

5. Für die Heterotopie(n) einer versteh-, sicht- und hörbaren Zeug_innenschaft

Seine Augen sind weit geöffnet – die Stirn in tiefe Falten gelegt. Während er sich nach vorne beugt und die Seite mit seiner linken Hand stützt, scheint es, als würde er langsam und geradezu behutsam den Zeigefinger seiner rechten Hand in die Wunde einführen. Oder tastet er sie ab? Es fließt kein Blut aus der Wunde und kein Sekret tritt aus, das offene Fleisch ist totenblass. Ob er das Geschehen beobachtet, ist unklar. Ist sein Blick erstarrt? Möglicherweise ob des bohrenden Fingers? Vom Gesicht ist nur das linke Auge zu sehen und ob dieses zur Wunde schaut, lässt sich nicht richtig erkennen. Vertraut er möglicherweise ganz auf seinen Tastsinn? Das alles tut er nicht alleine: Seine Hand wird von der Hand eines anderen berührt. Versucht der andere, ihn aufzuhalten? Hilft er ihm, den Zeigefinger in die Wunde zu führen? Oder versucht er den Zeigefinger bereits wieder aus der Seitenwunde zu ziehen? Es ist die linke Hand des Verwundeten, welche die seinige berührt. Zwei weitere Menschen bestaunen das Ereignis. Auch ihre Stirnen sind in tiefe Falten gelegt. Sie schauen nicht weg – ihr Blick ist fixiert auf die Wunde und den Finger, der diese berührt. Mit hellwachem Blick beobachten sie das Geschehen: Die beiden Personen sind ebenso nach vorne gebeugt, als möchten sie vermeiden, dass ihnen etwas entgeht. Der Körper des Verwundeten ist ins Licht gerückt, nur ein leichter Schatten überzieht sein Gesicht, wohingegen das helle Gewand, drapiert wie ein antiker Philosophenmantel, und sein entblößter Körper die Reflexionsfläche des Lichteinfalls sind. Sein Mund allein steht offen. Sagt er etwas? Und, wenn ja, was?

In deren kulturellem Gedächtnis verankert ist, welche biblische Szene in diesem beschriebenen Gemälde ins Bild gesetzt ist, die werden sich denken können, was der Mann im hellen Gewand sagt: »Lege deinen Finger hierher und sieh meine Hände an und nimm deine Hand und greife in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!« (Joh 20,27) Es ist der johanneische Christus, der zu Thomas spricht. »Der ungläubige Thomas« ist eines der wohl berühmtesten Gemälde Michelangelo Merisi da Caravaggios.¹

1 Vgl. die Besprechung und Interpretation des Gemäldes im Kontext der biblischen und apokryphen Schriften sowie der europäischen Kunst- und Kulturgeschichte bei Most, Der Finger, insbes. 206–212, sowie insgesamt aus ikonografischer Perspektive Hurtig, Caravaggios Ungläubiger Thomas.

Das fast eineinhalb Meter breite Gemälde, das Caravaggio zwischen 1601 und 1603 gemalt haben dürfte, hängt heute in der Bildergalerie im Park des Schlosses Sanssouci in Potsdam.² Caravaggio hat mit seinem Gemälde vom ungläubigen Thomas eine Urszene des Bezeugens bildlich dargestellt. Was er *malerisch* bezeugt, ist eine *narrativ* bezeugte Szene aus dem Johannesevangelium des Neuen Testaments. Sowohl ins biblische Narrativ als auch ins Gemälde haben sich wesentliche Aspekte, Grenzen und Probleme des Zeug_innenschafts-Phänomens eingeschrieben: Nach dem Bericht des Johannesevangeliums zeugt vom leeren Grab Maria aus Magdala und damit eine Frau, die nach damals geltendem Recht nur in begründeten Ausnahmefällen als Zeugin vor Gericht zugelassen war.³ Für Maria muss gelten, dass sie von einer epistemischen Ungerechtigkeit betroffen ist, scheint ihr Zeugnis doch aufgrund ihrer sozialen Stellung innerhalb der damaligen Gesellschaft weniger wert zu sein. Trotzdem – oder gerade deswegen?! – erscheint der Auferstandene dieser Maria. Doch sie *erkennt* ihn zuerst nicht und hält ihn für den Gärtner (Joh 20,15).⁴ Als sie schließlich doch feststellt, dass der Auferstandene ihr begegnet ist, zeugt sie in der Folge den Jünger_innen davon. Doch noch nachdem sich der Auferstandene im Anschluss daran auch den Jünger_innen selbst zeigt und diese Thomas davon berichten, setzt er, so bezeugt es der biblische Bericht, weder *objektiven* noch *personalen Glauben* in dieses Zeugnis: »Wenn ich nicht die Wunden der Nägel in seinen Händen sehe und meine Finger in die Nägelwunden lege und mit meiner Hand in seine Seite greife, dann werde ich nicht glauben.« (Joh 20,25b) Der Wahrheitsgehalt eines Zeugnisses qualifiziert sich für Thomas folglich durch *Wissen* aus buchstäblich eigener Hand einerseits und andererseits dadurch, dass der Körper Jesu als Spur des Geschehens und damit als Beweis seines Zeugnisses dient.⁵ Auf die *hörbare* Zeug_innenschaft der Jünger_innen *vertraut* Thomas nicht. Der johanneische Jesus bietet Thomas darum an, die Wunde zu *sehen* und zu berühren – indem Jesus sein Gewand wegzieht und mit seiner linken Hand die Hand des Thomas führt, eröffnet und ermöglicht er gleichsam die Zeug_innenschaft des Thomas.

Allerdings: Exakt an dieser Stelle füllt Caravaggio eine biblische Leerstelle.⁶ Johannes, der als einziger der vier Evangelisten vom zweifelnden Thomas erzählt, bezeugt nämlich nicht, dass dieser das Angebot Jesu auch wirklich annimmt. Zwar soll Thomas auf dieses mit den Worten »Ich verehere dich und will dir gehorchen, du bist der Lebendige, mein Gott!« (Joh 20,28b) geantwortet haben, doch der Evangelist überspringt genau das, was Caravaggio ins Bild setzt: den Akt der Erkenntnis durch die Berührung der

2 Vgl. *akg images*, Der ungläubige Thomas.

3 Vgl. von Campenhausen, Der Ablauf, sowie Pannenberg, Die Auferstehung.

4 Vgl. dazu Frettlöh, Christus als Gärtner.

5 Schmidt/Voges, Einleitung, 7f.

6 Es ist nicht die einzige Leerstelle im biblischen Bericht zum *leeren* Grab. Auch in der Erzählung von Marias Akt der Erkenntnis hat es eine Leerstelle: Gemäß biblischem Bericht wendet sich Maria um, als der Auferstandene sie beim Namen nennt (Joh 20,16). Das ist das zweite Mal, dass sie sich umdreht, denn zwei Verse zuvor (Joh 20,14) hatte sie sich bereits Jesus zugewandt. Für Roth, Magdalena, 48, besteht die Leerstelle des Textes darin, dass er verschweige, dass Maria während ihrer Antwort auf die Frage des Gärtners, warum sie weine, an ihm vorübergegangen sei. Erst bei der Namensnennung ist es das »entscheidende Mal, daß sie sich wendet und in diesem Sich-Wenden: verwandelt wird [...] in eine, die ihn [sc. Jesus] erkennt«.

Wunde. Der Prozess, der dazu führt, dass Thomas das Zeugnis annimmt, seine Wahrhaftigkeit anerkennt, liegt zwar im Bild, steht aber nicht auf dem Papier. Johannes will stattdessen die bezeugte Wahrhaftigkeit des Zeugnisses und die Autorität des Thomas als Augenzeuge damit besiegeln, dass er den biblischen Jesus folgende Worte an Thomas richten lässt: »Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Glücklich sind, die nicht sehen und trotzdem glauben.« (Joh 20,29) Sowohl im Text als auch im Bild wird damit die eigentlich paradoxe Zeug_innenschafts-Situation, wenngleich jene die Grenzen und Probleme anschaulich darzustellen vermögen, aufgelöst: Die textliche und bildliche Szene ist im Anschluss an Schmidt, Assmann und Bauer eine Utopie, denn in ihr ist Zeug_innenschaft nicht nur am gleichen Ort versteh-, sicht- und hörbar, sondern sie hat maßgebliche politische Konsequenzen. Wird nämlich das Bekenntnis zum Auferstandenen als das Moment verstanden, mit dem das Christ_innentum steht und fällt, lässt es sich als eine Urszene der Sinnstiftung christlichen Hoffens deuten – das ist gleichsam ihre politische, d.h. kollektiv und öffentlich wirksame Konsequenz. Denn indem Jesus nach dem Zeugnis des Johannes den Tod eines Sklaven stirbt und nach drei Tagen auferweckt wird, macht er das religiöse Zeugnis zu einem politischen, scheinen die weltlichen Herrscher doch keine Macht über ihn zu haben.⁷ Die textlich und bildlich dargestellte Szene nun kommt deswegen einer Utopie gleich, weil das, was die drei genannten Positionen verbindet, die Tatsache ist, dass sich mit ihnen Zeug_innenschaft nicht vollumfänglich gleichzeitig als versteh-, sicht- und hörbar an einem Ort und mit politischen Folgen denken lässt.

