

2. Forschungsstand und konzeptionelle Zugänge

Insbesondere frühere Studien, aber auch einige der aktuellen Arbeiten zu nicht-heterosexuellen Elternschaften, sind durch einen heteronormativen Fokus geprägt: Vor allem in den Vergleichsstudien von Familien mit heterosexuellen und homosexuellen Eltern reproduziert ein Teil der empirischen Forschung tradierte Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit bzw. Vaterschaft und Mutterschaft sowie Begehren. Lesbische Eltern werden wiederholt als ›das Andere‹ markiert und Heterosexualität als Norm reifiziert.¹ Die vorliegende Studie beabsichtigt hierzu einen Kontrapunkt darzustellen und eine kritische Perspektive auf den Gegenstand einzunehmen, die Heterosexualität und die in sie eingeschriebene Cis-Zweigeschlechtlichkeit als Machtkonfigurationen fasst. Im folgenden Unterkapitel werde ich zunächst einen Überblick über die Forschungslandschaft zum Elternwerden lesbischer Paare mittels Reproduktionstechnologien geben sowie eine Einschätzung zu den Einsichten und Leerstellen der bisherigen empirischen Forschung (2.1).² Im Anschluss stelle ich mit den Unterkapiteln *Queere Perspektiven auf Sexualität, Geschlecht und Identität* (2.2) sowie *Verwandtschaft denken mit den Feminist Science and Technology Studies* (2.3) die konzeptionellen Zugänge dieser Arbeit vor.

1 Kritisch dazu unter anderem Fish/Russell 2018.

2 In Kapitel 2.1 greife ich auf Passagen eines in den *Feministischen Studien* veröffentlichten Artikels (Dionisius 2014) sowie auf Teile eines in der skandinavischen Zeitschrift *distinktion* erschienenen Papers (Dionisius 2015) zurück. Insbesondere der Forschungsstand wurde aktualisiert und um später erschienene Studien sowie laufende Projekte ergänzt.

2.1 Einsichten und Leerstellen empirischer Forschung zu Familienbildungsprozessen lesbischer Paare³ mittels Reproduktionstechnologien

Seit den 1980ern bilden die verschiedenen Wege des Elternwerdens lesbischer Paare ein Forschungsfeld der Sozialwissenschaften: Zunächst wurden in den Studien insbesondere Familien lesbischer Paare untersucht, deren Kind/Kinder aus vorherigen heterosexuellen Beziehungen stammte/n. Die Familienkonstellationen wurden als »single-mother families« oder »Patchworkfamilien« bezeichnet. Seltener wurden Familien in den Blick genommen, die ein Kind adoptiert hatten. Ab dem Ende der 1990er Jahre rückten geplante lesbische Familien in den Blick der Forschung, insbesondere diejenigen, die ihren Kinderwunsch über Samenspenden verwirklicht haben (vgl. Touroni/Coyle 2002: 195; Biblarz/Savci 2010: 481). Ein Großteil der in den 1990ern durchgeführten Studien analysiert Unterschiede zwischen lesbischen und heterosexuellen Paaren, die reproduktionsmedizinische Verfahren zur Familiengründung in Anspruch genommen haben. Diese Vergleichsstudien setzen sich bis heute fort (u.a. Flaks et al. 1995; Leiblum/Palmer/Spector 1995; Wendland/Byrn/Hill 1996; Chan et al. 1998; Jacob/Klock/Maier 1999; Bos/van Balen/van den Boom 2004; Greenfeld/Seli 2016).

Die ersten Arbeiten, die ganz oder schwerpunktmäßig auf die Nutzung Donogener Insemination bzw. weiterer reproduktionsmedizinischer Verfahren durch lesbische Paare fokussieren, wurden kurz vor bzw. nach der Jahrtausendwende publiziert. Darunter finden sich auch einige Forschungsprojekte, die mit Hilfe qualitativer Erhebungsmethoden die Erfahrungen, Sichtweisen und Praktiken lesbischer Paare und ihrer Familien beleuchten. Diese Studien stehen im Mittelpunkt der folgenden Darstellung, da sie es im Gegensatz zu quantitativen Designs erlauben, die Vorstellungen, Motivlagen und Praktiken der Akteurinnen* vertiefend zu untersuchen.

Vor allem in den USA (u.a. Reimann 1997; Wilson 2000; Chabot/Ames 2004; Mamo 2007a, 2007b; Goldberg/Allen 2007; Padavic/Butterfield 2011; Wojnar/Katzenmeyer 2014; Goldberg/Scheib 2015) und in Großbritannien (u.a. Donovan 2000; Dunne 2000; Haimes/Weiner 2000; Touroni/Coyle 2002; Jones 2005; Almack 2006,

3 Obwohl die vorliegende Arbeit sowohl lesbische als auch queere Frauen*paare und deren Praktiken des Elternwerdens und -seins untersucht, fokussiere ich in diesem Kapitel auf den sozialwissenschaftlichen Forschungsstand zur Familienbildung lesbischer Paare. Der Begriff »queer« als Verortung in einer sexuellen und ggf. geschlechtlichen Subjektposition findet bislang eher vereinzelt in Studien zu nicht-heterosexuellen familialen Lebensweisen von Frauen* Verwendung (so etwa bei Mamo 2007a, 2007b oder Luce 2010). Die Erweiterung meines Projekts um queer verortete Frauen* ist ein Ergebnis des empirischen Erhebungsprozesses sowie der Analyse und verdeutlicht die Prozesshaftigkeit, Hybridität und Unabgeschlossenheit von Identität(skategorien) (vgl. hierzu auch Kap. 3 und 8).

2011; Donovan/Wilson 2008; Nordqvist 2010, 2011, 2012; Nordqvist/Smart 2014), aber auch in Kanada (Luce 2010), in Irland und Schweden (Ryan-Flood 2005, 2009; Malmquist 2015), in Israel (Ben-Ari/Livni 2006), in Belgien (u.a. Wyverkens et al. 2014; Raes et al. 2014), in Italien (Lingiardi et al. 2016; Guizzardi 2016) sowie beispielsweise in Australien (Dempsey 2010, 2012) und Brasilien (Machin 2014) sind qualitative Studien entstanden, die lesbische Familienbildung über Samenspende in den jeweiligen Ländern in den Blick nehmen. In Deutschland steht die Auseinandersetzung mit geplanten lesbischen Familien noch am Anfang. Für Deutschland existieren primär quantitative Studien wie die von Lisa Green (2006) und die daraus hervorgegangenen Artikel (Herrmann-Green/Gehring 2007, Herrmann-Green/Herrmann-Green 2008) sowie eine erste repräsentative, von Marina Rupp (2009) durchgeführte Untersuchung über die Lebenssituation von Kindern in gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften und diverse, daraus entstandene Publikationen (vgl. Rupp 2009; Bergold/Rupp 2011; Dürnberger 2011; Buschner 2013; Bergold/Buschner/Haag 2015). Hierbei handelt es sich um eine Studie, in die neben quantitativen, standardisierten Testverfahren auch persönliche Interviews mit lesbischen und schwulen Eltern einbezogen wurden. Darüber hinaus existieren Fachartikel, die sich auf (explorative) qualitative Interviews stützen, in denen das Sample aber, ebenso wie bei der von Rupp durchgeführten Studie, nicht nur auf Inseminationsfamilien lesbischer Frauen beschränkt bleibt (u.a. Burghardt/Mahmud/Molitor 2006; Kruppa 2009; Hartung/Mohr/Paulick 2010; Herbertz-Floßdorf 2010). Aktuell arbeitet zudem die Erziehungswissenschaftlerin Janine Schallat aus einer hegemonietheoretischen Perspektive zu Familien- und Elternschaftskonstruktionen nicht-heterosexueller Eltern. Für ihr Promotionsvorhaben führte sie narrative Interviews mit unterschiedlichen nicht-heterosexuellen Elternkonstellationen und analysierte Familienfotografien mit Hilfe der dokumentarischen Methode (Schallat 2012, 2018).

Weitere empirische Erkenntnisse (unter anderem auch zu lesbischem Elternwerden) wird das seit 2018 bis 2021 an der Humboldt-Universität Berlin laufende, von Christine Wimbauer, Almut Peukert, Mona Motakef und Julia Teschla durchgeführte Forschungsprojekt *Ambivalente Anerkennungsordnung. Doing reproduction and doing family jenseits der ›Normalfamilie‹* liefern. Aus einer ungleichheits- und geschlechtersoziologischen sowie queer- und anerkennungstheoretischen Perspektive untersucht es die Vielfalt familialer Lebensformen von LSBT*Q-Familien über narrative Paar- und Familieninterviews in Deutschland. Unter den bereits erschienenen Veröffentlichungen findet sich ein Artikel, der die Nutzung von Reproduktionstechnologien durch lesbische Paare fokussiert und herausarbeitet, wie ein

lesbisches Paar im Zuge der Nutzung der ROPA-Methode⁴ und einer anonymen Samenspende Mutterschaft vervielfältigt, Naturalisierungen dieser unterminiert und sich zugleich diverse Paradoxien ausmachen lassen (Peukert et al. 2020).

Intersektionale Forschungsperspektiven auf das Elternwerden lesbischer Paare mittels Samenspende fehlen bislang weitgehend.⁵ Die durchgeführten Studien beschränken sich in ihren Samples schwerpunktmäßig auf *weiße*⁶, physisch und psychisch nicht als beeinträchtigt markierte Interviewpartnerinnen aus der Mittelschicht, die zumeist einen hohen Bildungsstand aufweisen. Die empirischen Ergebnisse bilden somit nur eine spezifische Gruppe von lesbischen Frauen ab, deren Praktiken des Elternwerdens sich vermutlich aufgrund ihrer wirtschaftlich und sozial privilegierten Stellung von Erfahrungen anderer lesbischer Frauen unterscheiden (vgl. Teschlade et al. 2020: 19).

Wegweisende Denkanstöße hierzu liefert innerhalb der deutschsprachigen Auseinandersetzung mit lesbisch-queerer Elternschaft die von Yv E. Nay verfasste Studie *Feeling Family* (2017), die sowohl eine intersektionale als auch queertheoretisch informierte Perspektive darstellt und an Foucaults Machtanalytik anschließt: Nay hat für die Studie in der Schweiz lebende LSBT*Q mit Kind(ern) interviewt und begleitet, die in verschiedenen Konstellationen und über ganz unterschiedliche Wege Elter(n) geworden sind. Nay setzt bei der multiplen Verwobenheit von Differenzkategorien an (vgl. Nay 2017: 307). Die Studie fokussiert auf Ambivalenzen, Gleichzeitigkeiten und Paradoxien in den Aushandlungen von Familie und Elternschaft und stellt die Beziehung von Kritik und Forschungsgegenständen in den Mittelpunkt (vgl. Nay 2017: 318f., 325). Nays Arbeit zeichnet sich zusätzlich durch einen theoriegenerierenden Anspruch aus – eine Seltenheit im Forschungsfeld zu lesbischer Familienbildung.

Auch wenn die Studien zu lesbischen Paaren, die über Samenspende Eltern geworden sind, zum Teil unterschiedliche Schwerpunkte setzen – vom Fokus auf Entscheidungsprozesse lesbischer Paare während der Familiengründung bis hin zu (A-)Symmetrien biologischer und sozialer Mutterschaft in den alltäglichen familialen Praktiken – thematisieren die meisten auf einer übergeordneten Ebene die Frage, wie Familie, Verwandtschaft, Begehren und Geschlecht in Familien lesbischer Paare in der Familiengründungsphase bzw. im familialen Alltag in Beziehung zueinander gesetzt und mit welchen Vorstellungen sie verbunden werden.

4 Bei der ROPA-Technologie (Reception of Oocytes from Partner) wird einer der beiden Mütter die mit Spendersamen befruchtete Eizelle der Partnerin eingesetzt. Für Details zum reproduktionsmedizinischen Verfahren siehe Kapitel 4.2.

5 Eine Ausnahme bildet bspw. die Ländervergleichsstudie von Ryan-Flood (2005).

6 Die Kleinschreibung und Kursivierung des Begriffs *weiß* sollen den Konstruktionscharakter der Kategorie markieren. Darüber hinaus weisen sie auf deren anhaltende Wirkungsmacht als Strukturkategorie in Bezug auf die (ungleiche) Verteilung von gesellschaftlichen Privilegien und den Zugang zu Ressourcen hin.

Um Antworten darauf zu finden, stellen sie Aspekte wie die Aufgabenverteilung der Paare, Deutungen und Praktiken von ›Weiblichkeit‹ und ›Männlichkeit‹, die Kriterien für die Auswahl des Samenspenders und seine eventuelle Einbindung in die Familie, Konzepte von Elternschaft und Familie oder die Bedeutung von leiblicher und sozialer Mutterschaft bzw. Verwandtschaft ins Zentrum der Analyse.

Eine Zusammenschau der Forschungsergebnisse zeigt, dass in der Diskussion um die Elternschaft von lesbischen Paaren drei Stoßrichtungen unterschieden werden können: Zum einen gibt es Arbeiten, die vorrangig Tendenzen einer Reproduktion der bestehenden Geschlechterordnung und tradierter Vorstellungen von Familie und Verwandtschaft herausarbeiten (u.a. Touroni/Coyle 2002; Chabot/Ames 2004; Kruppa 2009; Nordqvist 2010, 2012; teils auch Herrmann-Green/Herrmann-Green 2008). Zum anderen existieren Studien, die insbesondere neue (An-)Ordnungen von Geschlecht und Elternschaft identifizieren und das subversive, heteronormative Strukturen infrage stellende Moment der familialen Praxen lesbischer Paare herausstellen (u.a. Reimann 1997; Dunne 2000; Haimes/Weiner 2000; Wilson 2000; Ben-Ari/Livni 2006; Donovan/Wilson 2008). Drittens finden sich Arbeiten, die auf eine Gleichzeitigkeit von Neuverhandlungen und Affirmationen hinweisen und ambivalente Entwicklungen ausmachen (insbesondere Ryan-Flood 2005, 2009; Burghardt/Mahmud/Molitor 2006; Mamo 2007a, 2007b; Padavic/Butterfield 2011; Schallat 2012; Nay 2017; zum Teil auch Donovan 2000; Goldberg/Allen 2007; Rupp 2009; Almack 2011; Bergold/Rupp 2011; Nordqvist/Smart 2014; Malmquist 2015).⁷

Der Beitrag sowohl der Studien des ersten Strangs, die Affirmation betonen, als auch der des zweiten Strangs, die Neuverhandlungen ins Zentrum stellen, ist außergewöhnlich und bedeutsam: Sie haben in den 2000er-Jahren ein Forschungsfeld in den Sozialwissenschaften mitetabliert, das nicht-heteronormative Praktiken des Elternwerdens dezidiert ins Zentrum des Erkenntnisinteresses stellt und hierbei keine defizitorientierte Forschungsperspektive auf den Gegenstand einnimmt. Zugleich ist an der relativ starren Positionierung der empirischen Forschung über Assimilations- versus Transgressionsthese Kritik geübt worden. So hat unter anderem die queer_feministische Theoretikerin Sara Ahmed dualistische Denk- und Fragemuster im Kontext der Beforschung nicht-heterosexueller familialer Lebensweisen problematisiert. Ahmed hat darauf verwiesen, dass es produktiver wäre, lesbische Eltern als Akteurinnen zu sehen, die Normen anders ›bewohnen‹, und dies detailliert zu beschreiben, da hierin das transformative Potential bestehe und ein Arbeiten am (Hetero-)Normativen möglich sei (Ahmed 2012: 155): »Even when

7 Die zitierten Autor*innen positionieren sich unterschiedlich stark zur Frage einer Neuverhandlung von Familie, Verwandtschaft und Geschlecht in den Familien lesbischer Paare und verbleiben teils auf einer rein deskriptiven Ebene. Anhand des in den Studien dargestellten Materials lassen sich aber Aussagen hinsichtlich der Aushandlungen durch die lesbischen Paare treffen und die verschiedenen Stränge herausarbeiten.

queer families may wish to be recognised as ›families like other families‹, their difference from the ideal script produces disturbances – moments of ›non-sinking‹ – that will require active forms of negotiation in different times and places« (ebd.: 153). Dichotomien und Festschreibungen vermögen keine komplexen Einblicke in (Re-)Konfigurationen von Familie, Verwandtschaft und Geschlecht zu geben, die sich in lesbischen Familienarrangements vollziehen. Darüber hinaus besteht von einem queer-theoretischen Blickwinkel aus die Gefahr, Heterosexualität und die heterosexuelle Kernfamilie implizit als Normen zu reifizieren, wenn sie als Abgleichfolie für die Abweichung oder die Normalität der Familien lesbischer Paare herangezogen und keiner (macht-)kritischen Reflexion unterzogen werden.

Eine für Ambivalenzen offenere Beantwortung der Frage nach der Verhandlung von Familie, Verwandtschaft und Geschlecht in lesbischen Familienarrangements liefern die Arbeiten des dritten Forschungsstrangs. Sie stellen eine Gleichzeitigkeit von Flexibilisierungen und Fixierungen tradierter Konzepte und Praktiken in den Familien heraus und diagnostizieren vielschichtige, teils widersprüchliche Entwicklungen. Beispielhaft für diese Perspektive steht Laura Mamos Studie *Queering Reproduction* (2007a). Sie setzt sich darin differenziert und theoretisch informiert mit den skizzierten Problematiken auseinander und liefert konzeptionelle Anschlüsse für die weitere empirische Forschung – und die vorliegende Arbeit.

Mamo skizziert und veranschaulicht mit Hilfe ihres empirischen Materials zu lesbisch-queerer Elternschaft, dass Familie, Verwandtschaft und Geschlecht gemacht sind und beleuchtet auch die Rolle von Artefakten, Materialität und Technik innerhalb dieser Prozesse. Hierfür rekurriert sie auf die Feminist Science and Technology Studies. Darüber hinaus sucht sie nach Spuren der Queerness in den Aushandlungen und Praktiken der Interviewten und schließt somit auch an queer-theoretische Perspektiven an. Mamo weist konzeptionell in eine produktive Richtung. Eine Theoretisierung ihrer Ergebnisse findet jedoch nur in Ansätzen statt. Wie die Anthropologin Sarah Franklin in ihrer Rezension zu Mamos Werk betont, schließen sich an ihre Forschung wichtige sozialtheoretische Fragen an, bspw. wie das biologische Geschlecht (*sex*) und Reproduktion vor dem Hintergrund der empirischen Befunde gefasst werden können (vgl. Franklin 2009: 576). Antworten gibt es darauf bislang kaum – nicht-heterosexuelle Reproduktion stellt eine Randfigur in der Sozialtheorie dar. Die Forschung zum Elternwerden lesbischer und queerer Paare ist damit vor die Herausforderung gestellt, diese Intuitionen aufzunehmen, sie deutlicher zu akzentuieren und systematischer zu verfolgen. Damit ist der Ausgangspunkt meiner Arbeit skizziert: Ich knüpfe an Mamos theoretische Bezüge – Queer Studies und Feminist Science and Technology Studies – an, um den reproduktiven, verwandtschaftlichen und familialen Praktiken der lesbischen und queeren Paare nachzugehen und weitere Impulse für theoretische Konzeptualisierungen zu liefern.

Queer Studies und Feminist Science and Technology Studies sind nicht nur in besonderer Weise geeignet, sie sind sogar unabdingbar, um die Verhandlungen von Familie, Verwandtschaft und Geschlecht auf dem Feld lesbischer und queerer Reproduktion in all ihrer Komplexität zu erfassen. Erst in der Kombination der theoretischen Bezüge ist es möglich, sowohl Heteronormativität als Machtstruktur zu reflektieren als auch der Rolle von Materialitäten nachzugehen und tradierte Dichotomien infrage zu stellen – etwa die von Kultur/Natur, Biologie/Sozialem, Mann/Frau, Mutter/Vater, aber auch die von Normalisierung und Neuverhandlung. Es geht darum, ein Denken zu erproben, das sich an Binaritäten reibt, diese porös werden lässt und herausfordert. Bislang existiert keine Studie zu lesbisch-queerer Familienbildung über Reproduktionstechnologien im deutschsprachigen Raum, die die Perspektive der Feminist Science and Technology Studies hierfür produktiv macht.⁸

Umgekehrt konzentrieren sich Studien aus dem Feld der FSTS meist auf biomedizinische Settings – im Feld der Reproduktion sind dies etwa Reproduktionskliniken und Kryobanken: Während die Nutzung von Reproduktionstechnologien in klinischen Settings bereits in diversen Studien Beachtung erfahren hat, sind Arbeiten, die Do-it-yourself-Techniken wie die Selbstinsemination mit privaten oder medizinisch aufbereiteten Samenspenden berücksichtigen, rar (vgl. Nordqvist 2011: 114). Lesbisch-queere reproduktive Praktiken in Deutschland stellen ein interessantes Beispiel dar, um diese Forschungslücke zu füllen: Aufgrund ausschließender struktureller Rahmenbedingungen der Reproduktionsmedizin zum Zeitpunkt des Elternwerdens der Interviewten, ökonomischer Notwendigkeiten, aber auch individueller Präferenzen ist die Praxis der Selbstinsemination mit privaten Samenspenden in Deutschland relativ weit verbreitet (vgl. Kap. 4).

2.2 Queere Perspektiven auf Sexualität, Geschlecht und Identität

Um die Analyseperspektive dieser Studie darzulegen, werde ich im Folgenden die konzeptionellen Zugänge der Queer Studies (2.2) und der Feminist Science and Technology Studies (2.3) vorstellen. Das Kapitel geht zunächst auf bedeutende Neuordnungen des sozial- und kulturwissenschaftlichen Feldes im Zuge der Entstehung des Poststrukturalismus ein, der einen wesentlichen theoretischen Bezugsrahmen für die Queer Studies bildet, insbesondere die Schriften Michel Foucaults.

