

2 Theoretische Perspektiven

2.1 Diskursanalyse

Um die Perspektive dieses Buches zu verdeutlichen, soll ein knapper Exkurs in die Diskurstheorie nach Michel Foucault und die Gender-Philosophie Judith Butlers, die an Foucaults Diskurstheorie mit dem Fokus auf die performative Herstellung von Geschlecht anknüpft, erfolgen.³³ Beide Theorien folgen der Auffassung, dass es keine diskursunabhängige oder -vorgängige Materialität und Wirklichkeit gibt, sondern »[d]ie Wirkmächtigkeit diskursiver Macht das fundamentale Konstruktionsprinzip sozialer Realität [ist]« (Bublitz, 2008, S. 196). Ich nutze diese theoretischen Standpunkte, um die Analyse des Materials vom LAZ innerhalb eines möglichst breiten Rahmens rezipieren zu können. Das heißt für mich, anschließend an Ulrike Auga (2012), mithilfe einer Diskursanalyse sowohl die Wirkmächtigkeit hegemonialer Kräfte als auch die Widerstände innerhalb des Diskurses im LAZ zu sehen. Es soll eine Analyse zwischen Potenzialen und Grenzen oder Schwierigkeiten der lesbisch-feministischen LAZ-Politiken sein.³⁴

Im Anschluss an Foucault ist der Diskurs das Zusammenspiel von Macht und Wissen, eine regulierende Praxis, die ein

33 Zur Kritik an Foucault in der feministischen Theorie vgl. u. a. Raab, 1998 sowie Bührmann, 2001.

34 Zu den *Grenzen lesbischer Identitäten* allgemein vgl. Hark, 1996a. Im Folgenden werde ich eine Kritik an Identitätskonstruktionen aus queerer Perspektive ausführen.

Gebiet oder voneinander abgrenzbare Gruppen von Aussagen hervorbringt und damit Wahrheit(en) produziert. In seiner Analyse des Sprechens von der »unterdrückten Sexualität« seit dem 17. Jahrhundert beispielsweise interessiert es ihn nicht, was diese Unterdrückung beinhaltet, sondern, »*daß* man davon spricht, wer davon spricht, [...] die Orte und Gesichtspunkte, von denen aus man spricht, die Institutionen, die zum Sprechen anreizen und das Gesagte speichern und verbreiten« (Foucault, 1991 [1976], S. 21). Also wie und wo das Sprechen von der unterdrückten Sexualität und ein Wissen darüber entstehen, die diskursiven Praxen, die das Wissen so mächtig werden lassen, dass es »bis in die winzigsten und individuellsten Verhaltensweisen vorzudringen« (ebd.) vermag und als wahr gilt. Diskurse sind demnach immer historisch gewachsen und beschränken sich keinesfalls nur auf die Sprache, sondern auch das Handeln, Schreiben und Denken. Sie bringen diejenigen individuellen und kollektiven Subjekte hervor, von denen sie sprechen (vgl. Parr, 2008, S. 233ff.). Die diskursiven Praxen sind mit Techniken der Macht verknüpft, die den Diskurs, also auch das Wissen und die Wahrheit(en), durch Formen des Ausschlusses, der Einschränkung und Aneignung produzieren und zu kontrollieren versuchen (Foucault, 1994 [1972], S. 8). Diese Formen sind zum Beispiel das verbotene Wort, die Ausgrenzung des Wahnsinns und der Wille zum Wissen (ebd., S. 16). Die Macht und folglich auch Diskurse sind für Foucault immer auch mit Widerstand verknüpft, da sie nur relational, nur im Ausschluss von etwas, funktionieren:

»Diese [Machtverhältnisse] können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen. Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent. [...] es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane [...]. Sie sind in den Machtbeziehungen die andere Seite, das nicht wegzudenkende Gegenüber. [...] Aber weit

häufiger hat man es mit mobilen und transitorischen Widerstandspunkten zu tun, die sich verschiebende Spaltungen in eine Gesellschaft einführen, Einheiten zerbrechen und Umgruppierungen hervorrufen, die Individuen selber durchkreuzen, zerschneiden und umgestalten « (Foucault, 1991 [1976], S. 117f.).

Bei Butler wird die gesamte Existenz eines Menschen von dem Geschlecht entschieden, welches durch Performativität hergestellt wird (Butler, 2014 [1993], S. 14). Das bedeutet, »Geschlechtsidentität als Wirkung produktiven Zwangs« (ebd., S. 15) zu verstehen, die zugleich aus dem System hervorgeht und dieses System hervorbringt. So steht die Performativität im Dienst der heteronormativen Matrix und der patriarchalen Gesellschaft. Diese bilden das Raster und die soziale Ordnung, durch die Körper, Geschlechter und Begehren hergestellt, wahrgenommen, bewertet und naturalisiert werden. Erst die Einlesbarkeit (Intelligibilität) in die heteronormative Matrix der Zweigeschlechtlichkeit bringt ein Subjekt, ein handelndes »Ich« und einen lebbaren Körper hervor: »Damit die Körper eine Einheit bilden und sinnvoll sind, muß es ein festes Geschlecht geben, das durch eine feste Geschlechtsidentität zum Ausdruck gebracht wird, die durch die zwanghafte Praxis der Heterosexualität gegensätzlich und hierarchisch definiert ist« (Butler, 1991 [1990], S. 21, Fußnote 6). Butler schließt in der Formulierung des »produktiven Zwangs« neben dem Moment der (unbewussten) Regulierung in der Herstellung von Geschlechtlichkeit immer auch gleichzeitig die potenzielle Hervorbringung von etwas Neuem, Abweichendem, Unbeeinflussbarem oder Widerständigem ein. In der Folge Foucaults ist Widerstand auch für Butler niemals von einem Außerhalb möglich, sondern nur innerhalb des Machtgefüges, des Diskurses:

