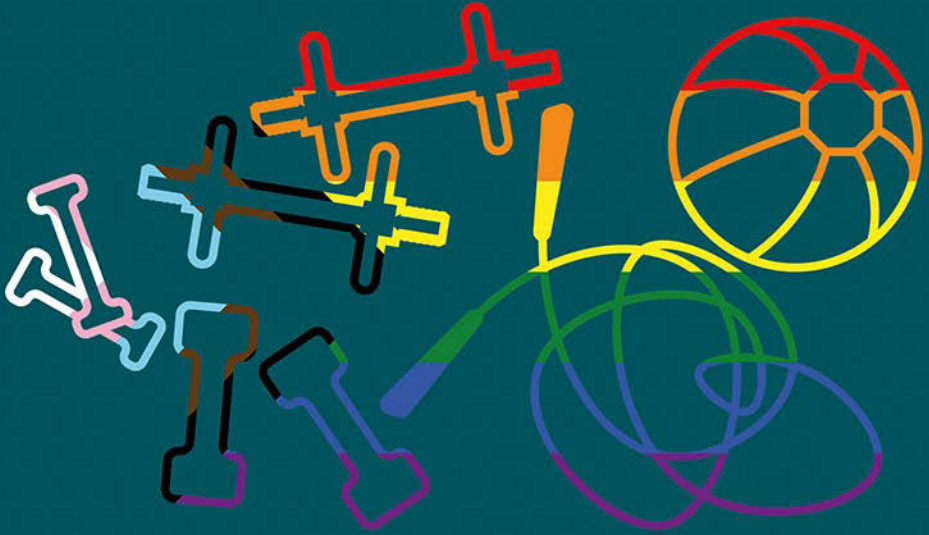


Corinna Schmechel

AUSPOWERN UND EMPOWERN?

Eine Ethnografie queerer Fitnesskultur



KÖR
PER
KUL
TUR
EN::

[transcript]

Corinna Schmechel
Auspowern und Empowern?

KörperKulturen

Corinna Schmechel lehrt, forscht und publiziert u.a. zu Geschlecht im Sport, Körperverhältnissen und zu kritischen Perspektiven auf Gesundheit und Krankheit. Sie arbeitet an der Humboldt-Universität zu Berlin im Bereich der geschlechtersensiblen Gesundheitsforschung, hat Soziologie, Erziehungswissenschaft und Gender Studies studiert und an der LMU in München promoviert.

Corinna Schmechel

Auspowern und Empowern?

Eine Ethnografie queerer Fitnesskultur

[transcript]

Zugleich Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 2021

2015-2018 gefördert durch ein Georg-Christoph-Lichtenberg-Stipendium des Landes Niedersachsen, im Promotionsprogramm »Kulturen der Partizipation« der Carl-von-Ossietzky Universität Oldenburg



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Corinna Schmechel**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6085-2

PDF-ISBN 978-3-8394-6085-6

<https://doi.org/10.14361/9783839460856>

Buchreihen-ISSN: 2702-9891

Buchreihen-eISSN: 2702-9905

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Danksagung	9
------------------	---

Einleitung:

Queering Fitness as a Revolutionary Tool?	11
1 Sozialwissenschaftlicher Forschungsstand zu Fitness	16
1.1 Fitness als gesellschaftliches Phänomen	16
1.2 Genealogie der Fitnesskultur	20
1.3 Fitness als Produzentin sozialer Ordnung	25
2 Ansatz der vorliegenden Arbeit	28
2.1 Empowerment durch Sport?	29
2.2 Aufbau der Arbeit	31
I. Theoretische Grundlagen	35
1 Die doppelte Ambivalenz des körperleiblichen Subjektseins	37
1.1 Subjektivierung	37
1.2 Körperliche Selbst-Bildung	39
1.3 Leiblich-affektive Selbst-Bildung	40
2 Begriffsdiskussion	44
3 Ambivalente Gefühle	50
3.1 (Körper-)Gefühle als Bearbeitungsobjekte	53
3.2 Der fitte Körper als happy object	59
4 Raumsoziologische Verknüpfungen	65
5 Räume des Ambivalenzmanagements	70
II. Feld und Forschung: Ethnografische Erkundungen im Feld feministischer und queerer Sportkultur	75
1 Feministische Sport- und Bewegungskultur als Vorläuferin	77
1.1 Von Frauen für Frauen	81
1.2 Kontroversen zwischen Spaß und Leistungsdruck	82
1.3 Ablehnung von Hierarchien	86
1.4 Ambivalenzen der Selbstbestimmung	88

2	Begriffs_un_klärung ›queer‹	91
3	Das konkrete Feld queerer Fitnessgruppen	97
4	Methodisches Vorgehen	103
4.1	Datenerhebung und Auswertung	103
4.1.1	Teilnehmende Beobachtung	104
4.1.2	Problemzentrierte Interviews	105
4.1.3	Felddokumente	107
4.1.4	Auswertung	107
4.1.5	Triangulation	108
4.2	Nähe, Distanz und Affizierung	111
4.3	Die Bedeutung des forschenden Körpers	116
4.4	Forschungsethische Anmerkungen	118
III.	Auspowern und Empowern:	
	Ergebnisse der empirischen Feldforschung	121
1	Werbematerial: Community-Building und Abgrenzung	123
1.1	Vergemeinschaftung über polar-emotionalisierte Abgrenzung zum Mainstream	128
1.2	Die selbsttherapeutische Empowerment-Erzählung	130
1.3	Kollektivierende Bildpolitiken	134
1.4	Zusammenfassung	140
2	Die Umkleide: Zweigeschlechtlichkeit und Körperscham ablegen	142
2.1	Die Relevanz der Umkleide für die Gestaltung von (queeren) Sporträumen	142
2.2	Räumlich-praktische Auflösung von Zweigeschlechtlichkeit: All-gender-Umkleiden	147
2.3	»Und jetzt in der Kabine, da unterhält sich niemand darüber«: Blicke und Sprechen über Körper	149
2.4	All-gender – no shame?	151
2.5	Zusammenfassung	153
3	Die Hallen: Empowerment im Schutzraum trainieren	155
3.1	Kinderturnen statt Imponiergehabe	156
3.2	Die Gefühlsarbeit der Trainer_Innen	167
3.2.1	Fitnesstraining als Gefühlsarbeit	170
3.2.2	Individuelle Wertschätzung und Authentizität	176
3.2.3	Vergeschlechtlichte Emotionsarbeit	181
3.3	Paradoxe Geschlechterpolitik	185
3.3.1	Kategorienkritik: Geschlechterbinarität auflösen	186
3.3.2	Herrschaftskritik: geschlechtsbezogene Exklusivität und Quotenreglung	190
3.3.3	Neue Binaritäten und die ambivalente Rolle von cis Männern	197
3.4	Zusammenfassung	203

4	Be_Deutungen von Körperarbeit und Körperidealen	208
4.1	»Riots not Diets!« Ablehnung reduktionistischer Körperziele	210
4.2	Muskeln als Männlichkeitsmarker, Schutzpanzer und feministisches Statement	213
4.2.1	Wann ist ein Mann ein Mann?	214
4.2.2	Körperpanzer im territorialen Alltagskampf	216
4.2.3	Strong is the new pretty? Muskulöse Frauen als queer-feministisches Körperideal	223
4.3	Spaßnormen und Spaßbremsen	229
4.3.1	Spaß muss sein	230
4.3.2	Behinderung und Krankheit als Spaßbremse?	238
4.4	Gesundheit als vergeschlechtlicht und ›veraltet‹	244
4.5	Zusammenfassung	248

IV. Zusammenführung:

	Die Normen der antinormativen Körpergefühlsarbeit	251
1	Working out: Zur Arbeit an sich selbst	255
1.1	Gegenormen gegen Normen	260
1.2	Das Ideal emotionaler Autonomie	262
2	Im Schutz der Community	268
3	Implizite Geschlechternormen	272

Fazit: Queering Fitness – Fitting Queerness? 277

Literatur 279

Danksagung

Wissenschaftliche Arbeiten entstehen, entgegen mancher Mystifizierung, nicht in Einsamkeit und Freiheit, sondern sind stets Ergebnisse kollektiver Prozesse.

So wäre auch diese Arbeit ohne das vielseitige Zutun diverser Menschen nie zustande gekommen.

Ich möchte mich herzlich bei allen Interviewpartner_Innen und anderen Menschen bedanken, die sich bereit erklärt haben, befragt zu werden. Für die wissenschaftliche Begleitung dieser Arbeit danke ich Paula-Irene Villa Braslavsky und ihrem Forschungskolloquium für langjährige kollegiale und anregende Unterstützung, besonders Imke Schmincke, Käthe von Bose und Lucia Killius. Ebenso habe ich im Forschungskolloquium von Thomas Alkemeyer viel gelernt, wofür ich mich an dieser Stelle bedanken möchte. Auch Sandra Günter und ihr Kolloquium »Sport und Gesellschaft« waren eine große Hilfe bei der Fertigstellung dieser Arbeit. Neben diesen offiziellen Kontexten möchte ich mich auch bei allen bedanken, die in inoffiziellen Arbeitsrunden und Diskussionskreisen diese Studie unterstützt haben: Esto Mader, Jette Hausotter, Clara Funk, Katrin Nicke, Francis Seeck und JC Lanca.

Esto Mader, Ann-Christin Klotz, Fiona Kalkstein und Alicia Prinz danke ich zudem für die gegenseitige Ermutigung und Unterstützung zu Beginn des herausfordernden und nicht selten verunsichernden Promotionsprozesses. Eine tolle emotionale Unterstützung auf diesem Weg waren die Box-Gang, Tab Bergner und Anne Julia Roth, vielen Dank! Dafür, dass sie mich immer unterstützt hat, danke ich meiner Mutter Gudrun Schmechel.

Für alles und für immer danke ich Sam Samir Müther.

Einleitung: Queering Fitness as a Revolutionary Tool?

»Queering Fitness as a Revolutionary Tool«¹ – mit diesem Video-Titel wirbt ein US-amerikanisches Fitness-Angebot. Dessen Zielsetzung liegt darin, Fitness »Accessible To All Gender Identities« zu machen, denn: »[t]he fitness industry is rife with body shaming, racism, enforcement of gender binaries, ableism, and a lack of representation by queer folks.« (<https://buffbutch.com/welcome-2/>, zuletzt eingesehen am 18.08.2021)

Abb.1: Standbild (circa min. 23-32) aus dem Video »Queering Fitness as a Revolutionary Tool«



Dennoch, so wird betont, biete Fitnesstraining gerade für die hier adressierte Zielgruppe von geschlechtlichen und sexuellen Minderheiten, besonders auch denen, die von Rassismus betroffen sind, wichtige Potentiale, um internalisierte

1 Abruflbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=6ZWqkwx7Eo>, zuletzt abgerufen am 04.08.2020.

Scham und Selbstabwertung zu überwinden (circa min. 30-31) und in einer Community Selbstbewusstsein und eine gute Beziehung zum eigenen Körper zu entwickeln (ebd., circa min. 38-39).

Abb. 2: Standbild (circa min. 33-35) aus dem Video »Queering Fitness as a Revolutionary Tool«



Ein anderes US-amerikanisches queeres Fitnessangebot wirbt mit folgendem Text:

»Let's get physical and create a new way to sweat outside of today's exclusive physical culture. LGBTQ and allies! We are offering a safe place and inclusive environment for EVERYONE to come achieve their fitness goals, in a group setting. We believe that everyone should feel comfortable with and have a second home in the fitness world to create a body and fitness level they need to stay happy, healthy, and to ensure a well-rounded lifestyle.« (<https://m.facebook.com/transformfitnessaustin>, zuletzt eingesehen am 18.08.2021)

Auch deutschsprachige Angebote, die im Fokus der vorliegenden Arbeit stehen, werben mit der Option ein »besseres Körpergefühl« und Muskelzuwachs auf »eine[r] kleine[n] Insel außerhalb der normativen Fitnesswelt« zu erreichen (<https://www.seitenwechsel-berlin.de/sportangebote/powerfitness/>, 26.10.2020).

Es zeigen sich in interessanter Gleichzeitigkeit eine Ablehnung und ein Partizipationsbegehren. Einerseits wird die »Fitnesswelt« als exklusiv und normativ abgelehnt, sie soll aber auch ein zweites Zuhause werden. Es geht also gleichsam darum, an ihr teil zu haben, aber auch darum, sie zu verändern, zu queeren, eine kritische, dissidente (Hark 2005), ja revolutionierende, Partizipation zu gestalten.

Schon die Begriffspaarung *Queerness* und *Fitness* zeigt eine Spannung an: Zielt Ersteres auf eine Infragestellung und Ablehnung starrer Kategorien und eine Um-

kehrung oder Auflösung bestehender Ordnungen, beschreibt Letzteres eine Form der Tauglichkeit und Einpassung (von Körpern) unter gegebenen Umständen. Doch ist wesentliches Element von Fitness auch ein bewusst gesteuertes Werden des Körpers. Ausdruck davon sind die vielfach zelebrierten Erfolgsgeschichten oder »Transformation Stories«². Damit verweist Fitness immanent auf die Konstruiertheit von Körpern und damit auch von Subjektpositionen und Identitäten, denn die Protagonist_Innen³ dieser Geschichten werden im Zuge ihrer körperlichen Transformation meist auch »völlig neue Menschen« (Duttweiler 2004). Damit eröffnen sich Anknüpfungspunkte an queere Utopien der (De)Konstruktion des Geschlechtskörpers, geht es doch in queeren Politiken wesentlich darum, dem Körper seine Essentialisierungsmacht über Geschlecht, Begehren, Lebensbedingungen zu entziehen (siehe Kap. II.2).

Der Begriff Fitness trägt zudem bereits die Ambivalenz in sich, welche zentraler Ausgangspunkt dieser Arbeit ist. Fitness bezeichnet nämlich sowohl eine optimale An- und Einpassung unter gegebene Umstände (im Sinne eines darwinschen »survival of the fittest«) – also ein Moment der Unterwerfung unter normativ Gegebenes – als auch einen Zustand der Stärke und Ermächtigung, des Meisterns der Umstände und damit auch einer aktiven Aneignung des Gegebenen. »Die Beherrschung des Selbst durch die bewusste Manipulation des Körpers im Dienste hegemonialer Normen ist also die eine Seite der Medaille, deren andere Seite ist die Selbstermächtigung durch die Verfügbarkeit des eigenen Körpers.« (Villa 2008b: 250), so die Soziologin Paula-Irene Villa Braslavsky.

Im Gegensatz zu den meisten anderen empirischen Untersuchungen zu Fitness wurde das Material der vorliegenden Arbeit nicht in kommerziellen Fitnessstudios erhoben, sondern in Sporträumen, welche sich zum Teil sehr explizit von Fitnessstudios abgrenzen und sich selbst (durch Werbetexte und/oder Teilnehmende) als »queer« definieren (siehe Kap. II.2). Als Feld wurde damit ein explizit subkulturelles gewählt, welches sich selbst als anti-normativ konstruiert (Jagose 2015; Wiegman/Wilson 2015; Brill 2008), da die grundsätzliche Ambivalenz der Fitness – Unterwerfung und Ermächtigung qua Körpergestaltung gleichermaßen zu sein – sich hier besonders zuspitzt. Denn einerseits spielt die Selbstbestimmung qua Eigenkörpergestaltung in der queeren Szene nicht zuletzt durch den hohen Anteil an trans*⁴ Menschen eine besondere Rolle, sei in dem Bemühen um einen selbst-

2 Beispiele finden sich vielfach, unter anderem auf: <https://www.womenshealthmag.com/uk/fitness/fat-loss/a707855/body-transformation-stories/>, zuletzt eingesehen am 24.07.2020.

3 Der Unterstrich soll auch Lebensweisen sprachlich miteinschließen, welche sich jenseits oder zwischen männlicher und weiblicher Selbstverortung bewegen. Das große Binnen-I soll die Existenz von weiblichen Subjektformen betonen und verhindern, dass diese durch eine »_innen«-Schreibweise lediglich zum Anhängsel an den meist männlichen Wortstamm mutieren.

4 Mit trans* werden Menschen bezeichnet, die nicht in dem Geschlecht leben, welches ihnen aufgrund ihres Körpers nach der Geburt zugewiesen wurde und bei denen dies nicht auf

bestimmten Zugang zu chirurgischen Maßnahmen (Villa 2017a: 77) oder eben die sportive Formung des eigenen Körpers (Elling-Machartzki 2015; Caudwell 2012). Dabei liegt ein ambivalentes Verhältnis zu hegemonialen (Geschlechts-)Körperkonzepten vor. Wenn beispielsweise im hier untersuchten Feld trans* Männer an ihrem Muskelaufbau arbeiten, um auch von ihrer Umwelt als Männer anerkannt zu werden, dann ist dies ein Akt des Widerstands gegen die Geschlechtszuweisung bei Geburt und die Determinierungsmacht der körperlichen Anatomie und gleichzeitig eine Unterwerfung unter normative Setzungen dessen, wie ein Männerkörper aussieht. Das ist wiederum den Individuen im Feld meist auch bewusst und führt zu mehr oder weniger großen Herausforderungen im individuellen wie kollektiven »Ambivalenzmanagement« (Maasen 2008: 109). Denn andererseits beinhaltet die hohe Inwertsetzung der eigenen Selbstbestimmung in dieser Szene auch eine explizite Abkehr von vorherrschenden (Geschlechter-)Normen.

Dabei stellt diese Problematik nur eine Zuspitzung genereller Herausforderungen moderner westlicher Lebensführungen dar, welche nicht als Spezifik queerer Lebensweisen gesehen werden sollte. Der moderne Geschlechtskörper ist auch in der cisgeschlechtlichen Variante Resultat selbstunternehmerischer normengeleiteter Projektarbeit (Villa 2008b). Ebenso zeigt die Zeitgeschichte, dass einst alternative Werte- und Normen der Lebens- und Selbstführung – Autonomie, Selbstbestimmung und größtmögliche Wahlfreiheit – in den letzten Jahrzehnten Teil hegemonialer Lebensentwürfe geworden sind (Reckwitz 2018, 2019; Villa 2017a). Was einst eine revolutionäre Befreiung war, ist heute nicht selten ein normativer Imperativ. So arbeitet Villa Braslavsky heraus, dass die feministische Körperpolitik »ihren historischen Anteil an der Normalisierung der Selbstbeobachtung, der Selbstkontrolle und der Selbstregulierung« (Villa 200b: 260) hat und wenn auch

einer erst später diagnostizierten Inter*geschlechtlichkeit beruht. Das * soll verdeutlichen, dass die Lebensrealitäten unter dem Begriff trans (auch auf körperlicher Ebene) vielfältig sind und von chirurgisch und hormon-unterstütztem unauffälligem Passing (Durchgehen) über gewollt oder ungewollt uneindeutiges Auftreten bis hin zu nahezu permanenten Erfahrungen fehlgegendert zu werden, reichen. Davon abzugrenzen sind cis Menschen, also solche, die in ihrem Geburtsgeschlecht leben. Ferner ist zu beachten, dass nicht alle trans* Menschen eine eindeutige Geschlechtsidentität im Sinne des hegemonialen Zweigeschlechtersystems anstreben, sondern manche sich auch explizit als nicht-binärgeschlechtlich verorten, wenngleich nicht alle Menschen, die nicht binärgeschlechtlich leben, sich als trans* bezeichnen. Auch ist wichtig, das Phänomen nicht-binärgeschlechtlicher Lebensweisen von Inter*Geschlechtlichkeit zu unterscheiden, womit wiederum vielfältige Körperlichkeiten gemeint sind, die im Rahmen aktueller biologischer und medizinischer Geschlechtskonzepte als nicht eindeutig männlich oder weiblich definiert werden können. Inter*geschlechtliche Menschen leben nicht zwangsweise eine nicht-binärgeschlechtliche Lebensweise, sondern oft als Männer oder Frauen. Soziologische Perspektiven auf Trans*geschlechtlichkeit finden sich zum Beispiel bei Lindemann 2011 und Saalfeld 2020 und zu Inter*geschlechtlichkeit bei Gregor 2015.

unfreiwillig »zum Geburtshelfer geworden [sei] für eine radikal individualistische Manipulation des Körpers, die oft nicht weiß um die sozialen Zwänge beziehungsweise Entscheidungskorridore, die jede noch so autonome Entscheidung mit-konstituieren.« (Ebd.: 250)

Die vorliegende Arbeit fragt nun danach, wie Subjekte konkret alltagspraktisch mit dieser Gleichzeitigkeit umgehen und wie dieses Umgehen in die Subjektkonstitutionen eingebunden ist. Wie werden »normative Imperative von Subjektpositionen in sozialen Praktiken umgesetzt, transformiert, destabilisiert, unterlaufen oder auch explizit lächerliche gemacht« (Villa/Alkemeyer 2009: 333)? Wie wird Fitness also praktisch »gequeert« oder gar revolutioniert?

Gefragt wird dabei auch danach, wie hierin wiederum eigene normative Imperative erwachsen. Schließlich wirkt jede, auch eine dissidente, Partizipation sich wechselseitig aus, wie Sabine Hark am Beispiel des Eintritts der feministischen Bewegung in die akademische Welt gezeigt hat, der nicht nur die Akademie, sondern auch den Feminismus veränderte (Hark 2005). Es geht also nicht nur um ein Queering Fitness, sondern auch um ein Fitting Queerness, darum, wie Subjekte sich in Queerness einpassen im Sinne eines »to fit in« und wie vielleicht auch die queeren Subkulturen sich einpassen in den (Fitness-)Mainstream, von dem sie sich paradoxerweise gleichzeitig abgrenzt. »Everyone should feel comfortable [...] in the fitness world« (s.o.) kann nicht nur als egalitäre Utopie, sondern auch als normativer Imperativ verstanden werden.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, genau diese Gleichzeitigkeit von Selbstbestimmung und Selbstunterwerfung an konkreter Empirie aufzuzeigen und zu diskutieren. Es soll gezeigt werden, welche Umgangsweisen mit dieser ambivalenten Gleichzeitigkeit sich ausbilden und welche Ambivalenzen diese Umgangsweisen wiederum zeitigen. Dazu wird ein ethnografischer Zugang in einem spezifischen subkulturellen Feld und ein emotionstheoretischer Analyse-Rahmen genutzt, was einen Zugewinn theoretischer wie empirischer Perspektiven zum bisherigen Forschungsstand ermöglicht.

Dieser Forschungsstand wird nun zunächst dargestellt, bevor anschließend der spezifische Ansatz der vorliegenden Studie beschrieben wird.

1 Sozialwissenschaftlicher Forschungsstand zu Fitness

Fitnesssport hat in den letzten Jahrzehnten einen immensen Wandel vom Nischenphänomen zur normativen Alltagspraxis vollzogen (Martschukat 2019; Sassatelli 2010) und gilt in der sozialwissenschaftlichen Betrachtung als eines der Felder, in welchem (post/spät)moderne⁵ Regierungsweisen und Kulturparadigmen demonstrativ zum Tragen kommen (Bauman 1995, 2005; Duttweiler 2004; Sassatelli 2010; Martschukat 2019; Graf 2013). Es wird im Folgenden dargelegt, dass Fitness ein hybrides Phänomen darstellt, welches vermeintliche Gegensätze von Arbeit und Erholung, individualistischer Selbstgestaltung und Massenphänomen, künstlicher Körpermanipulation und authentischer natürlicher Gesundheit in sich vereint. Das Phänomen Fitness und seine Genealogie wird in der Entwicklung spätmoderner Subjektformen verortet und seine Bedeutung im Kontext hegemonialer sozialer Ordnungen beschrieben.

1.1 Fitness als gesellschaftliches Phänomen

Im sportiven Kontext bezeichnet der Begriff Fitness sowohl ein Set aus Praktiken – man macht Fitness, wie andere Karate oder Fußball – als auch einen quantifizierbaren körperlichen Zustand (Duttweiler 2016a: 223); man ist fit oder nicht, oder auch mehr oder weniger fit als andere. Darin drückt sich bereits die Spezifik dieses Sports aus: Der Körper im Fitnesssport ist nicht (nur) das Werkzeug zur Ausübung einer Tätigkeit – eines Spiels, Tanzes oder Kampfes – welches dafür möglicherweise einen bestimmten athletischen Zustand benötigt, sondern der athletisch-fitte Körper an sich ist Zweck seines Trainings: »Der Körper wird nicht mehr in den Sport investiert, sondern der Sport in den Körper.« (Lamprecht/Stamm 2002: 74), pointieren es Markus Lamprecht und Hanspeter Stamm. Fitness *machen* kann damit durchaus auch als Tätigkeit der Herstellung eines Produkts, eben dieses körperlichen Zustandes, verstanden werden.

Darüber hinaus stellt Fitness, so der Historiker Jürgen Martschukat, ein »regulierendes Ideal« der Moderne dar (Martschukat 2019: 12), welches weit über das Feld des Sports hinausweist (ebd.: 8) und im Schreckensbild der Fatness (ebd.: 9) seinen Gegenpart konstruiert. »Fitness ist dabei als normatives Ideal wie als Ensemble von Praktiken von höchster Bedeutung, denn Fitness scheint für das Wohl

5 Mit »Postmoderne«- (Bauman1995), »Spätmoderne« (Reckwitz 2019), »Fortgeschrittene Moderne« (Gugutzer 2002: 281) oder auch nach Ulrich Beck (1993) »Zweite Moderne« oder »Reflexive Moderne« wird in der Soziologie mit unterschiedlichen Perspektiven und Analysen der Zeitraum ab den späten 1960er Jahren bis heute bezeichnet, der theorieübergreifend als durch eine Auflösung traditioneller Bindungen und Grenzen und eine wachsende Individualisierung der Lebensführung gekennzeichnet gesehen wird.

der Einzelnen wie der Gesellschaft unverzichtbar.« (Martschukat 2016: 411) Fitness steht sinnbildlich für Gesundheit, Leistungsfähigkeit und Wohlbefinden sowie für eine Verantwortungsübernahme für sich selbst und damit auch für sich als Teil einer Gesellschaft (Martschukat 2016, 2019; Graf 2013; Sassatelli 2013).

Praktisch fallen unter den Begriff Fitness viele verschiedene Sport-Formen, mit je eigenen Abläufen, Zeit- und Raum-Strukturen und typischen Praktizierenden-gruppen. Das Kontinuum des Fitnesssports reicht von Aerobic über Cycling/Spinning bis zum aktuell populären Crossfit, umfasst angeleitetes Gruppentraining in verschiedenen Formen ebenso wie individuell praktiziertes Joggen im Park oder das Training in Eigenregie nach Apps, Videos oder Anleitungsbüchern. Klassischerweise wird Fitnesssport darüber von ›konventionellem‹ Sport abgegrenzt, dass er nicht in Vereinsstrukturen, sondern in Form kommerzieller Mitgliedschaften in Studios oder individuell organisiert sei und dass es keine klassischen Wettbewerbsstrukturen gäbe (Graf 2013: 140; Martschukat 2019: 8). Diese Definitionen werden der Breite dieses, sich zudem stetig verändernden, Phänomens jedoch nicht gerecht. So gibt es durchaus, zum Beispiel im hier untersuchten empirischen Feld, Fitnesssport auch im Kontext ›klassischer‹ Sportvereinsstrukturen ebenso wie eine wachsende Struktur von Crossfit- und Fitness-Wettbewerben in Form von Veranstaltungen wie Tough Mudder⁶, Hyrox⁷ oder GermanThrowdown⁸ (siehe Kap. III.3.3; vgl. Martschukat 2019: 216). Eine trennscharfe Abgrenzung ist also, wie bei wahrscheinlich allen sozialen Phänomenen, nicht eindeutig möglich. Als Arbeitsdefinition für Fitnesssport dient hier das geteilte Charakteristikum, dass das primäre Ziel des Sports die Schaffung und Erhaltung eines körperlichen Zustandes, der Fitness, ist und kein Überbau im Sinne eines Spiel- Tanz- oder Kampfsystems existiert.⁹ Dabei finden sich Überschneidungen zum Beispiel mit Bodybuilding¹⁰ oder Ausdauersportarten wie Jogging, die auch im Dienste von Fitness betrieben werden können.¹¹

6 <https://toughmudder.de/>, zuletzt eingesehen am 21.12.2020.

7 <https://hyrox.com/>, zuletzt eingesehen am 21.12.2020.

8 <https://germanthrowdown.de/>, zuletzt eingesehen am 21.12.2020.

9 Ähnlich verwendet Peter Kiep den Begriff »körpermodellierender Sport« (Kiep 2019: 73).

10 Fitness ist nicht mit Bodybuilding gleichzusetzen, da diesem ein strukturiertes Wettkampfsystem zugrundliegt und auch das anvisierte Körperbild nicht dasselbe wie das eines fitten Körper ist. So ist das Körperziel des Bodybuildings wesentlich dysfunktionaler und ›ungesünder‹, die Trainingspraktiken einseitiger als im Fitnesssport (Martschukat 2016: 58). Gleichsam hat der Fitnesssport seine Ursprünge durchaus auch im Bodybuildingstudio und sind Überschneidungen dieser Praktiken der Körperformung nicht zu übersehen.

11 Im Interviewgesuch der vorliegenden Studie wurde daher auch formuliert: »Mit ›Fitness-Sport‹ meine ich Sport, bei welchem es nicht primär darum geht, eine bestimmte Sportart (zum Beispiel Ballett oder Hockey) zu lernen, sondern Sport vorrangig mit dem Ziel der Formung und Beeinflussung des eigenen Körpers (zum Beispiel Muskelaufbau, Ausdauersteigerung usw.) betrieben wird. Praktisch kann das heißen, dass du regelmäßig joggen oder_und

Die italienische Soziologin Roberta Sassatelli führt in ihrer Ethnografie italienischer und britischer Fitnessstudios den Begriff »fitness culture« (Sassatelli 2010) ein, um gerade diese ›ausfransende‹ Vielfalt des Phänomens zu fassen: »All in all, fitness culture is a constellation of hybrid, shifting and rather diverse phenomena which are growing across the world.« (Sassatelli 2010: 6) Fitnesskultur beinhaltet dabei nicht nur die Trainierenden und die Orte ihrer Sportausübungen, sondern umfasst auch einen gesamten Bücher-, Magazin- und Lebensmittelmarkt, sowie eine gesamtgesellschaftliche Ästhetisierung des Sports, eine Art ›Versportung‹ westlicher Gesellschaften (ebd.; vgl. Fleig 2008a; Alkemeyer 2007; Rose L. 1997; Hacke 1987; Britsch 1987; Scholl 2018).

Das Bild des fitten Körpers beziehungsweise der Praktiken des Fitnesports gehen ein in die hegemoniale Ästhetik und prägen gesellschaftliche Werte und Normen. Auch Martschukat spricht von Fitness als einem Dispositiv, das »Diskurse und Praktiken, Institutionen und Dinge, Gebäude und Infrastrukturen, administrative Maßnahmen, politische Programme und vieles mehr zusammenbindet« (Martschukat 2019: 11). Vielfach wird Fitness als Inbegriff neoliberal-kapitalistischer Werte und Normen beschrieben, als verwoben mit der »consumer culture« bei Sassatelli (Sassatelli 2010: 2; vgl. Bordo 2003b) und als zentraler Topos der »Konsumentengesellschaft« bei Zygmunt Bauman (Baumann 2005: 196, Herv.i.O.). So heißt es auch bei Martschukat 2019: »Das letzte halbe Jahrhundert kann als das Zeitalter der Fitness gelten, das keineswegs zufällig mit dem Zeitalter des Neoliberalismus zusammenfällt.« (Martschukat 2019: 10)

Trainiert werden also nicht nur Körper; ›tieferliegend‹ bilden sich im Fitnessstudio Subjekte nach bestimmten Werten und Normen, die im Ideal des fitten Körpers eine Materialisierung, eine konkrete Verkörperung, erfahren.

»Somatische und verallgemeinerte gesellschaftliche Imperative wie die permanente Beweglichkeit (Mobilität), Gelenkigkeit (Flexibilität) und Wachheit/Fitness fallen dabei zusammen. Es ist alles andere als Zufall, dass etwa Yoga in seinen marktförmig verwestlichten Formen oder cross-fit die boomenden Bewegungsformen der Gegenwart sind.« (Villa 2017a: 73),

so auch Villa Braslavsky. Auch die Literaturwissenschaftlerin Anne Fleig schreibt, dass

»Fitness-Studios gegenwärtig als die maßgeblichen Orte für die selbstverantwortliche Herstellung eines idealen, athletischen Körpers gelten. Begünstigt wird diese Entwicklung durch die zunehmende Marktförmigkeit aller Lebensbereiche und die Reduktion staatlicher und betrieblicher Gesundheitsfürsorge, gegen die ein

in die Fitte gehst, allein und_oder in einer angeleiteten und_oder selbstorganisierten Gruppe trainierst.... Auch wenn du eine bestimmte Sportart machst, eine Hauptmotivation aber die körperliche Fitness ist, bist du angesprochen. Grenzen sind ja bekanntlich meist fließend.«

trainierter Körper versichern soll. So erscheint das Fitnesstraining als Ausdruck des Wettbewerbs auch im Freizeit- und Privatbereich, dessen Grenzen zur Arbeitswelt verschwimmen.« (Fleig 2008b: 89)

Dieses für die postfordistische Produktionsweise typische Verschwimmen der Grenze zwischen Arbeit und Freizeit wird vielfach als ein zentrales Merkmal der Fitnesskultur angeführt (Klein 2005: 85). So beschreibt schon 1987 Axel Hacke im Kursbuch sein Unverständnis für das Erstarken dieser Form der Sportkultur:

»Mehr als 4000 solcher Studios überziehen das Land. Man kasteit sich dort einsam, duscht, geht wieder nach Hause. Jeder ist sich selbst ein Folterknecht. Das macht keinen Spaß. Deshalb muss es gut organisiert sein. Man darf keine Zeit dabei verschwenden.« (Hacke 1987: 72)

Die Freizeit, so die verbreitete und kulturpessimistische Lesart, wird im Fitnessstudio ebenso zur Arbeitszeit, zwar ohne monetären Lohn, aber dennoch zeiteffizient und zielgerichtet, monoton und ohne Spaß, durch und durch individualisiert und rationalisiert.

Was durchaus beobachtet werden kann, ist, dass moderner Fitnesssport scheinbare Gegensätze, wie den der Arbeit und Freizeit, Produktion und Konsum, Individualisierung und Kollektivierung und von Disziplin und Spaß vereint (Sassatelli 2010: 14; zu dieser Hybridität modernen Sports generell Fleig 2008a). Das wiederum steht in einem größeren gesellschaftlichen Zusammenhang der »strukturelle[n] Angleichung von Arbeit und Privatsphäre« (Reckwitz 2018: 336, Herv.i.O.) im Laufe der Spätmoderne.¹²

So ist Fitness beides: Freizeit, Spaß und Regeneration sowie mitunter harte Arbeit am »Projekt Körper« (Posch 2000) und am idealisierten Selbstentwurf. Fitness ist vereinheitlichende Massenabfertigung nach standardisierten Abläufen und Normen genauso wie eine Art der divers pluralisierten Form hochindividualisierter Selbstgestaltung. Das bezieht sich sowohl auf die vielfältigen und in stetem Wandel befindlichen Praxisformen von Fitness – eben von diversen Yogaformaten über TRX-Schlingentraining, High-Intensity-Kurzzeitformaten bis zum individuellen Langstreckenlauf – als auch die Differenzierung nach Zielgruppen (Fitness für Senior_Innen, Kinder, Schwangere, Mütter, Manager) und nach Orten: Vom heimischen Bildschirm, über das Billig-Studio bis zum exklusiven Nobel-Fitness-Studio gibt es diverse Räume, in denen Fitness trainiert werden kann (Sassatelli 2010). Statt von *der* Fitnesskultur auszugehen, muss eher davon ausgegangen werden, dass es im Rahmen vielfältiger milieuspezifischer »Körper-Selbst-Kulturen« (Villa 2008b: 265) auch verschiedene Fitnesskulturen gibt. Diese Vielfältigkeit der

12 Hierbei bezieht Andreas Reckwitz sich auf einen Arbeitsbegriff, der Erwerbsarbeit bezeichnet. Reproduktionsarbeit war und ist stets Teil der Privatsphäre.

Fitnesskultur verweist darauf, dass eine sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit dem System vielfältigere Räume, Praktiken und Teilnehmende der Fitnesskultur betrachten muss, als dies bisher der Fall ist. Hier soll die vorliegende Studie einen Beitrag leisten. Die Tatsache, dass es in nahezu jedem Milieu auch eine entsprechende Fitnesskultur gibt, zeigt wiederum die Hegemonie des Fitness-Dispositivs (Martschukat 2019).

Eine Idealisierung eines angeblichen freien und rein spielerischen ›früheren‹ Sports, die Hacke formuliert – »Gab es nicht einmal eine Zeit, in der Sport bedeutete: Geselligkeit, Spiel, Spaß?« (Hacke 1987: 72) – in Kontrast zum nun durchrationalisierten Selbstoptimierungssport der Fitnessindustrie ist mit Blick auf die Geschichte der (biopolitischen) Bedeutung von Sport (Alkemeyer 2007; Fleig 2008a; Sarasin 2001; Pfister 2017) zu unterkomplex und normativ. Historisch orientierte Betrachtungen des Freizeitsports zeigen, dass es sich auch vor dem Fitnessboom nie nur um ein ›freies Spiel‹ handelte, mit einzig dem Zweck nach dem Fußballspiel »mindestens zehn Trinkgenossen zu haben« (Hacke: 72), sondern Freizeitsport und Leibesübungen bereits seit der Antike Elemente medizinischer, geschlechter- und klassenpolitischer Diskurse und Praktiken sind (Alkemeyer 2007; Fleig 2008a; Sarasin 2001; Scholl 2018).

Im Folgenden wird daher ein kurzer Abriss der Genealogie des Fitnesssports gegeben, in welchem die Entwicklung des Konzepts Fitness als Bündel von Praktiken und Werten im Kontext politischer und sozialer Entwicklungen moderner westlicher Gesellschaften dargestellt wird.

1.2 Genealogie der Fitnesskultur

Die Genealogie ›fitnessorientierter‹ Körperpraktiken reicht bis in die Diätetik der Antike zurück, in welcher bereits systematisch körperliche Übungen zur Formung von Charakter und Athletik eingesetzt wurden (Foucault 2012; vgl. Zillien/Fröhlich/Kofahl 2016; Schmechel 2016). Der an der Antike orientierte europäische bürgerliche Hygienediskurs um 1900 kannte ebenfalls die sportliche Betätigung, nicht zum Spaß oder Selbstzweck, sondern mit dem Ziel der gesundheitlichen, optischen und charakterlichen Selbstoptimierung (Sarasin 2001: 313ff.; Fleig 2008a), anschaulich zu sehen im populären Kulturfilm »Wege zu Kraft und Schönheit« von Wilhelm Prager aus dem Jahr 1925, wie Anne Fleig herausstellt (Fleig 2008a: 79, 2008b: 88). Bei unserem heutigen Konzept von Fitness, handelt es sich gleichsam um ein spezifisches historisch gewachsenes Phänomen.

Fitness im Sinne der Wortbedeutung als »to fit« heißt zunächst einmal zu passen, sich einzufügen, aber auch tauglich für etwas zu sein. So war nach Martschukat Fitness »im 18. Jahrhunderts als ›Passförmigkeit‹ gedacht« (Martschukat 2016: 413) und als eine naturgegebene Eigenschaft. Diesen Begriff von Fitness hatte auch Charles Darwin noch im Sinn, als er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das

Konzept des »survival of the fittest« prägte, was zunächst weniger die Tüchtigsten als die zufällig am besten Ausgestatteten meinte (Martschukat 2016: 417, 2019: 91). »Permanent an sich selbst zu arbeiten, um die eigenen Möglichkeiten zu verbessern, die eigenen Fähigkeiten zu vermehren und nach vorn zu kommen, wäre diesen Vorstellungen von Fitness und ihres Verhältnisses zur Sozialordnung zuwider gelaufen.«, so Martschukat (Martschukat 2016: 413, auch Müllner 2018).

Heute hingegen

»[...] ist Fitness nichts, was man hat, sondern etwas, das man sich erarbeiten muss. Als Prinzip wie als Praxis steht Fitness für Aktivität, betont die Möglichkeit von Veränderung, individuell erarbeiteter Verbesserung sowie die Selbstverantwortung für die eigene Gesundheit, Leistungsfähigkeit, Lebensqualität und Erfolg.« (Martschukat 2016: 412)

Denn neben beziehungsweise anstelle des »statischen« trat im 19. Jahrhundert ein »dynamisches« Fitnesskonzept (ebd.: 415), welches eine grundsätzliche Veränderbarkeit und damit auch Eigenverantwortung für die eigene Fitness beinhaltet. Dieses Verständnis prägte den bürgerlichen Hygienediskurs des 19. und 20. Jahrhunderts (Sarasin 2001; Fleig 2008a; Alkemeyer 2007; Müllner 2018). Auch Lamprecht und Stramm (2002) attestieren in dieser Zeit einen Wandel im Gesundheitsverständnis moderner westlicher Gesellschaften im Kontext medizinischer und technischer Entwicklungen. Zunehmend seien weniger akute Infektionskrankheiten das größte Gesundheitsproblem¹³, sondern chronisch-degenerative Krankheiten, deren Genese wiederum stärker mit dem Konzept der Eigenverantwortung verknüpft wurde (Lamprecht/Schramm 2002: 69ff.).¹⁴ Diese Entwicklung kann nicht losgelöst von dem betrachtet werden, was nach Michel Foucault als Biomacht oder Biopolitik¹⁵ bezeichnet wird (Foucault 2012a: 135, vgl. Folkers/Lemke 2014, Sänger

13 Welche Rolle die globale Corona/Sars-Cov19-Pandemie 2020/21 hier womöglich spielen wird, ist momentan nicht abzusehen.

14 Eine Entwicklung, die Lamprecht und Schramm auch als unintendierte Folge der Alternativmedizin analysieren: »Trotz ihrer Kritik am rationalen Leistungsdenken hat gerade auch die Alternativmedizin Vorstellungen vom richtigen Leben und damit verbunden normativen Zwängen eher bestärkt als abgebaut. Die Tendenz, allen Beschwerden Bedeutung und Sinn zuzuschreiben oder sie als Zeichen eines verborgenen Konflikts zu lesen, bietet zwar neue, erfolgsversprechende Behandlungsmöglichkeiten, erhöht aber gleichzeitig die Selbstverantwortung.« (Lamprecht/Schramm 2002: 71) Dieser Überschneidungspunkt von Befreiung und Unterwerfung besonders in alternativen Körperkulturen, wie der queeren und feministischen Sportkultur, ist Fokus dieser Arbeit. (vgl. Villa 2008b, 2017a; Duden 2008)

15 In Foucaults Arbeiten findet sich keine systematische, aber eine tendenzielle, Unterscheidung der Begriffe, nach welcher »Biomacht« einen allgemeineren historischen gesellschaftlichen Kontext bezeichnet, wohingegen der Terminus »Biopolitik« auf konkrete Mechanismen und Maßnahmen zielt (Folkers/Lemke 2014: 12, mit Bezug auf Graefe 2008).

2012) und sich Mitte des 18. Jahrhunderts in Zusammenhang mit der Ausbildung von Nationalstaaten entwickelte:

»Die Fortpflanzung, die Geburten- und Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit all ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und *regulierender Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung*.« (Foucault 2012a: 135, Herv.i.O.)

Neben dem individuellen Körper entsteht der Bevölkerungskörper als eine eigene Entität, die regulier- und steuerbar ist:

»Der abendländische Mensch lernt allmählich, was es ist, eine lebende Spezies in einer lebenden Welt zu sein, einen Körper zu haben sowie Existenzbedingungen, Lebenserwartungen, eine individuelle und kollektive Gesundheit, die man modifizieren, und einen Raum, in dem man sie optimal verteilen kann. [...] Anstelle der Drohung mit dem Mord ist es nun die Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft.« (Foucault 2012a: 137f.)

