Sicht hin. Damit unterscheidet sich Hackers Lesart von früheren Deutungen, die Vay eindeutig als Lesbe einordnen. Hier ließe sich zum Beispiel Simone de Beauvoirs Schlüsselwerk der feministischen Philosophie, *Le Deuxième Sexe* (1949), anführen, indem Vays Männlichkeit als Ausdrucksform eines lesbischen Begehrens erscheint: »Sie war sich ihrer Männlichkeit so sicher, daß sie gegenüber Frauen keinerlei Ambivalenz zeigte: sie liebte sie *wie ein Mann*« (Beauvoir 2018 [1949]: 488, Hervorh. J.G.). Als Lesbe verhalte sich Vay zwar wie ein Mann, ist jedoch keiner.⁸ Ähnlich wie Hacker macht auch Anna Borgos auf die umkämpften Deutungen von Vays Identität aufmerksam und merkt an, dass Vay mit heutigen Terminologien als »transgender« bezeichnet werden könne (vgl. Borgos 2011: 228). Dennoch bleibt Borgos der Suche nach einer Erklärung von Vays Geschlechtsidentität und damit schlussendlich der sexualwissenschaftlichen Suche nach dem »Ursprung« verhaftet. Ähnlich wie Krafft-Ebing spannt Borgos einen Bogen von Vays Erziehung als Junge durch den Vater, seiner Arbeit als Schriftsteller hin zu Vays Liebesbeziehungen mit Frauen. Im Unterschied zu den Lesarten, die Vays Männlichkeit als Ausdruck inhärenten sexuellen Begehrens interpretieren – eine Interpretation die auch Borgos reproduziert, wenn sie schreibt, dass »the most important and visible manifestations of Vay's masculinity were his sexual orientation and affairs with women« (ebd.: 223) – liest die Autorin Vays Geschlechtertransgression aber auch als ein soziales Aufbegehren gegen heteropatriarchale Normen. Vays Geschlechtertransgression wird von Borgos als Strategie verstanden, sich insbesondere in der Arbeitswelt Zugang zu männlichen Privilegien zu verschaffen (vgl. ebd.: 221f.) und Raum für romantische und sexuelle Beziehungen mit Frauen zu öffnen, »which she could not have done as a lesbian woman« (Borgos 2011: 228). Vays öffentliches Auftreten als Mann und Anpassung an heterosexuelle Normen habe demnach »the best

8 Im Gegensatz zu Krafft-Ebings sexualwissenschaftlicher Ätiologie, welche von einer angeborenen sexuellen Konstitution Vays ausgeht, sucht Beauvoir in psychoanalytischen Theorien nach Erklärungsansätzen für Vays Geschlechtertransgression. In Beauvoirs Lesart geht Vays sexuelle und geschlechtliche Identität auf einen »männlichen Ödipuskomplex« zurück: Ein Mangel mütterlicher Zuneigung und die Erziehung durch den Vater habe in Vay das Bedürfnis ausgelöst, die fehlende Liebe der Mutter in (anderen) Frauen zu suchen (vgl. Beauvoir 2018 [1949]: 488).

route of survival« (ebd.: 228f.) dargestellt. In Borgos Interpretation ist Vays Geschlecht eine Strategie, um eine zugrundeliegende authentische lesbische Sexualität zu leben.

Im Gegensatz zu dieser auf Sexualität fokussierten Interpretation schlägt die Geschlechterhistorikerin Geertje Mak (2004) eine Lesart von Sándor/Sarolta Vay als emblematische Figur einer »maskulinen Frau« vor und fokussiert dabei stärker auf die Kategorie Geschlecht. Ausgehend von Birnbachs forensischem Bericht argumentiert Mak, dass der wesentliche Unterschied zu früheren Gerichtsverfahren des 19. Jahrhunderts, in denen Frauen dafür angeklagt wurden, sich als Männer auszugeben, sei, dass im Zuge des Verfahrens das »wahre Geschlecht« Sándor/Sarolta Vays nicht vereindeutigt wurde. Während frühere Verfahren »maskuline Frauen« als Angriff auf eine metaphysische oder moralische Zweigeschlechterordnung auslegten, welche durch Entlarvung des »wahren Geschlechts« der Angeklagten und deren Bestrafung wiederhergestellt wurde, erscheint Vays Fall vielmehr als Übertretung einer »natürlichen Ordnung«. Dieser Übertretung konnte nicht durch Entlarvung oder Bestrafung beigegeben werden, sondern sie bedarf (pseudo)wissenschaftlicher Erklärungen. Sowohl die Zeug_innenaussagen als auch die diversen ärztlichen Gutachten des forensischen Berichts markieren Vay abwechselnd weiblich oder männlich, ohne diesen scheinbaren Widerspruch je aufzulösen, wie Mak aufzeigt (vgl. ebd.: 61ff.; 70). So ist bereits in Birnbachers Bericht eine Passage erhalten, welche später von Krafft-Ebing rezipiert wurde. Die Passage verdeutlicht, dass die rechtliche, medizinische und sexualwissenschaftliche Konstruktion von Vay als Frau immer schon brüchig war:

Die erste Begegnung, welche die Gerichtsärzte mit S. hatten, war einigermaßen eine Verlegenheit für beide Theile, für die ersteren, weil S.'s vielleicht etwas grell forcirte männliche Tournüre imponirte, für sie, weil sie der Meinung war, mit dem Stigma der moral insanity [sic!] bemakelt zu werden. Ein nicht unschönes, intelligentes Gesicht, das trotz einer gewissen Zartheit der Züge und Kleinheit aller Partien ein ganz entschieden männliches Gepräge hatte, wenn nicht der schwer entbehrte Schnurrbart fehlen würde! *Fiel es doch selbst den Gerichtsärzten schwer, trotz Damenkleidung immer gegenwärtig zu haben, dass es sich um eine Dame handelt, während der Verkehr mit dem Manne Sandor viel ungezwungener, natürlicher, scheinbar correcter von Statten geht.* Dies empfindet auch die Angeschuldigte. Sie wird sofort offener, mittheilsamer, freier, sobald man sie wie einen Mann behandelt. (Krafft-Ebing 1894: 300, Herv. J.G.)

Dieser Widerspruch kulminiert in den beigegefügtten Bildern, die den Birnbachers Bericht abschließen. Die Bildunterschrift der Porträts von Vay lautet: »Gräfin Sandor Vay« (Birnbacher 1891: 42).

Ist Vays Geschichte nun Teil von trans* Geschichte, lesbischer Geschichte oder keines der beiden? Vays eigenes Zeugnis könnte hier ausschlaggebend sein, doch wie Scott Spector (2016: 132) feststellt, wird unser Zugang zu Vays Selbstverständnis nicht nur dadurch verunmöglicht, dass Vays eigene Stimme durch die vielen Expert_innen übertönt wird, sondern auch durch den gewaltsamen Kontext des Gerichtsverfahrens, in dem diese angeregt und dokumentiert wurden. In diesem Zusammenhang seien Vays Aussagen weniger als subjektive Selbstzeugnisse zu werten denn als Formulierungen, die auf Freiheit abzielten. Es bleibt also eine offene Frage, wie Vays Aussagen vor diesem Hintergrund zu verstehen sind.

Fragen nach der Bedeutung von Selbstzeugnissen lassen sich anhand eines anderen Falles, der ebenfalls durch Kriminal- und Zeitungsarchive überliefert wurde, noch weiter verkomplizieren: Adele.⁹ Adele wurde im Sommer 1926 zum Angelpunkt einer beinahe ein Jahr lang andauernden hetzerischen Berichterstattung der *Wiener Nacht-Presse*. Diese nahm mit dem Artikel »Wieder ein »Anderer« ihren Ausgangspunkt, welcher Adele als »abnormal veranlagte[n] jungen Mann« konstruierte, »der in seinen Kreisen den Spitznamen »Adele« führt« und welcher von der Zeitung beschuldigt wurde, sich mit Vorliebe Sonntagsabends in der Nähe des Riesenrades im Wiener Prater herumzutreiben und dort nach sexuellen Kontakten zu »jungen, hübschen Burschen« zu suchen (»Wieder ein Anderer« 1926 zit. in Sulzenbacher 1999: 161). Die Zeitung offenbarte, Adele lebe gemeinsam mit der Mutter, welche als Luftballonhändlerin arbeite, in der Sechshauserstraße im 14. Wiener Gemeindebezirk. Wenige Wochen später erschien erneut ein Artikel in der *Wiener Nacht-Presse*, in welchem die Zeitung eine Abschrift des an die Redaktion gerichteten Briefes von Karl K.¹⁰ reproduzierte, welcher um die Widerrufung des zuvor erschie-

9 Die umfangreiche Quellenmontage, die der Historiker Hannes Sulzenbacher (1999) zu Adele angelegt hat, dient mir im Folgenden als Grundlage. Sulzenbacher selbst nimmt in seiner Montage der Quellen keine explizite identitäre Verortung vor. Adele spiegelt für ihn vielmehr »die Vorgangsweisen und Folgen sozialer Kontrolltechnologie« wider, durch die Prozesse der Kategorisierung und Typisierung in Gang gesetzt wurden, die soziales Verhalten in den Körper einschreiben (Sulzenbacher 1999: 161). Seine Verwendung männlicher Personalpronomen lässt jedoch den Schluss zu, dass Sulzenbacher Adele als »Mann in Frauenkleidern« oder als »Homosexuellen« liest.

10 Die *Wiener Nacht-Presse* publizierte den Namen unredigiert.

nen Artikels bat: Karl K., welcher gemeinsam mit seiner Mutter, der Luftballonhändlerin Marie K. in der Sechshauserstraße wohne, sei mit Adele »weder Identisch noch sonst in irgend welcher tat verbunden [sic!]*«* (*»Wieder ein Anderer«* 1926 zit. in Sulzenbacher 1999: 161). Dieser Brief schien die Redaktion der Zeitung aber erst recht angespornt zu haben, ihre journalistische Hetze fortzusetzen. So mokierte sie sich nicht nur über den eigentümlichen Brief, den sie in einem Artikel als nicht »besonders geschickten Schachzug« bezeichnet, sondern publiziert darüber hinaus auch »zwei Bilder des Homosexuellen ›Adele‹ in Damenkleidern« (ebd.). Die erste Aufnahme zeigt Adele in Mantel, Schal und Hut gekleidet. Ein in den 1920er Jahren bei Frauen beliebter Bob-Haarschnitt rahmt ihr Gesicht, in welchem besonders die dunkel geschminkten Augen und Lippen hervorstechen. Die linke Hand auf der Hüfte abgestützt blickt sie direkt in die Kamera. Die zweite Fotografie zeigt Adele in einer Totalaufnahme, leicht seitlich von der Kamera abgewandt, in einem luftigen dunklen Kleid. In ihrer linken Hand hält sie einen kleinen Spiegel und mit der rechten Hand scheint sie die blonde Perücke auf ihrem Kopf zu richten (vgl. Abb. 1).

Bei beiden Fotografien dürfte es sich um Studioaufnahmen handeln, die vermutlich zu Privatzwecken angefertigt wurden. Eine Erklärung darüber, wie die Aufnahmen in den Besitz der *Wiener Nacht-Presse* gelangt sind, wird nicht geliefert. Wer die abgebildete Person ist, lässt sich nicht nachvollziehen. Ob es sich um Adele und/oder Karl K. handelt, lässt sich nicht beantworten. Die Fotografien sind ein spekulatives Objekt, dessen Provenienz ungeklärt bleibt. Der Artikel selbst endet mit der höhnischen Frage: »Was sagt die holde ›Adele‹ nun?« (ebd.). Tatsächlich schien Adele oder zumindest Karl K. daraufhin erstmal nichts mehr zu sagen, was jedoch nicht zu einem Ende der journalistischen Hetze führte. Stattdessen verdichteten sich die diffamierenden Anschuldigungen gegen Adele im Verlauf des kommenden Jahres. Dabei wurden unterschiedliche Facetten von Adeles Femininität – ihre »wiegenden Hüften«, ihr »hohes Falsetto« und ihr »süßer Augenaufschlag« – in der heteronormativen Imagination der Zeitung nicht als Ausdruck einer weiblichen Geschlechtsidentität, sondern vielmehr als sicheres Zeichen der Homosexualität und »Entartung« herbeizitiert (vgl. Sulzenbacher 1999: 162f.), was emblematisch sowohl für die Verschmelzung von Geschlecht und Sexualität als auch für die Feminisierung von Sexarbeit ist. Die Möglichkeit, dass Adele innerhalb einer patriarchalen Gesellschaftsordnung, in welcher Frausein mit einem eingeschränkten Zugang zu Rechten und Ressourcen verbunden ist, als Frau leben will, scheint im Rahmen dieses Diskurses undenkbar.