»Auch auf die Gefahr hin, mich zu wiederholen, möchte ich deutlich machen, daß Performativität nicht außerhalb eines Prozesses der Wiederholbarkeit verstanden werden kann, außerhalb einer ge-

regelten und restringierten Wiederholung von Normen. Und diese Wiederholung wird nicht *von* einem Subjekt performativ ausgeführt; diese Wiederholung ist das, was ein Subjekt ermöglicht und was die zeitliche Bedingtheit für das Subjekt konstituiert. Diese Wiederholbarkeit impliziert, daß die ›performative Ausführung‹ keine vereinzelte ›Handlung‹ oder ein vereinzeltes Vorkommnis ist, sondern eine ritualisierte Produktion, ein Ritual, das unter Zwang und durch Zwang wiederholt wird, unter der Macht und durch die Macht des Verbots und des Tabus, bei Androhung der Ächtung und gar des Todes, die die Form der Produktion kontrollieren und erzwingen, die sie aber nicht, darauflege ich Nachdruck, im voraus vollständig determinieren können« (Butler, 2014, [1993], S. 139).

Anknüpfend an das »nicht wegzudenkende Gegenüber« im Machtbegriff bei Foucault konzipiert Butler die geschlechtliche Identifikation als auf der Zurückweisung einer anderen Identität beruhend, die den Bereich des Verwerflichen schafft (ebd., S. 23). Das »Verworfen« kennzeichnet die Dynamik des Diskurses, Macht und Normalität durch Abgrenzung und Identifizierung mit einer Ablehnung zu gewinnen. Als Beispiel für die heterosexuelle Matrix setzt Butler die Homosexualität als das »Verworfen« mit den beispielhaften Figuren des »verweiblichten Schwulen [fag]« und der »phallizisierten Lesbe [dyke]« (ebd., S. 141) ein, die das Außen des Diskurses, seine Ränder, bestimmen und somit erst die Norm innerhalb des Diskurses etablieren:

»Der Binarismus aus verweiblichter männlicher Homosexualität auf der einen Seite und vermännlichter weiblicher Homosexualität auf der anderen Seite wird selbst wiederum als das restriktive Gespenst erschaffen, das die definierenden Grenzen des symbolischen Tauschs konstituiert. Es ist wichtig zu sehen, daß dies Gespenster sind, die *von* jenem Symbolischen als dessen bedrohliches Außen zur Absicherung seiner ungebrochenen Vorherrschaft hervorgebracht werden« (ebd., S. 150f.).

Zugleich warnt Butler davor, dass sich die resignifizierte Homosexualität ebenfalls der Logik der Verwerfung bedienen kann und die Ablehnung von Heterosexualität als konstitutiv für die eigene Subjektbildung manifestiert (ebd., S. 162). Im Fall des LAZ könnte die Ablehnung von Bisexualität hinzugefügt werden (vgl. Kapitel 2.3). Die damit einhergehende Konstruktion einer kohärenten Identität läuft immer auf die Ausschließung und Verwerfung einer anderen Identität hinaus. Damit werden Subjektpositionen essenzialisiert. Dies stellt die Grenze und auch die Gefahr von Identitätspolitik(en) dar. Butler benennt dies als eine »Ökonomie der Differenz« (ebd., S. 168), die angesichts eines unterdrückerischen Systems auch ihre Berechtigung hat, jedoch kritisch reflektiert werden muss:

»Wenn die eitlen Zumutungen des liberalen Humanismus infolge ihrer Gewaltsamkeiten die Vervielfachung kulturell spezifischer Identitäten erzwungen haben, dann ist es umso wichtiger, in den Artikulationskämpfen dieser besonderen Identitäten, die aus einem und durch einen Belagerungszustand geschmiedet sind, jene Gewaltsamkeit nicht ohne einen bedeutenden Unterschied, und zwar reflexiv und präskriptiv, zu wiederholen« (ebd., S. 169).

Butler bietet weitergehend mit der Analyse der Verwendung und Wiederaneignung des Begriffs *queer* eine beispielhafte Praxis für die gleichzeitige Identifizierung und Desidentifizierung mit hegemonialen Positionen und kohärenten Identitätskonzeptionen (ebd., S. 307ff.), die heute in den gesamten Queer Studies vertreten werden (vgl. Hark, 2013). Die Queer Theory analysiert Sexualität in Verbindung mit Geschlecht und damit einhergehende Normierungen und Machtverhältnisse. Insbesondere Heteronormativität, also die Strukturierung von Gesellschaften entlang eines binären, hierarchischen und heterosexuell gedachten Geschlechter- und Sexualitätsregimes. Durch Heteronormativität werden nicht-heterosexuelle und genderqueere Lebensweisen marginalisiert. Queer Theory verfolgt eine normativitäts- und

identitätskritische sowie dekonstruktivistische Perspektive und will unbestimmt, flexibel, veränderbar und antizipatorisch bleiben. Insbesondere essenzialisierende Festschreibungen versuchen die Queer Studies zu durchbrechen und zu hinterfragen (vgl. Jagose, 2001 [1996]). Queers of Color haben die Queer Theory um entscheidende Perspektiven erweitert. José Esteban Muñoz beispielsweise hat das Konzept der »Disidentifications« durch Performance-Kunst von queers of color entwickelt, da diese oft mit ausschließenden Ansätzen im queeren (weil dominant *weiß*) oder ethnischen (weil dominant *hetero*) Feld konfrontiert sind. Anstatt sich voll und ganz mit solch dominanten Diskursen zu identifizieren, obwohl sie eine*n doch nicht ganz einschließen, oder eine Identifizierung komplett abzulehnen, benennt Muñoz die »Disidentification« als widerständige (Überlebens-)Strategie von minorisierten Subjekten, sich teilweise zu identifizieren und damit Gegenöffentlichkeiten innerhalb eines dominanten Diskurses zu (er)schaffen bzw. den dominanten Diskurs zu reformulieren. Jene Strategie verortet er alternativ zu einem essenzialistisch-identitären oder sozialkonstruktivistischen Verständnis von Subjektivierung. Stattdessen ist:

»Disidentification the third mode of dealing with dominant ideology, one that neither opts to assimilate within such a structure nor strictly opposes it; rather, disidentification is a strategy that works on and against dominant ideology. Instead of buckling under the pressures of dominant ideology (identification, assimilation) or attempting to break free of its inescapable sphere (counteridentification, utopianism), this ›working on and against‹ is a strategy that tries to transform a cultural logic from within, always laboring to enact permanent structural change while at the same time valuing the importance of local or everyday struggles of resistance« (Muñoz, 1999, S. 11f.).