Die individuelle und die kollektive Gesundheit sind dabei aber zwar analytisch, doch nicht empirisch trennbare Größen. Tatsächlich entwickelt sich das Konzept einer individuellen Verantwortung nicht nur für das eigene, sondern damit auch untrennbar verbunden für das gesellschaftliche Wohlergehen, ein »Relais zwischen dem politischen und dem persönlichen Streben nach Gesundheit« (Rose N. 2014: 452). Dieses Relais wandelt sich dabei zunehmend von Maßnahmen des Verbots und der Disziplin zu dem, was Foucault als »Gouvernementalität« bezeichnet. Diese ist eine Regierungsweise, die sich gerade der Freiheit der Individuen bedient und wirkt, indem sie auf die Selbstführung dieser einwirkt, Begehren und Ängste weckt, welche dafür sorgen, dass die Individuen ihre Körper in einer Weise führen, wie sie dem Bevölkerungskörper dienlich ist. Je freiwilliger dies geschieht, desto ökonomischer. »Regieren heißt in diesem Sinne, das Feld eventuellen Handelns anderer zu strukturieren.« (Foucault 1987: 255)

Nikolas Rose prägte in diesem Zusammenhang den Begriff der Ethopolitik als einer ethischen Verknüpfung des Wohlergehens des Individuums mit dem der Gesellschaft:

»In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bildete sich eine neue Allianz zwischen dem politischen Streben nach einer gesunden Bevölkerung und dem persönlichen Streben, gesund zu sein [...]. [...] Biopolitik verschmilzt hier mit dem, was ich »Ethopolitik« genannt habe: die Politik des Lebens selbst und wie es gelebt werden soll. [...] Bei der Ethopolitik ist das Leben selbst, so wie es in seinen alltäglichen Erscheinungsformen gelebt wird, Gegenstand der Beurteilung.« (Rose N. 2014: 453f.)

Anschaulich zu sehen ist dies in aktuellen, populären, moralisch aufgeladenen Diskursen um sogenannte »Übergewichtsepidemien«, in denen persönliche vermeintlich lasterhafte und undisziplinierte Lebensführungen als egoistische und gleichzeitig selbst unglücklich machende Belastungen der Gemeinschaft stigmatisiert werden (vgl. diverse Beiträge in Schmidt-Semisch/Schorb 2008). Im Unterschied zur antiken Diätetik (Sasrasin 2001: 460; Foucault 2012b: 33) richtet sich diese körperbezogenen Ethopolitik grundsätzlich an alle Bevölkerungsmitglieder und nicht mehr nur an eine privilegierte Gruppe. Auch fokussierte die antike Diätetik auf den »Gebrauch der Lüste« (Foucault 2012b), auf Begehren und Gelüste beziehungsweise den tugendhaften Umgang mit diesen. Der Körper symbolisierte diesen Umgang zwar, war aber nicht das primäre Ziel ethischen Handelns (Schmechel 2017a).

In der aktuellen modernen Ethopolitik wird dagegen mit dem materiellen Körper und seinen gesundheitlichen Risiken und Einschränkungen und den Folgen dessen für die Bevölkerungsgesundheit argumentiert: »*Fat, not appetite or desire, became the declared enemy, as people began to measure their dietary achievements by the number on the scale rather than by the level of their mastery of impulse or excess.*« (Bordo 2003b: 185, Herv. C.S.). Das ist, wie bei Susan Bordo hier bereits anklingt, wiederum in Verbindung zu bringen mit der zunehmenden Verwissenschaftlichung und Quantifizierung des Körpers im Laufe der Moderne. In diesem Zusammenhang ist als weiterer Unterschied zur antiken Diätetik zu nennen, dass moderne biopolitische Ethopolitik auf dem Konzept der Norm beruht: »Eine Normalisierungsgesellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie.« (Foucault 2012a: 139; auch Sarasin 2001: 250ff.) Mit Entwicklung statistischen, quantitativen Wissens über Körper entsteht erst das Konzept eines Körpers, der in Zahlen gemessen und dessen Verhältnis zu einer Durchschnittsnorm bestimmt werden kann. Deskriptive und präskriptive, also beschreibende und vorschreibende Normen, gehen dabei ineinander über (Foucault 1976a: 123; Villa/Zimmermann 2008: 179; Waldschmidt 2004). Das Wissen um die Normalverteilungskurve erzeugt den Druck, sich in ihr zu bewegen (Link 1998, 1999) sowie eine »Denormalisierungsangst« (Waldschmidt 2004: 195). »Wir können zwar annehmen, dass es auch in der Antike ›objektive‹ Verteilungen von Verhalten und ›Durchschnitte‹ gegeben haben muß. Da sie ›subjektiv‹ aber nicht in Form datenerhebender Dispositive existierten«, so Jürgen Link (Link 1998: 256), besaßen die Handelnden schlichtweg kein »Wissen‹ vom Typ der Verdattung« (ebd.) und konnten sie sich nicht im Verhältnis zum Durchschnitt positionieren und dadurch als normal oder unnormal konstruieren (Schmechel 2014).

Für aktuelle Subjekte hingegen ist eine Ethopolitik, Körperführungsethik (Schmechel 2017a) oder auch »bio-ästhetische Gouvernementalität« (Maasen 2008) zu beobachten, in deren Zentrum eine identitätsstiftende Selbstpositionierung im Verhältnis zur Norm steht, und sei es, dass die eigene Identität daraus gestiftet wird, *nicht* normal zu sein. Zugrunde liegen Paradigmen der zunehmenden Ver-

fügarkeit des eigenen Körpers und eine Einbindung dieser Verfügbarkeit in ein Konzept der Eigenverantwortung, welche jedoch in eine biopolitische Kollektivverantwortung eingebunden wird. Der Körper, sowohl der individuelle als auch der kollektive Bevölkerungskörper, sind »vom Schicksal zur Aufgabe« (Hitzler 2002: 80) geworden. Das moderne Subjekt ist damit befreit von der Ohnmacht einer gott- oder naturgegebenen Körperlichkeit (so zumindest der hegemoniale Diskurs) und damit konfrontiert mit der Möglichkeit und gleichzeitigen Zumutung, den eigenen Körper gestalten zu können. Das ist der ideelle Boden, aus dem die moderne Fitnesskultur erwächst.

Fitness im heutigen alltagsverständlichen Sinne und in der aktuellen Form und Verbreitung hat ihre Geburtsstunde in den späten 1970er Jahren (Martschukat 2019; Graf 2013; Sassatelli 2010). Liegen die Ursprünge heutiger Fitnessstudios noch in kleinen und örtlich wie kulturell eher randständigen Bodybuilding-Studios (Martschukat 2019: 57f.; Sassatelli: 17), schossen ab den späten 1970ern »Fitnessstudios wie Pilze aus dem Boden« (Martschukat 2019: 57) und begannen das westliche Stadtbild zu prägen und zu alltäglichen Orten des urbanen Lifestyles zu werden.

Das ist nicht zufällig der Moment, der als Beginn der postindustriellen Moderne, Postmoderne oder Spätmoderne bezeichnet wird (Reckwitz 2018: 17f.), die bis heute andauert. »[D]ie Herausbildung freiheitlicher und moderner Gesellschaften«, so Martschukat, ist eng »mit der Profilierung einer ganz bestimmten Vorstellung von Fitness als normativem Ideal und eines spezifischen selbstverantwortlichen Subjekttyps verzahnt« (Martschukat 2016: 411). Mit dem Wandel vorherrschender Produktionsweisen ging auch ein kultureller Wandel der hegemonialen Werte und Normvorstellungen einher, welcher entsprechend spätmoderne Subjektentwürfe und Selbstverhältnisse produziert.

Andreas Reckwitz macht deutlich, dass das Wertesystem, welches sich um das Konzept der authentischen Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung konstituierte und bis dato die »Counter Culture«, die Gegenbewegungen zur hegemonialen Kultur, kennzeichnete, mit dem Übergang in die Spätmoderne ab den 1970er Jahren zum Leitmotiv der neuen Mittelklasse und damit auch gesellschaftlich hegemonial wurde (Reckwitz 2018; vgl. Martschukat 2019). Dieses Leitmotiv besteht nach Reckwitz aus einer Hybridisierung der romantischen Idee einer Lebensweise der individuellen und ästhetisch orientierten Selbstverwirklichung und der bürgerlichen status- und unternehmerisch orientierten Lebensführung. »Das Subjekt der Spätmoderne will nun im Grunde beides, und beides wird von ihm verlangt: Selbstentfaltung und sozialer Erfolg.« (Reckwitz 2019: 210) »Die Formel, die das Subjekt der Akademikerklasse [synonym zur neuen Mittelklasse, Anm. C.S.] zwischen Romantik und Bürgerlichkeit zusammenhält, ist paradox: die *erfolgreiche Selbstverwirklichung*.« (Reckwitz 2018: 289, Herv.i.O.) Daraus erfolgt nach Reckwitz zentral eine Kulturalisierung der eigenen Lebensführung, des eigenen Essens, Reisens, Wohnens, der Beziehungsführung und Kindererziehung und eben nicht zuletzt auch

der eigenen sportlichen Betätigung und Gesundheitspflege.¹⁶ Die Arbeit am eigenen Körper, das Trainieren im Fitnessstudio, wird also zunehmend Teil eines Konzepts erfolgreicher Selbstverwirklichung, die gleichermaßen selbstbestimmt wie normgerecht erscheint.

Dabei ist das Selbst, welches sich in der Körperarbeit¹⁷ im Fitnessstudio (re)produziert und ›verwirklicht‹ kein Neutrum. Vielmehr waren und sind in das Konzept der Fitness stets gesellschaftliche Ungleichheitskategorien eingeschrieben (Martschukat 2019: 83; Penz 2010; Sobiech 2006; Sobiech/Degele 2007) und werden diese in und durch Trainingspraktiken reproduziert, wie im Folgenden besprochen wird.

1.3 Fitness als Produzentin sozialer Ordnung

Im Rahmen individualisierungstheoretischer Ansätze werden Praktiken des diversen Fitnesssport-Feldes und seiner Ränder, von Aerobic bis Bodybuilding¹⁸, als Ausdruck der zunehmenden »Bastelexistenz« (Hitzler 2002: 76; vgl. Gugutzer 2008) betrachtet. Sie gelten als Ausdruck einer zunehmenden Freisetzung der Subjekte aus traditionellen Zuschreibungen und Zwängen, was eine wachsende Freiheit zur Selbstgestaltung mit sich bringt, jedoch auch die Notwendigkeit, diese Freiheit zu nutzen. Diese Theorie der »Bastelexistenz« im Kontext zunehmender Individualisierung wird von Hitzler als »radikalste Erklärungsalternative« (ebd.: 75) zum Konzept der »biopolitischen Disziplinierung« gefasst.

Diese Gegenüberstellung von biopolitischer Disziplinierung und individualisierter Freiheit wird den Gegenständen jedoch nicht gerecht. Denn das Verständnis von Macht und Disziplin, wie es Foucaults Konzept der biopolitischen Regierung zugrundeliegt, besteht gerade darin, Freiheit und Macht nicht entgegengesetzt, sondern das eine als Bedingung des anderen zu sehen. Macht und Regierung im foucaultschen Sinne beruhen gerade darauf, auf freie Individuen zu wirken (Foucault 1987) und sie gerade in und durch diese Freiheit dazu zu bringen,

16 Seltsamerweise lässt Reckwitz eine Bezugnahme auf Foucaults Werk »Sexualität und Wahrheit« (Foucault 2012 a, b, c), in welchem dieser das Konzept der ›Sorge um sich‹ und der Entwicklung einer Kunst der Lebensführung in der Antike als eine Quelle heutiger Selbstverhältnisse erarbeitet, komplett vermissen.

17 Der Begriff Körperarbeit kann soziologisch vielseitig verstanden werden, als körperliche Arbeit, als Arbeit am Gegenstand Körper und hierin dann wiederum als Arbeit am eigenen oder an anderen Körpern (Meuser 2014). In dieser Studie wird der Begriff zur Bezeichnung von Arbeit am eigenen Körper verwendet.

18 Soziologisch-ethnografische Untersuchungen zum Feld des Bodybuildings finden sich im Werk von Anne Honer (2011, 2015). Eine kulturhistorische Perspektive auf Aerobic liefert die Dissertation von Melanie Woitas (2019).

sich auf bestimmte Weise zu verhalten, beispielsweise eine Diät zu halten oder regelmäßig zu trainieren (siehe Kap. I).

Auch ist die Freisetzung der Subjekte aus traditionellen Beschränkungen und Rollenbildern bei weitem nicht so umfassend, wie es in der Individualisierungstheorie mitunter anmutet, sondern erfolgt

»[...] immer auch in einem herrschaftsförmigen Rahmen: Nicht alle Optionen sind für alle gleichermaßen verfügbar, nicht alle Begründungen gleichermaßen legitim, nicht alle Positionen finden auf dem ›öffentlichen Markt der Meinungen‹ gleiches Gehör. Handlungsspielräume sind immer also auch Arenen im Kampf um Deutungshoheiten: Wer darf was wann warum (nicht)? Das ›was‹ ist dabei nicht unwichtig; tatsächlich macht es eben einen großen Unterschied für Fragen der sozialen Legitimation, der wirtschaftlichen Dimension, der Verfügbarkeit von Optionen usw. [...].« (Villa 2008b: 247)

So stellt Michael Meuser fest, dass trotz der diagnostizierten Ausweitung des Schönheits-Drucks auf Männer, nicht, wie mitunter behauptet, davon gesprochen werden kann, dass hier eine Auflösung der Geschlechterdifferenz stattfinden würde.¹⁹

»Das den Frauen massenmedial vermittelte Körperwissen enthält die Botschaft, jede Frau *müsse* an ihrem Körper arbeiten, um als ›richtige‹ Frau anerkannt zu werden. Den Männern wird signalisiert, sie benötigten den ›richtigen‹ Körper, um Erfolg zu haben, aber nicht, dass sie Gefahr liefen, ihre Männlichkeit zu verlieren, sollten sie den Idealkörper verfehlen.²⁰ [...] Die ästhetische Aufwertung des männlichen Körpers impliziert keine Reduktion des Mannes auf den Körper.« (Meuser 2019: 18, Herv. i.O.)

Wie Gabriele Sobiech (2004, 2006) und Simon Graf (2012, 2013) in ihren mikrosoziologischen Untersuchungen in Fitnessstudios feststellen, sind Praktiken und Ideale der Fitnesskultur außerdem stark zweigeschlechtlich strukturiert, geschlechtsspezifische Körpernormen handlungsleitend und mitunter leiderzeugend für Fitnesssportpraktizierende (vgl. Kap.III.4). »Zudem« so stellt Fleig fest, »handelt es sich entgegen weit verbreiteter Annahmen bei Sport und Fitnesskultur immer noch vorwiegend um Mittelschichtspraktiken.« (Fleig 2008b: 89) Auch andere Studien, die sich mit der Bedeutung von Klassen-, Milieu-

19 Ebenso kritisch setzt sich Kathy Davis mit dieser alltagswissenschaftlich populären These auseinander (Davis 2011) und auch bei Penz 2010 findet sich eine kritische Kommentierung dieser.

20 Die Aussage bezieht sich allerdings auf cis Männer, für trans* Männer kann durchaus die Gefahr bestehen, die eigene Männlichkeit abgesprochen zu bekommen, wenn sie nicht den ›richtigen‹ Körper aufweisen.

und Geschlechtszugehörigkeit in Sport und Körperarbeit befassen (Penz 2010; Degele/Sobiech 2007; Graf 2012; Kiep 2017), kommen zu dem Ergebnis,

»dass der soziale Gebrauch des Körpers keinesfalls beliebig ist. Gestaltungs- und Positionierungschancen hängen stark von den Lebensbedingungen, von der Klassen- und Geschlechtszugehörigkeit und damit von den sozialisatorischen und biografischen Erfahrungen ab, [...]«. (Sobiech 2006: 2721)

Ebenso resümiert Robert Schmidt in einer Analyse des modernen und zunehmend differenzierten Sports:

»Mit der zunehmenden Ausdifferenzierung des Raumes der Sportpraktiken wird diese Identifizierungs- und Klassifizierungslogik keineswegs beliebig oder diffus. [...] In der Gegenwartsgesellschaft ist Sport ein zentraler Schauplatz der körperlichen Repräsentationsarbeit verschiedener sozialer Milieus und ihrer Unterscheidungskämpfe.« (Schmidt 2009: 162)

Auch kennt die Freiheit der körperlichen Selbstführung durchaus ihre sanktionierten Grenzen, nämlich dick zu sein, sich angeblich nicht um die eigene Fitness zu bemühen: »*Fitness* und *Fatness* haben wesentlichen Einfluss darauf, ob ein Mensch als Mitglied der Gesellschaft Anerkennung erfährt [...]«. (Martschukat 2019: 12) *Fitness* als normatives Ideal und Gegenfolie zu *Fatness* dient zunehmend zur politischen Legitimation sozialer Diskriminierungen, Hierarchien und Ausschlüsse (Martschukat 2019; vgl. Schmidt-Semisch/Schorb 2008; Degele/Sobiech 2007; Kolt 2009).

Dabei gibt keine Gesetze, die einen »überhöhten« BMI verbieten oder dreimal pro Woche eine Stunde Sport als Pflicht für alle StaatsbürgerInnen festlegen. Wohl aber werden Gefühle und Gedanken erzeugt – Gefühle und Gedanken gegenüber Körpern und Körperführungen vor allem gegenüber dem und der eigenen. Wird Regierung mit Foucault als das »Führen der Führungen« (Foucault 1987: 255) verstanden, als das explizit nicht zwanghafte Einwirken auf die Eigenkörperführung der Subjekte, so zeigt sich das Erzeugen von Gefühlen wie Scham und Schuld (für den dritten Schokoriegel des Tages oder die verpasste Joggingeinheit) und ein Begehren bestimmter Körperformen als idealtypische Regierungsform. Denn die Subjekte verhalten sich nicht aufgrund offensichtlicher und damit zu Widerstand und Gegenwehr einladender Zwänge in einer bestimmten Weise, sondern folgen den Regierungszielen freiwillig im wörtlichen Sinne – frei und willig.

2 Ansatz der vorliegenden Arbeit

Diese moderne Eigenkörperführung wird und wurde vielfach bereits als eine Form der Ethik oder Moral analysiert (Finn 2010; Gugutzer 2007; Rose N. 2014; Schmechel 2016, 2017b; vgl. Duttweiler 2008: 135; Kolb 2009). So schreibt etwa Robert Gugutzer:

»Die Glaubensgemeinschaft trifft sich in postmodernen Soziotopen wie dem Fitnessstudio oder der Wellnessfarm. Glaubensrituale äußern sich in festen Trainingstagen, -zeiten und -abläufen. Die Bibel dieser Körperreligion sind Zeitschriften wie Fit for Fun, Men's Health oder Body Shape. Und auch eine Todsünde findet sich in dieser Körperreligion, nämlich dick zu sein.« (Gugutzer 2007: 4)

In der vorliegenden Arbeit soll nun ein explizit emotionstheoretischer Ansatz gewählt werden (siehe Kap. I). Diese beiden Analysebrillen stehen dabei mitnichten im Widerspruch, eher soll der Fokus auf Emotionen als handlungsleitend, als »Führungswerkzeuge«, das Funktionieren der »Ethopolitik« (Rose N. 2014), »biopolitischen Gouvernemenmtalität« (Maasen 2008) oder auch »Körperführungsethik« (Schmechel 2017a) näher beschreiben helfen.

Denn mit einer emotionssoziologischen Perspektive, sind Körper- und Schönheitsnormen (Normen in Bezug auf Aussehen, Beschaffenheit und Leistungsfähigkeit des Körpers) immer auch *Gefühlsnormen* (Hochschild 1979), also Vorgaben dazu, mit welchem Körper sich gut oder schlecht gefühlt werden soll, welche Körper begehrt und als schön empfunden werden können und sollen und auch welche Schmerzen und Mühen, von der Epilation über die Diät bis hin zur Operation, wofür in Kauf zu nehmen sind (Degele 2006, 2008). Mediale Diskurse setzen immer wieder darauf, bestimmte Körperlichkeiten mit bestimmten Emotionen zu verknüpfen, indem beispielsweise schlanke Körper oft als erfolgreich, zufrieden, begehrt und damit begehrenswert dargestellt werden, dicke Körper hingegen als lächerlich, eklig oder unglücklich. Der fitte – schlanke und angemessen muskulöse – Körper steht für generelles und umfassendes Glück und ein erfolgreiches Leben; er dient als handlungsleitendes Glücksversprechen, als *happy object* in der Terminologie der renommierten Emotionstheoretikerin Sara Ahmed (siehe Kap. I). Politische Initiativen und Kampagnen, wie von »Health at Every Size«, »Fat Acceptance« oder »Body Positivity« (Kindinger 2019; Schorb 2017; Loick Molina 2017) kämpfen gegen diese Verknüpfungen und betonen, dass auch dicke Menschen einen gesunden Lebensstil pflegen, gesund, sportlich und fit sein können, liebens- und begehrenswert sind und sich auch selbst so empfinden »dürfen«, betreiben also immer auch Emotionspolitik.

Als Zielsetzung queerer Fitnesskultur wird oft quasi emotionspolitisch formuliert, »body shaming« (<http://buffbutch.com/>, 02.03.2017), »Schulsporttrauma« (in vivo, vgl. Flohr 2003a) und »Turnhallenphobie« (in vivo) zu überwinden und in ei-

nem »Schutzraum/Safe(r) Space«²¹ (in vivo, vgl. Ommert 2016, Kokits/Thuswald 2015) zu einem »besseren Körpergefühl« (in vivo, Interviews und Werbematerialien) zu kommen. Damit schließt sie an die Tradition feministischer Sportkultur an, aus der sie strukturell wie politisch – wenn auch mitnichten bruchlos – erwächst. Deren zentrale Forderungen der Aneignung des eigenen Körpers (Villa 2008b; Schmincke 2018b) kann auch als Bemühen um einen Wandel im affektiven Bezug auf den eigenen Körper gefasst werden, welche damit ebendieses Gefühl für und im eigenen Körper ins Feld des Politischen holte. Dieses Gefühl im und mit dem eigenen Körper stellt mit der emotionstheoretischen Perspektive dieser Arbeit den Fokus der Analyse dar, nach welcher die (sportliche) Arbeit am eigenen Körper niemals Selbstzweck, sondern immer auch Arbeit am eigenen Körpergefühl, am emotionalen Verhältnis zum eigenen Körper, ist.

2.1 Empowerment durch Sport?

Eng mit der Arbeit am eigenen Körper(gefühl) verknüpft ist das Konzept des Empowerments, welches auch im konkreten Untersuchungsfeld der vorliegenden Studie prominent ist. (vgl. Martschukat 2019: 88f) Der Begriff Empowerment wird vielfältig verwendet, wie Ulrich Bröckling pointiert feststellt: »Es ist wie mit der Demokratie: Alle sind dafür, aber jeder versteht darunter etwas anderes.« (Bröckling 2004: 56) Seinen Ursprung hat der Begriff nach Bröckling in der US-amerikanischen Schwarzen²² Bürger_Innenrechtsbewegung und meinte hier die Stärkung lokaler Community-Strukturen. Doch schnell erweitert sich die Bedeutungsbreite des Begriffs, heute wird damit von der politischen Minderheitenorganisation bis zum Job-Coaching für Hochqualifizierte vieles bezeichnet. Elaine Blinde, Diane Taub und Lingling Han (1993), die sich in ihrer Arbeit mit dem Potential von Sport für Frauen beschäftigen, bezeichnen damit: »[t]he process by which individuals in a disadvantaged social group develop skills and abilities to gain control over their lives and to take action to improve their life situation [...]« (Blinde/Taub/Han 1993: 47; vgl. Pfister 2000; Bradshaw 2002).

21 Schutzraum und Safe(r) Space können als Synonyme verstanden werden. Bei der englischen Variante kommt die Variation zwischen Safe Space und Safer Space, hier durch die Schreibweise Safe(r) Space ausgedrückt, hinzu. Zunehmend wird in entsprechenden politischen und subkulturellen Kontexten der Begriff Safer Space verwendet, da davon ausgegangen wird, dass es keine Räume geben kann, die wirklich sicher vor Diskriminierung sind, sondern nur solche die durch den eigenen politischen Anspruch, sicherer als andere (öffentliche) Räume sind (Kokits/Thuswald 2015: 88; Ommert 2016: 198), eine selbstkritische Einschränkung, die sich im Begriff Schutzraum nicht abbilden lässt.

22 Schwarz und Weiß werden in dieser Arbeit als politische Positionierung großgeschrieben, um die Abgrenzung zum farblichen Adjektiv deutlichen zu machen.

In der vorliegenden wie auch in anderen Studien, findet sich empirisches Material, welches zeigt, dass Sportler_Innen marginalisierter und diskriminierter sozialer Gruppen wie schwule Männer (Alvarez 2008), trans* Personen (Elling-Machartzki 2015) oder Schwarze Frauen (Lau 2011) – im und durch den Sport eine Form der Selbstermächtigung erleben. So wird vielfach, in dieser wie in anderen Studien, von einem Gewinn an Kompetenz- und Erfolgserleben, positiver Gemeinschaftserfahrung und gesundheitlichen und ästhetischen positiven Körperveränderungen berichtet. Diese werden, so das Empowerment-durch-Sport-Konzept, auch über den Bereich des Sports hinaus wirksam im Selbstkonzept (Lau 2011: 139). Dieses Potential des Sports wurde auch von der feministischen Sport- und Bewegungskultur explizit aufgegriffen und genutzt (siehe Kap.II.2).

Es handelt sich dabei um ein ambivalentes Potential (Pfister 2000; ebenfalls kritisch Bradshaw 2002). Dies wird unter anderem in Kimberly Laus ethnografischer Studie eines Fitnessstudios für Schwarze Frauen in Philadelphia (Lau 2011) deutlich. Die Autorin stellt dar, wie die Schaffung eines Schönheitsideals, welches jenseits der Weißen Schlankheitsnorm und der Schwarzen ›Big Mama‹ liegt, den beobachteten Frauen die Verkörperung einer Subjektposition anbietet, welche bis dato für diese nicht denk- und damit nicht lebbar war. Die Figur der muskulösen Frau dient in diesem Feld als Alternative zum Ideal der schlanken Modellfigur, welche in Laus Forschungsfeld nicht nur als schwer erreichbar, sondern als Weißes Ideal auch als nicht kompatibel mit einem Selbstbild als selbstbewusst Schwarz angesehen wird. Gleichsam erlebten die beobachteten Frauen das in ihrer Community starke Ideal der rundlichen ›Big Mama‹ als ebenso einschränkend. Die Figur einer starken, aber nicht fetten, sondern muskulösen Schwarzen Weiblichkeit stellt für sie die Verkörperung einer Subjektform dar, welche auch jenseits des Gyms im Berufs-, Familien- und sonstigem Alltag unabhängig und durchsetzungsfähig ist.

Lau betrachtet den enthaltenen Topos des »increasing self-esteem« (Lau 2011: 145ff.) allerdings explizit auch kritisch, in vergleichbarer Perspektive zu Ulrich Bröcklings Kritik am Topos des Empowerments (Bröckling 2004, 2007). Diese liegt neben seiner inhaltlichen Unschärfe vor allem im darin enthaltenen Machtkonzept. Macht erscheint im Konzept des Empowerments als etwas, das grundsätzlich allen in ausreichendem Maße zur Verfügung steht, wenn sie sich nur selbst in die Lage versetzen, ihre Macht zu ergreifen und zu nutzen (Bröckling 2007: 191). Als zentrales Element einer Ideologie des »unternehmerischen Selbst« (Bröckling 2007) beinhaltet Empowerment in diesem Sinne auch einen radikalen Appell an die Eigenverantwortung: »You are not responsible for being down, but you are responsible for getting up«, lautet der bezeichnende Titel eines Essays zum Thema

(Bröckling 2003).²³ Hier setzt auch die Kritik von Lau an. Der in ihrem Feld glorifizierte Topos des »self-esteem« fördere eine Individualisierung struktureller, gesellschaftlicher Probleme (Lau 2011: 148).²⁴ Implizit, so zeigt Laus Material, entsteht hier in dem Versuch einer kollektiven Befreiung von unterdrückenden Zuschreibungen und Idealen eine eigene normative Ideologie: Sich schlecht im eigenen Körper zu fühlen wird zwar als Resultat gesellschaftlicher, konkret rassistischer und sexistischer Strukturen gesehen, sich davon »unterkriegen zu lassen« oder eben nicht, das erscheint jedoch als je individuelle Verantwortung – wiewgleich das Kollektiv dazu dienen soll, jede_n zum Selbst-Empowerment zu befähigen. (Bröckling 2007: 197; siehe auch Kap.III.1.2 und IV.1).

Auch die Sporthistorikerin Gertud Pfister (2000) versteht das Konzept des Empowerments im und durch Sport im ebenso titulierten Essay nicht umsonst mit einem Fragezeichen. Sie zeichnet anhand von Interviewmaterial nach, wie eine Selbstermächtigung im und durch Sport sich zum einen nur bei einigen Frauen tatsächlich auf das außersportliche Leben überträgt, bei anderen eher zu einer Art Inselfokussierung führt (im Sinne von: Sport ist das Einzige, was ich gut kann) und eine große emotionale Abhängigkeit von sportlichen Erfolgen und darin eingeschriebenen Körper- und Leistungsstandards produzieren kann – inklusive »disempowerment«, wenn diese ausbleiben.²⁵ Auch andere empirische Studien verweisen schon früh auf das ambivalente Potential des Sports für die Selbstermächtigung von Frauen (Sobiech 1994; Palzkill 1990; Rose L. 1995). Hierin liegt der sprichwörtliche Spagat, indem sich auch die Beforschten dieser Studie bewegen: Ist es möglich, Empowerment im und durch Sport zu erfahren, ohne sich auch die den Sport strukturierende Normsysteme »miteinzukaufen«? Wie kann eine Selbstermächtigung durch Sport entwickelt werden, wenn doch »[a]uch Aufrichten Zureichten [ist]« (Bröckling 2004: 62)?

2.2 Aufbau der Arbeit

Wie dieser Spagat, beziehungsweise der Versuch, konkret und praktisch geleistet wird, wird in der vorliegenden Arbeit wie folgt dargestellt:

Zunächst werden hierfür die theoretischen Grundlagen der Studie dargelegt (Kap. I). Dabei wird als erstes auf das Konzept der Subjektivierung und besonders

23 Bei Eva Illouz findet sich eine Analyse ebendieser »gespaltenen Verantwortung« als Element hegemonialer therapeutischer Selbsterzählungen (Illouz 2009: 311, vgl. Kap. III.1.2).

24 Eine ähnliche kritische Analyse der britischen öffentlichen Kampagne »This Girl Can« zur Förderung der Sportpartizipation von Frauen leisten Simone Fullagar und Adele Pavlidis (Fullagar/Pavlidis 2018).

25 Es zeigt sich allerdings, dass diese Problematik in unterschiedlichen Sportarten unterschiedlich ausgeprägt ist (Pfister 2000).

die Funktion von Gefühlen hierin eingegangen (Kap. I.1-3). Mit einem emotions-theoretischen Rahmen wird der fitte Körper als happy object im Sinne Sara Ahmeds (Ahmed 2010b) konzipiert und die untersuchten Räume als emotionale Transformationsräume gefasst (Kap. I.4-5).

Es folgt eine Einführung in Feld und Forschung (Kap. II), in welcher zunächst die hier beforschten queeren Fitnessgruppen als Teil einer queer-feministischen Sportkultur verortet werden, welche als Kind der feministischen Sportkultur der 1980er Jahre gesehen wird (Kap. II.1-3). Daran schließt eine Beschreibung der Arbeitsweisen im Feld und eine methodologische und forschungsethische Reflektion an. (Kap. II.4). In Abschnitt III werden die empirischen Ergebnisse präsentiert. Die Darstellung dieser widmet sich in einer Annäherungsbewegung erst der diskursiven Ebene der Außendarstellung der queeren Fitnesskultur in deren (Online-)Werbematerialien (Kap. III.1), um sich dann durch den Übergangraum der Umkleide (Kap. III.2) zum Trainingsgeschehen in der Sporthalle (Kap. III.3) fortzubewegen. Hier werden unter dem Titel »Empowerment im Schutzraum trainieren« die leitenden Paradigmen der Trainingsgestaltung (Kap. III.3.1) dargestellt. Es zeigt sich die große Relevanz der Trainer_Innen und der von ihnen geleisteten Gefühlsarbeit (Hochschild 1979, 2006; siehe Kap. III.3.2) sowie eine spezifisch paradoxe Geschlechterpolitik im Feld, die von einer Gleichzeitigkeit der Dekonstruktion und Reifizierung binärer Geschlechterkonzepte geprägt ist (Kap. III.3.3). Anschließend werden im Kapitel III.4 die im Feld wirksamen Diskurse um die Bedeutungen von Körperarbeit und Körperidealen herauskristallisiert. Auch hier zeigen sich ambivalente Gleichzeitigkeiten in der Ablehnung zielgerichteter Arbeit am Körper und einem gleichzeitigen Zelebrieren entsprechender Arbeitsergebnisse, was durch eine diskursiv konstruierte »Spaßnorm« legitimiert wird, die allerdings auch ihre Spaßbremsen, ihre »killjoys« (Ahmed 2010a: Internetdokument) produziert. Im zusammenführenden Kapitel IV werden schließlich alle empirisch gefundenen Ambivalenzen noch einmal gebündelt. Vor allem zeigt sich eine eigene Normativität im antinormativen Selbstanspruch des Feldes, die mit einer starken Betonung der Werte von Unabhängigkeit und Autonomie im Feld nur wenig Raum gibt, um die tatsächliche, stets gegebene, auch emotionale Verhaftung an und in hegemonialen (Geschlechts-)Körper- und Schönheitsnormen zu thematisieren und die angestrebte Autonomie weniger als Unabhängigkeit oder Unberührtheit von solchen Normen, sondern mehr als Form des selbstbestimmten Umgangs mit diesen zu begreifen (Kap. IV.1). Damit einher geht der »Januskopf« (Lenz I. 2010b: 381) der »Politik der ersten Person« (Haunss 2011: 49; siehe Kap. II.1): zwischen der hohen Wertsetzung von Konzepten von Individualität und Unabhängigkeit und der gleichzeitigen Betonung eines auf kollektiven Werten und Erfahrungen beruhenden Wirs, einer Community, die unausweichlich auch Ausschlüsse und Befremdungen, *affect aliens* und *killjoys* (vgl. (Ahmed 2010a: Internetdokument) produziert. Es entsteht eine Spannung zwischen Singularisierung und Kollektivierung. Verbunden mit dem

Konzept des Schutzraums werden durch die Konstruktion einer Community Bedürfnisse nach Einzigartigkeit und Zugehörigkeit gleichzeitig befriedigt, ebenso wie die nach Freiheit und Sicherheit, da die kollektiven Schutzräume sowohl Freiheit zum ›Selbst-Sein‹ wie auch eine Sicherheit vor hegemonialen abwertenden Werten und Normen im Innern sowie Sicherheit gegenüber einer feindlichen Außenwelt versprechen (Kap. IV.2). Letztlich zeigt sich auch, dass die dieser Außenwelt zugeschriebenen Geschlechterkonzepte und -normen sich mindestens latent auch in der Praxis der queeren Fitnessgruppen widerspiegeln und eine Sportpraxis jenseits der Zweigeschlechternorm nicht so einfach und widerspruchsfrei möglich ist, wie es in der Rede von der queeren Fitnessrevolution anklingen mag (Kap. IV.3).

Für Studien wie diese, die sich mit dem alltäglichen Umgang der Subjekte mit normativen Anrufungen beschäftigen, gilt, wie Alkemeyer und Villa Braslavsky ausführen (Alkemeyer/Villa 2010), dass das hier generierte Wissen dazu dienen kann, die Regierungskünste zu verfeinern. Gleichsam kann solche Forschung »Ausgangspunkt für (Selbst-)Reflexionen werden, welche die relative Autonomie der Subjekte erweitern und es ihnen gestattet, das komplexe Wechselspiel von Fremd- und Selbstbestimmung in kollektiver Aktion möglichst kompetent (mit-)zugestalten.« (Alkemeyer/Villa 2010: 333) In diesem Sinne hoffe ich, mit der vorliegenden Arbeit nicht nur zur Erweiterung sozialwissenschaftlicher Perspektiven auf Körperarbeit und Fitnesskultur, sondern auch zur Weiterentwicklung der queeren und feministischen Sportkulturen beizutragen.

I. Theoretische Grundlagen

»Mein Körper ist das genaue Gegenteil einer Utopie [...] Mein Körper ist eine gnadenlose Topie.« So verkündet es Michel Foucault beim Blick in den Spiegel (Foucault 2014: 25).

»Vor meinen Augen zeichnet sich unausweichlich das Bild ab, das der Spiegel mir aufzwingt: mageres Gesicht, gebeugte Schultern, kurzsichtiger Blick, keine Haare mehr, wirklich nicht schön. Und in dieser hässlichen Schale meines Kopfes, in diesem Käfig, den ich nicht mag, muss ich mich nun zeigen. Durch dieses Gitter muss ich reden, blicken und mich ansehen lassen. [...] Mein Körper ist der Ort, von dem es kein Entrinnen gibt, an den ich verdammt bin. Ich glaube, alle Utopien sind letztlich gegen ihn geschaffen worden, um ihn zum Verschwinden zu bringen.« (Ebd.: 26)

Doch so wenig wie wir unseren Körper loswerden, ihm davonlaufen können, so sehr er wie Foucault sagt »ganz unausweichlich immer hier und niemals anderswo« ist, ist er auch Mittel der Selbstgestaltung und Generator von Handlungsfähigkeit, mit Judith Butler gesprochen »gelebte[r] Ort der Möglichkeiten« (Butler 2014b: 11). Auch Foucault wird sich noch im selben Text korrigieren:

»Es war dumm, wenn ich eben meinte, der Körper sei niemals anderswo, er sei immer nur hier und widersetze sich jeglicher Utopie. In Wirklichkeit ist mein Körper stets anderswo, er ist mit sämtlichen ›Anderswo‹ der Welt verbunden, er ist anderswo als in der Welt. [...] Nur im Verhältnis zu ihm [...] gibt es ein Oben und Unten, ein Rechts und Links, ein Vorn und Hinten, ein Nah und Fern. [...] Er ist der kleine utopische Kern im Mittelpunkt der Welt, von dem ich ausgehe, von dem aus ich träume, spreche, fantasie, die Dinge an ihrem Ort wahrnehme [...].« (Foucault 2014: 33f)

So sehr der Körper also mitunter als Käfig erscheint, so ist er auch die Bedingung und Ermöglichung des In-der-Welt-seins, der Existenz als Subjekt.¹ Nur durch den

1 Auch in online-Umgebungen, die hin und wieder als »körperlos« diskutiert werden, braucht es Finger, die in die Tastatur tippen und Augen, die auf den Bildschirm schauen. Zudem zeigt

Körper können wir (inter)agieren – uns in der Welt bewegen, träumen, sprechen, wahrnehmen, und vieles mehr – und gleichzeitig eben nur durch *diesen* Körper, durch keinen anderen und nicht ohne ihn. Dabei kommen wir nicht darum herum, uns auch *als* dieser Körper wahrnehmen zu lassen, uns *durch ihn* zu zeigen, durch ihn zu sprechen und zu interagieren. Der Körper ist also Zumutung und Geschenk in gleicher Weise.

die soziologische Empirie, dass die Option, sich digital auch körperlich völlig neu zu erfinden, kaum genutzt wird, sondern auch ›im Internet‹ vielfach auf den Topos der Authentizität verwiesen wird und digitale Selbstdarstellung und ›reale‹ Identität, zum Beispiel in Bezug auf Geschlecht, größtenteils übereinstimmen (Funken 2005). Ansätze der Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2019a, b) und des New Materialism stellen auf theoretischer Ebene die Notwendigkeit eines menschlichen Körpers für den Subjektstatus infrage (Kallmeyer 2019; Bath et al. 2013). Auch die Soziologie der Mensch-Tier-Verhältnisse liefert Debatten über die unhinterfragte Exklusivität des soziologischen Subjektbegriffs für menschliche Körper (Fischer 2008, Gutjahr/Sebastian 2013). Gesa Lindemann wiederum arbeitet zur Grenze zwischen Leben und Tod als Grenze der Existenz als Subjekt (Lindemann 2002). Ich beziehe mich in dieser Arbeit explizit und ausschließlich auf lebende menschliche Subjekte.

1 Die doppelte Ambivalenz des körperleiblichen Subjektseins

Das Haben eines Körpers ist also in sich ambivalent, eine Ermöglichung und Beschränkung im selben Moment. Es handelt sich dabei um eine *doppelte Ambivalenz*, die grundlegend im Menschsein als modernem sozialen Wesen eingeschrieben ist: zum einen der Ambivalenz, die darin liegt, über unseren Körper weitestgehend und zunehmend verfügen zu können und ihm, seinen Empfindungen und Bedürfnissen, gleichzeitig unmittelbar ausgeliefert zu sein. Die zweite Ambivalenz liegt in dem, was Judith Butler als »Paradox der Subjektivierung« (Butler 2014b: 39) bezeichnet: Auch in dem Moment, in dem wir über unseren Körper verfügen, ihn nach unseren Wünschen gestalten, formen, pflegen oder verletzen, tun wir das nie in dem Maße autonom und frei, wie es mitunter vielleicht erscheint. Denn als soziale Wesen sind wir unausweichlich abhängig von den Einschätzungen und Urteilen anderer, von Konventionen, Normen und Zuschreibungen, beispielsweise eines Geschlechts. Das Paradox der Subjektivierung ist unmittelbar im Körper verortet.

1.1 Subjektivierung

Subjektivierung oder Subjektivation beschreibt den permanent verlaufenden Prozess des Jemand-Seiens beziehungsweise Werdens: eine (gute) Mutter, erfolgreiche Unternehmerin oder eine emanzipierte, queere Feministin. Dabei handelt es sich um unterschiedliche Subjektformen, welche sich in bestimmten Subjektkulturen, zum Beispiel einer urbanen queer-feministischen Subkultur oder Szene in der aktuellen westlichen spätmodernen Gesellschaft, herausbilden, welche wiederum von bestimmten Subjektordnungen, also Konstellationen der Beziehungen zwischen verschiedenen Subjektformen, zum Beispiel Eltern-Kinder oder Geschlechterverhältnisse (Reckwitz 2012:10; Alkemeyer/Budde/Freist 2014: 19), durchzogen sind. Um eine anerkannte Form des »jemand« zu sein, und damit überhaupt in der sozialen Welt zu existieren und handlungsfähig zu sein, bedarf es der Verortung in bestehenden, zum Teil widersprüchlichen normativen Strukturen, in gegebenen Formen, Ordnungen und Kulturen und sei es in kritischer Ablehnung oder eigenständiger Kreativität. Das »Subjekt zeichnet sich dadurch aus, dass es sich erkennt, sich formt und als eigenständiges ICH agiert; es bezieht seine Handlungsfähigkeit aber von ebenjenen Instanzen, gegen die es seine Autonomie behauptet.« (Bröckling 2007: 19), formuliert Ulrich Bröckling. Auf die Empirie der vorliegenden Arbeit gewendet bedeutet dies etwa, dass eben auch die Ablehnung von Geschlechterstereotypen und entsprechenden Körperbildern und die »Selbst-Bildung« (Alkemeyer et.al. 2014) als Feministin mit entsprechend muskulöser Verkörperung auf die Stereotype, von denen sie sich abgrenzt, angewiesen ist, um den eigenen muskulösen Frauenarmen die Bedeutung des feministischen Statements zuschreiben zu kön-

nen (siehe Kap. III.4.2): »Das Paradox der Subjektivierung (*assujettissement*) besteht genau darin, daß das Subjekt, das sich solchen Normen widersetzt, selbst von solchen Normen befähigt, wenn nicht gar hervorgebracht wird.« (Butler 2014b: 39, Herv.i.O.) Die althussersche Anrufung (Althusser 2016; vgl. Butler 2013; Villa 2010: 67; Alkemeyer/Villa 2010), zum Beispiel als Feministin, erfordert immer auch eine Reaktion, eine wie auch immer gestaltete Umwendung, und sei es, um die Anrufung empört zurückzuweisen, um zu sagen, dass man keine oder nicht so eine Feministin sei.