Bauers Ambiguitäts-Konzept garantiert die Hörbarkeit der Zeug_innenschaft, insofern es die Koexistenz sich widersprechender Zeugnisse begünstigt und so entsprechende Orte im öffentlichen Raum schafft. Auch die Sichtbarkeit ist damit gewährleistet, aber ein kollektives und damit politisches Verstehen wird zurückgestellt, zumal eine Kooperation der Orte, die Wissen generieren und eine Erkenntnis von Unbetroffenen stiften könnte, nicht vordergründig intendiert ist. Auch Assmann lenkt ihren Blick auf Orte hör- und sichtbarer Zeug_innenschaft, zumal in ihrer Fokussierung auf die Konservierung von vergangenen Zeugnissen im Speichergedächtnis und die Wiederaufführung im Funktionsgedächtnis den Künsten eine besondere Funktion zukommt. Damit Zeug_innenschaft am Ort der Gedächtnisse hör- und sichtbar bleibt, müssen Zeugnisse durch Orte in Raum und Zeit erinnert werden. Doch auch Assmann verteilt das Wissen gleichsam auf verschiedene Orte: Zwar überschneiden sich individuelles, soziales, kulturelles und politisches Gedächtnis, doch gerade für Letzteres werden Zeugnisse vereinheitlicht und so tendenziell ihrer Wissens- und Erkenntnis-Multiperspektivität und -Polyphonie beraubt. Und am Ort des kulturellen Gedächtnisses geschieht die Aneignung von Wissen und der Akt der Erkenntnis stärker individuell, sodass politische Bürger_innen Zeugnisse auch bewusst überhören und sie nicht sehen können. Schmidt schließlich, die nicht explizit nach den Orten der Zeug_innenschaft, sondern nach den Bedingungen für diese fragt, versteht Zeug_innenschaft als epistemische Praxis. Damit Zeug_innenschaft Wissen generieren kann, etabliert Schmidt Vertrauen als *conditio sine qua non* des Bezeugens. Allerdings neigt bei ihrer Position die postulierte symmetrische Reziprozität zwischen Ethik und Episteme dazu, dass Zeug_innenschaft im politischen Kollektiv unhör- und

7 Vgl. Schmidt/Voges, Einleitung, 9.

unsichtbar wird: An den Grenzen des Verstehbaren führen nicht selten epistemische Ungerechtigkeiten dazu, dass marginalisierte Gruppen nicht wahrgenommen werden, d.h. nicht politisch hör- und sichtbar sind. Nicht nur geht damit Wissen verloren, sondern falsches Wissen – vor allem in Form von Stereotypen – wird weiter tradiert.

Nicht nur trotz, sondern auch wegen dieser drei Positionen wird im Folgenden der Versuch unternommen, einen politisch öffentlichen Ort der gleichzeitig versteh-, sicht- und hörbaren Zeug_innenschaft zu entwerfen. Denn gleichwie für den Konnex von Zeug_innenschaft und Sein gilt, dass in der unmöglichen Möglichkeit die Möglichkeit liegt, könnte für den Ort der Zeug_innenschaft gelten, dass der Nicht-Ort den Ort, der U-Topos den Topos birgt. Unter den zahlreichen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Utopie-Diskursen gibt es eine Stimme, die nicht nur für das Phänomen der Zeug_innenschaft, sondern auch für den phänomenologischen Bezugspunkt von diesem Kapitel besonders anschlussfähig und aufschlussreich ist:⁸ Michel Foucault und seine Vorstellung von *Heterotopien*.⁹ Ob Heterotopien darum als Ort einer versteh-, sicht- und hörbaren Zeug_innenschaft von LGBTQIA⁺-Menschen verstanden werden können, soll im Folgenden in drei Schritten ergründet werden. Zuerst wird Foucaults Position dargestellt und interpretiert sowie Bezüge zur Thematik der Zeug_innenschaft und den drei in diesem Kapitel bearbeiteten Positionen hergestellt. Ein zweiter Schritt fragt danach, wodurch sich Queere Orte überhaupt auszeichnen und was ihre Funktion innerhalb des öffentlichen Raumes ist. Und letztlich sollen die Erkenntnisse dieser zwei Zugänge auf einen im Entstehen begriffenen, aber noch nicht vollumfänglich realisierten Ort angewandt werden: das Regenbogenhaus in Zürich. Dieser lokal-physische Ort in der Schweiz, der nach fast siebenjähriger Konzeptions- und Umsetzungsphase im Mai 2021 eröffnet wurde, soll nicht nur das Angebot für Lesbische, Schwule, Bisexuelle, Trans, Queere, Inter- und Asexuelle Menschen verbessern, sondern ausdrücklich als Schnittstelle zwischen der LGBTQIA⁺-Community und der kollektiven Öffentlichkeit fungieren.¹⁰

8 Den Versuch, gerade *Queere* Orte als Heterotopien zu verstehen und zu deuten, haben bereits mehrere Autor_innen unternommen, in monografischer Form besonders prominent von Delany, Times (vgl. Chisholm, Queer, 27).

9 Ich bin mir der gegenwärtigen Kontroverse um das Werk Foucaults bewusst – Guy Sorman hat an verschiedenen Stellen den Vorwurf gegen Foucault erhoben, dass er tunesischen Jungen Geld für Sex angeboten und sie vergewaltigt habe –, schließe mich aber Mäder, Vergewaltigung, an, dass der Vorwurf zuerst auf seine Beweisbarkeit und/oder Wahrscheinlichkeit hin überprüft werden muss, ehe die Interpretation seines Werks in der Hinsicht revidiert wird, was im Falle einer Bestätigung des Vorwurfes in der Tat geboten wäre. Freilich birgt der Aspekt von *in dubio pro reo* in mehrfach hierarchischen Verbindungen (erwachsen/Kind; berühmt/unbekannt) besondere Gefahren, die umso sensibler bedacht werden müssen.

10 Vgl. Verein Regenbogenhaus, Konzept.

5.1. Das »Imaginationsarsenal« von Heterotopien – oder: Die heterotopie Destabilisierung zwischen Abweichung und Illusion

Als Thomas Morus 1516 seinen philosophischen Dialog *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*¹¹ veröffentlichte, konnte er nicht wissen, dass der Name der von ihm erfundenen Insel – Utopia – Wissenschafts- und Kulturkarriere machen würde.¹² Bis heute ist die Utopie eine über wissenschaftliche Grenzen hinweg und in gesellschaftlichen Debatten bemühte Kategorie, um sowohl Kritik am gesellschaftlichen und politischen Ist-Zustand zu üben als auch eine Hoffnung für seine gerechtere Veränderung zu formulieren. Morus' fiktive Erzählung über eine Idealgesellschaft auf der fernen Insel Utopia spielt denn bereits auf der Ebene des Begriffs mit dem »Verhältnis von phantasiervoller Imagination und sozialer Wirklichkeit«¹³: Der aus dem Griechischen abgeleitete Begriff οὐ τόπος/*ou-topos* bedeutet wörtlich übersetzt nicht nur Nicht-Ort, sondern hat in der Schreibform *U-topia* im Englischen denselben Klang wie *Eu-topia*, was *guter Ort* bedeutet. Obwohl die Utopie an erster Stelle für einen Ort steht, der in der Wirklichkeit nicht existiert, so korrespondiert mit diesem doch auch immer ein *guter Ort*. Gerade in der Spannung des Nicht-Ortes und des guten Ortes stellt sich darum die Frage, wie sich letzterer verwirklichen lässt. Allerdings verbindet sich mit diesen beiden Füllungen des Begriffs seit jeher eine dritte Bedeutung, nämlich die unmögliche Verwirklichung der Utopie als Niemalsort, als *Oude-topia*. Jede Utopie müsste demnach »zwangsläufig scheitern [...], weil ein realitätsblinder Urheber die Voraussetzungen für eine Verwirklichung verkennt«¹⁴. Vor allem im 19. Jahrhundert wurde in diesem Sinne »utopisch« zu einem politischen Kampfbegriff, um Gegner_innen und ihre Vorstellungen abzuwerten.¹⁵ Wenngleich am Begriff und an der Kategorie der Utopie dieser dritte Aspekt haften blieb und sie so gleichsam zu fortwährenden Revisionen zwang und zwingt, so verbinden sich mit der Vorstellung einer Utopie bis heute die Spannungen zwischen dem Ort, den es nicht gibt, und dem guten Ort, den es ebenfalls nicht gibt, aber geben sollte.¹⁶ Foucault knüpft mit seiner Konzeption von Heterotopien an diese Vorstellungen von Utopien an und grenzt sich produktiv von ihnen ab.¹⁷

11 Vgl. Morus, *Utopia*.

12 Vgl. zur Begriffsgeschichte auch Schölderle, *Geschichte*, insbes. 10f. Dass sich der Begriff bei Morus selbst aus historischen Quellen, namentlich Platons *Politeia* sowie den eschatischen Visionen des Johannesevangeliums, speist, weist Saage, *Auf den Spuren*, 7–11, nach. Besonders prominent wurde die Utopie-Vorstellung innerhalb der Theologie von Friedrich-Wilhelm Marquardt rezipiert (vgl. ders., *Eia, wärn wir da*). Seine Neuinterpretation der Trinitätslehre ist als theologische Utopie verfasst. Vgl. dazu Frettlöh, *Gotteslehre*; dies., *Der trinitarische Gott*, sowie dies., *Trinitarische Wohngemeinschaft*, wo sie selbst Grundzüge einer utopischen Gotteslehre entwirft, sich dabei aber stärker an der rabbinischen Gottesbenennung *דייטש/maqom* orientiert.

13 Wendt, *Utopien*, 158.

14 Schölderle, *Geschichte*, 11.

15 Vgl. Wendt, *Utopien*, 158.

16 Eine kurze und instruktive Einführung in die Utopieforschung bietet Wendt (a.a.O., 157–162). Er unterscheidet dabei zwischen vier Forschungsparadigmen: »der klassische, sozialpsychologische, totalitarismustheoretische und realistische Utopiebegriff« (a.a.O., 158f.). Vgl. auch ders., *Theorie*.