Muñoz schließt damit auch an Butlers Ausführungen zum »failure of identity« und der Gleichzeitigkeit, dass »one does and

does not belong« (ebd., S. 12), an und versteht Widerstand, Foucault wie Butler folgend, nur als innerhalb des Diskurses möglich (ebd., S. 19).³⁵

Vor dem Hintergrund dieses diskursanalytischen und queer-theoretischen Rahmens möchte ich die Gleichzeitigkeit einer (historischen) Notwendigkeit der Formulierung einer lesbischen Identität (für einige) einerseits und die Gefahr einer Essenzialisierung der Kategorien »Frau« und »Lesbe« andererseits verständlich machen. Zudem lte ich das queere Potenzial – das heißt die Widerstände innerhalb von dominanten, identitären Diskursen und Praktiken der »Disidentification« – in den historischen Kämpfen des LAZ aus. Da in diesen Analysen der Faktor von Zeitlichkeit eine besondere Rolle spielt, erweitere ich den theoretischen Horizont im Folgenden hinsichtlich von queeren Archiven und eines queeren Zeitverständnisses. Ann Cvetkovich hat in ihrem Buch *An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures* ein Vorgehen formuliert, das mein Bedürfnis, Queer- und Lesbisch-Feministisches zusammenzudenken, widerspiegelt:

»This book uses both the queer and the lesbian in order to resist any presumptions that they are mutually exclusive – that the queer, for instance, is the undoing of the identity politics signified by the category lesbian, or that lesbian culture is hostile to queer formations« (Cvetkovich, 2003, S. 11).

35 Roderick A. Ferguson erweitert die »queer of color critique« um einen materialistischen Schwerpunkt, ebenfalls im Sinne der »Disidentification«, mit Theorien des historischen Materialismus (vgl. Ferguson, 2004). Da ich mich für das vorliegende Buch jedoch nicht mit solchen Theorieansätzen (des historischen Materialismus) beschäftigt habe, belasse ich es bei dieser ergänzenden Notiz.

2.2 Die Bedeutung des Archivs

Knut Ebeling und Stephan Günzel bezeichnen das Archiv als einen Baustein im Rahmen der allgemeinen Diskursanalyse von Foucault (Ebeling/Günzel, 2009, S. 15). Foucault definiert das Archiv als »das Gesetz dessen, was gesagt werden kann, das System, das das Erscheinen der Aussagen als einzelne Ereignisse beherrscht« (Foucault, 1981 [1969], S. 187). Es bestimmt, der Definition des Diskurses folgend, die Bedingungen der Möglichkeit und Wirklichkeit des Wissens (Ebeling/Günzel, 2009, S. 14). Das Archiv steht bei Foucault im Kontext seiner Methode der Archäologie, die eine historische Analyse ermöglicht, die nicht auf das Auffinden oder Hervorbringen einer Wahrheit zielt, sondern eben darauf, die Gesetzmäßigkeiten der Wissensproduktion zu bestimmen. Derrida hat ebenso auf die normalisierende und normative Funktion des Archivs hingewiesen (Derrida, 1997 [1995]). Zusammenfassend formulieren Ebeling und Günzel: »Das Archiv entscheidet, in welcher Form Geschichte verfügbar ist und was unter Verschluss bleibt. [...] Archiv meint folglich eine Instanz, die eine Ordnung der Vergangenheit produziert, anstatt diese – wie die Geschichtswissenschaft – zu repräsentieren« (Ebeling/Günzel, 2009, S. 13). Das Archiv entscheidet aber nicht nur über Verfügbarkeit, es stellt durch seine subjektive Auslese Geschichte immer wieder her. Dieses konstruktivistische Verständnis von Geschichte hat sich mittlerweile auch in Teilen der Geschichtswissenschaft etabliert. Dazu hat vor allem auch eine poststrukturalistische Kritik an dem Fach beigetragen. Hayden White hat unter anderem analysiert, wie sehr auch die Geschichtswissenschaft bestimmten Narrationen und Diskursen folgt, nicht »objektiv« ist, sondern immer ein jeweiliges Konstrukt derjenigen, die sie rezipieren (White, 1991 [1973]). Joan W. Scott beispielsweise konzipierte Geschlecht (verbunden mit *race* und *class*) infolge feministischer Geschichtsschreibung als Kategorie der historischen Analyse, durch die sichtbar (gemacht) wird, dass Geschichte immer wieder neu geschrieben

wird und Geschlecht keine ahistorische Konstante ist (vgl. Scott, 1986).