Der Begriff des Subjekts ist dabei keinesfalls gleichzusetzen mit dem des Individuums oder der Person. Subjekte beziehungsweise Subjektformen, wie (gute) Mutter, Queer-Feministin oder erfolgreiche Vorstandsvorsitzende, sind »Platzhalter« (Butler 2013: 15), Entwürfe für Seinsweisen und damit nie vollkommen erreichbare, nie endgültige und vollkommen gelebte Ideale. Je nach Kontext füllen wir verschiedene Subjektformen aus, sind beispielsweise tagsüber Chefin und Kollegin und abends Mutter und Partnerin. Das beinhaltet differente, ja widersprüchliche Werte, Normen und Praktiken; was in einem Kontext als unseriös und unprofessionell gilt, kann in anderem Kontext als angemessen oder womöglich immer noch nicht fürsorglich und empathisch genug gelten (Villa 2010).

Eine Subjektform hat man, haben Personen oder Individuen, dabei nicht per se inne. Man bekommt sie auch nicht »nur« zugewiesen, sondern muss sie permanent produzieren, in Prozessen, die mit Foucault Selbsttechnologien (Foucault 1993: 203) genannt werden können oder Selbst-Bildungen (Alkemeyer et.al. 2014: 20). »Das »Selbst« wiederum ist jener Teil des Subjekts, der als eine Art »wandelbarer Kern« aufgefasst wird, zu dem sich das Subjekt reflexiv in Beziehung setzt«, formuliert Stefanie Graefe (Graefe 2019: 8, Fn 1) den Unterschied zwischen Subjekt und Selbst. Demnach lässt sich die Frage der vorliegenden Arbeit formulieren als die Frage danach, welche Praktiken und Deutungen es einem Selbst ermöglichen, sich auf eine bestimmte Art zu gestalten, zu bilden – durchaus im doppeldeutigen Sinne des Wortes »bilden« als sich formen und sich informieren und Erfahrung sammeln (Alkemeyer/Budde/Freist 2014: 21) – und so zu einem bestimmten Subjekt zu werden.

Zentral für die vorliegende Arbeit ist die Frage der Bedeutung des Körpers und des Umgangs mit diesem für Prozesse der Subjektivierung. Denn, wie schon in den verwendeten Terminologien der Selbst-Technologien und Selbst-Bildung anklingt, liegt dieser Arbeit ein Verständnis von Subjektivierung als performativem Prozess (Alkemeyer 2014; Villa 2010) – also als permanent praktisch vollzogener Dar- und Herstellungsprozess – zugrunde. Das setzt unweigerlich den Körper zentral, als ermöglichendes wie beschränkendes Mittel und Bühne der Subjektivierung.

1.2 Körperliche Selbst-Bildung

Der Körper erscheint nicht nur Foucault als zentraler Ansatzpunkt für Utopien wie Dystopien gleichermaßen (Dickel 2016). Soziologische (und andere) Zeitdiagnosen sprechen vielfach davon, dass der Körper kulturell zunehmend zum Gegenstand transformiert werde (Villa 2008a, 2011; Meuser 2004, 2014; Hitzler 2002). Aktuelle Fortschrittsorientierungen fokussieren nicht zuletzt auf den Körper und die Überwindung seiner ›Mängel‹ in Form von Krankheit, Schmerz, Sterblichkeit und die Optimierung seines Aussehens und seiner Funktionalität – Stichworte der Debatte sind »Körperkult« (Gugutzer 2007) und »Schönheitswahn« (ebd.).

Der Körper im Hier und Jetzt ist dabei stets mangelhaft, unfertig, unvollkommen. Denn die Basis jeder Utopie ist eine zu überwindende, weil nicht hinnehmbare, Gegenwart. Dabei geht es nicht nur um ›große‹ gesellschaftliche Utopien, sondern auch persönliche Utopien des Selbst (Duttweiler 2004; Lenk 2006): nicht nur um bevölkerungs- und gesundheitspolitische Utopien der Regulierung von Krankheits-, Sterblichkeits- und Geburtenraten, sondern auch um Lebens- und Selbstentwürfe von Individuen. Letztlich sind diese ineinander verzahnt: Biopolitische Regierungspraktiken wirken auf individuelle Lebensführungen ein, durch Gesetze zum Beispiel zur Impfpflicht, aber weit häufiger noch wesentlich subtiler als »Führen der Führungen« (Foucault 1987: 255) durch Normen, Ideale und Leitbilder, die nicht als Gesetz, sondern als Empfehlung auftreten und an das Verantwortungsgefühl für sich, die eigene Familie und auch die Gesellschaft appellieren (Duttweiler 2008; Wirtz 2012; Morgan 2008).

Aber auch individuelle ›Selbst-Utopien‹, Visionen beispielsweise in Form von Kinderwünschen (oder Nicht-Kinder-Wünschen) oder die Forderung nach geschlechtlicher Selbstbestimmung wirken wiederum auf die Ebene der biopolitischen Regierung: Sie erstreiten Änderungen im Adoptions- und Personenstandsgesetz und Regularien der Kostenübernahme durch gesetzliche Krankenkassen, sie verschieben Konventionen und Normen. Gleichzeitig sind alle scheinbar individuell subjektiven Visionen, Begehren und Wünsche – nach Kindern, danach als Mann oder Frau wahrgenommen zu werden, einem Sixpack oder der erfolgreichen Bewältigung eines Marathonlaufes – stets Resultate gesellschaftlich vermittelter Werte und Ideale.

Die Verfügbarkeit des Körpers bringt damit nicht nur die Freiheit über die Eigenkörpergestaltung mit sich, sondern gleichzeitig ihre Notwendigkeit, sowie die Notwendigkeit ihrer Legitimation: Die Frisur, die Kleidung, der Familienstand aber auch das eigene Körpergewicht, die Verteilung von Fett und Muskeln und die Nasenform – all das scheint grundsätzlich vom körperhabenden Individuum bestimmbar und muss daher entschieden und begründet werden. War der Körper und seine optische wie funktionale und gesundheitliche Verfassung einst ein Schicksal, welches von Gott oder anderen höheren Mächten bestimmt wurde, so

kommt dem eigenen Körper seit der Aufklärung zunehmend der Charakter einer Aufgabe zu (Meuser 2014; Hitzler 2002; Schroer 2005: 35; Gugutzer 2015), einer eigenverantwortlich zu gestaltenden Visitenkarte (Alkemeyer 2007: 17; auch Villa 2007: 22) oder eines nie endenden Projekts (Ach/Pollmann 2006; Posch 2009; Duttweiler/Gugutzer 2016). Selbst das scheinbare So-Lassen im Sinne eines Nicht-Eingriffs ins körperliche Erscheinen, zum Beispiel sich *nicht* die Beine zu rasieren oder *keine* Schönheits-OP zu machen, stellt immer auch eine Handlung dar, ist immer auch eine Entscheidung und verwoben mit Subjektformen, also Schablonen des Da-Seins, nach denen Individuen ihre Selbstkonzepte ausrichten. Nur dadurch gewinnen Fragen wie ›Dürfen Feministinnen sich die Beine rasieren?‹, ›Kann man gegen Dickendiskriminierung sein und Diät halten?‹ oder ›Kann man(n) kritisch gegenüber hegemonialen Männlichkeitskonzepten sein und dennoch Bodybuilding betreiben?‹ ihre subjektive wie soziologische Relevanz (vgl. Villa 2013; Pitts 2003; Gugutzer 2015).

Dabei jedoch ist der Körper »kein Gegenstand wie eine Handtasche oder ein Tisch« (Villa 2007: 19), über den oder die wir uneingeschränkt verfügen, sondern verfügt er – durch Schmerz, Hunger, Traurigkeit, aber auch Freude, Ekstase und Euphorie – ebenso über ›uns‹. Oder um noch einmal auf Foucaults utopischen Körper zurückzukommen:

»Der Körper läuft, handelt, lebt, begehrt, lässt sich widerstandlos von all meinen Absichten durchdringen. Aber auch nur bis mir schlecht wird, bis mein Magen sich umdreht, bis der Schleim meine Brust verstopft und mich in der Kehle würgt, bis Zahnschmerzen sich in meinem Mund ausbreiten.« (Foucault 2014: 30)

Haben wir unseren Körper wirklich im Sinne einer Verfügbarkeit, oder hat nicht unser Körper uns?

1.3 Leiblich-affektive Selbst-Bildung

Hier macht es Sinn, eine Unterscheidung aus der (deutschsprachigen²) Phänomenologie einzuführen, die von Körper und Leib.³ Der Körperbegriff fasst den Körper als »sicht- und tastbarer, also äußerlich wahrnehmbarer Körper [...], der aktiv (willentlich oder unwillentlich) eingesetzt und letztlich wie jedes x-beliebige Ding behandelt werden kann« (Gugutzer 2015: 15), als den Körper, der in Wissens- und Sprache konzeptualisiert ist, als Körper der Dritten-Person-Perspektive (Hermann

2 In anderen Sprachen finden sich mitunter andere Formulierungen, wie »body« und »lived body« oder »corps« und »corps-propre« (Gugutzer 2015: 16).

3 Synonym dazu unterscheidet Helmut Plessner Körperhaben und Körpersein (Gugutzer 2016: 30, 2015: 15). Weitere Synonyme sind phänomenaler und semiotischer Körper (Klein 2005).

2011: 14). Dagegen beschreibt der Begriff des Leibes die Ebene der »Erste-Person-Perspektive« (ebd.), der unmittelbaren Empfindung, des Spürens, »das individuelle, radikal subjektive Fühlen, das sich anderen Menschen als solches nicht mitteilen kann.« (Villa 2007: 19; weitere Definitionen der Körper-/Leib-Definition bei Lindemann 2011 und Jäger 2014) Denn schon die Mitteilung eines leiblichen Spürens, zum Beispiel durch Sätze wie »Ich habe Hunger«, »Das macht mir Angst« oder »Ich liebe dich«, zwingt das individuell, radikal subjektive Empfinden in eine kollektiv verstehbare Form, die die Einzigartigkeit und Subjektivität der gespürten Empfindung nie ganz erfassen kann.

Doch auch das leibliche Spüren noch ›vor‹ seiner Kommunikation darf nicht als vor-sozial oder ›eigentlich‹ verstanden werden. Leibliches Spüren ist kulturell, historisch und individualbiografisch geprägt: was einst als umherwandernde Gebärmutter gespürt wurde (vgl. Lindemann 2017: 64; Duden 1987), sind heute Menstruationsbeschwerden oder eine Menopause; wo Menschen einst vom Teufel besessen waren, erleben sie nun einen durch biochemische Prozesse im Gehirn verursachten psychotischen Schub (Dörner 2013; Foucault 2009). Wir können gar nicht anders, als unseren Leib als Körper – also konzeptualisiert durch aktuelle Diskurse und Auffassungen vom Körper – zu spüren. Aus der soziologischen Perspektive, die hier vertreten wird, geht es dabei explizit nicht darum, diese Wandlungen als eine ›Entdeckungsgeschichte‹ zu erzählen, also darüber zu sprechen, was ›wir‹ heute ›besser‹ wissen, sondern zu betonen, dass das Körperwissen – die je aktuell akzeptierten, vorherrschenden Konzepte vom Körper – das leibliche Spüren strukturiert (vgl. Lindemann 2011). Körper und Leib sind also empirisch untrennbar vereint: »Analytisch kann man sie differenzieren, doch im Alltagshandeln sind wir beides gleichzeitig: ein Körperleib.« (Villa 2007: 20)

Die Antwort auf die Frage, wer hier wen hat, liegt damit in der Unterscheidung von Dualismus und Dualität (Gugutzer 2015: 19): Körper und Leib stehen nicht ausschließend nebeneinander, sondern bilden gemeinsam eine »Zweiheit«, eine »untrennbar, sich wechselseitig prägende Einheit.« (Gugutzer 2016: 30). Wir *sind* genauso unser Leib – sind damit also an ihn gebunden, ihm ausgeliefert – wie wir unseren Körper *haben*, über ihn bewusst verfügen können. In der in der Phänomenologie wird diese Dualität nach Helmut Plessner als »exzentrische Positionalität« bezeichnet und unterscheidet Menschen von Tieren (Lindemann 2011: 34⁴; Gugutzer 2002, 2012). Während das Tier stets im Hier und Jetzt seines aktuellen konkreten Spürens, Fühlens, Riechens lebt, *wissen* Menschen, *dass* sie spüren, fühlen, riechen, oder wie Ulle Jäger formuliert: »Es [das Tier] spürt und merkt seinen Leib, merkt aber nicht, dass es merkt.« (Jäger 2014: 200) Menschen wissen um ihren Körperleib und *haben* diesen tatsächlich im Sinne eines Eigentumsverhältnisses, können ihn als Objekt nutzen, zum Beispiel gezielt hungern im Dienste einer

4 Auf die Arbeit Lindemanns wird in Kapitel III.4 der vorliegenden Arbeit näher eingegangen.

Diät, können ihn dekorieren, trainieren und formen, also »reflexive Körpertechniken« (Crossley 2004: 38) anwenden, mit denen sie bewusst in den eigenen Körper eingreifen. Und doch handelt es sich um ein eigenwilliges Eigentum, schließlich ist auch der Mensch dem leiblichen Empfinden im Hier und Jetzt, Hunger, Schmerz und Erschöpfung, verhaftet und ausgeliefert.

Genau diese Gleichzeitigkeit ist nach Robert Gugutzer der Moment, in dem sich – durchaus in historisch und kulturell variabler Weise – Identität ausbildet (Gugutzer 2002). In seiner Dissertationsschrift »Körper, Leib und Identität«⁵ belegt er umfassend, welche Bedeutung leibliche Empfindungen und ihr reflektiertes »Management«, zum Beispiel sexueller Regungen oder Schmerzen (hierzu auch Degele 2008; Riegler/Ruck 2011), für die Selbst-Bildung, in seiner Terminologie, für die »Identitätsfrage« (Gugutzer 2002: 279) spielen und führt das Konzept der »reflexiven Leiblichkeit« (ebd.: 281) ein. Demnach vollzieht sich die Identität eines Individuums im »Wechselspiel von (leiblicher) Erfahrung und (kognitiver) Reflexion, von narrativer Konstruktion und spürbarer Stützung« (Gugutzer 2002: 296). Damit plädiert Gugutzer für den Einbezug des Körpers und vor allem des Leibes in die Soziologie und nicht zuletzt in Theorien zur Subjektivierung. Subjektivierung passiert nicht nur in der kognitiv gesteuerten Bearbeitung des Körpers, sondern vor allem über das leibliche Spüren. So entscheiden sich Individuen nicht (nur) kognitiv für eine bestimmte Identität, dafür eine bestimmte Subjektform einzunehmen oder zurückzuweisen, zum Beispiel Mann oder Frau oder nichts davon zu sein, sondern füllen Individuen eine Subjektform aus, weil sie sich als Mann, Frau, homosexuell, Punkrock-Fan und vieles andere *empfinden*.

Damit soll keineswegs gesagt werden, dass diese Empfindungen Ausdruck einer irgendwie naturgegebenen vor-sozialen Wesenhaftigkeit seien. Vielmehr kann auf Basis der Annahme einer Verschränkung von Körper und Leib ein scheinbarer Dualismus von Konstruktivismus und Phänomenologie, von Diskurs und Materie, zugunsten eines komplementären Verständnisses überwunden werden: »Das, was ich von mir selbst spüre, was sich mir als hier und jetzt aufdrängt, ist materiell – und zugleich Ergebnis eines sozial geprägten Prozesses der Materalisierung [...]«, so Ulle Jäger (Jäger 2014: 212; vgl. Gugutzer 2015: 49f; Villa 2011: 255). »In der Verschränkung von Körper und Leib machen sich die objektiven Strukturen auf der subjektiven Ebene bemerkbar [...]« (Jäger 2014: 213), so Jäger weiter, die an Konzepte der Einverleibung sozialer Strukturen bei Butler, Foucault und vor allem Pierre Bourdieu anknüpft.

Bei all diesen Ansätzen finden sich mehr oder weniger explizite Verweise darauf, dass der Körper für die Selbst-Bildung der Individuen und damit auch für

5 Gugutzer nutzt den Identitätsbegriff synonym zu dem was hier als Selbst gefasst wird, als »wandelbare Einheit-in-der-Vielfalt« (Gugutzer 2002: 300).

die soziale Ordnung nicht nur als Visitenkarte, als Verkörperung nach außen, relevant ist, sondern auch und vielleicht vor allem, als Medium der Einverleibung sozialer Ordnungen. Soziale Ordnungen und ihre Regeln und Normen existieren nicht nur, mitunter eher weniger, als kognitiv verfügbares Wissen zum Beispiel über Geschlechterrollen, sondern als inkorporiertes Wissen, welches zuallererst gespürt wird, in Form von Scham (Neckel 1990; Möhring 2007; Kuch 2011), Angst (Schmincke 2018a: 72) aber auch Wohlbefinden und Glück (Ahmed 2010c). Gleiches gilt auch für die Transformation sozialer Ordnung, das Variieren oder Ablehnen dieser: auch diese erfolgt nicht primär aus einer logischen Einsicht, sondern aus eigensinnigen Empfindungen, Begehren, Bedürfnissen heraus (Alkemeyer/Villa 2010), weil Tradiertes als leidvoll empfunden wird, weil unerwartete Freuden und Lüste auftreten, weil Geschehnisse und Strukturen wütend machen.

Damit kann eine »Soziologie des Leibes« (Gugutzer 2015: 19) an eine Soziologie der Gefühle oder der Emotionen (Gugutzer 2015: 19, 52; 2012: 83) und sozialwissenschaftliche Affekttheorien anschließen, was sich nicht zuletzt an der häufigen Begriffskopplung affektiv-leiblich zeigt.⁶ Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Phänomenen, die als Gefühle, Emotionen oder Affekte bezeichnet werden. Angesichts umfassender Debatten innerhalb der sozial- und kulturwissenschaftlichen Emotions- und Affekt-Theorien (ausführlich dazu von Scheve/Berg 2018; Slaby 2018; Weber 2008; Gammerl/Hutta/Scheer 2017; Probyn 2005) ist es notwendig, diese Begriffe zu klären, denn sie werden in der entsprechenden Literatur nicht einheitlich verwendet (vgl. Reckwitz 2015b). Im Folgenden wird daher kurz in die sozialwissenschaftliche Diskussion um die Konzepte Emotion, Gefühl und Affekt eingeführt, um die Verwendung in der vorliegenden Arbeit zu klären.

6 Dabei jedoch werden in der Phänomenologie leibliche Regungen und Gefühle unterschieden. Demnach sind Gefühle als »objektive Atmosphären« beispielsweise in Form von Trauer, zu unterscheiden vom subjektiven leiblichen Betroffensein in Form von Traurigkeit (Schmitz 1998: 22ff, vgl. Gugutzer 2013: 306). »Während die Gefühle räumlich ergossene Atmosphären sind, ist das *Fühlen* der Gefühle, soweit es sich um Ergriffenheit von ihnen und nicht um bloßes Wahrnehmen der Atmosphäre handelt – wie, wenn ein ernsthafter Beobachter in ein albernes Fest gerät –, stets ein leibliches Betroffensein von ihnen.« (Schmitz 1998: 26, Herv. C.S.) Ebenso wird die Trennung von Leib und Gefühl in der Psychologie diskutiert (vgl. Fuchs 2014).

2 Begriffsdiskussion

Prominent sind in den Affect Studies die Arbeiten Brian Massumis, in welchen eine klare Trennung der Konzepte Affekt und Emotion betont wird. Affekte sind hier un-mittelbare, unartikulierbare Empfindungen, die nicht subjektgebunden sind, sondern vielmehr zwischen Körpern passieren, die unberechenbar, unkonzep-tualisierbar und richtungslos sind: »Affect is autonomous to the degree to which it escapes confinement in the particular body whose vitality, or potential for interaction, it is.« (Massumi 1995: 96) Emotionen sind bei Massumi dagegen »eingefangene« (cap-tured) Affekte:

»Formed, qualified, situated perceptions and cognitions fulfilling functions of ac-tual connection or blockage are the *capture* and closure of affect. Emotion is the intensest (most contracted) expression of that capture- and of the fact that some-thing has always and again escaped.« (Ebd., Herv.i.O.)

Sie sind damit subjektgebunden, gerichtet, konzeptualisiert und klar von Affekten zu unterscheiden:

»An emotion is a subjective content, the socio-linguistic fixing of the quality of an experience which is from that point onward defined as personal. Emotion is qual-ified intensity, the conventional, consensual point of insertion of intensity into semantically and semiotically formed progressions, into narrativizable action- re-action circuits, into function and meaning. It is intensity owned and recognized. It is crucial to theorize the difference between affect and emotion.« (Massumi 1995: 88)

Kritik an dieser scharfen Trennung übt unter anderen Sara Ahmed, renommier-te Theoretikerin der emotionstheoretischen Sozial- und Kulturwissenschaften, die sich explizit gegen seine Konzeptualisierung wendet:

»I am hence departing from the recent tendency to separate affect and emotion, which is clear in the work of Massumi (2002). For sure the experience of ›having‹ an emotion may be distinct from sensations and impressions, which may burn the skin before any conscious moment of recognition. But this model creates a distinc-tion between conscious recognition and ›direct‹ feeling, which negates how what is not consciously experienced may still be mediated by past experiences. I am suggesting here that even seeming direct responses actually evoke past histories, and that this process bypasses consciousness, through bodily memories. So sen-sations may not be about conscious recognition, but this does not mean they are ›direct‹ in the sense of immediate. Further, emotions clearly involve sensations: this analytic distinction between affect and emotion risks cutting emotions off from the lived experiences of being and having a body.« (Ahmed 2004: 39, n4)

So wenig wie leibliches Spüren generell als vor-sozial, natürlich oder unvermittelt gelten kann, so wenig können nach Ahmed Affekte so konzipiert werden. Egal wie unvermittelt und unreflektiert sie erscheinen mögen, sind Affekte immer vermittelte Resultate vorhergegangener Erfahrungen, immer kulturelle geprägt und sozial hervorgebracht.

Wie schon für den Körperleib festgestellt, so gilt auch für die Emotionsaffekte/Affektemotionen, dass sie analytisch jedoch nicht empirisch trennbar sind (vgl. Schmitz/Ahmed 2014: 98). So wenig wie wir unseren Leib ohne Körperwissen spüren können, so wenig empfinden wir Affekte ohne gewusste Gefühlskonzepte (Ahmed 2004: 30). Ahmed führt exemplarisch aus:

»The ›fear affect‹ can be separated from the self-conscious recognition of being afraid (the flicker in the corner of the eye signalling the presence of the stranger, which registers as a disturbance on the skin before we have recognized the stranger as a stranger). However, this does mean the ›fear affect‹ is autonomous. Before we are affected, before something happens that creates an impression on the skin, things are already in place that incline us to be affected in some ways more than others.« (Ahmed 2010c: 231)

Jedes Gefühlserleben, jede Emotion, beinhaltet Empfindungen, leibliches Erleben: das Herzrasen, den Schweißausbruch oder das Erröten. Diese Regungen werden aber ebenso sozial und kulturell hervorgebracht wie ihre kognitive Konzeptualisierung als Gefühl, beispielsweise als Verliebtsein (Reckwitz 2015b: 35) oder als Scham und können auch im Erleben und der empirischen Beobachtung nicht getrennt werden (Ahmed 2004: 30). Die Gefahr einer konzeptionellen Trennung von Affekt und Emotion beziehungsweise Gefühl liegt darin, diese als eine Natur/Kultur-Trennung, einer Trennung in ›eigentlich‹ und ›sozialvermittelt beziehungsweise konstruiert‹ zu verstehen (vgl. Scheer 2012: 198), was zumindest Massumis Arbeiten auch tatsächlich nahelegen, die Affekte gar als autonom von kulturellen, sozialen Formungen sehen (Massumi 1995; kritisch diskutiert in Hemmings 2005).

Dagegen wird hier analog zum Körperleib von einer unauflösbaren Zweiheit (Gugutzer 2016: 30) von Affekt und Gefühl ausgegangen. Dabei soll weder das analytische Potential der begrifflichen Unterscheidung von Körper und Leib noch der von Affekt und Gefühl »verschleudert« (Gugutzer 2015: 16, 2012: 8) werden. Jedoch können empirisch nur der Körperleib beziehungsweise die Emotionsaffekte betrachtet werden, die einen Nexus aus leiblichen Regungen und ihren kulturellen und subjektiven Deutungen in Form von Gefühlskonzepten bilden. Daher werden in der vorliegenden empirischen Arbeit Emotionen als diese untrennbare Verbindung aus Affekt und Gefühl verstanden und die Begriffe des Affekts, der Emotion und des Gefühls nicht streng unterschieden. (Vgl. Nay 2017: 131f.)

Emotionen werden dabei jedoch nicht als individuell subjektgebunden betrachtet, sondern als zutiefst sozial, öffentlich und damit auch politisch. Denn obwohl

Gefühle im Alltagsverständnis zumeist als individuell und privat verhandelt werden, sind sie das Gegenteil. Emotionen sind Resultate sozialer, kulturell geprägter, historisch gewachsener Konfigurationen (Elias 1980; Frevert 2016; Frevert et al. 2011; Stearns/Stearns 1985; Reddy 2001; Reckwitz 2015; Verheyen 2010; Plamper 2013) und eingebunden in normative Regime der Legitimität (Hochschild 1979; Maihofer 2014; von Scheve/Berg 2018; von Bose et al. 2015). Emotionen entstehen und zirkulieren zwischen Subjekten: wir leiden mit, sind neidisch auf die Freude anderer oder ergriffen von ihrer Begeisterung. Als Atmosphären »schweben« sie im Raum, können sich als geteilte Empfindung auf alle Anwesenden auswirken, aber auch sehr unterschiedlich erlebt werden (Löw 2015: 208; Schmitz 1993; Puwar 2004; Schmechel 2019c), können an Personen gebunden sein oder auch von diesen gestört werden und sind auch Gegenstand bewusster, aktiver Einflussnahme in Form von Gefühlsarbeit (Hochschild 1979, 2006, 2012; Ahmed 2014b: 14; Schmitz 1993: 49; siehe auch Kapitel III.3.2).

Gerade am, in der vorliegenden Arbeit sehr zentralen, Körpergefühl, dem emotionalen Bezug auf den eigenen Körper, lässt sich das gut durchdeklinieren: es handelt sich einerseits um eine sehr selbstbezogene und »innerliche« Empfindung, ist sie doch auf sich selbst gerichtet. Dabei ist das »Körpergefühl« jedoch zutiefst abhängig von äußeren Einflüssen: von Reaktionen und Verhaltensweisen, ja allein der Anwesenheit anderer Menschen, von kulturell vermittelten Normen und Idealen, Räumen und deren Atmosphären, Praktiken und Artefakten, wie Kleidung (Hermann 2011: 28) und vielem mehr. Es ist, wie noch ausgeführt wird, auch ein Gegenstand aktiver Bearbeitung und ein zentrales Thema feministischer und queerer Kämpfe.

Dabei sind Emotionen jedoch weder per se der Ort eines revolutionären Potentials noch ausschließlich systemstabilisierend (Reckwitz 2015b), sondern wie andernorts als leibliches Spüren gefasst (Gugutzer 2015: 130; Riegler/Ruck 2011⁷), beides zugleich. Affekte und Gefühle bieten Anlass zu Widerspruch und Widerstand gegen bestehende Ordnungen, können aber genauso auch als »leidenschaftliche

7 Riegler und Ruck zeigen am Beispiel von Frauen, die Schmerzen beim Penetrationssex haben, wie eben diese leibliche Empfindung von Schmerz, die ebenso als Affekt oder Gefühl theoretisiert werden könnte, sowohl Potential bietet, gängige vergeschlechtlichte Normvorstellungen von Sexualitätspraktiken zu hinterfragen, wie auch als Leidenserfahrung des Scheiterns der Subjekte normstabilisierend wirkt. Die betroffenen Frauen sollten, um »richtige« heterosexuelle Frauen zu sein, Spaß und Lust daran empfinden, penetriert zu werden. Sie stellen in der Empirie von Ruck und Riegler mehrheitlich sich selbst infrage und »fliehen« in die Rolle der an einer Störung Leidenden (Riegler/Ruck 2011: 52). Normierte Vorstellungen »gelingen« Sexualität stehen für die hier Beforschten nicht zur Diskussion. Dieses aber nach Ruck und Riegler durchaus vorhandene Potential bedarf für seine Entfaltung, so die Autor_Innen, einer Verschiebung gesellschaftlicher, kultureller und auch therapeutischer Diskurse um Sexualität.

Verhaftungen« (Butler 2013: 11) im Bestehenden dieses stabilisieren (Hemmings 2005; Peters 2019).

Im Anschluss an Ahmed liegt die Fragestellung der vorliegenden Studie nicht darin, wie Emotionen/Gefühle/Affekte endgültig, ontologisch, definiert werden können, was sie generell *sind*, sondern vielmehr, was sie *tun* (vgl. Ahmed 2010c: 2, 2004: 26; Nay 2017): Was sie bewirken, wie sie Objekten einen Wert anheften (Schmitz/Ahmed 2014: 97) und welche Zug- und Triebkraft Emotionen damit für soziales Handeln haben. In der vorliegenden Arbeit sind vor allem Gefühle in Bezug auf den eigenen Körper relevant, konkret Scham oder Stolz, Spaß oder Frust an körperbezogenen sportlichen Praktiken sowie Gefühle von Sicherheit und Stärke oder kontrastierend ein intensives Spüren der eigenen Verletzlichkeit. All diese Gefühle »kleben« für die Individuen an bestimmten Räumen und Praktiken und leiten dadurch zu diesen hin oder gerade weg von diesen (Ahmed 2020b, 2014c; Reckwitz 2015b). Dabei tun sie das auch, wenn sie gar nicht empfunden werden, sondern als Versprechen oder Drohung an sozialen Objekten haften – als Glücksversprechen oder Unglücksdrohung.

In Wechselwirkung zur Frage, was Emotionen tun, steht ebenso die Frage, wie Emotionen getan werden. Monique Scheer bringt mit ihrem Ansatz des »doing emotion« (Scheer 2012: 194) Emotionen als Praktiken in den Blick und betont damit, dass diese nicht einfach »über uns kommen«, Subjekte nicht passiv affiziert beziehungsweise emotionalisiert werden, sondern, dass auch das Haben einer Emotion ein aktives Tun darstellt.⁸ Dabei geht es Scheer aber nicht um ein Tun im Sin-

8 Interessant ist in diesem Kontext auch das Konzept der »emotives« des Historikers William Reddy (Reddy 2001). Emotives sind bei ihm »[a] type of speech act different from both performative and constative utterances, which both describes (like constative utterances) and changes (like performatives) the world, because emotional expression has an exploratory and a self-altering effect on the activated thought material of emotion.« (Reddy 2001: 128) Er beschreibt damit also den Moment, in welchem in hybrider Gleichzeitigkeit der Ausdruck und die »Produktion« eines Gefühls sich wechselseitig bedingen. Das kann wohlgermerkt auf verschiedene Arten passieren. Der Ausspruch »Ich bin sehr wütend« beispielsweise bringt eine vorhandene Emotion zum Ausdruck und kann die Wut dabei sowohl bestärken als auch verschwinden lassen oder abmildern. (vgl. Scheer 2016; Verheyen 2010) Einen ähnlichen (ebenfalls historischen) Ansatz der gefühlsbildenden Wirkung von Sprache über Gefühle vertritt auch Ute Frevert (Frevert 2016). Gerhards wiederum leitet aus soziolinguistischen Theorien zur Wirkung von Sprache auf das Gefühlserleben schichtspezifische Umgangsweisen mit Emotionen ab (Gerhards 1988: 116ff), was wiederum anschlussfähig an die Arbeiten Eva Illouz ist. Diese konzipiert den Umgang mit Emotionen als eine spezifische Kapitalsorte moderner Gesellschaften, die soziale Schichtung (mit)strukturiert (Illouz 2009: 329ff, 2012: 69ff.).

ne eines zielgerichteten, intendierten Handelns⁹, sondern um ein Doing im Sinne des Mechanismus doing gender, in dem durch das Tun, das ›Getane‹ erst entsteht (Scheer 2016). Ferner bietet sie eine explizite Verknüpfung von Emotionstheorien und der bourdieuschen Habitusstheorie an:

»Wenn wir unsere Gefühle ›tun‹, heißt das nicht, dass dahinter ein bewusst handelndes, frei wählendes Subjekt steckt. Andererseits sind sie auch nicht nur unbewusste Reflexe. Fasst man das Tun der Gefühlsäußerungen als Praxis im Sinne der Habitusstheorie Bourdieus auf, lassen sich Emotionen genau an dieser Stelle zwischen Aktivität und Passivität positionieren [...].« (Scheer 2017: 258)

Bourdieu's Konzept des Habitus, der einverlebten sozialen Dispositionen, die als strukturierte und strukturierende Struktur (Bourdieu 1987: 280) Verhalten, Empfinden und Denken der Individuen durchdringt, beinhaltet nach Scheer auch eine Verknüpfung »zwischen den kognitiven, emotionalen und leiblichen Dimensionen der Erfahrung« (Scheer 2017: 260). Sie führt das Beispiel der »gesellschaftlich aufgezwungenen Agoraphobie« an, die Bourdieu in Gesellschaften beobachtet, die Frauen aus dem öffentlichen Raum ausschließen. Die fehlende Gewöhnung führe zu einer Unsicherheit und Angst bei den individuellen Frauen, durch die diese sich selbst aus dem öffentlichen Leben fernhielten (Scheer 2017: 261, Herv. i.O.).¹⁰ »In diesem Sinne«, so Scheer »ging es Bourdieu schon immer um die Emotionen, weil es ihm von Anfang an um die Einverleibung von Wissen ging, um körperlich empfundene Werturteile (etwa dem ›Ekel vor dem Leichten‹ in den *Feinen Unterschieden*).« (Ebd.: 260, Herv.i.O.)

Diese »körperlich empfundenen Werturteile« sind damit immer auch Teil je spezifischer Subjektformen und Subjektkulturen, ob nun als »reflexive Leiblichkeit« (Gugutzer 2002) gefasst oder als »emotionale Subjektivierung« (Reckwitz 2015a). Letzteres bezeichnet nach Reckwitz »eine kulturelle Modellierung jener körperlichen ›Erregungszustände‹ (Massumi), die mannigfache, subjektiv negativ oder positiv erlebbare Formen von Lust-, Angst- und Aggressionszuständen annehmen können.« (Reckwitz 2015a: 40) Das moderne Selbst ist auch ein »emotionales Selbst« (Gerhardt 1988: 251), es konstruiert sich stets auch über das eigene Empfinden, zum Beispiel als homosexuelles oder gläubiges Subjekt, als liebevolle Mutter oder leidenschaftlicher Fußballfan. Um eine bestimmte Subjektposition

9 Dies kann aber durchaus vorkommen beispielsweise als Teil von Selbsttherapeutisierungspraktiken oder in vielen Beispielen aus Hochschild's Arbeiten zum Gefühlsmanagement (Hochschild 2012; siehe hier Kap. III.3.2).

10 Wie auch Scheer ausführt, wurde Bourdieu von feministischer Seite für den Determinismus dieser Theorie und die implizite Passivierung von Frauen scharf kritisiert (vgl. Oloff 2013). Zur generellen Debatte um das emanzipative Potential der Habitusstheorie vgl. Sonderegger 2010.

einnehmen zu können, gehören auch entsprechende Emotionen dazu – als vegetarische Umweltaktivist ekelt man sich vor dem McDonalds BigMac und als Bildungsbürgerin verachtet man aktuelle Popmusik und begeistert sich für Free Jazz – was bei Ahmed in der Phrase verdichtet wird, »our likes, [...] establish *what we are like*.« (Ahmed 2010c: 24, Herv.i.O.)

Emotionen sind also zentraler Aspekt der Selbst- und damit immer auch Gruppenbildung, zum Beispiel als kollektives Subjekt »wir Frauen« (Schmincke 2018b). An den Grenzen der Gruppenzugehörigkeiten stehen bei Ahmed die *affect aliens* und *killjoys* – die Individuen, die nicht »angemessen« empfinden (Ahmed 2010a). In der vorliegenden Studie zeigen sich konkret die subjektiven Herausforderungen darin, als queeres (linkes, feministisches) Subjekt einen »angemessenes« emotionales Verhältnis zum eigenen Körper und seiner sportiven Formung einzunehmen: (Unter welchen Umständen) darf man sich freuen über Muskelwachstum und Fettabbau, obwohl man Körper- und Schönheitsnormen ablehnt? Muss man den eigenen Körper lieben, egal wie er aussieht? Darf man Spaß im Fitnessstudio haben, oder nur in der subkulturellen queeren Sportgruppe? Und was, wenn es genau dort keinen Spaß macht?

Im Folgenden wird die Bedeutung von Gefühlen für die konkrete vorliegende Studie erläutert. Gefühle werden in ihrer Ambivalenz zwischen Verfügung und Verfügbarkeit, in Analogie zum Körperleib, und als Bearbeitungsobjekte im Kontext von Subjektivierungsprozessen beschrieben. Der Fokus liegt dabei auf dem Körpergefühl, also dem emotionalen Körper-Selbst-Verhältnis und dem fitten Körper als Träger eines Glücksversprechens.

3 Ambivalente Gefühle

Dass der Mensch nicht nur einen Körper hat, sondern auch ein Gefühlsleben, ist ebenso wie ersteres Produkt kultureller, historischer Prozesse. Als solche beschreibt Foucault in seinem Standardwerk »Überwachen und Strafen« (2016) die »Erfindung« dessen, was wir heute Seele oder Psyche nennen, »Subjektivität, Persönlichkeit, Bewusstsein, Gewissen usw.«¹¹ (Foucault 2016: 42) als eine Verschiebung der Ziel-scheibe machtvoller Zugriffe auf Individuen. Diese seien nun nicht mehr primär auf den Körper gerichtet – wie die Marter, die Foucault im Eingang des Buches eindringlich beschreibt und in der es darum ging, den Körper des Verbrechers so unwiderruflich wie möglich zu zerstören, um ihn und sein Verbrechen aus der Welt zu schaffen – sondern auf das, was als Seele oder Psyche konzipiert wird:

»Der Mensch, von dem man spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine ›Seele‹ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.« (Foucault 2016: 42)

Die Rede von der Seele als Gefängnis des Körpers erscheint anschlussfähig an die Theorie des Zivilisationsprozesses nach Norbert Elias (Elias 1980; zum Verhältnis der Theorien Elias' und Foucaults van Krieken 1991; Adloff/Farah 2013). Nach dieser lässt sich der Prozess der Entstehung moderner westlicher Gesellschaften analytisch in zwei empirisch untrennbar verschränkte Prozesse teilen: in eine Soziogenese und Psychogenese. Während mit dem Begriff der Soziogenese das Werden moderner Staats- und Gesellschaftsstrukturen beschrieben wird, bezeichnet der Prozess der Psychogenese das Werden moderner Subjektivität oder Persönlichkeit. Zentral für Elias ist, dass diese Entwicklungen sich wechselseitig beeinflussen; die Staats- und Gesellschaftsstrukturen wirken auf die Persönlichkeitsstrukturen in der Bevölkerung, die wiederum die Gesellschaftsstrukturen überhaupt hervorbringen. Zusammenfassend lässt sich der Wandel der Persönlichkeitsstrukturen nach Elias – durchaus konform mit Foucaults Theorie der Geschichte der dominanten Machtformen – als Übergang von der Fremd- zur Selbstkontrolle (beziehungsweise von der Souveränitätsmacht zur Gouvernementalität) beschreiben und damit

11 Diese zitierte Aufzählung soll hier keineswegs über die sehr unterschiedlichen theoretischen Konzepte hinter diesen Begriffen hinweggehen. Doch ist eine detaillierte Ausführung hier weder möglich noch nötig. Ausführlicher zur Entwicklung der »Psy-Disziplinen« wie verschiedener Psychologien (Arbeitspsychologie, Kinderpsychologie, ...) sowie pädagogischer und psychiatrischer Wissensdisziplinen und deren Wirkung auf das moderne Selbst vgl. Foucault 2005 und Rose N. 1996.

als eine zunehmende Kontrolle und Modellierung der eigenen Affekte durch die Individuen selbst im Dienste herrschender Konventionen, Normen und Tabus.

Diese Variante der soziologischen Geschichtsschreibung kann sicher als verbreitet und anerkannt bezeichnet werden. So stimmen nach Reckwitz:

»[...] durchaus unterschiedliche Autoren wie Karl Marx, Max Weber, Theodor W. Adorno, Talcott Parsons, Michel Foucault oder Pierre Bourdieu letztendlich darin überein – sei es affirmativ oder kritisch –, dass die Entstehung und Entwicklung der modernen Gesellschaft im Kern durch fortschreitende Rationalisierung gekennzeichnet ist. Die Rationalisierung des Handelns und der sozialen Sphären hat nach Ansicht dieser Autoren zur Folge, dass sämtliche affektiven Aspekte des Handelns in der Moderne zunehmend verdrängt werden.« (Reckwitz 2015b: 33)

Bei näherer Betrachtung ist diese Zusammenfassung jedoch zu grob. In Bourdieus Konzept des Habitus nehmen gerade Gefühle und Empfindungen, unter anderem in Form des ästhetischen Geschmacks, eine zentrale Rolle ein. Sie sind aber dabei nicht einfach unterdrückt oder verdrängt, sondern werden *in einer spezifischen Form erlebt*. Auch in Foucaults Arbeiten ist gerade die ›Antirepressionsthese‹ zentral, die besagt, dass Macht nicht einfach unterdrückt, sondern produziert, und zwar auch Affekte und Gefühle.¹² (Foucault 1978: 35; vgl. van Krieken 1991) Erst durch Machtverhältnisse und ihre Wirkung werden Begehren und Empfindungen wie Spaß, Freude und Genüsse produziert (siehe Kap. III.4.3). Auch andere soziologische Klassiker haben mehr oder weniger explizit Affekten und Gefühlen in ihren Analysen große Relevanz beigemessen, und zwar nicht als unterdrückte Naturgewalten, sondern durchaus als *sozial produzierte und produktive* Kräfte. Beispiele sind die Arbeiten zu Scham und Peinlichkeit als Emotionen der Moral und sozialer Ordnung (Goffman 1956; Simmel 2000; vgl. Schützeichel 2013; Neckel 1990) oder Durkheims Arbeiten zu den gesellschaftlichen Ursachen von Suiziden und zu religiösen Atmosphären (ausführlich diskutiert in Flam 2002; Pettenkofer 2013; Yilmaz 2018). Schließlich spricht auch Elias von der ›Affektregulierung‹ und ›Affektmodellierung‹ (Elias 1980: 282) zum Beispiel durch ihre Verräumlichung und Verzeitlichung, also Organisation des Affekterlebens an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten. Affekte haben »auch im Alltag der zivilisierten Gesellschaft ihren legitimen und genau umgrenzten Platz« (ebd.: 279). Er beschreibt einen »relativ komplizierten Prozess[es], in dessen Verlauf der Affekthaushalt von Menschen sich allmählich in der Richtung auf eine stärkere und ebenmäßigere Affektkontrolle – aber ganz gewiss nicht im Sinne eines Zustandes totaler Affektneutralität – ver-

12 Wenn Gugutzer also feststellt, dass die foucaultsche Mikrophysik der Macht sich nicht nur in den Körper, sondern in den Leib einschreibt (Gugutzer 2015: 19), dann lässt sich dem zustimmen und ergänzen, dass sich dies eben im ›Produkt‹ spezifischer Gefühle äußert.

änderte«¹³ (ebd.: XVI). Eine Terminologie der Verdrängung oder Unterdrückung wird den komplexen Wirkungsweisen von Emotionen in diesen Ansätzen nicht gerecht. Sinnvoller erscheint es, mit Jürgen Gerhards (Gerhards 1988), statt von einer Unterdrückung, von einer zunehmenden diskursiven Thematisierung und Verfügbarmachung von Emotionen auszugehen.

Diese zunehmende Thematisierung und Verfügbarmachung wird wiederum kontrovers diskutiert als Disziplinierung oder Informalisierung und damit als Entfremdung oder Freiheitsgewinn, also ähnlich der Debatte um Körpermanipulation zwischen Selbst-Unterwerfung und -ermächtigung.