17 Auch für Foucaults Begriff der Heterotopie gilt, dass es ein kaum überschaubares Feld der Bezugnahme unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen gibt. Innerhalb des Foucault'schen Werkes

Wenngleich Foucault keine eigene Ort- bzw. Raumtheorie¹⁸ entwickelt hat, so tauchen in seinem Werk immer wieder Erörterungen auf, die Aufschluss darüber geben, wie Foucault Orte versteht. Sie sind allem voran ein Beziehungsgeflecht, insofern dem Ort »ein Wechselverhältnis sozialer und physisch-materieller Aspekte [...] zugrunde liegt«¹⁹:

»Wir leben nicht in einer Leere, innerhalb derer man Individuen und Gruppen einfach situieren kann. Wir leben nicht in einer Leere, die nachträglich mit bunten Farben eingefärbt wird. Wir leben in einer Gemengelage von Beziehungen, die Platzierungen definieren, die nicht aufeinander zurückzuführen und nicht miteinander zu vereinen sind.« (AR 38)

Bezeichnend für Foucaults Ortsverständnis ist, dass Orte eine »Dimension der Machtverhältnisse«²⁰ sind: Insofern Macht eine »komplexe strategische Situation in einer Gesellschaft«²¹ ist, vollziehen sich diese maßgeblich an Orten, die selbst heterogen sind. Oder anders formuliert: Macht zeigt sich in ungleichen und beweglichen Beziehungen an ungleichen und beweglichen Orten. Denn: »Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall.«²² Macht versteht Foucault sodann nicht als repressiv, sondern produktiv, was er – und das macht seine Position besonders anschlussfähig für den phänomenologischen Bezugspunkt dieses Kapitels – insbesondere am Beispiel westlicher Diskurse zur Sexualität zeigt. Die Vervielfältigung der Diskurse zur Sexualität verdanke sich nämlich nicht einer Repression von Macht, sondern:

»Sexualität« ist der Name, den man einem geschichtlichen Dispositiv geben kann. Die Sexualität ist keine zugrunde liegende Realität, die nur schwer zu erfassen ist, sondern ein großes Oberflächennetz, auf dem sich die Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste, die Anreizung zum Diskurs, die Formierung der Erkenntnisse, die Verstärkung der Kontrollen und der Widerstände in einigen großen Wissens- und Machtstrategien miteinander verketteten.«²³

Insofern Macht gerade nicht hierarchisch von oben auf Individuen einwirkt, sondern sich unter ihnen dynamisch verbreitet, fragt Foucault nach den »polymorphen Techniken der Macht«²⁴, die sich an konkreten Orten zeigt. Den Heterotopien kommt dabei eine besondere Rolle zu.

selbst ist der Begriff ausführlich von Chlada, Heterotopie, aufgearbeitet. Dabei ist grundsätzlich strittig, ob bezüglich der Heterotopie überhaupt von einem Foucault'schen Konzept gesprochen werden kann. Tafazoli/Gray, Außenraum, 7, etwa vermerken, »dass die Konzeptualisierung der Heterotopie-Idee bei einem sonst so systematischen und schulbildenden Denker wie Michel Foucault bemerkenswert assoziativ geschieht«. In diesem Falle wäre gerade die assoziative Form dafür verantwortlich, dass der Begriff der Heterotopie so vielfältig bemüht wird (vgl. Elia-Borer et al., Einleitung, 11f.)

18 Im Kontext seiner Überlegungen zu Heterotopien nimmt Foucault keine Differenzierung zwischen den Begriffen Ort und Raum vor.

19 Schuster, Heterotopien, 209.

20 Ebd.

21 Foucault, Der Wille, 114.

22 Ebd.

23 A.a.O., 128.

24 A.a.O., 22.

Der Begriff der Heterotopie taucht bei Foucault erstmals im Vorwort seines 1966 veröffentlichten Werkes *Les mots et les Choses* auf, bevor er ihn ausführlich im gleichen Jahr im Radiovortrag *Les utopies réelles ou »Lieux et autres lieux«* anlässlich einer Reihe zu Fragen der Utopie in der französischen Kultur auf France Culture erörtert. Eine überarbeitete Version dieses Vortrags erscheint 1984, kurz vor Foucaults Tod, schließlich unter dem Titel *Des escapes autres*. Dabei transformiert Foucault den Begriff.²⁵ Die Heterotopie wendet sich von Fragen der Sprache hin zu Fragen des Ortes.²⁶ Entsprechend hält Foucault in *Die Ordnung der Dinge* noch fest:

»Die Heterotopien beunruhigen, wahrscheinlich weil sie heimlich die Sprache unterminieren, weil sie verhindern, daß dies *und* das benannt wird, weil sie gemeinsame Namen zerbrechen oder sie verzahnen, weil sie im voraus die ›Syntax‹ zerstören, und nicht nur die, die die Sätze konstruiert, sondern die weniger manifeste, die die Wörter und Sachen (die einen vor und neben den anderen) ›zusammenhalten‹ läßt.« (DO 20)

Was Heterotopien hier für Foucault auszeichnet, ist ihre destabilisierende Wirksamkeit durch die Sprache. Das Moment der Destabilisierung richtet sich dabei auf eingeführte Ordnungen. Heterotopien stellen im Modus der Sprache gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten und etablierte Normen infrage. Auch für Foucault lässt sich darum sagen, dass Zeugnisse im öffentlichen Raum aufgrund ihrer Sprache das Potenzial bergen, etablierte Vorstellungen, gängiges Handeln und Denken zu irritieren. Entsprechend grenzt Foucault Heterotopien von Utopien ab: Während Erstere »beunruhigen«, weil sie »das Sprechen aus[trocknen]«, insofern sie »bereits in der Wurzel jede Möglichkeit von Grammatik [bestreiten]«, so »trösten« Letztere, weil sie »Fabeln und Diskurse« (DO 20) gestatten. Von Ortlosigkeit spricht Foucault nur im Sinne einer grundsätzlichen »Ortlosigkeit der Sprache« (DO 19).

Die genannte destabilisierende Wirksamkeit ist die Konstante, die sich schließlich auch im Radiovortrag zeigt, in dem Foucault dazu übergeht, den Begriff der Heterotopie auf konkrete Orte zu übertragen, nämlich »wirkliche Orte, wirksame Orte, die in der [sic!] Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind« (AR 39). Hatte Foucault die Heterotopien in *Die Ordnung der Dinge* noch als eine »Unordnung« verstanden, »die die Bruchstücke einer großen Zahl von möglichen Ordnungen [...] aufleuchten lässt« (DO 20), so bezieht er nun den Begriff der Heterotopie auf »Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können« (AR 39). Heterotopien sind insofern Orte, »welche die Gesellschaft an ihren Rändern unterhält«, als sich an ihnen Menschen versammeln, die sich »im Hinblick auf den Durchschnitt oder die geforderte Norm abweichend verhalten« (DH 12). Anders formuliert: Heterotopien »sind [...] Ausnahmen im buchstäblichen Sinn; sie nehmen sich aus den Räumen aus«²⁷. Wegen der in ihnen handelnden Menschen, ihres Seins und nicht nur ihrer Sprache, sind denn diese Orte auch »tatsächlich realisierte Utopien« (AR 38). Aspekte des Seins und der Sprache

25 Defert, Foucault, 274, der sich mit der Genese des Begriffs bei Foucault beschäftigt hat, spricht von einer Autorisierung »in letzter Minute«: Nur durch sie habe sich der Begriff »eine legitime Existenz« innerhalb der Foucault-Rezeption gesichert.

26 Vgl. ausführlich a.a.O.

27 Tafazoli/Gray, Außenraum, 9.

von Zeug_innenschaft verwirklichen sich gleichsam am Ort der Heterotopie. Heterotopien lassen sich sodann als Orte sozialer Gedächtnisse von *Minderheiten* verstehen. Was die Menschen, die sich an diesem Ort wiederfinden, nämlich verbindet, ist zwar einerseits ihre historische Situation, andererseits aber gerade auch die Abweichung von gesellschaftlichen Wertmaßstäben und ihren Deutungsmustern, eben weil ihre Zeug_innenschaft dem sozialen Gedächtnis der Norm widerspricht. Wertmaßstäbe und ihre Deutungsmuster schaffen Menschen in heterotopen Räumen gleichsam selbst – als soziale Gruppe. Als solche sind sie sich der Missstände bewusst, die wie gezeigt nicht plötzlich, unvermittelt und unvorhersehbar entstehen, sondern nicht selten über Jahre schlummern und sich anbahnen. Heterotopien sind darum Alteritäts-Orte, weil an ihnen Utopien gelebt, Krisen gebändigt und Ambiguitäten domestiziert werden.²⁸ Die Heterotopie zeichnet sich dabei durch sechs²⁹ Grundsätze aus.

Heterotopien sind *erstens* kulturelle Konstanten, weil sie sich historisch wandeln können. Dabei lässt sich unterscheiden zwischen »Krisenheterotopien« (DH 12) wie Räume »der Adoleszenz, der Menopause, der Geburt, des Alterns und Sterbens« und »Abweichungsheterotopien« (DH 12) wie »psychiatrische Kliniken, Gefängnisse, Altenheim«³⁰. In dieser Hinsicht sind Heterotopien im Bauer'schen Sinne kulturell ambiguitätstolerant, insofern in ihnen Geschichte nicht verneint wird. Die Zeugnisse, die sich hier hören lassen, fühlen sich dem moralischen Anspruch der Erinnerung verpflichtet. Aufgrund dieser kulturellen Rahmung können Heterotopien allerdings *zweitens* umfunktionalisiert werden, d.h., ihre Funktion ist veränderlich, sodass beispielsweise im 19. Jahrhundert Friedhöfe vom Ortszentrum an die Peripherie ausgelagert wurden, weil der Tod fortan als Krankheit stigmatisiert wurde.³¹ Zeug_innenschafts-Orte sind folglich nicht statisch, sondern dynamisch. Der Ort der Zeug_innenschaft sagt damit immer auch etwas über ihre gesellschaftliche Stellung und seine historische Bedingtheit aus. Heterotopien können *drittens* ein Zusammenschluss mehrerer in sich widersprüchlicher Orte sein, denn Heterotopien bringen »an ein und demselben Ort mehrere Räume zusammen, die eigentlich unvereinbar sind« (DH 14) – »so das Theater oder das Kino, aber auch botanische und zoologische Gärten oder öffentliche Parks, die in der europäischen wie außereuropäischen Geschichte als Mikrokosmos angelegt sein können, der einen Makrokosmos spiegelt«³². Auch in dieser Hinsicht sind Heterotopien gleichsam Bauer'sche Orte der Ambiguität bzw. ist die Heterotopie *ein* Ort der Ambiguität *am gleichen Ort*. Was folglich Bauer tendenziell auf verschiedene Orte verteilt, findet sich in der Heterotopie an einem Ort versammelt – hier findet gleichsam eine Zeug_innenschaft der örtlichen Gleichzeitigkeit statt. *Viertens* sind Heterotopien »an scharfe Diskontinuitätserfahrun-

28 Vgl. Marquardt/Schreiber, Wenn Raumproduktionen, 196.

29 Vgl. Warning, Heterotopien, 13. Foucault selbst nummeriert nur fünf Grundsätze, allerdings ist die fehlende Nummer sechs das einzige Argument, nicht von sechs Aspekten zu sprechen (vgl. Mücken, Die Ordnung, 26f.).

30 Warning, Utopie, 181f. Foucault anerkennt, dass die Unterscheidung zwischen Krise und Abweichung nicht trennscharf ist, wenn er die Altersheime thematisiert: »Alter ist eine Krise, aber auch eine Abweichung, da in unserer Gesellschaft [...] der Müßiggang eine Art Abweichung ist.« (AR 40f.)