Den vorherigen Ausführungen nachgehend, ist es nicht verwunderlich, dass Bewegungen von marginalisierten Subjekten immer auch auf die Normativität einer Geschichtsschreibung hinweisen, die zum Beispiel *weiß*³⁶, bürgerlich, heteronormativ und patriarchal ist und eigene Archive als Orte der Produktion von Gegenwissen und im Widerstand zu einer hegemonialen Geschichte etablieren. Diese Bewegungsarchive bergen im Gegensatz zu institutionellen Archiven Potenziale für neue und alternative Formen des Wissens und eine »Geschichte von unten« (vgl. Bacia/Wenzel, 2013). Ann Cvetkovich führt aus, dass allein die Auswahl- und Sammlungsmechanismen in queeren (hier: lesbischen) Archiven andere als in institutionellen Archiven sind. Ihre Sammlungen beruhen hauptsächlich auf alltäglichen, marginalen oder ephemeren Dingen: »In contrast to institutionalized forms of cultural memory, the grassroots lesbian archive seems intimate and personal. It takes the documents of everyday life – oral history, personal photographs and letters, and ephemera – in order to insist that every life is worthy of preservation« (Cvetkovich, 2003, S. 269). Muñoz hat Ephemerer als zentrale »Beweisstücke« queeren Lebens und damit auch von queerer Theorie bezeichnet: »ephemera is always about specificity and resisting dominant systems of aesthetic and institutional classification« (Muñoz, 1996, S. 10). Dies wurde auch als »archive of the ephemeral« rezipiert und zentral für queere

36 Die Schreibweise *weiß*, klein und kursiv, versucht die sozial wirkmächtige Kategorie »bewusst von der Bedeutungsebene des Schwarzen Widerstandspotenzials, das von Schwarzen und People of Color dieser Kategorie eingeschrieben worden ist, abzugrenzen« (Eggers et al., 2009, S. 13). Damit sollen nicht erneut essenzialistische Identitäten produziert, sondern auf die Konstruktion dieser Kategorien verwiesen werden, die im Butler'schen Sinne von Konstruktion diskursiv sind, auf die sozialen Verhältnisse reale Auswirkungen haben und in Machtverhältnisse eingeschrieben sind (z. B. in das Konzept einer *weißen* Vorherrschaft).

Erinnerungspraktiken gesetzt (Rauchut, 2008, S. 166). Ein anderes wichtiges Moment queerer Archive ist die Geschichte ihrer (Nicht-)Existenz, des Kampfes, ihre marginalisierten Geschichte/n zu archivieren und gleichzeitig das Scheitern an verlorenen Spuren:

»The queer archive might be described, then, as a space where one collects or cobbles together historical understandings of sexuality and gender through an appraisal of presences and absences. Indeed, as some accounts would have it, the archive is a space where queer subjects put themselves together as historical subjects, even if done in the context of archival lack« (Marshall et al., 2014, S. 2).

Dieses Zitat verdeutlicht, dass queere Archive ebenso eine Ordnung der Vergangenheit vornehmen und, gleich den institutionellen Archiven, Geschichte/n und Wahrheit(en) produzieren. Genau wie ich durch die Arbeit mit dem Archivmaterial eine Geschichte des LAZ hervorbringe.

Joan Nestle, die 1974 die »Lesbian Herstory Archives« in New York mitgegründet hat, formulierte 1978 in *Notes on Radical Archiving from a Lesbian Feminist Perspective* 13 Punkte, die ein lesbisches Archiv erfüllen muss, um ein Archiv von und für die Bewegung zu sein und zu bleiben. Darunter fällt, dass ein lesbisches Archiv jegliches Material sammeln muss, nicht nur das von bekannten Persönlichkeiten, alle Lesben Zugang zum Archiv haben, das Archiv innerhalb der Community bleibt und von ihr ausgestattet und betrieben wird, es die Atmosphäre eines Zuhauses hat, jegliche Kooperation mit der patriarchalen Gesellschaft abzulehnen ist und die Sammlung niemals getauscht oder verkauft wird. Zur Not, so formuliert Nestle, muss das Archiv mit seinen Leuten in den Untergrund gehen (vgl. Nestle, 1978).

Der Spinnboden gleicht mit seinen Räumlichkeiten und der Atmosphäre ebenso kaum einem institutionellen Archiv

und folgt den Prinzipien Joan Nestles für ein »Radical Archiving« weitestgehend.³⁷ Es ist gemütlich, persönlich, nicht zu aufgeräumt, die Materialien sind frei zugänglich.³⁸ Wie bereits erläutert, ist die Geschichte der Anfänge des Spinnbodens immer auch mit persönlichen Beziehungen zwischen Lesben und einem Wandern der Archivmaterialien von Ort zu Ort verbunden (vgl. Fußnote 19). Zur offiziellen Benutzung (als Archiv und Bibliothek) wurde der Spinnboden erst am 1. Oktober 1982 in der Privatwohnung von Gudrun S. geöffnet (vgl. Rundbrief Juli 1982; Spinnboden, 2013, S. 8). Im zweiten Rundbrief des Archivs vom Juli 1982 formulieren die Mitarbeiterinnen:

»Wir wollen die Geschichte lesbischer Frauen bewahren, wollen dokumentieren wie sie damals und heute lebten, liebten und sich sich [sic!] darstellten. Wir wollen die Geschichte allen Lesben zugänglich machen und Lesben bei ihrer Arbeit, die Geschichte lesbischer Frauen aufzuschreiben helfen. [...] Wir sammeln *alles* was Lesben jemals aufgeschrieben, gemalt, angefertigt oder selbst gesammelt haben« (Rundbrief Juli 1982, S. 1).

-
- 37** Ein großer Unterschied ist, dass der Spinnboden seit seiner Gründung als Verein mit dem Namen »Archiv zur Sammlung und Bewahrung von Frauenliebe« 1983 immer auch staatliche Fördergelder bezogen hat (die Wörter »Lesbe« oder »lesbisch« wurden im Vereinsnamen damals aus diesem Grund vermieden). Dafür gab es offenbar aus den eigenen Reihen viel Kritik, da es von einigen für autonome politische Projekte kritisch wahrgenommen wurde, sich mit »Staatsknete« zu finanzieren. Danke an Sabine Balke für die Hinweise.
- 38** Spannend ist, inwieweit mit dem geplanten Elberskirchen-Hirschfeld Haus in Berlin-Kreuzberg, in das auch der Spinnboden umziehen und unter einem Dach mit anderen queeren Archiven und Institutionen vereint werden soll, eventuell eine Institutionalisierung erfolgt (vgl. Elberskirchen-Hirschfeld Haus). Gleichzeitig stellt dies auch ein wünschenswertes queerer Bündnis dar. Katrin Köppert hat in einem Text untersucht, wie die »Professionalisierung« queerer Bewegungsarchive, bspw. des Schwulen Museums, sich auf den Raum und das Gefühl auswirkt (Köppert, 2015).