8 Einen Vorstoß in diese Richtung machen Nolwenn Bühler, Willemijn de Jong, Yv E. Nay und Kathrin Zehnder (2015) in einem Artikel, in dem sie das analytische Potential des Konzepts der *ontological choreography* nach Charis Thompson, die im Kontext der FSTS situiert ist (vgl. 2.3.2), ausloten, um das *doing family* mittels Reproduktionstechnologien in der Schweiz ethnografisch zu rekonstruieren. LSBTQ-Familien sind eines der gewählten Beispiele.

Im Anschluss stelle ich Judith Butler als eine der bedeutendsten Vertreter*innen der Queer Studies vor, an deren konzeptuelle Neufassungen von Geschlecht, Begehren, Identität und Körper ich anknüpfe (2.2.1). Danach skizziere ich einige queer-theoretische Ursprünge sowie Weiterentwicklungen des Konzepts der »heterosexuellen Matrix« (Butler 1991) und führe den Begriff der Heteronormativität ein (2.2.2). Abschließend fasse ich zentrale Aspekte einer queer-theoretischen Analyseperspektive zusammen (2.2.3).

2.2.1 Sexuelle Identität als diskursiver Effekt: poststrukturalistische Einsprüche

Im akademischen Feld vollzogen sich bereits ab Ende der 1960er Jahre theoretische Verschiebungen, die wesentliche Impulse und Anschlüsse boten, um Sexualität, Geschlecht und Identität neu zu fassen: Das poststrukturalistische Denken hielt Einzug. Sowohl außerhalb als auch innerhalb der Wissenschaft stießen zu dieser Zeit wissenschaftliche Bemühungen, universelle und überhistorische Gesetze zu identifizieren, wie etwa im Rahmen strukturalistischer Theoriebildung angestrebt, auf Kritik. Vorstellungen von starren, essentialistischen Identitäten und der Autonomie des Subjekts wurden zunehmend infrage gestellt und auch kritisch auf Theoriezweige wie die Gay Studies und den Lesbischen Feminismus bezogen. Wie ist lesbische/schwule Identität zu begreifen? Lässt sich ein ›Wir‹ formulieren und wenn ja, auf welcher Basis?

Bedeutende Theoretiker*innen, die das poststrukturalistische Denken ab Ende der 1960er im Kontext französischer Theoriebildung in Form von interdisziplinären, geistes- und sozialwissenschaftlichen Ansätzen geprägt haben, sind unter anderem Michel Foucault, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Hélène Cixous, Jacques Lacan und Louis Althusser. Gemeinsam ist ihnen als Poststrukturalist*innen, dass sie der Sprache eine neue Bedeutung beimaßen: Sprache wurde nicht länger als ein bloßes Beschreiben von Dingen oder Menschen in ihrer (vermeintlichen) Eigentlichkeit betrachtet, sondern als produktiv und soziale Wirklichkeit hervorbringend. Sprache konstituiert Subjekte, Objekte und Welt und ermöglicht somit Identitäten überhaupt erst (vgl. Villa 2012: 20). Ein zentraler Begriff des Poststrukturalismus ist deshalb der des Diskurses: Ein Diskurs ist eine Formation, ein ganzes System von Denkfiguren und sprachlichen Regeln. Ein Diskurs strukturiert die Wahrnehmung der Subjekte und setzt Grenzen, indem er den Rahmen dessen absteckt, was artikulierbar ist. Über Sprache wird die Welt also geordnet und zugleich – das ist die wesentliche Pointe – hervorgebracht. Sprache ist aus poststrukturalistischer Perspektive kein Abbild von Welt oder deskriptiv; sie schafft vielmehr das, was sie scheinbar nur bezeichnet (vgl. ebd.: 22). Der poststrukturalistische Diskursbegriff hebt den zutiefst gesellschaftlichen und politischen Charakter von Sprache hervor sowie die Kontingenz dessen, was und wen Diskurse produzieren und wie sie

damit das Feld des Lebbareren abstecken (vgl. ebd.). Diskurse werden an dieser Stelle bewusst im Plural verwendet, denn es gibt niemals nur einen, sondern immer mehrere Diskurse, auch zu Geschlecht. Diese konkurrieren miteinander und haben eine unterschiedliche Wirkmächtigkeit Realität zu gestalten (vgl. ebd.: 24f.) – folglich stellt sich auch die Frage von Macht und Widerstand: Ein Diskurs wie der der Zweigeschlechtlichkeit ist etwa in vielen Kontexten hegemonial und beansprucht einen Wahrheitsanspruch. Andere Diskurse wie queere Perspektiven auf Geschlecht sind als Gegendiskurse zu beschreiben, denen sowohl ein den hegemonialen Diskurs stabilisierendes als auch destabilisierendes Potential innewohnt. Diskurse sind folglich nicht in sich geschlossen und zielgerichtet, sondern durchaus vielfältig, ambivalent und widersprüchlich.

Um mich dem Gegenstand dieser Arbeit weiter anzunähern, beziehe ich mich im Folgenden auf Michel Foucault, der sich dezidiert mit der diskursiven Konstruktion von Sexualität auseinandergesetzt hat und hierbei Homosexualität als ein zentrales Beispiel wählt. Im Anschluss wende ich mich Judith Butler zu, die als eine der bedeutendsten Theoretiker*innen der Queer Studies an Foucaults Studien zu Sexualität sowie seinen Diskurs- und Machtbegriff anschließt und die Überlegungen produktiv auf Fragen von Identität, Begehren und Geschlecht anwendet und weiterentwickelt.

Das Beispiel des Homosexuellen bei Michel Foucault

In seinem mehrbändigen Werk *Sexualität und Wahrheit* (u.a. 1979 [1976]) zeichnet Foucault nach, wie sich seit dem 17./18. Jahrhundert in westlichen Gesellschaften ein Dispositiv⁹ der Sexualität formiert hat.¹⁰ Wesentlich hierfür war unter anderem die Herausbildung des Erkenntnisbereichs der *scientia sexualis*, einer Wissenschaft, die Sexualität zu ergründen suchte, indem sie diese ordnete, klassifizierte und sie somit überhaupt erst sicht- und sagbar machte. Diese Entwicklung stellt die Grundbedingung dafür dar, dass sich die Vorstellung von Homosexualität als Lebensform und Identitätskategorien wie *lesbisch* oder *schwul* überhaupt durchsetzen konnten, die in den Kämpfen der schwul-lesbischen Bewegung zentral waren und sind.

Die Skizzierung dieser Genese eines Regimes von Macht, Wissen und Lust nach Foucault verweist auf der analytischen Ebene auf den Konstruktionscharakter und

9 Ein Dispositiv ist bei Foucault eine »heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann« (Foucault 2003: 392).

10 Dieses Dispositiv entfaltet(e) seine Wirkmächtigkeit selbstverständlich auch jenseits der westlichen Welt, etwa im Zuge des Kolonialismus und seiner Kontinuitäten.

die Kontingenz von Identität. Indem Foucault hierbei einen ambivalenten und vielschichtigen Machtbegriff statt eines repressiven formuliert, tritt die Kompliz*innenschaft marginalisierter Positionen bei der Durchsetzung und Reproduktion einer hegemonialen Norm zutage – zugleich aber auch deren subversives Potential. Das führt mich zu zwei zentralen theoretischen Positionen der Queer Studies, die an Foucault anschließen: die Dekonstruktion und Dezentrierung von (sexueller) Identität und die Perspektive, sexualpolitische Kategorien als Effekte von Macht und Herrschaft zu fassen (vgl. Villa 2007).

Seine Analyse beginnt Foucault mit einer historischen Rückschau: Noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts seien sexuelle Praktiken selbstverständlicher Teil des Alltags gewesen. Doch bis zum 19. Jahrhundert wurde die Sexualität privatisiert, tabuisiert und mit Fortpflanzung verknüpft:

»Dem lichten Tag sollte eine rasche Dämmerung folgen, endend in den monotonen Nächten des viktorianischen Bürgertums. Die Sexualität wird sorgfältig eingeschlossen. Sie richtet sich neu ein, wird von der Kleinfamilie konfisziert und geht ganz im Ernst der Fortpflanzung auf. Um den Sex breitet sich Schweigen. Das legitime, sich fortpflanzende Paar macht das Gesetz. Es setzt sich als Modell durch, es stellt die Norm auf und verfügt über die Wahrheit, es bewahrt das Recht zu sprechen, indem es sich das Prinzip des Geheimnisses vorbehält. Im gesellschaftlichen Raum sowie im Innersten jeden Hauses gibt es nur einen Ort, an dem die Sexualität zugelassen ist – sofern sie nützlich und fruchtbar ist: das elterliche Schlafzimmer. Der Rest schwindet ins Halbdunkel; die Anständigkeit der Haltungen weicht den Körpern aus, die Schicklichkeit der Worte übertüncht die Reden. Wo aber das Unfruchtbare weiterbestehen und sich zu offen zeigen sollte, erhält es den Status des Anormalen und unterliegt dessen Sanktionen.« (Foucault 1979: 11f.)

Das legitime, sich fortpflanzende Paar ist hier als ein heterosexuelles gedacht und konstituiert eine Norm: die der Kernfamilie. Zugleich geht mit dieser Setzung die Konstruktion des Anderen, des »Perversen« einher, das sich beispielsweise auf sexuelle Fetische oder auf homosexuelles Begehren beziehen kann. Vorangetrieben wurde dieser Prozess seit dem 18. Jahrhundert insbesondere durch die Institutionen des Rechts, der Medizin und der Psychiatrie. Diese Institutionen benannten, ordneten und verwalteten Sexualität und brachten Diskurse über Sexualität mit hervor. Das skizzierte Einsperren und Verhüllen der Sexualität führte aber nicht etwa dazu, weniger über sie zu sprechen, im Gegenteil: Diese Entwicklung erforderte vielmehr im Zuge der juristischen Sanktionierungen oder medizinischen Kategorisierungen von Pathologien ein andauerndes Sprechen über die gelebte Sexualität und das Gestehen »abnormer« Lüste. So schreibt Foucault: »All diese ehemals kaum wahrgenommenen Gestalten müssen nun vortreten, um das Wort zu ergreifen und zu gestehen, wer sie sind« (ebd.: 53). Zu gestehen, *wer sie sind*, darin liegt bereits ein

entscheidender Wandel des Diskurses. Sexualität ging nun über eine lustvolle Praktik hinaus. Sie wurde konstitutiv für das gesamte Subjekt: für die Biografie, von der Kindheit bis ins Erwachsenenalter, eingeschrieben in Verhaltensweisen und Körper. Sexualität wurde damit zur Seinsweise, zur Lebensform, die noch dazu eine Naturalisierung erfuhr als deviante Sondernatur, wie Foucault hervorhebt: »Der Sodomit war ein Gestrauchelter, der Homosexuelle ist eine Spezies« (ebd.: 58).

Die Konstitution des Homosexuellen als »Spezies« ist bis heute wirkmächtig – etwa in biologistischen Diskursen über Homosexualität, die die »Andersartigkeit« mit Hilfe von neurowissenschaftlichen Forschungen erklären möchten¹¹ oder auch in lesbisch-schwulen Bewegungszusammenhängen, die ihre Politiken auf die Idee von Homosexualität als einem umfassenden, wesenhaften Merkmal stützen.

Indem Foucault in seinem Werk die Genese des Sexualitätsdispositivs analysiert, das sich seit dem 17./18. Jahrhundert herausgebildet hat, zeigt er die Kontinenz und Partikularität moderner Vorstellungen von Homosexualität und Heterosexualität als im ersten Falle »deviante« und im zweiten »normale« sexuelle Seinsweisen auf und liefert hiermit die Grundlage für die Dekonstruktion und Dezentrierung der (sexuellen) Identität durch die Queer Studies. Sexuelle Identität ist aus einer queer-theoretischen Perspektive kein wesenhaftes Merkmal eines Subjekts, sondern als ein diskursiver Effekt zu begreifen.

Der zweite wichtige Anknüpfungspunkt der Queer Studies an Foucault ist, sexualpolitische Kategorien als Effekt von Macht und Herrschaft zu fassen. Die Herausbildung von Homosexualität als Lebensform ist dieser Perspektive zufolge eine machtvolle Angelegenheit – und zwar eine, die über einen repressiven Machtbegriff nur unzureichend beschrieben wäre. Foucault formulierte in seiner späteren Schaffensphase einen produktiven, strategisch-positiven Machtbegriff anstatt eines repressiven, juridisch-negativen (vgl. Lemke 1999: 418).¹² Foucault setzt auch hier im 18. Jahrhundert an, in dem sich ihm zufolge mit der Herausbildung des modernen Staates neue Machtmechanismen entwickelt haben. An die Stelle des Souveräns und der rechtsförmigen Monarchie sind Verfahren der Macht getreten, die sich auf Ebenen und Weisen durchsetzen, welche über den Staat und seine Apparate hinausgehen und sich über die Mechanismen der Normalisierung, Kontrolle und Technik vollziehen (vgl. Foucault 1979: 110f.). Foucault zeichnet diesen historischen Wandel nach und entwirft eine Konzeption der Macht, die diesen adressiert. Konstitutiv für seinen Machtbegriff ist, dass er nicht von einem einzelnen Punkt

11 Davon zeugen u.a. neurowissenschaftliche Studien, die die Größe des Hypothalamus und die Hormonproduktion im Zusammenhang mit sexueller und geschlechtlicher Entwicklung untersuchen und hierbei auf naturalisierenden und biologisierenden Diskursen aufbauen bzw. diese untermauern (u.a. Garcia-Falgueras/Swaab 2010).

12 Für eine umfassende Rekonstruktion der Machtanalytik Foucaults siehe insbesondere Lemke (1997).

der Macht ausgeht. Macht ist für Foucault als verstreut und zugleich relational zu denken:

»Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.« (Ebd.: 113f.)

Macht setzt sich nicht nur in Form von zeitweise geronnener, stabilisierter Macht wie Gesetzen durch, die Foucault als »Herrschaftsverhältnisse« (Lemke 1999: 427) fasst. Sie entfaltet ihre Wirkung zugleich in Form von »Machtbeziehungen« (ebd.), d.h. in weitaus prozesshafteren und fluideren gesellschaftlichen Institutionen – etwa der Familie. Doch auch bei Herrschaftsverhältnissen handelt es sich, und das ist wesentlich, um »Effekte von Führungspraktiken – Selbst- und Fremdführungstechniken« (Lemke 2001: 92).

Foucault liefert mit dem Begriff der »Regierung« (*gouvernement*) schließlich ein konzeptuelles Scharnier, um sowohl die staatliche Führung (Fremd-Führung) als auch Selbstführungstechniken zu untersuchen und zwischen ihnen zu vermitteln. Auf diese Weise werden sie nicht als voneinander unabhängige Prozesse imaginiert und es wird möglich, ihr Verhältnis zu bestimmen (vgl. ebd.: 85f.). Er bezeichnet diese Gesamtheit auch als »Gouvernementalität« (Foucault 2004, 2006), unter der sich moderne Staatlichkeit und moderne Subjektwerdung konstituieren.

Die Anerkennung einer Vielfältigkeit, Allgegenwärtigkeit, Offenheit und Unabgeschlossenheit von Machtbeziehungen bedeutet, dass sich widerständige Positionen niemals außerhalb der Macht befinden, sondern immer schon Teil des Kräfteverhältnisses sind und sogar eine Bedingung für deren Existenz darstellen; Macht und Gegenmacht sind nach Foucault relational zu denken (vgl. Foucault 1979: 116). Diese Auffassung ermöglicht es zum einen, Machtdifferenzen und Marginalisierungen in den Blick zu nehmen. Zum anderen folgt aus einer relationalen Beziehung, dass »die Macht nicht bei einer Gruppe oder Klasse zentralisiert sein kann, die die Macht innehat, während andere davon völlig ausgeschlossen sind« (Lemke 1999: 418).

Ist Macht in dieser Weise verstreut, so ergibt sich daraus, dass es nicht einen einzelnen Kristallisationspunkt der Revolution geben kann, sondern vielfältige Widerstandsmomente, wie Foucault beschreibt:

»Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent. Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der Großen Weigerung – die Seele der Revolte, den Brennpunkt aller Rebellionen, das reine Gesetz des Revolutionärs. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromißbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können. [...] [D]ie Widerstandspunkte, -knoten und -herde sind mit größerer und geringerer Dichte in Raum und Zeit verteilt, gelegentlich kristallisieren sie sich dauerhaft in Gruppen oder Individuen oder stecken bestimmte Stellen des Körpers, bestimmte Augenblicke des Lebens, bestimmte Typen des Verhaltens an. Große radikale Brüche, massive Zweiteilungen? So was kommt vor. 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, in ihrem Körper und in ihrer Seele abgeschlossene Bezirke abstecken.« (Foucault 1979: 117f.)

Bezogen auf die vorliegende Studie bedeutet dies: Begibt man sich auf die Suche nach Neuverhandlungen und Umschreibungen von Familie, Verwandtschaft und Geschlecht, so ist nicht das revolutionäre elterliche Subjekt zu suchen. Es gilt vielmehr, die »transitorischen Widerstandspunkte« (ebd.) aufzuspüren, die sich im empirischen Material zeigen, um der Frage nachzugehen, inwiefern sie möglicherweise Spaltungen in tradierte Einheiten bzw. Binaritäten und Normen einführen. Dabei handelt es sich immer um ambivalente Machtbeziehungen, sodass ebenso die Kompliz*innenschaft marginalisierter Positionen bei der Durchsetzung und Reproduktion hegemonialer Normen in den Blick zu nehmen ist.

Vor dem Hintergrund dieses produktiven, strategisch-positiven Machtbegriffs ist folglich auch das Sexualitätsdispositiv eines, das ermöglichende Aspekte beinhaltet: Die Konstruktion von Homosexualität als Lebensform geht einerseits mit Klassifizierungen von Persionen, deren Pathologisierung und sozialen Kontrollen einher. Andererseits konnten diese Bezeichnungen nun auch genutzt werden, um einen Gegendiskurs zu etablieren, sich medizinische Begriffe anzueignen und eine Rechtmäßigkeit der Lebensweise einzufordern (vgl. ebd.: 123). In der lesbisch-schwulen Bewegung der 1970er Jahre sah Foucault die Chance einer kollektiven, widerständigen Praxis, da der Abstand zur und Ausschluss von der Norm eine kritische Distanz zu ihr ermögliche (vgl. Butler 2003: 67). Foucault formuliert eine Mikropolitik der »Entunterwerfung« (Foucault 1992: 15): Homosexualität sei auch eine historische Chance für eine Diversifizierung der denk- und lebbarsten Beziehungsweisen, wie er es in einem Interview im Jahr 1981 beschreibt. In diesem Gespräch äußert Foucault eine Kritik an der Idee des Coming-outs als Ergebnis eines

Prozesses der Selbstbefragung, also einer Suche nach der ›wahren‹ Identität und dem Geheimnis des eigenen Begehrens, an deren Ende ein Homosexuell-Sein stehe. Vielmehr ginge es darum, Homosexualität als ein Werden zu begreifen, in dem sich bislang unausgeschöpfte Möglichkeiten zeigen und Chancen ergreifen lassen würden, das Miteinander zu gestalten:

»Vielleicht sollte man lieber fragen: ›Welche Beziehungen lassen sich über Homosexualität herstellen, erfinden, vermehren, gestalten?‹ Es geht nicht darum, in sich selbst die Wahrheit des eigenen Geschlechts zu entdecken, sondern die eigene Sexualität zu nutzen, um vielfältige Beziehungen herzustellen. Und das ist ohne Zweifel der eigentliche Grund, weshalb die Homosexualität keine Form des Begehrens, sondern etwas Begehrtes ist. Wir sollten uns deshalb bemühen, Homosexuelle zu werden, statt hartnäckig erkennen zu wollen, dass wir homosexuell sind.« (Foucault 2005: 200f.)

Das Begehrte an homosexuellen Beziehungsweisen macht für Foucault die Art und Weise der Existenz aus, das Wie des gelebten Alltags, die erst zu entwickelnden Praktiken der Sorge und des Wohnens, der Intimität und der Nähe sowie des geteilten Wissens (vgl. ebd.: 201). Foucault geht es explizit nicht um die Idee, dass der Homosexualität bestimmte Eigenschaften innewohnen würden. Aufgrund der historisch spezifischen Konstellation, innerhalb derer sich Homosexualität als Kategorie des Begehrens herausgebildet hat, bietet sie jedoch einem Menschen, »der ›quer‹ zum sozialen Geflecht steht« und »Diagonalen« (ebd.: 204) darin zieht, Leerstellen sichtbar sowie Neu-Verschränkungen denkbar zu machen und sie zu praktizieren. Denn: Die Dinge, die existieren, füllen »keineswegs alle möglichen Räume« (ebd.: 206).

Judith Butler, eine der bedeutendsten Theoretiker*innen der Queer Studies, schließt an Foucaults Studien zu Sexualität und seinen Diskurs- und Machtbegriff an und widmet sich verstärkt Fragen von Identität, Begehren und Geschlecht. Der folgende Abschnitt setzt sich insbesondere mit ihrer Theorie der performativen Geschlechtsidentität auseinander, mit der sie eine kritische Analyse der Geschlechterdifferenz liefert, klassische Identitätspolitik infrage stellt und den Konstruktionscharakter von sozialem und biologischem Geschlecht postuliert. Hierzu greife ich insbesondere auf ihre Schriften *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]) sowie *Körper von Gewicht* (1997 [1993]) zurück. In letzterer entwickelt sie ihre Theorie weiter, indem sie auf Kritiken an ihren Thesen reagiert und diese modifiziert und präzisiert.