31 Vgl. Warning, Utopie, 182.

32 Ebd.

gen«³³ gebunden, weshalb Foucault von »Heterochronien« (DH 16) spricht, zumal diese Orte mit traditionellen Zeitverständnissen brechen. Diesbezüglich ähneln die Foucault'schen Heterotopien dem Speicher- und Funktionsgedächtnis Assmanns: Während nämlich Museen und Bibliotheken Zeiten in der Weise akkumulieren, dass sie sie gleichsam einsperren, so versuchen Jahrestage eine längere Zeitspanne auf einen einzigen Tag anzuwenden.

»Die Idee, alles zu sammeln und damit gleichsam die Zeit anzuhalten oder sie vielmehr bis ins Unendliche in einem besonderen Raum zu deponieren; die Idee, das allgemeine Archiv einer Kultur zu schaffen; der Wunsch, alle Zeiten, alle Epochen, alle Formen und Geschmacksrichtungen an einem Ort einzuschließen; die Idee, einen Raum aller Zeiten zu schaffen, als könnte dieser Raum selbst endgültig außerhalb der Zeit stehen, diese Idee ist ein ganz und gar moderner Gedanke. Museum und Bibliothek sind eigentümliche Heterotopien unserer Kultur.« (DH 16)

Die Zeug_innen am Ort der Heterotopie haben folglich ein heterochronisches Zeitverständnis, was herausfordernd auf den Lauf der Zeit außerhalb der Heterotopie wirkt. Was im Kontext der Sprache von Zeug_innen eruiert wurde, nämlich dass das mit dem Trauma verbundene Fallen aus der Welt ein Fallen aus der Zeit ist, gilt darum auch für Heterotopien der Zeug_innenschaft: Um das Widerfahrene bezeugen zu können, entkoppeln sich heterotope Zeug_innen von der Zeit. Außerdem weisen Heterotopien *fünftens* »komplexe Formen der Öffnung und Schließung«³⁴ auf. Im Sinne der Öffnung ermöglichen sie zwar Schwellenerfahrungen, bleiben darin aber gerade »illusionär«, weil sie oft geschützt und verborgen, damit möglicherweise aber auch für viele unzugänglich bleiben:

»Die Heterotopien setzen immer ein System von Öffnungen und Schließungen voraus, das sie gleichzeitig isoliert und durchdringlich macht. Im Allgemeinen ist ein heterotoper Raum nicht ohne weiteres zugänglich. Entweder wird man zum Eintritt gezwungen, das ist der Fall der Kaserne, der Fall des Gefängnisses, oder man muss sich Riten und Reinigungen unterziehen.« (AR 44)

Als ein modernes Relikt nennt Rainer Warning das Motel »als Ort absolut geschützter wie verborgener illegaler Sexualität«³⁵. Bezogen auf das Phänomen der Zeug_innenschaft lassen sich darum Heterotopien als besondere Orte an den Grenzen des Verstehbaren deuten: Was an und in ihnen bezeugt wird, mutet Unbetroffenen gleichsam utopisch an. Für Unbetroffene gilt am Ort der Heterotopie erst einmal: »Die Heterotopie ist ein offener Ort, der uns jedoch immer nur draußen lässt.« (DH 18) Heterotopien changieren denn *sechstens* auch zwischen Illusion und Kompensation. An diesen Orten lässt sich und muss sich träumen, denken und fühlen lassen, was an anderen Orten nicht möglich oder unerlaubt ist.

Allen sechs Bestimmungen ist letztlich gemeinsam, dass sich Heterotopien durch eine Spannung zwischen ihrer Unsichtbarmachung und einer sich dieser gerade wider-

33 Warning, Heterotopien, 13.

34 Warning, Utopie, 182.

35 Warning, Heterotopien, 13.

setzenden (Wieder-)Sichtbarmachung auszeichnen: Einerseits versuchen Abweichungs-Heterotopien Ambiguitäten gesellschaftlicher Probleme auf einen Ort zu beschränken und damit gleichsam aus dem öffentlichen Blickfeld oder, mit Assmann gesprochen: aus dem kulturellen und politischen Gedächtnis zu katapultieren. Andererseits gehen Illusions-Heterotopien insofern dagegen an, als sich in ihnen das Unsichtbargemachte umso mehr entfalten kann. In ihrem Zusammenspiel überführen sie so »Hoffnungen und Sehnsüchte ebenso wie Konflikte und Krisen in den Bereich des Sichtbaren und damit Bearbeitbaren«³⁶. Durch ihr »Imaginationsarsenal« (AR 38) haben Heterotopien nämlich »gegenüber dem verbleibenden Raum eine Funktion« (AR 36). Sie besteht darin, andere Orte zu destabilisieren. Oder anders formuliert: Die eigentlich begrenzten Heterotopien entgrenzen alle anderen Orte und sind damit »das räumliche Produkt politischen Handelns«³⁷.

»Hier stoßen wir zweifellos auf das eigentliche Wesen der Heterotopien. Sie stellen alle anderen Räume in Frage und zwar auf zweierlei Weise: entweder [...] indem sie eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist.« (DH 19f.)

Bezogen auf die Zeug_innenschafts-Thematik bedeutet das: Das Zeugnis an den Grenzen des Verstehbaren drängt sich gerade auch aufgrund von Orten auf, verstanden zu werden. Die destabilisierende Wirkung ist denn auch der Grund, warum Foucault sich vom Utopie-Begriff absetzt, um unterstreichen zu können, dass Heterotopien nicht aus lebensweltlichen Realitäten vollständig verbannt sind und als solche auch nicht daraus verbannt werden können. Viel eher sichern die »Masken ihrer Äußerlichkeit«³⁸ und ihr physischer Ort innerhalb einer Gesellschaft, »dass eine Problematisierung ihrer exkludierenden und illusorischen Vorgehensweise ausbleibt«³⁹. Kurzum: Das Zeugnis ist da, auch und gerade wenn und weil es nicht gehört wird. Jürgen Hasse hat jene genannte Spannung am Ort des Friedhofs nachgewiesen, zumal der Friedhof

»die Endlichkeit des Lebens [bestreitet], indem der reale Raum des Friedhofs vom übrigen Raum der Stadt durch eine Mauer abgetrennt ist. Es gibt ein Drinnen und ein Draußen. Drinnen ist *tatsächlich* alles anders als draußen. Der Friedhof ist ein Garten mit einem eigenen Naturzyklus, weil Menschen exotische Bäume und Sträucher auf ihn eingepflanzt haben. Draußen bahnt sich das (biologisch) endliche Leben seinen Weg. Draußen ist der Lärm der Stadt, der Raum, in dem man das Leben verlieren kann«⁴⁰.

Wer darum Heterotopien betritt, gleichsam nach *drinnen* kommt, muss sich notgedrungen mit dem Ort außerhalb von ihr, mit dem *Draußen* beschäftigen. Die Spannung zwischen dem *Drinnen* und *Draußen* wirkt dabei stabilisierend auf Ersteres, destabilisierend auf Letzteres. Wer folglich die Zeugnisse an diesem Ort hört und ihre Zeug_innen sieht,

36 Marquardt/Schreiber, Wenn Raumproduktionen, 197.

37 Göler, Das Lager, 293.

38 Hasse, Übersehene, 76.

39 Marquardt/Schreiber, Wenn Raumproduktionen, 197.

40 Hasse, Übersehene, 77.

muss sich mit der Frage konfrontieren lassen, warum das Zeugnis und seine Zeug_innen außerhalb jenes Ortes nicht oder zu wenig zu hören und zu sehen sind. Was Menschen hier bezeugen, destabilisiert das, was in Nicht-Heterotopien Menschen nicht zu hören bekommen, d.h. das Zeugnis der gleichsam unheterotopen Menschen. Das Problem ist nur: Psychisch Kranke, Menschen in Altersheimen und Gefangene werden nicht nur selten besucht, sondern viele Menschen sehen sie nicht jeden Tag, möglicherweise nie. Menschen können ihr Leben damit verbringen, ohne je die Schwelle einer solchen Abweichungs-Heterotopie übertreten und die Zeug_innen in ihr gesehen und ihre Zeugnisse gehört und verstanden zu haben. Und das Gleiche gilt für Illusions-Heterotopien: Viele Cis-Heterosexuelle betreten nie den Raum einer Drag-Show, wo herrschende Normen wie Zweigeschlechtlichkeit, Monogamie und Heterosexualität mit Queerer Kleidung und schrillen Accessoires, einem Licht- und Musik-Spektakel und in kritischer und uneingeschränkt freier künstlerischer Darstellung gleichsam gegen den Strich, sprich die vermeintliche Norm gelesen bzw. inszeniert und interpretiert werden.⁴¹ Sind Queere Orte sodann Heterotopien? Und ganz grundsätzlich: Wodurch zeichnen sich öffentliche Orte von LGBTQIA⁺-Personen, an denen ihr Zeugnis versteh-, sicht- und hörbar wird, überhaupt aus?

5.2. »Das Private ist politisch!« – Queere Orte und ihre Zeugnisse als verbindende Gegenöffentlichkeiten

Für Martina Löw, die ihre Raumsoziologie ausdrücklich im Anschluss an Foucault entwickelt hat, besteht die politische Funktion von Orten in einer Relationalität von sozialen und physisch-materiellen Aspekten. Raum ist für Löw eine »relationale (An)Ordnung von Körpern, welche unaufhörlich in Bewegung sind, wodurch die (An)Ordnung sich selbst ständig verändert«⁴². Die Raumkonstitution ist dabei von zwei Prozessen geprägt: dem *Spacing* und der *Syntheseleistung*.⁴³ Unter *Spacing* versteht Löw die Konstituierung von Räumen durch einen Akt, in dem Güter und Menschen platziert werden bzw. ihr Platzieren markiert und kenntlich gemacht wird. »Spacing bezeichnet also das Errichten, Bauen oder Positionieren.«⁴⁴ Demgegenüber besteht die *Syntheseleistung* darin, dass durch »Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse [...] Güter und Menschen«⁴⁵ zu Räumen zusammengefasst werden, wodurch sich der Raum ebenso konstituiert.