Abb. 1: Die Konstruktion von Adele als »Andere_r«



Quelle: Die Wiener Nachtpresse, 14. August 1926, Österreichische Nationalbibliothek

Die journalistische Hetze der *Wiener Nacht-Presse*, im Laufe derer Adele/Karl K. nicht nur als »Andere_r« sondern in Anschluss an die pathologisierenden Diskurse der Sexualwissenschaft und in Vorwegnahme der sich zunehmend in Österreich etablierenden nationalsozialistischen Ideologie auch als »entartet« konstruiert wurde (vgl. Sulzenbacher 1999: 163), mündete schließlich einige Jahre später in staatlicher Verfolgung durch die Gestapo. Karl K. wurde im Juli 1939 »wegen homosexueller Betätigung« von der Gestapo inhaftiert und einen Monat später aufgrund »Unzucht wider die Natur mit Personen desselben Geschlechts« nach § 129 und § 130 zu acht Monaten schweren Kerkers verurteilt. Karl K. selbst beteuerte, weder homosexuell zu sein, noch jemals gleichgeschlechtlichen Sex gehabt zu haben. Ein an das Landesgericht Wien gerichtetes Gnadengesuch wurde 1940 abgelehnt. Karl K. überlebte Haft und NS-Herrschaft und heiratete nach Ende des Zweiten Weltkrieges, wie die Recherchen von Sulzenbacher (1999) aufzeigen konnten.

Die zu Adele überlieferten Quellen werfen zentrale Fragen in Bezug auf trans* Historizität auf: Wie können wir Sorge tragen für ein Subjekt, dessen einzige im Archiv überlieferte Selbstaussage eine Leugnung ist? In anderen

Worten, wie können wir über Adele nachdenken, wenn die Person, die mit diesem Namen identifiziert wurde, behauptet, nicht mit dieser identisch zu sein, ja womöglich, dass diese niemals existiert habe? Welche Pronomen sollen wir verwenden, wenn wir über Adele schreiben? Welche, wenn wir über Karl K. nachdenken? Wo verlaufen die Grenzen zwischen schwuler Geschichte, trans* Geschichte und Drag? Gibt es diese Grenzen überhaupt und muss nicht jeder Versuch, Adeles Identität im Archiv aufzuspüren, zwangsläufig scheitern? Paradoxerweise ist der einzige Moment, in dem Adele selbst zu sprechen scheint, der Moment, in dem Karl K. Adeles Existenz bestreitet. Was hieße es, hier nicht nur *gegen* das Archiv und dessen Wahrheitseffekte, sondern auch *mit* ihm zu lesen (vgl. Stoler 2009), und gleichzeitig der Weigerung von Karl K., als Adele identifiziert zu werden, Rechnung zu tragen? Oder zeigt möglicherweise gerade die Weigerung, identifiziert zu werden, Adeles widerständige Subjektivität auf? Entzieht sich Adele in diesem Moment der gewaltsamen Sichtbarkeit im Archiv und macht stattdessen ihr »Recht auf Opazität« (Glissant 1997: 190, vgl. auch Bettivia 2016, Stanley 2017) geltend? Wie sollen wir mit der Möglichkeit umgehen, dass Adele womöglich lediglich in der Imagination der *Wiener Nacht-Presse* gelebt hat? Wie können wir dem Paradox begegnen, dass wir Adele in den publizierten Fotografien gleichzeitig sehen und nicht sehen, wenn wir die Bilder betrachten? Schlussendlich bleibt Adele ein Gespenst, dessen kurzlebiges Aufflackern lediglich die Unsicherheit zurücklässt, ob wir sie jemals wirklich gesehen haben, ja überhaupt sehen können. Dem gegenüber steht jedoch die sehr reale Gewalt, die Karl K. aufgrund seiner Assoziation mit Adele durch die journalistische Hetze in der Ersten Republik und anschließend durch den nationalsozialistischen Staat erlebt hat.

Adeles und Vays Geschichten, ihre Überlieferungen und Leerstellen werfen wichtige Fragen auf. Sie geben einen Einblick in die Spannungsfelder, die das Arbeiten mit und zu trans* Geschichte(n) prägen. Es geht um Fragen der Identität, der Benennung und Kategorisierung, ebenso wie um den Zugang zu und die Struktur von Archiven, Gewalt, Sichtbarkeit, Evidenz und Ethik sowie um unser eigenes Begehren nach Geschichtlichkeit. Trans* Geschichte als wissenschaftliches Feld widmet sich diesen Fragen und formuliert verschiedene Methoden und Konzepte, um sich diesen Themen anzunähern.

Trans* Historizität und Asynchronität

Sowohl Adeles als auch Vays Geschichte sowie deren Rezeption innerhalb der queeren Geschichtsschreibung machen deutlich, wie komplex das Arbeiten

mit historischen Figuren ist, die ihre Identität nicht mit heute intelligiblen Kategorien beschrieben haben bzw. beschreiben konnten. Perry Persson Baumgartinger bemerkt nicht zu Unrecht, dass »Trans* zwar oft in der queeren Geschichtsschreibung im Titel mitgenannt wird, Trans*Aktivismus und Trans*Aktivist_innen darüber hinaus aber unter schwul-lesbisch subsumiert und damit vergessen bzw. unsichtbar gemacht werden« (Baumgartinger 2013: 161). Auch Aaron Devor und Nicholas Matte (2004: 180) teilen diese Einschätzung und kritisieren Projekte queerer Geschichtsschreibung, welche regelmäßig historische und zeitgenössische trans* Personen als lesbisch oder schwul beanspruchen. Jamey Jespersen und Chris Pilhak halten in ihrer Einleitung zur *Graduate History Review* Sondernummer »Trans Histories by Trans Historians« pointiert fest: »For decades, non-trans historians regularly occluded or outright missed articulations of trans femininity and masculinity under facile labels like ›effeminate men,‹ ›masculine women,‹ or ›third gender.‹« (Jespersen/Pilhak 2023: iii) Was in dieser Kritik identitätsbasierter Geschichtsschreibung, die historische Subjekte ausschließlich aus einer auf Sexualität fokussierten Perspektive betrachtet, jedoch verloren geht, ist die Komplexität, mit der diese Subjekte ihr Leben entlang multipler, teils widersprüchlicher und meist aus heutiger Perspektive unerkennlicher Identitätskonstruktionen navigierten, welche eine Entweder-oder-Dichotomie von Sexualitäts- und Geschlechtergeschichte, queerer und trans* Geschichte wenig sinnvoll erscheinen lässt.

Vay oder Adele als trans* Subjekt zu fixieren, ignoriert nicht nur die in den Überlieferungen enthaltenen Widersprüche, sondern unterscheidet sich darüber hinaus auch nur marginal von den historischen Bestrebungen des Staates und der Presse, sie als sexuelle und geschlechtliche Abweichung zu konstruieren, in dem ihre Körper und die Biografien nach »Indizien« für ihre »wahre« Identität durchleuchtet werden. Ihre Geschichten zeigen die Grenzen des Projekts der Wiederherstellung historischer Figuren im Archiv auf. So hält Jack Halberstam fest: »recuperation is always also violent and complicit« (2018: 75). Sie als historische trans* Subjekte zu rekonstruieren, erlaubt kein »wahreres« Porträt ihrer Geschichten, noch rettet es sie nachträglich vor der Gewalt, die sie im Archiv konstituiert hat. Stattdessen wiederholt eine solche Konstruktion die gewaltvolle Logik der Identifikation, die der sexualwissenschaftlichen Diagnose und Klassifikation zugrunde liegt. Sie eindeutig als trans* Subjekte zu beanspruchen, löst sie nicht aus den Fängen der Gewalt, die sie konstituiert hat, sondern setzt sie lediglich einer neuen Ordnung der Gewalt aus. Ultimativ

fordern ihre Geschichten uns also dazu auf, uns von einer (trans*) identitären Lesart im Archiv abzuwenden.

Denn anstelle ihrer Identität gibt das Archiv nur jene flüchtigen Momente der geschlechtlichen Unsicherheit, die sich dem Versuch der Eingrenzung und Kontrolle durch die Presse, den Staat und seine Kontrollmittel entziehen, sowie die in diesem Moment entstehenden Reibungen und Konflikte preis. Es ist unmöglich, Vay und Adele in diesem Diskursgeflecht als *eindeutig* trans* Subjekte zu lesen – zumindest wäre dies ein ebenso gewaltvoller Akt, wie sie als *definitiv nicht* trans* zu lesen. Und dies ist der entscheidende Punkt. Denn es geht darum, wie die Mittelalter-Historikerin Gabrielle M. Bychowski (2021) argumentiert, die zwanghafte und unhinterfragte cisgeschlechtliche Zuordnung von Geschichte und historischen Figuren herauszufordern, indem wir einerseits anerkennen, dass auch die modernen Kategorien »Mann« und »Frau« historisch gewachsen und keineswegs über Zeit und Raum konstant sind und andererseits Raum für trans* Möglichkeiten schaffen, ohne diese zu der einen Wahrheit zu erklären. In diesem Sinne ist »trans possibility« (Heyam 2022: 20) als historiographische Haltung nicht weniger objektiv als andere Arten der Geschichtsschreibung, wie Kit Heyam in *Before We Were Trans* (2022) überzeugend darstellt. Heyams und Bychowskis Ansätze reihen sich dabei in eine breitere Diskussion zu trans* Geschichte ein, in der die Frage, ob ein historisches Subjekt *trans* war*, nicht länger im Zentrum steht.

Ausgehend von diesen Überlegungen hat sich – vor allem in der US-amerikanischen Forschung – das Feld der *Trans History* formiert. Im angloamerikanischen Wissenschaftsraum wächst dieses Feld beständig und umfasst mittlerweile Monografien, Sammelbände und Sondernummern einschlägiger geschichtswissenschaftlicher Fachzeitschriften zu trans* Geschichte in verschiedenen Epochen sowie zu spezifischen intersektionalen Figurationen von trans* Leben in der Vergangenheit (vgl. Meyerowitz 2002, Boag 2011, Snorton 2017, Skidmore 2017, Gill-Peterson 2018, DeVun 2020, Manion 2020, Chiang 2021, LaFleur/Raskolnikov/Klosowska 2021, Dame-Griff 2023). Hingegen ist die spärliche deutschsprachige Forschung zu trans* Geschichte(n) bislang vor allem durch einen Fokus auf staatliche Regulierung von Geschlecht ab den 1980er Jahren (vgl. de Silva 2018, Baumgartinger 2019) und die Erforschung der Geschichte der Sexualwissenschaften (Herrn 2005) geprägt. Eine wichtige Ergänzung bildet der aktivistisch-historische Sammelband *tin* stories* (Reißner/Meier-Brix 2022), der zum Ziel hat, trans*, inter* und nichtbinäre Geschichte in Deutschland seit 1900 sichtbar zu machen. Allerdings scheut er

diesem Anliegen folgend vor klaren und bisweilen asynchronen Identitätszuschreibungen nicht zurück.

Der Vorwurf der Asynchronität begleitet Projekte der trans* Geschichtsschreibung auf Schritt und Tritt, was häufig damit begründet wird, dass solche Projekte etwas in die Vergangenheit hineinlesen, was es damals nicht gab, um politische Kämpfe um Anerkennung und Sichtbarkeit in der Gegenwart zu stärken (vgl. LaFleur/Raskolnikov/Klosowska 2021: 17). Trans* Historiografien müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, von gegenwärtigen Identitätspolitiken getragen zu sein und gelten daher als weniger »wissenschaftlich« und »objektiv« als andere Formen der Geschichtsschreibung. Ein solcher Vorwurf ignoriert jedoch, dass jede Form der Geschichtsschreibung eine Neu-Schreibung und Interpretation ist. Trans* Geschichtsschreibung ist demnach vielmehr der Versuch, eine neue Perspektive einzunehmen, mit der auf die Vergangenheit geblickt wird. Ein diesbezüglicher Vorschlag von trans* Geschichte findet sich bereits in Strykers umfangreichen Werk *Transgender History* (2008). Dort verwendet die Autorin »transgender« nicht als Identität, die historisch wiedergefunden werden kann, sondern als Beschreibung einer Bewegung »across a socially imposed boundary away from an unchosen starting place—rather than any particular destination or mode of transition« (Stryker 2008: 1).