Identität, Begehren, Geschlecht und Körper bei Judith Butler

Als Ziel des Werks *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]) formuliert Butler die Dekonstruktion der Geschlechtsidentität in Form einer Genealogie der Geschlechter-Ontologie: Sie beabsichtigt »die grundlegenden Kategorien des

Geschlechts, der Geschlechtsidentität und des Begehrens als Effekte einer spezifischen Machtformation zu enthüllen« (Butler 1991: 9). Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist die Feststellung, dass sich feministische Politik und Theorie in einer Krise befänden. Butler hinterfragt die im feministischen Diskurs verbreitete Idee eines universellen Subjekts Frau, gedacht als eine bruchlose, starre Kategorie. Die Grenzen der Identitätspolitik würden immer offensichtlicher und die feministischen Kämpfe drohten zu scheitern. Einen Ausweg aus dieser Sackgasse sieht Butler nicht etwa in einer vollkommenen Zurückweisung von Repräsentationspolitik und in einem Aufgeben des feministischen Projekts. Sie fordert die feministische politische Praxis vielmehr dazu auf, die Ontologie der Identität zu überdenken, um daraus eine neue Form feministischer Politik abzuleiten, die Differenzen und Machtaspekte thematisiert und sich von einem monolithischen Subjekt Frau als Grundlage verabschiedet (vgl. ebd.: 20). Die Idee vom feministischen Wir habe einen ausschließenden und normativen Charakter, unterschlage Privilegien auf Basis von Klasse oder etwa *race*¹³ und habe dazu geführt, Differenzen und Machtverhältnisse zwischen Frauen zu verdecken, die jedoch konstitutiv für die unter dem Label »Frauen« subsumierten Subjekte seien (vgl. ebd.: 34, 209). Butler schließt hiermit die Kritik feministischer Stimmen of Color ein, die das universell gedachte Subjekt Frau wiederholt als ein bürgerlich-weißes entlarvt haben.¹⁴

Zur Dekonstruktion und Neuformulierung des (geschlechtlichen) Identitätsbegriffs bezieht Butler sich auf poststrukturalistische und (lesbisch-)feministische Perspektiven, entwickelt sie weiter oder arbeitet sich kritisch an ihnen ab, darunter die Schriften von Jacques Lacan, Sigmund Freud, Simone de Beauvoir, Monique Wittig, Luce Irigaray, Marilyn Strathern oder Michel Foucault.

Fundament ihrer Überlegungen zu Geschlecht ist der Diskursbegriff Foucaults. Geschlecht ist vor dem Hintergrund dieses Zugangs nichts, das präexistent ist und sich deskriptiv und realitätsgetreu abbilden ließe. Die Bezeichnungen »Frau« und »Mann« bringen im Sprechakt die geschlechtliche Binarität (und die an sie geknüpften heterosexuellen Begehrensstrukturen) erst hervor, die sie als Realität zu beschreiben suchen. Butler fasst Geschlechtsidentität somit als diskursiven Effekt, als etwas, das sich in Denk- und Sprechpraktiken herausbildet und performativ ist. Butler schreibt hierzu: »Sie [die Geschlechtsidentität, A.d.V.] selbst konstituiert

13 Ich nutze in dieser Arbeit die englischsprachige Bezeichnung der Kategorie, da der Begriff *race* auf eine lange Geschichte der theoretischen, aber auch praktischen Wiederaneignung durch Personen verweist, die rassifiziert bzw. ethnisiert wurden und werden. Die Kursivschreibung markiert den Konstruktionscharakter der Kategorie.

14 Einige dieser Stimmen, die breit rezipiert wurden und werden, sind: Sojourner Truth, bell hooks, Chandra Mohanty, Gayatri Chakravorty Spivak, Angela Davis und Audre Lorde.

die Identität, die sie angeblich ist. In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität ein Tun« (ebd.: 49).

Diese Idee der Konstruktion von Geschlecht war bereits zuvor von Feministinnen wie Simone de Beauvoir oder Gayle Rubin formuliert worden, deren Schriften Butler zitiert. Beide unterscheiden das biologische vom sozialen Geschlecht, setzen dabei jedoch eine dem Kulturellen/Sozialen »vorgängige ontologische Realität des anatomischen ›Geschlechts‹ (*sex*)« (ebd.: 116, H.i.O.) voraus, unwandelbar und faktisch (vgl. ebd.: 166). Butler geht mit ihrer performativen Geschlechtertheorie einen entscheidenden Schritt weiter: Nicht nur die Ebene der sozialen Ausgestaltung von Geschlecht ist für Butler diskursiv produziert, auch die vermeintliche »natürliche« Grundlage, das biologische Geschlecht (*sex*), begreift sie als kulturell hervorgebracht, was die Trennung von Geschlecht (im Sinne von *sex*) und Geschlechtsidentität (im Sinne von *gender*) obsolet mache. Butler untermauert ihre Argumentation, indem sie auf die Kontingenz gesellschaftlicher Vorstellungen vom Geschlechtskörper verweist und die Konstruktion einer Dualität der Geschlechter als eine moderne und damit historisch spezifische markiert. Sie verweist unter anderem auf den Sammelband *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century* von Catherine Gallagher und Thomas Laqueur (1987a) (vgl. Butler 1991: 23f.). Vor dem Hintergrund einer wissenshistorischen Perspektive zeichnen Gallagher und Laqueur darin nach, dass der menschliche Körper und seine geschlechtliche Anatomie innerhalb historisch spezifischer Wissenssysteme hervorgebracht wurden und sich folglich über die Jahrhunderte immer wieder im Wandel befanden. Diese Wissenssysteme sind im Kontext politischer und gesellschaftlicher Interessen zu verorten. Während bis ins 18. Jahrhundert die Idee homologer Physiologien von Mann und Frau vorherrschte und sich eine hierarchische Geschlechterdifferenz darüber etablierte, dass der »weibliche Geschlechtskörper« als invertierte und inferiore Version imaginiert wurde, zeichnet sich das moderne Geschlechtermodell durch einen heterologen Ansatz aus. Es geht von einer komplementären Differenz der Geschlechter, ihrer Sexualität und Reproduktion aus und schafft hierüber eine binäre Opposition der Geschlechtskörper und ihrer Funktionen (vgl. Gallagher/Laqueur 1987b: viii).

Wie konnte die Idee der Zweigeschlechtlichkeit so erfolgreich werden und im Laufe der Jahrzehnte als gegebene Tatsache erscheinen? Auch hierauf liefert Butler eine Antwort. Für sie ist es der Mechanismus der Naturalisierung, der die Durchsetzungskraft des Zweigeschlechtermodells ausmacht und das performative Moment verschleiert. Eine wichtige Institution zur Durchsetzung des binären Modells sind Wissenschaften wie die Biologie oder die Biomedizin, die vorgeben, Körper zu entdecken und in ihrer »natürlichen« Beschaffenheit zu beschreiben. Biologische und biomedizinische Betrachtungen des Geschlechtskörpers sind Butler zufolge jedoch nicht objektiv im Sinne eines neutralen, unverstellten, dem Kulturellen vorgängigen Blicks auf die Anatomie – die Beschreibungen sind vielmehr von

kulturellen Vorannahmen über Männer, Frauen, ihre Körper und Beziehungen gerahmt. Die Sprache der Biologie ist hierbei niemals unschuldig, sondern immer machtvoll und produktiv. Butler ruft dazu auf, zu erkennen, »daß die Sprache der Biologie an anderen Sprachformen teilhat und gerade in den Objekten, die sie angeblich entdeckt und neutral beschreibt, die kulturelle Sedimentierung produziert« (Butler 1991: 163).

Für Butler ist die Idee eines natürlichen, ursprünglichen, gegebenen, vordiskursiven Geschlechtskörpers, der auf diese Weise als realexistierende Tatsache konstruiert wird, ein wesentlicher Funktionsmodus des hegemonialen Modells der Geschlechtsidentität:

»Die Geschlechtsidentität umfaßt auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine ›geschlechtliche Natur‹ oder ein ›natürliches Geschlecht‹ als ›vordiskursiv‹, d.h. als der Kultur vorgelagert oder als politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird.« (Ebd.: 24)

Naturalisierung erweist sich also als machtvolle Taktik, um die Konstruktion von Geschlecht unsichtbar zu machen und die Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit als unhinterfragbare Tatsache erscheinen zu lassen. Um diese Mechanismen erfassen zu können, sei eine radikale Neuformulierung der Geschlechtsidentität nötig (vgl. ebd.: 24), die sowohl die Herstellung von biologischem und sozialem Geschlecht in den Blick nimmt als auch ihre Verknüpfung mit Sexualität und Begehren. Butler versteht den Begriff der Geschlechtsidentität folglich in einem umfassenden Sinne: als Bezugssystem von *sex*, *gender*, sexueller Praxis und Begehren. Die Idee, dass Sexualität und Geschlecht wechselseitig aufeinander bezogen sind und gemeinsam analysiert werden müssen, ist konstitutiv für die Stränge der Queer Studies, an die die vorliegende Arbeit anschließt.

Butler bezeichnet das gesamte System, das Geschlecht und Begehren reguliert, anknüpfend an Adrienne Rich als »Zwangsheterosexualität« (ebd.: 39). Diese kulturelle Matrix, auch »heterosexuelle Matrix« (ebd.: 63) genannt, die auf den Normen der Cis-Zweigeschlechtlichkeit und der Heterosexualität aufbaut, stellt eine Grenzziehungspraxis dar, die bestimmte Identitäten anerkennt, während sie andere ausschließt und in den Bereich der Nicht-Existenz verbannt.

Geschlecht und Begehrensstrukturen sind für Butler deshalb zentrale Momente der Subjektwerdung innerhalb der heterosexuellen Matrix. Die Intelligibilität von Subjekten bezeichnet, dass diese in ihrer Existenz gesellschaftlich erkennbar sind. Sie ist in besonderem Maße abhängig von den erfüllten oder nicht erfüllten Anforderungen der binären, heterosexuellen Geschlechterordnung: Intelligibel sind nämlich nur die Personen, »die in bestimmtem Sinne Beziehungen der Kohärenz und Kontinuität zwischen dem anatomischen Geschlecht (*sex*), der Geschlechtsidentität (*gender*), der sexuellen Praxis und dem Begehren stiften und aufrechterhalten« (ebd.: 38). So würde etwa eine Person, die nach der Geburt auf-

grund ihrer Anatomie das männliche Geschlecht zugewiesen bekommen hat, die sich selbst als Mann begreift, ihr Begehren auf cis Frauen richtet und sich im Rahmen heteronormativer Sexual- und Beziehungspraktiken bewegt, intelligibel sein. Wie verhält es sich im Gegenzug mit geschlechtlichen Positionierungen wie genderqueer, die sich jenseits von einer zweigeschlechtlichen Ordnung verorten? Das soziale Geschlecht (*gender*) lässt sich in diesem Fall nicht aus dem nach der Geburt zugewiesenen Geschlecht (*sex*) ableiten. Indem die Binarität des Geschlechtersystems bereits über die geschlechtliche Positionierung aufgebrochen wird, sind auch die Begehrensstrukturen nicht innerhalb des vorgegebenen heteronormativen Rasters der Zwangsheterosexualität zuordenbar. Nicht-binäre Geschlechtsidentitäten erscheinen innerhalb der heterosexuellen Matrix deshalb als »Entwicklungsstörungen« oder »logische Unmöglichkeiten« (ebd.: 39).

Abweichende und irritierende geschlechtliche Existenzweisen¹⁵ oder sexuelle Begehrensformen stehen dabei niemals außerhalb der heterosexuellen Matrix, im Gegenteil: Die heteronormative Ordnung und ihre Konstruktionen von Geschlecht und Begehren benötigen das ›Andere‹, das die Geschlechterdichotomie und die Idee einer ›gegengeschlechtlichen‹ Begehrensstruktur überschreitet, um sich selbst zu (re-)produzieren und sich der eigenen Intelligibilität zu versichern. Die Kategorien heterosexuell/homosexuell, cis/trans, Mann/Frau bzw. männlich/weiblich sowie nicht-binäre geschlechtliche Positionen bilden sich gleichermaßen heraus und entstehen erst über die Abgrenzung voneinander.

Wenn die Konstruktion des Anderen konstitutiv für die heterosexuelle Matrix ist und erforderlich für deren Reproduktion, wenn es kein außerhalb von Diskursen gibt – inwiefern ist Subversion möglich? Welche widerständigen Praktiken sind denkbar? In diesem Zusammenhang bringt Butler das Performative erneut ins Spiel und führt einen weiteren Begriff ein: den der »Parodie«.

Wider die heterosexuelle Matrix: Performativität und Parodie

Geschlechtsidentität als performativ zu fassen, bedeutet, sie als Werden, als Tun, als in Handlungen hergestellt und niemals abgeschlossen zu begreifen. Sie kann auch als Akt beschrieben werden, der eine ständige Wiederholung erfordert, wie Butler erläutert:

»Ähnlich wie andere rituelle gesellschaftliche Inszenierungen erfordert auch das Drama der Geschlechtsidentität eine *wiederholte* Darbietung. Diese Wiederho-

15 Der in dieser Arbeit in Bezug auf Geschlecht und (vergeschlechtlichte) Elternschaft verwendete Begriff der »Existenzweise« geht auf Andrea Maihofer (1995) zurück. Er vermittelt zwischen Natur und Kultur, Biologie und Sozialem sowie individueller und gesellschaftlicher Ebene. Geschlecht wird so als komplexe Verknüpfung historisch gewachsener Denkweisen, Affekte, Körperpraxen und -formen sowie eingebettet in strukturelle Verhältnisse analysierbar.

lung ist eine Re-Inszenierung und ein Wieder-Erleben eines bereits gesellschaftlich etablierten Bedeutungskomplexes – und zugleich die mundane, ritualisierte Form seiner Legitimation.« (Butler 1991: 206, H.i.O.)

Ein Beispiel für die ständige Wiederholung ist der morgendliche Griff in den Kleiderschrank zu Rock, Hose, Bluse oder Hemd. Sich zu kleiden, ist ein Akt Geschlecht täglich zu inszenieren. Hinzukommen beispielsweise Gestik, Mimik oder ›Rolleninszenierungen‹ in sozialen Interaktionen. Performativ sind diese Akte laut Butler in dem Sinn, dass sie keine ursprünglich vorhandene Geschlechtsidentität ausdrücken, sondern diese erst herstellen. Dies hat auch Folgen für die Ontologie des geschlechtlich bestimmten Körpers – er besitzt »keinen ontologischen Status über die verschiedenen Akte, die seine Realität bilden, hinaus [...]« (ebd.: 200).

In der Wiederholung, welche die Performativität von Geschlecht auszeichnet, stecken jedoch auch die Optionen der Transformation und Neu-Konfiguration, so Butler:

»Die Möglichkeiten zur Veränderung der Geschlechtsidentität sind gerade in dieser arbiträren Beziehung zwischen den Akten zu sehen, d.h. in der Möglichkeit, die Wiederholung zu verfehlen bzw. in einer De-Formation oder parodistischen Wiederholung, die den phantasmatischen Identitätseffekt als eine politisch schwache Konstruktion entlarvt.« (Ebd.: 207)

Was meint Butler mit der »parodistischen Wiederholung« und welches Potential hat diese? Judith Butler führt zur Veranschaulichung einige Beispiele an, darunter die Travestie sowie butch/femme-Inszenierungen in der lesbischen Community.

Butler sieht in der kulturellen Praxis der Travestie¹⁶, wie sie in LSBTIQ-Communities inszeniert wird, eine Parodie der Idee einer ursprünglichen geschlechtlichen Identität. Die Ausdrucksform der Travestie bricht die Kohärenz von anatomischem Geschlecht, Geschlechtsidentität und der Performanz von Geschlecht auf und stellt die Unterscheidungen dieser sowie ihre Bezogenheit aufeinander spielerisch infrage. Damit erweist sich die Travestie als kulturelle Praxis, die die Kontingenz der Geschlechtsidentität offenbart und ihre Natürlichkeit

16 Travestie ist eine in der LSBTIQ-Szene verbreitete kulturelle Praxis Geschlecht zu performen, meist auf Bühnen oder im Rahmen anderer öffentlicher Veranstaltungen wie Partys. Ursprünglich meinte Travestie insbesondere eine Inszenierung sogenannter ›männlicher‹ Körper über ›weibliche‹ Attribute. Es gibt aber auch die Praxis, ›weibliche‹ Körper über ›männliche‹ Attribute zu inszenieren. Die Akteur*innen bezeichnen sich heute meist als »Drag Kings« bzw. »Drag Queens«. Diese Begriffe betonen die politische Dimension dieser Praxis, die die klassische Travestie-Szene durch die Überziehung von Geschlechternormen und -praktiken parodiert und damit verstärkt die Idee einer starren, zweigeschlechtlichen Ordnung infrage stellt.

dekonstruiert. Geschlecht und die Geschlechtsidentität werden für Butler entnaturalisiert, »und zwar mittels einer Performanz, die die Unterschiedenheit dieser Kategorien eingesteht und die kulturellen Mechanismen ihrer fabrizierten/erfundenen Einheit auf die Bühne bringt« (ebd.: 203). Der von Butler vertretene Parodie-Begriff geht nicht davon aus, dass es sich bei Travestie um die Imitation eines Originals handelt. Bei der dargestellten geschlechtlichen Identität handle es sich vielmehr um eine Imitation der Imitation. Es gibt in diesem Sinne kein Original – die angeblich »ursprüngliche« Identität ist Butler zufolge selbst ein Effekt und hervorgebracht (vgl. ebd.). Und auch wenn die Travestie etwa mit Weiblichkeitsattributen spielt, die einer misogynen Kultur entspringen, kommen diese gerade durch die Inszenierung in Bewegung. Diese Praxis entfalte ihre Wirkung über den Travestie-Akt hinaus. Die geschlechtlich bestimmte Identität könne auf diese Weise »statt als ursprüngliche Identifizierung, die als determinierende Ursache dient, neu als persönliche/kulturelle Geschichte übernommener Bedeutungen begriffen werden« (ebd.).

Die Eigenschaft des Originals, immer schon ein diskursiver Effekt, eine Ableitung zu sein, impliziert darüber hinaus, dass das Ideal stets verfehlt wird und es niemand vollkommen verkörpern kann (vgl. ebd.: 204). Dies bedeutet, dass auch heterosexuelle, cisgeschlechtliche Personen mit ihrer geschlechtlichen Performance immer nur eine Annäherung an das regulative Ideal darstellen. Über ihre »Verfehlungen« offenbaren sich bereits der Konstruktionscharakter und die Fragilität der Norm.

Im Rahmen ihrer Ausführungen über die Geschlechter-Parodie geht Butler schließlich in einem zweiten Beispiel auf die lesbischen Geschlechterperformances *butch*¹⁷ und *femme*¹⁸ ein. Sie widerspricht der These, diese lesbischen Inszenierungen von Geschlecht seien bloße Reproduktionen eines heteronormativen Ideals und stereotyper Geschlechterrollen. Verortungen als *butch* und *femme* tragen nach Butler das Potential einer Destabilisierung von Männlichkeit und Weiblichkeit in sich. Sind *butch* und *femme* etwa in ihrem Begehren aufeinander bezogen, so reproduzieren sie nicht etwa das heterosexuelle Paar, sondern bringen mit ihrer flexiblen Aneignung geschlechtlicher Identitäten und der damit einhergehenden Infragestellung einer linearen Verwiesenheit von Körper, Geschlechtsidentität und

17 »Butch« ist eine (Selbst-)Bezeichnung von/für Lesben, die in ihrer Geschlechterperformance insbesondere als maskulin Codiertes nutzen (etwa hinsichtlich der Bekleidung, des Haarschnitts, der Körpersprache... etc.). Innerhalb einer heteronormativen Gesellschaft sind sie oftmals Anfeindungen ausgesetzt, da sie tradierte Bilder von Frauen und Verhaltenserwartungen an diese herausfordern.

18 »Femme« ist eine (Selbst-)Bezeichnung von/für Lesben, die Geschlecht innerhalb eines als »feminin« wahrgenommenen Spektrums performen. Themen sind hier eher die Unsichtbarkeit der nicht-heteronormativen Positionierung und die Kämpfe darum, Feminität anzueignen und sie zu politisieren.

Begehren Selbstverständlichkeiten und Zuschreibungen durcheinander. Butler fasst dies folgendermaßen zusammen:

»Die Vorstellung, daß butch und femme in bestimmtem Sinne ›Reproduktionen‹ oder ›Kopien‹ des heterosexuellen Austauschs sind, unterschätzt die erotische Bedeutung, die diesen Identitäten gerade zukommt, sofern sie in ihrer Resignifizierung der hegemonialen Kategorien, durch die sie ermöglicht werden, innerlich unstimmig und vielschichtig sind. Auch wenn lesbische Frauen sozusagen an die heterosexuelle Szenerie erinnern, verschieben sie sie zugleich. Sowohl die Identität der *butch* wie der *femme* stellt die Vorstellung von einer ursprünglichen oder natürlichen Identität in Frage, und gerade diese Infragestellung, wie sie in diesen Identitäten zum Ausdruck kommt, wird zu einer Quelle erotischer Bedeutung.« (Ebd.: 183, H.i.O.)

Wiederholungen hegemonialer geschlechtlicher Attribute, wie sie mit Maskulinitäten und Feminitäten spielende Lesben verkörpern, bergen folglich immer auch die Möglichkeit ihrer Unterwanderung und Resignifizierung in sich. Das Ideal zeigt sich in seinem normativen und regulierenden Charakter, die Konstruktion wird offenkundig, vormals statisch Erscheinendes brüchig – darin liegt das subversive Potential.

Doch nicht jede Wiederholung, auch nicht jede parodistische, ist subversiv, wie Butler betont. Sie kann die Norm auch stärken, indem sie diese erweitert und lediglich die Grenzen des Intelligiblen verschiebt. Es ist deshalb genau zu betrachten, welche Wiederholungen stören »und welche Wiederholungen dagegen gezähmt sind und erneut als Instrumente der kulturellen Hegemonie in Umlauf gebracht werden« (ebd.: 204). Einen solchen Anspruch verfolgt auch diese Studie: Die reproduktiven, verwandtschaftlichen, familialen und geschlechtlichen Praktiken der Interviewten sollen in Bezug auf Irritationen, Aneignungen und Neu-Konfigurationen analysiert werden, aber es ist auch Anschlussmöglichkeiten nachzugehen, die eher eine Erweiterung der hegemonialen Normen bedeuten.