»Im alltäglichen Handeln der Konstitution von Raum existiert eine Gleichzeitigkeit der Syntheseleistung und des Spacing, da Handeln immer prozeßhaft ist. Tatsächlich ist das Bauen, Errichten oder Platzieren, also das Spacing, ohne Syntheseleistung, das

41 Vgl. dazu Schuster, Andere, die in ihrer ethnographischen Studie zur Raumproduktion durch soziale Praktiken die Szene von DragKings und Transgender untersucht und aufzeigt, inwiefern diese als Heterotopie zu verstehen bzw. zu deuten ist.

42 Löw, Raumsoziologie, 131.

43 Vgl. a.a.O., 158–161.

44 A.a.O., 158.

45 A.a.O., 159.

heißt ohne die gleichzeitige Verknüpfung der umgebenden [...] Güter und Menschen zu Räumen, nicht möglich.«⁴⁶

Die Foucault'schen Heterotopien nun versteht Löw als »gegenkulturelle Räume«⁴⁷, die dadurch entstehen, dass das Zusammenspiel von Spacing und Syntheseleistung gesellschaftlichen Normen widerspricht. »Das heißt, es können institutionalisierte Räume geschaffen werden, die nicht (oder noch nicht) im Einklang mit gesellschaftlichen Strukturen stehen.«⁴⁸ Was bedeutet das für Queere Orte, müssten sich diese doch gerade dadurch auszeichnen, dass sie gesellschaftlichen Strukturen zuwiderlaufen? Oder anders gefragt: Wie gestaltet sich an diesen Orten das Wechselspiel von sozialen und materiell-physischen Aspekten?

Die Geographin Gill Valentine war eine der ersten in ihrer Disziplin, die sich damit beschäftigt hat, wie Ort, Geschlecht und Sexualität zusammenhängen. In ihren Arbeiten weist sie nach, inwiefern gerade auf Menschen, die aufgrund ihres Geschlechts oder ihrer Sexualität von der herrschenden cis-heteronormativen Dominanzgesellschaft abweichen, ein besonderer Zwang lastet, sich in öffentliche Räume einzupassen – oder mit den unangenehmen Konsequenzen zu leben, wenn ihr Aussehen und Handeln, ihr Zeugnis und Bezeugen gleichsam als Fremdkörper an diesen Orten wahrgenommen wird.⁴⁹ Nicht-cis-heterosexuelle Menschen werden denn gemäß Valentine nicht nur durch Formen der offensichtlichen Diskriminierung oder handgreiflichen Gewalt aus dem öffentlichen Raum verbannt, sondern auch durch ein »heterosexing of space«⁵⁰. Damit meint Valentine einen »performative act naturalized through repetition and regulation«⁵¹. Gleichsam analog zu Assmanns Vorstellung, wonach sich das kulturelle Gedächtnis durch Sicherungsformen der Wiederholung und Sicherungsformen der Dauer konstituiert, entsteht der öffentliche Raum für Valentine durch die Wiederholung des auf Dauer gestellten performativen Aktes der Heterosexualisierung. Diese Heterosexualisierung von Orten im Alltag geschieht dadurch, dass etwa ein heterosexuelles Paar küssend und händehaltend durch die Straßen geht, in Werbungen und Schaufenstern ständig die glückliche Kleinfamilie aus Vater, Mutter, Junge und Mädchen abgebildet wird, in angeblich unverfänglichen Gesprächen eine Frau gefragt wird, ob sie einen Partner habe, obwohl es auch eine Partnerin oder mehrere sein könnten, oder im Ausgang zu Musik getanzt wird, die cis-heterosexuelles Begehren besingt – ein Lärm, »that fill shops, bars and restaurants«⁵². Dieses *heterosexing of space* führt dazu, dass »the production of ›authentic‹ lesbian and gay space is relegated to the margins of the ›ghetto«

46 Ebd.

47 A.a.O., 185.

48 Ebd.

49 Vgl. ausführlich Valentine, (Hetero)sexing. Sie orientiert sich dabei an Butler, Gender, 33, der zufolge Geschlecht (*gender*) »the repeated stylization of the body« ist, »a set of repeated acts within a highly rigid regulatory framework that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being«.

50 Valentine, (Re)negotiating, 146. Vgl. dazu auch Myslik, Renegotiation, der das Phänomen von Heterosexismus in seinen Auswirkungen auf öffentliche Orte untersucht.

51 Valentine, (Re)negotiating, 146.

52 Ebd.

and the back street bar and preferably, the closeted or private space of the ›home‹⁵³. Auch weil Queere Menschen sich jahrtausendlang verstecken mussten, haben sie sich darum eigene Räume geschaffen. Ihr Leben vollzieht sich trotz des *heterosexing of space* nicht nur an privaten Orten. Um der Diskriminierung, Gewalt und dem Hass der Dominanzgesellschaft nicht ausgesetzt zu sein, gibt es LGBTQIA⁺-Bars, -Saunen und -Hotels. Oder aber Queers nutzen öffentliche, eigentliche heterosexualisierte Orte für sich selbst.⁵⁴ Wo beispielsweise in einem Park tagsüber Kinder spielen, treffen sich in der Nacht Schwule oder Bisexuelle Männer beim Cruisen für Sex.⁵⁵ Der Umstand des *heterosexing of space* kann darum nicht leugnen, dass »there are usually ›others‹ present who are producing their own relational spaces, or who are reading ›heterosexual‹ space against the grain«⁵⁶. Laurent Berlant und Michael Warner schlagen darum vor, Queere Orte als »Gegenöffentlichkeiten«⁵⁷ zu verstehen.⁵⁸

Gegenöffentlichkeiten sind öffentliche Orte, die sich einerseits von der cis-heteronormativen Öffentlichkeit unterscheiden und sich andererseits gemäß Berlant und Warner durch ihre besondere Gestaltungskraft für gesellschaftliche und politische Veränderungen auszeichnen. Berlant und Warner gehen davon aus, dass in diesen Gegenöffentlichkeiten das kultiviert wird, was die Norm als »kriminelle Intimitäten« versteht:

»Wir [sc. Queers] haben Beziehungen und Narrative entwickelt, die nur in einer queeren Kultur als intim gelten: *girlfriends, gal pals, fuckbuddies, tricks*. [...] Queere Kultur hat nicht nur gelernt, diese und andere Beziehungen zu sexualisieren, sondern auch sie als einen Kontext zu nutzen, in welchem sich eine intensive und persönliche Gefühlswelt erleben lässt, während gleichzeitig eine öffentliche Welt der Zugehörigkeit und der Transformation entworfen wird.«⁵⁹

Kriminelle Intimitäten stiften Beziehungen und Narrative, die einzig innerhalb der Queeren Kultur als intim wahrgenommen und gedeutet werden. Die Intimitäten bezeugen, was für die Mitglieder der Community verständlich, für alle anderen erst einmal

53 A.a.O., 146f.

54 Damit werden heterosexualisierte Orte gleichsam gequeert – etwas, das gerade auch in der neuen Kunst versucht wird. So hat etwa die Gruppe *Unravelled Arts* den Versuch des Queering visueller Narrationen mehrerer historischer Gebäude des National Trust im Südosten Englands unternommen: Durch Queere Artefakte wird visuell ein Möglichkeitsraum geschaffen, der zeigt, dass an diesen Orten in der Geschichte auch Queeres Leben stattfand. Vgl. Smith, *Historische Häuser*.

55 Vgl. Febel et al., *Un-sichtbare Städte*, 28.

56 Valentine, *(Re)negotiating*, 150.

57 Berlant/Warner, *Sex*, 92 u.a.

58 Der hier eigentlich zu erwartende Terminus *Queer Space* ist in der wissenschaftlichen Diskussion theoretisch von Betsky, *Queer*, besetzt. Dieser versteht »queer space as a kind of third scene, a third place for the third sex, that functions as a counterarchitecture, appropriating, subverting, mirroring, and choreographing the orders of everyday life in new and liberating ways« (a.a.O., 26). Sein Konzept fokussiert, weshalb es zur Begründung im Folgenden nicht herangezogen wird, nahezu ausschließlich auf *Schwule* Subkulturen.

59 Berlant/Warner, *Sex*, 93. Als *girlfriends*, oft auch *bitches*, werden in Schwulen Kontexten enge männliche Freunde bezeichnet; *fuckbuddy* meint im Schwulenjargon einen regelmäßigen Sexkontakt und *gal pal* ist das Lesbische Pendant; *trick* steht im Allgemeinen für einen Freier, unter Schwulen aber auch für eine flüchtige Sexbekanntschaft.

unverständlich ist. Indem beispielsweise andere intime und freund_innenschaftliche Beziehungsformen als die monogame cis-heterosexuelle Ehe und Familie gelebt und gepflegt werden, eröffnen Gegenöffentlichkeiten Räume, die für das Alltagsleben von LGBTQIA⁺-Personen von zentraler Bedeutung sind. Was hier folglich bezeugt wird, steht im Widerspruch zu den Zeugnissen außerhalb dieses Ortes. In dieser Hinsicht sind Gegenöffentlichkeiten erstmal abgrenzende Orte, zumal das Selbstverständnis der in ihr Agierenden dadurch gestiftet wird, dass etwa die cis-heterosexuelle Idealvorstellung einer monogamen und lebenslangen Beziehungsform unterwandert wird. Die Grenzen des Verstehbaren eröffnen gleichsam einen Raum, in dem diese Grenzen überwunden werden, damit aber selbst Grenzen setzen, nämlich gegen außen.