Das Problem des Erkennens und Auffindens dieser Transgression bleibt jedoch bestehen, zumal die historischen Subjekte, die im Mittelpunkt eines solchen Forschungsinteresses stehen, oft nur durch Gewalt verzerrt und durch Fremdbezeichnungen markiert im Archiv erscheinen. Um dem zu begegnen, fokussieren Projekte (westlicher) trans* Geschichtsschreibung häufig auf Kriminal- und Medizinarchive sowie Archive der Sexualwissenschaft als primäre Orte der Gewalt gegen Personen, die binäre Geschlechternormen überschritten haben. Geleitet von einer Hermeneutik der Wiederherstellung, werden diese Archive gegen den Strich gelesen, um Subjekte aufzuspüren, die durch unterschiedliche Lesepraxen der Gewalt und Fremdbestimmung des Archivs geborgen und zurückgewonnen werden sollen. Dem Verlust und der Auslöschung des Archivs wird so mit einer gegen das Archiv gerichteten Lesart als Korrektiv begegnet.

Solche Unternehmungen sind allerdings immer wieder mit dem Paradoxon der gewaltsamen Sichtbarkeit im Archiv konfrontiert. Denn die gesuchten Subjekte werden nur dann im Archiv sicht- und erkennbar, wenn sie die Geschlechterordnung stören, also dann, wenn das Archiv sie als störend konstruiert hat – sei es durch Kriminalisierung, Pathologisierung oder die Logik

der »Enttarnung«, welche häufig posthum im Zuge sensationalistischer Berichte über das vermeintlich »wahre« Geschlecht einer Person zum Tragen kamen. Gewalt bedingt die Sichtbarkeit im Archiv, die selbst wiederum gewalt-sam ist, schreibt sie die Devianz der Subjekte doch immer wieder von Neuem fort. So wird eine Person, deren Geschlecht nach dem Tode »festgestellt« wurde, durch das Archiv in einem unendlichen Kreislauf von Sichtbarkeit und Gewalt gefangen gehalten (vgl. Rawson 2014: 25). Die Kehrseite dieser gewalt-samen Sichtbarkeit ist, dass Personen, die es geschafft haben, unter dem Radar der staatlichen Gewalt zu leben, die nicht mit dessen Institutionen in Berührungen gekommen sind und die sich dem klinischen Blick entzogen haben, innerhalb dieser Archive gänzlich unsichtbar bleiben. Sich dennoch den Archiven der Kriminalisierung und Pathologisierung zuzuwenden, heißt notwendigerweise also, sich nicht nur mit deren Gewalt, sondern auch den durch diese produzierten An- und Abwesenheiten auseinanderzusetzen.

Ein weiterer Grund für die Unauffindbarkeit von trans* Leben in historischen Archiven liegt an der Historizität der Kategorie selbst. Denn heute geläufige Bezeichnungen wie trans (mit und ohne Asterisk), transgender, transgeschlechtlich oder transidentitär sind relativ junge Begriffe, die erst im späten 20. Jahrhundert und in einem spezifischen kulturellen und geopolitischen Machtgefüge geprägt wurden. Historische Subjekte und die zumeist männlichen Mediziner, Richter und Kriminalbeamten, durch deren Berichte sie heute im Archiv auffindbar sind, hatten keinen Zugriff auf dieses Vokabular. Dies stellt Forscher_innen, die sich mit trans* Geschichte vor dem Aufkommen dieses Begriffes befassen, also einerseits vor die Aufgabe, sich mit den historischen Begriffen und Bezeichnungen vertraut zu machen und deren Bedeutungsverschiebungen aufmerksam zu verfolgen. Andererseits fordert eine solche Arbeit auch dazu auf, die Anachronismen der eigenen Analyse zu hinterfragen; wie K. J. Rawson bemerkt: »to learn to speak the language of the archives [...] means unlearning ›transgender‹ as a category« (Rawson 2009: 134). Geschlecht, Geschlechtersysteme und deren Bedeutungen waren immer schon der historischen Wandelbarkeit unterworfen. Insbesondere das 19. Jahrhundert war geprägt von einem explosionsartigen Aufkommen zahlreicher neuer Kategorien geschlechtlicher und sexueller Devianz, welche im Zuge der europäischen Sexualwissenschaften entworfen, diskutiert und verhandelt wurden: Sexuelle Inversion, konträrsexuelle Empfindung, psychischer Hermaphroditismus, Urnismus, Metaphorismus, Geschlechtsumwandlungswahn, Transvestitismus, Transsexualismus sind nur einige der parallel zueinander existierenden Beispiele des »lebhaften Chaos« (Baumgartinger 2017: 43), wel-

ches eine Begriffsgenealogie von »transgender« zu Tage fördert. Jeder dieser Begriffe war verbunden mit einem spezifischen Verständnis von Körper, Geschlecht, Sexualität, Verhalten und Identität.

Ein weiterer Zugang zur Frage der Wiedererkennung historischer Subjekte im Archiv findet sich in der seit Anfang der 2000er Jahre unter dem Schlagwort der *Queer Temporalities* geführten Debatte, welche Anachronismus – das Importieren von Begriffen und Identitäten in historische Kontexte, die diese nicht gekannt haben – weniger als Gefahr und »Kapitalsünde gegen die Methode« (Lorau, zit. in Arni 2007: 59) versteht, sondern vielmehr als Potential für trans*historische Verbindungen. Eine solche Perspektivierung stellt dominante lineare Chronologien und Periodisierungen in Frage und fordert dazu auf, unser Verhältnis zu Zeit und Vergangenheit neu zu fassen. Ausgehend von der Annahme, dass die heteronormative Gewalt dominanter Geschichtsnarrationen und hegemonialer Archive zu einem Fehlen queerer Geschichten führe, verstehen die Ansätze der *Queer Temporalities* Negation, Verlust und Abwesenheit sowohl als konstitutiv für queere Subjekte in der Vergangenheit als auch als Kernelemente eines Projekts minoritärer Geschichtsschreibung (vgl. Love 2007). Gemeinsam ist den unterschiedlichen Ansätzen, dass sie Affekte in den Mittelpunkt des historischen Denkens stellen – sei es in Form von Berührungen oder »touches across time« (Dinshaw 1999), negativen Gefühlen (Love 2007) oder erotischen Affekten (Freeman 2010). Die eigene Positionierung, das eigene Begehren nach Verbundenheit über die Grenzen zeitlicher Periodisierung hinweg und das Affiziertwerden von historischen Artefakten wird somit zur epistemologischen Grundlage queerer Gegengeschichten. Gleichzeitig wird dieses Begehren, ein Spiegelbild seiner selbst in der Vergangenheit zu finden, zum Ausgangspunkt einer kritischen methodologischen Reflexion. Denn im Gegensatz zu dem romantisierenden und universalisierenden Gestus des »Ahnenessentialismus« (LeVun/Tortorici 2018), welcher im Namen von trans* Geschichte Figuren aus unterschiedlichen Epochen, soziokulturellen Kontexten und geopolitischen Orten als Vorfahr_innen einer vermeintlich geteilten Identität beansprucht, sind die Ansätze der *Queer* und *Trans Temporalities* nicht der Auffassung, dass eine solche Identifikation tatsächlich möglich ist. Im Gegenteil gehen sie davon aus, dass sich historische Subjekte zu einem gewissen Grad immer unserem Wissen entziehen, nie vollständig erkannt werden können und wir sie nie als mit uns identisch identifizieren können. Trotz eines Bewusstseins für historische Kontingenz von Identität stellen sie aber die Möglichkeit partieller affektiver Verbindungen in den Vordergrund. Ihr Blick richtet sich

dementsprechend nicht so sehr auf wiedererkennbare – und somit gleichzeitig *a priori* bekannte – Identitäten, sondern vielmehr auf relationale Positionen und Beziehungen zu (historischen) Normen. So schreibt Carolyn Dinshaw in *Getting Medieval* (1999) ausgehend von der Etymologie des Begriffes Kontingenz [lat. *contingere*, berühren]: »queers can make new relations, new identifications, new communities with past figures who elude resemblance to us but with whom we can be connected partially by virtue of *shared marginality, queer positionality*« (ebd.: 39, Hervorh. J.G.).

Durch die Perspektivierung der *Queer Temporalities* werden Archive nicht mehr nur als Ort des Verlustes queerer Geschichten begriffen, sondern auch zum Ort der affektiven Verbindung und der Wiederherstellung, welcher der Genesung historischer Wunden dient. Denn queere Geschichte ist, wie Heather Love in Anlehnung an Wendy Brown (1995)¹¹ bemerkt, »nothing but wounded attachments« (2007: 42). In diesem Sinne ließen sich Vay und Adele durchaus als Teil von trans* Geschichte verstehen, ohne die beiden jedoch als historisches trans* Subjekte zu fixieren. Adeles und Vays Geschichten und die Fragen, die sie aufwerfen, weisen uns aber nicht nur auf die Grenzen reparativer Lesepraxen hin, sondern sie machen auch die Grenzen der gegen das Archiv gerichteten Lesarten sichtbar. Denn so sehr wir auch bemüht sein mögen, den Blick der hegemonialen Archive zu verweigern oder andere Lesarten zu entwickeln, die gegen den Strich lesen und Archive auf ihre Leerstellen hin befragen, wird auch der Blick der Forschenden immer wieder in die Gewalt des Archives impliziert. Ein »longing for community across time« (Love 2007: 37) ist niemals unschuldig. Die weißen Baumwollhandschuhe, die ich unter dem kritischen Blick der Archivar_innen überstreife, schützen die Bilder und Dokumente zwar vor ihrem Verfall, jedoch nicht vor dem klinischen Blick, den das Archiv unablässig reproduziert.

Trans* Modernität und ihr kolonialer Unterbau

Projekte der trans* Geschichtsschreibung setzen häufig bei den europäischen Sexualwissenschaften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts an. Deren Archive

11 Brown (1995) verwendet den Ausdruck »wounded attachment«, um Politiken zu beschreiben, welche Identität konstitutiv an deren Verletzungen koppeln und in Folge vom Recht und vom Staat Schutz vor solchen Verletzungen erwarten, statt staatliche Instanzen selbst als verletzende Institutionen zu verstehen.

bilden einen prominenten Ausgangspunkt für die Historisierung von als deviant markierten geschlechtlichen und sexuellen Subjektivitäten. Ausgehend von den Archiven der europäischen Sexualwissenschaften werden so nicht nur die Geschichten von als geschlechtlich deviant markierten Personen erzählt, sondern auch die Erfindung moderner Kategorien geschlechtlicher Abweichung selbst wird historisiert. Die Genealogie moderner trans* Subjektivität wird hierbei entlang der in den Archiven vorherrschende Gewalt in Form von Kriminalisierung, Psychiatrisierung, Pathologisierung und Kontrolle von sogenannten sexuell Invertierten, Transvestiten, Hermaphroditen und später Transsexuellen verortet (vgl. Sutton 2014, Herrn 2005, Stryker 2006, Stryker 2008, Baumgartinger 2017).