Die Betonung auf »alles« lässt sich mit den zuvor genannten Charakterisierungen queerer Archive verbinden.³⁹ Das Material zum LAZ, dessen Bestandteile ich aufgezählt habe, spiegelt ebenso die Merkmale des Ephemereren wider.⁴⁰ »Die Geschichte lesbischer Frauen«, die in dem Zitat genannt wird, löse ich mit der genealogischen Methode von Foucault (vgl. Foucault, 1971) in ein partikulares Konzept auf, das zu einem bestimmten Zeitpunkt, an einem bestimmten Ort für eine bestimmte Funktion hervorgebracht wurde. Gemäß dieser historischen Methode liegt mir nicht daran, »die lesbische Geschichte« zu erzählen, sondern durch das Archiv historische Machtverhältnisse und Spannungsfelder nachzuvollziehen: Welche Diskurse kamen zu welchem Zeitpunkt und mit welcher Funktion im LAZ auf? Wie wurden sie verhandelt? Welches widerständige Wissen existierte innerhalb dominanter Diskurse?

Archive sind eng mit Vorstellungen von Zeitlichkeit verbunden, hauptsächlich mit der Vorstellung von Vergangenheit, die durch die Materialien aus dem Archiv zugänglich gemacht wird. Theorien zu Zeitlichkeit sind auch in den Queer Studies populär geworden, was wiederum wichtig für das Nachdenken über queere Archive und spezifisch die Möglichkeit der Betrachtung und Reflexion der LAZ-Materialien ist. Jack Halberstam hat den

39 Auch heute noch ist das Sammlungskriterium des Spinnbodens, alles von und über Lesben und lesbisches Leben zu archivieren. Danke an Sabine Balke für die Auskunft.

40 Weiter bestärkt wird die Besonderheit queerer Archive in Bezug auf das LAZ durch eine Box im Spinnboden mit der Aufschrift *LAZ-Kuriositäten*, die unter anderem ein goldenes Spekulum, Buttons, Aufkleber, Anstecker sowie Postkarten enthält und die ich eher zufällig entdeckte. Oder eine selbst gebastelte Einladung zu einer lesbischen »Hochzeitsfête« aus dem Jahr 1972, die in einem der Ordner steckte. Auf der Einladung heißt es: »Schwestern, Brüder, Solidargenossen! [...] Kommt in: Fummel – Frack – Gammelpelle, Warme Atmosphäre wird garantiert!« (Ak/LAZ/32, Abschnitt: Zeitungsberichte). Außerdem würde ich behaupten, dass sich weiteres »Ephemeres« zum LAZ in den Räumen des Spinnbodens finden ließe.

Zusammenhang von *queerness* und Zeitlichkeit folgendermaßen formuliert:

»If we try to think about queerness as an outcome of strange temporalities, imaginative life schedules, and eccentric economic practices, we detach queerness from sexual identity and come closer to understanding Foucault's comment in ›Friendship as a Way of Life‹ that ›homosexuality threatens people as a »way of life rather« than as a way of having sex« (Halberstam, 2005, S. 1).

Queer Temporality ist eine theoretische Begriffsprägung, die, dem Zitat folgend, Leben und Zeitlichkeiten erfasst, die alternativ oder widerständig zu (hetero)normativen Narrationen und Lebensweisen sind. Damit ist vor allem eine Anordnung von Leben(sweisen) gemessen an Linearität, Fortschritt, Akkumulation, Reproduktion und Langlebigkeit gemeint (Freeman, 2010, S. 4). Queere Zeitlichkeit kann diese (chrono)normativen Lebensläufe durchbrechen und hinterfragen. Sie wird in unterschiedlichen Diskursen erfahrbar: zum Beispiel durch queere Geschichte(n), queeres Nachtleben, queere Sex-Praktiken, queere Körper und queere Beziehungen (vgl. Halberstam, 2005).⁴¹ Wichtig zu be-

41 Gleichzeitig könnten alle Subjekte, deren Leben außerhalb von Chrononormativität und Chronobiopolitiken liegt, innerhalb von Queer Temporality gefasst werden. Chrononormativität bedeutet die Regulierung durch Zeit, die dafür benutzt wird, Körper und Subjekte hin zu größtmöglicher Produktivität zu organisieren. Dieser Prozess wird in einem kapitalistischen bzw. neoliberalen System naturalisiert und versteckt und erscheint deshalb denen, die dadurch privilegiert werden, als selbstverständlich und »normal« (vgl. Freeman, 2010, S. 3). Chronobiopolitik ist nichts anderes, als diese Organisation und Regulation für ganze Bevölkerungen geltend zu machen bzw. Körper und Subjekte nur innerhalb von diesen chrononormativen Zeitvorstellungen überhaupt wahrzunehmen (Dana Luciano nach ebd., S. 3f.). Diese Begriffsprägung schließt an Foucaults Ausführungen zur biopolitischen Regulierung von Bevölkerungen und Körper durch dominante Diskurse an, »der Macht, leben zu machen oder in den Tod zu stoßen« (Foucault, 1991 [1976], S. 165).

merken ist, dass auch queeres Leben (chrono)normativ und beispielsweise entlang von Linearität, Fortschritt, Reproduktion, Akkumulation und Langlebigkeit strukturiert sein kann. Halberstam schreibt:

»Obviously not all gay, lesbian, and transgender people live their lives in radically different ways from their heterosexual counterparts, but part of what has made queerness compelling as a form of self-description in the past decade or so has to do with the way it has the potential to open up life narratives and alternative relations to space and time« (Halberstam, 2005, S. 1f.).