»So stehen sich heute in der Soziologie der Gefühle zwei Auffassungen über gesellschaftliche Emotionsregulierung gegenüber: In der These der Disziplinierung läuft die kommerzielle Nutzung von Gefühlen auf deren Konditionierung hinaus, was soziales Leid und Entfremdung auslösen soll. Die Diagnose einer Informalisierung von Gefühlsregeln hingegen stellt auf die Zunahme von persönlicher Autonomie in der Gestaltung des emotionalen Ausdrucks ab, was nicht zuletzt Resultat einer erheblichen Lockerung der Fremd- und Selbstzwänge in der modernen Emotionskultur sei.« (Neckel 2005: 421)

Die Disziplinierungs- beziehungsweise Entfremdungsthese geht damit von natürlich gegebenen, authentischen Gefühlen aus, deren Unterdrückung und Manipulation zu einer Entfremdung führe. Während diese theoretische Strömung die Freiheitsgrade übersehe, die die moderne Verfügbarmachung von Gefühlen auch bringen kann, so tendiere die »Informalisierungsthese« dazu, zu verkennen, dass Freiheit zum »authentischen« Ausleben eines Selbst und seiner Gefühle gerade einen wesentlichen Teil aktueller sozialer Kontrolle darstellt:

»Das gemeinsame Dritte in den Debatten der aktuellen Emotionssoziologie scheint also das Bild eines Akteurs zu sein, der seine Gefühle in zunehmendem Maße als eigene Aufgabe begreifen darf oder soll und hierbei entweder neue Freiheitsspielräume nutzt oder veränderten gesellschaftlichen Zwängen gehorcht. In dieser Alternative betritt die Soziologie der Gefühle ein Terrain, das der soziologischen Zeitdiagnose im Ganzen heute nicht unbekannt ist. Zahlreiche Vorschläge zur soziologischen Deutung der Gegenwart beschäftigen sich mit der paradoxen Entwicklung, dass zunehmende Freiheiten und zunehmender Zwang einander korrespondieren und sich nicht etwa begrenzen (vgl. Honneth 2002).« (Neckel 2005: 422)

Die Ambivalenz, die im menschlichen Körperleib liegt, nämlich gleichzeitig »gelebte[r] Ort der Möglichkeiten« (Butler 2014b: 11) sowie »gnadenlose Topie« (Foucault 2014: 25) zu sein, genau diese Ambivalenz liegt auch im *Haben* von Gefüh-

13 Hier grenzt Elias sich explizit von Talcott Parsons ab. (vgl. Adloff/Farah 2013: 111)

len. Werden diese als Formen leiblichen Spürens betrachtet, schienen sie in überwältigender Weise über uns zu kommen, wer im Affekt tötet, kann nicht vollends zur Verantwortung gezogen werden. Gleichzeitig lernen wir schon früh, uns zusammenzureißen, dass Jungen nicht weinen und bestimmte Ureinwohner keine Schmerzen empfinden würden, unsere Gefühle also auch in unserer Hand liegen.

Damit sind Emotionen, als Nexus aus leiblichen Empfindungen und kulturellen Deutungen dieser, also weder die unsteuerbaren Naturgewalten eines Affektkonzepts nach Massumi oder rein bio-chemisch determiniert, wie moderne biologisch orientierte psychologische und psychiatrische Konzepte nahelegen, noch sind sie frei und komplett verfügbar, auch wenn eine wachsende Kultur und Industrie der ›Selbsttherapeutisierung‹ zunehmend zur Arbeit an den eigenen Gefühlen aufruft (Neckel 2013: 170; Reckwitz 2019; Maasen/Elberfeld/Eitler 2014; zur kommerziellen Arbeit an Gefühlen siehe Kap.III.3.2 zur Gefühlsarbeit der Trainer_Innen). Sie werden als sozial konstruierte Phänomene im Kontext historisch spezifischer Normen- und Wertesysteme (Elias 1980; Frevert 2016; Reddy 2001; Plamper 2013) aktiv hervorgebracht (Scheer 2012) und sind wesentliches Element moderner Selbst-Bildung (Reckwitz 2015a). Sie sind ebenso wie der Körper eine Grundbedingung des Subjektseins und damit mit ebenso ambivalenten Potentialen der Gleichzeitigkeit von Ermächtigung und Unterwerfung ausgestattet.

3.1 (Körper-)Gefühle als Bearbeitungsobjekte

Im Zentrum dieser Arbeit steht hierbei speziell das *Körpergefühl*. Mit dem Begriff wird ein in-vivo-Code übernommen, der das Gefühl zum und im eigenen Körper bezeichnet. Es handelt sich beim Körpergefühl also nicht um ein qualitativ konkretes Gefühl, wie Trauer oder Freude, sondern vielmehr um eine variable und fluide Ansammlung von Gefühlen, die auf den eigenen Körper gerichtet sind und je nach Situation beim selben Individuum von Hass und Ekel über Gleichgültigkeit bis zu Stolz und Liebe reichen können. Dabei ist das emotionale Körper-Selbst-Verhältnis jedoch nicht willkürlich verteilt oder beliebig steuerbar.

Das zeigen nicht zuletzt Bourdieus viel rezipierte Arbeiten, vor allem »Die feinen Unterschiede« (1987, insbes. 338-354; vgl. Sassatelli 2010: 191; Jäger 2014: 202; Flaake 2019: 154; Witte 2011), die herausarbeiten, dass die »unteren Klassen in allen Betätigungen und Praxisformen« ein »instrumentelle[s] Verhältnis zum eigenen Körper« (Bourdieu 1987: 339, Herv.i.O.) zum Ausdruck bringen.¹⁴ Für die Mittelklassen attestiert er hingegen eine starke Orientierung daran, welchen Eindruck der eigene Körper auf andere macht. Der eigenen Körper wird hier vor allem aus den Augen der anderen und als Ausdrucksmedium gesehen und in diesem Sinne

14 Näheres zur Rolle der ökonomisch-sozialen Lage für den ›Emotionshaushalt‹ findet sich auch bei Gerhards 1998 (ebd.: 116f.) und bei Illouz 2012.

gestaltet und gepflegt. Auch die bereits erwähnte Studie Gugutzers zur Bedeutung leiblichen Spürens für die personelle Identität am Beispiel von Balletttänzer_Innen und Kloster-Angehörigen (Gugutzer 2002) zeigt eine klare Milieuspezifität des Körper-Selbst-Verhältnisses (ebd.: 288).

Dabei macht nicht nur Bourdieu die Feststellung, dass nicht allein die ökonomische Position und das Milieu, sondern unter anderem auch das Geschlecht eine tragende Rolle spielt. Otto Penz (2010) arbeitet auf der Grundlage von Bourdieu eine intersektionale Verknüpfung von Geschlecht und Klasse im Verhältnis zum eigenen Körper und im ästhetischen Empfinden heraus. Verschiedene sozial- und geisteswissenschaftliche (soziologisch wie auch psychologisch, philosophisch oder erziehungswissenschaftlich informierte) Arbeiten bestätigen die großen Auswirkungen geschlechtlicher Sozialisation und gesellschaftlicher Geschlechterbilder auf die Eigenkörperwahrnehmung und damit auch den Umgang mit dem eigenen Körper (Meuser 2005; Flaake 2019; Sobiech 1994; Abraham 2011; Dolezal 2016).

Iris Marion Youngs viel rezipierter Essay »Werfen wie ein Mädchen« (1993) stellt dezidiert heraus, dass die weibliche Sozialisation und die gesellschaftliche Rolle von Frauen und Mädchen dazu führt, dass diese Bewegungen nicht pragmatisch, sondern ästhetisch orientiert und mit wenig Vertrauen in den Körper durchführen, schließlich hänge das weibliche Selbstbild zentral daran, »hübsch« auszusehen (vgl. Crossley 1996: 113; kritisch Dolezal 2016: 59¹⁵).

Frauen und Mädchen konzipieren und erleben ihren Körper demnach grundlegend als defizitär, vulnerabel und abhängig von anderen und deren Beurteilung. Die Schweizer Soziologin Priska Gisler schreibt: »Die soziale und räumliche Begrenzung und Einengung von Frauen setzt sich in ihrer Körperlichkeit fort, und ihr Erleben des eigenen Körpers beziehungsweise der Umgang mit dem Körper reproduziert diese Einschränkungen.« (Gisler 1995: 659) Sie begründet die bis heute aktuelle Tendenz, dass Männer konkurrenz- und wettkampforientierte Sportpraktiken bevorzugen, während Frauen eher ästhetisch orientierte Sportarten wählen (vgl. Sobiech 2004), wie folgt: »Es kann vermutet werden, dass die Frauen den Gegner oder besser die Gegnerin in sich selber haben. Das imaginäre Weiblichkeitsbild, dem sie nachzustreben haben, ist ihr härtester Feind.« (Gisler 1995: 662) Das Verhältnis von Frauen zu ihrem Körper ist demnach durch eine Inkorporierung sexistischer gesellschaftlicher Werte und Normen geprägt und ihm dadurch ein

15 Luna Dolezal merkt dazu kritisch an, dass eine analytische Fixierung auf die Defizite im Körper-Selbst-Verhältnis von Mädchen und Frauen, dazu neigt, die Defizite, die männlichen Körper-Selbst-Verhältnissen innewohnen, zu vernachlässigen. Mit Verweis auf Jean Grims-haw stellt sie heraus, dass Frauen und Mädchen womöglich unsicher beim Werfen eines Balles, beim Fußballspielen oder im Kampfsport sind, Jungen und Männer dafür im Kontext feminisierter ästhetisch-orientierter Körperpraktiken, was ebenso eine Einschränkung ihres Handlungs- und Erfahrungsfeldes bedeutet (Dolezal 2016: 59f.).

hohes Maß an Selbstkritik bis zu einer Selbst-Feindlichkeit eingeschrieben. Das kann gerade im Feld des Sports ausführlich kultiviert werden, wie sich in Gabriele Sobiechs Studie mit Sportstudentinnen zeigt (Sobiech 1994).

Andere Studien arbeiten wiederum heraus, wie kulturelle Männlichkeitsvorstellungen sich auf das Körperempfinden und -verhalten von Jungen und Männern auswirken (Meuser 2010; Scheele 2010; Winter/Neubauer 2005; Hafener 2010). Während das Verhältnis zum und der Umgang mit dem eigenen Körper von Frauen durch das Prinzip der Sorge, nicht zuletzt um seine ästhetische Erscheinung, gekennzeichnet sei (Meuser 2005: 282), sei das leitende Prinzip männlicher Körperstrategien ein »Riskieren des Körpers« (Meuser 2005: 281). So sei das Verhältnis von Männern zu ihren Körpern instrumenteller und durch ein geringeres Körperbewusstsein gekennzeichnet und generell »schonungsloser« (Meuser 2005: 283) als das von Frauen. Allerdings gilt, wie schon erwähnt, dass es durch intersektionale Verknüpfungen beispielsweise mit sozioökonomischem Status oder Sexualität zu großen Varianzen im Körper-Selbst-Verhältnis von verschiedenen Männern und Frauen kommt. Auch rassistische Gesellschaftsstrukturen wirken stark auf das Körper-Selbst-Verhältnis (Castro Varela/Dhawan 2009; Lorde 2019; Fanon 2016; zu Fanon auch Kastner 2012 und Hemmings 2005: 561). Eine gesellschaftlich tief verankerte kulturelle Verachtung rassifizierter Menschen hat Einfluss auf deren Selbstwahrnehmung, darauf wie der eigene Körper, seine Haut und seine Haare, empfunden werden und bringt einen »internalized, colonial-induced racial self-hatred« (Young 2000: 417) hervor. Besonders Schwarze Frauen und Frauen of Color sind einer breiten Palette von widersprüchlichen Körper- und Schönheitsnormen ausgesetzt, zwischen den Zuschreibungen von Exotik und Authentizität und der Anforderung, weißen Schönheitsstandards zu entsprechen (Kilomba 2008, 2018; Lau 2011; Craig 2002; McRobbie 2010: 105ff.; Young 2000) und entwickeln mitunter ein starkes Begehren danach, weiß zu sein (Castro Varela/Dhawan 2009; Villa 2017b: 11f.).

Andere Studien wiederum verweisen auf den Einfluss von abwertenden Diskursen über Behinderung auf das Selbstempfinden Betroffener (Kremsner/Proyer 2018: 441f.; Goodley 2011). Auch die gesellschaftliche Marginalisierung und Pathologisierung von trans* und inter*geschlechtlichen Menschen wirkt sich auf deren Körperempfinden aus (Gregor 2015; diverse Beiträge in Atkins 1998). In der Psychologie beschreibt das Konzept der »internalized oppression« (David 2014), also verinnerlichte Unterdrückung, Mechanismen der Einverleibung der eigenen gesellschaftlichen Abwertung und Diskriminierung als Selbstverachtung, Selbstverleugnung und dem Begehren, anders zu sein und anders zu fühlen, beispielsweise Weiß oder heterosexuell zu sein. Luna Dolezal spricht in diesem Sinne von »chronic or recurring shame that plagues women and other marginalized groups« (Dolezal 2016: 46). Diese habe »profound and on-going consequences for one's subjectivity,

both personally and politically, especially when this shame is centred on the body.« (Ebd.)

Bei allen unterschiedlichen Ansätzen, Zugängen und Terminologien dieser Arbeiten lässt sich als gemeinsame Erkenntnis herausarbeiten, dass das Verhältnis, welches Individuen zu ihrem eigenen Körper entwickeln – ob sie ihn vorrangig funktional betrachten oder als wertvolles Projekt der Selbstverwirklichung, ob sie ihn hauptsächlich nach Werten der Ästhetik und Attraktivität bewerten oder gar eine Verachtung und chronische Scham für ihn und seine Regungen ausbilden – mit der eigenen Verortung in gesellschaftlichen Gefügen zusammenhängt. Gesellschaftliche Positionierungen schlagen sich im leiblichen Spüren und somit auch im emotionalen Verhältnis zum eigenen Körper nieder, in einer »gesellschaftlich aufgezwungenen Agoraphobie« (Bourdieu nach Scheer 2017: 261) wie auch in gesellschaftlich aufgezwungenem Hass auf das eigene Bauchfett oder Misstrauen in die eigenen Fähigkeiten. Als einverleibte soziale Positionierung führt dies zu einer Stabilisierung der sozialen Ordnung, indem es Subjekte und deren Begehren ganz zwanglos »auf ihren Plätzen« hält, welche so als natürlich gegeben erscheinen.

Das ist aber mitnichten die ganze Geschichte. So sind Individuen nie bloße Verkörperung bestimmter Subjektformen, sondern sorgt ein »somatischer Eigensinn« (Alkemeyer/Villa 2010) für eine »Spannung zwischen normativen Imperativen des Selbstverhältnisses und faktischen Selbst-Erfahrungen.« (ebd.: 323) Das zeigt sich nicht zuletzt, wenn Individuen sich im hier vorliegenden Material trotz der Sozialisation als Mädchen oder Junge, Frau oder Mann, nicht als solche empfinden und ein Selbstverständnis als trans* oder nicht-binärgeschlechtlich entwickeln. Ein weiteres Beispiel findet sich bei Flaake 2019 in Form eines 13-jährigen Mädchens, das – im Gegensatz zu vielen gleichaltrigen Mädchen – trotz der Hänselein durch ihre Mitschüler, die sie als zu dick beschimpfen, sagt: »Ich fühle mich gerade wunderschön, und dann erzählen die mir das [dass sie zu dick sei, Anm. C.S.] immer.« (Flaake 2019: 129) Trotzdem sie also mit Ablehnung und Abwertung ihres Körpers konfrontiert ist, schlägt sich dies *nicht* auf ihr Körpergefühl nieder, sondern bleibt etwas Äußerliches, Zweifelhafte, nicht Nachvollziehbares, etwas, was »die« ihr erzählen, während sie sich ganz anders, nämlich wunderschön, empfindet und sich so der ihr zugetragenen Selbstabwertung widersetzt.

So wie das Empfinden sich selbst gegenüber ein Regierungswerkzeug ist, so erscheint es auch als primärer Ausgangs- und Ansatzpunkt zur Widerständigkeit und (Selbst)Befreiung, sei es in Form unintendierter nonkonformer Empfindungen und Regungen oder auch im Kontext bewusster Arbeit an sich selbst, wie sie in dieser Studie im Fokus steht. So war und sind das Denken und Fühlen über sich selbst und damit auch das Fühlen im und Denken über den eigenen Körper, das eigene Schönheitsempfinden und die eigenen Begehrensstrukturen, seit den 1970er Jahren zentraler Ansatzpunkte einer sogenannten »Politik der ersten Person« im (west-)deutschen links-alternativen Milieu und damit verknüpfte auch in der

Frauenbewegung (Reichardt/Siegfried 2010; hierin speziell zur Frauenbewegung Lenz I. 2010b; Häberlen 2018; Häberlen/Smith 2014). Joachim Häberlen und Jake P. Smith führen an: »[R]adical left-wingers thought of emotions like fear, loneliness and frustration not as individual failures, but as deeply rooted social and political problems that affected wide segments of the population.« (Häberlen/Smith 2014: 622) Während in den 1970er Jahren im links-alternativen Milieu vor allem Gefühle wie Angst, Einsamkeit und Isolation sowie Wut und Aggressivität als Resultate gesellschaftlicher, speziell kapitalistischer, Verhältnisse ausgemacht wurden, spielten in der Frauenbewegung besonders auch die Gefühle dem eigenen Körper gegenüber eine große Rolle. So kontextualisierte die Frauenbewegung dieser Zeit (umfassend dokumentiert in Lenz I. 2010a) negative Empfindungen im und zum eigenen Körper als Resultat sexistischer Gesellschaftsstrukturen und einer frauenverachtenden Kultur (siehe Kap. II.2).¹⁶ Beide, sich durchaus überschneidenden, sozialen Bewegungen und Milieus betrachteten eine Arbeit an den eigenen Gefühlen als gesellschaftsverändernde, ja revolutionäre Praktik: »Within radical left milieus of the 1970s, the intense labour involved in overcoming ›damaged personalities‹ was considered to be inherently political. The ultimate goal of self-transformation was, then, not merely therapeutic, but transformational in a political sense.« (Häberlen/Smith 2014: 619; für die Frauenbewegung vgl. Villa 2004; Schmincke 2018b sowie Kap. II.2) Dabei handelte es sich bei der Arbeit an den eigenen Gefühlen mitnichten um eine rein subkulturelle Praktik:

»Radical left-wingers' ›search for emotions‹ was part of a larger ›therapy boom‹ during the 1970s. Historians and sociologists have productively interpreted this therapeutisation of society in terms of new forms of subjectivity, emphasising aspects such as fear, the search for authenticity and the emergence of a ›counselled self‹.« (Häberlen/Smith 2014: 636)

Die Objektivierung und Bearbeitung der eigenen Gefühle, des eigenen Denkens, der ganzen Person, in Termini und Konzepten der Therapie, ist längst ein »tief verinnerlichtes kulturelles Schema, das die Wahrnehmung des Selbst und die Wahrnehmung anderer, die eigene Autobiographie und interpersonelle Interaktion organisiert.« (Illouz 2012:79) Auch in den Sammelbänden Maasen et al. (Hg.) 2014 und Eitler/Elberfeld (Hg.) 2015 finden sich vielfache und vielseitige Beispiele und Belege für eine seit den 1970er Jahren in (West)Deutschland erstarkende Kultur der Therapeutisierung moderner Subjektivierungsprozesse. Nicht nur der eigene

16 Bei Häberlen/Smith 2014 und Häberlen 2018 finden sich ebenso Hinweise darauf, wie auch Männer sich mit den selbstschädigenden Auswirkungen männlicher Sozialisation in einer patriarchalen Gesellschaftsstruktur auf ihre Gefühlsleben beschäftigten. Heute findet eine ähnliche Debatte unter dem Stichwort »toxische Männlichkeit« statt. (vgl. Schmechel 2013; Borutta/Verheyen 2010)

Körper wandelt sich vom Schicksal zur Aufgabe (s.o.), sondern auch das eigene Wohlbefinden, nicht zuletzt im und mit dem Körper.

Die Selbst-Objektivierung und -Bearbeitung der Psyche und die des Körpers werden dabei häufig als zusammenhängend konstruiert und erfahren. Die Bearbeitung des eigenen Körpers zielt letztlich immer auch darauf, das Leben in diesem Körper zu transformieren: nicht nur körperlich fitter, schlanker, sportlicher zu werden, sondern dadurch erfolgreicher im Beruf und im sozialen Miteinander, Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen auszubilden – nicht selten wird (sich selbst) versprochen »ein völlig neuer Mensch [zu] werden« (Duttweiler 2004; vgl. Eitler 2019)¹⁷. Reflexive Körpertechnologien, wie hier im Fokus stehender Fitnesssport, sind Selbsttechnologien im Sinne Foucaults. Das bezeichnet

»[...] techniques which permit individuals to effect, by their own means, a certain number of operations on their own bodies, on their own souls, on their own thoughts, on their own conduct, and this in a manner so as to transform themselves, modify themselves, and to attain a certain state of perfection, of happiness, of purity, of supernatural power, and so on. Let's call this kind of techniques a techniques or technology of the self« (Foucault 1993: 203).

Zentral für die vorliegende Arbeit ist hierbei der Fokus darauf, dass diese Selbsttechnologien nicht »nur« darauf zielen, den eigenen Körper zu transformieren, sondern damit stets auch das eigene Selbst – die Seele, die Gedanken, die Lebensführung – um Perfektion oder auch Glück zu erreichen. Das Ziel der beworbenen sportiven Anstrengung ist auch nur auf den ersten Blick im konkreten, materiellen, fitten Körper verortet, sondern liegt bei näherer Betrachtung in einem weitergehenden Glücksversprechen, einem Versprechen nicht nur von Gesundheit und körperlicher Leistungsfähigkeit, sondern weit darüber hinaus gehendem Erfolg im beruflichen wie privaten Leben. Entsprechende Narrationen, Erfolgsstories

17 Gleichzeitig erfordert die transformierende Arbeit am eigenen Körper stets auch eine Transformation des Geistes, des Charakters, der Person, die diesen Körper hat. Exemplarisch dafür warb die Fitnessstudiokette McFit in den Jahren 2012/13 im Rahmen der Kampagne #Der Wille in Dir mit Slogans wie »Zwischen dir und deinem Ziel steht nur eine Person: DU« oder – Dein stärkster Muskel ist dein Wille.« Das Unternehmen selbst sagte damals auf ihrem Blog: »Nun ist dieser Wille kein einfacher Typ. Ohne ihn wird das aber nichts mit den Zielen. Ohne ihn werdet ihr auch in unseren Fitnessstudios nicht weit kommen. Deshalb steht der Wille im Mittelpunkt der aktuellen McFIT-Kampagne.« (Schmechel 2014) Hier wird betont, dass vor dem gewünschten Körperziel eine entsprechende »innere« Einstellung erfolgen muss. Und auch im verbreiteten Format der »Erfolgsstories« findet sich immer wieder das Narrativ einer mentalen – also auch emotionalen – Krise, die sich im (übergewichtigen, unsportlichen) Körper ausdrückt, was wiederum diese Krise bestärkt. Bevor die Hauptperson der Geschichte zum »Traumkörper« gelangen kann, braucht es stets erst den Moment der Einsicht in die Fehler des eigenen Denkens, der eigenen mentalen Einstellung, die dann – in untrennbarer Verknüpfung mit der Arbeit am Körper – verändert wird (vgl. Kap. III. 1.2).

der Fitnesskultur, verknüpfen einen fitten Körper mit gutem Selbstwertgefühl, was wiederum auch zu Selbstbewusstsein und Überzeugungskraft im Berufsalltag und hoher Attraktivität auf dem Markt der Liebe und Sexualität führe. Der fitte Körper als Symbol einer privat-subjektiven wie auch gesellschaftlichen Vision von Glück und Zufriedenheit soll daher in der vorliegenden Arbeit als happy object nach Sara Ahmed (Ahmed 2010b, c) und damit explizit emotionstheoretisch betrachtet werden.

3.2 Der fitte Körper als happy object

Mit dem Konzept der happy objects beschreibt Sara Ahmed, wie kulturell bestimmte Objekte mit Glück und Freude assoziiert werden und ihnen ein Glücksversprechen, ein »Promise of Happiness« (Ahmed 2010c) anhängt:

»Things become good, or acquire their value as goods, insofar as they point toward happiness. Objects become »happiness means.« Or we could say they become happiness pointers, as if to follow their point would be to find happiness. If objects provide a means for making us happy, then in directing ourselves toward this or that object, we are aiming somewhere else: toward a happiness that is presumed to follow. The temporality of this following does matter. Happiness is what would come after. Given this, happiness is directed toward certain objects, which point toward that which is not yet present. When we follow things, we aim for happiness, as if happiness is what you get if you reach certain points.« (Ahmed 2010c: 26)

Prominent in Ahmeds Arbeiten ist das happy object der Kleinfamilie, bestehend aus einem heterosexuellen Elternpaar und (leiblichen) Kindern. Nicht heteronormative Lebensweisen werden dagegen kulturell mit Unglück, enttäuschten Wünschen und Träumen (zum Beispiel vom Familienglück), mit Einsamkeit und Verletzlichkeit assoziiert. Es existiert eine Armada kultureller Erzählungen von »unhappy queers« (Ahmed 2010c: 88ff.), in Form von tragischen Lebensgeschichten von trans* Personen und homosexuellen Liebesgeschichten voller Anfeindungen, Selbstzweifeln und Selbstverleugnung. Und so sehr diese Erzählungen auf tatsächlich gegebenen Leideserfahrungen basieren, so führt doch eine ausschließliche Betonung dieser Aspekte queeren Lebens performativ zu dessen kultureller Abwertung und dient als Komplement des Glücksversprechens:

»The unhappiness of the deviant has a powerful function as a perverse promise (if you do this, you will get that!), as a promise that is simultaneously a threat (so don't do that!). Happiness scripts are powerful even when we fail or refuse to follow them, even when desires deviate from their lines. In this way, the scripts speak a certain truth: deviation can involve unhappiness.« (Ahmed 2010c: 91)

Das happy object in Form der Familienkonstellation Mutter-Vater-Kind(er) ist so hegemonial, dass auch ›alternative‹ Familienmodelle sich daran ausrichten, wie die Arbeit von Yv E. Nay (2015, 2017) belegt. Andere Familienrealitäten werden an diesem Modell gemessen und diesem angepasst. Das passiert dabei weniger durch Verbote nicht-hegemonialer Familienkonzepte (obwohl es eindeutig rechtliche Benachteiligungen gibt, beispielsweise in Bezug auf Sorge- und Adoptionsrechte), sondern vielmehr über die Aktivierung und Nutzbarmachung einer Sehnsucht nach Geborgenheit, Akzeptanz, Normalität, (auch nationalstaatlicher) Zugehörigkeit und eben *happiness*: der Sehnsucht nach dem Glücklichen.

Einer ähnlichen Sehnsucht bedienen sich auch Narrative und Anrufungen der Fitnesskultur. Das Objekt, an dem das Glücksversprechen klebt, ist hier der Körper, der durch Attraktivität und Leistungsfähigkeit Anerkennung, (Selbst-)Liebe, Erfolg und Sicherheit vor Alter, Krankheit und Schmerz verspricht. So wie Yv E. Nay Heteronormativität als »eine affektiv angeleitete Sehnsucht nach einer Existenzweise, die in ihrer vermeintlichen formalen Einfachheit die aufreibende Arbeit der Reproduktion von Leben zu mindern verspricht« (Nay 2015: 60, 2017: 321) beschreibt, wird das normative Ideal des fitten Körpers in dieser Arbeit verstanden als affektiv angeleitete Sehnsucht nach einer Existenzweise, in welcher die stetig aufreibende permanente Aufgabe des Umgangs mit dem eigenen Körper ein für alle Mal zufriedenstellend gelöst erscheint und welche die mehrfach ambivalente Spannung von Selbstbestimmung und Unterworfenheit, die im Körperleib-Haben-und -Sein eingeschrieben ist, harmonisch ausbalanciert.

Mit dieser analytischen Perspektive sind Körper- und Schönheitsnormen immer auch *Gefühlsnormen*. Der Begriff der *feeling rules*/Gefühlsnormen wurde von Arlie Russel Hochschild geprägt und beschreibt soziale Richtlinien darüber, welche Gefühle wann, worauf gerichtet, für wen in welcher Intensität als legitim gelten (Hochschild 1979, 2006: 73ff.). Wer beim romantisch-tragischen Kinofilm weinen oder sich vor Spinnen ekeln ›darf‹, dass man am eigenen Hochzeitstag glücklich zu sein hat – um ein viel zitiertes Beispiel von Hochschild aufzugreifen – wessen Wut worüber als (un)angemessen erscheint, all das variiert nach sozialen Kategorien und Milieus.

Körpernormen als Gefühlsnormen zu verstehen, bedeutet sie als Richtlinien zu sehen darüber, welche Körper als schön und attraktiv gelten – soziale Richtlinien, die damit Begehren normieren und ebenso das Körper-Selbst-Verhältnis, das Gefühl im und zum eigenen Körper. Denn Schönheits- und Körpernormen geben vor, welche Körper als happy objects ein glückliches Leben versprechen, auf welche Körper man stolz sein kann und für welche Körper man sich wiederum schämen soll, welche als unhappy objects (beispielsweise unhappy fats, unhappy disabled bodies) gelten. Wie auch in Ahmeds Ausführungen zur Figur der »unhappy queers« (Ahmed 2010c: 88ff.) kann nicht geleugnet werden, dass diese Unglückszuschreibungen eine empirische Basis haben. Fraglich ist aber durchaus, worauf dieses

Unglück basiert, ob es kausal an den Körper, oder eher an den gesellschaftlichen Umgang mit diesem geknüpft wird.

»Dass Menschen – authentisch, unzweifelhaft und glaubwürdig – leiden, weil sie körperliche ›Makel‹ haben, wird nie thematisiert als ein *gesellschaftliches* Problem. [...] Frauen leiden an ungleich großen bzw. zu kleinen Brüsten, weil (und womöglich nur weil) andere ihnen deshalb das Leben schwer machen. [...] Menschen leiden unter Aknenarben, weil andere sie dafür diskriminieren.« (Villa 2008b: 266)

Diese Verknüpfung von Objekten mit der Verheißung von Glück funktioniert entsprechend der foucaultschen »Führung der Führungen« (Foucault 1987: 255). Es produziert eine Freiwilligkeit, die eigene Lebensführung an diesen Objekten zu orientieren und dafür auch Arbeit, Entbehrungen und Kosten in Kauf zu nehmen. Denn, wie Ahmed betont: Das Glücksversprechen weist in die Zukunft (Ahmed 2010c: 29). Das ermöglicht an ihm festzuhalten, obwohl es sich trotz Orientierung am happy object nicht einstellt: Auch nach Monaten der Diät oder Jahren der ehelichen Unzufriedenheit, bleibt die Kraft des Glücksversprechens mitunter unangetastet, denn das versprochene Glück kann immer noch erwartet werden, wenn man nur vielleicht noch etwas mehr investiert.

Hierfür hat wiederum Lauren Berlant den Begriff des *cruel optimism* geprägt, der ausdrückt, wie das optimistische Folgen eines Glücksversprechens die Form einer unglücklichen Verhaftung an das Glücksobjekt annehmen kann. Auch Berlant formuliert, wenn auch ohne Bezug auf Ahmed, Begehrensobjekte als Versprechensansammlung:

»When we talk about an object of desire, we are really talking about a cluster of promises we want someone or something to make to us and make possible for us. This cluster of promises could be embedded in a person, a thing, an institution, a text, a norm, a bunch of cells, smells, a good idea – whatever. To phrase ›the object of desire‹ as a cluster of promises is to allow us to encounter what is incoherent or enigmatic in our attachments, not as confirmation of our irrationality, but as an for our sense of *our endurance in the object*, insofar as proximity to the object means proximity to the cluster of things that the object promises, some of which may be clear to us while others not so much. In other words, all attachments are optimistic.« (Berlant 2006: 20, Herv.i.O.)

Ein grausamer Optimismus ist dann eine spezifische Form der Begehrensbeziehung: »A relation of cruel optimism exists when something you desire is actually an obstacle to your flourishing.« (Berlant 2011:1) Bezogen auf den fiten Körper als Objekt des optimistischen Begehrens findet sich ein grausamer Optimismus in vielen Geschichten des konstanten Scheiterns am anvisierten Körperziel beziehungsweise dem entsprechenden Glücksversprechen (wenn das

Körperziel zwar erreicht wird, das Glück sich aber nicht einstellt),¹⁸ ohne sich von diesem jemals lösen zu können. Auch Gabriele Klein stellt heraus, dass der »Fitneßkörper« (Klein 2005: 83) in einem permanenten Prozess ständig neu hergestellt werden muss und sich dabei auch als Begehrensubjekt stets neu produziert (ebd.: 87). Dem Fitnessbegriff ist eine generelle Offenheit nach oben eingeschrieben:

»Fitneß« kennt als solche keine Obergrenze, ja sie ist definiert durch das Fehlen oder gar die Unzulässigkeit einer Grenze. Wie fit Sie auch immer sind (oder ihr Körper ist) – *Sie könnten noch fitter sein*. Wie fit Sie auch im Moment sein mögen, stets ist da eine gewisse ärgerliche ›Unfitneß‹, die Ihnen bewusst ist oder die Sie erahnen, sobald Sie das, was Sie selbst erlebt haben, mit den Freuden vergleichen, die Ihnen suggeriert werden von den unzähligen Beispielen der Wonnen anderer, die Sie allenfalls erahnen können.« (Bauman 2005: 200, Herv.i.O.; siehe auch Martschukat 2016: 435)

Genau durch diese Offenheit des Fitnessbegriffs liegt ihm nach Bauman ein nie einzulösendes Versprechen zugrunde (Bauman 2005: 202), welches eine permanente Konsumtätigkeit auf der Suche nach seiner Erfüllung garantiert:

»Für die Konsumentengesellschaft ist dies ein glücklicher Umstand, ja sogar die Gewähr ihres Überlebens. Das Versprechen der Befriedigung bleibt verlockend, solange das Verlangen noch nicht befriedigt ist oder – noch wichtiger – solange man nicht glaubt, daß es wahrhaftig und vollständig befriedigt wurde.« (Ebd.: 201)¹⁹

Mit dem Bild des uneingelösten Versprechens erweist sich Baumans Terminologie, bei vielfachen Unterschieden, anschlussfähig an die von Sara Ahmed entwickelte Theorie des promise of happiness (Ahmed 2010a, c), des Versprechens von Glück als handlungsleitende Verlockung und an Lauren Berlants Konzept des cruel optimism (Berlant 2006), des grausamen Optimismus, der sich aus seiner konstanten Enttäuschung heraus speist. Als empirische Erfahrung findet sich diese Unabschließbar-

18 Beide Fälle finden sich exemplarisch in Sobiechs Interviewmaterialen von »Birgit« und »Andreas« (Sobiech 2006).

19 Dabei kann der Fitnessdiskurs auch mit Bauman als ein Experten-Diskurs gefasst werden, der ein Fachwissen über eine gesunde und glückliche Lebensweise produziert, welches eben das Fit-Machen und Fit-Halten des Körpers empfiehlt. Auch hier stellt Bauman ganz allgemein, also auch jenseits des Fitness-Diskurses, fest: »Falls es einem einzelnen Instrument oder Rezept einmal nicht gelingt, sein Versprechen zu erfüllen [also hier das Versprechen eines glücklichen Daseins, sobald ein bestimmtes Körpergewicht oder ein Fitness-Level erreicht ist, Anm. C.S.], resultiert daraus keineswegs eine Entzauberung; viel häufiger führt ein solcher Fehlschlag stattdessen zu Selbstvorwürfen und löst eine verstärkte Nachfrage und noch hektischere Suche nach einer besseren, effizienteren Dienstleistung von Experten [also ein neues Trainingsprogramm, Anm. C.S.] aus.« (Bauman 1992: 258)

keit und damit immer auch gewisse Grausamkeit im fitten Körper als happy object auch im Material der vorliegenden Studie, zum Beispiel in der Aussage Kims:

»Also, weil ich durchaus denk, sobald du halt an nem bestimmten...sobald du bestimmte Körpernormen erfüllst, die du dir halt am Anfang vorstellst, oder (.) die Sachen, die ich irgendwie können will, wenn ich die erreicht hab, gibt's garantiert schon neue Sachen, die ich mir halt dann vorstelle, was ich dann noch können will. Und jetzt will ich das noch können und jetzt gibt's dann die Möglichkeit, das auch noch zu können und da gibt's halt kein (...) kein Ende da drin.« (Interview Kim)²⁰

Die Einlösung des Versprechens, das Ankommen in der Zufriedenheit mit dem eigenen Körper und hier konkret seiner Leistungsfähigkeit, wird also permanent verschoben und scheint gleichzeitig immer so erreichbar, dass die handlungsleitende Wirkung erhalten bleibt.²¹

Allerdings sollte hier nicht in eine rein pessimistische Lesart verfallen werden, die die Motivation zur Arbeit am eigenen Körper einzig als grausame Verhaftung in hegemonialen Normen und eine Verblendung durch hegemoniale Glücksversprechen verstehen kann, ohne die Freude am eigenen Körper, die Körperarbeit auch bedeuten kann, erst zu nehmen. Letztlich handelt es sich hierbei um eine Ambivalenz, die dem Phänomen der Körperarbeit als Arbeit am eigenen Körper sowohl dadurch zu eigen ist, dass das Körper-Haben durch eine Gleichzeitigkeit von Unverfügbarkeit und Verfügbarkeit gekennzeichnet ist, als auch durch den Aspekt der Arbeit. Denn auch dem Arbeitskonzept wohnt eine Gleichzeitigkeit von mühevoller, aufgezwungener Plagerei und schöpferisch-kreativer und befriedigender Tätigkeit inne, wie in Kap. IV.1 näher diskutiert wird.

Hierin liegt nun auch die Ambivalenz des Empowerment-durch-Sport-Ansatzes, die schon in der feministischen Sport- und Bewegungskultur (siehe Kap.II.2) in den 1980ern unter dem Stichwort »Leistungsthematik« (Bischoff/Schmidt 1988: 68) diskutiert wurde: die Ambivalenz, dass sportliche Erfolgserlebnisse, sowie der Prozess ihrer Erarbeitung, ermutigend und bestärkend – heute oft empowernd genannt – wirken können und dies gleichzeitig immer mit Kosten verbunden ist, wie (mehr oder weniger subtilen) Hierarchien und Einteilungen in gut/schlecht(er), sportlich/unsportlich bei einer grundsätzlich unterschiedlich verteilten Erreichbarkeit sportlicher Ziele und der Abhängigkeit der Ermächti-

20 Diese »Gefahr der Endlosigkeit« liegt allerdings nicht nur im Fitnesssport, sondern in jedem leistungsorientierten Sport, wie Gertrud Pfister empirisch schlussfolgert: »Es besteht die Gefahr, dass Erfolge und gute Leistungen nur als ein Schritt auf dem Weg zu einem schließlich noch unerreichbaren Ziel empfunden werden [...]« (Pfister 2000: 45)

21 Inwiefern dies nicht auf alle Körper zutrifft und inwiefern chronische Krankheit und Behinderung hier eine relevante Rolle spielen, wird in Kap. III.4.3 diskutiert.

gungserfahrung vom Körper und seiner normgerechten Performanz. (vgl. Pfister 2000, Bradshaw 2002)

Sowohl die Frauen(Lesben)-Sportkontexte der 1980er Jahre als auch die aktuelle queere Sportkultur betrachten als zentrales Ziel ihrer sportlichen Praktiken ein Empowerment der Teilnehmenden. Es ging und geht darum, sich im eigenen Körper besser zu fühlen, diesen kennen und ihm vertrauen zu lernen, Spaß an körperlicher Betätigung zu entwickeln – letztlich also eine Veränderung im emotionalen Bezug auf den eigenen Körper. »Das Ziel des Kurses ist es, ein besseres Körpergefühl zu erreichen« (Seitenwechsel, 08.09.2020), heißt es auf der Internetseite eines untersuchten Angebots. Daher werden die hier empirisch untersuchten Räume auch als *emotionale Transformationsräume* (vgl. Baumann 2018: 151²²) gefasst, was im folgenden Unterkapitel näher erläutert wird.

22 Hier ist von Transitionsräumen die Rede. Der Begriff der Transition bezeichnet einen Prozess, in welchem von einem klar definierten Startpunkt oder Ausgangszustand A zu einem anderen definierten Punkt oder Zustand B gewechselt wird. Der Begriff der Transformation beschreibt einen offenen Prozess der Veränderung und Umformung von Bestehendem und wird daher hier bevorzugt, da schon rein methodisch die beobachteten affektiven Veränderungen im Selbstbezug sowie in der Affizierung von Räumen und Praktiken schwerlich in klar abgrenzbaren Zustandsbeschreibungen definiert werden können.

4 Raumsoziologische Verknüpfungen

Das Körpergefühl verstanden als relativ langfristiges emotionales Körper-Selbst-Verhältnis, resultiert, wie oben ausgeführt, auf abstrakter theoretischer Ebene aus historisch gewordenen Positionen im sozialen Gefüge, also aus der eigenen Positionierung unter anderem in Geschlechter- und Klassenverhältnissen sowie in rassistischen Strukturen.

Individuell-subjektiv resultiert es aus biografischen Erfahrungen im und mit dem eigenen Körper, quasi aus vielen situativen, temporären Körpergefühlen: aus Erfahrungen bewundernd oder abschätzig angeschaut zu werden, aus Gewalt und Zärtlichkeit, aus Kompetenz- und Inkompetenzerfahrung. Daher ist das Körpergefühl auch zeitlich und räumlich variabel: Es verändert sich im Verlauf eines Lebens und kann in verschiedenen Räumen und bei der Ausübung verschiedener Praktiken auch in Interaktion mit Artefakten wie Kleidungsstücken oder Werkzeugen und mit anderen Menschen variieren: Wer sich im Anzug am Redepult oder mit der Gewichtsstange im Sportdress wohlfühlt im eigenen Körper, kann dennoch sehr verunsichert am Tanzkurs teilnehmen oder nackt in der öffentlichen Sauna sitzen. Und – und das ist Teil vieler Interview-Narrative der vorliegenden Studie – wer sich vor zehn Jahren oft schlecht mit dem eigenen Körper gefühlt hat, kann ihn heute mit Stolz ›bewohnen‹, wer im Schulsport eine ›Turnhallenphobie‹ (in vivo) entwickelt hat, kann diese später wieder abbauen und ambitionierte_r Sportler_In werden. Gefühle, auch sich selbst beziehungsweise dem eigenen Körper gegenüber, sind wandelbar und abhängig von verschiedenen Faktoren. Die Anbietenden und Teilnehmenden der untersuchten queeren Sporträume streben genau diese Transformation des emotionalen Bezugs auf Sportpraktiken und -räume sowie auf den eigenen Körper an; der eigene Körper soll von der gnadenlosen Topie zum gelebten Möglichkeitsort transformiert werden.

Das unterscheidet die hier untersuchten explizit queeren Sportkontexte zunächst nicht unbedingt von anderen Fitness-Räumen, wie Sassatelli feststellt: »Ostensibly about the body, *fitness is primarily a way to negotiate the body-self relation.*« (Sassatelli 2010: 14, Herv. C.S.) Mit Bezug auf Norbert Elias' Theorie des Zivilisationsprozesses (s.o.), ordnet sie die Entstehung von Fitnesscentern als ein Element moderner Raumorganisation ein, die darin besteht, Körperfunktionen und auch Emotionsausübung zunehmend auf bestimmte Zeiten und in spezialisierte Räume zu sortieren (Sassatelli 2010: 48). Sie beschreibt, dass Fitnessstudios immer spezielle Räume sind, die eigenen Raum- und Zeitstrukturen unterliegen²³ und in denen

23 Auf der zeitlichen Ebene sind beispielsweise Warm-Up und Cool-Down-Phasen zu unterscheiden, auf der räumlichen verschiedene Bereiche wie die Umkleide, den Freihandeln-Bereich, den Dehnungs-Bereich und die Kursräume, welche oftmals auch stark geschlechtlich separiert genutzt werden (Craig/Liberti 2007).