Sowohl Susan Strykers *Transgender History* (2008), Rainer Herrns *Schnittmuster des Geschlechts* (2005) als auch Persson Perry Baumgartingers *Trans Studies: Historische, begriffliche und aktivistische Aspekte* (2017), möchte ich hier exemplarisch als drei Monografien heranziehen, die eine zentrale aber zugleich auch dominante Erzählweise von trans* Geschichte abbilden. Sie befassen sich mit der Rolle der europäischen Sexualwissenschaften als historischen Ausgangspunkt für moderne trans* Subjektivierungsweisen – seien es die frühen Schriften zu »männerliebenden Männern« mit einer »weiblichen Seele im männlichen Körper« von Karl Heinrich Ulrichs, die durch Carl Westphal und Richard von Krafft-Ebing geprägte moderne Sexualpathologie mit ihren Konzepten der »Inversion« und »konträren Sexualempfindung« oder die Archive von Magnus Hirschfeld, der den Begriff »Transvestitismus« prägte. In einer fast analogen Bewegung zu Foucaults Geschichte der Sexualität¹² beschreiben sowohl Stryker, Herrn als auch Baumgartinger, wie sich erst um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert das Verständnis

-
- 12 Im ersten Band von Foucaults *Sexualität und Wahrheit* (1983 [1976]) unterscheidet der Autor zwischen Sodomie als sexueller Praktik und Homosexualität als sexueller Identität. Während Sodomie als Praxis verboten und der Sodomit »ein Gestauchelter« – war, der durch seine Handlung von Rechtsnorm abwich, wurde der Homosexuelle im späten 19. Jahrhundert zu einer »Spezies«, dessen sexuelle Normabweichung seinem Körper eingeschrieben war. Diese »Einkörperung der Perversion« fand laut Foucault im machtvollen Gefüge der Sexualwissenschaften, Medizin, Psychiatrie und Psychologie statt, welche die Figur »des Homosexuellen« zu einer Persönlichkeit formten, die »über eine Vergangenheit und eine Kindheit verfügt, einen Charakter, eine Lebensform, und die schließlich eine Morphologie mit indiskreter Anatomie und möglicherweise rätselhafter Physiologie besitzt (ebd.: 47).

von nicht-normativen Geschlechtsausdrücken als eigenständiges Charaktermerkmal aus sexualwissenschaftlichen Theorien der Sexualität herauszulösen begann. Während die Sexualwissenschaft des späten 19. Jahrhunderts gleichgeschlechtliches Begehren und das Tragen gegengeschlechtlicher Kleidung in Theorien der sexuellen Inversion verdichtete, die dies entweder als Ausdruck einer Umkehrung von Geschlechterrollen verstand oder sogar zu eigenständigen Varianten von Geschlecht erklärte, wandelte sich dieses Verständnis zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Schien zunächst eine trennscharfe Unterscheidung zwischen Geschlecht und Sexualität – und somit auch Geschlechter- und Sexualitätsgeschichte – unmöglich, verschob sich der sexualwissenschaftliche Diskurs nicht zuletzt durch den immer stärker werdenden Einfluss der Psychoanalyse, welche Homosexualität nicht länger als geschlechtliche Inversion verstand, sondern sie zunehmend über die Wahl des sexuellen Objekts definierte. Da dieses neue Verständnis von Homosexualität jedoch jene »Fälle« nicht mehr beschreiben konnte, in denen geschlechtsuntypische Merkmale das primäre »Symptom« darstellten, entwickelten Sexualwissenschaftler eine eigenständige Kategorie, die diese als abnormal konstruierten Geschlechtsausdrücke umfassen sollte: »Consequently, in the early 20th century the ›transvestite‹ was born into medical language«, wie Katie Sutton (2014: 183) festhält.

Magnus Hirschfeld und *Die Transvestiten*

Die Trennung von Sexualität und Geschlecht sowie der Begriff des Transvestitismus gehen auf den deutschen, jüdischen und schwulen Sexualwissenschaftler Magnus Hirschfeld zurück. In seinem Buch *Die Transvestiten: Untersuchung über den Erotischen Verkleidungstrieb* (1910) unterscheidet Hirschfeld »Transvestitismus« dezidiert von gleichgeschlechtlichem Begehren. Er geht davon aus, dass Homosexualität hauptsächlich durch die Ausrichtung des Begehrens auf eine Person des gleichen Geschlechts bestimmt ist, wovon bei den von ihm vorgestellten Fällen »von angeborener echter Homosexualität [...] nicht die Rede sein kann« (Hirschfeld 1910: 187f.). Vielmehr sei den vom ihm beschriebenen Personen gemeinsam, dass sie einen »heftigen Drang« verspüren, »in der Kleidung desjenigen Geschlechts zu leben, dem die Betreffenden ihrem Körperbau nach nicht angehören« (ebd.: 159). Dieser Drang ließe sich bis in die Kindheit dieser Personen zurückverfolgen und bleibe unverändert bestehen. Statt dieses Phänomen als Ausdruck von Homosexualität oder sexueller Inversion zu deuten, entwirft Hirschfeld Transvestitismus als eigenständige »Aus-

drucksform der inneren Persönlichkeit, als Zeichen ihrer Sinnesart« (ebd.: 159). Hierbei ist es wichtig festzuhalten, dass sich Hirschfelds Typisierung fast ausschließlich auf trans* feminine Personen bezieht, die er – aus heutiger Sicht verwirrenderweise – als »Transvestiten« bezeichnet, während »Transvestitinnen« – also trans* maskuline Personen – eine untergeordnete Rolle in Hirschfelds Beschreibungen einnehmen.¹³

Hirschfelds Trennung von Homosexualität und Transvestitismus konstruiert somit zwei voneinander unterscheidbare »Typen« von Mensch: Homosexuelle und Tranvestiten.¹⁴ Diese durch die Sexualwissenschaft neu geschaffenen Kategorien und Klassifikationen existierten dabei durchaus parallel zu früheren Verständnissen sexueller Inversion, welche Geschlecht und Sexualität nicht voneinander trennten. Die Begriffe Transvestitismus sowie später Transsexualismus sowie ab den 1960er Jahren auch Transgender reihen sich so in eine Genealogie unterschiedlicher Bezeichnungs- und Bedeutungspraktiken geschlechtlicher Identität ein. Diese können als begriffliche und konzeptuelle Vorgänger des heutigen Trans* oder Transgender konzipiert werden. So schreibt Stryker nicht nur über »transgender«, sondern inkludiert in ihrer Geschichtsnarration darüber hinaus »Urnige«, »Invertierte« und »Cross-Dresser« als Selbst- und Fremdbezeichnungen geschlechtlicher Identität (vgl. Stryker 2008: 31ff.). Das Konzept des Tranvestitismus entstand also, wie Baumgartinger treffend bemerkt, »nicht im luftleeren Raum« (2017: 67), sondern hat einen sozialen, historischen und linguistischen Kontext, welcher das Konzept mit anderen Bezeichnungen und Begriffen in oftmals widersprüchliche Relation setzt. Zentral an Hirschfelds Konzeption von Transvestitismus war, dass er diesen als eine angeborene und natürliche Variation verstand, die dementsprechend nicht kriminalisiert werden sollte.

Die von Hirschfeld genutzte Klassifikation Transvestitismus entstand in einem – wenn auch nicht hierarchiefreien – Austauschverhältnis mit denjenigen, die sich dadurch eine wissenschaftliche Legitimation ihrer eigenen Existenz versprachen. So zeigt Herrn (2005) auf, dass sich »Cross-Dresser«, die sich selbst nicht als »Homosexuelle« verstanden, ab der Jahrhundertwende zunehmend eigenständig an Sexualwissenschaftler wandten, um ihre Selbstver-

13 Geertje Mak (1998) und Darryl B. Hill (2005) haben herausgearbeitet, dass Hirschfeld trans* Männlichkeit als in erster Linie ökonomisch und sexuell motiviert deutet, während er trans* Weiblichkeit als Identität entwirft.

14 Diese Trennung legte auch den Grundstein dafür, dass die Existenz »homosexueller Transvestiten« aus medizinischer Perspektive lange Zeit undenkbar war.

ständnisse in hegemoniale Wissensformen und Bedeutungssysteme zu überführen. Sie stimmten einer Pathologisierung zu, von der sie sich Anerkennung erwarteten. Die Definitionsmacht über trans* Phänomene lag also nicht ausschließlich bei der Sexualwissenschaft, vielmehr kann von »Prozesse[n] der Gleichzeitigkeit von identitäts- und sexualwissenschaftlichen Theorien- und Kategorienbildung« (Herrn 2005: 37) ausgegangen werden.

Das Aufkommen der sexualwissenschaftlichen Klassifikation des »Transvestitismus« ist aber insofern zentral, da erst die diskursive Unterscheidung und Abkopplung von Begehren, Geschlechterrolle und Geschlechtsausdruck die epistemologische Bedingung dafür schafft, den Wunsch, im »anderen« Geschlecht zu leben – sei es durch Kleidung, Beschäftigung und später auch medizinische Technologien – als einen fundamentalen Bestandteil des Selbst zu verstehen und zu artikulieren (vgl. Sutton 2014: 182). Es gab denjenigen, die sich unter dem Begriff versammelten, eine Sprache, um ihre Identität zu artikulieren und Rechte und Anerkennung einzufordern.

Dies ist wohl der ausschlaggebende Grund, warum Projekte westlicher trans* Geschichtsschreibung häufig bei Hirschfeld ansetzen und die Meister_innenerzählung von trans* Geschichte – sofern sich dieser Begriff auf eine im dominanten Geschichtsdiskurs nach wie vor marginalisierte Geschichte anwenden lässt – hier ihren Ausgangspunkt nimmt. Dabei wird Hirschfeld zu einer Art »Vaterfigur« hochstilisiert: Der gutmütige Doktor, der sich frei von Eigeninteressen für die Rechte von Transvestiten einsetzte und, statt diese »heilen« zu wollen, nach progressiven Wegen suchte, ihren medizinischen Bedürfnissen durch experimentelle Chirurgie gerecht zu werden, so die weitverbreitete Erzählung. In Strykers mittlerweile kanonischem Werk *Transgender History* repräsentiert die Autorin Hirschfeld als »pivotal figure«, »linchpin« und »pioneering advocate for transgender people« (Stryker 2008: 38f.).

Letzteres hängt auch damit zusammen, dass Hirschfeld sich in der Weimarer Republik nicht nur für die Aufhebung des § 175, sondern auch für die Ausstellung von sogenannten *Transvestitenscheinen* einsetzte.¹⁵ Diese Dokumente, die wahrscheinlich 1909 zum ersten Mal ausgestellt wurden, bescheinigten den Besitzer_innen, klinisch als »Transvestit« oder »Transvestitin« diagnostiziert zu sein und gestatteten ihnen, in der Öffentlichkeit, »gegengeschlechtliche«

15 § 175 des deutschen Strafgesetzbuches wurde 1871 im Deutschen Kaiserreich eingeführt und kriminalisierte die »widernatürliche Unzucht« zwischen Männern. Er wurde erst 1994 vollständig gestrichen.

Kleidung zu tragen. Zwar war das Tragen der Kleidung des vermeintlich anderen Geschlechts nicht dezidiert verboten, aber es konnte zu Verurteilungen aufgrund von »grobem Unfug« und »Erregung öffentlichen Ärgernisses« führen und Gefängnisstrafen von bis zu sechs Wochen nach sich ziehen (vgl. Sutton 2012: 337; Nunn 2022: 130). Dies hing oft von der Willkür der Polizei und Gerichte ab. Transvestitenscheine sollten ihre Besitzer_innen vor dieser Willkür und Gefahr der Verfolgung schützen. Gleichzeitig implementierten Transvestitenscheine ein »doppeltes Abhängigkeitssystem« (Nunn 2022: 131) von Recht und Medizin, denn sie wurden nur an Personen ausgestellt, die sich einer medizinischen Untersuchung unterwarfen, was bei weitem nicht allen Personen offenstand. Es setzte sowohl ein gewisses Vorwissen über die Diagnose und ihre narrativen Erfordernisse als auch eine Performance bürgerlicher Respektabilität und Abgrenzung vom Vorwurf der Sexarbeit (vgl. Ashton 2024: 86) voraus.

Wie John O'Hara bemerkt, impliziert eine an Foucault orientierte Form der trans* Geschichtsschreibung, die insistiert, dass die sexualwissenschaftlich-medizinische Kategorisierung und das mit ihr einhergehende neugeschaffene Vokabular der Beginn von trans* Historizität ist, die Vorstellung, dass »a (presumably cisgender) physician deigned to write about us, allowing trans life to spring into existence« (O'Hara 2024: 2). Eine solche Perspektivierung ignoriert nicht nur, die vielfältigen Erfahrungen derjenigen, die diese Kategorien beschreiben sollen und deren Leben sich vornehmlich außerhalb des sexualwissenschaftlichen Untersuchungszimmers abgespielt haben, sie privilegiert auch Erzählungen über medizinische Transitionen, die für viele Personen – damals wie heute – nicht im Zentrum ihres Selbstverständnisses standen, nicht gewollt wurden oder schlicht und einfach nicht zugänglich waren.