Queer Temporality umfasst ein Verständnis von Vergangenheit und Geschichte, welches in Relation zur Gegenwart und Zukunft gedacht und verstanden wird.⁴² Wie auch Hayden White es schon formulierte, ist Geschichte demnach nicht die »Vergangenheit« oder »das Vergangene« und damit unveränderlich, sondern wird durch die Gegenwart hergestellt und diese und die Zukunft verändernd konzipiert (vgl. Dinshaw et al., 2007, S. 177ff.). Der Anschluss von Queer Temporality ebenso an das Foucault'sche, diskursive Verständnis des Archivs ist evident: Die Bedeutung des Archivs als bloßes Abbild einer vergangenen Realität verschiebt sich hin zu einem Ort, wo Wissen und Geschichte(n) produziert wird (werden): »Mit der Wende von der Aufbewahrung zur Produktion des Wissens nahm Foucault dem Archiv die dokumentarische Passivität und konservierende Unschuld« (Ebeling/Günzel, 2009, S. 18).

42 Ein Nachdenken über queere Zeitlichkeit wurde vor allem auch im Kontext des Aufkommens von HIV/AIDS und den vielen toten Queers, die es in der Anfangsphase gab, angestoßen. Kostbares Leben konnte nicht anhand von Gesundheit, Zukunftsperspektiven und Langlebigkeit gemessen werden, vielmehr mussten alternative Praktiken und Umgänge mit der Krankheit, den Verlusten und der Trauer gefunden werden, die das Leben der Verstorbenen oder Erkrankten wertschätzten und unterstützten (vgl. Halberstam, 2005, S. 2).

Gemäß meiner dritten These – in den aktivistischen Bestrebungen des LAZ werden queere Strategien sichtbar – behaupte ich, dass einige Lesben im und durch das LAZ versucht haben, ein Leben und Lebensweisen abseits von heteronormativen, kapitalistischen und patriarchalen Strukturen zu imaginieren und zu realisieren. Dafür werde ich vor dem Hintergrund der ausgeführten Theorien das Archivmaterial zum LAZ auch auf Lebensweisen und die Zeitlichkeiten, die darin sichtbar werden, untersuchen.

Gleichzeitig verstehe ich innerhalb des hier dargelegten Theorierahmens die Geschichte(n), die ich in den Materialien gelesen habe, als erstens durch vergangene und gegenwärtige Diskurse produziert und zweitens als vergangene, gegenwärtige und zukünftige Diskurse und Wirklichkeiten beeinflussend und verändernd. Letzteres lässt sich einerseits durch Nestles Aussage stützen, in der die Bedeutung des lesbischen Archivs für gegenwärtige Politiken, des Archivs als Ort des Lebendigen, hervorgehoben wird: »The Archives should be involved in the political struggles of the Lesbian people, a place where ideas and experiences from the past interact with the living issues of the Lesbian community« (Nestle, 1978). Und andererseits durch José Esteban Muñoz' Konzept von »Queer Futurity«. Dieses formuliert eine Kritik an homonormativen Zugängen zu Queer Theory und politischen Praxen, die ausschließlich im Hier und Jetzt verortet werden,⁴³ anstatt sich auch auf ein »then« (sowohl in der Zukunft als auch in der Vergangenheit) zu beziehen. Für Muñoz bedeutet queer auch »not now«. Es bestärkt das »becoming«, die Performativität von queer. Er nimmt an, dass »we are not yet queer« (Muñoz, 2009, S. 1). Ebenso »queerness is not yet here [...] an ideality« (ebd.). Inhärent in queeren Politiken, Lebensweisen, Diskursen und Theorien ist für Muñoz also immer

43 Hier entwirft Muñoz ein Gegenkonzept zu der »Antisocial Thesis« in den Queer Studies und vor allem dem Buch *No Future: Queer Theory and the Death Drive* von Lee Edelman (vgl. Caserio et al., 2006).

auch die Imagination einer Zukunft (oder, wie ich hinzufügen würde, einer Vergangenheit), die anders als das Jetzt ist: »Queerness is essentially about the rejection of a here and now and an insistence on potentiality or concrete possibility for another world« (ebd.).

2.3 Das Konzept von »agency«

Seit der poststrukturalistischen Wende durch Foucault, Butler u. a. ist es in feministischer Theorie und Analyse üblich, von Widerständen, Subversionen oder »agency« innerhalb eines hegemonialen Systems im Gegensatz zur Unterordnung oder Unterdrückung von Subjekten zu sprechen oder nach jenen zu suchen. Im LAZ und der zeitgenössischen Lesben- und Frauenbewegung, aber auch in einigen heutigen feministischen Ansätzen wird ebenso häufig der Begriff der »Emanzipation« benutzt, um ein handlungsfähiges Subjekt zu lokalisieren, das sich widerständig zu unterdrückerischen Strukturen verhält. Aus postkolonialen Perspektiven wurde daran Kritik geübt und auf wichtige Normalisierungsprozesse innerhalb dieser Theoriebildungen und Analysen hingewiesen. Saba Mahmood formuliert, dass den genannten Bestrebungen allzu oft ein »normatives Subjekt des Feminismus«, das aus liberal-progressiven (und damit oft auch feministischen) Politiken hervorgeht, zugrunde liegt und »the universality of the desire [...] to be free from relations of subordination and, for women, from structures of male domination« (Mahmood, 2005,⁴⁴ S. 10) vorherrschend ist. Da sie in ihrer Arbeit die Womens's Mosque Movement als Teil der islamischen Bewegung in Ägypten untersucht, wo Werte und Praktiken aufrechterhalten werden, die Frauen einen untergeordneten Status zuschreiben, konzeptualisiert sie »agency« »beyond the simple binary of resistance/subordination« (ebd., S. 9) und denatura-