Feministische Kritiken und Butlers Antworten

Der feministische Widerhall auf Butlers Thesen in *Das Unbehagen der Geschlechter* war vielfältig und kontrovers, stellten jene doch grundlegende Annahmen von Strömungen der Frauen- und Geschlechterforschung infrage, die einen essentialistischen, naturalisierenden, homogenen Geschlechterbegriff voraussetzen. Die deutschsprachige Debatte war äußerst emotional, teilweise gar von Abwertungen und Ressentiments gegenüber Butler geprägt (vgl. Hark 2005: 276, 308). Eine 1993 erschienene Ausgabe der *Feministischen Studien* zeugt von der affektiv besetzten Butler-Debatte.

Einen der Schwerpunkte der Auseinandersetzung bildet die Kritik einer Auflösung von Materialität in Sprache bei Butler – auch als »Diskursontologie« (Vil-

la 2012: 152) bezeichnet. Prominent artikuliert diese Kritik Barbara Duden über den Vorwurf einer »Entkörperung« (Duden 1993: 26) der Frau: Bei Butler sei »der Frauenkörper ein Epiphänomen, das je nach sozialer Witterung als ›Kosmonautin‹ in der Gesprächsblase eines Diskurses« (ebd.: 31) zustande komme. Übrig bleibe dann nur die »Frau ohne Unterleib« (ebd.: 24). Daran schlossen sich auch Debatten über Fragen der (Ir-)Relevanz der Kategorie Frau sowie Kritiken an Butlers Performativitätsbegriff an. Darüber hinaus wurden die geringe empirische Unterfütterung ihrer Thesen sowie die Vernachlässigung von Fragen der Praxis und Handlungs(un)möglichkeiten von Subjekten bemängelt (u.a. Hirschauer 1993; Lindemann 1993). Das betrifft unter anderem die Möglichkeiten und Grenzen der Resignifizierung, da immer eine Abhängigkeit von Anderen hinsichtlich der Veränderungsmöglichkeiten des eigenen Geschlechts bestehe (vgl. Lindemann 1993: 51f.). Hinzu kommen Kritiken einer Verengung von Geschlecht auf Geschlechts*identität* sowie der mangelnde systematische Einbezug von Ungleichheit im Sinne struktureller sozialer Bedingungen (vgl. Villa 2012: 148f., 162).

Einen Teil dieser Kritiken adressiert Butler in ihrem Buch *Körper von Gewicht* (1997 [1993]), mit dem sie potentielle Missverständnisse aus dem Weg räumen und Kontroversen produktiv weiterführen möchte. Hierzu präzisiert sie Begriffe und Ideen, benennt aber auch, dass verschiedene feministische und geschlechtertheoretische Strömungen differente Politiken verfolgen. Sie sollten sich deshalb aber nicht zwingend ausschließen, sondern idealerweise ergänzen und miteinander ins Gespräch kommen (vgl. ebd.).

Bereits im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Körper von Gewicht* wehrt Butler sich nachdrücklich dagegen, einer Praxis der Entkörperung Vorschub zu leisten. Sie verortet sich zunächst in der Tradition eines Feminismus, der Biologie als Schicksal und als Zwang hinter sich lassen möchte. Diese Haltung ist für Butler jedoch nicht als ein Abstandnehmen vom Körper, sondern als eine *Hinwendung* zum Körper zu verstehen. Erst die Infragestellung von tradierten Ideen von Körpern und biologischen Grundlagen und Bedingungen ermöglicht es nach Butler, Körper in den Blick zu nehmen, die die Grenze tradierter Ontologien herausfordern (vgl. Butler 1997: 10f.). Auf diese Weise können Körper, die sonst von der Norm ausgeschlossen und unsichtbar gemacht oder gar verworfen werden, über ein »mitfühlendes Vokabular« (ebd.: 10) einbezogen werden, Anerkennung finden und zu »einem Ort für eine Reihe sich kulturell erweiternder Möglichkeiten« (ebd.: 11) werden. Den Vorwurf, den Körper vollständig in Sprache aufzulösen, weist Butler folglich von sich – Körper sind für sie immer verwickelt in Sprache, aber nicht auf diese reduzierbar (vgl. ebd.). Schließlich präzisiert Butler das Verhältnis von Körper/Materialität/biologischem Geschlecht und Diskurs, indem sie den Diskurs als »formierend« (ebd.: 33) bezeichnet, aber nicht als das Phänomen verursachend, erschaffend oder gar erschöpfend ausmachend. Folglich gibt es »keine Bezugnah-

me auf einen reinen Körper [...], die nicht zugleich eine weitere Formierung dieses Körpers wäre« (ebd.: 33).

Darüber hinaus handelt es sich bei Materialisierung für Butler um einen Prozess, der niemals abgeschlossen ist. Butler skizziert ihren Materie-Begriff mit dem Verweis darauf, dass sie Materie nicht als Ort oder Oberfläche fasst. Stattdessen ist Materie bei Butler »ein Prozeß der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, so daß sich die Wirkung von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt, den wir Materie nennen« (ebd.: 32, H.i.O.). Biologie wird nun nicht mehr als vorhanden betrachtet und den Blicken auf ihre Konstitution entzogen, sondern steht im Zentrum der Dekonstruktion (vgl. ebd.: 33). Es eröffnen sich der Zugang zu Instabilitäten und Möglichkeiten einer (Re-)Materialisierung und damit das widerständige Potential (vgl. ebd.: 21). Butler betont hiermit die Machtdimension von Materialisierungsprozessen: Im Prozess der Materialisierung spielen regulierende Ideale wie das der Zweigeschlechtlichkeit und der angenommene Dualismus von Biologie und Sozialem eine wesentliche Rolle. Das biologische Geschlecht ist somit immer auch eine regulierende Praxis, die imperativ ist, also eine erzwungene Materialisierung innerhalb von historisch spezifischen Machtverhältnissen darstellt (vgl. ebd.: 21).

Butler geht von einer wechselseitigen Verquickung von sozialem und biologischem Geschlecht aus, ohne dass das eine auf das andere reduzierbar wäre:

»Das ›soziale Geschlecht‹ [*gender*] läßt sich danach keineswegs weiterhin als kulturelles Konstrukt verstehen, das der Oberfläche der Materie, und zwar aufgefaßt als »der Körper« oder als dessen gegebenes biologisches Geschlecht, auferlegt wird. Vielmehr läßt sich, sobald das »biologische Geschlecht« selbst in seiner Normativität verstanden wird, die Materialität des Körpers nicht länger unabhängig von der Materialisierung jener regulierenden Norm denken. Das »biologische Geschlecht« ist demnach nicht einfach etwas, das man hat, oder eine statische Beschreibung dessen, was man ist: Es wird eine derjenigen Normen sein, durch die »man« überhaupt erst lebensfähig wird, dasjenige, was einen Körper für ein Leben im Bereich kultureller Intelligibilität qualifiziert.« (Ebd.: 22, H.i.O.)

Butler liefert damit eine Reformulierung der Materialität von Körpern und bettet sie in Machtverhältnisse ein – regulierende Normen sind konstitutiv für die Materialisierung, determinieren diese aber auch nicht vollständig.

Neben der Kritik einer völligen Auflösung der Materialität des Körpers in Sprache wurden in der Debatte auch Einwände geäußert, die den Begriff der Performativität betreffen. Insbesondere das von Butler angeführte Beispiel der Travestie wurde oftmals als Beleg für einen Performativitätsbegriff interpretiert, der diese als einen vereinzelt und absichtsvollen Akt denkt. Butler bedient sich, wie sie verdeutlicht, eines viel weiteren Begriffs von Performativität, der diese als sich im Alltag ständig wiederholende, zitierende Praxis versteht (vgl. ebd.: 22). Hierdurch erlangt der Diskurs überhaupt erst die große Wirkmächtigkeit und eine Natura-

lisierung vermag sich zu vollziehen. Zugleich liegt darin die Möglichkeit, den hegemonialen Diskurs in seinen Grundfesten zu erschüttern, wie Butler hervorhebt (vgl. ebd.: 32).

Weiterhin geht es Butler nicht darum, der Kategorie Frau durch Dekonstruktionsarbeit ihre Relevanz abzusprechen. Sie fordert zu einer kritischen Hinwendung auf, die die Verknüpfungen von weiblichen Körpern mit spezifischen Eigenschaften und Zuschreibungen, aus denen sich sexuelle Hierarchien und Auslöschungen ergeben, zum Gegenstand, aber nicht zum Ausgangspunkt feministischer Theorie macht (vgl. ebd.: 80).

Zur oben angeführten Kritik einer mangelnden empirischen Unterfütterung ist zu ergänzen, dass dies vor allem eine sozialwissenschaftliche Perspektive auf Butlers Werk repräsentiert und es gar nicht Butlers Anspruch ist, eine empirische Analyse zu liefern – Butler ist zuallererst Philosophin und Gesellschaftstheoretikerin (vgl. Villa 2012: 151). Zudem hat Butler viele empirische Studien inspiriert und wertvolle Denkinstrumente und Analysekonzepte geliefert – so auch für die vorliegende Studie. Eines dieser Analysekonzepte ist das der »heterosexuellen Matrix«. Es ist von vielen queer-theoretischen Autor*innen aufgenommen und weiterentwickelt worden – beziehungsweise haben Autor*innen wie Gayle Rubin bereits in den 1980er Jahren proklamiert, dass eine Analyse der Geschlechterverhältnisse allein nicht genüge, sondern Sexualität verstärkt in den Blick genommen werden müsse. Im Folgenden skizziere ich Ursprünge und Weiterentwicklungen des Konzepts der heterosexuellen Matrix (2.2.2) und umreiße den Heteronormativitätsbegriff, der dieser Arbeit zugrunde liegt. Anschließend fasse ich die wesentlichen Aspekte zusammen, die queer-theoretische Perspektiven kennzeichnen (2.2.3).

2.2.2 Queer-theoretische Ursprünge und Weiterentwicklungen der heterosexuellen Matrix: das Konzept der Heteronormativität

Der Begriff der »Heteronormativität« findet erstmalig bei Michael Warner (1991) Verwendung. Warner bezieht sich in seinen Ausführungen unter anderem auf die Arbeiten von Gayle Rubin, die in ihrem Aufsatz *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality* aus dem Jahr 1984 Sexualität als politisch fasst (vgl. Rubin 1992: 267). Rubin beschreibt Sexualität – analog zu Geschlecht – als eingebettet in Machtstrukturen und stellt die These einer Stratifizierung von Sexualitäten auf, die sich nicht einfach aus der feministischen Analyse der Geschlechterordnung erkläre, sondern gesondert in den Fokus genommen werden müsse (vgl. ebd.: 287f., 309). Zur Illustration ihrer Stratifizierungsthese wählt sie das Bild einer Pyramide, auf deren Ebenen die verschiedenen Beziehungs- und Sexualitätsformen verteilt sind: Die machtvollste, gesellschaftlich und staatlich anerkannte Form der Sexualität sei eine, die zwischen verheirateten, monogam lebenden und reproduktiven Heterosexuellen in privaten Räumen praktiziert und als normal, natürlich und

gesund gefasst werde. Am unteren Ende finden sich laut Rubin Sexarbeiter*innen oder Sadomasochist*innen wieder, deren Sexualität als anormal, unnatürlich, krank und sündhaft gelte. Dazwischen bewegen sich unter anderem homosexuelle Begehrensweisen, wobei stabile Langzeitbeziehungen zwischen lesbischen oder schwulen Paaren in der Hierarchie weiter oben verortet sind und zumindest partielle Anerkennung finden im Gegensatz zu nicht-monogam lebenden Lesben und Schwulen, die als promiskuitiv markiert werden, so Rubin. Die im mittleren Bereich der Pyramide verorteten Sexualitäten sind Rubin zufolge am stärksten umkämpft, weil sich die Frage stelle, wo die Grenze zwischen ›guter‹ und ›schlechter‹ Sexualität verlaufe (vgl. ebd.: 279ff.).

Den Grundstein für queer-theoretische Studien, Begehren als Analysekategorie und Machtverhältnis zu begreifen, hat auch Eve Kosofsky Sedgwick gelegt. Sedgwick schließt in *Epistemology of the Closet* (1990) an Rubin an und plädiert dafür, Sexualität als eine verwobene, aber zu unterscheidende Analyseachse zu begreifen:

»This book will hypothesize, with Rubin, that the question of gender and the question of sexuality, inextricable from one another, though they are in that each can be expressed only in the terms of the other, are nonetheless not the same question, that in twentieth-century Western culture gender and sexuality represent two analytic axes that may productively be imagined as being as distinct from one another as, say gender and class, or class and race. Distinct, that is to say, no more than minimally, but nonetheless usefully.« (Ebd.: 30)

Sedgwick beschäftigt sich mit der Entstehung dualistischer Konzeptionen von Geschlecht (Mann/Frau) und Begehren (heterosexuell/homosexuell) ab dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und der hierbei erfolgenden Hierarchisierung von Geschlechtern und Sexualitäten. Sie fasst die fokussierte Betrachtung von (Hetero-)Sexualität als unabdingbar für die Analyse und Kritik von Machtordnungen auf (vgl. ebd.: 2ff.) und benennt Sexualität damit wie Rubin als Strukturkategorie.

In einem Artikel in der Zeitschrift *Social Text* attestiert Warner schließlich modernen Gesellschaften eine »weit verbreitete und oftmals unsichtbare Heteronormativität« (Warner 1991: 3, Übers.d.V.). Das zeige sich auch in der Theorieentwicklung: Sozialtheoretische Arbeiten der vergangenen Jahre und Jahrzehnte hätten Sexualität entweder vollkommen ausgeblendet (etwa Jürgen Habermas oder Anthony Giddens) oder diese sehr funktional, normalisierend und heterosexuell beschrieben (bspw. Niklas Luhmann). Queerer Sexualität schreibt er insgesamt eine marginalisierte Position in der Sozialtheorie zu und plädiert dafür, Einsichten der Gay und Lesbian Studies einzubeziehen (vgl. ebd.: 3f.).

Heterosexuelle Privilegien gründen für Warner insbesondere in der Fähigkeit der heterosexuellen Kultur, sich als *die* Gesellschaft zu verstehen und Minoritäten hierbei zu exkludieren oder höchstens zu tolerieren und ihnen somit eine marginalisierte Position zuzuweisen (vgl. ebd.: 8). Stigmatisierung aufgrund des nicht-

heterosexuellen Begehrens erfolgt nach Warner nicht punktuell: Die Regulierung von Sexualität sei verwoben mit modernen Institutionen wie der Zweigeschlechtlichkeit, der Familie, dem Staat, der nationalen Identität, mit Erfahrungen von Gewalt oder dem Zugang zu Gesundheitsversorgung, mit Begriffen von individueller Freiheit, Öffentlichkeit und Privatheit (vgl. Warner 1993: xiii). Und so formuliert Warner zusammen mit Lauren Berlant folgende umfassende Definition von Heteronormativität:

»By heteronormativity we mean the institutions, structures of understanding, and practical orientations that make heterosexuality seem not only coherent – that is, organized as a sexuality – but also privileged. Its coherence is always provisional, and its privilege can take several, (sometimes contradictory) forms: unmarked, as the basic idiom of the personal and the social; or marked as a natural state; or projected as an ideal or moral accomplishment. It consists less of norms that could be summarized as a body of doctrine than of a sense of rightness produced in contradictory manifestations – often unconscious, immanent to practice or to institutions.« (Berlant/Warner 1998: 548)

Heteronormativität strukturiert dieser Definition zufolge die symbolische Ordnung, die alltäglichen Praktiken sowie Institutionen und Gesetze.

Der Begriff »Heteronormativität« fand auch im deutschsprachigen Raum nach und nach Eingang in sozialwissenschaftliche Diskurse. Sabine Hark läutete mit dem Beitrag *Queer Interventionen* (1993) die Rezeption der Queer Theory in der deutschsprachigen Geschlechterforschung ein. In dem Aufsatz skizziert Hark *queer* als theoretisch-politische Perspektive und fragt nach Anschlüssen für die feministische Diskussion. Hark konstatiert darin bereits die Notwendigkeit einer intersektionalen Perspektive, welche die Verstrickung und wechselseitige Konstituierung von Kategorien wie Geschlecht, Sexualität, *race*, Kultur oder Klasse mitdenkt und sie nicht unterkomplex als additives Unterdrückungssystem fasst (vgl. Hark 1993: 108).

Hark formuliert zusammen mit Corinna Genschel und an Foucault und Butler anschließend Heteronormativität folgendermaßen aus:

»Der für Queer Theory zentrale Begriff der *Heteronormativität* zielt mithin auf die naturalisierte Objektivität von Heterosexualität, das heißt auf die Weisen, in denen Heterosexualität selbstverständlich als die normale und unhinterfragte Praxis sozialen Lebens gilt. Ihre Stabilität ist insofern nicht in einer ahistorischen »Natürlichkeit« begründet; sie resultiert vielmehr aus dem Dispositiv kontinuierlich durchgesetzter und wechselseitig miteinander verschränkter, vielfältiger normativer, gesetzlicher, kultureller, sozialer und psychischer Regulierungen, die die heteronormativ organisierte, zweigeschlechtliche Ordnung hervorbringt.« (Hark/Genschel 2003: 136f., H.i.O.)

Der Begriff der Heteronormativität ermögliche es, Unmarkiertes sichtbar zu machen und zu hinterfragen, also Heterosexualität »als Norm und Institution, Praxis und Matrix zum Objekt des Wissens, zum Ziel von Kritik zu machen« (Hark 2016: 62). Hark verweist unter Rückgriff auf Butlers Konzept der heterosexuellen Matrix auf die mit Heterosexualität verquickte Zweigeschlechtlichkeit. Damit benennt Hark auch schon eine potentielle erste Problematik des Heteronormativitätskonzepts: Fokussiert es einseitig auf Sexualität und verliert Zweigeschlechtlichkeit und die Geschlechterhierarchie aus dem Blick, die die Ordnung des Begehrens mitstrukturieren, ko-konstruieren und wechselseitig bedingen, ergibt sich daraus eine problematische Verengung.

Dies gilt ebenso für eine homogenisierende Perspektive auf Heterosexualität: Wie bereits Gayle Rubin mit Hilfe der Stratifizierungsthese und des Pyramiden-Modells verdeutlicht, organisieren sich Heterosexualitäten ebenfalls um Heteronormativität. Heterosexuelle Intimitäten und Begehrenspraktiken können Heteronormativität durchaus irritieren und infrage stellen. Heteronormativität als Machtverhältnis stellt folglich hegemoniale und marginalisierte Heterosexualitäten her, weshalb die »Machtkonfiguration ›Heterosexualität‹« (Hark 2016: 68) ebenso beleuchtet werden müsse. Darüber hinaus fordert Hark eine intersektionale Perspektive und betont ein Ineinandergreifen von *race*, Ort und Klasse (vgl. Hark 2013: 5).

Auch Jin Haritaworn verweist aus einer rassismuskritischen Perspektive darauf, dass weiße Autor*innen der Queer Theory, darunter Judith Butler, heterosexuelle Subjekte zum Teil unterkomplex als privilegierte Andere konstruieren (vgl. Haritaworn 2007: 286). Am Beispiel von heterosexuellen thailändischen Frauen zeigt Haritaworn die Pathologisierung und Abwertung femininer heterosexueller thailändischer Weiblichkeit als »gehandelte Frau« auf (vgl. ebd.: 277ff.). Haritaworn fordert deshalb, den Blick zu weiten, Weißsein und weiße Privilegien und Dominanz zu benennen und zu dezentrieren. Ein Weg dorthin ist für Haritaworn eine Politik der Positionalität, die ein selbstreflexives, Dominanz und Marginalität benennendes Schreiben erfordert, einer multifokalen Linse gleich, »die nicht nur Homophobie erkennen lässt, sondern auch Rassismus und Sexarbeitsphobie« (ebd.: 286).¹⁹

19 Die Kritik an einer zu eindimensionalen Betrachtung von Heterosexualität als durchweg privilegierter Position hat ebenso Cathy Cohen formuliert. Im Aufsatz *Punks, Bull-daggers and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?* (1997) beschreibt sie, dass alleinerziehende, Sozialhilfeeinstellungen empfangende, lateinamerikanische und afro-amerikanische Mütter als »welfare queens« angerufen werden. Cohen plädiert von diesem Beispiel ausgehend dafür, nicht-normative Heterosexualitäten verstärkt in den Blick zu nehmen, um die ambivalenten Formen von Privilegierung und Marginalisierung differenzierter analysieren zu können. Es handele sich schließlich um multiple und intersektionale Formen der Macht (vgl. Cohen 1997: 440).

Heteronormativität ist insgesamt kein starres Ordnungssystem, sondern im Wandel begriffen. Zu den theoretischen Weiterentwicklungen des Heteronormativitätsbegriffs, die eine Pluralisierung von Normen und den Umbau gesellschaftlicher Unterdrückungsverhältnisse reflektieren, zählt die Begriffsbestimmung von Sushila Mesquita (2011). Mesquita übt wie Haritaworn Kritik an Judith Butlers ungenügender Reflexion von *race*. Butler integriere die »Verwobenheit rassistischer und heterosexistischer Normen nur dort in ihre Analyse, wo es um nicht-weiße Positionen geht, und lagert die konsequente Einarbeitung in ihre bzw. Umarbeitung ihrer Theorie der Subjektconstitution aus« (Mesquita 2011: 49). Diese Einarbeitungen überlasse Butler – wie es *weiße* Theoretiker*innen so oft tun – den von Rassismus betroffenen Subjekten (vgl. ebd.). Für Mesquita sind vier Aspekte relevant: Damit Heteronormativität als Analyseinstrument taugt, müsse sie neben repressiven auch produktive Normen adressieren. Zweitens sei das Verhältnis zwischen produktiven und repressiven Normen so zu bestimmen, dass Normalisierungen als Effekte von Heteronormativität sichtbar und analysierbar werden. Drittens sei Heteronormativität nicht als universell, transhistorisch, binär und unveränderlich zu denken, sondern als ein wandelbarer Normenkomplex der Gesellschaft. Viertens – ähnlich wie schon Sabine Hark es formuliert hat – versteht Mesquita die Normen von Sexualität und Geschlecht als historisch verwoben mit klassenspezifischen, rassistischen, alters-, körper- und gesundheitsbezogenen Normen (vgl. ebd.: 74f.).