Darüber hinaus – und für den Kontext dieser Studie besonderes relevant – tendieren solche Formen der Geschichtsschreibung in ihrem Fokus auf die Archive der Sexualwissenschaft dazu, Foucaults Ausblendung kolonialer Herrschaft für die Formation von Geschlecht und Sexualität in Europa zu wiederholen. In seiner Historisierung der sexuellen Ordnung richtet Foucault (1983 [1976]) seinen Blick ausschließlich auf die kolonialen Metropolen und übersieht dabei die konstitutive Rolle, die die Kolonien für die Durchsetzung der bürgerlichen Geschlechterordnung in Europa gespielt haben. Damit vernachlässigt er zentrale Aushandlungsorte der Produktion der bürgerlichen Sexualität in Europa (vgl. Stoler 1995). Projekte der trans* Geschichtsschreibung, die die Pathologisierung und Medikalisierung von Geschlechtertransgressionen durch die europäische Sexualwissenschaften des späten 19. und

frühen 20. Jahrhunderts sowie die damit verbundene Kriminalisierung zum zentralen Ausgangspunkt von modernen trans* Subjektivierungsweisen und gleichermaßen von trans* Geschichte erklären, wiederholen diese systematische Aussparung, wenn sie die koloniale Produktion der europäischen Sexualitäts- und Geschlechterordnung nicht ebenso als konstitutives Moment dieser Geschichte erfassen. Dagegen haben feministische post- und dekoloniale Theorien überzeugend dargelegt, dass die Durchsetzung der Zweigeschlechterordnung auf der Verwerfung von als geschlechtlich und sexuell »deviant« und »monströs« konstruierten kolonisierten Körpern beruht (vgl. McClintock 1995; Lugones 2007; Purtschert 2019). Wenn wir davon ausgehen, dass »[m]it der Moderne [...] ein Verständnis von Geschlecht und Sexualität [entstand], das untrennbar mit der kolonialen Matrix verwoben ist und diese gleichzeitig mit begründet« (Purtschert 2019: 35), dann gilt dies auch für moderne Verständnisse von trans* Subjektivität und Identität. Dies lässt sich auch in Hirschfelds Konzeptualisierung von »Transvestitismus« deutlich erkennen.

Universalismus und Primitivismus in Hirschfelds Sexualethnologie

Hirschfeld verstand »Transvestiten« und »Transvestitinnen« als »nicht um [...] Ort und Zeit beschränkte Vorkommnisse und Persönlichkeiten« (Hirschfeld 1910: 305), sondern vielmehr als ein universales Phänomen, das sich quer durch die Geschichte der Menschheit zieht. So enthält der umfassende ethnologisch-historische Teil seines Buches *Die Transvestiten* (1910)¹⁶ nicht nur einen kurzen Abriss über historische Persönlichkeiten, die Hirschfeld *avant la lettre*, also vor dem Aufkommen des Begriffes, als »Transvestiten auf Thronen« deutete, sondern sein Quellenkorpus umfasst neben Passagen des Alten Testaments und Figuren der griechischen Mythologie auch ethnographische Studien und koloniale Reiseberichte des 16. und 17. Jahrhunderts. Insbesondere letzteren widmete er große Aufmerksamkeit. Er reinterpretiert koloniale Berichte und anthropologische Abhandlungen über Indigene in den Amerikas, die seiner

16 Es ist an dieser Stelle bemerkenswert, dass *Die Transvestiten* innerhalb der dominanten Geschichtserzählung der Trans Studies als so bedeutsam gilt, dass der Text sogar in Auszügen im ersten *Transgender Studies Reader* (Stryker/Whittle 2006) reproduziert wurde – bezeichnenderweise jedoch ohne den ethnologisch-historischen Teil.

Meinung nach fälschlicherweise als »Hermaphroditen« verstanden wurden,¹⁷ bei denen es sich laut dem Autor bei genauerer Betrachtung aber wahrscheinlich um »Transvestiten« gehandelt habe (vgl. Hirschfeld 1910: 318ff.). Sie dienen ihm als Beweis, dass Transvestitismus ein historisch wie kulturell universales Phänomen ist, dass »nicht an Ort, Zeit, Race [sic!], Stamm und Religion gebunden ist, eine Erscheinung, die [...] stets vorhanden gewesen ist« (ebd.: 329) und welche sich »überall selbstständig, von innen heraus, entwickelt hat« (ebd.: 330). Dieses Argument für einen zeit- und raumübergreifenden Universalismus unterstützte Hirschfelds politisches und ideologisches Projekt, vielfältige Sexualitäten und Geschlechtsidentitäten zu naturalisieren, um sie schlussendlich zu entkriminalisieren (vgl. Funke 2015: 116).

Der von Hirschfeld propagierte historische und kulturelle Universalismus findet in dem letzten vor seinem Tod publizierten Werk *Weltreise eines Sexualforschers* (1933) seinen Höhepunkt. In Form eines Reiseberichtes richtet Hirschfeld seinen Blick auf sexuelle und geschlechtliche »Sitten« und Identitäten außereuropäischer Kulturen und erfasst diese in seiner bereits vorgefertigten sexualtypischen Systematisierung, so dass er sowohl in Japan, in Malaysia als auch in Indien »Transvestiten« vorfindet (vgl. Hirschfeld 2006 [1933]: 71ff., 227, 306f.). Die rhetorische Einverleibung und die damit einhergehende Dekontextualisierung historisch und kulturell spezifischer Konzeptionen von Geschlecht, Identität und Körper diene in Hirschfelds Argumentation dazu, Transvestitismus entgegen der hegemonialen pathologischen Konzeptionen des europäischen Sexualwissenschaften als eine natürliche Variation menschlicher Vielfalt darzustellen und eine Vergangenheit des Transvestitismus zu konstruieren, der diesen gleichsam in Gegenwart und Zukunft absichert.

Leah DeVun und Zeb Tortorici (2018) bezeichnen diesen erkenntnistheoretischen Zugang zu trans* Geschichte, der sich auch in zeitgenössischen trans* aktivistischen Diskursen unter Slogans wie »Uns hat es schon immer gegeben« wiederfindet, als Ahnenessentialismus. Im Namen von trans* Geschichte beansprucht ein solcher Zugang Figuren aus unterschiedlichen Epochen, soziokulturellen Kontexten und geopolitischen Orten als Vorfahr_innen einer vermeintlich geteilten Identität. Eine solche Perspektivierung riskiert nicht nur einen Verlust an Komplexität, sondern läuft auch Gefahr, historische und kulturelle Differenzen zugunsten einer Essentialisierung und Romantisierung von Identität aufzugeben. Der romantisierte Blick auf vermeintliche

17 Zur kolonialen Konstruktion von »Hermaphroditismus« siehe Lugones (2007) und Eckert (2016).

Gemeinsamkeiten und die Fantasie einer imaginierten Abstammungslinie qua Geschlecht bzw. dessen Transgression verstellt nicht nur den Blick auf historische Differenzen, sondern blendet auch die Frage nach der historischen Verantwortung für Genozide, Enteignungen und Vertreibungen sowie deren Fortwirken in der Gegenwart aus.

Dies lässt sich in auch bei Hirschfeld feststellen. Zwar ist Hirschfelds Reisebericht durchaus von antikolonialen und antirassistischen Fragmenten durchsetzt ist – so zweifelt er nicht nur die Rechtmäßigkeit kolonialer Besitzansprüche Europas und rassentheoretische Differenzbehauptungen an, sondern sieht auch anti-koloniale Kriege als durch »den Menschen und Völkern naturgesetzlich innewohnende[n] Freiheitsdrang« (2006 [1933]: 160) vorbestimmt. Entsprechend hofft er nach seiner Begegnung mit Jawaharlal Nehru in vorausschauender Weise, dass dieser »der erste Präsident der indischen Republik sein wird« (ebd.: 290). Nichtsdestotrotz bleibt Hirschfeld in einem teleologischen Aufklärungsparadigma gefangen. Indem er kolonisierte Gesellschaften unter anderem als statische »prähistorische Stämme« imaginiert (und romantisiert) und seine eigene Reise, auf der er zahlreiche Vorträge über die (europäische) Sexualwissenschaft hielt, als Bestandteil eines aufklärerischen Projekts deklariert, das durch eine »objektive wissenschaftliche Menschen- und Geschlechtskunde« die Verwirklichung und Durchsetzung der Menschenrechte vorantreibt (vgl. ebd.: 36), reproduziert er zentrale Elemente des kolonialen Diskurses. Im Gegensatz zu seinen kritischen Anmerkungen zur Kolonialpolitik der Niederlande, Großbritanniens und Frankreichs stellt Hirschfeld Deutschlands koloniale Bestrebungen als nur von geringem Ausmaß und zum Zeitpunkt seiner Weltreise ohnehin beendet dar (vgl. ebd.: 159f.). Der deutschen kolonialen Vergangenheit misst er geringe Bedeutung bei, ungeachtet dessen, dass er während seiner Reise wiederholt ehemaligen deutschen Kolonialisten, Missionaren und Forschern begegnet und von diesen beherbergt wird (vgl. Bauer 2017). Die Arbeiten von Heike Bauer (2017) und Laurie Marhoefer (2022) bieten ein dringendes Korrektiv der romanisierenden Narrativen, die Hirschfeld als Begründer der ersten schwulen Emanzipationsbewegung und als gutmütigen Doktor der »Tranvestiten« feiern, indem sie die rassistischen und kolonialen Verstrickungen in Hirschfelds Werk aufzeigen. »Hirschfeld's theory was steeped in the politics of empire«, wie Marhoefer (2022: 40) deutlich herausarbeitet.

Auch in *Die Transvestiten* bettet Hirschfeld seine Argumente für den universellen Charakter des von ihm beschriebenen Phänomens dezidiert in ein koloniales Fortschrittsnarrativ ein, in denen die kolonisierten und indigenen

»Anderen« als Europas Vergangenheit und Europa beziehungsweise der Westen als deren Zukunft konstruiert werden. So argumentiert Hirschfeld, »dass der Verkleidungstrieb älter ist, als – die Kleidung selbst« (Hirschfeld 1910: 306). Während die westliche Norm vergeschlechtlichter Kleidung zwar ein entscheidendes Merkmal der sogenannten »Kulturvölker« sei, gäbe es auch »dort, wo Mann und Frau nackt gehen« (ebd.: 307) geschlechtlich konnotierte Praxen der Körpermodifikation und -verzierung. Schon bei diesen »Vorläufern der Bekleidung« habe es »der erotischen Verkleidung entsprechende Gebräuche« (ebd.: 307) gegeben. Das Tragen westlicher Kleidung als Marker von Geschlechterdifferenz wird in Hirschfelds Schriften so zum entscheidenden Differenzmerkmal von »Natur-« und »Kulturvölkern«. Er entwirft so ein Bild indigener »Primitivität«, das ihm erlaubt, die durch europäische Reisende und Anthropolog_innen beschriebenen und interpretierten Bekleidungs- und Körperpraxen jener »Naturvölker« als evolutionäre Vorstufe geschlechtlich differenzierter Bekleidungspraxen der vermeintlich zivilisierten »Kulturvölker« zu verstehen. Indem Hirschfeld indigene Geschlechtsausdrücke als »primitiv« und »vormodern« entwirft, reproduziert er die zentrale zeitliche Struktur des kolonialen Diskurses, welche Johannes Fabian in *Time and the Other* (1983) als »denial of coevalness« bezeichnet. Damit verweist Fabian auf die grundlegende Weigerung, die »Anderen« des kolonialen Diskurses als Teil einer geteilten Gegenwart zu begreifen. Auch Anne McClintock (1995) beschäftigt sich in ihrer Untersuchung kolonialer Diskurse mit dieser Trope der Verzeitlichung rassifizierter Differenz und bezeichnet diese als »anachronistic space« (ebd.: 30). Dieser Logik zufolge leben die Kolonisierten nicht innerhalb der modernen Geschichte. Gemäß dem kolonialen Meister_innennarrativ (»history proper«, ebd.: 11) werden sie trotz ihrer offensichtlichen Anwesenheit innerhalb der geteilten Gegenwart permanent als Verkörperungen einer vorgeschichtlichen Zeit gerahmt. So erscheinen auch die von Hirschfeld evozierten »Naturvölker« und ihre Praktiken des Geschlechts als »Vorläufer« europäischer Formen des Transvestitismus. Als solche versinnbildlichen sie die Vergangenheit und haben keinen Platz in der Zukunft.¹⁸ Während der europäische Transvestismus für Hirschfeld also ein modernes Phänomen mit einer langen Geschichte darstellte, konstruierte Hirschfeld außereuropäische

18 Unter Bezugnahme auf Weltreise eines Sexualforschers macht Jana Funke (2015) ein ähnliches Argument, wobei sie die ambivalente Gleichzeitigkeit von Hirschfelds Affirmation und Dekonstruktion kolonialer Denkmuster betont.

trans* Verkörperungen und Praxen als »primitiv«, »anachronistisch« und nicht der Moderne zugehörig.