Praktiken vollzogen werden, die auf diese dafür vorgesehenen spezifischen Räume begrenzt sind und anderen Logiken folgen, als sie außerhalb der Fitnessstudios gelten und die gleichsam aus dieser Logik heraus überhaupt erst entstehen:

»It is the idea of a (harmful, unnatural) separation and opposition between the self as mind and the body which allows to attribute special value to places such as the fitness centre which are targeted for their (healthy, natural) recomposition and harmonisation. In turn, the creation of specialised spaces defined by the possibility of ›taking care of the body‹ strengthens the impression that modern urban living otherwise is – *and can only be* – unhealthy, unnatural and harmful to the body.« (Sassatelli 2010: 187, Herv. i.O.)

Fitnessstudios können damit als Heterotopien betrachtet werden, also »Utopien, die es gibt, die einen bestimmaren, realen, auf der Karte zu findenden Ort besitzen und auch eine genau bestimmbare Zeit, die sich nach dem alltäglichen Kalender festlegen und messen lässt.« (Foucault 2014: 9) Es handelt sich um

»wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können.« (Foucault 1992: 39)

Fitnessstudios sind somit einerseits eine Alternative zur Körper-Kultur des modernen urbanen Lebens und gleichzeitig essentieller Bestandteil dieser: »The fitness centre may be confined at the margins of urban daily rounds, but as a marginal, highly specialised and separated institution it reinforces the functional structure of urban living.« (Sassatelli 2010: 187) Heterotopien erfüllen für die Gesellschaft Funktionen der Illusion oder Kompensation, ein Fitnessstudio in diesem Sinne die Funktion einer Kompensation für als körperschädlich und unnatürlich empfundene urbane Lebensweisen und gleichzeitig die Illusion einer Harmonisierung von Körper und Seele.

Dem Selbstverständnis nach, so zeigen beispielweise die öffentlichen Selbstdarstellungen (III.1) und auch so manche Interviewpassage dieser Studie, handelt es sich bei den beforschten queeren Sporträumen um gegenkulturelle Räume oder Gegenöffentlichkeiten. Das sind Räume, welche grundsätzlich öffentlich im Sinne von »nicht privat« und formaljuristisch frei zugänglich sind, aber einen eigenen Wertekanon und damit spezifischen Normenkatalog beheimaten, der sich explizit gegen hegemoniale Normalität abgrenzt und damit selbst wiederum bestimmte Schließungstendenzen produziert (Schuster 2010: 86ff.; Ahmed 2004: 151f.; Kocks/Thuswald 2015). Gegenkulturelle Räume charakterisiert die Raumsoziologin Martina Löw in Abgrenzung zum Begriff der Heterotopien wie folgt: »Gegenkulturelle Räume unterscheiden sich von Heterotopien insofern, als ihnen eine struk-

turimmanente Illusions- oder Kompensationsaufgabe zufällt, wohingegen gegenkulturelle Räume aus einem widerständigen Handeln hervorgehen.« (Löw 2015: 186) Diese Formulierung legt eine kategorische Trennung zwischen strukturimmanenten Illusions- und Kompensationsaufgaben und widerständigen Handlungsergebnissen nahe. Das wiederum erscheint als empirisch wenig anwendbar. Sich der Binarität zwischen kompensatorischer Illusion und gegenkultureller Widersetzung entziehend, kann vielleicht am treffendsten von *gegenkulturellen Heterotopien* gesprochen werden, um eine Abgrenzung zu hegemonialer Kultur zu beschreiben und dabei miteinzudenken, dass dies stets auch mit Reproduktion oder Kompensation und damit letztlich Stabilisierung bestehender Ordnungen einhergeht. So mögen die untersuchten Fitnessgruppen tatsächlich eine Art (geschlechtsbezogene) Gegenkultur bieten, wenn raumgestaltende Praktiken wie die Umkleidenorganisation oder auch die Pronomenrunden am Beginn der Trainingsstunden betrachtet werden. Hier wird Widerstand gegen gesellschaftlich hegemoniale Zweigeschlechternormen praktiziert. Gleichzeitig zeigen sich auch Reifizierungen hegemonialer Geschlechtskonzepte (siehe Kap. IV.3) und eine Orientierung am hegemonialen happy object des fitten Körpers, bei gleichzeitiger Bemühung um seine Dekonstruktion. Genau diese Gleichzeitigkeit von Bruch und Bestärkung von Bestehendem, von Selbstunterwerfung und -ermächtigung, von Queeren und Einpassen ist zentraler Bezugspunkt der vorliegenden Arbeit und der Grund warum diese spezifischen Räume, ihre ›Bewohner_Innen‹ und die hier (aus)geführten Praktiken und Diskurse, untersucht wurden.

Die Arbeit orientiert sich am Begriff des relationalen Raumes nach Martina Löw (2015). Diese versteht Raum als (An)Ordnung sozialer Güter und (menschlicher wie nicht-menschlicher) Körper an Orten, welche durch Praktiken der Platzierung sowie durch Syntheseleistungen (also Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsprozesse, welche die platzierten Elemente zu einem Raum verknüpfen) permanent als Raum hergestellt wird (Löw 2015: 225). Eine Umkleidekabine ist demnach nur dann eine Umkleidekabine, wenn Menschen hier entsprechende Praktiken (wie sich umzukleiden) vollziehen, die durch bestimmte Güter, wie Spinte oder Kleiderhaken, befördert werden. Die Schulsporthallen, in denen die untersuchten Trainings stattfinden, sind nicht per se improvisierte queere Fitnessstudios, sondern zu anderer Zeit mit anderen Teilnehmenden und unter Einbezug anderer Artefakte auch heteronormative oder queere Basketballfelder, Yogastudios oder eben Schulsportstätten. Räume sind also nicht einfach da, sondern werden praktisch hergestellt. Es geht also weniger darum, den Raum als solchen zu betrachten, sondern vielmehr um die »Praktiken des Verräumlichens« (Kajatzke/Schroer 2015), wie die Umkleidenstrukturierung (Kap: III.2), die Zugangsbeschränkungen (Kap. III.3.3), aber auch die Nutzung von Artefakten und die Trainingsorganisation (Kap. III.3.1).

Damit soll aber nicht das Bild eines stets beliebig variierbaren Raumes geschaffen werden.²⁴ Zum einen können sich Räume institutionalisieren, das heißt als (An-)Ordnung über einzelne Konstitutionsprozesse hinaus wirksam bleiben und normierte Platzierungs- und Syntheseleistungen hervorbringen, so dass beispielsweise die geschlechtlich segregierte Struktur von öffentlichen Toiletten und Umkleiden ein recht konstantes Phänomen darstellt.²⁵ Dabei ist wichtig, dass »Stabilität und Institutionalisierung von räumlichen Zusammenhängen keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Ergebnis von Aushandlungs- und Deutungskämpfen sind.« (Kajetzke/Schroer 2015: 11) Raumproduktion ist eng verknüpft mit der Konstruktion sozialer Ordnungen, beispielsweise mit Geschlechterordnungen (Massey 1994; Gottschalk/Kersten/Krämer 2018; Becker 2008) und rassistischen Sozialstrukturen (Puwar 2004). Die Möglichkeit, Raum zu schaffen und zu gestalten, hängt dabei stark vom Zugang zu materiellen Ressourcen ab (Löw 2015: 191). Platt gesagt: wer nicht über soziale Güter verfügt, kann diese auch nicht platzieren; ohne Zugang zu einer Sporthalle wird es schwierig, ein Training zu gestalten, ohne Zutrittsrechte kann ein Raum weder angeeignet noch gestaltet werden.

Raumproduktionen sind immer auch wechselseitig mit der Produktion von Emotionen verbunden.²⁶ Räume sind gestimmt, rufen Gefühle hervor und werden gleichzeitig durch Gefühle erst zu den Räumen, die sie sind: (Un-)Wohlseinsgefühle und pragmatische Bedürfnisse leiten die Nutzung von Räumen und gestalten sie dadurch (Gammerl/Herrn 2015). Räume werden mehr oder weniger direkt mit dem Ziel produziert, bestimmte Emotionen zu fördern oder zu unterbinden (zum Beispiel in Krankenhäusern, vgl. Hochschild 2006: 67 und ausführlich von Bose 2017). Die Potentialität von Räumen, Gefühle zu produzieren und zu beeinflussen wird als »Atmosphären« (Löw 2015: 204) bezeichnet. Doch auch der Prozess der empfindenden Raumwahrnehmung, das Spüren der Atmosphäre, die Synthetisierung in Löws Konzept, vollzieht sich nicht losgelöst von gesellschaftlichen Strukturen. Im Gegenteil: Da das Wahrnehmen und Empfinden eines jeden Menschen durch individuelle biografische Ereignisse, aber auch kollektiv-habituell durch die jeweilige gesellschaftliche Einbindung geprägt werden, ist ein Raum niemals für alle Anwesenden gleich. Wie wir einen Raum wahrnehmen und dessen Atmosphäre empfinden, kann sich also mitunter deutlich von der Wahrnehmung anderer anwesender

24 Der *relationale* sollte also nicht mit dem *relativistischen* Raum verwechselt werden. Das relationale Raumverständnis versucht zwischen absolutistischem Raumdeterminismus und relativistischem Raumvoluntarismus (Schroer 2012: 175) zu vermitteln und Raum weder als immer gleichen und quasi vor-sozialen Container noch als beliebig und rein imaginär jenseits materieller Gegebenheiten zu denken (vgl. Löw 2015: 191f.).

25 Wenngleich es eine wachsende Bewegung zur Umstrukturierung unter dem Stichwort all-gender-Toiletten gibt.

26 In der (neo-)phänomenologischen Terminologie sind Gefühle gar per se »räumlich ergossene Atmosphären« (Schmitz 1998: 26; Gugutzer 2012: 83).

Personen unterscheiden. Es gibt somit nicht *die* Atmosphäre eines Raumes, sondern so viele Atmosphären wie es in einem Raum versammelte Menschen gibt (Löw 2015: 208).

Schon in den 1980er Jahren strebt(e) die feministische Sport- und Bewegungskultur an, Schutz- und Entfaltungs- oder Entwicklungsräume für Frauen zu bieten (Ommert 2016); heutige queere und feministische Sportgruppen beschreiben sich als »Schutzräume/Safe(r) Spaces« (in vivo) vor »cis-hetero-Normen« und »körpernormierendem Mist« (<https://www.seitenwechsel-berlin.de/sportangebote/powerfitness/>, zuletzt eingesehen am 26.10.2020). Es soll also ein Gefühl der Sicherheit und Akzeptanz produziert werden, welches wiederum Mut, Selbstvertrauen, Spaß und schließlich ein gutes Körpergefühl fördert, so das Konzept des Schutzraumes (Kap. III.3.4). Ein Beobachtungs- und Analyseschwerpunkt der vorliegenden Arbeit ist daher auch, wie die hier untersuchten Sport-Räume mit Bezug auf ihre explizite Zielsetzung als emotionale Transformationsräume, in denen »Schulsporttraumata« (in vivo; Flohr 2003a) überwunden werden sollen, konzipiert werden. Wie also wird das Verständnis des Schutzraumes materiell verräumlicht, beispielsweise durch explizite Zugangspolitiken²⁷ und raumspezifische Verhaltens- und auch Gefühlsnormen? Was machen Gefühle und Gefühlsnormen mit den Sporträumen und wie produzieren die Räume wiederum wechselseitig bei wem welche Gefühle, ob gewollt oder auch nicht?

27 Im konkreten Feld ist vor allem die An- beziehungsweise Abwesenheit von cis Männern ein Thema (siehe Kap. III.3.3 sowie Schmechel 2018, 2019b).

5 Räume des Ambivalenzmanagements

»[I]rgendwie finde ich das auch geil und faszinierend, diese ganze Sache mit dem Körper [...] Und grade durch dieses Fitness kann man halt n Einfluss auf den Körper nehmen und gleichzeitig ist es aber was, was mich krass abstößt und anwidert, weil es halt einfach Ideale gibt, die einem vorgelebt werden und die man dann irgendwie/Ja und ich weiß jetzt nicht, ob [...] wenn ich jetzt sage: Ja ich möchte eigentlich Körperfett verlieren und drahtiger sein, is das dann was, was wo ich mich dann wirklich besser mit fühle und schöner fände und gut wär für mich? Oder is es halt so sehr, dass einfach irgendwelche gesellschaftlichen Erwartungsbilder oder so diese Norm oder so dieses irgendwelche Sachen sich so sehr in mein Gehirn eingefressen haben, dass ich das jetzt total geil finde und das selber so reproduzieren möchte und ich find das halt ja...super schwierig.« (Interview Sascha, Kap. IV.1)

»Und da hab ich auch gemerkt, wie ich in diese Falle reintappe, so ›Wuh jetzt bin ich total fiit und jetzt hab ich abgenommen und so‹, fand mich dann auch attraktiver. Aber so von meinem von meinem Anspruch her, find ich das total blöd.« (Interview Alex)

An diesen Interviewpassagen wird deutlich, dass es sich bei oben benannter doppelter Ambivalenz des körperleiblichen Subjektseins nicht um ein rein theoretisch konstruiertes Problem, sondern um eine konkrete, mitunter zermürbend erlebte Widerspruchserfahrung handelt (siehe Kap. IV.1). Einerseits spürt Sascha den Wunsch danach, schlanker zu sein und macht Alex gar die Erfahrung, sich attraktiver zu empfinden. Gefühle wie Freude, Stolz und (Un-)Wohlbefinden am und im eigenen Körper sind unmittelbar real. Das gute Körpergefühl bildet sich hier also tatsächlich aus durch die Erfüllung gesellschaftlich vermittelter Schönheitsnormen. Gleichzeitig ist die Freude getrübt, kann diesem Gefühl nicht getraut werden. Denn es steht, nicht nur in queer-feministischen Alternativmilieus, sondern zumindest in gebildeten Mittelklasselagen generell, im Verdacht, eine kapitalistisch-neoliberale Manipulation zu sein, die sich ins Gehirn »einfrisst« und die Individuen in eine »Falle« lockt. Denn neben Körper- und Schönheitsnormen gibt es noch viele andere, zum Teil widersprüchliche und ambivalente, Normen und Werte, denen verschiedenen Subjekte beziehungsweise Individuen ausgesetzt sind. So gilt besonders in besagten Milieus das Ideal der persönlichen Autonomie, welches eine Unabhängigkeit, ein sich-nicht-beeinflussen-Lassen von gesellschaftlichen Normen beinhaltet (Kap. IV.1). In allen populären Diskursen um die Handhabung des eigenen Körpers taucht immer wieder zentral der Topos des Wohlfühlens-mit-dem-eigenen-Körper auf, nicht zuletzt in der »Ideologie von Schönheitshandeln als Wohlfühlen« (Degele 2004: 91ff.). Reflexive Körpertechniken, also Praktiken, die bewusst und gezielt auf

den Körper einwirken, gelten dann als legitim, wenn sie ›für sich selbst‹ vollzogen werden. Nicht, weil andere es wollen, sondern weil man selbst es schön findet und sich wohlfühlt, wird geschminkt, rasiert, trainiert oder auch operiert, so zumindest gegenwärtige Diskurse (Villa 2008b, 2017).

Diese Ideologie baut auf einer starken Trennung vom Selbst und seiner Umwelt auf sowie auf einer starken Idealisierung der Unabhängigkeit dieses Selbst. Maßstab der Legitimation von Entscheidungen über die Eigenkörpergestaltung ist dann die vermeintliche Autonomie dieser Entscheidung und ihre Zielsetzung im individuellen Wohlfühlen, im ›für sich‹, nicht ›für andere‹. »Personale Autonomie, historisch als emanzipatorisches Befreiungsversprechen (kollektiv) formuliert, ist derzeit das hegemoniale Subjektimperativ, ja die fast alternativlose Form der Inklusion.« (Villa 2017a: 75)

Wie jedoch Sabine Maasen am Beispiel der Entscheidungsfindung für eine Schönheitsoperation zeigt (Maasen 2008 mit Bezug auf eine Arbeit von Debra Gimlin 2002), lassen sich Entscheidungen für oder gegen Körperpraktiken nicht binär und schon gar nicht einfach in selbst- oder fremdbestimmt einteilen. Die Tatsache, dass wir als soziale Wesen genuin von anderen und ihrer Anerkennung abhängig sind, dass wir uns ansehen lassen müssen, um noch einmal auf das Foucault-Zitat am Anfang dieses Kapitels zurückzukommen, führt unweigerlich dazu, dass es uns eben nicht nur für uns selbst interessiert, ob wir ein mageres Gesicht, gebeugte Schultern, einen kurzsichtigen Blick oder keine Haare mehr haben. Wir haben unseren Körper nie nur für uns selbst. Neben seinem leiblichen ›Mitspracherecht‹, spielt unweigerlich stets die Gesellschaft eine Rolle für unseren Umgang mit dem eigenen Körper: Sei es, weil wir gefallen oder provozieren wollen, weil wir Vorzüge der Konformität genießen oder uns gegen Konventionen, Regeln und Gesetze zur Wehr setzen wollen – all das gibt es nicht ohne das ›Außen‹. So stehen post/spät- moderne Subjekte vor der permanenten paradoxen Aufgabe »Autonomie durch Unterwerfung zu bewirken« (Bauman 1992: 240) und eine gemeinschaftlich anerkannte Individualität auszubilden: eine Individualität also, die ihre Autonomie behauptet, dabei aber durch gemeinschaftlich anerkannte Codes und Symbole gezeigt und vor allem von anderen auch so verstanden werden muss.

Je mehr traditionale Bindungen und universell geltende Werte und Normen an Bedeutung und Bindungskraft verlieren, je mehr Handlungsoptionen aber auch Legitimationsnotwendigkeiten die zunehmende Reflexivierungstendenzen moderner Gesellschaften mit sich bringen (Villa 2008b; Bauman 1992: 17), desto mehr individuelles »Ambivalenzmanagement« (Maasen 2008; Bauman 1992: 16) wird den Individuen abverlangt. Der Körper sowie das eigene Glück und Wohlbefinden wandeln sich vom Schicksal zur Aufgabe (s.o.) und damit auch das Wissen darum, was richtig und falsch, gut oder schlecht ist.

»Die Erlangung von Klarheit der Absicht und Bedeutung ist zu einer individuellen Aufgabe und persönlichen Verantwortung geworden. Die Anstrengung ist etwas persönliches. Und ebenso das Scheitern der Anstrengung. Und der Vorwurf für das Scheitern. Und das Schuldgefühl, das der Vorwurf mit sich bringt.« (Bauman 1992: 239),

so eine zentrale These Baumans.

Die Schaffung und Nutzung spezifischer subkultureller Räume, wie den hier untersuchten, kann – neben pragmatischer Lösungen für Partizipationsbarrieren für trans*, queere und nicht-binärgeschlechtliche Personen – auch und vielleicht zuvorderst als Versuch gewertet werden, mit dieser Aufgabe umzugehen und ambivalente Anforderungen zu erfüllen: den Anforderungen des »Zeitalters der Fitness« (Martschukat 2019) gerecht zu werden, dem Glücksversprechen des fitten Körpers und dem Begehren danach schön, schlank, gesund und muskulös zu sein zu folgen und sich gleichzeitig zu versichern, sich nicht unkritisch gesellschaftlichen Anrufungen zu unterwerfen. Das Ausführen von Praktiken der sportiven Körperoptimierung in spezifischen subkulturellen Gemeinschaften und gegenkulturellen heterotopen Räumen, statt in öffentlichen kommerziellen Fitnessstudios, ist ein Weg, diese Ambivalenz scheinbar zu lösen, indem bestimmten Anforderungen, welche gleichsam als eigene Bedürfnisse existieren, Folge geleistet wird, aber ›anders‹. Damit werden für die Subjekte die Praktiken des Fitnesssports aus ihrer Ambivalenz – Ermächtigung und Unterwerfung gleichzeitig zu sein – gelöst: Sie können nun eindeutig als Selbstermächtigung, als empowernde subkulturelle Community-Aktivität, betrachtet werden (Kap. IV.2).

Dabei jedoch schaffen Techniken der Ambivalenzbekämpfung stets auch neue Ambivalenzen (Bauman 1992). Konkret im Material der vorliegenden Studie beispielsweise in Auseinandersetzungen dazu, wieviel gezielte Ernährungskontrolle im Dienste des Muskelzuwachses für das angestrebte männliche Passing noch als Selbstbestimmung gilt oder schon als gender-normierte Selbstoptimierung? Ist das gezielte Arbeiten an muskulös definierten Oberarmen für weibliche Subjekte anders zu werten – als feministisches Gegenbild zu hegemonialen Weiblichkeitsnormen – als an männlichen Subjekten? Wie kann man sich also Gendernormen widersetzen, ohne sie paradoxerweise genau dadurch stets auch wieder zu reproduzieren? Wie ist damit umzugehen, wenn es sich gut anfühlt abzunehmen, ein gezieltes Abnehmen-Wollen aber den eigenen politischen Ansprüchen widerspricht? Wie damit umgehen, dass auch anti-normativ zu sein, in sich normativ ist? Diese und ähnliche Fragen stellen sich mehr oder weniger explizit und bewusst den hier untersuchten individuellen und kollektiven Subjekten.

Ziel dieser Studie ist es, empirisch zu erkunden wie ganz praktisch diese Spannungen verhandelt und, wenn auch stets temporär und unvollständig, gelöst wer-

den. Die theoretischen Grundannahmen, die diese Untersuchung dabei leiten, sind zusammengefasst:

1. Es wird von einer doppelten Ambivalenz der Subjektivierung als körperleibliches Subjekt ausgegangen. Wir haben mit unserem Körperleib ein eigenwilliges Eigentum, über welches wir ebenso verfügen wie es über uns verfügt und sind zudem in der Verfügung einerseits mit einer gewissen Macht ausgestattet, die wir andererseits nur durch Unterwerfung unter gegebene Normen erhalten.
2. Diese Ambivalenz des körperleiblichen Subjektseins wird von konkreten Individuen auch alltäglich mehr oder weniger bewusst erlebt und erzwingt ein alltagspraktisches Ambivalenzmanagement.
3. Die Schaffung und Nutzung der untersuchten Räume und subkulturellen Kontexte sind Maßnahmen im Sinne dieses Ambivalenzmanagements, die als solche wiederum eigene Ambivalenzen und Probleme aufwerfen, welche Gegenstände der vorliegenden Untersuchung sind.
4. Für die Analyse ist eine intersektional gendertheoretisch informierte Perspektive relevant, nach welcher verschiedene sozial konstruierte und mitunter kulturell naturalisierte gesellschaftliche Positionierungen und Ungleichverhältnisse, wie beispielsweise Geschlecht, das empirische soziale Geschehen stets maßgeblich prägen und deshalb eine konstant fokussierte Analysekategorie bilden.
5. Dazu soll eine emotions-/affekttheoretische Perspektive die bisherige sozialwissenschaftliche Forschung zu Fitnesssport und Körperarbeit allgemein um eine Fokusverschiebung vom Körper hin zum Körpergefühl ergänzen. Ausgangsthese ist hier, dass ein Sixpack oder ein definierter Bizeps keine Endziele für sich sind, sondern angestrebt und kultiviert werden, weil sie mit einem Glücksversprechen verknüpft sind, einem Versprechen also, letztendlich ein bestimmtes Gefühl zu erleben. Dieses Versprechen ist dabei ein stark handlungsleitendes, welches eingebunden ist in ein historisch und kulturell geformtes System von Glücksversprechen und (Körper-)Gefühlsnormen, die letztlich auch in Widerstandspraktiken eingewoben sind.

Mit diesen Grundlagen im Gepäck beginnt nun die ethnografische Erkundung des Feldes.

Dazu wird dieses zunächst in Kapitel II genealogisch und aktuell verortet und beschrieben. Anschließend werden das konkrete methodische Vorgehen dieser Arbeit und die entsprechenden methodologischen Grundannahmen ausgeführt, bevor in Kap. III die empirischen Ergebnisse beschrieben und in Kap. IV zusammenfassend und schlussfolgernd analysiert werden.

II. Feld und Forschung: Ethnografische Erkundungen im Feld feministischer und queerer Sportkultur

Durch die paradoxerweise normativ stark aufgeladene antinormative Selbstdefinition meines Untersuchungsfeldes und die im Fitnesssport besonders zentrale Fokussierung auf den Körper ergeben sich spezifische Spannungen, Kämpfe und Aushandlungen – und damit auch Normen, Ausschlüsse und Verwerfungen. Diese sollen mit einer Verbindung aus raum- und emotionssoziologischen Perspektiven ethnografisch erschlossen und soziologisch beschrieben werden, um sie als spezifische Kontexte aktueller Subjektivierung analysieren zu können. Dazu erscheint es zunächst notwendig, die ideelle Ausrichtung des Untersuchungsfeldes näher, auch genealogisch, zu betrachten. So sollen Kontinuitäten wie auch Wandlungen in den relevanten Diskursen und Praktiken erarbeitet werden, um die Ergebnisse der aktuellen Feldforschung auch genealogisch verorten zu können.

Die beobachteten Gruppen und ihre Räume sind zum einen strukturell eingebunden in übergeordnete Sportvereinsstrukturen, welche explizit im Rahmen der westdeutschen feministischen Sportkultur der 1980er Jahre entstanden sind. Zum anderen finden sich in allen Gruppen ideelle Bezüge auf den Feminismus und die Frauenbewegung. In diesem Kapitel wird daher zunächst die feministische Sport- und Bewegungskultur der 1980er Jahre eingeführt, welche damit sowohl als organisatorische als auch als ideelle Vorläuferin der hier untersuchten queeren (Fitness-)Sportkultur anzusehen ist.

Daher wurden ausgewählte Quelldokumente der westdeutschen¹ feministischen Sport- und Bewegungskultur der 1980er in Form von selbstbeschreibenden Berichten und Analysen der eigenen Praxis aus der entsprechenden Zeit herangezogen und auf zentrale Erzählungen, Topoi und Muster hin betrachtet. Hier ist ein Kontrast zum Material der aktuellen queeren (Fitness-)Sportkultur zu beachten, sowohl in der Art des Datenmaterials als auch in Bezug auf die

1 Zur internationalen feministischen Sportkultur arbeitet u.a. Jordan Matthews (Matthews 2018). Zu einer feministischen ostdeutschen Sportkultur liegen mir keine Materialien vor.

Möglichkeit seiner Beschaffung: Während die aktuelle queere Fitnesskultur hier teilnehmend beobachtet werden konnte und sowohl Selbstdarstellungen (Kap. III.1) als auch zum Teil wissenschaftliche Beschreibungen dazu im Internet leicht zugänglich sind (zum Beispiel Carter/Baliko 2017; Elling/de Knop/Knoppers 2003), ist historisches Material der frühen feministischen Sport- und Bewegungskultur weniger zahlreich erhalten und öffentlich zugänglich. So kann hier »nur« auf textliche Selbstbeschreibungen und -deutungen der Praktiken in Form von Dokumentationen und selbstreferenziellen Sammelbandbeiträgen zu feministischer Sport-Wissenschaft und -praxis zugegriffen werden. Werbematerialien, inklusive Bildmaterial, welches mit den aktuellen Websites der untersuchten queeren Fitnessgruppen vergleichbar wäre, ist allerdings im Rahmen der zur Verfügung stehenden und dem Forschungsvorhaben angemessenen Ressourcen nicht zugänglich.

1 Feministische Sport- und Bewegungskultur als Vorläuferin

Die feministische Sport- und Bewegungskultur entstand in den 1980er Jahren im Kontext der Neuen Frauenbewegung in Deutschland, die eng mit dem Alternativmilieu (Reichardt/Siegfried 2010; Siegfried 2012; Eitler/Elberfeld 2015; Lenz I. 2010b; Häberlen/Smith 2014; Häberlen 2018) und der Autonomen Szene (Purazarng/Riedel 1995) verbunden war. In diesem Sinne war eine »Politik der ersten Person« (Haunss 2011: 49), also ein Grundverständnis von Politik ausgerichtet am Individuum, auch hier maßgebend. Das, was gemeinhin als privat gefasst wird, wurde als explizit politisch betrachtet (Lenz I. 2010b).

Zentrales Thema der Neuen Frauenbewegung (auch »Zweite Welle-Frauenbewegung« genannt, vgl. Schulz 2019) war und ist dabei der (eigene) Körper (Lenz I. 2010a; Schmincke 2018b; Villa 2013; Duden 2008; Rose L. 1992): die Problematisierung physischer und sexueller Gewalt gegen Frauen, das Ausfechten reproduktiver Rechte (Achtelik 2015) und die Kritik vorherrschender Schönheitsnormen (Bordo 2003a; Bartky 1998) sind nur die zentralsten Beispiele. Dabei spielt der Körper beziehungsweise seine Konzeptualisierung als verfügbare Entität, als fremd- oder selbstbestimmt (und damit bestimmbar) den zentralen und ambivalenten Topos, der sich durch alle Themenfelder feministischer Politik zieht (Villa 2008b, 2017; Duden 2008; Schmincke 2018b). Wie Imke Schmincke herausarbeitet, war der Bezug auf eine gemeinsame körperliche Bedingtheit und Erfahrung zentrales Element der kollektiven Subjektbildung der Frauenbewegung von 1968-1975² als »wir Frauen« (Schmincke 2018b).³ So zeigt sich für die Neue Frauenbewegung eine normative Vorraussetzung geteilter körperlicher und körperbezogener Erfahrungen: »Die Subjektivierung des kollektiven Wirs und zugleich die des Individuums erfolgte [...] primär über die Entdeckung individueller Erfahrung als Quelle für das kollektive Subjekt und diese überindividuelle Erfahrung war vor allem eine negative und körperliche.« (Schmincke 2018b: 143) Schmincke betont, dass es in der Neuen Frauenbewegung zentral um das Verhältnis zum eigenen Körper, um das Empfinden ihm gegenüber und in ihm, ging. Sie zitiert aus einem Flugblatt zum 8. März 1973: »Die Selbstbestimmung der Frau erfordert nicht nur gesetzliche Regelungen, sondern ein verändertes Verhältnis zum eigenen Körper.« (Frankfurt Frauen zitiert nach Schmincke 2018b: 140)

Das kann als ein Ansatzpunkt für die sich Ende der 1970er/Anfang der 1980er entwickelnde feministische Sport- und Bewegungskultur gesehen werden. Immer

-
- 2 Schmincke grenzt diesen Zeitraum in Orientierung an Ilse Lenz' Phasenmodell als Erste Phase der Neuen Frauenbewegung ein (vgl. Lenz I. 2010a).
 - 3 Dieses »Wir« wurde zunehmend bewegungsintern aus verschiedenen Perspektiven, zum Beispiel von Lesben, trans* Personen, behinderten und Schwarzen Frauen, kritisiert und ist nicht zuletzt ein Abgrenzungsmoment der queeren Bewegung und Szene.

wieder finden sich in entsprechenden Publikationen Bezugnahmen auf angenommene geteilte Erfahrungen vor allem im Bereich des Schulsports (Flohr 2003a; Gröver 1993: 40, 43; Schmidt 1993: 82) und in der Erfahrung sexistischer und sexualisierter Gewalt (Gröver 1993: 40f). Letzteres war schließlich auch Anlass für die Etablierung von autonomen Frauen-Selbstverteidigungs- und Selbstbehauptungstrainings, welche ab Mitte der 1970er Jahre entwickelt und durchgeführt wurden, sich jedoch nicht als Sport-Angebot sondern als pragmatische notwendige (Über)Lebenshilfe für Frauen verstanden (Fingerhuth 2011: 74; Schute 1996: 135).⁴ »Jede von uns kennt das Gefühl, wehrlos zu sein (...)« (Adner/Mänz 1986: 181), lautet beispielsweise gleich der erste Satz eines Textes über feministische Selbstverteidigungs- und Selbstbehauptungstrainings. Diese gehen zwar nicht völlig in der feministischen Sportkultur auf, sind aber als Vorläuferinnen und Teil der sich später ausdifferenzierenden Sport- und Bewegungskultur zu betrachten.

Obwohl Sport als gesellschaftliches Feld, in welchem Körper und Geschlechterordnung von zentraler Bedeutung sind, damit als prädestiniert für feministische Intervention gesehen werden kann, wurde es tatsächlich erst ab Beginn der 1980er Jahre dafür erschlossen. Birgit Palzkill schreibt dazu:

»Die Möglichkeiten, die der Sport Frauen bieten könnte, sind bis zum Beginn der 80er Jahre von der Frauenbewegung überhaupt nicht gesehen worden und werden m.E. bis heute [Anfang der 1990er Jahre, Anmerk. C.S.] zu wenig beachtet. Dabei war es doch gerade die neue Frauenbewegung, die die Funktionalisierung des Frauenkörpers zur Körper-Ware und die Vergesellschaftung der Frau über ihren Körper aufdeckte und anprangerte. Dies hätte eine Verbindung zum Sport, als einem Bereich, der den Körper und seine Bewegung zentral thematisiert, nahegelegt. Doch die Definition der Sport- und Bewegungskultur als ›männlich‹ wurde zu bereitwillig aufgegriffen und das Territorium Sport den Männern überlassen.« (Palzkill 1997: 111)

Auch Susanne Bischoff erinnert sich 2003 in einem Grußwort zum 15-jährigen Jubiläum des 1988 gegründeten Berliner FrauenLesbenTrans*Inter* und Mädchen-Sportvereins (damals noch FrauenLesben-Sportverein) Seitenwechsel e.V. an ihre Erfahrungen 1982: »Sport als eigenständiger Bereich der Frauenbewegung war noch kein Thema für feministische Lesben bzw. andere feministische Frauen.« (Bischoff 2003) Eva Maria Schute spricht sogar von einem »roten Tuch«, dass der Sport für die Neue Frauenbewegung aufgrund seiner Charakterisierung durch »Regle-

4 In dieser Zeit entstand und verbreitete sich auch das in Kanada entwickelte Selbstverteidigungs- und Selbstbehauptungskonzept Wendo (Bedeutung: Weg der Frauen), welches bis heute ausschließlich an Frauen (und trans* Menschen) weitergelehrt werden darf.

mentierung, Quantifizierung sowie Leistungs- und Rekorderorientierung« gewesen sei (Schute 1996: 136; vgl. Pfister 2000: 38; Rose L. 1992).

Dennoch entwickelten sich im Verlauf der 1980er Jahre mehr und mehr Infrastrukturen einer feministischen Sport- und Bewegungskultur im Kontext einer übergreifenden Neuen beziehungsweise Alternativen Sportkultur (Pawelke 1995; Moegling 1988), die dominante Werte des Vergleichs- und Wettstreits, der Disziplinierung und Kapitalisierung des Sports kritisierte.⁵ Diese widmete sich explizit dem Feld des Sports, in praxi als auch in seiner wissenschaftlichen und populären Rezeption (beispielsweise der androzentrischen Ausrichtung der Sportwissenschaft und des Sportjournalismus).

Wiederkehrend finden sich hier Formulierungen wie »Entwicklung unserer eigenen Maßstäbe« (Bischoff/Schmidt 1988: 59) und Begriffe wie »selbstbestimmt« und »Autonomie«, welche »vor allem die Abwendung von bestehenden Strukturen zugunsten der *Schaffung* eigener« (Villa 2004: 249, Herv.i.O.) bedeutete, seien es Frauencafés, Frauen-Wohnprojekte oder eben Frauensportangebote (Doderer/Kortendiek 2008). Als zentrale praktische Umsetzungen und Institutionalisierungen erscheint in den entsprechenden Publikationen prominent der seit 1984 im Hochschulsport der TU Berlin verankerte Schwerpunkt »Frauenkurse« (vgl. Fingerhuth 2011; Schmidt 1993; Schute 1996). Ebenfalls scheint das 1990 eröffnete⁶ feministische Bewegungs- und Kommunikationszentrum in Tecklingburg/Brochterbeck bei Münster sehr relevant, welches Teil eines Modellprojekts der Universität Münster war (vgl. Kröner 1997; Scheffel 1997; Fingerhuth 2001: 72). Das zeigt, ebenso wie die doch recht zahlreichen wissenschaftlichen selbstreferenziellen Publikationen (Bischoff 1993; Buschmann/Becker 1988; Henkel 1997; Kröner/Pfister 1997; Pfister 1996; Schenk 1986), eine starke Verknüpfung zwischen feministischen Bestrebungen in der akademischen Sportwissenschaft und praktischen feministischen Sport-Strukturen.

Das zentrale Bemühen der feministischen Sport- und Bewegungskultur der 1980er Jahre bestand neben dem Aufbau von Strukturen (Vereinen, Räumen, Veranstaltungen) auch in der Erarbeitung eines eigenen Verständnisses von Sport. Dieses beinhaltete für einige auch eine Ablehnung des Sportbegriffs, weswegen die geteilte Selbstbeschreibung als »Sport- und *Bewegungskultur*« erfolgte.⁷

5 Inwiefern das mit einer generellen »Versportung« (Rose L. 1997) der Gesellschaft und der wachsenden Entwicklung diverser Bewegungskulturen ab den 1970er Jahren (Alkemeyer 2007; Reckwitz 2018: 327f.; Wopp 1995; Stieglitz/Fenske 2012) in Verbindung zu bringen ist, wäre ein interessantes Desiderat für weitere Forschung.

6 In Ilse Lenz' Phasenmodell wären beide Projekte damit der Phase der Professionalisierung und institutionellen Integration zuzuordnen (Lenz I. 2010a: 23).

7 Näheres zur Namensgebung als explizite kritische Auseinander- und Absetzung vom Sportbegriff beschreibt Susanne Bischoff (Bischoff 1993: 153).

Bewegung ist hier durchaus mehrdeutig zu verstehen: Über das schlichte Ausweiten und Alternieren des klassischen Sport-Verständnisses hinaus, ging und geht es um eine Art ›innere‹ emotionale oder geistige Bewegung sowie um Bewegung im Sinne gesellschaftlicher Transformationsprozesse, welche Ziel der sozialen Bewegung (der feministischen beziehungsweise Frauenbewegung) sind, denen diese Sport-Subkultur zuzuordnen ist.

»Die Frau, das feministische Subjekt soll(te) in Bewegung geraten und damit indirekt auf Verhältnisse einwirken, von denen es sich in autonomer Weise abgewandt hat, um eigene separate (Semi-)Öffentlichkeiten und ›Bewegungsräume‹ zu schaffen. Dabei geraten politische Praxen in das Paradox gleichzeitiger Autonomie- und Verstrickungs- bzw. Einmischungsbewegungen.« (Villa 2004: 248)

Was Villa Braslavsky hier für die Neue Frauenbewegung ganz allgemein analysiert, findet sich ebenso in der feministischen Sport- und Bewegungskultur: Das Verhältnis zum populären und konventionellen Sport und dessen inhärenten Strukturen, Mechanismen und Logiken war und blieb stets ambivalent. So ging (und geht) es darum, Alternativen zum konventionellen Sport zu schaffen und gleichzeitig in diesem als Frauen sicht-, erfolg- und einflussreich zu sein: »Die Entwicklung einer feministischen Bewegungskultur benötigt einerseits volle Autonomie losgelöst von den bestehenden Organisationsstrukturen und andererseits aktives Eingreifen in, sowie Veränderung der bestehenden Strukturen.« (Scheffel/Thies 1988: 93)

Dass die Frage, wie Sport unter dem Attribut ›feministisch‹ zu betreiben sei, spätestens in der Praxis nicht ganz einfach zu definieren war und ist, zeigen bewegungsinterne Debatten um die (Un-)Möglichkeit, überhaupt feministisch Sport (Palzkill 1997; Schute 1996), spezifisch Kampfsport oder Wettkämpfe zu betreiben. Ein gutes Beispiel sind auch die Beschreibungen aus der Entstehungszeit des oben bereits erwähnten feministischen Bewegungs- und Kommunikationszentrums in Tecklingburg/Brochterbeck 1990. Diese sind im Band »Frauenräume. Körper und Identität im Sport« in zwei Beiträgen ausführlich erwähnt. Im Beitrag von Heidi Scheffel (1997) wird unter anderem die »Jazztanz-Problematik« (ebd.: 173) beschrieben, welches darin besteht, dass die Zielgruppe – hier Mädchen und junge Frauen aus dem Ort – sich entsprechend der damaligen Mode einen Jazztanz-Kurs wünscht, die Organisatorinnen des Zentrums Jazztanz aber als sexualisierte, körpernormierende Tanzform mit wenig Potential zur Entfaltung eines eigenen kreativen Potentials ansehen, die ihrem Konzept von feministischem Sport widerspricht (Scheffel 1997: 172ff.). Als Kompromiss wird schließlich ein Kurs unter dem Titel »Gestaltung und Improvisation im Jazztanz« angeboten, in welchem explizit proklamiert wird »anders« Jazztanz zu betreiben, indem keine »Technikhülsen« von außen übergesteift werden«, sondern das »Umsetzen von eigenen Bewegungsvorstellungen« und der »eigene Ausdruck und Tanzstil im Vordergrund« stünden

und »nicht nach ›schön‹ oder ›nicht schön‹ beurteilt würde (ebd.: 174).⁸ Mit dieser Inklusion zunächst wenig feministisch scheinender Bewegungsformen entspricht das Handeln der Zentrumsleitung den Grundlinien der allgemeinen Alternativen Bewegungskultur, die explizit besagt »Nur kein neues Bewegungsdogma errichten! Vorsicht vor einer intoleranten Ausgrenzung von Fußball, Bodybuilding oder Jazzdance!« (Moegling 1988: 20)

Die »Jazztanz-Problematik« steht exemplarisch für ein Problem, welches feministische wie queere Sportkultur bis heute beschäftigt und ein grundlegendes Dilemma »dissidenter Partizipation« (Hark 2005) darstellt. Die Frage, wie an einer Kultur (sei es nun eine akademische oder eine Sportkultur) zu partizipieren sei, an der die eigene soziale Bewegung grundlegend Kritik übt – die Frage also nach der Möglichkeit des Richtigen im Falschen – wird hier durch die Schaffung einer ›eigenen‹ Variante versucht, welche um die kritisierten Aspekte bereinigt werden soll, ähnlich der Etablierung von Fitnessgruppen ohne ›body shaming‹ und Leistungsdruck.

1.1 Von Frauen für Frauen

Einigkeit schien zunächst bestanden zu haben in der Frage der Gleichsetzung von Zielgruppe und Anbietenden, ausgedrückt im häufig verwendeten Slogan »Von Frauen für Frauen« (Fingerhuth 2011: 76; Schute 1996).⁹ Eng damit verknüpft war das Konzept des Schutzraumes (Kokits/Thuswald 2015; Thuswald 2018; Ommert 2016; Kaempf 2014), welchen die feministische Sport- und Bewegungskultur bieten wollte beziehungsweise will. Die Ausschließlichkeit der Räume für Frauen wurde (und wird) damit begründet, dass ›der Mann‹ als unhinterfragbarer Maßstab und Machtinhaber in einer »praktisch, theoretisch und organisational-politisch von patriarchalen Zielen, Inhalten und Strukturen« (Bischoff/Schmidt 1988: 58) geprägten Sportkultur zu sehen sei. Das Ziel »in unserem Denken, Fühlen und Handeln unabhängig von männlichen Denk- und Handlungsmustern und der an sie gebun-

8 Ähnliche Formulierungen finden sich auch in der Beschreibung des Tanzangebots bei Seitenwechsel e.V. in der 15-Jahre-Jubiläums-Broschüre des Vereins, wenn es beispielsweise heißt: »Im Tanz, in der Bewegung gibt es kein ›richtig‹ oder ›falsch‹. ›Frau muss weder superfit noch superjung sein«, resümiert Anne [...].« (www.seitenwechsel-berlin.de/archiv/raeume-zeiten-ebenen/, zuletzt eingesehen am 20.10.2020)

9 Das findet sich ähnlich auch in der aktuellen queeren Sportkultur, wenn auch ohne die Nutzung eines einzigen Begriffs zur Selbstbeschreibung (»Frauen«). Hier wird nicht mit dem »ohne (cis) Männer« geworben – selbst in Vereinen, welche eine FLTI*-only-Politik betreiben, wird dies eher spärlich erwähnt. Stattdessen wird mit einer Offenheit des Angebots »für alle« geworben. Dennoch zeigt ein genauerer Blick, dass dieses »alle« bereits einige Implikationen beinhaltet.

denen Wertschätzung und Anerkennung zu werden« (ebd.: 59), könne daher nur durch radikale Separierung erreicht werden.