Dabei verstehen Berlant und Wander sexuelle Praxen nur als eine Form von Gegenintimitäten. Als weit zentraler erachten sie die »gemeinsame Sprache der Selbst-Kultivierung«, das »gemeinsame Wissen« und den »Austausch von Innerlichkeit«⁶⁰. Dass sich diese drei Aspekte *öffentlich* und nicht *privat* vollziehen, halten Berlant und Wander für besonders wichtig. Öffentlichkeit verstehen sie dabei als ein Zusammenspiel von Zugänglichkeit und kollektiver Erinnerbarkeit, d.h. kollektiver Zeug_innenschaft: Indem die Orte allen zugänglich sind und die Aktivitäten an und in ihnen kollektiv getragen werden, bergen sie mit ihren Zeugnissen das Potenzial, »einen Spalt für die Transformation«⁶¹ gesellschaftlicher Strukturen zu eröffnen. Allerdings: Diese Transformation vollzieht sich bei genauerem Hinsehen nur an diesen Orten und für diese Orte, ist Berlants und Wanders Öffentlichkeitskonzept doch einerseits stark idealisiert, und bedingen die Vorstellungen von kriminellen Intimitäten andererseits gerade, dass sie *außerhalb* (nahezu) unverständlich bleiben:⁶²

»Für die Schaffung einer queeren Welt war es erforderlich, Formen der Intimität zu entwickeln, die nicht notwendigerweise auf den privaten Bereich, auf Verwandtschaft, Paarform, Besitz oder Nation Bezug nehmen. Queere Intimität nimmt vielmehr Bezug auf eine Gegenöffentlichkeit – eine unbegrenzt zugängliche Welt, die sich ihrer untergeordneten Stellung bewusst ist. Sie ist sowohl für den Einfallsreichtum, den das Schaffen einer queeren Welt erfordert, als auch für die Fragilität dieser Welt typisch.«⁶³

Was der Vorstellung dieser Gegenöffentlichkeit fehlt, um sie gleichsam als Foucault'sche Heterotopie verstehen und deuten zu können, ist ein sie mit der anderen Öffentlichkeit verbindendes Moment, eine Zeug_innenschaft also, welche die Schwelle des Unverstehbaren überschreitet. Oder anders formuliert: Ihr fehlt gleichsam eine feministische Perspektive.

Unter dem Slogan »Das Private ist politisch!«⁶⁴ kritisieren feministische Auseinandersetzungen immer wieder die Polarisierung von öffentlich und privat. Indem an ei-

60 A.a.O., 96.

61 A.a.O., 102.

62 Zum gleichen Urteil gelangt Schuster, Heterotopien, 213f.

63 Berlant/Warner, Sex, 93.

64 Die Formulierung »The personal is political« geht auf einen gleichnamigen Aufsatz der Feministin Carol Hanisch zurück (vgl. Hanisch, The personal) und wurde gleichsam zum Slogan der frühen Frauenforschung (vgl. dazu Kahlert, Das Private, sowie Sichtermann, Weiblichkeit).

nem strikt dichotomen Denken von »öffentlich – privat«, »männlich – weiblich«, »außen – innen« oder eben »cis-heterosexuell – Queer« festgehalten wird, werden hierarchische Herrschafts- und Machtverhältnisse nicht nur widergespiegelt, sondern aufrechterhalten und befördert.⁶⁵ In feministischer Hinsicht wird damit das Weibliche ab-, das Männliche aufgewertet, gar privilegiert und läuft damit der eigentlichen Intention feministischer Bemühungen zuwider. Feministische Konzepte von Öffentlichkeiten plädieren darum stattdessen dafür, nach verbindenden Aspekten der beiden Sphären zu fragen. Vor allem aber machen sie deutlich, dass im Falle von unterrepräsentierten Gruppen innerhalb einer Gesellschaft das Private stets politisch ist.⁶⁶ Das hat mindestens zwei Gründe: Einerseits machen Dominanzgesellschaften ausgewählte private Aspekte von Minderheiten öffentlich und damit zu einem Politikum – lebensweltlich etwa, indem Erstere Letzteren Fragen stellen, die ihnen selbst nicht oder höchst selten gestellt werden. So werden beispielsweise Cis-Heterosexuelle kaum gefragt, wann sie bemerkt hätten, dass sie auf das »andere« Geschlecht stehen, wohingegen für Homosexuelle diese eigentlich intime Frage zu ihrem *öffentlichen* Alltagsleben zählt. Andererseits sind es gerade diese Privatheiten, die ihnen auf der Ebene der Politik Rechte verwehren, weshalb Betroffene sie selbst zu einem Politikum machen müssen, um an ihrer Abschaffung zu arbeiten. Für die Thematik der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren einerseits und im öffentlichen Raum andererseits bedeutet das, dass ihre Orte immer auch politisch sind – ganz egal, wie privat sie sich gestalten mögen. Queere Orte sind heterochron, weil sie zeitgleich be- und entgrenzend sind.⁶⁷ Die Zeug_innenschaft von Menschen des LGBTQIA⁺-Spektrums hat darum insofern stets eine politische Konnotation, als diese privat verbürgt ist und darum öffentlich gemacht werden muss, um überhaupt politische Veränderungen bewirken zu können. Anders formuliert: Während das eigentlich private Zeugnis von Queers stärker politisiert ist, ist dasjenige der Norm privatisiert, weil es insofern nicht öffentlich gemacht werden muss, als es sich für sie, die Dominanzgesellschaft, nicht an den Grenzen des Verstehbaren abspielt. Eine der Grundkonstanten von Zeug_innenschaft, dass Zeug_innen das Bezeugte durch ihr Sein und ihre Sprache verbürgen, zeigt sich darum auch und gerade im Hinblick auf die Zeugnisse von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Trans Menschen, Queers, Inter- und Asexuellen. Für die Frage nach den Orten dieser Zeug_innenschaft und inwiefern diese politisch imprägniert sind bzw. politisch wirksam sein wollen, spielen neben sozialen aber auch physisch-materielle Aspekte eine Rolle, also die architektonische und gestalterische Form von Orten.⁶⁸ So

65 Vgl. Schuster, Heterotopien, 213.

66 Vgl. Hanisch, The personal, 76: »One of the first things we discover in these groups [sc. Treffen von Frauen in den 1970er Jahren in New York] is that personal problems are political problems. There are no personal solutions at this time. There is only collective action for a collective solution. I went, and I continue to go to these meetings because I have gotten a political understanding which all my reading, all my ›political discussions,‹ all my ›political action,‹ all my [...] years in the movement never gave me.«

67 Vgl. Muñoz, Cruising, 118: »[Q]ueer cultural production is both an acknowledgement of the lack that is endemic to any heteronormative rendering of the world and a building, a world making, in the face of that lack [...].«

68 Zur Einführung in die sog. Architektursoziologie, die Disziplin, die nach sozialen, technischen, ökonomischen und rechtlichen Dimensionen des Bauens fragt, vgl. Schäfers, Architektursoziologie.

beschreibt Ece Canlı in *Queering Design*, wie gesellschaftliche Geschlechter- und Körpernormen durch entsprechendes Design nicht nur konstituiert und konstruiert, sondern auch ständig reproduziert werden. Dabei zeigt Canlı auf, wie diese Normen durch Queeres Design »can be debunked«⁶⁹.

Canlı versteht Queeres Design als materielle »[re]configuration of/by possibilities«⁷⁰, insofern es die Möglichkeit birgt, mit binären Konventionen zu brechen. Canlı kritisiert die seit der Moderne vorherrschende dichotome Gegenüberstellung »FORM/female follows FUNCTION/male«⁷¹: In der Gestaltung des Alltäglichen werden mit Konstruktionen wie »blau – pink«, »hart – weich« oder »rational – emotional« (Geschlechts-)Binaritäten reproduziert, die all jene ausschließen, die davon abweichen oder sich darin nicht wiederfinden. Die soziale Dichotomie, welche von Feminist_innen kritisiert wird, findet sich darum auch auf der Ebene physisch-materieller Dinge wieder. Allerdings vermerkt Canlı, dass der theoretische »feminist-turn in design«⁷² diese Designpraxis ab den 1970er Jahren bereits kritisiert habe, die praktische Umsetzung aber dahinter zurückgeblieben sei.⁷³ Canlı plädiert darum für einen »Queer Turn« im Design, der Geschlechternormen sehr viel grundlegender infrage stellt und dekonstruiert, damit die materiellen Strukturen des Alltags Räume schaffen, in denen herrschende Normen destabilisiert werden. Dabei geht es Canlı allerdings nicht darum, im Design Menschen zu berücksichtigen, die von der cis-heterosexuellen Norm abweichen, oder Queere Gestalter_innen in den Vordergrund zu rücken:

»[A] queer turn in design does not mean ›design for queer people‹ as a new marketplace for production or to make an inventory of ›queer designers‹. Nor does it deem queerness in design to be a stylistic umbrella for all marginalised identities or merely being genderless or ›unisex‹. [...] It is a project of excavating, unfolding and unravelling the hegemonies of a material practice so deeply entrenched in our cultural, social, and daily contexts.«⁷⁴

Zwar gesteht Canlı ein, dass einerseits LGBTQIA⁺-Menschen sich in solchen Designs besonders wiederfinden und dass andererseits insbesondere Queere Künstler_innen eine Affinität dafür haben werden, solche zu entwerfen, doch Queeres Design dürfe nicht »as another subcategory to be added to the design discipline«⁷⁵ verstanden werden, weil es andernfalls seine politische, d.h. öffentlich-kollektive Funktion verkenne: Indem der Queer Turn »everchanging, never fully conceded and ever-problematised«⁷⁶ ist, vermag er Öffentlichkeiten zu irritieren bzw. im Foucault'schen Sinne zu destabilisieren: Eine »possibility of queering design as a dynamic act« gibt es nur als »form of undoing, un-making and *destabilising* the representation of normative identities, authorship and be-

69 Canlı, *Queering*, 2. Es handelt sich dabei um ihre bisher unveröffentlichte Dissertation. Ich danke Ece Canlı, mir die Arbeit in der jetzigen Form zur Verfügung gestellt zu haben.