44 Es gibt eine Neuauflage von 2011 mit einem aktualisierten Vorwort.

lisiert das normative Subjekt des liberalen Feminismus, dessen »agency« immer anhand dieses Binarismus konzipiert und eingeordnet wird. Damit schafft sie es, einen bestimmten (liberal-progressiven, feministischen) Diskurs um Freiheit und Autonomie, der sich an dem »freien Willen« des Subjekts orientiert, sichtbar zu machen. Als Beispiel benennt sie das Bestreben in den 1970er Jahren von *weißen* Feministinnen* aus der Mittelschicht, die Kernfamilie als Institution aufzulösen, woraufhin Natives und Afroamerikanische Feministinnen* argumentierten, dass Freiheit für sie durch die Geschichte von Versklavung, Genozid und Rassismus gerade auch darin besteht, solche Familien haben zu können (ebd., S. 13). Autonomie und Freiheit müssen im Kontext unterschiedlicher Perspektiven und intersektionaler Machtverhältnisse verstanden werden:

»If there is one lesson we have learned from the machinations of colonial feminism and the politics of >global sisterhood<, it is that any social and political transformation is always a function of local, contingent and emplaced struggles whose blueprint cannot be worked or predicted in advance« (ebd., S. 36).

Mahmood greift auf Butlers Subjektverständnis zurück, das zwar ein voluntaristisches, nach dem »freien Willen« handelndes Subjekt negiert, jedoch verharret auch Butlers Verständnis von »agency« in ihrem Frühwerk in dem Binarismus von doing/undoing und resignification/subversion von (Geschlechter-)Normen (ebd., S. 20f.).⁴⁵ Nach Mahmood ist es wichtig zu sehen, durch welchen politisch-theoretischen Rahmen Subjektformation und deshalb auch Widerstand konzipiert wird und inwieweit

45 Butler hat ihre Thesen nach der Arbeit von Mahmood weiterentwickelt (vgl. Asad et al., 2009; Butler et al., 2011), weshalb die Kritik nur für ihr früheres Werk gilt. Letztlich ist das Ziel von Butler, genau wie das von Mahmood oder auch Muñoz, ein »undoing«, eine De-Essenzialisierung von *gender*, *race*, *class* usw.

dieser naturalisiert und universalisiert wird. Ihrem Verständnis nach kann »agency« jeweils nur im Kontext von bestimmten (historisch kontingenten) Diskursen analysiert werden: »the meaning and sense of agency cannot be fixed in advance, but must emerge through an analysis of the particular concepts that enable specific modes of being, responsibility and effectivity« (ebd., S. 14f.).

Ich finde Mahmoods Überlegungen auf vielen Ebenen sehr hilfreich. Zunächst werde ich mir dadurch meiner eigenen *weißen* christlich-sozialisierten Position als Schreibende und Analysierende bewusster, die mein Verständnis von Feminismus und »agency« beeinflusst. Es zeigt, dass Handlungen nicht von einem »universalen« Standpunkt als lesbisch_queer_feministisch oder nicht eingeordnet werden können, sondern immer nur in partikularen Zusammenhängen. Übertragen auf die Analyse des LAZ bedeutet es für mich, aufmerksam zu sein, welches spezifische Verständnis oder Verständnisse von Emanzipation, »agency« und/oder Widerstand für Lesben im LAZ zugrunde lagen oder wichtig waren, gerade auch aufgrund des historischen Kontexts. Weitergehend kann ich fragen, inwieweit einzelne Verständnisse ein normatives Subjekt des Feminismus, auch für ihre Zeitgenossinnen, produzierten, oder inwiefern in dem Aktivismus des LAZ Prozesse feststellbar sind, die auf eine Befähigung der einzelnen Frauen innerhalb ihres jeweiligen Lebenszusammenhangs eingehen, ohne auf dominante Befreiungsrhetoriken und/oder auf ein Konzept von Widerstand oder Handlungsfähigkeit zurückzugreifen. Bei einer eventuellen Kritik möchte ich den historischen Kontext und die jeweiligen Möglichkeiten und Bedingungen für Widerstand ebenso wenig außer Acht lassen.

In diesem Kontext ist es sehr wichtig, darauf hinzuweisen, dass dominante »liberale« und »progressive« Politikverständnisse oft in *weißen* feministischen Diskursen vorherrschend sind/waren und eine Autorität gegenüber marginalisierten feministischen Positionen behaupten können. Teile der zeitgenössischen bundesdeutschen lesbischen und feministischen Be-

wegung, einschließlich des LAZ, waren nicht frei von strukturellem Rassismus. Zahlreiche Schwarze Personen, Personen of Color, migrantische, ostdeutsche, jüdische und/oder muslimische Personen haben auf unterschiedliche Erfahrungen von Frauen* und die Überschneidung verschiedener Diskriminierungserfahrungen hingewiesen.⁴⁶ Es ist anzunehmen, dass das LAZ sehr *weiß* war, da es in den von mir untersuchten Archivmaterialien keine Hinweise auf eine Auseinandersetzung mit Rassismus oder den Privilegien einer *weißen* Subjektposition in den eigenen Reihen gibt und die Normalisierung von Weißsein sich unter anderem in der Nichtbenennung zeigt (vgl. Sow, 2009 [2008]; Walgenbach, 2009). Hingegen wurde der Befreiungskampf der (wahrscheinlich vorwiegend *weißen*) Frauen in manchen Schriften des Archivmaterials mit Schwarzen Befreiungskämpfen aus der Versklavung verglichen, das N-Wort (vgl. Kilomba, 2009) findet häufiger Verwendung und über Schwarze Lesben wird nur bei einem Reisebericht aus den USA gesprochen (vgl. Ak/LAZ/6, Info 1 der Frauengruppe Freiburg; Ak/LAZ/7, Texte und Tagebucheinträge; Kuckuc, 1975, S. 51). In einer Publikation fand ich jedoch den Hinweis, dass im LAZ mehrheitlich »weiße deutsche Frauen vertreten [waren], vereinzelt auch afro-deutsche Frauen und Frauen aus anderen westeuropäischen Staaten« (Weiland, 1994, S. 15), dazu konnte ich nichts Konkretes herausfinden, hier sind weitere Forschungen notwendig.⁴⁷