Mesquitas Heteronormativitätsbegriff nimmt auch Yv E. Nay in der bereits im Forschungsstand benannten Studie *Feeling Family* (2017) zu nicht-heterosexueller Elternschaft in der Schweiz zum Ausgangspunkt und erweitert ihn aus einer affekttheoretischen Perspektive. Heteronormativität fasst Nay »erstens mit einem ›Gefühl der gewöhnlichen Zugehörigkeit‹ zu einer ›formalen Einfachheit‹ (Berlant 2011b: 89²⁰, Übersetzung Y.N.) [...], das unter einer affektiv strukturierten Atmosphäre gegenwärtiger Herrschaftsverhältnisse als *angestrebte* Heteronormativität zu verstehen ist.« (Nay 2017: 319, H.i.O.). Zweitens beschreibt Nay Heteronormativität als »affektiv strukturierte Paradoxie« (ebd.) und möchte damit die Ambivalenzen adressieren, welche die Familienbildung von nicht-heterosexuellen Subjekten kennzeichnen:

»Heteronormativität verstehe ich so als eine affektiv angeleitete Sehnsucht nach einer Existenzweise, die in ihrer vermeintlichen formalen Einfachheit die aufreibende Arbeit der Reproduktion von Leben zu mindern verspricht. Ich verstehe Sehnsucht als ein Gefühl, das auf einen Wunsch nach einem Zustand gründet, der allerdings angesichts der paradoxerweise bestärkten Heteronormativität nicht in Erfüllung gehen wird, an dem aber nichtsdestotrotz umso inniger festgehalten

20 Im Literaturverzeichnis dieses Buchs ist die Quelle unter Berlant (2011) angegeben.

wird. Diese Sehnsucht gründet auf und bestärkt [...] überaus heteronormative, rassistische, ethnisierende und einkommensbedingte Vorstellungen von Privatheit, Häuslichkeit und Eigenverantwortung.« (Ebd.: 321)

Heteronormativität interpretiert Nay als eine Sehnsucht, als ein Streben nach Normalität und Zugehörigkeit, das für LSBTIQ mit Kind(ern) letztlich unerfüllt bleiben muss: Die familialen Praktiken, die in Nays Studie untersucht werden, stärken Heteronormativität als Machtverhältnis. Darüber hinaus bedingen und befördern Nay zufolge aktuelle Regenbogenfamilienpolitiken weitere Exklusionen sowohl in Bezug auf Konstellationen von LSBTIQ-Familien, die über ein Kleinfamilienmodell hinausreichen, als auch hinsichtlich rassistischer, ethnisierender und klassistischer Ausschlüsse und Hierarchisierungen (vgl. ebd.: 322). Die Frage nach etwaigen neuen Stratifizierungen im Kontext familialer und queerer Existenzweisen nehme ich auf und werde sie im Verlauf der Arbeit immer wieder diskutieren.

2.2.3 Zusammenfassung

Insgesamt sind sieben zentrale Aspekte auszumachen, durch die sich queer-theoretische Analyseperspektiven auszeichnen und auf die ich in dieser Arbeit zurückgreife: Erstens haben queer-theoretische Analysen die Dekonstruktion und Dezentrierung von (sexueller) Identität zum Gegenstand. Identität ist aus dieser Perspektive nicht statisch, gegeben und den Subjekten wesenhaft eingeschrieben, sondern als ein diskursiver Effekt zu begreifen. Anknüpfend an den Diskursbegriff Foucaults ist es zweitens erforderlich, die Herausbildung von (sexuellen) Identitäten als machtvollste Angelegenheit zu fassen: Sexualpolitische Kategorien sind als Effekt von Macht und Herrschaft zu verstehen und konstitutiver Teil von gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen. Heterosexualität ist demzufolge eine Machtkonfiguration, in der hegemoniale und marginalisierte sozio-sexuelle Subjektpositionen über die moderne Figur der hetero/homo-Binarität produziert und reguliert werden (vgl. Hark 2010: 110ff.). Drittens plädieren die Queer Studies dafür, Sexualität analytisch als eine von Geschlecht zu differenzierende Kategorie in den Blick zu nehmen (vgl. Hark 1993; Woltersdorff 2003), um präzisere Analysen zu ermöglichen, und formulieren eine Kritik an Heterosexualität als Norm, Institution und produktive Matrix (vgl. Hark 2010: 112).

Zugleich verweisen sie mit dem Konzept der Heteronormativität auf die Verflechtung von Sexualität/Begehren und Geschlechternormen und sprechen sich damit viertens für eine Analyse und Kritik aus, die Begehren nicht isoliert betrachtet, sondern dem Verhältnis von Sexualität und Zweigeschlechtlichkeit nachgeht. Die Annahme ist, dass Heterosexualität und Zweigeschlechtlichkeit zwei komplexe, miteinander verwobene Systeme sind, die sich wechselseitig stabilisieren und bedingen (vgl. ebd.: 110). Heterosexualität wird hierbei als in sämtliche gesellschaft-

liche Verhältnisse eingeschrieben aufgefasst. Sie ist als Praxis und Beziehungsform sowie als Familien- und Verwandtschaftsstruktur in grundlegender Weise institutionalisiert (vgl. Richardson 1996). Auf diese Weise reguliert Heterosexualität ökonomische Verhältnisse wie die Verteilung von Ressourcen, strukturiert gesellschaftliche Institutionen wie das Recht sowie wohlfahrtsstaatliche Systeme und ist mit kulturellen Vorstellungen von Körpern, Geschlecht, Reproduktion oder Elternschaft verwoben (vgl. Hark 2010: 110).

Darüber hinaus stellen Heterosexualität und Zweigeschlechtlichkeit meist unhinterfragte Vorannahmen dar und bleiben unsichtbar (vgl. Hark 2013: 2). Mit dieser Unsichtbarkeit geht eine Naturalisierung einher. Queere Reflexionen haken an dieser Stelle ein und hinterfragen die Natürlichkeit von Heterosexualität und Zweigeschlechtlichkeit. Sie lösen sie aus der Selbstverständlichkeit heraus und richten den Blick auf ihre historische Kontingenz. Somit zielen Queer Studies fünftens darauf ab, Heterosexualität und Zweigeschlechtlichkeit zu denaturalisieren, etablierte, hierarchische Machtverhältnisse herauszufordern und sie damit zu entprivilegieren (vgl. Genschel et al. 2001: 175f.).

Der Verweis auf die Dekonstruktion und Denaturalisierung von Zweigeschlechtlichkeit führt zur sechsten wichtigen Einsicht der Queer Studies: einer grundsätzlichen Infragestellung und Herausforderung von Dichotomien. Die Infragestellung von binären Setzungen erstreckt sich nicht nur auf hetero/homo oder Mann/Frau, sondern auch auf Dichotomien wie Kultur/Natur, normal/pathologisch, gesund/krank etc. Grenzziehungen, die Normalisierungs- und Naturalisierungsprozesse durchlaufen haben, werden dekonstruiert und der Weg für neue Konzepte jenseits von Dualismen geebnet (vgl. Jagose 2001: 126).

Bedeutsam ist siebte das Einbeziehen weiterer Achsen der sozialen Differenzierung. Normen der Heterosexualität und (Cis-)Zweigeschlechtlichkeit sind verwoben mit weiteren Differenz- und Ungleichheitskategorien wie *race*, Klasse oder (Dis-)Ability, woraus sich die Notwendigkeit einer intersektionalen Perspektive ergibt (vgl. Cohen 1997; Jagose 2001: 126f.; Genschel et al. 2001: 176; Mesquita 2011: 51f.). Diese zentralen analytischen Zugänge der Queer Studies im Hinterkopf behaltend, wende ich mich nun der zweiten konzeptionellen Perspektive dieser Studie zu: den Feminist Science and Technology Studies.

2.3 Verwandtschaft denken mit den Feminist Science and Technology Studies (FSTS)

An einigen Stellen des Unterkapitels zu Queer Studies habe ich Verschiebungen und Perspektivwechsel skizziert, die sich ab den 1960er Jahren in den Sozial- und Kulturwissenschaften vollzogen haben: von strukturalistischen hin zu post-strukturalistischen Perspektiven. Ähnliche Entwicklungen lassen sich auf die

theoretische und empirische Beschäftigung mit Verwandtschaft übertragen. So wurde auch in diesem Feld verstärkt der Konstruktionscharakter verwandtschaftlicher Beziehungen konstatiert und eine Denaturalisierung von Verwandtschaft und Familie eingeläutet. Bedeutend für diesen Wandel waren neben theoretischen Impulsen aus anderen Disziplinen auch die Einführung und die zunehmende Nutzung von Reproduktionstechnologien im 20. Jahrhundert. Verfahren der assistierten Reproduktion wie die In-vitro-Fertilisation, Eizell- und Samenspende oder Leihmutterschaft, aber auch die Technik des Klonens erforderten neue konzeptionelle Zugänge zu Verwandtschaft, um das Verhältnis von Biologie und Sozialem vor dem Hintergrund der technischen Möglichkeiten zu erfassen und zu bestimmen. Insbesondere Vertreter*innen des interdisziplinären Feldes der Feministischen Wissenschafts- und Technikforschung wie Sarah Franklin oder Charis Thompson setzten sich mit Verwandtschaftspraktiken im Kontext der assistierten Reproduktionstechnologien auseinander und leiteten daraus Vorschläge für Rekonzeptualisierungen von Reproduktion und Verwandtschaft ab, auf denen die vorliegende Arbeit aufbaut.

Die theoretischen Verortungen der FSTS sind vielfältig: Neben Perspektiven der Wissenschafts- und Technikforschung und der Geschlechterforschung spielen insbesondere die New Kinship Studies, eine Strömung der anthropologischen Verwandtschaftsforschung, eine wichtige Rolle. Das folgende Unterkapitel gibt zunächst einen Einblick in die Entstehung der New Kinship Studies (2.3.1). Im Anschluss stehen feministische Perspektiven auf Verwandtschaft, Technik und Reproduktion im Zentrum der Auseinandersetzung (2.3.2). Die Darstellung erfolgt entlang der Werke einzelner Autor*innen, auf deren Konzeptualisierungen ich im empirischen Teil der Studie immer wieder zurückgreifen werde. Unterkapitel 2.3.3 fasst die konzeptionellen Grundlagen zusammen.

2.3.1 Vom Strukturalismus zur kulturalistischen Wende in der Verwandtschaftsforschung

Ab Ende des 19. Jahrhunderts, als die Disziplin der Sozial- und Kulturanthropologie in euro-amerikanischen Gesellschaften ihren Anfang nahm, dominierten in deren Schriften zunächst vergleichende Analysen von Verwandtschaftssystemen außer-europäischer Kulturen. Verwandtschaft galt als »primärer Modus der Vergesellschaftung in ›Gesellschaften ohne Staat‹« (Knecht 2002: 56), während sogenannten »modernen Gesellschaften« die Sozialform der Familie zugeordnet wurde. Außer-europäische Kulturen wurden als »das Andere« konstruiert und erfuhren Abgrenzung und Abwertung. Die Ethnologie zeichnete sich durch einen universalistischen Verwandtschaftsbegriff aus und verfolgte das Ziel, einen Klassifikationsrahmen zu erstellen, über den jede Verwandtschaftsform erfasst und analysiert werden könne. Konstitutiv für diesen Bezugsrahmen war eine Trennung von Natur und Kultur,

von Biologie und Sozialem. Natur und Biologie wurden als prä-existent, vorsozial, unveränderlich und gegeben angenommen und ›Blutsverwandtschaft‹ heteronormativ gefasst: als ein über heterosexuelle Reproduktion gebildetes Abstammungsverhältnis, welches die natürliche Form von Verwandtschaft darstelle. Lediglich soziale Formen der Verwandtschaftsbildung über Heirat oder auch Niederlassungsregelungen von Gruppen galten als sozial reguliert, kulturellen Bewertungen unterliegend und wurden deshalb zum zentralen Untersuchungsgegenstand gemacht (vgl. ebd.). So fokussierte beispielsweise der strukturalistische Theoretiker Claude Lévi-Strauss die sozialen Regeln der Heirat, damit verbundene Tauschbeziehungen und deren soziale Funktion. Er strebte die Identifizierung von allgemeingültigen, universellen Strukturen der Verwandtschaftsbildung an. Hierbei legte er ein patriarchal geprägtes Geschlechterbild zugrunde, das Männer als aktiv tauschende Subjekte und Frauen als Tauschobjekte konstruierte. Natur und Kultur stellten in seinen Analysen ein starres Gegensatzpaar dar, ebenso wie Mann und Frau (vgl. Carsten 2004: 13f., 42).

Der theoretische Referenzrahmen der Verwandtschaftsethnologie erfuhr ab den 1960er Jahren zunehmend Kritik. Diese zielte auf den Euro- und Ethnozentrismus sowie den Biologismus der Disziplin. Gesellschaftliche Transformationsprozesse und technische Entwicklungen, aber auch theoretische Einsprüche gaben Anlass zu kritischen Reflexionsprozessen innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie. Zentral für die Revitalisierung des Fachs war ein Neu-Denken des Verhältnisses von Kultur und Natur (vgl. Knecht 2002: 57). Innerhalb der Disziplin war es insbesondere der amerikanische Kulturanthropologe David Schneider, der mit seinem Werk *American Kinship. A Cultural Account* (1980 [1968]) die »kulturalistische« Wende« (Knecht 2002: 57) der Verwandtschaftsethnologie einläutete und der als einer der Begründer des Forschungszweiges der New Kinship Studies gilt. David Schneider nimmt in diesem Buch einen symboltheoretischen Standpunkt ein und beschreibt euro-amerikanische Verwandtschaft als »Kulturleistung« (ebd.). In seiner Analyse schließt er an die symboltheoretischen Überlegungen von Talcott Parsons an und definiert ein Symbol wie folgt: »By symbol I mean something which stands for something else, or some things else, where there is no necessary or intrinsic relationship between the symbol and that which it symbolizes« (Schneider 1980: 1). Kultur besteht für Schneider aus Einheiten, die symbolisiert werden. Das kann eine Person, ein Ort, ein Ding oder auch ein Gefühl sein (vgl. ebd.: 2). Das Symbol und das, was symbolisiert wird, haben keine intrinsische, vorbestimmte Beziehung zueinander, sondern werden erst in eine historisch spezifische Beziehung zueinander gesetzt. Hierbei erschöpft sich Kultur für Schneider nicht in gesprochener Sprache; diese ist nur ein mögliches System von Symbolen und Bedeutungen (vgl. ebd.: 3).

Das In-Beziehung-Setzen von kulturellen Einheiten mit Symbolen ist ein Prozess, der niemals abgeschlossen ist. Damit ist auch die Möglichkeit des Wandels und der Neubesetzung impliziert, so Schneider:

»Cultural units, constructs, rules, and so on are not just ›given‹. They are not, contrary to mythology, handed down from the sky to remain in the same state until they are taken back by the gods who invented them. They arise, they grow, they change. They may or may not be responsive to the actual conditions of life, to different population pressures, to different ecological conditions, to the scarcity of food or the prevalence of disease, to the joys and sorrows of life.« (Ebd.: 7)

Doch nicht nur Regeln und Rechtsformen dazu, wie Verwandtschaft auszugestalten ist, sind für Schneider kulturelle Formen – auch die ›natürliche Substanz‹ ist ihm zufolge als ein Teil von Kultur zu begreifen und mit historisch spezifischen Bedeutungen versehen. Biologie erfährt hierdurch eine Denaturalisierung. Biologische Elemente zeichnen sich durch eine symbolische Qualität aus (vgl. ebd.: 52) – so vermag geteilte biologische Substanz erst dann Relationalität innerhalb eines Verwandtschaftssystems herzustellen, wenn sie beispielsweise als kulturelles Symbol für Einheit/Verbundenheit fungiert.

Für Schneider besteht das amerikanische Verwandtschaftssystem aus zwei Ordnungen: die Ordnung der Natur und die Ordnung des Gesetzes. Verwandtschaft werde zum einen über biologische Substanz hergestellt. Dies spiegele sich im Begriff der »Blutsverwandtschaft« und der Idee biogenetischer Abstammung wider. Zum anderen konstituiere sich Verwandtschaft als Rechtsbeziehung, die durch Gesetze legitimiert und abgesichert werde. Verwandtschaft trete folglich in drei unterschiedlich zusammengesetzten Formen auf: Sie könne erstens nur über eine natürliche Bindung begründet sein, zweitens allein eine rechtliche Form annehmen oder drittens könnten Natur und Recht auch gleichzeitig auftreten (vgl. ebd.: 27ff.).

Neben der rechtlichen und biologischen Dimension von Verwandtschaft bezieht Schneider in einem nächsten Schritt auch deren soziale Dimension ein und identifiziert zwei Codes, über die sich die Verwandtschaftsbeziehungen herausbilden: den *code of nature* und den *code for conduct* (ebd.: 29). Während ersterer sich auf die geteilte biologische Substanz (Blut bzw. Gene) bezieht, bezeichnet der *code for conduct* einen Kultur-Kodex sozialer Verhaltensweisen, über die eine diffuse, langanhaltende Solidarität zwischen Personen hergestellt wird (vgl. ebd.: 52). Diese umfassen beispielsweise Formen der Sorge oder das Teilen von Emotionen. Beide Beziehungsformen, die biologische und die soziale, haben für Schneider unterschiedliche Qualitäten hinsichtlich der Freiheit, sie selbst zu wählen. Und damit auch in Bezug auf die Möglichkeit, sie aufzukündigen:

»Substance or blood in its biogenetic sense is a state of affairs, a fact of life that nothing can change. Either it is there or it is not, and if it is there it cannot be altered or terminated. It is involuntary, then, in two senses: a person cannot choose to enter or not to enter into that state, and if he is in that state he has no control over it and cannot alter or terminate it. The code-for-conduct or relationship element is quite the opposite. It is voluntary in the sense that it must be voluntarily undertaken – a person chooses to enter or not to enter into such a relationship – and the person has some control both over the particular form it takes and over whether or not it is to be terminated. The word ›consent‹ is often associated with this element, and is most closely associated with one particular form of it, marriage.« (Ebd.: 91f.)

Schneider stellt die beiden Codes in diesem Zitat gegenüber und konstruiert ihre Differenz über die Frage der Freiwilligkeit/Wählbarkeit. Während Menschen über verwandtschaftliche Beziehungen, die sich über den *code for conduct* begründen, ihm zufolge frei entscheiden könnten (etwa die Wahl der Ehepartner*innenschaft), sei dies bei biogenetischen Beziehungen nicht so. Diese seien weder frei wählbar noch aufkündbar. Vor dem Hintergrund dieser Passage erscheint Schneiders Postulat einer symbolischen Qualität biologischer Elemente weitaus ambivalenter als anfangs beschrieben. Es deutet sich – trotz der Vorstellung, Biologie sei ein Teil von Kultur – die Idee der Verwandtschaft über biogenetische Substanz als ›Fakt des Lebens‹ an, anstatt sie als Teil eines kulturellen Wissenssystems zu verorten.

Feministische Wissenschaftlerinnen der New Kinship Studies und der FSTS haben hieran Kritik geübt. So schreibt etwa Janet Carsten, dass unklar bleibe, inwiefern Schneider die ›biologischen Fakten‹ tatsächlich als Symbole ohne jegliche prä-kulturelle Existenz fasse (vgl. Carsten 2004: 165). Sarah Franklin geht in ihrer Rezeption einen Schritt weiter. Ihr zufolge macht Schneider in *American Kinship* zwei Ebenen des Biologischen auf: zum einen eine symbolische Dimension von Biologie als kulturelles System, zum anderen eine natürliche. Letztere sei Gegenstand von Biologie als Wissenschaft, die sich mit den ›Fakten des Biologischen‹, also den (vermeintlich) ›natürlich gegebenen‹ Anteilen beschäftige (vgl. Franklin 2001: 305). Ihre Interpretation einer Unterscheidung von Bedeutungsdimensionen des Biologischen bei Schneider untermauert Franklin anhand folgender Passage aus seinem Werk, in der es um Prokreation²¹ und Elternschaft geht:

»The biological prerequisites for human existence, exist and remain [...] [Biological facts] have as one of their aspects a symbolic quality, which means they represent something other than what they are, over and above and in addition to their exis-

21 »Procreatio« (lat.) bedeutet »Zeugung« und leitet sich von »pro-creo« mit den Bedeutungen »zeugen« oder »hervorbringen« (Stowasser 1967: 396) ab.

tence as biological facts and as cultural constructs about biological facts.« (Schneider 1980: 116)

Deutlich wird hier, dass Biologie zwar eine kulturelle Dimension erhält, die Idee eines unhintergehbaren, vorsozialen und prä-existierenden Kerns des Biologischen jedoch erhalten bleibt und nur eine teilweise Denaturalisierung erfolgt. Sowohl Franklin als auch Carsten kommen in ihren Rezeptionen von Schneiders Werk zu dem Schluss, dass er die Dichotomie von Natur und Kultur in seiner Analyse letztlich nicht konsequent auflöse (vgl. Carsten 2004: 22, Franklin 2001). Dieser Deutung schließe ich mich an.