Als Gründe für die Exklusion von Männern galten:

- »- Männer stören durch ihr Imponiergehabe, überschreiten verbal und körperlich Grenzen;
- sie bestimmen den Sport in ihrem Sinne durch Leistungsorientierung und Konkurrenzdruck;
- Frauen setzen sich selbst in Anwesenheit von Männern stärker unter Leistungsdruck.« (Schmidt 1993: 81; ähnlich auch Bischoff/Schmidt 1988: 60)

Männer wurden also in mehrfacher Hinsicht als Störelemente eines Schutzraumes für Frauen ausgemacht. Dieses auf klar binären Geschlechterstrukturen basierende Konzept der »männlichen Denk- und Handlungsmuster« wurde im Laufe der 1990er Jahre nicht nur im akademischen Feminismus (Hark 2005; Butler 2014a, b) tiefgreifend infrage gestellt, sondern durch ein Erstarren der Positionen von trans*- und nicht-binärgeschlechtlichen Personen auch in der politischen und sozialen feministischen Bewegung. Dass die Anwesenheit von Männern – nun ausdifferenzierter als cis Männer – dennoch (weiterhin) ein heikles Thema auch für queere (Schutz-)Räume darstellt, wird in III.3 deutlich werden.

Oft eng mit der Thematisierung des Ausschlusses von Männern verknüpft, fällt die Relevanz von Gewalt-Erfahrungen in den Texten der feministischen Sport- und Bewegungskultur der 1980er auf. Das ist sicher durch den Ursprung in den Selbstverteidigungstrainings bedingt. Aber auch in Bezug auf Trainingsangebote, in denen es nicht explizit um Selbstverteidigung und -behauptung oder Kampfsport ging, wurden Gewalterfahrungen und der Wunsch sich zukünftig gegen solche gewappneter zu fühlen als zentrales Ziel angeführt. Dabei ging es sowohl um den Erwerb physischer als auch »psychischer Kraft« (Bischoff/Schmidt 1988: 60). Die explizite Thematisierung von Gewalt von Männern gegen Frauen, findet hingegen in den hier untersuchten Gruppen kaum statt, im Gegensatz zu Gewalt unter Männern (siehe Kap. III.4.2).

1.2 Kontroversen zwischen Spaß und Leistungsdruck

Trotz des an sich wenig freudvollen Themas sexistischer und sexualisierter Gewalt, wird als zentraler Aspekt der feministischen Trainingskultur ihr spielerischer Charakter betont. Gerade zu Beginn der Entwicklung einer eigenständigen feministischen Sportkultur verfügten die Frauen nicht über Turnhallen oder reguläre Sportgeräte, sondern mussten im öffentlichen Raum improvisieren: eine Not, die durchaus auch als Tugend beziehungsweise als Vorteil interpretiert wurde. Schließlich eröffnete das eine weniger als Sport, und damit für viele abschreckend, konnotier-

te Möglichkeit, geschlechtlich sozialisierte Bewegungs- und Verhaltensmuster zu überwinden und dabei und damit auch öffentlichen Raum einzunehmen:

»Mangels Turnhalle begannen wir im Tiergarten auf Bäume zu klettern, versuchten die Amazonenstatue zu erklimmen und spielten Fußball mit einem Ball von Aldi. Alte Fahrradschläuche, Bettlaken und Pappkartons erweiterten das low-budget-Gerätrepertoire für Körpererfahrung und kämpferische Spiele.« (Bischoff 2003)

Auch später, als Hallen zur Verfügung standen, blieb das Konzept des spielerisch-improvisierten Trainingsaufbaus als niedrigrschwelliger Zugang zu Sport und Bewegung erhalten, gerade um Hemmungen, die in der weiblichen Körper- und Sportsozialisation begründet wurden (Young 1993; Rose L. 1992), abzubauen. So finden sich bei Susanne Bischoff folgende Beschreibungen feministischer Trainingsgestaltung:

»Klettern, Spielen und verrückendes Bauen mit großen Turngeräten (Kästen bzw. ihren Einzelteilen, Barren, Böcken, Bänken, in Verbindung mit Ringen, Tauern, dicken und dünnen Matten ...) und manchmal auch kleine Trampolins waren einige Elemente der leistungsdruckfreien, Ängste einbeziehenden, alltagsorientierten Bewegungsexperimente.« (Bischoff 1993a: 22)

Weiter führt sie aus:

»Wir bauten die großen Geräte in den verschiedenen Kombinationen zusammen und spielten beispielsweise Fangen damit. Eine mit Ringen verbundene schräge Bank wurde zur Nilbrücke: eine klettert um die Bank ohne herunterzufallen – entwickelt Techniken energiesparender Gleichgewichtsverlagerung und Sicherung ihrer Bewegungen. [...] Ich kam immer mehr dahin, daß Frauen/Lesben oft deshalb nicht klettern oder werfen können, weil ihnen niemand/frau ein Bewegungsbild davon vermittelt hat¹⁰ bzw. es irgendwann in der Zeit des Übergangs vom Mädchen zur jungen Frau ausgetrieben oder – wie selbstverständlich – abhanden kam. Bewegungsbilder neu zu entwickeln und damit spielen zu können ist demnach ein wichtiger Ansatz für eine eigenständige Bewegungskultur [...].« (Bischoff 1993a: 26)

Zentrales Trainingsziel ist hier also die Ermöglichung von neuen oder verlernten Bewegungserfahrungen ohne Leistungsdruck. Dabei wurde wenig Wert auf »korrekte« Spiel- oder Bewegungsausführung gelegt, wie Eva Maria Schute beschreibt:

»Sind im herkömmlichen Sport beispielsweise die Spielregeln eines Fußballspiels oder die Bewegungsnormen beim Geräteturnen das Maß aller Dinge, so entschei-

10 Wissenschaftlich ausgeführt findet sich diese These bei Young 1993.

den in feministischen Sportkursen die Teilnehmerinnen mit ihren Bedürfnissen darüber, wie sie ein jeweiliges Spiel spielen oder ein Gerät benutzen wollen.« (Schute 1996: 138)

Brigitte Gröver schildert ebenso eine »respektlose Umgangsweise mit der Turnhalle und den Geräten« (Gröver 1993: 40), die dazu führte, dass »[d]ie Unterscheidung und Aufspaltung in Sportliche und Unsportliche [...] hinfällig [wurde].« (Ebd.)¹¹

Dass es aber ganz so konstant spaßig und einfach dann doch nicht ist, die Unterscheidung in ›Sportliche‹ und ›Unsportliche‹ hinfällig werden zu lassen, zeigen hingegen Verweise auf interne Auseinandersetzungen rund um das Thema Leistungsorientierung. Da das »Leistungsprinzip als Legitimation (sozialer) Ungleichheit« gesehen wurde, welches »ein Herrschaftsverhältnis, in dem es Unterdrücker und Unterdrückte gibt«, impliziere (Roes/Vogt 1993: 189), könnte der »Anspruch ›Leistung zu erbringen‹ weil von der Trainerin gefordert, als Ausdruck von Macht einer Person über eine andere, nicht legitim sein« (ebd.). Eva Windhoff geht davon aus, dass »Lesben – wenn sie offen lesbisch leben – weitestgehend außerhalb der herrschenden gesellschaftlichen Norm leben«, was bedeute »daß wir den Leistungsbegriff im Sport nicht einfach für Lesben übernehmen können. Vielmehr sollte versucht werden ein eigenes, dem ›lesbischen Wertsystem‹ angepaßtest, Leistungsverständnis zu entwickeln.« (Windhoff 1993: 193)¹²

Gleichzeitig wird durchaus von einem legitimen Leistungsanspruch gesprochen, nämlich dann, wenn er für die individuelle Frau möglich und gewünscht ist und Unterschiedlichkeiten in seiner Ausprägung akzeptiert sind (Roes/Vogt 1993: 189), also wenn er als »persönliches Ziel« (Windhoff 1993: 193) codiert wird. So wird bei Windhoff dann auch unterschieden in positiv bewertetes lustvolles und motivierendes Wetteifern und negativ (und »männlich«) konnotierte Konkurrenz (Windhoff 1993: 196). Dabei betonen Roes und Vogt (1993), hier in Bezug auf eine lesbische Volleyballgruppe, durchaus praktische Probleme dabei, den Anspruch zu erfüllen, »lesbische Lust an Leistung« (Windhoff 1993: 194) zu fördern, »ohne in hierarchische Strukturen zu verfallen« (ebd.: 196), wenn es beispielsweise um die Vorbereitung auf ein Lesbenvolleyballturnier geht. Der Wunsch, dass alle sich willkommen fühlen, egal wie das volleyballerische Können aussieht, ist nicht immer

11 Praktiken des explizit spielerischen und ›unkonventionellen‹ Gebrauchs von Sportgeräten und Aussagen darüber als eine Art der Bearbeitung von »Schulsporttrauma« und »Turnhallenphobie« finden sich auch in den ethnografischen Beobachtungen in den heutigen queeren Fitnessstrainings (siehe Kap.III.3).

12 Etwas grobschlächtig setze ich hier Waldhoffs Begriff von lesbisch mit feministisch gleich. Entsprechend der damals in entsprechenden Kreisen populären Losung Feminismus sei die Theorie und Lesbischsein die entsprechende Praxis, interpretiere ich Lesben in Waldhoffs Ausführungen als idealisierte feministische Subjekte.

leicht zu realisieren. »Dabei entstehen oft heiße Diskussionen. Immer wieder findet eine Auseinandersetzung darüber statt, ob wir ›just for fun‹ spielen oder ›mehr wollen.« (Roes/Vogt 1993: 190) Auch Bischoff/Schmidt beschreiben ausführlich kontroverse Debatten über die Ambivalenz der ›Leistungsfrage‹:

»Auf der einen Seite stehen wir kritisch einem Sportsystem gegenüber, das die Identität, häufig auch körperliche Gesundheit von Mädchen und Frauen teilweise gravierend zer-/stört, gleichzeitig jedoch – und dies ist Teil der Widersprüche des Systems – für etliche Mädchen und Frauen ansonsten nur schwer zugängliche Möglichkeiten bereitstellt. Auf der anderen Seite freuen wir uns darüber, wenn Frau(en) erneut einen Weltrekord gesteigert hat (haben), Rechte für Frauen im Spitzensport durchsetzbar werden oder wenn u.a. Tennis der Frauen öfter die Medien füllt. Denn Mädchen und Frauen brauchen Vorbilder ihres Geschlechts, um für sich selbst bisherige Schranken zumindest infrage stellen zu können.« (Bischoff/Schmidt 1988: 68; vgl. auch Moegling 1988: 114)

Weiter heißt es im selben Aufsatz mit Bezug auf die bereits erwähnte häufig genutzte Trennung in fremd und selbst:

»Fremdbestimmt von selbstbestimmter Leistung zu unterscheiden, läßt sich dann auch weniger ergebnisorientiert (der Körper funktioniert erwünscht oder nicht) definieren, sondern vielmehr darüber, inwiefern die Frauen insgesamt bei sich bleiben/zu sich finden, [...]. Diese Prozesse, die [...] die Abwesenheit von zwanghaftem Druck voraussetzen, sind jedoch sowohl für die einzelnen Teilnehmerinnen als auch die Trainerin nicht unbedingt problemlos zu gestalten. [...] Es ist mitunter eine nur schwer bestimmbare Gratwanderung, um eine Unterscheidung zwischen einer Situation offenen Aufforderungscharakters und Druck treffen zu können.« (Bischoff/Schmidt 1988: 69)

Daher sei eine gemeinsame Reflexion über Leistungsbegriffe und Ansprüche an das Training unabdingbar, in der es darum gehen müsse, »Unterschiede konkurrenzlos zulassen zu können. [...] Dabei erscheint es wichtig, darauf zu achten, daß sich keine Frau in der Gruppe ausgeschlossen fühlt, weil sie vermeintlich nicht so ›gut‹ ist.« (Bischoff/Schmidt 1988: 69)

Was hieran grundsätzlich deutlich wird, ist eine ausgeprägte Diskussionskultur und ein Verständnis des geteilten Raumes und der gemeinsamen Sportpraxis als nicht selbstverständlich, sondern immer wieder verhandelbar und verhandlungsbedürftig. Die damit verbundene Gestaltungsfreiheit beinhaltet dabei unweigerlich auch eine Gestaltungsnotwendigkeit, welche in den Dokumenten der

1980er FrauenLesben-Sport- und Bewegungskultur explizit auf die Schultern aller Teilnehmenden verteilt werden sollte.¹³

1.3 Ablehnung von Hierarchien

Denn die feministische Sport- und Bewegungskultur der 1980er Jahre kritisierte die klassischen Rollen von Trainer_In/Anleitung und Trainierenden/Konsumierenden: »Ein weiteres Prinzip feministischer Bewegungskultur ist die Ablehnung von Hierarchien. So sollen sowohl die Beziehungen zwischen der Übungsleiterin und den Teilnehmerinnen als auch die Beziehungen der Teilnehmerinnen untereinander gleichberechtigt sein.« (Schute 1996) Es ging dabei sowohl um die Ablehnung einer kommerziellen Orientierung, mit einhergehender Konsumhaltung oder Dienstleistungsmentalität auf Seiten der Trainierenden und profitorientierten Motivation bei den Trainer_Innen, als auch darum »von der Vorstellung der ›alles wissenden, alles könnenden‹ Trainerin wegzukommen, hin zu einer, die nachfragt, Raum für eigene Wünsche gibt und mit der kooperative Unterrichtsgestaltung (zwischen Sportlerinnen und Trainerin) möglich ist.« (Windhoff 1993: 194) Ziel war damit auch eine Auflösung der Hierarchien zwischen Expert_Innen und Anfänger_Innen. So schreibt Sabine Flohr in bereits zitierter Seitenwechsel-Jubiläumsbroschüre über die Frauen-Selbstverteidigungstrainings der 1970er und 80er Jahre: »Konkret bedeutete dies, dass viele Gruppen bewusst keine Gurtprüfungen machten und sich ganz oder teilweise selbst trainierten. Wenn Frauen sich als Trainerinnen spezialisierten, verstanden sie dies eher als politisches Projekt denn als mögliche Erwerbsarbeit.« (Flohr 2003b)

Inzwischen wird ein deutlicher Rückgang dieses Anspruchs im Kontext zunehmender Professionalisierung des feministischen und queeren Sports diagnostiziert (vgl. BundesNetzwerkTagung der queeren Sportvereine 2019: 6). So resümiert auch Flohr:

»Die Teilnehmerinnen kommen mit einer anderen Haltung zum Training. [...] Die Teilnehmerinnen möchten ein vielseitiges und effizientes Training, ohne sich zuvor selbst in einer vorbereitenden Kleingruppe mit den Trainingsinhalten, dem Trainingsablauf oder auf selbstorganisierten Workshops mit der sportlichen »Weiterbildung« zu befassen. Diese Aufgaben sind im Lauf der Jahre – in An-

13 So sollte beispielsweise nicht die Trainerin entscheiden, wer Teil der Turnieraufstellung wird und wer nicht, sondern dies gemeinsam diskutiert werden. Auch wenn Roes und Vogt keine detaillierteren Informationen über solcherlei Aushandlungsprozesse liefern, zeigen die eben zitierten Aussagen schon, dass das Erreichen eines für alle zufriedenstellenden Konsenses sicher nicht immer reibungslos und harmonisch verlief.

passung an traditionellere Trainingsformen – immer mehr auf die Trainerinnen übergegangen.« (Flohr 2003b)¹⁴

Auch wenn die Rolle der Trainerin im Kontext der feministischen Sport- und Bewegungskultur explizit nicht als professionell im Sinne einer formal qualifizierten und entlohnten Tätigkeit konzipiert war, waren Anforderungen dennoch hoch. Ihre Aufgabe lag nicht darin, möglichst erfolgreiche Sportlerinnen hervorzubringen, sondern einen Austausch und Reflexionsprozess bei den Teilnehmenden über ihre gesellschaftliche Positionierung als Frauen zu befördern, die als notwendig für die Entwicklung eines positiven Körper-Selbst-Verhältnisses gesehen wurden. Dafür scheint ein gewisses Maß an ›Vorausleistung‹ der Trainerin notwendig zu sein. So formuliert Schute:

»Um die Selbstbestimmung der Teilnehmerinnen zu gewährleisten, bedarf es auf Seiten der Übungsleiterin sowohl einer großen Offenheit als auch eines hohen Maßes an Sensibilität. Voraussetzung ist, daß sich die Übungsleiterin mit ihrer eigenen Bewegungs- und Sportgeschichte auseinandergesetzt und diese im frauenparteilichen Sinne kritisch hinterfragt hat. Sie muss sich über die alltagspraktischen Konsequenzen der herkömmlichen Sportkultur für Frauen im klaren [sic!] sein und, ausgehend von diesem Wissen, die Teilnehmerinnen in Hinblick auf ihren Alltag zu stärken versuchen. Sportliche Aktivitäten können dies natürlich nicht allein erreichen. Es geht auch darum, daß die Teilnehmerinnen miteinander sprechen, sich austauschen und so die Zusammenhänge zwischen individuellen Bewegungseinschränkungen und der gesellschaftlichen Situation von Frauen sichtbar werden.« (Schute 1996: 139)

Es wird also eine Art selbstreflektierender Vorarbeit benötigt, um die Werte der feministischen Sportkultur authentisch vertreten zu können¹⁵, ebenso gewisse ›soft skills‹, also persönliche Eigenschaften und Einstellungen wie ›Offenheit‹ und ›Sensibilität‹. Nicht immer gelingt diese Erfüllung dieser Ansprüche, wie Susanne Bischoff für sich resümiert:

»Nicht immer brachte ich die nötige Geduld auf. Mich überrollte manchmal die Vielzahl der Ängste und schlechten Vorerfahrungen [...]. Heute denke ich darüber hinaus, daß ich in vielem heimlich doch sehr an ›sportlich-funktionierenden‹ Körperbildern orientiert war – oft zu schnell zu viel wollte.« (Bischoff 1993a: 26)

14 Tatsächlich finden sich in den Feldbeobachtungen der vorliegenden Studie feste, personen- gebundene Trainer_Innenrollen, die in der Regel auch an formale Qualifizierung gebunden und zumindest mit Aufwandsentschädigungen entlohnt sind.

15 Dieser (Selbst-)Anspruch an Trainer_Innen findet sich in den beobachteten Gruppen ebenso, wie in Kap. III.3.2 besprochen wird.

1.4 Ambivalenzen der Selbstbestimmung

Feministische Sportgruppen waren immer auch Selbsterfahrungsgruppen im Sinne einer feministischen Praxis des Austauschs unter Gleichen und der Subjektzentrierung, was allerdings nicht mit einer individualistischen Selbstfixierung gleichgesetzt werden kann. Vielmehr sollte die Selbstreflexion und -transformation explizit als Ausgangspunkt weitergehender gesellschaftlicher Transformationen dienen (vgl. Villa 2004; Schmincke 2018b). Dabei wurde eine geteilte negative Erfahrung im Schulsport und anderen sportlichen Kontexten weitestgehend selbstverständlich vorausgesetzt (vgl. Flohr 2003a; Gröver 1993: 40, 43; Schmidt 1993: 82). In den eigens geschaffenen Schutz- und Entfaltungsräumen sollten diese Erfahrungen überwunden und durch positive Erlebnisse mit sportiver Betätigung aufgearbeitet werden. Ziel war es nicht, den Körper an sich zu verändern – ›fitter‹ zu werden – sondern das Verhältnis zum eigenen Körper, zu dessen Bewegungen, Form und Bedürfnissen positiv zu beeinflussen. Es ging (und geht) darum zu »lernen, mit [dem] Körper Raum einzunehmen, präsent zu sein und das auch zu genießen [...]« (Kröner 1997: 163), Spaß und Lust am Sport, »frei von Ängsten, Konkurrenzdruck und Leistungsbewertungen« (Bischoff/Schmidt 1988: 63) zu entwickeln und »eine positive Körperidentität, Vertrauen zum eigenen Körper [...] zu gewinnen.« (Bischoff/Schmidt 1988: 62) Die Abgrenzung und Kontrastierung zum Mainstream wurde und wird damit stark emotionalisiert. »Von der patriarchalen Last zur feministischen Lust« heißt ein Beitrag aus der Dokumentation eines gemeinsamen Seminars von Akteurinnen der feministischen Sportwissenschaft und Sportpraxis (Buschmann/Kröner 1988), der sich auf ein gleichnamiges Panel im Rahmen der dokumentierten Veranstaltung bezieht. Dieser Titel fasst viele Aspekte der (damaligen) feministischen Sport- und Bewegungskultur pointiert zusammen, vor allem auch die Funktion als *emotionale Transformationsräume* (Kap. I.4): von der Last zu Lust. Lust wird vielfach angeführt als

»zentrales Motiv: Lust auf den *selbstbestimmten* Raum, auf das *selbstgestaltete* Spiel, auf *die eigen bewertete* Kraft, auf die subjektive Geschichte des Körpers ebenso wie die Lust auf ein Vertrauen zu sich selber in den Gemeinsamkeiten wie Verschiedenheiten mit anderen Frauen/Mädchen.« (Bischoff 1986: 134, Herv. C.S.)

Erklärtes Ziel ist eine Empfindung, ist der Spaß am und die Leidenschaft für sportliche Betätigung. Für diese emotionale Transformation wird eine Autonomie beziehungsweise Selbstbestimmung als notwendig betrachtet – Spaß am Sport und im eigenen Körper kann demnach nur entstehen, wenn die Räume, Praktiken sowie leitende Werte und Normen selbstbestimmt gestaltet werden. Allerdings wohnt dem Konzept der Selbstbestimmung eine grundlegende Ambivalenz inne, eigentlich sogar mehrere miteinander verzahnte Ambivalenzen. Zunächst einmal, und das hat das Jazztanz-Beispiel bereits deutlich gemacht, liegt eine gewisse

Spannung in der Forderung nach radikaler Selbstbestimmtheit, auch der eigenen Schönheitskonzepte und Leistungsvorstellungen, und der ebenso konsequenten Abgrenzung von allem, was als männliche Standards, gesellschaftliche Normen oder Mainstream identifiziert wird. So sollen Feministinnen selbst über ihren Körper bestimmen, sich dabei aber vor »heimlichen Fitness-Körper-Bildern« (Bischoff 1993b: 154) hüten und sich nicht »im Freizeitmarkt Fun-Fitness faltenlos bodygestylt in Barbiepuppenmanier einpassen« (Bischoff 2003). Die individualistische Selbst-Bezüglichkeit (jede nach ihren Maßstäben, Wünschen und Fähigkeiten) bricht sich an den gleichzeitig stark betonten normativen Maßstäben, die sich aus der Abgrenzung nach außen und Selbst-Stilisierung als »anders« ergeben. Hier zeigt sich eine nach Ilse Lenz für das Alternativmilieu und die zugehörige Frauenbewegung symptomatische paradoxe »Kombination von individueller Selbstbestimmung und moralischer Normierung« (Lenz I. 2010b: 381), welche sich auch im hier ethnografisch untersuchten Feld aktueller queerer Subkultur zeigen wird (Kap. IV).

Eine weitere Ambivalenz lässt sich mit Villa Braslavsky in etwa als unfreiwillige Geburtshilfe zur radikalindividualistischen Körpermanipulation ohne Bewusstsein ihrer gesellschaftlichen Einbindung unter der Ideologie individueller Autonomie formulieren (vgl. Villa 2008b: 250). So wird diskursiv eine Autonomie des eigenen Körper-Verhältnisses entworfen, die praktisch nicht möglich ist. In ihrer diskursiven Konstruktion birgt sie aber die Gefahr, die (feministischen) Individuen in eine radikale und normative Eigenverantwortungslogik zu verweisen, deren inhärente Freiheitsgrade zudem deutlich geringer sind als behauptet, sobald die bewegungs- oder szeneeinternen normativen Ausrichtungen mit eingedacht werden. Ferner gilt

»[A]uch wenn sich vielfältige Lesarten von Autonomie als politisches Leitmotiv feministischer Strategien in praxeologischer wie konzeptueller Hinsicht formulieren ließen, so bleibt doch unbestreitbar, dass die Betonung des *Selbst* in den feministischen Praxen wie Selbsterfahrungsgruppen, Selbsterkenntnis, Selbstermächtigung, Selbstbefreiung usw. eine mindestens ambivalente Inthronisierung der Unabhängigkeit und – in somatischer Hinsicht – Unverletzbarkeit bewirkten.« (Villa 2017a: 72)

Dem möchte ich eine Spezifizierung als »emotionaler Unabhängigkeit und Unverletzlichkeit« hinzufügen, welche als eigenes normatives Ideal wirkt und besagt, dass das Ziel erfolgreicher feministischer Selbstwerdung in der Loslösung der eigenen eben auch emotional vermittelten gesamtgesellschaftlichen Einbindung liegt. Die Vorstellung eines feministischen Subjekts, welches »weitestgehend außerhalb der herrschenden gesellschaftlichen Norm« (Windhoff 1993: 193, s.o.) lebt und das mit Freude, beruht auch auf der Marginalisierung des Leidens und der Gefahren dieses Außerhalbstehens (Ahmed 2014c: 152) und der starken auch emotionalen

leidenschaftlichen (und dabei nicht unbedingt leidenden!) Verhaftung (vgl. Butler 2013: 11) in gesellschaftlichen Normen, die allen Individuen zu eigen ist.

Inwiefern dieser Subjektentwurf sich in den heutigen ›Erb_Innen‹ der feministischen Sport- und Bewegungskultur wiederfindet, wird im Verlauf dieser Arbeit differenzierter und materialreicher herausgearbeitet werden. Es folgt nun eine Einführung in das konkrete untersuchte Feld und eine Beschreibung des methodischen Vorgehens.

2 Begriffs_un_klärung ›queer‹

Die verbreitetste Selbstverortung der untersuchten Gruppen beziehungsweise Einzelpersonen ist nicht (nur) »feministisch«, sondern »queer«, wenngleich klar auf den Feminismus Bezug genommen wird. Was ist nun damit gemeint?

Die Geschichte des Begriffs queer und seiner Definition ist wie seine aktuelle Nutzung vielfältig und umkämpft (Jagose 2001; Perko 2003, 2005; Butler 2014: 310ff.; Niendel/Weiß 2012b). Der Begriff im Englischen bedeutete einst sonderbar, fragwürdig, seltsam und bezeichnete in seiner Verbform ›to queer‹ durchkreuzen, vermässeln, aber auch unterlaufen (<https://www.dict.cc/englisch-deutsch/queer.html>, zuletzt eingesehen am 28.08.2021; Perko 2003: 28). Dabei fungierte die Bezeichnung queer zunächst vorrangig als Beschimpfung von sexuellen und/oder geschlechtlichen Minderheiten, wurde jedoch im Laufe der 1980er und 1990er Jahre zunehmend selbstbezeichnend positiv und zum Teil explizit politisch genutzt. Annamarie Jagose beginnt ihr Standardwerk »Queer Theory – Eine Einführung« (2001) mit dem Worten:

»Früher war der Begriff ›queer‹ im besten Fall ein umgangssprachlicher Ausdruck für ›homosexuell‹ und im schlimmsten ein homophobes Schimpfwort. Seit ein paar Jahren [inzwischen etwa zwei Jahrzehnten, Anm.C.S.] jedoch wird queer anders gebraucht – als Sammelbegriff für ein politisches Bündnis sexueller Randgruppen und zur Bezeichnung eines neuen theoretischen Konzepts [...]. Schon dieser flüchtige, oberflächliche Blick auf seinen heutigen Gebrauch zeigt, dass queer ein Begriff im Wandel ist.« (Jagose 2001: 13)

Queer bezeichnet dabei nicht zufällig sowohl eine politische Bewegung und Subkultur als auch ein theoretisches Konzept. Die queere politische Bewegung und subkulturelle Szene sind durch einen hohen Akademisierungsgrad und eine enge Verzahnung – also auch wechselseitige Einflussnahme – mit dem akademischen Feld der Queer Theory gekennzeichnet (Brill 2008; Jagose 2001; Perko 2005; Laufenberg 2020). Ergänzend kann jedoch hinzugefügt werden, dass queer auch vielfach als Subjektposition genutzt wird, um geschlechtliche und_oder sexuelle Identitäten auszudrücken. Queer beschreibt also sowohl eine theoretische Denkweise als auch einen mehr oder weniger subkulturellen Lifestyle, eine Subjektform und eine politische Agenda.

Als politisches Konzept ist queer aus der Schwulenbewegung sowie dem lesbischen Feminismus erwachsen. Hier entwickelte sich die queere Bewegung als Kritik an der Verhaftung im binären Geschlechtersystem und an einer mangelnden Intersektionalität entsprechender politischer Perspektiven: Schwule, lesbische und feministische Bewegungen basieren demnach weithin auf Konzepten von zwei Geschlechtern, aus denen sich überhaupt erst Begriffe wie Hetero- und Homosexualität herleiten lassen (Perko 2003: 30; Groß 2019; Laufenberg 2020). Ferner führe

eine Fokussierung auf Sexualität beziehungsweise auf Geschlecht zu einer Fortführung gesellschaftlicher Marginalisierung von Rassismus, ökonomischer Ausbeutung und weiteren Diskriminierungsmechanismen, die nicht in Geschlecht und Sexualität aufgehen. ›Queer‹ hingegen wendet sich in dieser Lesart gegen jede Form der Essentialisierung und steht für ein Nicht-Einpassen in vorgegebene Kategorien und Systeme, von Geschlecht und Sexualität, aber auch von weiteren sozialen Kategorien. So schreibt schon Anfang der 1980er Gloria Anzaldúa:

»We are the *queer* groups, the people that don't belong anywhere, not in the dominant world nor completely within our own respective cultures. Combined we cover so many oppressions. But the overwhelming oppression is the collective fact that we do *not fit*, [...].« (Anzaldúa 2001: 209, Herv. C.S.)

Hier gibt es jedoch einige Spezifika des deutschsprachigen Raumes:

»Anders als in den USA wurden die *queere* Praxis und Queer-Theorien in der BRD zu einem Zeitpunkt heftig diskutiert als sich die schwul-lesbische Identitätspolitik erst entwickelte. Dabei fungierte *queer* eher als Synonym für lesbisch/schwul und weniger als Reaktion auf Grenzen jener politischen Bewegungen.« (Perko 2003: 31, Herv.i.O.)

führt Gudrun Perko aus.

Die Kritik der Fokussierung auf die Kategorien Geschlecht und Sexualität trifft allerdings auch die queere Subkultur, Politik und die akademische Queer Theory selbst (Perko 2003: 41; Brill 2008; Groß 2019: 947). Auch diese setzt Sexualität und Geschlecht oft relevanter als andere Kategorien und verfällt häufig in eine binäre Aufteilung dieser in queer/subversiv vs. heteronormativ/affirmativ, wodurch Formen der Diskriminierung von rassistisch und klassistisch diskriminierter Heterosexualität aus der Analyse herausfallen, wie C.J. Cohen am Beispiel von Schwarzen alleinerziehenden Müttern mit wechselnden Sexualpartnern aufzeigt (Cohen 2007) oder Jin Haritaworn an der rassistischen Diskriminierung gegen Thailänder_Innen (Haritaworn 2007). Hier zeigt sich, dass eine Analyse, die Cisgeschlechtlichkeit und Heterosexualität nur als stets privilegiert fassen kann, der Empirie komplexer Macht- und Diskriminierungsstrukturen nicht gerecht wird (vgl. Brill 2008; Nay 2017: 307ff.).

Ferner ist für den deutschsprachigen (oder generell nicht-englischsprachigen) Kontext zu beachten, dass die Umdeutung des Schimpfwortes in eine affirmative Selbstbeschreibung, welche im Übrigen auch innerhalb der Bewegung oder Szene nicht fraglos angenommen wird (Butler 2014: 307; Ahmed 2014c: 166; Fußnote 3), hier zwar theoretisch ›gewusst‹ aber nicht im selben Sinne von Akteur_Innen nachvollzogen werden kann. Es ist davon auszugehen, dass es die Rezeption eines Begriffs maßgeblich beeinflusst, ob er bei aller Umdeutung eine Abwertung oder Beleidigung transportiert oder quasi ›leer‹ und geschichtslos ist. Queer ist in

diesem Sinne im deutschen Sprachraum frei von Assoziationen als Schimpfwort, dabei aber nahe am deutschen Wort ›quer‹ und ein Anglizismus, was milieu- und generationsspezifische Rezeptionen beeinflussen kann (vgl. Kay 2012).

Bis heute – und das zeigt sich auch konkret im Untersuchungsfeld – finden sich im deutschen Szenealltag beide Verwendungen: eine, welche eher als Kurzform und moderne Variante von *lesBischwul*¹⁶ auftritt und eine, welche sich explizit davon abgrenzt und die Abkehr von einem Zweigeschlechtermodell und damit folglich auch von Konzepten wie homo- oder heterosexuell, lesbisch und schwul als zentrales Merkmal von queer definiert.

Jagose betont, dass es nicht darum gehen sollte, eine Bedeutung des Begriffes zu »festigen oder klarer heraus[zu]bilden, denn gerade die Unbestimmtheit, die Elastizität [ist] ihm wesentlich [...]. Seine Bedeutungsmacht und sein politischer Erfolg beruhen ja zum Teil darauf, dass er sich gegen Definitionen sträubt [...].« (Jagose 2001: 13) Queer funktioniert in diesem Sinne als ein leerer Signifikant (Laclau 2012), dessen chronische Unterbestimmtheit dazu dient, diverse Kämpfe und Interessen unter der Logik der Äquivalenz (hier dem Bild einer queeren Gemeinschaft) und der Logik der Differenz (die queere Gemeinschaft definiert sich darüber, was sie *nicht* ist, nämlich heteronormativ) gegen ein gemeinsames Anderes, hier etwa der (hetero)normative *Mainstream*, zu bündeln. Allerdings ist diese Bündelung stets fragil und von Kämpfen um die Bestimmung, sozusagen die ›Füllung‹ des Signifikanten, durchzogen (Laclau 2012, Reckwitz 2006b). So gibt es auch rund um den eigentlich undefinierten Begriff queer empirisch eine Reihe von Auseinandersetzungen zu seiner Grenzziehung, dazu, wer oder was nicht (mehr) dazu gehört (vgl. Jagose 2001; Brill 2008: 115).

Eine Abgrenzung besteht mitunter zur klassischen feministischen Bewegung, sprachlich oft gefasst als queer(-)feministische Verortung, da diese mit ihrer Adressierung einer eindeutigen binärgeschlechtlich definierten Subjektposition Frau dem queeren Ansatz der Dekonstruktion von Zweigeschlechtlichkeit widerspräche (vgl. Groß 2019: 946f).¹⁷ Eine weitere, vor allem im hier untersuchten Feld relevant gemachte, Abgrenzung ist die zur schwulen Bewegung und Subkultur. Das ergibt sich zum Teil durch die Koppelung mit der Zielgruppendefinition als

16 Die Schreibweise *lesBischwul* bezeichnet lesbische, schwule wie auch bisexuelle Identitäten beziehungsweise Lebensweisen und verweist gleichzeitig auf die Verbundenheit dieser und die Fluidität zwischen diesen Kategorien. Selbstbeschreibungen von Vereinen und ähnlichen Einrichtungen nutzen oft auch die Formulierung *schwul-lesbisch*, in der allerdings *Bisexualität* nicht benannt wird.

17 Das diese Abgrenzung durchaus beidseitig ist, zeigt folgendes Zitat aus der Selbstbeschreibung eines feministischen Kampfsportvereins in Berlin: »Wir sind aber ausdrücklich kein queere feministischer Raum, sondern als feministischer Ort primär ein Schutz- und ein Entfaltungsraum für Frauen und Mädchen.« (<https://www.lowkick-berlin.de/de/ueber-uns.html>, zuletzt eingesehen am 17.12.2019)

FrauenLesbenTrans*Inter* (FLTI*, mehr dazu in Kapitel III.3.3). Dies schließt cisgeschlechtliche Männer aller sexuellen Orientierungen per se aus. Diese Zielgruppenpolitik wird in der Regel mit den strukturellen Benachteiligungen von Frauen, nicht-binärgeschlechtlichen und trans*geschlechtlichen Personen in breiten gesellschaftlichen Feldern begründet, die zu vielfachen auch subtilen Ausschlüssen führten. Daher sei für die Schaffung von entsprechenden Schutz- und Entfaltungsräumen ein Ausschluss von cis Männern notwendig (vgl. Ommert 2016). Die Privilegierung qua männlichem Geschlecht wiegt in diesem Konzept »schwerer« als (De-)privilegierungen aufgrund homosexueller Orientierung. Doch auch in queeren Kontexten, die all-gender, also für alle Geschlechter offen sind, finden sich mitunter Abgrenzungen von schwuler Subkultur.¹⁸

Kritisiert wird an dieser vor allem ein Mangel an kritischer Positionierung gegenüber Körper- und Schönheitsnormen, im Gegenteil wird schwulen Szenen und Subkulturen ein hoher Körperkult und eine starke Hierarchisierung nach körperlicher Attraktivität im Sinne hegemonialer Standards attestiert (Alvarez 2008; Atkins 1998; Graf 2012: 249, auch vor allem das Interviewmaterial mit Sam aus dieser Studie). Die starke Fixierung auf ein muskulöses, sportlich trainiertes Körperideal wird in wissenschaftlicher sowie szenointerner Literatur als Kompensation für verinnerlichte homophobe Stereotype des »kein richtiger Mann«-Seins analysiert¹⁹, sowie seit der AIDS-Epidemie der 1980er-Jahre als Repräsentation der eigenen (nicht-infizierten) Gesundheit nach außen. Damit unterscheidet sich die schwule Subkultur auf der Ebene szenointerner Diskurse, Werte und Normen von der FrauenLesben-Szene, welche in feministischer Tradition einen sehr schönheitsnorm-kritischen Diskurs pflegt(e) (siehe auch Kap.II.1) und auch von der queeren Szene²⁰, wenngleich Aaron ausführt:

18 Das zeigt sich sowohl in Interviewpassagen dieser Studie als auch im Video »Queering Fitness as a Revolutionary Tool« (circa min. 25-26, siehe Einleitung) oder in den Member Storys von Adam und Erik von The Queer Gym (<https://thequeergym.com/home35681705>, zuletzt eingesehen am 19.08.2020).

19 So kann folgendes Zitat aus dem empirischen Material aus Erick Alvarez' Studie der schwulen Fitnesskultur gedeutet werden: »I think there's an understanding that being masculine has always been equated a lot with how good you're at sports, and your mannerisms and stereotypes about being gay. I wasn't really athletic, and didn't have a real athletic body – not that I'm extremely feminine – I'm sort of in the middle. So going to the gym and getting that more athletic look and actually doing something physical and doing hard work at the gym...it touches on a masculine side of you. You feel that you're doing something that masculine men have been doing for a long time. It is a way of participating in that.« (»Brendan«, Alvarez 2008: 127)

20 Wenn David Halperin also postuliert »queer muscles are not the same as straight muscles« (Halperin 1995: 116), dabei aber queer mit gay, also schwul, synonym setzt, verpasst er damit diesen relevanten Punkt. Halperins Begründung für die Unterschiedlichkeit schwuler und heterosexueller Muskeln liegt darin, dass schwule Muskeln nicht dazu geformt würden, um

»Aber ich mein, wir leben in der queeren Szene ne, die sich ähm offiziell ja mit dem Ganzen kritisch auseinandersetzt und wir haben n ganz hohen Körperkult. Also in der schwulen Mainstream-Szene ja extrem so und ich finde es macht aber auch relativ lautlos rüber in die, ich nenn sie jetzt mal keine Ahnung, queere Szene, wie auch immer man das definieren kann.« (Interview Aaron)

Queer definiert sich demnach »offiziell«- was hier in etwa »eigentlich« bedeutet – kritisch gegenüber Schönheits- und Körpernormen und wird auch von anderen Interviewpartner_Innen so verstanden (siehe Kap.III 2.2 und III.4.1). Aaron beschreibt, dass ein »extremer Körperkult« von der »schwulen Mainstream-Szene« in die »eigentlich« nicht dem Mainstream-Körperkult anhängende queere Szene »rübermacht«, also eindringt und sie infiltriert. Schwul wird hier also in die Nähe vom Mainstream gerückt und damit aus dem queeren Wir ausgeschlossen, welches sich wie gesagt durch eine starke Abgrenzung vom Mainstream definiert. Es zeigt sich, dass die definitorischen Grenzen von queer jedoch generell uneindeutig sind (»wie auch immer man das definieren mag«). Inwiefern eine klare Abgrenzung zur hegemonialen Schönheits- und Attraktivitätskonzepten ein essentieller Aspekt der queeren Subkultur ist und ihrer Setzung als individuelles Ziel dem Grundsatz des Queer-Seins zuwiderläuft, wird auch an anderer Stelle im Feld diskutabel und in Kap. III.4. näher ausgeführt.

Die Selbstbezeichnung als queer diene als Auswahlkriterium des Feldzugangs, unabhängig davon, was von den Akteur_Innen konkret darunter verstanden wird. Vielmehr stellen entsprechende Kämpfe und Aushandlungen über eine praktische Auslegung dieser Selbstbezeichnung einen Teil der Fragestellung der Untersuchung dar. Denn die Queerness des Feldes wird hier nicht als eigenschaftlich, sondern praxeologisch als Produkt kollektiver praktischer Herstellungsprozesse – beispielsweise Organisation der Umkleiden, Trainingspraxen und nicht zuletzt das Führen von Diskursen (zum Beispiel um Körpernormen) – gesehen. So geht es in der vorliegenden Arbeit nicht darum, eine klare Definition des Begriffs queer zu finden, sondern um die Betrachtung genau dieser Auslegungen und Aushandlungen der Teilnehmenden im Feld. Somit geht es in der vorliegenden

Macht (über Frauen oder schwächere Männer) auszustrahlen und auszuüben, sondern um Begehrensubjekte zu sein. Das berücksichtigt allerdings nicht die spezifischen Bedeutungen, die Muskeln für Frauen und weitere Geschlechtsidentitäten haben (Schippert 2007), sowie die hier im Feld auftauchende Charakteristik von queer in Abgrenzung zu schwul, nach der queer sich überhaupt dagegen verweigert, daran zu arbeiten für irgendjemand Begehrensubjekt zu sein. Queere Muskeln, im hiesigen Untersuchungsfeld, sind demnach nicht dasselbe wie schwule Muskeln, da queere Muskeln dem Felddiskurs nach nur für sich selbst und nicht für jemand anderes erarbeitet werden, wobei sie desweiteren auch nicht gezielt erarbeitet werden, sondern im Idealfall nebenbei entstehen (siehe Kap. III.4).

Arbeit nicht zuletzt auch darum, welche Wirkung die Selbstetikettierung als queer, gerade eingedenk der vielfältigen Verständnisse des Begriffs, entfaltet.

3 Das konkrete Feld queerer Fitnessgruppen

Auf organisatorischer Ebene handelt es sich bei allen ethnografisch untersuchten Sportgruppen um Untergruppen übergeordneter gemeinnütziger Sportvereine. Diese wurden zwischen Mitte der 1980er und 1990er Jahre gegründet und verfolgen alle eine inklusive politische Agenda. Sie sind also Teil sozialer Bewegungen, sei es der feministischen/FrauenLesben, der Schwulenbewegung oder einer allgemein ›inklusionspolitischen‹ (auch mit explizitem Bezug auf gesellschaftliche Exklusions- und Machtstrukturen neben Geschlecht und Sexualität, hier vor allem Rassismus und Ableism²¹). Diese Sportvereine beziehungsweise Gruppen waren und sind explizit als Element einer politischen Agenda zur Etablierung von (Sport-)Räumen und Strukturen für bestimmte, gesellschaftlich (vor allem aufgrund von Geschlecht und/oder Sexualität) diskriminierte Gruppen gedacht. Als primäre Zielsetzung wird formuliert: »Einen Rahmen für Frauen/Lesben und Trans* zu schaffen, in dem sie gemeinsam den Sport treiben können, der ihnen gefällt – von Boxen bis Tanzen – und gleichzeitig sportliche Präsenz zu zeigen ohne als Randgruppe stigmatisiert zu werden« (<https://www.seitenwechsel-berlin.de/verein/25-jahre-seitenwechsel/>, zuletzt eingesehen am 22.06.2018). So verstehen sie sich selbst »nicht nur [als] Sportverein, sondern auch Treffpunkt, Freizeitheim, Krisenberatung, Glückstankstelle, Partnervermittlung, Familie und ein Stück Zuhause.« (<http://vorspiel-berlin.de/verein.html>, zuletzt eingesehen am 10.04.2018) An diesem Punkt wird deutlich, dass die untersuchten Gruppen einen Schnittpunkt zwischen sozialen Bewegungen und Szenen im soziologischen Sinne bilden (vgl. Haunss 2011).