Hirschfelds Konstruktion von »Transvestitismus« als universales Phänomen und sein Rückgriff auf koloniale Diskurse über »Primitivität« zeigen, dass die seit dem frühen 20. Jahrhundert entstandenen trans* Begrifflichkeiten nicht nur, wie B Camminga (2019) festhält, »a site of travel, accruing baggage and meaning through its traversing of countries, cultures, and varied institutional frameworks« (ebd.: 2) sind, welche nachträglich mobilisiert werden und im Zuge dessen Bedeutungen anhäufen. Vielmehr zeigt sich, dass die Bedeutungsgenerierung im »Westen« immer schon mit dem »Rest der Welt« verbunden war (vgl. Hall 1992), Imaginationen über die Geschlechterpraktiken und -transgressionen an anderen Orten und zu anderen Zeiten sogar ein elementarer Bestandteil dieser Geschichte und Wissensproduktion sind (vgl. Hirschauer 1992: 86). Es ist demnach unmöglich, die Geschichte der modernen Sexualitäts- und Geschlechterordnung ohne die Geschichte des Kolonialismus und des transatlantischen Sklavenhandels zu erzählen, genauso wie es unmöglich ist, die Geschichte moderner trans* Subjektivierung ohne die verwobenen und transnationalen Geschichten des Imperialismus zu erzählen. Eine solche Auslassung läuft Gefahr, eine »first in Europe, then elsewhere« structure of global historical time« (Chakrabarty 2000: 7) zu reproduzieren, die Europa erneut im Zentrum der Geschichte platziert, wodurch die globalen Verflechtungen, die »Europa« überhaupt erst möglich machen, undenkbar werden.

Trans* Geschichte(n) im Schatten sexualwissenschaftlicher Archive

Angesichts dieser Verstrickungen lässt sich fragen, wie trans* Geschichte anders erzählt werden kann und was mit den Geschichten derjenigen passiert, die sich der klassifizierenden Gewalt von Medizin, Sexualwissenschaft und Kriminalistik entziehen konnten. Wie umgehen mit den Geschichten derjenigen, die für den Blick des Archives weitgehend unsichtbar blieben, und jenen, die im Unterbauch der Archive leben, jenen rassifizierten durch koloniale Gewalt markierten Anderen, die namenlos bleiben und von deren Subjektivität und Handlungsmacht das Archiv jegliche Spur getilgt zu haben scheint?

Einen solchen Ansatz legt C. Riley Snorton mit seiner Arbeit *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity* (2017) vor. Snortons Studie zeigt auf, dass die Wissensproduktion über Geschlecht und Sexualität in den USA zutiefst

mit den materiellen und verkörperten Dimensionen von Versklavung und Kolonialismus verbunden war. Doch statt sich den Archiven der Sexualwissenschaft zuzuwenden, richtet Snorton den Blick auf die Archive Schwarzen Lebens während der Versklavung, von der Jim-Crow-Ära hin zu den Bedingungen zeitgenössischer anti-Schwarzer Gewalt.

Anhand des Archivs des US-amerikanischen Arztes James Marion Sims, der bis heute als der »Vater der modernen Gynäkologie« und der Erfinder des Spekulum gilt, verdeutlicht Snorton, dass dessen medizinischen »Erfolge« in ganz grundlegender Weise auf Versklavung und der Degradierung, Dehumanisierung und Verdinglichung von Schwarzen Frauen zu »austauschbaren Waren« und »Fleisch« beruht. Damit bezieht sich Snorton auf eine lange Tradition Schwarzer feministischer Theoriebildung zum Zusammenhang von Schwarzsein, Geschlecht und Körper unter Bedingungen der Unfreiheit. Zentral sind hier die Überlegungen von Hortense Spillers (1987), die aufzeigen, dass Schwarze Körper im Zuge der Verdinglichung, die Schwarze Subjekte zu handel- und austauschbaren Waren gemacht hat, grundlegend rekonfiguriert wurden. Spillers bezeichnet diesen Prozess als *ungendering*. Prozesse moderner Vergeschlechtlichung fanden entlang der Trennung der öffentlichen und privaten Sphäre statt, im Haushalt und der damit verbundenen geschlechtlichen Arbeitsteilung sowie entlang patrilineareren Genealogien, durch welche der Name und der Besitz des Vaters weitergegeben wurden. Die *Middle Passage* und die Plantage stehen jedoch außerhalb dieser Sphären und der patrilinear organisierten Familie. Indem Menschen zu Schiffsfracht gemacht wurden, wurden sie ihrer Geschichten, ihrer Familien und Abstammungslinien, ihrer Namen und Besitztümer beraubt. Die Bedingungen der Unfreiheit und Versklavung verhinderten den abgesicherten Aufbau neuer familiärer Beziehungen und verunmöglichten die Logik der väterlichen Abstammung, die laut Spillers zentral für die Herstellung der Geschlechterordnung war. Patrilinearität war im Kontext der Versklavung insofern unmöglich, als dass in Unfreiheit geborene Kinder nicht (zu) der Familie der Eltern bzw. des Vaters gehörten, sondern vielmehr, den Rechtsstatus ihrer Mütter erbend, als Eigentum in die Besitztümer des Sklavenhalters übergingen. Selbst wenn dieser der leibliche Vater der Kinder war, erkannte er diese nicht als seine Nachkommen an. Schwarze Körper fielen laut Spillers daher aus der »american grammar« (Spillers 1987: 67), der sozialen Konfigurationen weißer Dominanzkultur und der sie hervorbringenden modernen Geschlechterordnung heraus. Auf »Fleisch« reduziert nahmen sie einen (Nicht-)Ort ein, der noch vor der geschlechtlichen Körper- und Subjektwerdung angesiedelt war. Spillers formuliert, dass

Schwarze Körper mit »zero degree of social conceptualization« (ebd.) zugleich das Fundament jeder sich davon abgrenzenden sozialen Ordnung bildeten. In diesem Sinne fungiert »Fleisch« als Desartikulation des Menschen: Es beraubt jene, die auf »Fleisch« reduziert werden, ihrer Möglichkeiten, innerhalb der dominanten Gesellschaftsordnung als Menschen anerkannt zu werden.

Wie Snorton darlegt, fanden Sims operative Experimente zur Behandlung vesikovaginaler Fisteln, mit denen er berühmt geworden ist, an den auf Fleisch reduzierten Körpern versklavter Frauen statt: Anarcha, Lucy, Betsey und zahlreiche weitere unbenannte versklavte Frauen waren Teil seiner »medizinischen Plantage« und seines »living laboratory« (Snorton 2017: 18).¹⁹ Die an ihnen wiederholt durchgeführten gewaltsamen Untersuchungen und Experimente – oft ohne Anästhesie und unter den voyeuristischen Blicken weißer Ärzte – dienten dazu, zu »beweisen«, dass Schwarze Frauen besonders unfruchtbar, invertiert und unweiblich seien (vgl. Snorton 2017: 20). Im Gegensatz zu der angenommenen und gewaltsam hergestellten Verfügbarkeit Schwarzer Frauen als Fleisch, welches die Grundlage für die Herstellung gynäkologischen Wissens über Geschlecht bildete, wurde weiße Weiblichkeit gerade in Abgrenzung zu diesem Status definiert: »white femininity is conferred in relation to an unwillingness to view white female genitalia, to look upon white women as flesh« (ebd.: 33). So waren die Körper Schwarzer Frauen in ihrer Reduktion auf Fleisch und ihrer beliebigen Austauschbarkeit nicht nur die materielle Bedingung der Erfindung des Spekulum und der damit einhergehenden gynäkologischen Wissensproduktion, sondern vielmehr die Voraussetzung für moderne Konzeptionen von Geschlecht per se (vgl. ebd.: 17–53, s.a. Spillers 1987; Hartman 1997).

Dem entgegen zeigt Snorton allerdings auch auf, dass Versklavte Mitte des 19. Jahrhunderts diese Zuschreibung geschlechtlicher Unbestimmtheit strategisch umdeuteten, indem sie Praktiken des Cross-Dressings nutzten, um zu fliehen. Sie konnten sich die Logik der Austauschbarkeit Schwarzer Körper auf der Plantage und die damit verbundene geschlechtliche Indifferenz oder Austauschbarkeit von Geschlecht aneignen und im Zuge der Flucht als Grundlage

19 Der Begriff der »medizinischen Plantage« (engl.: *medical plantation*) geht auf die Disability Studies und Performance Theoretikerin Petra Kuppers und das kollaborative *Anarcha Project* (2007) zurück. Er bezeichnet einen Ort abseits der Anbaufelder der Plantage, der spezifisch für medizinische Experimente, die ohne Anästhesie an versklavten Frauen durchgeführt wurden, errichtet wurde.

für ihr widerständiges Handeln heranziehen. Daher versteht Snorton Versklavung als einen kritischen Bestandteil der Genealogie moderner trans* Subjektivität, »as chattel persons gave rise to an understanding of gender as mutable and as an amendable form of being« (Snorton 2017: 57).

Es sind insbesondere diese Verflechtungen, die bei der Suche nach wiederherzustellenden Subjekten in den europäischen Archiven der Sexualwissenschaft, der Medizin und der Kriminalistik kaum zu erfassen sind. Vielmehr reproduziert der Fokus auf Subjekte, die unter Bedingungen der Gewalt im Archiv sichtbar werden, die dieser Sichtbarkeit zugrunde liegenden rassifizierten und kolonialen Logiken, wie Gill-Peterson beschreibt:

Transgender studies has to an important extent magnified the whiteness of transsexuality by its reliance on its medical archive, for that archive is an artifact of the science of transsexuality, which is to say that it pretends to speak for and grant total access to trans life while obscuring the racial conditions of subjection under which it produces that knowledge as universal. (Gill-Peterson 2018b: 615)

Ungeachtet eines kritischen Verständnisses, das Archive als zutiefst von Macht und Gewalt durchzogen ansieht, bleiben die zuvor diskutierten Ansätze der *Queer und Trans Temporalities* dem Glauben verhaftet, dass es möglich sei, Gegenstrategien zu entwickeln, die in der Lage sind, die verborgensten Geheimnisse des Archives zu lüften und so die verschütteten Geschichten und ihre Subjekte nach und nach an die Oberfläche zu bringen. In den Worten von Abram Lewis: »there remains a conviction that whatever it is that we hope to find can, in fact, be known [...] if only we can develop more capacious and oppositional ways to look« (Lewis 2014: 17; s.a. Steedman 2002: 76). Es stellt sich also die Frage, wie mit diesen epistemologischen Grenzen umzugehen ist, wenn das Archiv nicht vollständig als Ausgangspunkt der Geschichtsschreibung verworfen werden soll, aber zugleich seinen trügerischen Versprechen widerstanden und seiner Gewalt begegnet werden will. Was könnte es heißen, Verlust und Abwesenheit nicht länger nur als Marker von Gewalt zu verstehen, gegen welche es anzuschreiben gilt, sondern diese gleichzeitig auch als Widerstand gegen die Logiken des Archivs selbst zu begreifen? Denn, wie Alexis Pauline Gumbs nahelegt, »[a] fugitive you cannot find a record for is the most successful fugitive of all« (Gumbs 2020: 110). Trotz Anerkennung der gewaltvollen Konstitution des Archives, kehren Projekte der gegen das Archiv gerichteten trans* und queeren Geschichts-

schreibung immer wieder zu dessen restaurativen Versprechen zurück (vgl. Arondekar 2009: 1). Snortons Studie lädt im Gegensatz dazu ein zu fragen, welche Verbindungslinien zwischen der Gewalt der Medizin- und Kriminalarchive, die dennoch als privilegierte Orte der Wiederherstellung der trans* und queeren Gegengeschichtsschreibung gelten, und der »grammar of violence« (Hartman 2008: 4) der Archive des europäischen Kolonialismus und der transatlantischen Versklavung bestehen. Snorton selbst weigert sich, die fragmentarischen Geschichten und geisterhaften Silhouetten, die das Archiv preisgibt, zu vervollständigen.

Jenseits der Binaritäten des Archivs: Denken mit dem Asterisk

Ähnlich wie Snortons Arbeit ist auch die vorliegende Studie durchzogen von »Geistergeschichten«. Hiermit meine ich Geschichten von Personen und manchmal auch Tieren, die ausgehend von den Spuren, die sie hinterlassen haben, kaum erzählt werden können. Sie flackern nur kurz auf, ohne einen klaren Anfang oder ein klares Ende. Diese Geschichten bleiben fragmentarisch, opak und mitunter zweifelhaft. Dennoch lohnt es sich, sie zu erzählen. Wie Cassandra Spooner-Lockyer und Katie Kilroy-Marac (2021) in »Ten Things about Ghosts and Haunting« feststellen, müssen wir, um mit Geistern zu denken, die evidenzbasierte Logik westlicher Wissenschaftssysteme mit samt ihrer strikten Trennung von Faktischem und Fantastischem, Realität und Fiktion, Objektivität und Subjektivität hinterfragen: »To think with and through ghosts, we must think beyond binary oppositions (like visibility/invisibility, absence/presence, now/then) to the excesses produced between and around them« (vgl. Spooner-Lockyer/Kilroy-Marac 2021). Zugleich ist dieses »wir« eine Fiktion, unsere soziale Positionierung, unsere Erfahrungen in der Welt und die Art und Weise, wie diese durch die Vergangenheit geformt sind, bestimmen die Art und Weise, wie und mit welchen Geistern wir uns in Verbindung setzen können und ob diese Verbindungen ausschließlich als unheimlich wahrgenommen werden oder auch Fragmente von Lust und Vergnügen beinhalten. Das Arbeiten mit Geistern erfordert daher sowohl ein positioniertes als auch ein transdisziplinäres bisweilen vielleicht sogar antidisziplinäres Arbeiten. Es stellt sich die Frage, wie wir den kolonialen Geistern, die durch die Archive der trans* Geschichte spuken, gerecht werden können.