Bei aller Kritik ist jedoch festzuhalten, dass sich Schneiders symboltheoretische Auseinandersetzung mit Verwandtschaft durch einige Rekonzeptualisierungen auszeichnet, die wegweisende Anknüpfungspunkte für die weitere FSTS-inspirierte Auseinandersetzung mit Verwandtschaft liefern und einen Grundstein für die New Kinship Studies legten. Drei Aspekte sind hierbei besonders hervorzuheben: Erstens gerät die Vorstellung von Natur und Kultur als Gegensatzpaar durch Schneiders Überlegungen in Bewegung, flexibilisiert sich und öffnet sich für Neubeschreibungen. Anthropolog*innen war es nun nicht mehr möglich, »das Biologische« einfach zu ignorieren; symbolische und kulturelle Bedeutungen der Prokreation rückten zunehmend in den Fokus (vgl. Carsten 2004: 187). Zweitens hat Schneider den Begriff der »Substanz« in die anthropologische Auseinandersetzung mit Verwandtschaft und deren Konstituierung eingeführt (vgl. ebd.: 109, 111). Substanz in ihren unterschiedlichsten Formen, von Nahrungsmitteln bis hin zu körperlichen Flüssigkeiten wie Sperma, ist bis heute ein wesentlicher Untersuchungsgegenstand und Schlüsselbegriff in Arbeiten der New Kinship Studies und FSTS. Drittens öffnet Schneider den Blick für die Auseinandersetzung mit Machtverhältnissen, sowohl innerhalb von Verwandtschaftsstrukturen als auch zwischen Wissenssystemen. Kulturelle Systeme – und damit auch Verwandtschaftssysteme – zeichnen sich für Schneider durch Hierarchien und Markierungen aus, über die die einzelnen Elemente angeordnet sind. Die Beziehungen zwischen den Elementen sind nicht gleich, sondern erfahren eine unterschiedliche Bewertung, sodass einige Elemente privilegiertere Positionen einnehmen als andere (vgl. Schneider 1980: 135f). Die Reflexion der Machtförmigkeit von Wissen zeigt sich darin, dass Schneider einen partikularen statt universellen Verwandtschaftsbegriff zu formulieren sucht. Er beschreibt das amerikanische Verwandtschaftssystem als ein Beispiel für die Konstruktion von Verwandtschaft in westlichen Gesellschaften (vgl. ebd.: vii). Damit beansprucht er lediglich eine begrenzte Gültigkeit und Anwendbarkeit seiner Analysen und begegnet dem Ethno- und Eurozentrismus, der die Disziplin der Verwandtschaftsanthropologie zuvor kennzeichnete.

2.3.2 Feministische Perspektiven auf Verwandtschaft, Technik und Reproduktion

Die späten 1980er gelten als Renaissance der Kinship Studies. Nicht nur die symbolische Anthropologie war im Anschluss an Schneider im Aufschwung, auch feministische Forschung inspirierte die Disziplin: So trugen die Gender Studies entscheidend dazu bei, dass Anthropolog*innen vor dem Hintergrund patriarchaler gesellschaftlicher Machtverhältnisse Verwandtschaft neu formulierten und Geschlecht verstärkt in ihre Analysen einbezogen (vgl. Carsten 2004: 20). Umgekehrt zeigte sich in Arbeiten der Gender Studies, dass patriarchale Geschlechterverhältnisse konstitutiv mit verwandtschaftlichen Organisationsformen wie der Ehe oder der Kleinfamilie und binären, naturalisierten, heteronormativen Vorstellungen von Reproduktion zusammenhängen. Anthropologie und Gender Studies gingen ein synergetisches Verhältnis ein und inspirierten sich wechselseitig. Ein wichtiger Teil dieses Forschungsfeldes sind die Arbeiten der transdisziplinären FSTS, die Ansätze der Geschlechterforschung in ihren Arbeiten zu (Reproduktions-)Technologien produktiv machen und damit ein feministisches Feld der Wissenschafts- und Technikforschung eröffnen. Beispielhaft zu nennen sind Studien und Beiträge von Sarah Franklin, Rayna Rapp oder Heléna Ragoné (u.a. Ginsburg/Rapp 1991; Franklin 1997; Franklin/Ragoné 1998; Rapp 1999; Ragoné/Twine 2000).

Die folgende Darstellung feministischer Perspektiven fokussiert zunächst die wesentlichen Einsprüche zu und Weiterentwicklungen von Schneiders Ansatz. Beginnen möchte ich mit der Anthropologin Marilyn Strathern, neben Schneider eine der Begründer*innen der New Kinship Studies.²²

Bio-soziale Verwobenheiten und (Dis-)Artikulationen von Verwandtschaft bei Marilyn Strathern

Mit ihrem Werk *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, das 1992 erschien, knüpfte Marilyn Strathern an Ideen Schneiders an, beabsichtigte diese teils aber auch infrage zu stellen und weitere Aspekte einzubringen (vgl. Strathern 1992: xviii). Bereits der Titel des Buchs verweist auf ihren ersten Einspruch: *After Nature* spielt auf die von ihr postulierte Notwendigkeit an, Natur als Faktum, als biologische Gegebenheit, als Essenz hinter sich zu lassen. In der Konsequenz ergibt

22 Wenn ich im Folgenden Marilyn Strathern insbesondere als Vertreterin der New Kinship Studies verorte und im weiteren Verlauf des Kapitels bspw. Sarah Franklin den Feminist Science and Technology Studies zuordne, so ist das eine behelfsweise Differenzierung, die sich auf die theoretischen und empirischen Schwerpunkte ihrer jeweiligen Arbeiten bezieht. Grundsätzlich ergeben sich in diesen disziplinären Feldern vielfältige Überlappungen: geteilte theoretische Anknüpfungspunkte, wechselseitige Bezugnahmen sowie (Selbst-)Verortungen in beiden Forschungsbereichen.

sich daraus bei Strathern weiterhin eine vollständige Denaturalisierung von Prokreation, mit der sie Schneiders Zugang ebenfalls herausfordert. Zusätzlich liefert sie einen Technikbegriff, der die produktiven Potentiale von Reproduktionstechnologien fokussiert und sie auch daraufhin befragt, *wie* sie angeeignet werden. In Ergänzung dazu bezieht sie Geschlecht dezidiert als Analysekategorie mit ein.

Ausgangspunkt ihrer Ausführungen zu Konstruktionen von Verwandtschaft im England des späten 20. Jahrhunderts sind die neuen reproduktionstechnologischen Entwicklungen und die Fragen, die mit diesen einhergehen: Was kann aktuell als ›natürliche‹ Basis von Verwandtschaft gelten? Fordern Technologien Ideen ›natürlicher‹ Verwandtschaft heraus?

Um diese Fragen zu beantworten, sei es nötig, das Verhältnis von Natur und Kultur theoretisch neu zu fassen, so Strathern. Kultur und Technik sowie Natur bzw. Biologie und Soziales sind für sie keine abgrenzbaren Entitäten, und zwar durch und durch. Bei Strathern geht Natur deshalb nicht gänzlich in Kultur auf – sie hat jedoch ihre »grounding function« (ebd.: 195) verloren. Verwandtschaft und Prokreation sind vielmehr bedeutungsoffene Praktiken und entbehren einer ›natürlichen‹ Grundlage. Diese konzeptionelle Neuausrichtung weitet Strathern zufolge auch den Blick von Forschenden: Erst über die Dekonstruktion einer statischen Differenz von Biologie und Sozialem sei es möglich, eine Vielfalt an Verwandtschaftssystemen zu erfassen und die Idee einer universellen, natürlichen Grundlage zu verabschieden (vgl. ebd.: 3f.). Diese Verengung markiert sie zudem als eine, die westliche Perspektiven kennzeichnet – und macht damit die Annahme einer Dichotomie von Kultur und Natur als partikulare Wissenspraxis sichtbar (vgl. ebd.: 43). Strathern bringt die Pfeiler ›moderner‹ Wissenssysteme ins Wanken, auf denen Schneiders Ausführungen trotz der Öffnung hin zu einem kulturalistischen Verwandtschaftsbegriff teils nach wie vor aufbauen.²³

Aus dieser Perspektive verändert sich, und das ist ein weiterer bedeutender Einspruch Stratherns, auch der Blick auf reproduktive Prozesse: Während bei David Schneider die Vorstellung von Prokreation als einem ›natürlichen Fakt des Lebens‹ aufscheint und es erst die Einführung von Reproduktionstechnologien ist, die die Selbstverständlichkeit dieses Bildes eines ›natürlichen Akts‹ aufbricht, geht der Einspruch Stratherns weiter. Für sie macht assistierte Reproduktion lediglich etwas sichtbar, das auch auf ›natürliche‹ reproduktive Prozesse zutrifft: die Verwobenheit von Biologie und Sozialem. Denn auch westliche Vorstellungen von ›natürlicher‹ Reproduktion beschreibt sie als kulturelle Vermittlungsprozesse. ›Natur‹

23 Den Anspruch, die Dichotomie von Kultur und Natur als partikulare Wissenspraxis sichtbar zu machen, verfolgten Ende der 1980er bzw. Anfang der 1990er diverse Autor*innen und inspirierten sich dabei auch wechselseitig: U.a. ist Donna Haraway zu nennen, auf die sich Strathern wiederholt bezieht und auf deren Werk ich weiter unten eingehe. Prägend für die Debatte war ebenso Bruno Latour (1993 [1991]).

bzw. ›natürliche‹ Reproduktion fasst Strathern stattdessen als Ideen oder als Vehikel, um in westlichen Diskursen über Formen des Sozialen zu sprechen, diese zu organisieren und als gegeben erscheinen zu lassen. Technisierte reproduktive Prozesse werden als künstlich, als Ersatz für natürliche Prozesse verhandelt, als würden sie der Natur in die Quere kommen und einen Gegenpol darstellen. Strathern stellt diese Differenzierung von natürlichen und kulturellen Gegebenheiten infrage (vgl. ebd.: 43).

Darüber hinaus begreift Strathern (Reproduktions-)Technologien als theoretisch und lebensweltlich produktiv, ohne dabei *per se* von einer Innovation durch Technik auszugehen. Der Modus der Nutzung sei vielmehr entscheidend.

Strathern konstatiert zunächst, dass Reproduktionstechnologien auf der einen Seite als Ermöglichungstechnologien verhandelt werden, auf der anderen Seite einen Eingriff in ›natürliche‹ Reproduktionsprozesse mit nicht absehbaren Folgen symbolisieren. Insbesondere die Leihmutterschaft habe diverse Ängste evoziert bezüglich unvorhersehbarer technologischer und sozialer Entwicklungen (vgl. ebd.: 47). Stratherns Technikbegriff knüpft demgegenüber an die Idee von (Reproduktions-)Technologien als Ressource an (vgl. ebd.: 136), und zwar in einem doppelten Sinne. Für Strathern sind (Reproduktions-)Technologien nicht nur konstitutiver Bestandteil neuer Verwandtschaftsformen, sondern stellen auch eine Ressource auf analytischer Ebene dar: eine Ressource, um den Dualismus von Natur und Kultur/Technik herauszufordern und Prokreation zu denaturalisieren. Dies wird möglich, indem Strathern »die Prozesse des kulturellen (Be-)Deutens in den Blick [rückt] und zeigt, wie wir das technologisch Neue auf der Folie bereits bestehender Konzepte und Vorstellungen denken« (Knecht/Liebsch 2019: 104). Stratherns Fokus liegt somit auf der »kulturelle[n] Kontinuität, welche die Technik hervorgebracht hat und sie strukturiert« (ebd.: 115). Erst über eine Analyse, die Begriffs-, Kategorien- und Konzeptarbeit zum Gegenstand macht und binäres Denken dezentriert, sind bei Strathern Innovationen möglich und lebbar (vgl. ebd.).

Eine vierte wichtige Ergänzung zu Schneider ist die Einbeziehung von Geschlecht als Analysekategorie. Während Schneider in einer reinen Deskription von Geschlechterbildern verbleibt, zeigt sich bei Strathern ein feministischer Zugang, der Geschlecht als binäre Konstruktion markiert, Geschlechterverhältnisse kritisch in den Blick nimmt und sie denaturalisiert. Das zeigt sich etwa in Passagen, in denen sie Verwandtschaft als vergeschlechtlichtes Rollenspiel (»playing daughter to mother«, Strathern 1992: 78) fasst oder am Beispiel der Baruya²⁴ westliche – und damit statische und binär vergeschlechtlichte – Bilder von Prokreation verflüssigt (vgl. ebd.: 87).

In ihrem 2005 erschienenen Buch *Kinship, Law and the Unexpected. Relatives Are Always a Surprise* fokussiert Strathern schließlich verstärkt familiäre Lebensformen,

24 Die Baruya sind eine kleine Gesellschaft im Hochgebirge von Papua-Neuguinea.

die vor dem Hintergrund genetischen Wissens und der Nutzung von Reproduktionstechnologien entstehen. Sie nutzt hierbei zwei Familienbegriffe, die für die vorliegende Arbeit anschlussfähig sind: Unter Rückgriff auf Janet Dolgin führt Strathern den Begriff der *genetic families*, an Sarah Franklin anknüpfend die Wendung der *recombinant families* ein.

Janet Dolgin (1997, 2000) nimmt in ihren Schriften neue Reproduktionstechnologien wie Eizellspende oder Leihmutterschaft in den Blick und geht der Frage nach, welche Rolle Gene in den Verwandtschaftspraktiken spielen. Für Dolgin kennzeichnet *genetic families* ein spezifisches Merkmal: Sie sind über (genetische) Informationen miteinander verbunden und scheinen hierdurch Auskunft über sich und die anderen Körper zu geben (vgl. Strathern 2005: 20). Diese genetischen Verbindungen zwischen den Körpern implizieren jedoch keine sozialen Beziehungen. Dolgin definiert sie vielmehr als »a-moral links that neither define nor depend upon the scope and meaning of social relationships among the parties« (Dolgin 2000: 561). Strathern fasst diese Form der Verwandtschaft als »[r]elatedness without relatives« (Strathern 2005: 73), also als Verbundenheit, die nicht zwingend eine soziale Form der Verwandtschaft annimmt. *Genetic families* seien dabei niemals statisch, sondern als unabgeschlossen zu denken, als prozesshaft und fluide. Sie bergen immer das Potential der Erweiterung in sich: So können genetische Bande bewusst belebt werden und erhalten eine soziale Dimension, wenn sie Menschen dazu inspirieren, ihren genetischen Verbindungen – etwa zu Samenspender*innen – nachzugehen und diese in aktive soziale Beziehungen zu verwandeln. Sie können aber auch auf Dauer von sozialer Verwandtschaft entkoppelt werden (vgl. ebd.): Es können sowohl Artikulationen als auch Disartikulationen sozialer Verwandtschaft stattfinden.

Die zweite, an eine Metapher von Sarah Franklin (2003) anknüpfende Wendung, die Strathern aufgreift, ist die der *recombinant families*. Der Begriff bezieht sich auf die rekombinanten Eigenschaften der DNA. Rekombination von DNA bezeichnet die Neuordnung von genetischem Material, wie sie sich etwa im Zuge der Befruchtung vollzieht. Im Prozess der Rekombination entsteht eine neue genetische Merkmalskombination aus den vorhandenen genetischen Materialitäten. Diesen Vorgang denkt Strathern analog zu aktuellen Praktiken von Verwandtschaft und macht den Begriff sozialwissenschaftlich nutzbar. Die Wendung *recombinant families* steht für Strathern sinnbildlich für alle Familienformen, die sich neu und überraschend zusammensetzen. Ein Beispiel hierfür sind Patchworkfamilien mit Kindern aus früheren Beziehungen sowie aus der aktuellen. Die Auflösung existierender Familiensysteme führt hier zur Rekombination: Teile aus ›anderen‹ Familien fügen sich zusammen, bilden eine neue, Grenzen weichen auf, andere werden neu gezogen (vgl. Strathern 2005: 22). Neben sozialen Transformationsprozessen tragen auch Reproduktionstechnologien aktuell zu Formen der Rekombination bei, wie Strathern betont. Allerdings an einem sehr viel früheren Punkt: der Konzepti-

on. Diese kann nun von Filiation entkoppelt sein und dies auch in Familien, die als traditionelle Kernfamilie wahrgenommen werden (etwa wenn heterosexuelle Paare eine Samen- oder Eizellspende nutzen) (vgl. ebd.: 24).

Rekombinante Familienformen – ob sie nun über die Nutzung von Reproduktionstechnologien oder nach einer Trennung entstanden sind – stellen bei Strathern keine einfachen Rearrangements dar, in denen einzelne ›Puzzleteile‹ ersetzt werden und das Gesamtbild unverändert bleibt; es entstehen vielmehr soziale Formen, die neue Praktiken der Reproduktion und Elternschaft darstellen können, weil die einzelnen Teile auf veränderte, potentiell innovative Weise miteinander in Beziehung treten. Strathern fasst dies folgendermaßen:

»Recombinant« is an apt term for the social forms these new families take; their formation is not just a matter of shuffling parts around or submerging parts in an undifferentiated whole but of cutting and splicing so that elements work in relation to one another in distinct ways. [...] I mean recombinant, then, in the sense that in taking apart different components of motherhood and fatherhood one is also putting them together in new ways, in both conception procedures *and* in rearing practices, and then all over again in combinations of the two.« (Ebd.: 25, H.i.O.)

Strathern regt dazu an, genau hinzuschauen, was in den Formierungsprozessen rekombinanter Familien passiert. Sie möchte der Frage nachgehen, wie einzelne Elemente sich verbinden, neu zusammenwirken und welche Formen von Elternschaft und Reproduktion dabei entstehen. Damit geht sie von einem kreativen, eigensinnigen Überschuss aus, der rekombinanten Familienbildungsprozessen innewohnt.

Wenn rekombinante Familien sich verwandt machen, geht es also immer um die Aushandlung von möglichen (Ver-)Bindungen und Entkopplungen, Artikulationen und Disartikulationen. Diese Anforderungen ergeben sich aber auch in anderen Verwandtschafts- und Familienformen, wie Strathern verdeutlicht: »Recombinant families just make this very visible, showing how cutting off ties leads to making others, or how household arrangements offer innumerable permutations on degrees of disconnection« (ebd.: 26). Verbindungen herzustellen, Grenzen abzu-stecken und Trennungen zu vollziehen ist somit Teil aller familialen und verwandtschaftlichen Praktiken, auch der (vermeintlich) nicht-rekombinanten. *Recombinant families* machen jedoch etwas sichtbar, das oftmals verdeckt bleibt und im Verborgenen gehalten wird, etwa über die Naturalisierung spezifischer Familienformen wie der Kernfamilie.

Eine bedeutsame Differenz zeigt sich für rekombinante Familien jedoch bezüglich der Artikulationsmöglichkeiten ihres *doing kinship*: Strathern konstatiert die Notwendigkeit neuer Begriffe, um sich über die komplexen, teils widersprüchlichen und in tradierten Konzepten nicht vorgesehenen verwandtschaftlichen Be-

ziehungen in rekombinanten Familien austauschen zu können (vgl. ebd.). Oftmals fehlen die Worte, um diese überhaupt benennen und über sie in Verhandlung treten zu können (vgl. Kap. 6, 7 und 8).

Auch die Anthropologin Janet Carsten macht darauf aufmerksam, dass Akteur*innen kreative Arbeit leisten, um die neu entstehenden Familienformen und verwandtschaftlichen Beziehungen zu erfassen und zu benennen (vgl. Carsten 2004: 18). Ihr Werk *After Kinship* (2004) zeichnet sich dabei nicht nur durch eine geschlechtertheoretische, sondern auch eine postkoloniale Perspektive auf Verwandtschaft aus (vgl. ebd.: 15). Für die vorliegende Arbeit ist Carstens Perspektive von Bedeutung, da sie darüber hinaus die Frage der Materialität von Verwandtschaft ins Zentrum ihrer Analyse und ihrer konzeptionellen Überlegungen stellt und sich – ebenso wie Strathern – kritisch auf Schneider bezieht.

Materialität (mit-)Denken: Substanzen und »material links« bei Janet Carsten

Mit *After Kinship* hält Janet Carsten ihrer Disziplin, der Anthropologie, den Spiegel vor: Aus einer postkolonialen Perspektive heraus problematisiert sie die für die Anthropologie typischen kulturvergleichenden Studien. Diese stellen Carsten zufolge eine orientalisierende Praxis dar und (re-)produzieren »den Westen« und »den Rest« als starres Gegensatzpaar. Um den westlichen Blick in der Verwandtschaftsanthropologie zu dezentrieren, zieht sie ebenfalls verschiedene kulturelle Beispiele heran, verfolgt aber eine differente analytische Strategie: Indem sie eine Vielfalt an alternativen Aushandlungen von Verwandtschaft sowohl innerhalb westlicher als auch nicht-westlicher Diskurse aufzeigt, beabsichtigt sie eine starre Trennlinie zu verwischen und Dichotomien aufzubrechen (vgl. ebd.: 134, 144f.). Carsten führt etwa Kath Westons (1997) Studie zu schwul-lesbischen Communities und den von ihnen gelebten Wahlfamilienmodellen an, die sich tradierten westlichen Vorstellungen von Verwandtschaft entziehen und zugleich im Westen verortet sind (vgl. Carsten 2004: 29, 155).