Sie sind damit Teil posttraditionaler Vergemeinschaftung. Für solche ist im Sinne der soziologischen Szene- und Subkultur-Forschung nach Hitzler, Honer und Pfadenhauer zentral, »dass sich Individuen kontingent dafür entscheiden, sich freiwillig und zeitweilig mehr oder weniger intensiv als mit anderen zusammengehörig zu betrachten, mit denen sie eine gemeinsame Interessenfokussierung haben bzw. vermuten.« (Hitzler/Honer/Pfadenhauer 2008: 10) Der Unterschied zur traditionellen Gemeinschaft lässt sich nach Hitzler/Honer/Pfadenhauer auf den Punkt

21 Mit Ableism wird sich aus Mangel eines deutschen Begriffs eines Anglizismus bedient, welcher die Setzung von bestimmten Fähigkeiten und Kompetenzen als normal als Basis für die soziale und kulturelle Diskriminierung derer bezeichnet, die nicht über diese Fähigkeiten verfügen (Karim/Waldschmidt 2019). So wird beispielsweise festgelegt, dass Menschen ab etwa einem Jahr auf zwei Beinen laufen und alle die dies nicht tun (können) damit behindert seien. Anders als der deutsche Begriff der Behindertenfeindschaft kann Ableismus besser beschreiben, dass es nicht unbedingt einer direkten Feindschaft bedarf, sondern das diskriminierende Potential bereits in der unterschiedlichen Bewertung von Befähigungen liegt.

»Vom Schicksal zur Aufgabe«²² (ebd.) verdichten. Konzipieren sich traditionale Gemeinschaften auf eine Idee der »Schicksalsgemeinschaft« – ungeachtet der sozialen Konstruiertheit dieses geteilten Schicksals (Anderson 2005) – und beinhalten eine recht umfassende und langfristige bis dauerhafte Zugehörigkeit, postulieren Hitzler/Honer/Pfadenhauer für posttraditionale Vergemeinschaftungen hingegen:

»Die Mitgliedschaft in einer posttraditionalen Gemeinschaft besteht somit im Wesentlichen in der Übernahme und im Vollzug von bzw. im Bekenntnis zu für diese (Teilzeit-)Kultur symptomatischen Zeichen, Symbolen und Ritualen. D.h., dass man sich eben nicht oder zumindest weniger aufgrund solidaritätsstiftender gemeinsamer Wertsetzungen, sondern sozusagen ästhetisch und prinzipiell vorläufig für die Mitgliedschaft *entscheidet*.« (Hitzler/Honer/Pfadenhauer 2008: 13, Herv.i.O)

Fraglich ist jedoch, warum und inwiefern eine traditionelle Gemeinschaft – wie die einer Nation, in welche Individuen in der Regel per Geburt aufgenommen werden – auf mehr »solidaritätsstiftender gemeinsamer Wertsetzungen« basieren soll, als eine posttraditionale Vergemeinschaftung, der sich aufgrund ihrer Werte, und seien es ästhetische, bewusst angeschlossen wird.

Zutreffender ist das Merkmal der freiwilligen und selbst getätigten Zuordnung im Vergleich zu traditionellen Formen der Vergesellschaftung qua Geburt. Allerdings ist auch diese Freiwilligkeit nicht so simpel und beliebig, wie es im obenstehenden Zitat anklingt. So basiert die Vergemeinschaftung in der hier untersuchten Szene nicht ausschließlich auf geteilten ästhetischen Vorlieben, sondern durchaus auch auf Basis erlebter Diskriminierung. Frauen-, FrauenLesbenTrans*- , lesBischwule oder eben queere Sportgruppen stellen nicht nur eine beliebig wählbare Option zur Sportausübung dar, sondern sind zumindest für einige Teilnehmende auch eine Notwendigkeit, wenn beispielsweise die Struktur der Umkleiden eine Teilnahme an anderen Sportangeboten massiv erschwert (siehe Kap.III.2). Dennoch verorten nicht alle trans* oder nicht-binärgeschlechtlichen, nicht-heterosexuellen Menschen sich in entsprechenden Szenen oder Subkulturen, so wie sich auch noch nie alle Frauen und Lesben entsprechenden sozialen Bewegungen und Szenen angeschlossen haben. So sind zwei der Interviewpartner_Innen dieser Studie zwar einer größeren queeren Szene zugehörig, nutzen aber explizit keine queere Sportstruktur. Individuen entscheiden also individuell, ob und gegebenenfalls wieviel ihres Lebens sie in die Szene integrieren. Zugehörigkeit zur queeren Szene kann von der Wahl eines Arbeitsplatzes in einer entsprechenden NGO über das Leben in

22 Die Tatsache, dass dieselbe und ähnliche Formulierungen gern zur Beschreibung des Körpers in der (post- oder spät-)Moderne genutzt wird (Hitzler 2002: 80), verweist darauf, dass »Vom Schicksal zur Aufgabe«, wohl als das Paradigma des (post- beziehungsweise spät- oder reflexiv)modernen Lebens gefasst werden kann. (vgl. Villa 2014: 430)

explizit queeren Wohn- und Lebenszusammenhängen reichen und sehr umfassend sein, oder sich beispielsweise auf die gelegentliche Nutzung bestimmter Szenestrukturen, wie den Besuch entsprechender Kneipen, Partys oder eben Sportvereine beschränken. Ob, beziehungsweise inwieweit, eine eigenen ›Betroffenheit‹ für die Szenezugehörigkeit vonnöten ist, ist zumindest teilweise umstritten, ebenso ob sie hinreichende Bedingung der Szenezugehörigkeit ist. Denn es gibt neben der ›Betroffenheit‹, also einer Selbstverortung als in irgendeiner Weise queere Person, oft weitere mehr oder weniger subtile Regeln der Szenezugänglichkeit, wie Nina Schusters Ausführungen zu einer Debatte um die Partizipation eines trans* männlichen Polizisten an queeren Räumen darlegen (Schuster 2010: 273ff.).

Wie sich schnell zeigt, ist ein zentrales Merkmal der untersuchten Vergemeinschaftungen ihre deutliche Abgrenzung zur als Mainstream konzipierten Außenwelt. Auch finden sich recht spezifische Praktiken und Codes, sei es der Umkleidenorganisation oder im Sprachgebrauch, die für nicht-Szenezugehörige mitunter schwer verständlich sind. Damit zeigt das Feld Eigenschaften der klassischen Definition einer Subkultur, welche als »relativ geschlossene, nicht so leicht zugängliche Gruppierungen, die zusammengehalten werden durch einen mehr oder minder radikalen Gegen-Entwurf gegen die (vermeintliche) Hegemonial-Kultur« (Hitzler/Honer/Pfadenhauer 2008: 62) definiert ist. Dabei zeigt sich jedoch auch eine, mitunter konfliktreiche, Heterogenität auch innerhalb dieser Praktiken und Codes, was nicht zuletzt auch Gegenstand dieser Arbeit ist.

Die untersuchten Sportgruppen sind untereinander lose vernetzt und Teil einer tendenziell globalen queeren Szene (siehe Einleitung und Kap. III.1), welche über diverse Infrastruktur verfügt, wie eben Sportgruppen und -vereine, aber auch Kneipen, Wohnprojekte, Beratungsstellen und weiteres. Unter dem Begriff Szene wird nach Hitzler/Niederbacher »eine Form von lockerem Netzwerk; einem Netzwerk, in dem sich unbestimmt viele beteiligte Personen und Personengruppen vergemeinschaften« (Hitzler/Honer/Pfadenhauer 2008: 56) verstanden. Weiter heißt es:

»In eine Szene wird man nicht hineingeboren oder hineinsozialisiert, sondern man sucht sie sich aufgrund irgendwelcher Interessen selber aus und fühlt sich in ihr eine Zeit lang mehr oder weniger ›zu Hause‹. Eine Szene weist typischerweise lokale Einfärbungen und Besonderheiten auf, ist jedoch nicht lokal begrenzt, sondern, zumindest im Prinzip, ein weltumspannendes, globales– und ohne intensive Internet-Nutzung der daran Beteiligten zwischenzeitlich auch kaum noch überhaupt vorstellbares – Gesellungsgebilde bzw. eine ›globale Mikrokultur.« (Ebd.)

Dabei ist die Flüchtigkeit und die starke Loslösung der Szene-Zugehörigkeit von der sozialen Lage der Teilnehmenden, welche in der Hitzlerschen Szenebegriffsdefinition enthalten ist, im untersuchten Feld nicht so einfach empirisch

belegbar. Im Gegenteil: Hier gibt es viele Teilnehmende, die seit vielen Jahren an queerer (Fitness)Sportkultur partizipieren und selbst wenn die konkrete Partizipation am Fitnesssport oder am Sport generell bei Einzelnen eine eher kurze Phase darstellt, bleibt die Selbstverortung in der queeren Szene und die Partizipation an anderen Angeboten dieser meist über viele Jahre bis Jahrzehnte bestehen. Auch Robert Schmidt stellt in seiner Ethnografie im Berliner Yaam-Club in Angrenzung zu Hitzlerschen Szene-Definition fest:

»Es deutet einiges darauf hin, daß die Vergemeinschaftungsform der Szene nicht durch eine generelle Unverbindlichkeit und Flüchtigkeit gekennzeichnet ist, sondern eher einen von traditionellen und institutionalisierten Gemeinschaften zu unterscheidenden Modus von Verbundenheit und Verbindlichkeit aufweist.« (Schmidt 2002: 273, Herv. C.S.)

Dabei werden Szenen häufig als Jugendphänomen beschrieben, zum Beispiel bereits im Buchtitel von Hitzler und Niederbacher, der »Leben in Szenen. Formen juveniler Vergemeinschaftung heute« (Hitzler/Niederbacher 2010) lautet.²³ Es ist jedoch empirisch nicht nur ein Merkmal queerer Subkultur oder Szene, dass die Zugehörigkeit nicht als Jugendphase der Teilnehmenden betrachtet werden kann. Auch Robert Schmidt findet im Berliner Yaam-Club und der hier angesiedelten Szene sehr unterschiedliche Altersgruppen vor (Schmidt 2002: 251ff.). Diese Befunde müssen gleichzeitig im Lichte einer allgemeinen Juvenilisierung betrachtet werden, die nach Reckwitz charakteristisch für die Spätmoderne ist: »Jugendlichkeit als kulturelles Muster wird für alle Altersstufen attraktiv und dominant.« (Reckwitz 2018: 337) Damit kann wiederum auch eine Verortung in subkulturellen Szenen und ein im Feld verbreiteter »junggebeliebener« Lebensstil (ledig, kinderlos, beruflich flexibel) jenseits der eigenen Jugend (mit)erklärt werden.²⁴

Im hier zu beschreibenden Feld liegt die Altersverteilung grob zwischen Anfang zwanzig und Ende vierzig²⁵, in einer der beobachteten Gruppen sogar eher bei Mitte dreißig bis Mitte fünfzig, ist also mitnichten klar auf die Jugend beschränkt. Von Studienanfänger_Innen über NGO-Angestellte und mehr oder weniger prekären Freiberufler_Innen verschiedener Felder, von Hartz-IV-Empfänger_Innen bis zu hohen akademischen Angestellten finden sich verschiedene Lebenslagen, welche

23 Im Werk selbst wird dabei auch von einer zunehmenden Altersheterogenisierung in Szenen gesprochen (ebd.: 21).

24 Judith/Jack Halberstam (Halberstam 2003) erklärt dies zu einem Charakteristikum explizit queerer Lebensführung, was sowohl queere Lebensformen in festen Familienstrukturen und mit fester beruflicher Verortung verkennt wie auch die Tatsache, dass es sich bei diesem vermeintlich queeren Lebensstil generell um ein Charakteristikum spätmoderner akademischer urbaner Lebensführung handelt.

25 Tatsächlich kenne ich konkret nur die Altersangaben der 14 Interviewpartner_Innen, der Gesamterschnitt ist also geschätzt.

aber ein insgesamt hoher Akademisierungsgrad verbindet.²⁶ Die Klientel der hier beforschten Sportgruppen lässt sich damit zur spätmodernen Mittelklasse nach Reckwitz (2018) zurechnen, welche sich mehr durch kulturelles Bildungskapital als durch ökonomisches Kapital definiert, wenngleich das hohe Bildungskapital sich in der Regel auch materiell niederschlägt.

Ferner zeichnet sich, zum Teil bedingt durch explizite Zielgruppenbeschränkung auf FrauenLesbenTrans*Inter* (in zwei von drei beobachteten Gruppen), das Feld durch eine recht geringe Präsenz von cis Männern aus (explizit dazu siehe Kap.III.3.4). Ebenso sind jedoch auch trans* Frauen selten, zahlenmäßig dominieren cis Frauen, trans* Männer und nicht-binärgeschlechtliche Menschen. Anzumerken ist, dass im Feld trotz expliziter Einladung von inter*geschlechtlichen Menschen z.B. durch das I* in Selbst-/Zielgruppenbeschreibungen, Inter*-Perspektiven in Diskursen und Repräsentationen des Feldes eher marginal sind, was jedoch für alle queeren Szenen gilt (Kokits/Thuswald 2015: 86).

Der größte Anteil der Personen ist Weiß und spricht deutsch als Erstsprache, wenige haben chronische Erkrankungen (siehe Kap. III.4.3) und dadurch athletische Einschränkungen, keine Person im Untersuchungszeitraum wies eine für mich erkennbare körperliche Einschränkung (>fehlende< Gliedmaßen, Rollstuhlnutzung, Blindheit oder Gehörlosigkeit, ...) auf. Agnes Elling, Paul de Knop und Annelies Knoppers stellen in einer Studie zu schwulen und lesbischen Sportvereinen fest, dass »[t]he social similarities and bonding [...], however, are not only related to sexual preference, but also to (higher) education and (white) ethnicity.« (Elling/de Knop/Knoppers 2003: 451) Das lässt sich auch für das hier untersuchte Feld festhalten.

Die recht große Homogenität der Szene lässt zumindest vermuten, dass die Zugehörigkeit nicht ganz unabhängig von der sozialen Verortung zustande kommt. »Anstatt den Zusammenhang zwischen sozialen Lagen, Alltagsästhetik und Szenezugehörigkeit vorschnell zu zerreißen«, so Robert Schmidt, »erscheint es analytisch fruchtbarer und empirisch evidenter, diesen Zusammenhang für die Sozialform der Szene neu und spezifisch zu konzeptualisieren«. (Schmidt 2002: 273ff.). Schmidt liest aus seinem empirischen Material heraus, dass »die Akteure [sic!] zugleich wählen *und gewählt werden*. Sie entscheiden sich in dem Maße für

26 Dieser weist zudem eine gewisse Schlagseite in die sozialwissenschaftliche Richtung auf. So gibt es im Sample zwar auch Abschlüsse und Tätigkeitsfelder in Informatik, Sportwissenschaft und Ingenieurwissenschaften, aber der Großteil der beobachteten Personen verfügt über akademische Bildung im Bereich der Sozial- und Kulturwissenschaften, mitunter auch explizit der Gender Studies, also in dem akademischen Feld, in welchem auch die vorliegende Studie verortet ist. Das prägte natürlich auch die Interaktion von Forschender und Beforschten unter anderem in Interviews (siehe auch II.4.1).

eine Mitgliedschaft, wie sie Aussicht haben, aufgrund kompatibler habitueller Dispositionen in die Gemeinschaft aufgenommen zu werden.« (Schmidt 2002: 274, Herv.i.O.) Davon ist auch im Fall der hier untersuchten (Sub-)Szene auszugehen.

Ein weiterer kritischer Punkt an der Hitzlerschen Szenedefinition ist die rein ästhetisch motivierte und grundlegend unpolitische Ausrichtung.²⁷ Nach Bewegungsforscher Sebastian Haunss sind Szenen dagegen generell häufig mit sozialen Bewegungen verknüpft (Haunss 2011). Auch im hier untersuchten Feld liegt eine Verknüpfung oder Überschneidung der Sozialform Szene mit der einer sozialen Bewegung vor – der feministischen beziehungsweise queer-feministischen.²⁸ Im Sinne Haunss' handelt es sich bei der feministischen, queer-feministischen oder queeren Bewegung mit ihrem Anspruch der »Politik der ersten Person« (Haunss 2011: 49, siehe Kap. II.1) um eine präfigurative. »Präfigurative Bewegungen erheben den Anspruch, die von ihnen angestrebten, weitgehenden gesellschaftlichen Veränderungen bereits im eigenen Handeln, in den Bewegungs- und Alltagspraxen der AktivistInnen, vorweg zu nehmen.« (Haunss 2011: 42)²⁹ In diesem Kontext erfüllen bewegungsnahe Szenen, wie die hier untersuchte, »die Funktion, einen Raum für die Realisierung alternativer oder auch nur von der gesellschaftlichen Norm abweichender Lebensweisen zu bieten.« (Ebd.: 44)

Dass Bewegung und Szene dabei nicht zwangsläufig in eins fallen, zeigt Haunss am Beispiel der zweiten Schwulenbewegung, die sich zum Teil dezidiert von der Szene und deren Alltagspraxen abgrenzte (ebd.: 47). Die Frage, wieviel »Überlappung« notwendig ist, um in der Bewegung als glaubwürdig anerkannt zu werden, ist dabei kontingent und mitunter strittig (Haunss 2011: 43f). Im untersuchten Feld dieser Arbeit drückt sich das beispielsweise an der Frage aus, ob als Feminist_In und in queeren Räumen affirmativ über Diäten gesprochen und diese praktiziert werden »dürfen« oder dies dem Anspruch des Feminismus zuwiderläuft (siehe Kap. III.4). So wie also in Tecklenburg/Brochterbeck in den frühen 1990er Jahren die Frage im (feministischen Sport-)Raum stand, wie die immanenten Logiken des Jazztanzes mit Grundsätzen eines politischen Konzepts von Feminismus zusammenzubringen sei (Kap. II.1), so stellt sich den Akteur_Innen im Untersuchungsfeld die Frage, wie eine Selbstzuordnung als queer mit den immanenten Logiken des Fitnesssports praktisch vereinbart werden kann. Wie diese Frage verhandelt wird und welche Rolle das Körper-Selbst-Verhältnis hierfür spielt, war Gegenstand der ethnografischen Untersuchung.

27 Das wird auch in Hitzlers Forschungsteam selbst in Bezug auf die Antifa-Szene kritisch diskutiert (Hitzler/Honer/Pfadenhauer 2008: 61).

28 Mehr zum Konzept Queer-Feminismus und dem Verhältnis zum Feminismus findet Ommert 2016 und bei Groß 2019.

29 Ein vergleichbares Konzept findet sich bei Hitzler als Begriff der »«existentiellen« Reichweiten« (Hitzler/Niederbacher 2010: 17).

4 Methodisches Vorgehen

Im Folgenden wird nun die Methodenauswahl und das Vorgehen der Untersuchung beschrieben und begründet, um anschließend einen reflexiven Blick auf spezifische Aspekte des Verhältnisses von Forschungssubjekt und -objekt im vorliegenden Fall zu werfen. Zunächst werden die verschiedenen Datenerhebungsprozesse – die teilnehmenden Beobachtungen, die Interviews und die Analyse von Online-Felddokumenten – sowie die entsprechenden Auswertungen beschrieben. Es folgt eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Forschender und Forschungsfeld und speziell mit der Bedeutung des forschenden Körpers in diesem spezifischen Kontext, um abschließend die forschungsethischen Aspekte dieser Studie darzulegen.

4.1 Datenerhebung und Auswertung

Die Untersuchung orientierte sich am Vorgehen der Grounded Theory (folgend GT), welches von Anselm Strauss und Barney Glaser in den 1960er Jahren entwickelt (Glaser/Strauss 2008) und seither konstant angewendet und modifiziert wurde und wird. In den letzten Jahrzehnten haben sich verschiedene Verständnisse und Praxen unter dem Label Grounded Theory ausgebildet (vgl. Breuer/Diries 2009: 111ff.). Demnach hat die Aussage, eine – zum Beispiel diese – Studie arbeite nach der Grounded Theory-Methodologie nur begrenzte Aussagekraft (Berg/Milmeister 2011). Es ist nötig, exakter zu beschreiben, wie konkret vorgegangen und nach welchen Grundsätzen agiert wurde.

Grundlegend handelt es sich bei GT-Forschung um ein exploratives Forschungsdesign. Ziel ist es, Theorie aus dem Material heraus zu entwickeln; nicht also mit vorhandenen theoretisch erarbeiteten Annahmen ins Feld zu gehen und diese zu überprüfen, sondern durch die zunächst offenen Erkundungen im Feld erst zu Aussagen zu kommen, welche im empirischen Material ›grounded‹, also begründet sind. Doch schon die beiden ›Väter‹ des Ansatzes haben sich in den 1990er Jahren im Streit um die ›richtige‹ Grounded Theory überworfen, und zwar wesentlich bezüglich der Frage, wie frei von Vorannahmen eine Forschungsperson ein Feld überhaupt betreten kann und wie mit Vorwissen umgegangen werden sollte, oft unter den Begriffen *emerging vs. forcing* verhandelt (vgl. Kelle 2011; Strübing 2011; auch Berg/Milmeister 2011; Breuer/Diries 2009: 112). Erkenntnisse sollen demnach aus dem Feld emergieren, also ›von sich aus‹ ans Tageslicht treten, statt durch theoretisch geleitete Vorannahmen forciert zu werden. Jedoch stellt sich die Frage, ob dies praktisch überhaupt möglich ist, oder nicht eher eine Rede von emergierenden Ergebnissen ihren ›erzwungenen‹, also durch Vorwissen und Vorannahmen geprägten, Anteil verleugnet. Schließlich ist bereits die Wahl eines

Forschungsfeldes, des Forschungsdesigns und des Forschungsgegenstandes durch theoretische Vorannahmen bestimmt (Breidenstein et al. 2015: 118).

Die stets vorhandenen Vorannahmen gilt es jedoch als flexibles, überraschungsoffenes Wahrnehmungswerkzeug im Sinne einer »theoretischen Sensibilität« (Glaser/Strauss 2008: 46) reflektiert zu nutzen (Breuer/Diries 2009; Berg/Milmeister 2011: 187f). Theoretische Sensibilität ist mitnichten als konträr zum Postulat der emergenzfördernden Offenheit zu betrachten. Vielmehr braucht es eine Art Erkenntnis-Werkzeug, um der radikalen Offenheit und Kontingenz der Empirie überhaupt irgendetwas abgewinnen zu können, um nicht jede Platte mit vier Beinen stets neu als Tisch erkennen zu müssen (Truschkat/Kaiser-Belz/Volkmann 2011: 359) – zumal es auch schwer möglich ist, keinen Tisch zu erkennen, wenn man mit dem Konzept Tisch vertraut ist. Eher muss daher *bewusst* ein Tisch angenommen *und* Offenheit gewährt werden für die Konzeptualisierungen der Platte mit vier Beinen, die im Feld relevant sind.

Die Feldforschung der vorliegenden Arbeit bestand aus teilnehmenden Beobachtungen in drei Trainingsgruppen, sowie bei einer öffentlichen Veranstaltung, Einzelinterviews und der Analyse von Felddokumenten, vor allem von Selbstdarstellungen des Feldes auf Internetseiten (Kap. III.1). Es wurde entsprechend des GT-Ansatzes relativ offen ins Feld gegangen und entsprechend dem Konzept eines »theoretical sampling« (Glaser/Strauss 2008: 45; Truschkat/Kaiser-Belz/Volkmann 2011; Breuer/Diries 2009: 57) aus den ersten Interviews und deren Auswertung weitere Interviewpartner_Innen-Präferenzen und auch Leitfäden für folgende Interviews generiert. Auch wurde der Beobachtungsfokus im Laufe der Untersuchung entsprechend der Generierung von Kategorien und fokussierteren Teilfragen zunehmend geschärft (vgl. auch Breidenstein et al. 2015). Zunächst war das Design der vorliegenden Studie noch interviewzentrierter und sah eine Rekrutierung der Interviewpartner_Innen an diversen Trainingsstätten, auch in kommerziellen Fitnessstudios, vor. Die queeren Fitnessgruppen, die letztlich beobachtet und interviewt wurden, besuchte ich zunächst nur mit dem Anlass, dort Interviewpartner_Innen zu gewinnen. Erst nach ersten Feldaufenthalten entschied ich mich, den Fokus der Arbeit zu verschieben und auf die Diskurse und Praktiken *in diesem spezifischen subkulturellen Feld* der queeren Fitnesskultur zu legen und dazu auch Beobachtungen ins Methoden-Repertoire aufzunehmen.

4.1.1 Teilnehmende Beobachtung

Zwei Gruppen beobachtete ich eineinhalb beziehungsweise zwei Jahre, von Mitte 2015 beziehungsweise Anfang 2016 bis Mitte 2017. Der im Verlaufe der Arbeit zunehmend geschärfte Beobachtungsfokus richtete sich auf die Relevantmachung von Geschlecht und von Leistungsunterschieden im Feld, was auch explizite Irrelevantmachungen beinhaltete. Die dritte Gruppe, zu der ich über das Vorgehen des

theoretical sampling durch Hinweise in einem Interview stieß, beobachtete ich nur zwei Monate, von Juli bis September 2016. Ich stellte fest, dass zum einen mein Beobachtungsfokus zu diesem Zeitpunkt bereits so geschärft war, dass es mir leichter fiel, für mich relevante Aspekte gezielt zu betrachten. Auch entschied ich im Rahmen der parallel stattfindenden Datenauswertung, den Fokus auf den anderen beiden Gruppen zu belassen, da diese für meine Forschung relevanteres Material boten. So diente diese Beobachtung eher als Vergleichsexkursion (vgl. Brüsemeister 2008).

Generell ist zur Zeitlichkeit der Beobachtung anzumerken, dass jegliche wissenschaftliche Beobachtung zeitlich beschränkt ist und keine Aussagen zum Feld nach der Beobachtung machen kann, sowie nur sehr eingeschränkt und vermittelt über vorhergegangene Ereignisse, beispielsweise durch Erzählungen von Teilnehmenden. So habe ich durch punktuelle Kontakte mit Forschungspartner_Innen nach meinem Feldaufenthalt erfahren, dass die Gruppe, in welcher »zu meiner Zeit« nur ein cis Mann dauerhaft trainierte, inzwischen eine andere Geschlechterverteilung hat; ein wesentliches Charakteristikum der Gruppe für meine Untersuchung inzwischen also nicht mehr so gegeben ist. Auch hat sich das Angebot an queeren Fitnessgruppen in Berlin seit 2018 erweitert, was allerdings nicht mehr in die vorliegende Arbeit aufgenommen werden konnte.³⁰ Wie bei jeder empirischen Arbeit ist auch bei der vorliegenden also der zeitlich begrenzte Rahmen ihrer Erhebung – und damit ihr Charakter als Momentaufnahme einer sich in permanenten Wandlungen befindlichen sozialen Welt – zu beachten.

4.1.2 Problemzentrierte Interviews

Parallel zu den Beobachtungen führte ich zwischen Juni 2015 und April 2017 insgesamt 15 Einzel-Interviews mit Teilnehmenden der verschiedenen Gruppen durch sowie mit zwei nicht-Teilnehmenden, welche zur Zielgruppe gehören, aber in kommerziellen nicht-Szene-Kontexten trainieren und zur Kontrastierung mit ins Sample aufgenommen wurden. Die Interviewpartner_Innen rekrutierten sich über Antworten auf eine Interviewanfrage per Mail sowie mündlich in den Trainings beziehungsweise »Mundpropaganda« auch über die beobachteten Gruppen hinaus. Die schriftliche Anfrage war absichtlich eher informell gehalten und beinhaltete auch Auskünfte über meine eigene Sportbiografie, sowie das Angebot, auch etwas von mir zu erzählen. Ziel war dabei, mögliche Ängste und Hemmungen vor einer Situation des »ausgefragt werdens« abzumildern, um so mehr Interviewpartner_Innen zu gewinnen und eine »ero-epische« (Girtler 2001) Gesprächssituation vorzubereiten, also eine, die »durch das Prinzip der Gleichheit

30 Zum einen hat eine hier untersuchte Gruppe ihre Trainingszeiten ausgeweitet, zum anderen aber gibt es seit 2018 ein weiteres Angebot: <https://www.facebook.com/femmfitnesss/>, zuletzt eingesehen am 22.01.2020.

bestimmt ist, während beim Interview der Interviewer geradezu als Verhörender erscheint.« (Girtler 2001: 147)

Die Interviews dauerten zwischen 35 und 150 Minuten, ein Kurzinterview am Rande einer Sportveranstaltung 15 Minuten. Die durchschnittliche Interviewlänge betrug 110 Minuten, Ausreißer von 35 Minuten gegenüber 150 Minuten entstanden durch die Rede-Bereitschaft der Interviewpartner_Innen, also deren Reaktion auf die Erzählimpulse, die einmal besonders gering und in einem anderen Interview besonders umfassend ausfiel. Die Interviews waren halb-standardisiert. Es gab einen Interviewleitfaden, welcher aus Fragen und Erzählanreizen bestand, die dem konkreten Gesprächsverlauf angepasst und auch für jede interviewte Person spezifisch erstellt wurden mit Bezug auf deren Feldposition³¹. Auch wurde gegebenenfalls Raum für eigene Schwerpunktsetzungen der Interviewpartner_Innen zum Thema gegeben. Die Interviewdurchführung richtete sich nach dem Konzept des problemzentrierten Interviews (PZI) nach Andreas Witzel, da dieses sich explizit an der GT, ihren Grundsätzen der Prozesshaftigkeit im Spannungsfeld von Offenheit und theoretischer Sensibilität orientiert (Witzel 1985, 2000) und die Erfassung »subjektiver Wahrnehmungen und Verarbeitungsweisen gesellschaftlicher Realität« (Witzel 2000, Abs.1) zum Ziel hat. Auch wird der kommunikative, dialogische Charakter des Verhältnisses von interviewender und interviewter Person im Konzept des PZI betont, was der grundlegenden Konzeption der Forschendenrolle der vorliegenden Arbeit entspricht. Die Problemzentrierung lag dabei auf der eigenen Sportbiografie, also den bis dato gemachten Erfahrungen im und mit Sport in verschiedenen Kontexten sowie auf Erfahrungen und Einstellungen zu Körper- und Schönheitsnormen generell sowie explizit im Sport.

Die Interviews wurden komplett transkribiert, weitestgehend nach dem erweiterten einfachen Transkriptionssystem von Dresing und Pehl 2018, passagenweise aus Kapazitätsgründen jedoch nur paraphrasierend, und mithilfe der Software MAXQDA codiert. Zu jedem Interview wurde ein Postskriptum zur Unterstützung der Auswertung angefertigt.

31 So habe ich Trainer_Innen zum Teil andere Fragen gestellt als »einfachen« Teilnehmenden, den zwei Interviewpartner_Innen außerhalb der Szene-Sportgruppen entsprechend andere Fragen als den Interviewpartner_Innen aus den Szene-Sportgruppen. Auch fand ich während der Datenerhebung zufällig einen öffentlichen Aushang mit Kritik an einer der untersuchten Sportgruppen, in der dieser ein Ausschluss femininer Menschen vorgeworfen wurde (siehe Kap. IV.3). Interviewpartner_Innen, die Teilnehmende oder Trainer_Innen besagter Gruppe waren, habe ich in den folgenden Interviews diesen Aushang gezeigt, um ihre Perspektive darauf zu erfassen und als Gesprächsimpuls zu nutzen.

4.1.3 Felddokumente

Neben den Beobachtungen und Interviews wurden auch die öffentlich verfügbaren³² Selbstdarstellungen einiger queerer Fitnesskontexte analysiert (Kap. III.1). Dabei wurde nicht nur Material der Trainingsgruppen genutzt, welche auch Gegenstand der teilnehmenden Beobachtung oder Rekrutierungsfeld für Interviews waren, sondern im weitesten Sinne internationale Websites³³ herangezogen. Dies entspricht dem verwendeten Konzept einer queeren (Fitness-)Szene als tendenziell globalem Phänomen (Kap.II.3), als deren Teil die beforschten Gruppen zu betrachten sind. Daher sollen so breitere Szene-Diskurse eingefangen werden, die auch die hier konkret untersuchten Praktiken hervorbringen und rahmen.

Die Suche nach entsprechendem Material verlief dabei über die Suche nach »queer« und »Fitness« in einschlägigen Suchportalen, die Ergebnisse wurden dann gefiltert nach solchen, welche für reale Sportangebote werben, um zu analysieren, wie diese Räume und ihre Funktion beschrieben werden. Für die Analyse wurden Internetauftritte verwendet von insgesamt drei queeren Fitness-Angeboten aus den USA und von vier Angeboten aus Deutschland, wobei hier drei Seiten Trainingsgruppen und eine ein queereres Fitness-Event bewerben (siehe Kap. III.1).

4.1.4 Auswertung

Datenerhebung und -auswertung folgten nicht in abgetrennten Phasen aufeinander, sondern verliefen, entsprechend allgemein ethnografischer Forschungsdesigns sowie besonders der GT, abwechselnd und zum Teil überlappend als zirkuläre Prozess (Berg/Milmeister 2011; Breidenstein et al. 2015: 45). Nur so konnte die Forschung mit einem theoretical sampling durchgeführt werden. Der permanente Wechsel zwischen Datenerhebung und Auswertung erleichterte zudem den Wechsel zwischen Beobachter_Innen- und Teilnehmendenperspektive (Alkemeyer/Buschmann 2016), der notwendig ist, um den Blick einerseits auf die Mikropraktiken im Feld zu fokussieren, ohne die Verortung dieser in gesamtgesellschaftliche Gefüge aus den Augen und die eigene Forschungsperspektive in der Logik des Feldes zu verlieren. Auch wird die Selbstreflexion als Forscherin durch diesen regelmäßigen Perspektivwechsel begünstigt.

Die Analysearbeit selbst erfolgte nach dem Konzept des mehrschrittigen und zunehmend fokussierenden Kodierens, wie es in GT-Methodologien (wenn auch mit unterschiedlichen Konzepten) angelegt ist (Breuer/Diries 2009: 79). Es wurde

32 In der Regel als Websites, in manchen Fällen existieren die Texte und Bilder auch zusätzlich als Printflyer, welche hier aber nicht gesondert betrachtet werden.

33 Faktisch findet sich zumindest per deutsch- und englischsprachiger Internet-Recherche eine explizit queere Fitnesskultur ausschließlich in westlichen industrialisierten Gesellschaften des globalen Nordens. Dabei lässt sich eine Verdichtung in den USA und in Berlin ausmachen.

konkret nach einer Phase des offenen Kodierens, in welcher möglichst unvoreingenommen nach wiederholt auftretenden oder sehr relevant gemachten Themen und Aspekten gesucht wurde, in verschiedenen selektiven Kodierphasen vorgegangen. Im Laufe der Arbeit bildete sich so zunehmend erst die emotionssoziologische Analysebrille heraus, mit welcher schließlich das Material gezielt nach den entsprechenden spezifischen Kodes und Kategorien durchsucht wurde, beispielsweise den Kodes des »Körpergefühls«, »sich wohlfühlen« und »Schutzraum/Safe(r) Space« oder »Spaß!« und deren Gewichtung in Kategorien wie »Abgrenzung zum Mainstream« oder der »Rolle der Trainer_Innen«.

Dabei ist zu beachten, dass Gefühle, in dieser Arbeit das Körpergefühl oder die Atmosphäre einer Trainingseinheit, soziologisch keine diskret messbaren Größen darstellen, auch wenn in der Psychologie quantifizierte Operationalisierungen von Gefühlen erarbeitet und genutzt werden mögen. Es wurden hier nicht die Gefühle der Teilnehmenden als solche erhoben und analysiert (zur Diskussion um die Erhebbarkeit von Gefühlen vgl. Flam 2015; zum selben Problem unter dem Begriff der körper- beziehungsweise leibessoziologischen empirischen Sozialforschung Gugutzer 2015: 138ff.), sondern Versprachlichungen oder Praktiken, um diese im Sinne der hier vorliegenden soziologischen Fragestellung danach auszuwerten, was Gefühle *tun* (Ahmed 2010c: 2, 2004: 26; siehe Kap.I.1.2.), also wie Gefühle oder das Streben nach ihnen handlungsleitend und legitimierend wirken und welche Rolle sie in Subjektivierungsprozessen und entsprechenden Selbsterzählungen einnehmen.

Die Datenauswertung erfolgte dabei zum Teil auch in kollegialer Zusammenarbeit in Forschungskolloquien oder selbstorganisierten Analysegruppen³⁴ mit anderen sozialwissenschaftlich empirisch arbeitenden Promovierenden. Auch diese Vorgehensweise entspricht den Grundlagen der GT-Ansätze und unterstützte die Analysequalität durch die Selbstreflexion als Forschende. (Breuer/Diries 2009: 71, 134)

4.1.5 Triangulation

Mit der Verwendung von Beobachtungen und Interviews sowie Analysen von Felddokumenten, wie Werbe- und Selbstdarstellungstexten und -bildern, wurde ein methodentriangulierender Ansatz genutzt, wodurch sowohl rekonstruktiv als auch interpretativ gearbeitet wurde (zur Unterscheidung rekonstruktiver und interpretativer Sozialforschung Flick 2011: 22, sowie kritisch zu dieser Unterscheidung ebd.: 56). Da es sich um eine ethnografische Arbeit handelt, ist dies einerseits basal, da Ethnografien stets und oft ad hoc verschiedene methodische Register nutzen (Flick 2011: 53). Der Sinn einer Explizierung dessen

34 An dieser Stelle sei allen gedankt, die auf diese Weise einen Beitrag zur vorliegenden Arbeit geleistet haben.

liegt in der besseren und reflektierteren Anwendung (Flick 2011: 74). Eingedenk der Ansicht, dass jede Forschungsmethode ihren Gegenstand auch immer ein gutes Stück weit mit konstituiert, muss stets bewusst gehalten werden, dass bei triangulatorischer Forschung nicht mit verschiedenen Methoden auf *denselben* Gegenstand geschaut werden kann (ebd.: 17). Verschiedene Methoden ermöglichen die Erfassung (und Gestaltung) verschiedener Gegenstände (Flick 2011: 17). Die (hier problemzentrierten) Einzelinterviews geben je nach Interviewform Auskunft über subjektive Bedeutungen, Narrative, Identitätskonstruktionen und Deutungsmuster. Beobachtungen hingegen machen (kollektive) Praktiken und hierin enthaltene Strukturen und Mechanismen fassbar. Die Auswertung medialer Artefakte³⁵ (Internetseiten und Flyer, auch Informations- und Werbe-Emails) lassen feldimmanente und feldrelevante Diskurse in die Forschungsperspektive mit eingehen.

Jede Methode hat dabei ihre Vorzüge und ihre Grenzen und ist für die Erhebung je spezifischer Daten dienlich. So können Interviewaussagen nicht eins zu eins ›für bare Münze‹ genommen werden, sondern müssen als Narrative und Argumentationen in ihrem sozialen Entstehungskontext – also auch explizit eingedenk der sozialen Beziehung zwischen Forschender und Beforschten³⁶ – auch als Praktiken der Selbstdarstellung, der Beziehungsherstellung und Identitätskonstruktion analysiert werden. Ähnlich verhält es sich bei der Betrachtung öffentlicher Selbstbeschreibungen der Gruppen auf Internetseiten und Flyern. Die hierin getroffenen Aussagen stellen keinen ›wahrheitsgetreuen Bericht‹ über vollzogene Praktiken dar, sondern sind vielmehr als praktisch hervorgebrachte Elemente der wiederum praxisleitenden (jedoch niemals determinierenden) Normsysteme zu werten. Auch der Beobachtung liegt die Praxis nicht »zu Füßen« (Scheffer 2002: 368), da es stets vielseitig begrenzt ist, was überhaupt beobachtet – also gesehen, gehört, gespürt, berührt³⁷ – werden kann und subjektive Deutungen des Geschehens und Empfindungen der Teilnehmenden höchstens vermittelt wahrgenommen werden können. Mit einer reinen Beobachtung hätte ich beispielsweise die absichtliche und absichtsvolle athletische Unter-Performanz eines Teilnehmers nie bemerkt (siehe Kap III.3.4).³⁸ Gleichsam hat mir nur meine eigene *teilnehmende* Beobachtung als

35 Diese wurden in Anlehnung an das Konzept »Teilnehmender Lektüre« (Hoenes 2017, 2014) explizit aus szeneeinvolvierter und daraus in/formierter Perspektive betrachtet.

36 In diesem Fall waren manche Interviewkontexte auch dadurch gekennzeichnet, dass Interviewpartner_Innen selbst über hohe akademische Bildung im konkreten akademischen Feld verfügen, in dem sich auch die vorliegende Studie verortet, also mit zugrundeliegender Theorie vertraut sind (siehe auch Kap.II.3).

37 Entgegen dem assoziativen Verständnis von Beobachten, handelt es sich dabei nicht ausschließlich ums Sehen (Breidenstein et al. 2015: 71).

38 Interessanterweise fiel mir tatsächlich einmal während eines Trainingszirkels auf, dass er mit denselben, für seine Verhältnisse geringen, Gewichtsscheiben auf der Hantelstange trainiert

spezifisch verkörpertes Subjekt im Kontrast zu seiner Erfahrung Erkenntnisse zur Bedeutung von athletischer Befähigung und geschlechtlicher Verortung im Feld gebracht.

Es geht daher auch nicht darum, die Ergebnisse von Methode A mit Methode B oder C zu überprüfen. Statt einer Kongruenz der verschiedenen unterschiedlich erhobenen Daten geht es um eine Komplementarität, welche im Idealfall eine Erkenntniserweiterung bedeutet (vgl. Flick 2011: 19, 49). Die eigenen Beobachtungen wurden so mit Interviewergebnissen ergänzt und abgeglichen, gleichsam wurden die Interviewinhalte auch einem »Lackmustest« (Reckwitz 2008: 197) der Beobachtung unterzogen. Die verschiedenen Daten wurden auf ihre Komplementarität, nicht Kongruenz, überprüft und eventuelle »Unpassungen« wiederum als Erkenntnisquelle oder Hinweis für weiteres theoretical sampling genutzt.

Neben einer Triangulation zwischen mehreren Methoden (»between methods«) schlägt Uwe Flick (2011) auch eine Triangulation »within methods«, also innerhalb derselben Methode, vor. Das bedeutet beispielsweise verschiedene Formen von Interviews, die unterschiedliche Datentypen (Narrationen, Argumentationen) generieren, bewusst zu kombinieren.³⁹ Within-method-Triangulation fand in der vorliegenden Arbeit in manchen Interviews statt. Neben narrationsgenerierenden Fragen, wie »Erzähl einfach mal, was bedeutet Sport für dich, welche Rolle spielt Sport in deinem Leben?« gab es auch klare Einladungen zur Argumentation. So entdeckte ich im Erhebungszeitraum zufällig in einem allgemeinen queeren Szene-Treffpunkt einen kritischen Kommentar, der mit Edding auf einen Werbeaushang von einer der untersuchten Gruppen gekritzelt war. Dort stand: »Nichts für feminine Menschen!!!« Diesen kommentierten Aushang habe ich fotografiert und den Interviewpartner_Innen aus dieser Gruppe vorgelegt, um eine Argumentation zum Umgang mit auch impliziten Geschlechternormen in der Gruppe anzuregen (siehe Kap. IV.3).

Auch in den Beobachtungen fand eine within-method-Trainagulation statt. Hier changierte ich bewusst zwischen den Polen der *teilnehmenden Beobachtung* und *beobachtenden Teilnahme* (Hitzler/Gothe 2015b: 10).⁴⁰ In der Regel nahm ich an den Trainings teil und verfasste Beobachtungsprotokolle erst im Nachhinein. Ich ging also häufig »ganz rein« in die beobachteten Praxen. Zwei Mal jedoch hielt ich mich bewusst in der Rolle der Beobachterin am Rande und machte mir direkt

wie die Personen im Zirkel vor und nach ihm. Ich habe das damals aber sofort als Faulheit, die Gewichtsscheiben hin und her zu tauschen, interpretiert und nicht mal ins Beobachtungsprotokoll aufgenommen, sondern mich erst im Rahmen seiner Schilderungen im Interview wieder daran erinnert.