In popkulturellen Darstellungen können Geister meistens durch Wände gehen, ihre Form verändern, sich entscheiden, ob sie unsichtbar sein wollen

oder sich zu zeigen geben. Sie spuken, erschrecken, spielen Streiche, bringen Dinge durcheinander, aber sie mahnen auch, fordern Erinnerung ein und geben so lange keine Ruhe, bis der Zustand, der sie an das Hier und Jetzt bindet hat, verändert wird. Ähnlich wie diese Geister ignorieren auch die Geister, die durch dieses Buch spuken, die künstlich aufgezeigten Trennwände akademischer Schreibkonventionen, nehmen unterschiedliche Formen an, sind mal menschlich, mal tierisch, mal beides und mal keines von alledem. Dabei sind sie weder rein metaphorisch noch dienen sie lediglich der Verzierung oder Illustration. Sie sind nicht unwissenschaftlich, sondern im Sinne Hershini Bhanas »informed critical conjurings« (Young 2017: 3), durch historische Forschung kritisch informierte Imaginationen, von dem, was war, was hätte sein können und was kommen kann. Mit diesem Ansatz geht es mir nicht darum, jenen eine Stimme zu verleihen, die von der Geschichte und ihrer hegemonialen Narration verschluckt wurden. Vielmehr befasse ich mich damit, welche anderen Geschichtsnarrationen möglich werden, welche Perspektiven auf Geschichte, Gegenwart und Zukunft erfahrbar werden, wenn diese Geister und ihr Wirken nicht länger verdrängt werden, sondern Raum bekommen sich zu entfalten (vgl. Young 2017: 23). Die Geister zeigen Verbindungslinien auf, schimmern zwischen Sichtbarkeit und Opazität, wollen stören und rufen zugleich dazu auf, sich mit ihnen in Beziehung zu setzen. Sie zwingen uns dazu, unsere eigene Position und Positioniertheit wahrzunehmen und laden dazu ein, unterschiedliche Formen des Denkens mit ihnen – nicht über sie – zu erkunden.

Wenngleich diese Geister weder singulär noch ihre Geschichten in der ihnen inhärenten Gewalt außergewöhnlich sind, geht es mir doch darum, ihrer spezifischen Lokalität Rechnung zu tragen; nicht zuletzt, um unsere Beziehungen zu diesen Orten und ihrer Vergangenheit zu transformieren, denn, wie Avery F. Gordon schreibt: »Following the ghosts is about making a contact that changes you and refashions the social relations in which you are located« (Gordon 2008: 21). In diesem Sinne ist die hier vorgeschlagene Praxis nicht nur auf die lokale Verortung des Schreibens bedacht, sondern ist immer auch ein »situiertes Spekulieren« (Gramlich 2020: 16), das den schreibenden Körper und dessen Erfahrungen miteinbezieht, ohne diese zu einem universellen Allgemeinplatz zu verklären. Ich knüpfe damit an die lange Tradition feministischer Wissenschaftskritik an, die Wissen nicht nur als partikular und situiert begreifen, sondern darüber hinaus die eigene Positionierung in der Welt als erkenntnisstrukturierend und -produzierend fassen. So werden eigene Erfahrungen des In-der-Welt-Seins zum Ausgangspunkt theoretischer Überlegun-

gen genommen und Wissenschaft in den Worten Donna Haraways als »view from a body« (Haraway 1988: 589) verstanden. Entgegen der andro- und eurozentrischen Vorstellung eines entkörpernten Subjekts der Wissensproduktion, dessen Position unmarkiert bleibt und dessen Blick von nirgendwo die Macht hat, zu sehen, ohne gesehen zu werden, geht dieser Ansatz davon aus, dass jedes Wissen bedingt und damit situiert ist. Trans*feministische post- und dekoloniale Praktiken des Spekulierens schließen hier an und wenden sich gegen den »Gottes-Trick« (ebd.: 582) historischer Meister_innenerzählungen:

Auf Distanz zu Narrationen von Subjekt und Geschichte, die ihre Historizität und Lokalität als Universalismus tarnen, reagiert feministisches Spekulieren auf historische Auslassungen, diskursive Festschreibungen und gewaltvolle Unterscheidungen, was als (menschliches) Leben gilt und was als nicht-lebenswert ex negativo zu dessen Konstitution beiträgt. (Gramlich 2020: 10)

Feministisches Spekulieren ist hier also nicht bloße Mutmaßung, fantastische Imagination und hochstaplerische Erfindung. Sie ist nicht das Gegenteil von faktengetreuem historischen Arbeiten, sondern eine Praxis des Re-Narrativierens, die auf Lücken, Tilgungen und gewaltsame Verzerrungen historischer Meister_innen-erzählungen reagiert. Sie lässt die Brüchigkeit und das Spekulative jeder Geschichtsnarration sichtbar werden.

Dabei besteht, wie Saidiya Hartman (2008) deutlich macht, immer auch die Gefahr, die Lücke zu schließen. Mit ihrem Konzept der *kritischen Fabulation* entwickelt Hartman eine Praxis des Schreibens gegen die Grenzen des historischen Archivs. Hierbei versucht sie, zwischen der Gewalt des Archivs und der Sprache, die diese wiederholt, Raum zu schaffen, so dass ein Leben jenseits von Gewalt und Tod vorstellbar wird. Angesichts der Unmöglichkeit, die Geschichten Schwarzer Frauen aus den Archiven des transatlantischen Sklavenhandels zu rekonstruieren, wird Imagination von Hartman als produktives Mittel genutzt, um die Vergangenheit neu zu denken und mit der Lücke zu ringen, ohne dabei den Anspruch zu erheben, den Toten eine Stimme zu verleihen oder sie zu repräsentieren (vgl. ebd.: 12). Imagination wird zum fürsorglichen und verantwortlichen Akt den durch Gewalt zum Schweigen gebrachten gegenüber. Sie refiguriert auf poetische Art und Weise das Verhältnis von Fakt und Fiktion und stellt ein Gegengewicht zu den machtvollen Wahrheitseffekten des Archivs dar (vgl. Bychowski et al. 2018: 674). Gleichzeitig, so Hartman, ist kritisches Fabulieren immer von der eigenen Unmöglichkeit begleitet. Es ist ein beständiges Ringen mit Archiv und Sprache; es ist der Versuch, »to tell an im-

possible story and to amplify the impossibility of its telling« (Hartman 2008: 11). Diesen Unmöglichkeiten und der Frage, welche Geschichten uns lückenhafte, gewaltvolle oder vermeintlich »leere« Archive dennoch erzählen, widmen sich die folgenden Kapitel. Die »Geistergeschichten« beschäftigen sich in diesem Sinne mit dem, was gewesen sein könnte, mit den Möglichkeiten einer Vergangenheit jenseits der Gewalt der dominanten Erzählung, ohne jedoch zu versuchen, diese trans*feministischen Fabulationen als historische Wahrheit festzuschreiben. Gemeinsam kreisen die folgenden Kapitel um die Leerstellen, exponieren sie, verschieben sie, zeigen die Fülle, die ihnen zugrunde liegt und suchen nach anderen Wegen, trans* Geschichte(n) zu erzählen.

*Trans** (mit Asterisk) ist ein relativ junger und gleichsam umstrittener Begriff geschlechtlicher Identifizierung. Der Asterisk wird dabei (angelehnt an dessen Wildcard-Funktion in Programmiersprachen) als symbolischer Platzhalter verstanden, der Raum für möglichst viele transgeschlechtliche Identifikationen anbieten soll. Ein Asterisk nach *trans* bedeutet demgemäß, dass der Vorsilbe *trans-* eine Kombination beliebig vieler (oder auch null) Zeichen folgt, zum Beispiel *transgender*, *transident*, *transsexuell*. Als Schlagwort im Kontext historischer Archivrecherche ist *trans** auf Grund genau dieser Platzhalterfunktion jedoch denkbar ungeeignet, da die Suche nach »trans*« einerseits ein zu weites Netz spannen und zu unpassenden Ergebnissen führen würde und andererseits viele jener Identitäten, die der Begriff beschreiben will, die aber nicht mit dem Präfix *trans-* beginnen, nicht erfasst werden können (vgl. Rawson 2015: 545; Tompkins 2014: 27).²⁰

Trotz (oder gerade wegen) dieser Unzulänglichkeiten birgt *trans** meiner Ansicht nach kritisches Potenzial, welches über die anti-identitäre Verwendung von *transgender* (vgl. Stryker 2008) hinausgeht. Damit schließe ich unter anderem auch an aktuelle Auseinandersetzungen innerhalb der *Trans Studies* rund um den analytischen Gehalt von *trans/trans-/trans** und die Praktiken des *Transings* (Stryker/Currah/2008), der Transversalität und der Transitivität

20 Eine Suche nach »trans*« im digitalisierten Archiv der historischen Zeitungen und Zeitschriften der Österreichischen Nationalbibliothek verdeutlicht dies: Die Suche führt für den Zeitraum 1848 bis 1945 zu weit mehr als 800.000 Treffern, wobei nicht nur die Zeitschrift *Transilvania* – eine im 19. Jahrhundert erschienene Monatsschrift für siebenbürgische Landeskunde, Literatur und Landeskultur – als relevant gelistet wird, sondern auch sämtliche Artikel, die die Wörter Transport, Transformation, Translation oder Transaktion enthalten, aufscheinen. Zum Vergleich: Eine Suche nach dem Begriff Transvestit bringt für den gleichen Zeitraum gerade einmal sechsunddreißig Treffer.

(Snorton 2017), welche diese Begriffe kennzeichnen, an. So haben bereits Susan Stryker, Paisley Currah und Lisa Jean Moore (2008) auf den relationalen und offenen Charakter von *trans*- hingewiesen, der eine Vielzahl von Endungen erlaubt. Diese Relationalität ermöglicht nicht nur »categorical crossings, leakages, and slips of all sorts« (Stryker/Currah/Moore 2008: 11), sondern destabibilisiert zugleich auch die Vorstellung, dass spezifische Kategorien von Menschen, Dingen oder Phänomenen »trans« seien, während sich andere durch Abgeschlossenheit und Fixiertheit auszeichnen würden. Statt als auf eine abgeschlossene geschlechtliche Identität hinzuweisen, verweise *trans*- vielmehr auf eine Praxis des *Transing*, des Überschreitens kategorialer Fixiertheit und der Ko-Artikulation von Geschlecht mit anderen verkörperten Eigenschaften (vgl. ebd.: 13).

Eva Hayward und Jami Weinstein (2015) schließen an die Diskussion über die Relationalität von *trans*- an und betonen, dass insbesondere der Asterisk als Suffix, der sich an das Präfix *trans*- anhängt diese Relationalität noch verstärkt. Symbolisiert durch den Stern, dessen Strahlen in alle Richtungen zeigen, *trans** »both points and touches« (ebd.: 198). Als Präfix und Suffix zugleich braucht *trans** immer ein Objekt als Bezugspunkt, um intelligibel zu werden. Diese Relationalität eröffnet laut Hayward und Weinstein die Möglichkeit, über Prozesse des In-Beziehungs-Seins und gemeinsamen Werdens nachzudenken, denn *trans** ist zugleich präpositional und präontologisch: »[It] is not a thing or being, it is rather the processes through which thingness and beingness are constituted« (ebd.: 196). Der Asterisk markiert jenen Prozess, der dem Präfix *trans*- Bedeutung verleiht.