Neben der produktiven Einbeziehung einer postkolonialen Perspektive zeichnet sich ihre Arbeit durch eine dezidierte Auseinandersetzung mit Materialitäten aus: Carsten betrachtet in ihrer Analyse verschiedene Substanzen, über die Akteur*innen Relationalität begründen – von Sperma über Blut bis hin zu Nahrungsmitteln. Dabei geht sie immer auch der Frage nach, wie diese Substanzen verge-schlechtlicht und zum Körper in Beziehung gesetzt werden und zeigt Beispiele für offenere, prozesshaftere Zugänge zu Geschlechtskörpern und reproduktiven bzw. Verwandtschaft stiftenden Substanzen auf.²⁵ Wichtige Impulse für Carstens Ver-

25 So geht Carsten auf Strathern bezugnehmend der Konstruktion »männlicher« und »weiblicher« Körper in Melanesien nach: In Melanesien werden nicht Differenzen zwischen »männlichen« und »weiblichen« Körpern, sondern innerhalb von »männlichen« und »weiblichen« Körpern beschrieben. Männlichkeiten/Weiblichkeiten werden verschiedenen Teilen des Körpers

handlung der Materialität von Verwandtschaft gehen von einer Studie der Anthropologin Mary Weismantel (1988) aus. Weismantel hat zu einer ecuadorianischen Hochland-Gemeinschaft geforscht, in der die Adoption von Kindern eine verbreitete Praxis ist. Sie ist der Frage nachgegangen, über welche Bezüge Verbundenheit begründet wird zwischen Adoptierenden und Adoptierten. Am Beispiel der Zumbagua zeige sich, so Carsten, wie sich physisch-biologische und soziale Dimensionen von Verwandtschaft miteinander verbinden: Verwandtschaftsbeziehungen und Ähnlichkeiten von Familienmitgliedern bilden sich für diese Gemeinschaft primär über geteilte Nahrung heraus. Carsten schreibt: »[...] because flesh is locally conceived as formed from food, bodies and substance become linked through prolonged feeding. And so, over time, those who live and eat together come to share flesh and to resemble each other physically« (Carsten 2004: 139).

Was folgt daraus auf einer konzeptionellen Ebene? Wie sind Biologie und Soziales, Materielles und Symbolisches in ihrer Beziehung zueinander zu fassen? Weismantel liefert hierfür einen aus Carstens Perspektive produktiven Ansatz: Anstatt die Priorisierung ›umzudrehen‹ und Verwandtschaft einseitig ins Soziale aufzulösen, zeigt Weismantel über das Beispiel der Zumbagua Verwandtschaft als eine Praxis auf, die physiologische und soziale Aspekte verbindet. Ernährung sei schließlich ein Vorgang, der biologische, symbolische und soziale Dimensionen vereint (vgl. ebd.: 140). Für Weismantel kreiert er »material links« (Weismantel 1995: 694) zwischen Menschen. Diese materiellen Verbindungen zeichnen sich durch Prozesshaftigkeit und Unabgeschlossenheit aus und bilden damit eine Alternative zu den in westlichen Diskursen hegemonialen Vorstellungen von Prokreation:

»But because this kind of feeding occurs over time, rather than at a particular moment, as in Western ideas about conception, it carries the implication that kinship is gradually created rather than originating in a single moment of sexual procreation [...].« (Carsten 2004: 140)

Weismantel folgend weist Carsten die Unterscheidung des Symbolischen versus Materiellen bzw. des Sozialen versus Biologischen in der anthropologischen Analyse zurück und fasst deren Verhältnis neu: als transformativ, unabgeschlossen, wechselseitig aufeinander bezogen und ko-konstitutiv (vgl. ebd.: 140f.).

Arbeiten von Autor*innen wie Sarah Franklin, Donna Haraway und Charis Thompson, die im Feld der Feminist Science and Technology Studies zu verorten sind, ergänzen das bisher Vorgestellte: Sie richten ihren Fokus verstärkt auf die Bedeutung von Technologien im Tun von Verwandtschaft. Mit den von ihnen

und verschiedenen Substanzen zugesprochen. Dies hat zur Folge, dass Geschlechtskörper als relational, unabgeschlossen und fluide, als zusammengesetzt und androgyn imaginiert werden (vgl. Carsten 2004: 70).

untersuchten Settings nähere ich mich dem Untersuchungsgegenstand dieser Studie weiter an.

Materiell-semiotische Erzeugungsknoten und das Stiften emanzipatorischer Verwandtschaftsverhältnisse bei Donna Haraway

Arbeiten aus dem transdisziplinären Feld der Feminist Science and Technology Studies zeigen auf, dass sich das als »natürlich« Markierte – etwa Prozesse der »biologischen Reproduktion« – erst in sozialen und technowissenschaftlichen Praktiken materialisiert. Ein wichtiger Bezugspunkt für viele Autor*innen und Teil des Feldes der Feministischen Science and Technology Studies sind die Schriften von Donna Haraway. Für Haraway sind Geist und Körper, Maschine und Organismus, Natur und Kultur keine Gegensatzpaare oder etwa einander ausschließend (vgl. Haraway 1985). Sie versteht diese als vernetzt ineinandergreifend (vgl. Haraway 1988: 592). Ihre Idee einer Verwobenheit und ständigen Ko-Produktion von Kultur und Natur und der Welt als »knot in motion« (Haraway 2003: 6) fasst sie in dem Begriff »naturecultures« (ebd.: 1) zusammen, womit sie an die Akteur-Netzwerk-Theorie anschließt.²⁶ Sie verabschiedet sich von einem Denken, das Subjekten einen Sonderstatus beimisst. In Prozessen des wechselseitigen Aufeinanderbezogen-seins komme nicht nur menschlichen Akteur*innen Gestaltungsmacht zu – Artefakte, Wissen und technische Objekte seien ebenfalls in den Prozess des Werdens involviert (vgl. Haraway 2004). Objekte und Körper sind für Haraway folglich nicht präexistent. Sie denkt sie als materiell-semiotische Erzeugungsknoten, deren Grenzen sich erst im Zuge der Interaktion zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Komponenten materialisieren, sodass diese stets neu gezogen und verhandelt werden (müssen) (vgl. Haraway 1995b, 1995c). Haraway begreift technowissenschaftliche Prozesse als Grenzziehungspraktiken und somit auch als Formen der Machtwerdung. Darüber hinaus verweist sie auf die Eigensinnigkeit von vermeintlich passiven Objekten:

»Objekte sind Grenzprojekte. Aber Grenzen verschieben sich von selbst, Grenzen sind äußerst durchtrieben. Was Grenzen provisorisch beinhalten, bleibt generativ

26 Die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) ist ein Strang der Science and Technology Studies. Wichtige Vertreter*innen der ANT sind Bruno Latour, Madeleine Akrich, John Law und Michel Callon. Wesentlich ist die Figur des Netzwerkes als »neues Modell zur Beschreibung von Natur, Technologie und Gesellschaft, das die dichotomen Positionen zwischen Realismus und Relativismus überwinden helfen soll« (Rödel 2015: 23). Netzwerke bestehen aus Menschen, Dingen, Texten, Organisationen, Institutionen und vielem mehr. Konzeptionell sollen mit Hilfe des Netzwerkes eine einseitige Auflösung sowie Überbetonung der Biologie oder des Sozialen bzw. der Kultur oder der Natur verhindert werden. Sowohl Artefakten als auch (nicht-)menschlichen Wesen wird Handlungsmacht attestiert (vgl. ebd.). Zur Einführung in die ANT siehe etwa Belliger/Krieger (2006).

und fruchtbar in Bezug auf Bedeutungen und Körper. Grenzen ziehen (sichten) ist eine riskante Praktik.« (Haraway 1995b: 96)

Das Stiften von Verwandtschaftsverhältnissen ist ein Thema, das sich quer durch Haraways Schriften zieht – von ihrem *Manifesto for Cyborgs* (1985), in dem sie anstelle von Bündnissen auf Identitätsbasis eine politische Verwandtschaft »auf der Grundlage von Wahl« (Haraway 1995a: 40) fordert, über das *Companion Species Manifesto* (2003), das Zusammenleben und gemeinsames Werden von Gefährtenspezies anhand von Mensch-Hund-Verbindungen thematisiert, bis hin zu ihrem neusten Buch, *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän* (2018), das die Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen in den Blick nimmt und Praktiken der Relationalität als *Sympoiesis*, d.h. »mit-machen« (Haraway 2018: 85) statt als *Autopoiesis* (Selbsterschaffung/-erhaltung) auffasst. Haraway liefert kein durchgängiges, kohärentes Verwandtschaftskonzept, sondern entwirft im Rahmen ihres Schreibens utopische Fragmente für eine emanzipatorische Transformation von Verwandtschaft, die immer wieder das Sich-verwandt-Machen in den Mittelpunkt stellen. Sie plädiert für Formen von Zugehörigkeit, die zugleich mehr und weniger als Verwandtschaft und Familie sind und biologisierende bzw. genetisierende Verwandtschaftskonzepte hinter sich lassen:

»I am sick to death of bonding through kinship and ›the family‹, and I long for models of solidarity and human unity and difference rooted in friendship, work, partially shared purposes, intractable collective pain, inescapable mortality, and persistent hope. It is time to theorize an ›unfamiliar‹ unconscious, a different primal scene, where everything does not stem from the dramas of identity and reproduction. Ties through blood – including blood recast in the coin of genes and information – have been bloody enough already. I believe that there will be no racial or sexual peace, no livable nature, until we learn to produce humanity through something more and less than kinship.« (Haraway 1997: 265)

Haraway übt Kritik an tradierten Konzepten von Familie und Verwandtschaft und plädiert für Formen, die etwa Blutsverwandtschaft als Grundlage von Zugehörigkeit aufgeben zugunsten solidarischer Bündnisse, die eine Vielfalt an zwischenmenschlichen Verbindungen umfassen und anerkennen. Auch Bilder einer »natürlichen« Reproduktion stellt Haraway infrage. Korrespondierend mit ihrem Zugang zur Welt als materiell-semiotischer Erzeugungsknoten ist menschliche Reproduktion für Haraway ein Prozess, in den neben menschlichen Akteur*innen Artefakte und andere Materialitäten eingebunden sind (vgl. Haraway 1995c: 170). Haraway verdeutlicht dies unter anderem anhand der Visualisierungstechnik Ultraschall, die zur pränatalen Sichtbarmachung des Fötus dient. Der Fötus ist hierbei, so Haraway, keine vorgängige, abbildbare Entität, sondern wird erst im Prozess der Visualisierung im Zusammenspiel von Materialitäten wie dem Bildschirm, dem Schall-

kopf, dem Ultraschallgel und den beteiligten Akteur*innen produziert (vgl. Haraway 1997: 174ff.). Darüber hinaus regt Haraway dazu an, den Begriff der Reproduktionstechnologien zu erweitern. Sie spricht bspw. »agribusiness seed technologies« (ebd.: 208) ebenso den Status einer reproduktiven Technologie zu wie Ultraschallgeräten, Kaiserschnitt-Operationen oder In-vitro-Fertilisationen und fordert dazu auf, den Blick auf nicht-klinische Settings zu erweitern: »It is high time that studies of reproductive technologies stop assuming that their central artifacts of interest are to be found only in the biomedical clinic« (ebd.). Diese Anregung nehme ich mit der vorliegenden Studie auf.

In ihrem neusten Buch fordert Haraway dazu auf, »Vorstellungen, Theorien und Aktionen [zu] entwerfen, welche die Verbindung von Genealogie und Verwandtschaft sowie von Verwandtschaft und Spezies auflösen« (Haraway 2018: 141). Angesichts des globalen Wachstums der menschlichen Bevölkerung appelliert sie daran, Relationalität jenseits von (leiblicher) Elternschaft zu realisieren: »Macht euch verwandt, nicht Babys!« (ebd.: 140). Sich-verwandt-machen bedeutet für Haraway etwas anderes oder zumindest mehr als das Teilen von Verbindungen, die sich über Abstammung begründen (vgl. ebd.: 141). Haraway möchte hiermit nicht reproduktive Rechte angreifen, sondern beabsichtigt einen Ausgangspunkt und Anstöße zu liefern, um Verwandtschaft und Familie erweitert und alternativ zu tradierten Konzepten zu denken und zu leben. Besonders anschaulich wird dies in einer Fußnote des Buchs, in der sie neue kulturelle Normen entwirft:

»Was wäre andererseits, wenn es die neue Normalität würde, dass die kulturelle Erwartung darin bestünde, jedes neue Kind mit zumindest drei lebenslang verpflichteten Eltern auszustatten (die nicht zwangsläufig in Liebesbeziehungen leben würden und nach dem ersten Kind keine weiteren Babys auf die Welt bringen würden, obwohl sie möglicherweise in Mehrkinder- und Mehrgenerationenhaushalten lebten)? Was wäre, wenn man ernsthaft über Adoptionspraktiken durch und von Älteren nachdenken würde? [...] Was wäre, wenn Menschen, die auf der Suche nach nicht-natalistischen Kinnovationen sind, sich Individuen und Kollektive in queeren, dekolonialen und indigenen Welten ansehen würden, und nicht die europäischen, euro-amerikanischen, chinesischen und indischen, reichumextrahierenden Sektoren?« (Ebd.: 284)

Mehrelternschaft dies- und jenseits romantischer Verbindungen, gemeinschaftliche Wohnformen und Adoptionspraktiken, die tradierte Generationenmodelle aufbrechen – all das scheint in diesem Zitat auf und eröffnet Perspektiven auf Familie und Verwandtschaft jenseits der Kernfamiliennorm. Haraways utopische Camille-Geschichten im letzten Kapitel des Buchs liefern schließlich weitere Anhaltspunkte

te, wie *oddkin*²⁷ gestaltet werden könnte – speziesübergreifend, weltumspannend, grenzüberschreitend. Auch hier knüpft Haraway an Ideen von Mehrelternschaft an:

»In den sich ausbreitenden, neuen Siedlungen musste jedes Kind mindestens drei Eltern haben, die alte oder neue Formen von Geschlecht praktizieren mochten, oder auch nicht. Körperliche Unterschiede wurden mit all ihren belasteten Geschichten wertgeschätzt. [...] Verwandtschaftsbeziehungen können zu jeder Zeit des Lebens gebildet werden, sodass Eltern oder andere Arten von Angehörigen an bedeutsamen Punkten der Transformation hinzugefügt oder erfunden werden können. Solche Verhältnisse schaffen starke, lebenslange Verbindlichkeiten und Verpflichtungen unterschiedlicher Art.« (Ebd.: 191f.)

Diese Form des Sich-verwandt-Machens setzt sich aus biogenetischen und nicht-biogenetischen Komponenten zusammen, sie bricht die Norm des Elternpaares, aber auch Geschlechter- und Körpernormen auf, stellt die Idee einer Abgeschlossenheit und das Ideal biografischer und familialer Kontinuität infrage und zugleich Verbindlichkeit, gegenseitige Verantwortung und Solidarität ins Zentrum. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit meinem empirischen Material werde ich auf diese Entwürfe Haraways und die Frage, inwiefern diese aktuell bereits (in Ansätzen) praktiziert werden, zurückkommen. Doch zunächst zurück zu den FSTS.

Denaturalisierungen, Renaturalisierungen und Bionormativität bei Sarah Franklin

Die meisten Forscher*innen aus dem Feld der FSTS fokussieren auf die Nutzung assistierter Reproduktionstechnologien innerhalb von klinischen Kontexten, um den konkreten Praktiken des Herstellens bzw. Neuzusammensetzens von Verwandtschaft und Elternschaft nachzugehen. Sie nehmen das Zusammenspiel von Akteur*innen, körperlichen Substanzen und Artefakten in biomedizinischen Settings in den Blick. Eine der prominentesten Vertreter*innen dieses Forschungszweigs ist die feministische Anthropologin und Soziologin Sarah Franklin. Sie beschäftigt sich mit verschiedenen Anwendungsformen von Gen- und Reproduktionstechnologien – vom Klonen über Präimplantationsdiagnostik bis hin zu In-vitro-Fertilisationsbehandlungen (IVF). Die Einführung der IVF und spätere, spektakuläre genetische Experimente wie ›Schaf Dolly‹, das als erstes Säugetier aus einer adulten Zelle geklont wurde, haben tradierte Konzepte von Reproduktion und biologischer Verwandtschaft herausgefordert. Winzige Teile von Körpern und diverse Substanzen können dazu genutzt werden, ein neues Ganzes entstehen zu lassen. Reproduktionstechnologien haben Franklin zufolge die Akzeptanz

27 Mit dem Begriff »*Oddkin*« bezeichnet Haraway »anders-als-konventionelle biogenetische Verwandte« (Haraway 2018: 300, H.i.O.).

hybrider Formen von Verwandtschaft befördert (vgl. Knecht/Klotz/Beck 2012: 18). Franklin konstatiert jedoch, dass auch sogenannte »natürliche Verwandte« immer schon als Hybride zu verstehen sind (vgl. Franklin 1995: 178). In ihrem Verständnis stellen alle Verwandtschaftsbeziehungen komplexe Netze aus biologischen und sozialen Komponenten dar, die die konstruierten Grenzen von Natur und Kultur überschreiten. Reproduktionstechnologien ermöglichten zusätzlich neue Genealogien, indem sie Sexualität und Reproduktion voneinander entkoppeln und Verwandtschaft und Familie jenseits der (heterosexuellen) Kernfamilie denk- und lebbar werden lassen (vgl. Franklin/Lury/Stacey 2000; Franklin 1997: 22, 2003).

In *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception* (1997) macht Sarah Franklin deutlich, dass sie die Verwandtschaftstheorie nicht verabschieden möchte, sondern für deren Neuerfindung vor dem Hintergrund der reproduktionstechnologischen Entwicklungen plädiert. Grundlage ihrer Ausführungen sind ethnografische Beobachtungen in zwei britischen IVF-Kliniken, einer öffentlichen und einer privaten, und qualitative Interviews mit Frauen bzw. mit heterosexuellen Paaren, die die IVF-Technik genutzt haben (vgl. ebd.: 22, 35). Das Ergebnis ihrer Analyse ist, dass die Nutzung neuer Reproduktionstechnologien wie IVF nicht nur zu einer Denaturalisierung reproduktiver Prozesse führt – sie geht in weiten Teilen auch mit einer Renaturalisierung von technisierter Reproduktion einher. Technologie werde beispielsweise als »helfende Hand« der Natur imaginiert (vgl. ebd.: 29, 175, 303). Einige der interviewten Frauen beschreiben wiederholt die »Natürlichkeit« der IVF (vgl. ebd.: 302), wie Franklin exemplarisch anhand eines Zitats einer Interviewten verdeutlicht:

»You hear all these things about test-tube babies and I think a lot of people think it's quite an abnormal process [...] I mean I don't think we realised what a natural process it was, I mean it's only sort of emulating a natural process, it's just that it's sort of got outside interference and sort of done outside your body rather than inside it....[W]e didn't realise it's as natural as it is.« (Ebd.: 302)

Auch professionelle Fachkräfte des klinischen Settings betonen Franklin zufolge die Normalität und Natürlichkeit der IVF-Technologie (vgl. ebd.: 322). Gleichzeitig finden sich Narrationen im Material, die reproduktive Biologie denaturalisieren bzw. sowohl »natürliche« als auch technisch assistierte Konzeption als wundersam markieren (vgl. ebd.: 303) und die entstehenden Kinder als »something special« (ebd.: 322). Reproduktion wird hier zu einer technologischen Errungenschaft anstelle ihrer Konstruktion als »natürliche« Abfolge von Befruchtungsvorgängen (vgl. Carsten 2004: 174). Die ebenfalls von Franklin untersuchten, britischen parlamentarischen Debatten zu Befruchtung und Embryologie zeichneten sich verstärkt durch einen Fokus auf IVF als »Hoffnung« und »Wunder« aus (vgl. Franklin 1997: 322f.). Darin spiegeln sich die Ideen von Technik als Versprechen und Potential wider und ein Glaube an wissenschaftlichen Fortschritt und technologische Ermöglichungen,

welche die Bedingungen menschlichen Lebens verbessern (vgl. ebd.: 326). Insgesamt zeigt Franklins Studie eine Gleichzeitigkeit von De- und Renaturalisierungen der Reproduktion in den untersuchten klinischen Settings und den parlamentarischen Debatten auf. Franklin entwickelt daraus die These, dass Technik und Natur wechselseitig substituierbar sind und starre Grenzziehungen unmöglich (vgl. Carsten 2004: 174).

Techniken wie die IVF sind zudem, wie Franklin herausarbeitet, in eine normalisierte Logik von Verwandtschaft, Elternschaft und Reproduktion eingebettet (vgl. Franklin 2013: 4). Um diesen Umstand zu adressieren, führt sie den Begriff der »Bionormativität« ein. Dieser bezeichnet das, was als »biologisch normal« bzw. »natürlich« gerahmt wird, und verweist auf sozial gesetzte Normen, die den (Bezugs-)Rahmen für gesellschaftliche, institutionelle und individuelle Verhandlungen und Nutzungsweisen von Gen- und Reproduktionstechnologien bilden. Normative Erwartungen werden insbesondere an Geschlecht, Identität, (Hetero-)Sexualität, Verwandtschafts- und Familienform der Nutzer*innen gestellt (vgl. Franklin/Roberts 2006: 176). Soziale Normen strukturieren somit das Feld der Reproduktions- und Gentechnologien, allerdings tun sie das auf ambivalente Weise:

»New reproductive and genetic technologies are often described with dramatic labels such as »designer baby«, however, precisely because the transformative power of technology is in tension with the tendency for ideas of the »natural« or »biological« norm of reproduction to remain the same, that is, to proceed along a narrowly defined path involving two parents whose offspring equally share their reproductive substance, thus embodying their union and affirming the bond between them.« (Ebd.: 176).

Reproduktionstechnologien werden in den FSTS also einerseits als Möglichkeit verhandelt, tradierte Normen zu revitalisieren, andererseits bergen sie das Potential für ein Aufbrechen und einen Wandel dieser Normen in sich. Sie eröffnen Optionen der Dekonstruktion »natürlicher Reproduktion« und ihrer ideologischen Implikationen. So bilden sich im Zuge der Nutzung Familien nach dem Modell der heteronormativen Kernfamilie heraus, zugleich wird eben jene Norm durch die entstehenden, hybriden Verwandtschaftsformen herausgefordert.