46 Vgl. für den amerikanischen Kontext als erste wichtige Sammelbände Moraga/Anzaldúa, 1981 sowie Hull et al., 1982. Für den deutschsprachigen Kontext vgl. die folgenden Literaturangaben im Text oben. Muñoz bezeichnet seine Theorie der Praktiken von »Disidentification« als »critical, cultural and political legacy« (Muñoz, 1999, S. 22) des Bandes von Moraga/Anzaldúa und intersektionalem Feminismus nach Kimberlé Crenshaw (vgl. Crenshaw, 1991 [1989]).

47 In einem der Interviews von Friederike Mehl mit Monika M., ehemaliger LAZ-Aktivistin, gibt es sehr vereinzelte Hinweise auf afrodeutsche Lesben und Lesben of Color im Umkreis des LAZ (Spinnboden Archiv, I/Men).

Bezogen auf die Auseinandersetzung mit Religion gab es ebenfalls eine Normalisierung in Bezug auf christlich sozialisierte Lebensrealitäten.⁴⁸ Außerdem wurde Religion, wie es in vielen damaligen linken Politikverständnissen üblich war, abgelehnt und kritisiert (vgl. Ak/LAZ/20, 2. Info zur Aktion »Raus aus der Kirche« 1973; Ak/LAZ/4, Manuskript für Rundfunksendung »Wir um Zwanzig« vom 04.03.1973⁴⁹). Die eigene christliche Sozialisation wurde somit als vergangen und zu überwinden konzipiert.⁵⁰ Nach meinen Recherchen kam es zu einer »größeren« (d.h. dokumentierten und diese Dokumentationen sind heute öffentlich zugänglich) Auseinandersetzung mit Rassismus und Antisemitismus in der bundesdeutschen Frauen- und Lesbenbewegung erst in den 1980er Jahren, was keineswegs bedeuten soll, dass es davor nicht auch ein Thema war, wahrscheinlich aber in dem dominanten feministischen Diskurs nicht als solches wahrgenommen wurde (siehe die genannte Nichtthe-

48 So erfuhr das (Lesben-)Pfingsttreffen, das die HAWF initiierte (vgl. Kapitel 3.1), erst 1991 eine Umbenennung in »Lesben-Frühling« und später »Lesbenfrühlingstreffen«, da Pfingsten im Namen christliche Lebensrealitäten als Norm setzt (vgl. Hehsling/Taube, 2007, S. 242; Lahusen et al., 1992, S. 172).

49 Hier wird Homofeindlichkeit als dem Judentum inhärent beschrieben und damit Religionsfeindlichkeit und Antisemitismus verschränkt und durcheinander legitimiert. Nach einem Besuch von Charlotte Wolff im LAZ schreibt diese, wie sie antisemitisch von einer aus dem LAZ angegriffen wurde, da diese Frau nicht glauben konnte, dass Wolff nach eigener Aussage in einer liebevollen jüdischen Familie, die ihre Sexualität akzeptierte, groß geworden war. Obwohl diese Lesbe behauptete, Homofeindlichkeit und Sexismus seien dem Judentum inhärent, wurde sie von den anderen nicht als antisemitisch, sondern nur als »eine leicht erregbare Frau« (Lesbenpresse 11/1982, S. 31) dargestellt.

50 Vgl. aktuelle, postsäkulare Zugänge zu Religion: Diese betonen über die, auch im LAZ sichtbaren, »prejudices in critical and feminist theory towards ›religion‹« hinausgehend »the importance of subject formation, agency, and human flourishing also within and through religious practices« (Auga, 2014, S. 19).

matisierung im LAZ).⁵¹ Meinen Recherchen nach gab es jedoch spätestens 1976 in Deutschland einen Aufruf Schwarzer Lesben zur Organisierung (Leidinger, 2015, S. 57). 1980 sollte eine Gruppe lesbischer Arbeitsmigrantinnen gegründet werden (ebd., S. 58). 1984 gründete sich der Lesbisch-Feministische Schabbeskreis (Baader, 1993, S. 82). Audre Lorde, die 1984 als Gastdozentin an der FU lehrte, war maßgeblich unterstützend für die organisierte Schwarze Frauenbewegung in Deutschland, in der Schwarze Lesben eine große Rolle spielten (Oguntoye, 2007; Ani et al., 2007). Mitte der 1980er Jahre wurde der Verein ADE-FRA (damals: Afrodeutsche Frauen, heute: Schwarze Frauen in Deutschland) gegründet und die Anthologie *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte* herausgegeben (Oguntoye et al., 2006 [1986]). 1990 gab es die *Tagung von/für ethnische und afro-deutsche Minderheiten* und 1991 den *bundesweiten Kongreß von und für Immigrantinnen, Schwarze deutsche, jüdische und im Exil lebende Frauen* (Ayim & Prasad, 1992).

51 Ein Bericht von Dagmar Schultz aus dem Jahr 1981 über die dritte nationale Konferenz der »National Women's Studies Association« in den USA zum Thema Rassismus in der Frauenbewegung wird begleitet von der Reflexion, dass eine Auseinandersetzung mit Rassismus und Antisemitismus in der bundesdeutschen »Frauenbewegung noch weitgehend umgangen wird« (Zeitschrift *Courage* 1981/10) und sich Berliner Frauen seit einigen Wochen treffen, um sich damit auseinanderzusetzen. Naomi Eifler untersucht Erscheinungsformen von Antisemitismus in der (bundes)deutschen Lesbenbewegung der 1970er Jahre (Eifler, 2019).