Marquis Bey führt diese Argumentation in »The Trans*-ness of Blackness, the Blackness of Trans*-ness« (2017) weiter aus. Bey argumentiert, dass *trans** Präfix und Suffix zugleich ist, jedoch keinen Wortstamm besitzt und dadurch seine eigene Flüchtigkeit und fundamentale Instabilität markiert. Auf diese Weise markiert *trans** die Weigerung, gewusst zu werden; wie Bey schreibt, »[t]rans* is that refusal to be itself, to be sure of itself, to be sure that it is where it's at« (Bey 2017: 286). So eröffnet *trans** die Möglichkeit, über eine Vielzahl transitiver und transgressiver Bewegungen nachzudenken, die nicht auf ein Ziel ausgerichtet sind oder auf ein bestimmtes Verständnis von Geschlecht und dessen inhärente weiß-westlich-bürgerliche Prägung. Auch Snorton folgt in *Black on Both Sides* (2017) einer solchen grammatologischen Auslegung, welche den Fokus auf Transitivität legt und Trans-Sein ebenso wie Schwarzsein als grundlegende Voraussetzungen für Ontologien der Differenz und des Menschlichen versteht.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass *trans** *Geschichte* also weniger die Geschichte von *trans** *Subjekten* ist, sondern vielmehr die Geschichte von *trans** selbst und jenen Objekten, die »Transsexualität« als moderne Kategorie des Wissens hervorgebracht haben. Damit will diese Studie auch einen Beitrag zu dem Projekt der *Critical Trans Studies* leisten, dessen Aufgabe Yv E. Nay und Eliza Steinbock folgendermaßen zusammenfassen: »tracing histories of colonialism and white supremacy that underwrites dominant concepts of gender and sexuality which have accompanied the formation of our field [Anm. J.G.: gemeint sind Trans Studies]« (Nay/Steinbock 2021: 150). In anderen Worten stellt sich in einer solchen Perspektivierung weniger die Frage, ob eine historische Figur *trans** gewesen ist, als vielmehr, unter welchen Bedingungen und in welchen Beziehungen spezifische Subjektformationen und die damit verbundenen Bezeichnungspraktiken entstehen konnten. So lassen sich auch viele der in der vorliegenden Studie beschriebenen Personen nicht eindeutig oder einfach als »trans*« beschreiben – entweder, weil ihnen das Vokabular nicht zur Verfügung stand, weil sie ihren Körper und ihr Geschlecht auf eine Art und Weise erlebt haben, die uns in der Gegenwart verschlossen bleibt, oder weil sie ein anderes geschlechtliches Selbstverständnis hatten, das sich nicht in heutige binäre Verständnisse von cis und *trans** einfügen lässt. Was sie jedoch zeigen, ist die lange Geschichte der Wandelbarkeit von Geschlecht sowie die Geschichte jener Strukturen und Ideen, die die Geschlechterbinarität als natürlich erscheinen lassen. Diese beginnt nicht erst mit dem späten 19. Jahrhundert, wo dieses Buch ansetzt, erfährt hier aber im Zusammenspiel von kolonialer Wissensproduktion, erstarkender Bedeutung der Medizin und Biologie und technischen Neuerfindungen im Labor und im öffentlichen Leben eine Bedeutungsaufladung, die bis heute anhält. Um diese *trans** Geschichten geht es im vorliegenden Buch.

Der Asterisk, der sich *trans-* anhängt, hat dabei nicht nur das Potential auf die Relationalitäten und Unabgeschlossenheit geschlechtlicher Kategorien hinzuweisen, sondern kann in Anschluss an dessen Verwendung in Schwarzen feministischen Theorien und innerhalb radikaler Schwarzer Kritiken auch auf die Position des Unausgesprochenen und Unausprechbaren hinweisen (vgl. Garde 2021: 223). So findet sich in den Arbeiten von Saidiya Hartman (2008), Christina Sharpe (2016) und Katherine McKittrick (2014) eine weniger an Semantik und Symbolik orientierte Konzeption des Asterisks.

Als Asterisk in der Geschichte der Moderne weist er auf jene Erzählungen hin, deren Rekonstruktion unmöglich ist, wie Hartman in »Venus in Two Acts« (2008) eindrücklich aufzeigt. Konfrontiert mit der Unmöglichkeit, die

Geschichte von Schwarzen Frauen außerhalb der Grammatiken der Gewalt, die sie als bezzifferte und austauschbare Waren konstruiert hat, zu erzählen, beschreibt Hartman die Archive des transatlantischen Handels als »death sentence, a tomb, a display of the violated body, an inventory of property, a medical treatise on gonorrhea, a few lines about a whore's life, an *asterisk in the grand narrative of history*« (Hartman 2008: 2, Hervorh. J.G.). Als »asterisked archives« (McKittrick 2014) sind die Logbücher der Schiffe gefüllt mit Geschichten der Gewalt, der Verdinglichung und Entmenschlichung, in denen Schwarzes Leben und Schwarze Subjektivität unsagbar und unaussprechbar bleiben. Schwarzes Leben wird zum »asterisked human« (Sharpe 2016), zur undenkbaren Position, welche gleichzeitig über- als auch unterdeterminiert ist. Schwarzsein und Schwarze Körper wurden im Zuge der Versklavung einerseits einer beständigen Transformation und Umdeutung unterworfen, welche sie zu austauschbaren Waren machte, und gleichzeitig stürzten sie durch die Unmöglichkeit, innerhalb ihrer Raster erfasst zu werden, die eurozentrischen und westlichen Wissensordnungen von Geschlecht und Sexualität in die Krise. Der Atlantik, so Sharpe, ist daher immer schon auch der *Trans*Atlantic* (ebd.: 30), insofern, als dass *trans** auf den Exzess und die Refiguration Schwarzer Körper im Zuge der *Middle Passage* hinweist. Im *Trans*Atlantic* beschreibt *trans** also die Geschlechterkonfigurationen und -transgressionen, die das konstitutive Außen der modernen Geschlechterordnung bilden. Dergemäß wird kolonisierten und versklavten Körpern im selben Moment eine exzessive und monströse Geschlechtlichkeit und Sexualität zugeschrieben wie sie als zu wenig geschlechtlich differenziert und gänzlich außerhalb der Kategorien »Mann« und »Frau« verortet werden. Ohne sich auf transgeschlechtliche Körper zu beziehen, weist *trans** so analytisch auf die zentrale Rolle hin, die die binäre Geschlechterordnung in der modernen Konzeption des Menschen versus dem Schwarzen versklavten Körper als Nicht-Mensch einnimmt.

Die theoretischen Arbeiten von Hartman, Sharpe und McKittrick ermöglichen es, mit und in den zum Schweigen gebrachten Klängen des Asterisks zu denken und so nach dem Ungesagten, den Lücken, dem »black noise – the shrieks, the moans, the non-sense, and the opacity« (Hartman 2008: 12) zu fragen, ohne diese jedoch einer zweiten Ordnung der Gewalt (vgl. ebd.: 5) auszusetzen, in dem sie in den unmöglichen Klang einer rekonstruierten Erzählung gezwungen werden. Denken mit dem Asterisk ruft in diesem Fall dazu auf, gleichzeitig mit und gegen die Stille des Archivs zu arbeiten, sich mit dessen Anwesenheiten und gewaltvollen Abwesenheiten auseinanderzusetzen.

Dabei unterscheiden sich die von Hartman, Sharpe und McKittrick beschriebenen Archive der transatlantischen Versklavung und deren Lücken und Auslassungen auf fundamentale Art und Weise von den Archiven der Sexualwissenschaft, der Medizin und der Endokrinologie, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen. Letztere sind bei weitem keine Inventarlisten, kein Todesurteil, keine mathematische Abhandlung über den Wert verdinglichter Körper. Dennoch sind sie verbunden und die Konzeption von *trans** respektive des Asterisks, welche Hartman, Sharpe und McKittrick anbieten, lädt dazu ein zu fragen, was denkbar wird, wenn diese Perspektive auf die innerhalb der *Trans Studies* privilegierten Archive gerichtet wird. Die Strahlen des Asterisks, der sich an die Präposition *trans-* anhängt, reichen nicht nur über die Grenzen einer klar gekennzeichneten Identität, sondern auch über die Grenzen des Archivs hinaus. *Trans** als Analysewerkzeug fragt dann nicht mehr nur nach kategorialen Überschreitungen und Bewegungen sowie relationalen Prozessen, sondern ist auch aufmerksam für das, was nicht gesagt wird, was nicht gesagt werden kann. Denn phonetisch markiert der Asterisk das Stimmlose, das wofür »die dominante Kultur keine Sprache bereitstellt« (Garde/Harder 2021: 212). Beim Versuch ihn zu sprechen, schließen sich die Stimm Lippen und verhindern, dass lautsprachlicher Klang entweicht. Ausgesprochen wird *trans** also zu *trænz*, der Asterisk verschluckt von seiner eigenen Unsprechbarkeit.²¹ Auf diese Weise wird der Asterisk, der *trans-* folgt, zu einer ständigen Erinnerung an die gewaltsam zum Schweigen gebrachten und doch grundlegend konstitutiven Geschichten des Kolonialismus und der transatlantischen Versklavung, als jenes relationales Objekt, das die Präposition *trans-* mit Bedeutung auflädt, »calling attention to the fact that we cannot theorize the multitude of *trans** phenomena without taking into account how race is a technology that reifies and disrupts gender along colonial lines« (cárdenas 2021: 12).

Queere und feministische linguistische Interventionen haben aber auch gezeigt, dass es möglich ist, die Schließung der Stimmritze zu hören, das entstehende Schweigen des Asterisks wahrzunehmen und ihn als Signifikant einer nicht erzählten Geschichte und einer unmöglichen Subjektposition innerhalb der dominanten Sprache zu verstehen, ohne dabei dem falschen Glauben

21 Dies gilt im Kontext dieser Arbeit v.a. für die deutsche lautsprachliche Aussprache und ist keinesfalls universal, so vokalisieren z.B. einige Sprachausgabeprogramme computergestützter Kommunikation den Asterisk.

aufzusitzen, den Asterisk selbst zum Sprechen bringen zu können. Das Hören des Asterisks in den Archiven erfordert demnach eine Form des Zuhörens, die anerkennt, dass die Leben, die durch den Asterisk (nicht) bezeichnet werden, außerhalb der Zonen des Intelligiblen des Archivs stehen und notwendigerweise opak bleiben müssen. Es ist in den Worten von Dylan Robinson »a listening practice that does not – seeks not to – know what it hears« (Robinson 2020: 64), selbst dann, wenn das Gehörte Stille ist.

Ähnlich wie Kai Green verstehe ich *trans** in einer solche Perspektivierung als *Methode* im, *Kritik* am und *Orientierung* zum Archiv und zu Geschichte gleichermaßen, »as a decolonial demand; a question of how, when, and where one sees and knows; a reading practice that might help readers gain a reorientation to orientation« (Green 2016: 67). Eine solche Operationalisierung von *trans** als Analysewerkzeug ist aufmerksam für die Fülle, die sich in den Lücken der Archive aufspannt, die flüchtigen Momente, die sich der Benennbarkeit und Klassifikation entziehen oder ihr vorausgehen, die anwesenden Abwesenheiten und die gespenstischen Spuren, die an den Rändern der Archive aufscheinen (vgl. ebd.: 80).

Trans* Geschichte(n) *mit und durch den Asterisk zu denken*, bedeutet demnach, diese immer wieder auf ihre gewaltsamen Ausschlüsse, Widersprüche und Verflechtungen hin zu befragen, die in Erfolgserzählung der europäischen Moderne verdrängt werden und jene, die in der Stille des Archivs kaum denkbar sind. Gleichzeitig geht es nicht darum, auf festen Zuschreibungen zu beharren, Eindeutigkeiten dort herzustellen, wo sie nicht zu finden sind oder Geschichten »wiederherzustellen«. Vielmehr lädt der Asterisk dazu ein, temporäre und fragile Beziehungen und Verflechtungen in den Vordergrund zu rücken und Geschichte und Geschichten in ihrer Unabgeschlossenheit offen zu halten. Eine solche Herangehensweise folgt auch dem Aufruf von Jules Gill-Peterson, die Archive der europäischen Sexualwissenschaft und ihre verwandten Felder nicht aufgrund ihrer Auslassungen und Gewalt zu verwerfen, sondern stattdessen Lesepraxen zu entwickeln, die aufmerksam für die »unanticipated significance of historical desubjectification« (Gill-Peterson 2018b: 617) sind. Anstatt also *mit* oder *gegen* das Archiv zu lesen, dieses als entweder *voll* oder *leer* zu begreifen, in ihm nach *Anwesenheiten* oder *Abwesenheiten* zu suchen, sucht ein *trans**-analytischer Ansatz danach, diese Dualismen zu überschreiten (*trans*-) und stattdessen die Gleich- und Unzeitigkeiten historischer Verstrickungen und flüchtiger Verbindungen (*) herauszustellen. Dies sind diese *trans** Geschichten der Moderne, denen ich in dieser Forschungsarbeit nachgehe.