70 A.a.O., 10.

71 Canlı bezieht sich auf Attfield, *FORM/female*.

72 Canlı, *Queering*, 85.

73 Vgl. ausführlich Canlı, *Design*.

74 Canlı, *Queering*, 95.

75 A.a.O., 96.

76 A.a.O., 97.

haviour«⁷⁷. »Design queeren ist somit ein niemals still zu stellender Akt der Selbsthin-terfragung, der Geschlechterkonstruktionen im Design destabilisiert.«⁷⁸ Auch materiell-physische Aspekte von LGBTQIA⁺-Orten sind in dieser Lesart damit heterotop: Sie verbinden, indem sie andere Designs destabilisieren. Freilich: »[T]he works related to visual and material culture cannot provide direct solutions to social injustice«⁷⁹, aber sie sind Mittel, um in der Öffentlichkeit gestalterische Kritik an Normen zu üben, weil sie die Politik dazu zwingt, »to confront such socio-sexual and cultural mediators and shapers«⁸⁰. Mit Canlı lässt sich folglich begründen, inwiefern gerade auch materiell-physische Aspekte von Orten epistemischen Ungerechtigkeiten entgegenwirken. Eine destabilisierende Gestaltung von Orten bleibt sodann weder bei sich noch ihrer Kritik stehen, sondern wirkt gleichsam kritisch-affirmativ: Das Design ist politisch, indem es mit dem Gegebenen arbeitet und dieses in der Weise kritisiert, dass es offen für Veränderung ist, diese gar ermöglicht und Wirklichkeit werden lässt.⁸¹ Entsprechend hält auch Felix Kosok in seiner Untersuchung zur ästhetisch-politischen Dimension Queeren Designs, das er als *demokratisches Design* versteht, fest:

»Demokratisches Design ist eine Aufteilung des Sinnlichen, die in dieser Aufteilung Identität stiften kann und teilhaben lässt, die zugleich als Design aber auch die Möglichkeit der Konfrontation der eigenen, ordnenden Logik mit einer Logik der Gleichheit, die sie infrage stellt, in sich aufgenommen hat. Somit bleibt es stets auf die eigene Veränderbarkeit sowie auf die streitende Kultur der Designkritik bezogen. Gutes Design ist wesentlicher Teil einer demokratischen Kultur der Freiheit. [...] Demokratisches Design macht [...] ästhetisch aus den gestalteten Dingen der Welt uns angehende Sachen.«⁸²

Queere Orte, so lassen sich die verschiedenen Stimmen zusammenfassen, sind verbindende Gegenöffentlichkeiten, die sich sowohl durch soziale als auch materiell-physische Aspekte auszeichnen, Zeug_innenschaft sich folglich gerade auch anhand solcher Aspekte zeigt. Während der soziale Aspekt und die Bestimmung dieser Orte als Gegenöffentlichkeit stärker darauf zielen, LGBTQIA⁺-Menschen überhaupt einen Ort innerhalb des öffentlichen Raumes zu schaffen, an dem sie ihre Zeug_innenschaft gleichsam kultivieren können, so verweisen materiell-physische Aspekte und das verbindende Moment dieser Orte darauf, dass ihre Funktion eine politische ist, ihre Zeug_innenschaft etwas verändern will: Queere Heterotopien wollen nicht nur ein *safe space* für Menschen sein, die von der Norm der Dominanzgesellschaft abweichen, sondern LGBTQIA⁺-Heterotopien drängen aufgrund ihrer destabilisierenden Wirkung für die »Außen«-Welt zu Revisionen etablierter und von der Norm getragener Räume. Kurzum: Heterotopien sind Orte, an denen die Zeug_innenschaft von Queers versteh-, sicht- und hörbar wird. Ein

77 A.a.O., 96f., Hervorhebung MK.

78 Kosok, Form, 351.

79 Canlı, Queerying, 102.

80 Ebd.

81 Vgl. Kosok, Form, 355.

82 A.a.O., 363f.

real existierender Ort, der sich dies zum Ziel gesetzt hat, ist das Regenbogenhaus in Zürich. Nicht an der Peripherie, sondern an prominenter Stelle inmitten der Stadt, unweit vom Hauptbahnhof, wurde baulich umgesetzt, was die 185 Schauspieler_innen im Gruppen-Outing des Magazins der Süddeutschen Zeitung bezeugen: Wir sind schon da!

5.3. Das offene und öffentliche Regenbogenhaus – Ort einer multiperspektivisch-polyphonen Zeug_innenschaft mit politischen Implikationen

Wer mit dem Zug nach Zürich reist, kann sich zumindest *einem* Queeren Zeug_innenschafts-Ort nicht entziehen: Direkt an den Bahngleisen und an einer der lebendigsten Straßen Zürichs eröffnete im Mai 2021 das Regenbogenhaus.⁸³ Mit seinen weit über hundert Quadratmetern und einer großen Außenterrasse sowie der prominenten Platzierung innerhalb des Stadtbildes lässt sich das Regenbogenhaus als Ort verbindender Gegenöffentlichkeit verstehen. Bereits der Slogan des Ortes – »Sichtbar, offen und barrierearm – für alle, die sich mit unseren Anliegen verbunden fühlen.«⁸⁴ – weist das Regenbogenhaus als Heterotopie aus. Als solche ist sie einerseits ein Ort für Inter- und Asexuelle, Queers, Trans Menschen, Bisexuelle, Schwule und Lesben und beherbergt zahlreiche ihrer Dachorganisationen, Vereine und Verbünde.⁸⁵ Andererseits hat sich das Regenbogenhaus zum Ziel gesetzt, sowohl all jene bei sich willkommen zu heißen, die sich zwar bezüglich ihres Selbstverständnisses nicht zum LGBTQIA⁺-Spektrum zählen, sich aber mit deren Anliegen verbunden fühlen, als auch als Schnittstelle zwischen der Community und der politischen Öffentlichkeit zu operieren. Dass das Zürcher Haus eine Heterotopie ist, zeigt sich insbesondere in der Vision und den Zielen des Regenbogenhauses, sind diese doch maßgeblich drei Herausforderungen geschuldet, mit denen sich die Schweizer LGBTQIA⁺-Community aufgrund ihrer Stellung innerhalb der Gesellschaft konfrontiert sieht:

Erstens machen rechtliche und gesellschaftliche Benachteiligungen gegenüber ihren Mitgliedern »Aufklärung und Sensibilisierung der Öffentlichkeit nach wie vor nötig«⁸⁶. Der Verein des Regenbogenhauses⁸⁷ gibt zu bedenken, dass in Schulen und vielen anderen Betrieben LGBTQIA⁺-Personen nach wie vor »kein Thema«⁸⁸ sind. *Zweitens* bekundet

83 Gegenüber der ursprünglich geplanten Form gibt es zum Zeitpunkt dieser Publikation geringfügige raumtechnische Anpassungen, die allerdings auf die nachfolgende inhaltliche Interpretation keinen Einfluss haben.

84 Verein Regenbogenhaus, Das Projekt.

85 Vgl. Rudolph, Trau dich, 87f.

86 Verein Regenbogenhaus, Konzept, 1.

87 Der Verein Regenbogenhaus ist ein Trägerverein. Das Projekt selbst vereint über 30 Organisationen: Aids-Hilfe Schweiz (AHS), Boyahkasha, Checkin, Checkpoint Zürich, Chor Rosa, Cool, Du bist du, fels, entreNous, Gay Sport Zürich, GLL – das andere Schulprojekt, HAZ, hiv-aidsseelsorge, L-Punkt, LOS, Milchjugend – falschsexuelle Welten, offstream, outdoor sports for gays, Pink Apple, Pink Cross, PinkLine VBZ, queerAltern, Queeramnesty, Queerspace, Regenbogenfamilien, Sappho-Verein, schmaz – schwuler männerchor zürich, Schwulenarchiv Schweiz, SoMo Yoga, Transgender Network Switzerland, untamed.love, WyberNet, z&h (vgl. Verein Regenbogenhaus, Konzept, 5).

88 Verein Regenbogenhaus, Konzept, 1.

die Community – trotz neuer Medien und der Perspektiven, die ihre Kommunikationsmöglichkeiten eröffnen – immer wieder »ein starkes Bedürfnis nach Treffpunkten und Vor-Ort-Angeboten«⁸⁹. Und *drittens* sind Queers für »die Öffentlichkeit [...] praktisch unsichtbar«⁹⁰. Im Unterschied zu zahlreichen anderen Großstädten rund um den Globus gibt es in der gesamten Schweiz »keinen bekannten Ort, der als Begegnungs- und Informationszentrum wahrgenommen wird«⁹¹. Diesen drei Herausforderungen kritisch-produktiv zu begegnen, hat sich das Regenbogenhaus zum Ziel gesetzt:

»Um LGBTQ-Menschen in der Bewältigung dieser Herausforderungen zu unterstützen und einen Raum zu bieten, in dem sie willkommen und akzeptiert sind, aber auch, um den Austausch zwischen der Community und der Öffentlichkeit zu verbessern, möchten wir in Zürich ein offenes und öffentliches Regenbogenhaus erschaffen.«⁹²

Im Regenbogenhaus sind auch die HAZ, die Homosexuellen Arbeitsgruppen Zürich, zuhause. Foucaults erster Grundsatz von Heterotopien, dass sie kulturelle Konstanten sind, weil sie sich historisch wandeln können, zeigt sich am Ortswechsel der HAZ: Hatten diese vorher ihren Platz »gut versteckt im dritten Stock am Sihlquai«⁹³, sind sie nun am Ort des Regenbogenhauses weitaus öffentlicher und damit sichtbarer. Das offene und öffentliche Ziel des Regenbogenhauses zeigt sich außerdem in einer multiperspektivischen und polyphonen Zeug_innenschaft, nämlich in seinen Angeboten in Bildung, Beratung, Kultur und Politik unter einem Dach und als Treffpunkt.⁹⁴

Der Queere Ort ist eine Anlaufstelle für Fragen rund um LGBTQIA⁺-Themen für Behörden, Unternehmen, Vereine und Bildungseinrichtungen und leistet mit Workshops, Vorträgen und Kursen Aufklärungs- und Bildungsarbeit. Im Regenbogenhaus findet sich denn auch ein Queeres Speichergedächtnis: das *House of Books*, eine Queere Bibliothek. Die rund 4000 Bücher beschäftigen sich mit Fragen nach geschlechtlichen und sexuellen Selbstverständnissen und bergen Zeugnisse aus früheren Zeiten. Hannes Rudolph, Vorstandsmitglied vom Verein Regenbogenhaus, hält denn gerade die Bibliothek für einen wichtigen Bestandteil dieses Ortes: »Gerade trans Kinder brauchen Literatur, die ihnen hilft, dies [sc. ihr Denken, Fühlen und Empfinden] in Worte zu fassen und zu verstehen. Bücher können ihnen Hoffnung geben, dass sie so leben können, wie sie sind.«⁹⁵ Geholfen wird auch in anderer Hinsicht: Im Regenbogenhaus können Queere Menschen nicht nur psychologische Beratungsangebote in Anspruch nehmen, sondern werden auch in rechtlichen Fragen beraten oder an spezialisierte Fachpersonen weitervermittelt. Insofern das Regenbogenhaus verschiedenen Organisationen einen Ort gibt, lässt es sich als Bauer'scher Ambiguitätsort verstehen: Die Räume innerhalb des Regenbogenhauses können gleichzeitig von Vereinen genutzt werden, die auch ambige Ziele verfolgen, was