Franklin verweist immer wieder auf ambivalente Aushandlungen des Biologischen in Verwandtschaftspraktiken zu Beginn des 21. Jahrhunderts und beruft sich dabei unter anderem auf zwei anthropologische Studien zum *doing kinship* im Rahmen der Nutzung von Gen- bzw. Biotechnologien: Einerseits zeige sich beispiels-

weise in einer Studie der Anthropologin Kaja Finkler (2000) eine Medikalisierung²⁸ von Verwandtschaft, die Ideen von Verwandtschaft als Wahl subvertiere (vgl. Franklin 2003: 69). Andererseits gebe etwa die Anthropologin Rayna Rapp (1999) mit ihrer Topografie der Amniozentese Hinweise auf die Zurückweisung biomedizinischer Expertise und der Genetisierung genealogischer Verbindungen zugunsten sozialer Verwandtschaftsbeziehungen: »existing social definitions of kinship can supersede geneticization, displacing it in favour of stronger, pre-existing kinship ties« (Franklin 2003: 74). Das Soziale und das Biologische bleiben folglich relevante Bezugssysteme in zeitgenössischen Verwandtschaftspraktiken. Franklin konstatiert deshalb, an Marilyn Strathern anschließend, dass die Unterscheidung von »natürlichen« versus »sozialen« Fakten des Lebens in der analytischen Beschäftigung mit Gen- und Reproduktionstechnologien eine Neubelebung erfahren sollte, anstatt verworfen zu werden, »in order to understand the kinds of connections and relations being produced in the context of the new genetics« (ebd.: 66). Dies bedeute nicht, die Kritik an der Idee natürlicher Fakten als objektiv vorhandene, ontologische Bedingungen sowie an der Natur/Kultur-Dichotomie aufzugeben, sondern anzuerkennen, dass diese Konzeptualisierungen äußerst wirkmächtig und längst nicht obsolet sind (vgl. ebd.: 68). Gerade in den aktuellen gen- und reproduktionstechnologischen Diskursen und Praktiken zeige sich, wie zentral das »Natürliche« ist – ob in Prozessen der Naturalisierung, Denaturalisierung oder Renaturalisierung (vgl. ebd.). Und so bewegt sich auch die vorliegende Studie im Spannungsfeld der Dekonstruktion von Dichotomien und der gleichzeitigen Notwendigkeit, im Zuge der Rekonstruktion von Narrationen den binären Bezugssystemen (kritisch) zu folgen – genau hier sind die Knotenpunkte der Umarbeitungen von Reproduktion und Verwandtschaft zu finden.

Abschließend ziehe ich nun die Anthropologin Charis Thompson heran, die aus einer praxeologischen Perspektive nicht nur der Rolle von Akteur*innen, sondern auch der Bedeutung von Dingen und Substanzen in Prozessen des *doing reproduction* und *doing kinship* nachgeht.

Neue ontologische Ordnungen bei Charis Thompson: wenn Akteur*innen und Artefakte miteinander tanzen

Um die Ko-Konstitution von Biologie und Sozialem bzw. Natur und Kultur/Technik analytisch fassen zu können, haben sich feministische Denker*innen immer wieder metaphorischer Figuren bedient. Eine der berühmtesten ist wohl Donna Haraways *Cyborg*, die die Grenzen von Mensch und Maschine, Natur und Kultur/Technik implodieren lässt. Auch Charis Thompson hat ein Konzept entwickelt, das die

28 Der Begriff der »Medikalisierung« bezeichnet die Ausweitung medizinischer Erklärungsmuster, Zuständigkeiten, Regulierungen und Interventionen auf verschiedene Bereiche des sozialen Lebens seit den 1970er Jahren und geht auf Irving Kenneth Zola (1972) zurück.

Relationalität, Unbestimmtheit und Prozesshaftigkeit von Biologie und Sozialem bzw. Natur und Kultur/Technik in der Herstellung von Verwandtschaft fasst und einen Gegenentwurf zu binären, essentialistischen Modellen wagt: die »ontological choreography« (Thompson 2005).

In ihrer historischen, ethnografischen und praxeologisch ausgerichteten Studie *Making Parents. The Ontological Choreography of Reproductive Technologies* (2005) untersucht Thompson Reproduktionskliniken in den USA und dem Vereinigten Königreich und beleuchtet anhand von Beobachtungen und Interviews, wie sich im Zuge der Anwendung assistierter Reproduktionstechnologien Elternschaft konstituiert und wie die reproduktionstechnologischen Verfahren der Samen- und Eizellspende, der In-vitro-Fertilisation und der Leihmutterschaft eine Normalisierung erfahren. Sie argumentiert hierbei aus einer heteronormativitätskritischen Position heraus.

Thompsons Forschung zeichnet sich dadurch aus, dass ihr Fokus nicht nur auf den verschiedenen beteiligten Akteur*innen, sondern auch auf den biomedizinischen Technologien selbst liegt, die sie als ko-produktiv fasst:

»[...] technologies might themselves be a site for class and other differentiation and mobility. We are familiar with thinking of technologies as motors of progress that produce or signal global stratification and as objects of consumption that differentiate the rich from the poor. But we are less familiar with the idea that our interactions with technologies – biomedical technologies in particular – might in part produce rather than simply reflect such differentiation.« (Ebd.: 8)

Mit ihrer praxeologischen Perspektive nimmt sie nicht nur Akteur*innen wie die Nutzer*innen, das Klinikpersonal oder die behandelnden Ärzt*innen, sondern auch Artefakte und die stattfindenden Intra-Aktionen²⁹ in den Blick. Thompson begreift nicht-menschliche Agent*innen als handlungsmächtig und fasst Technologien nicht einfach als in der Welt seiende Artefakte auf – sie haben politische, soziale, persönliche, rechtliche, ethische, bürokratische, medizinische, technische Dimensionen (vgl. ebd.: 5). Ähnlich verhält es sich nach Thompson mit der oftmals naturalisierten, sogenannten »biologischen Reproduktion«, die ihr zufolge jedoch immer mit politischen, sozialen, ökonomischen und technischen Dimensionen der Reproduktion verknüpft ist (vgl. ebd.: 8). Um Verflechtungen wie

29 Der Begriff bezieht sich auf Karen Barads *Agentiellen Realismus* und ihre *Relationale Ontologie*, die im Gegensatz zur Interaktion das Konzept der *Intra-Aktion* ins Zentrum stellt. Während Interaktion die Idee gegensätzlicher, isolierbarer Entitäten voraussetzt, geht *Intra-Aktion* davon aus, dass Subjekte und Objekte, Natur und Kultur, aber auch Körper und Technologien nicht prä-existent sind, sondern sich erst im Zuge von Praktiken in Beziehung zueinander konstituieren und immer nur eine temporäre Bestimmtheit erlangen (vgl. Barad 2003: 815; 2007: 178f.).

diesen nachzugehen, entwickelt Thompson am Beispiel der von ihr untersuchten Reproduktionskliniken das Konzept der *ontologischen Choreografie*. Diese umfasst

»die komplexen Praktiken des Passförmig-Machens, der Koordination, Interaktion und des Zusammenspiels zwischen Objekten und Akteuren, die normalerweise unterschiedlichen ontologischen Sphären (der Sphäre der Natur, der Sphäre der Gesellschaft oder des Selbst) zugeordnet, in der Praxis der Reproduktionstechnologie aber neu zusammengefügt werden und dadurch neue ontologische Ordnungen generieren.« (Knecht 2012: 264)

Die ontologische Choreografie bezeichnet somit das dynamische Zusammenspiel von wissenschaftlichen, technischen, emotionalen, geschlechtsbezogenen, verwandtschaftlichen, rechtlichen, politischen und finanziellen Dimensionen der Reproduktion, welches innerhalb der klinischen Settings vor sich geht. Thompson hebt hervor, dass nicht nur Mediziner*innen und Patient*innen in das *doing reproduction* und *doing parenthood* involviert sind, sondern auch Gameten, Spermien*innen, Wissen, Ultraschall, Spektula und andere technische Artefakte (vgl. Thompson 2005: 8).

Die ontologische Choreografie ist folglich eine koordinierte Handlung vieler heterogener Akteur*innen und Aktanten (vgl. ebd.: 204). Die beteiligten Elemente konstituieren sich erst situativ und in Beziehung zueinander. Somit ist auch die ontologische Beschaffenheit von Entitäten immer wieder neu zu bestimmen – diese ist nicht präexistent.

Thompson argumentiert, dass die skizzierten ontologischen Choreografien keine Ausnahme sind, sondern sich bis zu einem gewissen Grad in allen Bereichen menschlicher und nicht-menschlicher Aktivität vollziehen. Besonders deutlich werde dies jedoch im Rahmen der von ihr beforschten Settings, den Reproduktionskliniken. Ontologischen Choreografien, die etwa im Rahmen einer IVF vorstattengehen, attestiert sie das ambivalente Potential, innovativ zu sein, Neuem aber auch entgegenstehen zu können (vgl. ebd.: 8f.).

Verwandtschaft fasst Thompson wie Franklin oder Haraway als hybrid bezogen auf das ›Biologische‹ und das ›Soziale‹. Sie sind nicht separierbar, sondern immer miteinander verflochten und wechselseitig aufeinander bezogen. Beide sind nach Thompson zunächst unbestimmt, bedeutungslos und fluide; erst in ihrer Beziehung zueinander sind sie zu fassen: Für eine bestimmte Situation und Zeit formieren sie sich in Relation zueinander und zu ihren Referenzobjekten (vgl. ebd.: 12f.).

Ähnlich wie Strathern konzeptualisiert Thompson Verwandtschaft als eine Praxis, die Strategien zur Abgrenzung von Zugehörigkeit erfordert. Im Zuge dieser Abgrenzungsarbeit müssen Verwandtschaftsbeziehungen etabliert und nach innen und außen vereindeutigt werden (vgl. ebd.: 145). Solche Prozesse finden im Rahmen des *doing kinship* immer statt, lassen sich aber besonders deutlich anhand der von

Thompson beobachteten klinischen Praktiken der Eizell-/Samenspende und Leihmutterschaft zeigen. An den Praktiken der Abgrenzung von Zugehörigkeit sind nicht nur die Nutzer*innen selbst beteiligt, sondern auch Artefakte und institutionelle Rahmenbedingungen, darunter technische Geräte, Laborstandards, rechtliche Regelungen oder psychosoziale Beratungen im Vorfeld der reproduktionsmedizinischen Behandlung (vgl. ebd.). Je nach genutzter Technik und benötigter reproduktiver Substanz wird im klinischen Setting auf verschiedene Bezugssysteme zur Stiftung von Verwandtschaft zurückgegriffen:

»[...] certain bases of kin differentiation are foregrounded and recrafted while others are minimalized to make the couples who seek and pay for infertility treatment – the intended parents – come out through legitimate and intact chains of descent as the real parents. All other parties to the reproduction, human and nonhuman, are rendered sufficiently prosthetic in the reproduction to prevent (if all goes well) contests over who the child's parents are.« (Ebd.: 145)

Je nach individueller Situation, elterlicher Konstellation und verwendeter Technologie werden also ganz unterschiedliche Dimensionen von Verwandtschaft für die Konstitution familialer Zugehörigkeit mobilisiert. Mal erfährt Genetik als Basis ›echter‹ Verwandtschaft eine Aufwertung, etwa wenn die Eizelle der intendierten Mutter einer Leihmutter transferiert wurde. Dann wieder werden der Wille zum Kind und soziale Dimensionen von Elternschaft hervorgehoben, bspw. wenn eine Samen- oder Eizellspende genutzt wurde. Schließlich kann auch beides gleichermaßen als Bezugssystem dienen, zum Beispiel wenn ein Elternteil biologisch verwandt ist, der andere jedoch nicht. Thompson bezeichnet diese Aushandlungen und Deutungen von Verwandtschaft als »strategic naturalization and socialization, depending on which part is underdetermined at a given time and place« (Thompson 2005: 13). Diese Praktiken der strategischen Naturalisierung und Sozialisierung verweisen letztlich auf eine grundsätzliche Unbestimmtheit dessen, ob und wenn ja, auf welche Weise Biologie und Genetik Verwandtschaft konstituieren, womit Thompson sich den Thesen Stratherns und Franklins anschließt (vgl. ebd.: 146).

Über Naturalisierungen erfolgt nach Thompson auch eine Normalisierung neuer Technologien, wie es in ähnlicher Weise bereits Franklin in ihren Studien zur IVF beschrieben hat. Hierfür werden bspw. tradierte Skripte von Familie auf technisierte Prozesse und die daraus entstehenden Verwandtschaftsformen transferiert:

»A significant way to normalize the newness of the techniques and the kinship relations and social interventions they represent is to naturalize them as much as possible. This naturalization often has a one-step-ahead dynamic, bringing into the realm of the acceptable each new procedure that a couple undergoes in their treatment trajectory. A successful way to make new things seem normal is to interpret them as new examples of old things. Reading new ways of getting pregnant

and starting families onto a conventional model of the normative (in this country, nuclear) family is a strategy that is commonly used to achieve this. Naturalization normalizes and domesticates procedures, making them seem like appropriate ways of building a family rather than monstrous innovations. [...] This parodic performance produces a peculiar mixture of conservative and innovative, in which conventional understandings of gender differences and roles are deployed to domesticate and legitimate the new. The performance and reproduction of gender stereotypes are thus important in bringing order to these novel sociotechnical settings.« (Thompson 2005: 141)

Thompson schreibt, dass in den Kliniken oftmals zutiefst konservative und stereotype Vorstellungen von biologischem und sozialem Geschlecht und Verwandtschaft reaktiviert werden, um die sich wandelnden reproduktiven Prozesse zu stabilisieren und ihnen Normalität und Natürlichkeit zu verleihen (vgl. ebd.: 141f.). Dies zeige sich auch am Beispiel der Nutzer*innen, die vor dem Hintergrund der Inferilität ihre Identität als Elternteil (wieder) herstellen müssen:

»If ability to reproduce or if a claim to being a mother or a father is in question (even if only in one's own eyes) or is underdetermined by the biological facts [...], one can reclaim that status by acting in what is likely to be read by others as a feminine or masculine or a motherly or fatherly way. Not surprisingly, this behavior is often more stereotypically gendered than might be typical for the patients in question. Paradoxically, it is invoked at precisely those times of most technical innovation.« (Ebd.: 142)

Als Beispiel für den Versuch einer (Wieder-)Herstellung von Virilität durch Außenstehende skizziert Thompson eine Szene, in der Patientinnen im Wartezimmer einer Reproduktionsklinik applaudierten, als ein Mann bereits nach kurzer Zeit von der Abgabe seines Spermas zurückkam. Der Mann war etwas peinlich berührt, lächelte zugleich aber erfreut und nahm die Honorierung seiner Virilität an. Letztere hatte sich in Form der raschen, zielgerichteten Ejakulation materialisiert (vgl. ebd.: 127).

Thompson kommt zu dem Schluss, dass Geschlecht, Natur, Kultur und Technik sich im Kontext der Reproduktionsklinik auf eine komplexe Weise wechselseitig konstituieren. Sie spricht von einer »looping« interaction« (ebd.: 142), die sowohl die alte soziale Ordnung reproduziere als auch etwas völlig Neues hervorbringe. Und so bleibe letztlich auch die Rolle der Technik ambivalent:

»Given this slightly counterintuitive aspect of these high-technology sites that technological innovation and cultural history implicate each other so strongly, it is no wonder that progressive cultural critics cannot decide whether the new reproductive technologies are best judged as innovative ways of breaking free of bondage to old cultural categories of affiliation or whether they are best de-

nounced as part of a hegemonic reification of the same old stultifying ways of classifying and valuing human beings. The technologies are fundamentally both. Technological change and cultural conservatism go hand in hand [...].« (Ebd.: 177f.)

Wie Franklin geht auch Thompson den Ein- und Ausschlüssen nach, die sich auf dem Feld der Reproduktion vollziehen. Thompson stellt die Frage, wer Reproduktions- und Gentechnologien überhaupt nutzen kann bzw. sie gemäß den gesellschaftlichen Normen nutzen soll. Sie führt in der Diskussion dieser Frage den Begriff »biomedical citizenship« (ebd.: 6) ein, also biomedizinische Staatsbürger*innenschaft, einen Status, den – ähnlich einer nationalen Staatsbürger*innenschaft – nicht jede Person innehat. Politiken des Geschlechts, des Begehrens, von *race*, (Dis-)Ability und Klasse spielten eine bedeutende Rolle, sowohl für die Entwicklung als auch die (Möglichkeit der) Nutzung von assistierten Reproduktionstechnologien (vgl. ebd.: 82). Während in den 1980ern in den USA alleinstehenden Frauen sowie Lesben, Schwulen, Bisexuellen und Queers der Zugang meist verwehrt wurde und Ausschlüsse auf heteronormativer Ebene stark ausgeprägt waren, behandelte ab den 1990er und 2000er Jahren eine zunehmende Zahl an Reproduktionskliniken diese Nutzer*innengruppen. Ausschlüsse und Stratifizierungen auf den Ebenen von *race*, (Dis-)Ability und Klasse setzten sich fort (vgl. ebd.: 6, 82, 87). Aus einer intersektionalen Perspektive sind diese Ebenen als mit Begehren und Geschlecht verstrickt zu begreifen. Heteronormativität sei deshalb in US-amerikanischen Kliniken nicht weniger relevant geworden, sie wirke oftmals nur auf eine subtilere Art und Weise, wie Thompson hervorhebt: »[...] most clinics operate with an implicit, albeit variously interpreted and in some cases residual from earlier practice, heterosexual coupled norm« (ebd.: 86). Die Frage der biomedizinischen Staatsbürger*innenschaft werde ich in Kapitel vier bezogen auf den Zugang zur Reproduktionsmedizin in Deutschland wieder aufgreifen.

2.3.3 Zusammenfassung

An die New Kinship Studies und feministische Arbeiten der Wissenschafts- und Technikforschung anschließend, verstehe ich Reproduktion, Verwandtschaft und Familie als materiell-diskursive Praktiken der Herstellung von Relationalität, in die sowohl Akteur*innen als auch Aktanten involviert sind (vgl. Haraway 2004; Thompson 2005). Diese Perspektive hat die Dezentrierung und Denaturalisierung westlicher, moderner, auf Dualismen basierender Verwandtschafts- und Familienkonzepte zum Ziel und widerspricht der Idee einer universellen, statischen und natürlichen Grundlage von Reproduktion, Verwandtschaft und Familie. Diese bilden sich vielmehr vor dem Hintergrund historisch spezifischer Wissensformationen in Prozessen der Ko-Konstitution von Natur und Kultur, Biologie und Sozialem her-

aus (vgl. Strathern 1992; Carsten 2004). Die jeweils gewählten Bezugssysteme können variieren: Sie zeichnen sich durch eine grundsätzliche Unbestimmtheit aus, und konstituieren sich erst im Zuge ontologischer Choreografien (vgl. Thompson 2005).

Verwandtschaft und Familie sind somit prozesshaft, fluide und hybrid. Zugleich sind sie als Grenzziehungspraktiken zu beschreiben: Ihre Grenzen sind weder präexistent noch beliebig (vgl. Haraway 1995b, 1995c). Begrenzungen – dessen etwa, wer verwandt/Familie ist *und* darin rechtliche und/oder soziale Anerkennung findet – werden über gesellschaftliche Strukturen und Normen gezogen. Aber auch die Verwandtschafts- und Familiensysteme selbst bilden in ihren und durch ihre Praktiken Grenzen aus. Diese erhalten eine (vorübergehende) Festigkeit und entfalten Prozesse der Ein- und Ausschließung (vgl. Strathern 2005). Folglich werden sowohl Grenzen als auch Verbindungen in familialen und verwandtschaftlichen Praktiken immer wieder aktualisiert. Darin liegt letztlich ihr transformatives Potential: Sie können auch verschoben oder neu geschaffen werden und setzen sich immer wieder neu und überraschend zusammen. So ergibt sich eine Analyseperspektive, die eine radikale Kritik an Essentialismen, Dualismen und den damit verbundenen Grenzziehungen übt und zugleich eben jene differenziert in den Blick nehmen muss, weil diese eine machtvollere Angelegenheit darstellen (vgl. Franklin 2003). (Handlungs-)Macht ist dabei unterschiedlich verteilt zwischen Akteur*innen und Aktanten, aber auch zwischen den unterschiedlichen Akteur*innen selbst (vgl. Haraway 2004).

(Reproduktions-)Technologien sind aus Perspektive der FSTS immer als eingebettet in gesellschaftliche Verhältnisse und durchdrungen von Normen zu denken, die Begrenzungen mit sich bringen, etwa hinsichtlich der Frage, wer Zugang zu Technologien hat und sie nutzen kann und soll. Diesen Aspekt beleuchten die vorgestellten Konzepte der Bionormativität (Franklin 2013) und der biomedizinischen Staatsbürger*innenschaft (Thompson 2005). Technologien sind jedoch nicht nur in Strukturen verankert und spiegeln diese wider; sie sind ko-produktiv und konstituieren (Ungleichheits-)Verhältnisse mit (vgl. ebd.).

Anknüpfend an die vorgestellten Vertreterinnen der FSTS steht in der vorliegenden Arbeit nicht ein etwaiger ›Innovationsgehalt‹ von Technologien im Fokus. Diese sind vielmehr stets als Teil ko-konstitutiver ontologischer Choreografien zu denken. Der Blick soll deshalb auf den *Modus* der Nutzung von Reproduktionstechnologien gerichtet werden: Das möglicherweise widersprüchliche Wie des Sich-in-Beziehung-Setzens der Akteur*innen zu Biologie und Sozialem, Natur und Kultur/Technik. Die Prozesse des kulturellen (Be-)Deutens des technologisch Neuen unter Rückgriff auf tradierte Konzepte und/oder die dabei erfolgenden Umschreibungen. An den Bruchstellen und Widersprüchlichkeiten zeigen sich möglicherweise normalisierende Facetten, aber ebenso emanzipative Praktiken von Familie, Verwandtschaft, Reproduktion und Geschlecht im Kontext der Nutzung von Re-

produktionstechnologien. Der forschende Blick, der sich auf die Praktiken der Interviewten richtet, ist dabei partial, verkörpert und situiert, wie ich im folgenden Kapitel darlegen werde. Es widmet sich den epistemologischen und methodischen Grundlagen der Studie.