89 Ebd.

90 Ebd.

91 Ebd.

92 Ebd.

93 Kasperski, Zürichs.

94 Vgl. Zwygart, Ein Haus.

95 Blatter, Das Regenbogenhaus.

beispielsweise der Fall ist, wenn sich im einen Raum, etwa im *House of Love*, die Mitglieder des Zwischenraums – eine Organisation für nicht-heterosexuelle, bekennende und evangelikal geprägte Christ_innen – treffen, um gemeinsam in einem Moment der Stille für Veränderung innerhalb der Gesellschaft zu beten, und in einem anderen Raum, etwa im *House of Color*, währenddessen Boyahkasha die nächste große Gay-Party plant, für die vor allem gilt: viel Lärm und wenig bedeckte Haut. Mit der Organisation von kleinen und größeren Anlässen will das Regenbogenhaus zudem das kulturelle Angebot für die Community erweitern und die Öffentlichkeit einladen, daran teilzunehmen. Hierin zeigt sich gleichsam die Funktion des Regenbogenhauses als Funktionsgedächtnis, insofern es die Zeug_innenschaft von Queers für die Öffentlichkeit versteh-, hör- und sichtbar macht. Als Treffpunkt ohne Konsumzwang ist der Zürcher Ort außerdem ein Raum des Austausches, der zum »Abbau von Berührungsängsten zwischen LGBTQ-Community und Bevölkerung«⁹⁶ beitragen will – bezeichnenderweise trägt der Eingangsbereich den Titel *House of Fluid*. Und schließlich wird vor und am Ort des Regenbogenhauses Kampagnenarbeit geleistet: Durch die Zusammenarbeit und Vernetzung mit politischen Instanzen und LGBTQIA⁺-Organisationen ist das Regenbogenhaus ein Ort, der sich für gleiche Rechte und Pflichten von Queers einsetzt. Alle diese Angebote in Bildung, Beratung, Kultur und Politik bewegen sich letztlich in einer Spannung zwischen dem, was Foucault komplexe Formen der Öffnung und Schließung nennt. Zwar gibt Rudolph zu Protokoll, dass »Synergien [...] [...] explizit gewünscht« sind, es aber auch Angebote gibt, die »auf Diskretion angewiesen«⁹⁷ sind. Diese Spannung zwischen Sichtbarkeit und Diskretion zeigt sich denn auch in materiell-physischen Aspekten des Regenbogenhauses, nämlich in der Architektur des Hauses und im Design, der Gestaltung seiner Räume.⁹⁸

Das Regenbogenhaus ist nicht nur aufgrund seines Standortes für die Öffentlichkeit gut sichtbar, sondern es ist auch ebenerdig und mit einer Glasfront gebaut. Was im Inneren dieser Heterotopie geschieht, ist gleichsam durchlässig für die, die (noch) draußen bleiben. Der Blick wird außerdem geradezu angezogen, zumal die Glasfront deckende, aber auch durchlässige Formen in den auffälligen Regenbogenfarben zieren. Einige Wände des Innenraums sind Spiegel, sodass sie das Außen gleichsam nach innen transportieren: Wer noch draußen steht, steht im Spiegel schon drinnen. Die selbstbewusste Sichtbarkeit wird indes gebrochen, um denen Schutz zu gewähren, die ihn (noch) brauchen: Menschen, die vor ihrem Coming-out stehen, Beratung und Unterstützung suchen, dabei aber unerkannt bleiben wollen, können das Regenbogenhaus über einen zweiten, unauffälligen Eingang betreten. »Nicht unter der grossen Beschriftung hindurch, aber auch nicht durch die Hintertür.«⁹⁹ Außerdem lassen sich die Glasfronten mit Vorhängen schließen, sodass mensch von außen nicht sieht, was drinnen geschieht. Und die großen Räume lassen sich des Weiteren durch bewegliche Trennwände jederzeit verkleinern und schaffen so einen eigenen Schutzraum im offenen und öffentlichen Schutzraum. Das Design der Innenausstattung ist in der Hinsicht Queer, dass viele der Möbel mobil sind. Hierin zeigt sich, dass Heterotopien umfunktioniert werden

96 Verein Regenbogenhaus, Konzept, 2.

97 A.a.O., 4.

98 Vgl. Zwygart, Ein Haus.

99 Hohmann/Marti/Zibell, In einer Wohnung, 14.

können, insofern die Möblierung nicht statisch, sondern dynamisch ist. In seiner materiell-physischen Art ist das Regenbogenhaus auch heterochron: Die Architekt_innen, Marianne Baumgartner und Luca Camponovo, haben in ihrem Design der Innenausstattung Epochen und Bauweisen vermischt, was sich etwa darin zeigt, dass Materialien wie Beton, Holz und Stahl aufeinandertreffen und sowohl mit neuen als auch recycelten Stoffen gearbeitet wurde. Außerdem gibt es am Ort des Regenbogenhauses einen All Gender Restroom. Die nicht-binäre Toilettenanlage wirkt damit destabilisierend auf die nach wie vor an öffentlichen Orten in der Schweiz verbreitete Aufteilung von ›Herren- und ›Damen-Toiletten. Es könnte nämlich sein, dass ungegenderte WCs nicht nur für nicht-binäre Menschen Vorteile haben, sondern dass der cis-heterosexuelle Vater seine kleine Tochter auf die Toilette begleiten oder die ältere Frau ihrem kranken Mann beim Toilettengang helfen kann.¹⁰⁰ Nicht zuletzt haben die Räume des Regenbogenhauses unterschiedliche Namen und betreiben damit gleichsam auf terminologischer Ebene Zeug_innenschaft: Die Räume mit *House of Books*, *House of Color*, *House of Fluid* und *House of Love* zu bezeichnen, ist eine Anspielung auf die *Ball Culture*.¹⁰¹ Mit der Ballroom-Szene ist eine Bewegung gemeint, die ursprünglich aus der US-amerikanischen LGBTQIA⁺-Community stammt. Während Veranstaltungen mit dem Namen »Ball« laufen Menschen auf einem Catwalk gegeneinander an, um in verschiedenen Kategorien Trophäen zu gewinnen. Die meisten Teilnehmer_innen dieses Wettbewerbs sind Mitglieder eines Hauses (engl. *house*), womit die *chosen family* gemeint ist, nämlich ein familiäres Netzwerk außerhalb der biologischen Ursprungsfamilie. In real existierenden Häusern bzw. Wohnungen nahmen vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ältere und respektierte Mitglieder der Ballroom-Szene, sogenannte *Mothers** und *Fathers**, meist Schwarze und POC-LGBTQIA⁺-Personen bei sich auf, die aufgrund ihrer sexuellen Orientierung oder ihrer geschlechtlichen Identität von ihren biologischen Familien verstoßen wurden, und gaben ihnen so ein Zuhause.¹⁰² Die Bezeichnung der Räume des Regenbogenhauses lässt sich darum als sekundäre Zeug_innenschaft und damit als Assmann'sches Erinnern geschichtlicher Orte der LGBTQIA⁺-Community innerhalb der Zeit und an einem real-physischen Ort verstehen.

Auf die Frage, wie es sich anfühlt, diesen Queeren Ort mitten in der Stadt Zürich zu haben, antwortet Rudolph: »Am Anfang war es eine absurde Utopie, nun wird es Realität.«¹⁰³ Mensch muss nicht nach Potsdam reisen, um dort in der Bildergalerie im Park des Schlosses Sanssouci Caravaggios »Ungläubigen Thomas« zu bestaunen und darin einen Ort der gleichzeitigen versteh-, sicht- und hörbaren Zeug_innenschaft zu erkennen. Solche Orte gibt es auch real-physisch und inmitten einer Gesellschaft – etwa in Zürich am Ort des Regenbogenhauses. An den Grenzen des Verstehbaren bleiben solche Orte Heterotopien, weil sie allem voran Menschen beherbergen, deren Zeugnis im öffentlichen Raum noch immer zu wenig gehört wird und nur marginal sichtbar ist. Doch insofern sie Foucault'sche Heterotopien und nicht Utopien sind, schaffen sie gleichsam an ihrer ei-

100 Vgl. ebd.

101 Eine instruktive Einführung bietet Bailey, Gender.

102 Vgl. Pearlman et al., Arts, 545.

103 Blatter, Das Regenbogenhaus.

genen Abschaffung, weil sie mit ihrer destabilisierenden Funktion politisch imprägniert sind und wirken wollen und sollen. Oder anders formuliert:

»Heterotopien, das sind [...] Räume, in denen die strukturellen Probleme, die erlebten Ungerechtigkeiten dargestellt werden können und in denen die Ablehnung von Stigmatisierung und Privilegierung gleichermaßen dazu führt, dass sich andere Verhaltensweisen ausbilden können als diejenigen, die entstehen, wenn mensch mit dem Rücken zur Wand steht [...].«¹⁰⁴

Heterotopien sind damit Seismografen sowohl für die Gefährdungen als auch die Sicherung und Schaffung einer gerechten Demokratie, weil sie zwar einerseits Zeug_innenschaft ermöglichen, andererseits aber darauf hinweisen, dass es noch immer zu viele Orte gibt, an denen die Anerkennung von Zeug_innenschaft nicht möglich ist oder gar verunmöglicht wird. Heterotopien wie das Zürcher Regenbogenhaus gehen indes über Foucaults Vorstellung derselben hinaus, insofern durch ihr politisches Imprägniert-Sein Übergänge zwischen ›hier‹ und ›dort‹, zwischen ›privat‹ und ›öffentlich‹ geschaffen werden: Solche Heterotopien wollen für alle zugänglich sein und schließen sich auch nicht selbst nach außen hin ab. Kurzum: An solchen Orten der Heterotopie kann Zeug_innenschaft ihr ethisch-politisches Potenzial entfalten, weil sie die Möglichkeit bergen, das für Unbetroffene Unverständliche verstehbar zu machen. In der Heterotopie tut sich ein hörbares Kollektiv zusammen und gibt Zeugnis von den aus- und begrenzenden Erfahrungen und macht so die Grenzen und Gräben einer Gesellschaft sichtbar, bevor die damit einhergehenden Missstände eskalieren. Das bedeutet: Durch Heterotopien werden die Grenzen des Verstehbaren durchlässiger – und im Falle der Zeug_innenschaft von LGBTQIA⁺-Personen allemal farbiger.

104 Helfritsch, Gefragt, 190f.