39 Flick selbst schlägt ein Modell des »Episodischen Interviews« vor, welches im selben Interview bewusst verschiedene Aussageformen provoziert (ebd. 21).

40 In ähnlicher Weise unterscheiden Breidenstein et al. zwischen starker und schwacher Teilnahme der Beobachtung (Breidenstein et al. 2015: 66).

Notizen.⁴¹ Das war bei der allerersten Beobachtung einer Trainingsgruppe der Fall sowie bei der Beobachtung eines queeren Fitnessturniers. Hier wechselte ich sogar während der Veranstaltung die Beobachtungsform (siehe auch Kap. III.3.3): Den Großteil der, aus verschiedenen Team-Wettbewerben bestehenden, Veranstaltung verbrachte ich auf einer Bank am Rand und machte mir Notizen oder übernahm hier und da Aufgaben, wie Fotos zu machen. Ich war jedoch nicht Teil eines Teams und beteiligte mich explizit nicht an den sportlichen Aktivitäten, um einen Überblick über den Gesamtverlauf des Events zu behalten. Als aber zum Ende des Turniers noch ein Einzelpersonen-Wettbewerb ausgerufen wurde, entschied ich mich doch an diesem teilzunehmen – was nicht zuletzt durch eine Affizierung durch die bereits mehrstündige Anwesenheit auf dem Sportevent herzuweisen ist. Dies wiederum lieferte andere Einsichten und Erkenntnisse als das Mitverfolgen aus der distanzierten Beobachtungsperspektive, was wiederum verknüpft ist mit Erkenntnisfragen rund um die Rolle des Forscher_Innenkörpers (s.u.) im Forschungsprozess.⁴² Grundsätzlich ist eine teilnehmende Beobachtung ein Rollenkonflikt in sich, da etwas zu beobachten und an demselben etwas gerade aktiv teilzunehmen in sich paradox ist (Hitzler/Gothe 2015: 11). Es gilt dabei permanent zwischen den Polen der kaum teilnehmenden Beobachtung und der kaum noch beobachtenden Teilnahme situativ zu manövrieren, was vor allem durch ein sich im Forschungsprozess entwickelndes Gespür für das Feld, eine »ethnografische Kompetenz« (Hitzler/Gothe 2015: 12), möglich wird.⁴³

Aufgrund genau dieser Paradoxie einer teilnehmenden Forschung wird nun näher auf das Verhältnis von Forschungssubjekt und -objekt eingegangen und die spezifische Bedeutung der auch körperlichen Subjektivität der Forschungsperson im konkreten Fall eingegangen.

4.2 Nähe, Distanz und Affizierung

In seinem Essay »Die Exotisierung des Eigenen« (2010) ordnet Stefan Hirschauer die Soziologie als ein Teilgebiet der Kulturwissenschaften ein. Das basiert auf einem Kulturbegriff, der Kultur als »selbstverständliche Denk- und Handlungsvoraussetzungen des Alltags« (ebd.: 207) versteht. Die Soziologie vollzieht dabei stets Beobachtungen zweiter Ordnung: Es geht darum, die Akteur_Innen bei der alltäglichen Konstruktion von Unterscheidungen und deren Sinngebung und Rele-

41 Es stellte sich aber schnell heraus, dass eine »teilnehmendere« Beobachtungsmethode gewinnbringender war, vor allem auch, da so die eigene Körperlichkeit sowohl als wirkende Verkörperung als auch als Wahrnehmungswerkzeug intensiver genutzt werden konnte (s.u.).

42 Ein ähnliches Beispiel findet sich bei Breidenstein et al. (Breidenstein et al. 2015: 67).

43 Hier spielt der Forscher_Innenkörper eine Rolle, indem er zum Forschungskörper trainiert wird, ein Gespür und eine Kompetenz entwickelt, die nicht rein kognitiv angelegt ist (s.u.). Dies gilt auch für das Führen von Interviews.

vanzmachung zu beobachten. Es interessiert demnach explizit nicht die Frage, ob beispielsweise Menschen mit Penissen unter sonst gleichen Bedingungen bessere sportliche Leistungen erbringen und sich in einer Sporthalle anders verhalten als andere Menschen, sondern darum, wie und wann die Annahme (!), im Feld artikuliert und relevant gemacht, debattiert oder auch akzeptiert und zur Handlungsgrundlage gemacht wird: wann, wo und wie sie »einen Unterschied macht« (ebd.: 209; siehe Kap III.3). Im Gegensatz zumindest zur ›ursprünglichen‹ Ethnologie, geht es in der Soziologie nicht darum, ›fremde‹ Kulturen zu beforschen, sondern ›eigene‹, was nach Hirschauer Probleme mit sich bringt, welche er als »Belagerung durch das Alltagswissen« und »Mangel an Fremdheit zwischen Beobachter und Gegenstand« benennt (ebd.: 211).

Über soziologische Gegenstände existiert eine Menge an Alltagswissen der Akteur_Innen der beobachteten Kultur, zu der die Soziolog_Innen allerdings ebenso gehören. Aufgabe der Soziologie ist es, sich das verbreitete Alltagswissen in Form von Unterscheidungen beispielsweise in Menschen mit und ohne Penis, welche gemeinhin als Männer oder Frauen betrachtet werden, zum Gegenstand zu machen. Das soziologische Wissen ist damit explizit vom Alltagswissen abzugrenzen. Die Crux des Alltagswissens besteht dabei darin, dass es oftmals nicht als eine These oder eine falsifizierbare Annahme, sondern vollkommen fraglose Gegebenheit erscheint. Die »Befremdung des Eigenen« (Hirschauer/Amann 1997) ist also eine permanent zu erbringende Leistung, aber eben auch eine epistemische Grundvoraussetzung für die Möglichkeit des Erkennens von Kultur.

Was allerdings nicht expliziert wird, ist, woran sich die Kategorisierung in ›eigen‹ und ›fremd‹ festmacht und wo die Grenze zwischen beidem verläuft. Wenn ich als Nicht-Schützenvereinsmitglied oder Nicht-Börsenmaklerin entsprechende Felder und Kulturen beforsche, sind sie mir dann fremd? Oder sind sie mir als Phänomene westlich-industrieller moderner Kultur sehr vertraut, schließlich könnte ich mit entsprechenden ›Untersuchungsgegenständen‹ auf viele geteilte »selbstverständliche Denk- und Handlungsvoraussetzungen des Alltags« (Hirschauer 2010: 207) zurückgreifen. Begriffe von eigen und fremd sind also relativ.

Ebenso ist ihre konkrete Bedeutung im Forschungsprozess umstritten. Während Hirschauer eine gewisse Entfernung, eine Befremdung (vgl. Hirschauer/Amann 1997) zum Forschungsobjekt als Bedingung der Erkenntnismöglichkeit voraussetzt, gibt es ebenso methodologisch-epistemologische Ansätze, welche von einer *notwendigen gesellschaftlichen Nähe zum Forschungsobjekt* ausgehen, da Nähe zum Gegenstand und Ähnlichkeit mit den Beforschten den Erkenntnisgewinn auch durch ein gewisses ›mitgebrachtes‹ Verständnis für Prozesse und deren zugrundeliegende Logik sowie unausgesprochene, kollektiv geteilte Grundannahmen begünstigt, wenn nicht gar erst ermöglicht (Bourdieu 1998: 783).

Was bedeutet das für die vorliegende Studie? Welches Verhältnis von Nähe und Distanz, Gleichheit und Fremdheit bestand hier und welche Bedeutung hatte dies im Forschungsprozess?

Es handelt sich hier um eine soziologische Arbeit, die ethnografisch angelegt ist und damit einem qualitativen Forschungsansatz folgt, also nicht beansprucht, repräsentative und numerisch darstellbare Ergebnisse zu erhalten, sondern Sinn- und Bedeutungskonstruktionen der Akteur_Innen verstehen und darlegen will. Die Hybridisierung von Nähe und Distanz zum Gegenstand ist damit im Forschungsansatz bereits angelegt, geht es doch darum, zugleich verstehensgenerierende Nähe und Vertrautheit und analytische Distanz einzugehen (Berg/Milmeister 2011: 184; Breidenstein et al. 2015: 68). Forschungsgegenstand hier sind Prozesse der Aus- und Verhandlung um die Hervorbringung und Gestaltung eines geteilten Raumes und gemeinsamer (Sport-)Praktiken unter bestimmten geteilten Werten und Normen, was wiederum als Teil individueller wie kollektiver Subjektivierung verstanden wird.

Voraussetzung für deren Erhebung ist zunächst einmal die Anwesenheit im Feld. Zumindest in den Kontexten, die von sich aus eine beschränkte Zielgruppenpolitik (nur für FrauenLesbenTrans*Inter*) betreiben, gebietet die (Forschungs-)Ethik, diese zu respektieren, setzt damit also eine Zugehörigkeit zur Zielgruppe voraus. Damit war in diesem Fall meine geschlechtliche Verortung noch vor epistemologischen Überlegungen, eine zentrale Erkenntnis- weil Zugangsbedingung. Werden in gewisser feldinterner Tradition (nicht zuletzt im Sinne der Zielgruppendefinition einiger hier untersuchter Sportgruppen, vgl. auch Ommert 2016: 35) Frauen und trans*- wie inter*- und andere nicht-binärgeschlechtliche Personen als eine Kategorie gefasst (als FLTI* abgekürzt, mitunter auch FLINT* für FrauenLesbenInterNichtbinärTrans*), teile ich mit den meisten beforschten Personen die geschlechtliche Positionierung.⁴⁴ Ebenso verhält es sich mit der Zugehörigkeit zur Weißen deutschen Mehrheitsgesellschaft⁴⁵ und dem akademischen Abschluss (Jüngere Teilnehmende sind dabei diesen zu erwerben).⁴⁶

44 So teile ich mit 13 von 14 Interviewpartner_Innen diese Zugehörigkeit als FLTI*. Wird ein konventionelles binäres Geschlechtermodell angesetzt und die Selbstverortung in diesem respektiert (unabhängig von der Anatomie oder dem Geburtsgeschlecht), dann sind es nur noch sechs (also sechs Interviewpartnerinnen). Der Rest des Samples bestand aus einem cis-männlichen Interviewpartner, vier Personen, die sich als nicht binär oder genderqueer definierten und drei trans* Männern.

45 Wenn auch Wenige meinen spezifisch ost-deutschen Hintergrund teilen.

46 Wesentlicher Unterschied ist natürlich, dass ich im Moment der Interaktion im Feld nicht auch, wie eben einige Teilnehmenden, Akademikerin bin, sondern als solche überhaupt dort. Daraus ergeben sich spezifische forschungsethische Fragen und Verantwortlichkeiten (von Unger/Narimani/M'Bayo 2014; Mecheril 1999).

Es ist also eine große soziale Nähe zu den Personen meines Untersuchungsfeldes gegeben.

Allerdings fällt bei der Kategorie Geschlecht bereits auf, dass meine gesellschaftliche Nähe zu den beforschten Personen auch streitbar ist, schließlich teile ich nicht die Verortung der trans* oder nicht-binärgeschlechtlichen Personen. Ebenso wenig habe ich Erfahrung damit, als fett stigmatisiert zu werden oder chronisch krank zu sein. In manchen, im Kontext der Beobachtungen und Interviews relevanten, Punkten bin ich meinem beforschten Gegenüber eher fern.

Das führt zur Relevanz einer Unterscheidung, die in der sozialwissenschaftlichen Methoden-Debatte oft nicht gemacht wird, nämlich der von a) *soziokultureller Relation* – welche in Begriffen wie Nähe/Distanz und eigen/fremd beschrieben wird und auf eine Verortung in soziokulturellen Kategorien wie Geschlecht, ökonomischem Status oder ethischer Zugehörigkeit verweist – und b) dem *emotionalen Bezug zwischen Forschungssubjekt und -objekt*. Denn unabhängig davon, ob Emotionen Teil des expliziten Forschungsinteresses und -gegenstandes sind, spielen sie im Forschungsprozess immer eine Rolle (Breuer/Diries 2009:125ff.; Blumenthal 2018; Guggutzer 2012: 86f, 2015: 141ff.). Eine Reflektion der Emotionen zwischen Forscher_in und Forschungsfeld ist für den Erhebungsprozess sowie für die Analyse der erhobenen Daten ebenso relevant, wie sozioökonomische und soziokulturelle Kategorien. Denn es stellt sich die Frage, ob tatsächlich eine ›Nähe‹ auf Ebene einer oder mehrerer soziokultureller Kategorien (wie Geschlecht, Sexualität, sozialem Hintergrund, aktueller sozioökonomischer Situation, ...)⁴⁷ auch zwangsweise eine Affinität, also eine sympathiegetragene Zuwendung, bedeutet, wie oft implizit gleichgesetzt wird. So kann eine gesellschaftliche Nähe auch zu Aversion führen, wie es Pierre Bourdieu und Didier Eribon beide an verschiedenen Stellen in Bezug auf ihre Herkunftsmilieus beschreiben.⁴⁸

47 Deren konkrete Definition ist zudem für jedes spezifische Forschungsprojekt explizit erklärungsbedürftig, konkret zum Beispiel was ein ›Migrationshintergrund‹ wäre, wann eine Wohnform als ›alternativ‹ einzuordnen wäre oder ein Elternteil als alleinerziehend.

48 Bourdieu spricht in seiner Rede »Teilnehmende Objektivierung« im Jahre 2000 (Bourdieu 2004) davon, dass er im Rahmen seiner akademischen Laufbahn sein Herkunftsmilieu gering zu schätzen und von sich zu weisen gelernt hat, dann aber wiederum eine explizit wissenschaftliche ethnografische und dadurch gezwungenermaßen respektvoll objektivierende Sichtweise auf diese Milieus ihm dazu verhalf, dieses negative Verhältnis zu überwinden. Letztlich plädiert er für eine Abkehr von der »methodologischen Orthodoxie« welche das größtmögliche ›Verschwinden‹ der forschenden Person bedeutet und fordert stattdessen eine definitive und unabdingbare Einbeziehung eigener Vorerfahrungen in die Forschungsaktivität, allerdings unter der Bedingung einer »rigorosen kritischen Prüfung« (Bourdieu 2004: 185). Dass dies womöglich eine unabschließbare und stets nur mangelhaft zu erfüllende Aufgabe ist, zeigt sich bei Eribon 2017 (ebd.: 51f. und 71ff.) Eine Kritik an Bourdieu mangelnder Einsicht in die Funktion ›männlicher Herrschaft‹ in seinem so betitelten Werk leistet Aline Oloff (2013).

Dabei ist die Bedeutung der Emotionen sowohl in Richtung der forschenden Person gegenüber ihrem Gegenstand und -objekt zu denken, und andererseits als Emotionen, welche aus dem Feld der dem Forschenden entgegenkommen, sowie deren Wechselwirkungen. Diese sind ebenso relevant für den Verlauf der jeweiligen Studie – explizit, jenseits absoluter Kategorien des Gelingens oder Scheiterns: Auch eine Ablehnung des Feldes kann Teil eines gelungenen, weil erkenntnisgenerierenden, Forschungsprozesses sein. Natürlich besteht immer die Gefahr, die nötige analytische Distanz zum Gegenstand zu verlieren. Ein Ignorieren der emotionalen Bezüge im Forschungsprozess vergibt jedoch wichtige Elemente der Analyse (Gugutzer 2012: 86ff., 2006: 38f.). Nicht umsonst zeichnet sich eine der meistrezipierten sozio-ethnografischen Studien – Loïc Waquants »Leben für den Ring« – durch ihre wachsende, aber auch explizierte und reflektierte, eben fruchtbar gemachte, Affinität zum beforschten Box-Gym und dem Boxsport als solchem aus (Waquant 2003; vgl. Hegner 2013; Gugutzer 2006: 38). Affinität sollte dabei weder mit unbedingter Zustimmung und Kritiklosigkeit verwechselt werden noch in dieser münden (Hamm 2013; Hutta et al. 2013: 155).

Die vorliegende Arbeit entstand damit unter einer explizit affinen Position zum Forschungsobjekt, aus einer Zugehörigkeit zur feministischen und queeren Sportszene (wenn auch nicht zur Fitness-Subszene), in welche ich als Sportlerin und Box-Trainerin eingebunden bin. Meine Szenezugehörigkeit war mindestens sehr erleichternd für den Feldzugang als Forscherin. Womöglich wäre er mir ohne diese Zugehörigkeit verwehrt worden. So aber schaffte sie eine große Vertrauensbasis und Offenheit mir gegenüber und Nähe auch über die Grenzen soziostruktureller Entfernungen (beispielsweise durch Geschlecht oder diverse Diskriminierungserfahrungen) hinweg. Hier galt es, die Perspektive der Beobachtung zweiter Ordnung beizubehalten und nicht in der Perspektive der Teilnehmenden, zu verlieren. Das beginnt schon bei der Selbstbezeichnung der Forschungsobjekte als queer und der damit verknüpften Abgrenzung zu einem Mainstream. Die Herausforderung besteht nun darin, diese Bezeichnungen ernst zu nehmen und ihren Inhalt, ihre Bedeutung für die Akteur_Innen im Feld zu verstehen und sie gleichzeitig als zu reflektierende »semiotische Technologien« (Haraway 1995) wahrzunehmen. Es gilt also als permanente Aufgabe, sie nicht als rein deskriptiv, sondern auch als präskriptiv zu verstehen und als Gegenstand der Analyse zu betrachten. Im Sinne einer von Hirschauer (2010) vorgeschlagenen Befremdung-Technologie – der auf Harvey Sacks zurückzuführenden begriffsstrategischen »doing-being«-Maßnahme, alles Wahrgenommene mit einem »doing« zu versetzen, also es bewusst als Produziertes zu betrachten – wird die Queerness des Feldes, seiner Räume, Subjekte und Praktiken, explizit nicht als eigenschaftlich, sondern als Produkt der kollektiven Herstellungsprozesse des »doing queer« betrachtet (siehe Kap. II.3). So galt es immer wieder, auch die Aussagen der Interviewpartner_Innen in ihrem Kontext der gegenseitigen gemeinsamen Identitätsproduktion als Szene-Angehörige im Inter-

viewprozess wahrzunehmen und gesamtgesellschaftliche und szenespezifische soziale Erwünschtheiten zu bedenken. Diese sollten dabei aber nicht unbedingt vermieden werden – falls dies überhaupt möglich ist – sondern in der Analyse explizit als solche, und damit als Ausdruck sinngenerierender und leitender Normative, verstanden werden.

Neben der Gefahr, dem Feld und seinen Akteur_Innen und in gewisser Weise damit auch mir selbst ›auf den Leim zu gehen‹, bietet die eigene Eingebundenheit in die queere und feministische Sportkultur Deutschlands auch eine Möglichkeit der analytisch reflexiven Bezugnahme auf die empirischen Ergebnisse im Sinne einer theoretischen Sensibilität. Durch mitgebrachte Vorerfahrungen hatten einige Ereignisse im Feld oder Narrative von Interviewpartner_Innen einen gewissen Wiedererkennungswert für mich, Strukturen und immanente Bezüge waren mir bekannt und mitunter resultierte eine gewisse ›Übersättigung‹, die das Zurücktreten und analytisch distanzierte kritische Betrachten der Empirie durchaus begünstigten. Letztlich gilt es »affirmative und kritische Aspekte mit einander zu verschränken« (Hamm 2013: 70). Die Zugehörigkeit und Affinität zu queeren Szenen, speziell zur queeren und feministischen Sportszene, kann also weder als rein hinderlicher noch rein vorteilhafter Faktor gesehen werden, sondern wird in der Arbeit immer wieder situationsbezogen und kontextuell reflektiert. (Vgl. Reichertz 2015)

4.3 Die Bedeutung des forschenden Körpers

Ein weiteres Kriterium, welches in diesem konkreten Fall besonders auch in Bezug auf die Bedeutung für die eigene Partizipation am Forschungsgegenstand relevant wurde, ist die *körperliche Erscheinung und Befähigung*. Da jede teilnehmende Beobachtung immer auch eine Intervention im beobachteten Feld darstellt (Breuer/Diries 2009: 123), gilt es diese Auswirkung auf den Raum zu reflektieren, gerade wenn auch die Konstitution des Raumes Forschungsgegenstand ist. Wenn es um die Bedeutung der anwesenden Körper für die Gestalt des sozialen Raumes sowie um Gefühlsnormen in Bezug auf eine Setzung von Körpern als happy oder unhappy objects (Kap. I.4) geht, spielen neben Geschlecht auch die körperliche Leistungsfähigkeit und der Körperfettanteil der Anwesenden eine große Rolle. In diesem Sinne lief meine Körperlichkeit Gefahr, hier eher eine Repräsentation und damit auch störende Intervention dessen darzustellen, was den Raum *nicht* bestimmen soll. Auch in Interviewsituationen mit Personen, welche Diskriminierung aufgrund eines hohen Körperfettanteils erfahren oder deren körperliche oder athletische Befähigung deutlich limitierter ist als meine, spielte meine eigene Körperlichkeit und meine damit verknüpften (Nicht-)Erfahrungen sicher immanent eine Rolle als Abstandhalter zwischen mir und den Interviewten.

Am Anfang des Forschungsprozesses überlegte ich tatsächlich absichtlich weniger athletisch aufzutreten. Interessanterweise berichtete mir während des Forschungsprozesses ein cismännlichen Teilnehmer von Ähnlichem (siehe Kap. III.3.3), nämlich Bedenken über die eigene Anwesenheit und vor allem sportliche Performanz im Feld. Ich habe mich aber – im Kontrast zu ihm – dagegen entschieden, schlechter zu performen, und es stattdessen auch in die Beobachtung einbezogen, wie meine sportliche Leistung aufgenommen wird.⁴⁹ Meine geschlechtliche und athletische Verkörperung diente hier also ganz konkret als Erkenntniswerkzeug. Sicher ist dabei auch relevant, dass ich meine athletischen Fähigkeiten dem wettkampforientierten Boxsport verdanke, also einer Sportart, die als genuin maskulin konnotiert ist, so dass meine Partizipation hieran einen Bruch mit konservativen Geschlechtervorstellungen bedeutet und damit im Feld ein gewisses Ansehen genießt.

Natürlich spielt die Forscher_Innen-Körperlichkeit nicht nur auf der Ebene der Verkörperung nach außen eine entscheidende Rolle, sondern zunächst auch in ihrer Funktion als Erhebungsinstrument: Es sind die Augen und Ohren, also die Körper der Forschenden, die beobachten, zuhören und auch empfinden. Das eigene Spüren von Irritationen, Ängsten Wut oder auch Freude, Spaß und Ehrgeiz im Feld kann wichtige Erkenntnisquelle sein, die Beobachtung lenken oder der Analyse wichtige Hinweise geben (Faust/Heissenberger 2016; Brümmer 2015; Wacquant 2003; Gammerl 2015; Breuer/Diries 2009: 125ff.), gerade da normative Strukturen und Wertungen oftmals eher gespürt werden, zum Beispiel in Form von Scham, als dass sie als klar artikulierte Anweisungen in Erscheinung treten.

Auf dieser Ebene befand ich mich in einer hybriden Situation. Einerseits ließ mich meine jüngste Vergangenheit als leistungsorientiert trainierende Wettkampfsportlerin viele Empfindungen nicht konkret teilen, andererseits konnte ich durchaus auf bewusst gemachte Erfahrungen des eigenen Sportlerin-Werdens mitsamt den somatischen, emotionalen und ›identitären‹ Transformationen, die darin erfolgen, zurückgreifen. Und auch ich hatte bei Übungen Schwierigkeiten oder bei manchen riskanten Übungsaufbauten Angst zu stürzen und musste dem affektiven Trainingsprozess des Vertrauen-in-den-eigenen-Körper-entwickeln selbst durchlaufen oder entdeckte einen Ehrgeiz in mir, mich mit Menschen mit anzunehmendem höherem Testosteronspiegel zu messen (siehe Kap. III.3.3). Ein Einbezug der eigenen Forschungsperson, ein tatsächlich auch persönliches Einbringen ins Feld – und damit auch seine Mitgestaltung – und ein reflexiver Blick darauf ermöglichen manche Erkenntnis erst.

49 Das zeitigte gerade im Kontrast zu benanntem Teilnehmer interessante Ergebnisse, da ich die Erfahrung machte, eher als eine Art ›Role Model‹ herzuhalten und nicht, wie er für sich zumindest vermutet, als Repräsentation der abgelehnten androzentrischen Normativität des Sports (siehe Kap. III. 3.3).

4.4 Forschungsethische Anmerkungen

Es sind sowohl erkenntnisinteressengeleitete als auch ethische Gesichtspunkte, die eine kritische Reflexion des Forschungsprozesses in jedem seiner Schritte nötig machen (von Unger 2014: 16; Breuer 2003). »Die Erarbeitung und Verbreitung soziologischen Wissens sind soziale Prozesse, die in jedem Stadium ethische Erwägungen und Entscheidungen erfordern.« So lautet die Präambel des Ethik-Kodex der Deutschen Gesellschaft für Soziologie und des Berufsverbandes Deutscher Soziologinnen und Soziologen (<https://soziologie.de/dgs/ethik/ethik-kodex>, zuletzt eingesehen am 13.09.2021). Aus der »Einsicht [...], daß Wissenschaften soziale Wirkung haben, die direkt (etwa technologisch) und indirekt (etwa diskursiv) auf die Lebenssituation von Menschen einwirkt« (Mecheril 1999: 233; vgl. Ethik-Kodex §1, Abs.7), leitet Paul Mecheril die Notwendigkeit einer ethisch motivierten Selbstreflexion der (Sozial-)Wissenschaften ab, die dem Grundmotiv folgen sollte, »Menschen nicht schaden zu wollen« (ebd.: 234). Dabei ist es mitunter jedoch nicht leicht, handlungsleitende Entscheidungen zu fällen. Denn wer entscheidet, was »keinen Schaden anrichten« (Sekuler 2014: 91) bedeutet? Und wie können abstrakte Grundsätze konkret praktisch umgesetzt werden und was passiert, wenn sie im Widerspruch zum Forschungsdesign stehen? Wie steht es mit dem informierten Einverständnis bei Beobachtungen in einem vielbesuchten öffentlichen Raum, in welchem schwerlich jede anwesende Person um ihr Einverständnis gebeten werden kann, sowohl aus Gründen der Pragmatik als auch des Forschungsinteresses?

Ich habe mir vor meinen Beobachtungen das Einverständnis von Gate-Keeper_Innen, in der Regel den Trainer_Innen eingeholt, beziehungsweise über Gruppen-Emaillisten ein Einverständnis aller Trainierenden zu meiner forschenden Teilnahme erfragt. Dennoch bestand für mich keine Kontrolle darüber, welche Personen auf den entsprechenden Listen sind und welche nicht, oder ob Personen aus sozialem Druck mögliche Vorbehalte auch nicht äußern würden. Ferner unterliegen alle Gruppen einer gewissen Fluktuation, so dass Probe-Trainierende und Personen, welche den Gruppen nach meinem Eintritt beigetreten sind, nie oder erst später von meiner Rolle als Forschende erfahren haben. Auch diejenigen, die klar darüber informiert waren, mir sogar Interviews gegeben haben, schienen immer wieder zu vergessen, was meine Funktion war. So eröffnete eine Trainerin (und Interviewpartnerin) einmal eine Runde, in der sie von allen Anwesenden abfragte, was deren Motivation zum Training wäre, um sich darauf in den folgenden Wochen gut einstellen zu können. Als ich an der Reihe war, antwortete ich wahrheitsgemäß mit meinem Forschungsinteresse, was sie offensichtlich überraschte, auch wenn sie sich dem dann *wieder* bewusst wurde. Auch hier ist also offen, inwiefern bei jeder einzelnen Beobachtung von einem informierten Einverständnis ausgegangen werden kann, wenn die Teilnehmenden zwar informiert, sich der Information aber nicht gewahr sind.

Umso wichtiger ist daher die Einhaltung der Richtlinien der Anonymisierung. Alle in dieser Arbeit verwendeten Namen sind Pseudonyme. Es wurde versucht zu vermeiden, dass Rückschlüsse auf die realen Gruppen und Personen gezogen werden können. Diesem Grundsatz wurde im Zweifelsfall Vorrang vor der direkten Nachprüfbarkeit gegeben.⁵⁰ So haben teilweise einzelne konkrete Personen in dieser Arbeit verschiedene Aliasnamen, um eine Rückführung auf ihre konkrete Identität durch ein Verknüpfen mehrerer unabhängiger Ereignisse zu vermeiden.

Da in der ethnografischen Forschung ein »gewisses Maß an Verrat und Manipulation unvermeidbar« ist (Enslin, zitiert nach Hamm 2013: 66; vgl. Breuer 2003), war und ist es mir ein Anliegen, meine Erfahrungen und Einsichten aus dieser Forschung in respektvoller und wertschätzender Weise zu präsentieren, eingedenk der Tatsache, sicher nicht allen und allem dabei gerecht werden zu können. Daher gilt es an dieser Stelle einmal mehr besonders den beforschten Personen für ihre Mitwirkung an dieser Arbeit zu danken.

50 Näheres zur Spannung von Anonymisierung und präziser und nachvollziehbarer Felddarstellung in empirischer soziologischer Forschung findet sich bei Kühl 2020.

III. Auspowern und Empowern: Ergebnisse der empirischen Feldforschung

»[...] dass wir ne gute Team-Atmosphäre haben und dass ich mich da wohl fühle. [...] so wie ich bin, also mit meinem Queersein, ähm [...] mit dem, wie ich aussehe und mit dem, was ich mache. Und das war mir immer sehr sehr wichtig und das finde ich in dem Kurs auch toll, also dass wir da ne sehr sehr (.) schöne Atmosphäre miteinander haben.« (Interview Alex)

»Es ist einfach wahnsinnig herzlich. Man wird so angenommen, wie man einfach ist. [...] Man fühlt sich gut aufgehoben dort.« (Interview Valerie)

»Ich fühl mich da geschützt. In: Ich darf so sein, wie ich bin.« (Interview Alma)

So und ähnlich wird in allen Interviews der vorliegenden Studie das Erleben der queeren Trainings beschrieben, selbst in Interviews, in denen auch Kritik und Unwohlseinsgefühle benannt werden. Immer wieder werden Schlagworte wie ›sich wohl fühlen‹, ›Schutzraum/(Safe(r) Space‹ und ›man selbst sein können‹ benannt. Deutlich wird, dass vor Angaben zur Effizienz des Trainings oder seiner Gestaltung, die *Atmosphäre* als das Entscheidende benannt wird, was das Trainieren in den Szene-Gruppen von Erfahrungen andernorts unterscheidet. Nach Martina Löw sind Atmosphären definiert als »die in der Wahrnehmung realisierte Außenwirkung sozialer Güter und Menschen in ihrer räumlichen (An)Ordnung an Orten« (Löw 2015: 209). Wichtig ist dabei aber, dass genau diese Wahrnehmung nicht bei allen Anwesenden gleich ist. Es gibt nicht *die* Atmosphäre, sondern letztlich resultiert die Atmosphäre als Wahrnehmung je individuell, aus den spezifischen körperlichen und habituellen Wahrnehmungsweisen jeder anwesenden Person. Es ist also zunächst beachtenswert, dass die Atmosphäre der Trainings relativ einhellig beschrieben wird.¹

1 Das kann sicher zum Teil als Effekt sozialer Erwünschtheit im Kontext der Interviewsituationen gesehen werden. Es zeigen sich aber immer wieder auch Widersprüche und kritische Perspektiven auf das Trainingsgeschehen, wie noch zu sehen sein wird.

Atmosphären ergeben sich nicht einfach so aus dem Arrangement an Menschen und sozialen Gütern, sondern sind Ergebnisse von Praktiken, nicht nur des einmaligen Arrangierens, sondern der *permanenten Interaktion* der anwesenden Menschen untereinander und mit den Gütern beziehungsweise Artefakten. Die Trainingsatmosphären hier ergeben sich auch aus den Arrangements von Trainingspraktiken und aus der spezifischen Interaktion der Anwesenden, deren Zusammenstellung wiederum bereits aus vorhergehenden Praktiken, zum Beispiel der Anwerbung von Teilnehmenden. Auch die diese Praktiken rahmenden Diskurse prägen die Atmosphäre (Villa 2006) in den Hallen und sind daher Element der hier vorgestellten Analyse.

In diesem Kapitel werden nun die Ergebnisse der ethnografischen Untersuchung präsentiert. Dabei nähern wir uns dem Feld zunächst ›von fern‹, durch eine Analyse szenetypischer Selbstdarstellungen nach außen in Form von Werbemedien (III.1). Danach geht es auch räumlich ›rein‹ ins Feld, indem in den Unterkapiteln III.2 und III.3 das praktische Geschehen in den Umkleiden und den Sporthallen beschrieben wird. Im Anschluss folgt ein Unterkapitel, III.4, in welchem noch einmal dezidiert die im Feld relevanten Diskurse zur Arbeit am Körper soziologisch ausgeführt werden.

1 Werbematerial: Community-Building und Abgrenzung

In gewissem Sinne stellen die Werbemedien so etwas wie das Türschild der jeweiligen Räume dar. Sie geben ihnen einen Namen, wecken Assoziationen und beeinflussen damit die Erwartungshaltung und Grundstimmung diesem Raum gegenüber, noch vor dem ersten Betreten. Schon hier werden Aversionen oder Affinitäten gegenüber dem Raum und den mit diesem assoziierten Personen und dort vollzogenen Praktiken produziert. Dabei können Eingangsschilder gründlich studiert, analysiert und abgewogen werden, lange vor dem ersten Schritt über die Türschwelle. Genauso gut können sie aber auch übersehen, nur flüchtig mit dem Blick gestreift oder ignoriert werden. So gibt es Interviewpartner_Innen, die ganz ohne jemals ein Werbematerial ›ihres‹ Angebots gesehen zu haben an diesem partizipieren, beispielsweise, wenn sie über andere Teilnehmende den Gruppen beigetreten sind. In einigen Interviews gibt es aber auch Passagen, welche sich intensiv mit dem Werbetext (interessanterweise selten mit dem begleitenden Bildmaterial) der eigenen Gruppe auseinandersetzen und zeigen, dass dieser für manche Interviewte ein Hemmnis, für andere eine Ermutigung zur Teilnahme darstellte, in beiden Fällen aber sehr bewusst wahrgenommen und evaluiert wurde.

Die Werbemedien sollten explizit nicht als Repräsentation im Sinne einer realitätsgetreuen (oder auch verfälschten) Darstellung gesehen werden. Vielmehr sind die Produktion und Gestaltung von bildlichen und textlichen Selbstaussagen Teil kollektiver Praktiken der Selbst- und Raumbildung im Feld. Die textuelle Formulierung eines ›Wir‹ in den Trainingsbeschreibungen wirkt immer auch performativ. Über das Verfassen und Präsentieren einer Selbstdarstellung nach außen wird auch die Bildung einer Gruppenidentität und der Zugehörigkeitsempfindung der Einzelnen beeinflusst. Einzelne können sich durch die Darstellung nach außen repräsentiert und dadurch ›richtig‹ in der Gruppe fühlen oder auch gerade ›falsch‹. Zudem werden durch die Beschreibungen potenziell neue Teilnehmende und damit immer auch Gruppen- und Raumgestaltende eingeladen beziehungsweise abgeschreckt. So beschreibt Jannis, wie in seiner Gruppe Werbetexte, welche über einen größeren Newsletter des übergeordneten Vereins geschickt werden sollen, per Mailverteiler allen Teilnehmenden vorher zum Gegenlesen geschickt werden:

»Ich hab auch schon zwei oder dreimal ne Email, die in den Newsletter gehen sollte sozusagen zensiert. Oder halt nochma gesagt: Find ich nicht oder find ich an sich gut, aber das bitte rausnehmen, weil sonst denken alle Leute/Das war'n in der Regel immer so'ne Sachen wie: Das Training is' voll hart oder das Training is/Und ich hab dann immer gesagt: Könnt ihr bitte reinschreiben: Das Training KANN voll hart sein und jede Person KANN sich jedes Mal steigern, wenn sie will, aber nicht so: immer Steigerung, immer härter, immer krasser. Und das wurde auch immer umgesetzt von den Leuten, aber das is halt auch sone Form von: Ich gestalte da

mit sozusagen, ich nehm' diesen Raum als meinen, oder Teil von meinem Raum in Anführungszeichen und bring da meine Ideen ein und bring sozusagen den Wunsch ein, dass sich auch perspektivisch mehr Menschen angesprochen fühlen können.« (Interview Jannis)

Hier wird mehreres deutlich:

Es zeigt sich eine sehr flache Hierarchie und ein egalitär kollektives Zuständigkeitskonzept für die Gestaltung des Sportraumes, indem auch Teilnehmende über die Werbetexte (hier in Form vereinsinterner Newsletter-Texte) und damit über die Ansprache und Anwerbung potenzieller neuer Teilnehmenden entscheiden. Damit schließt sich die Gruppe an eine Tradition feministischer Sportorganisation an (siehe Kap. II.1).

Zudem kann an Jannis' Formulierung abgelesen werden, welche Bedeutung diese Mitbestimmungsmöglichkeit für Teilnehmende haben kann: Die Gestaltung der Werbetexte wird direkt damit gleichgesetzt, auch den Raum zu gestalten und sich anzueigenen (»nehm' diesen Raum als meinen«), vor allem dadurch, dass so mitbewirkt werden kann, welche Menschen sich potenziell angesprochen fühlen und der Gruppe beitreten könnten. Zentral ist für Jannis dabei die Formulierung über den Schwierigkeitsgrad des Trainings beziehungsweise dessen Varianzpotential (*kann* hart sein). Für Jannis ist dies wichtig, da er aus gesundheitlichen Gründen nicht in gleichem Maße wie andere teilnehmen kann, was mitunter zu Ansichten und Einstellungen in Bezug auf Körper und Leistung führt, die ihn von den meisten anderen der Gruppe unterscheiden (siehe Kap. III.4.3). Die Formulierung der Trainingsbeschreibung – nicht nur die konkrete Gestaltung des Trainings – bekommt hier eine große Relevanz zugewiesen, da sie potenziell ähnlich situierte Menschen wie Jannis anspricht oder abschreckt und somit auch die Verhältnisse in der Gruppe langfristig beeinflussen kann.

Trainingsbeschreibungen können als eine Art Versprechen interpretiert werden, dessen Einlösung auch gefordert werden kann, beispielsweise wenn eine Person mit Bezug auf die Ankündigung körperformender Trainingsziele ein härteres, körperform-fokussiertes Training einfordert: »Können wir nicht mehr für Arme und Schultern machen? Steht doch drin, es geht doch um die V-Shape!« (Charlie, zitiert nach Sascha) Damit wird Bezug genommen auf den Werbetext des Trainings, welcher mit »breitere[n] Schultern, eine[m] starken Rücken, kräftige[n] Arme[n], muskulöse[n] Beine[n] und eine[m] festen Bauch« sowie der Chance auf ein »besseres Passing«² wirbt. Sascha zitiert Charlie in einer Interviewpassage über

2 Der Begriff des Passing wird hier wie folgt erklärt und auch im restlichen Feld so verwendet: »Passing heißt ›durchgehen‹ und beschreibt den Moment, in dem ein Mensch während einer Begegnung mit anderen mit der eigenen Geschlechtsidentität durchgeht, ohne dass Irritationen entstehen. Ein gelungenes Passing meint, wenn jemand unauffällig in seiner Umwelt z.B. als Mann oder Frau wahrgenommen wird.« (<https://www.seitenwechsel-berlin.de/sport>)

den Gruppenwerbetext, in welcher Sascha ausführt, dass dieser »überhaupt nicht überein« stimme mit »der Realität«. Nach Sascha steht das ästhetische Formen des eigenen Körpers gar nicht so sehr im Fokus des Trainings, wie der Text vermuten ließe. Auf diese Feststellung jedoch folgt eben jene Aussage, dass manche, wie Charlie, durchaus entsprechende Erwartungen hätten. Hieran zeigt sich das vielfältige Verhältnis der Werbematerialien zur konkreten Praxis: Es gibt keine direkte Übereinstimmung, durchaus aber entfalten die Inhalte der Werbung reale Effekte in der Praxis, in Form von Abschreckungen oder Einladungen, Erwartungen und Ansprüchen. Als Programme sind Werbematerialien damit nicht mit der Praxis, von der sie handeln, gleichzusetzen, sie sind aber auch nicht irrelevant für diese, sondern bilden als Elemente von Diskursen Teile des Konstitutionsrahmens der Praktiken, um die sie sich drehen und befinden sich mit diesen in einem wechselseitigen, bewegten Verhältnis (Villa 2006, 2010).

Im Folgenden werden nun die öffentlichen Selbstdarstellungen queerer Fitnessgruppen analysiert. Dabei wurde, wie in Kap. II.4.1.3 beschrieben, nicht nur Material der hier beobachteten und interviewten Gruppen genutzt, sondern weltweit onlinebasiert nach queeren Fitnesstrainings gesucht, um deren Selbstbeschreibungen als Elemente von Diskursen einer tendentiell globalen queeren (Fitness-)Szene zu deuten.

Die untersuchten Online-Selbstdarstellungen sind grundsätzlich sehr verschiedener Qualität. Teilweise handelt es sich »nur« um Unterseiten der übergeordneten Vereine, teilweise um komplett eigene Websites, welche mitunter sehr ausführlich gestaltet sind. Fast immer existiert eine zusätzliche Facebookseite, welche hier allerdings aus Kapazitätsgründen nicht mit einbezogen wurde, da dies die grundsätzlich schon hohe Komplexität der Auswertung von Internet-Material noch weiter potenziert hätte. Auch ist das Ziel der vorliegenden Arbeit keine systematische Analyse von Internetauftritten queerer Fitnesssportangebote, sondern bezieht diese lediglich als Felddokumente und damit als *ein* Element des umfassenderen Untersuchungsgegenstandes mit ein. Entsprechend reduziert ist die Analyse auf vergleichsweise wenige Seiten³ (sieben) und ausgewählte inhaltliche Aspekte, welche an die Genealogie des Feldes aus der feministischen Sport- und Bewegungskultur und an Feldbeobachtungen und Interviewinhalte anschließen.⁴

angebote/powerfitness/, zuletzt eingesehen am 08.09.2021) Zur Geschichte des Begriffs im Kontext rassistischer Körperbilder vgl. Davis 2008.

- 3 Auch wurde sich ausschließlich auf die im Browser sichtbare grafische Darstellung beschränkt und nicht, wie von Moes 2000 vorgeschlagen auch der Quelltext als Informationsquelle miteinbezogen, da dies für die hier behandelte Fragestellung keine relevanten Informationen verspricht.
- 4 Für ein Beispiel einer systematischen und ausschließlichen Analyse von Websites als Forschungsgegenstand dient Messmer 2017, deren methodologische Ausführungen hier zugrunde gelegt wurden.

Für die Analyse wurde Material verwendet von zwei Gyms aus verschiedenen Teilen der USA (Austin/Texas und Oakland/Kalifornien⁵), von einem US-basierten Online-Angebot⁶ und von vier Angeboten aus Deutschland, wobei hier drei Seiten Trainingsgruppen⁷ und eine ein queeres Fitness-Event⁸ bewerben.

Die Analyse von Websites bietet spezifische Herausforderungen und ›Sperrigkeiten‹: Als multimodale Medien bestehen Websites nicht einfach aus Text und/oder Bildern und/oder Videos, sondern bilden aus diesen jeweiligen Elementen eine Komposition, welche auch durch die Nutzung von Stilmitteln der Farbgebung, Schriftarten und -größen eine eigene Wirkung und Aussage hat, die sich nicht auf eine Addition der einzelnen Elemente reduzieren lässt (vgl. Messmer 2017: 23; Traue/Schünzel 2014). Zudem sind Websites nicht linear aufgebaut, sondern hypertextuell (Moes 2000): es gibt weder eindeutig Anfang noch Ende des Textes beziehungsweise der Darstellung. Eine Hauptseite verweist in der Regel auf mehrere gleichwertige, und zum Teil nochmals untergliederte, Unterseiten, zwischen denen mitunter durch verschiedene Links hin- und her gesprungen werden kann, teilweise auch auf gänzlich andere Internetseiten. Je nachdem, wie auf die Website gelangt wird, also ob zum Beispiel durch spezifische Suchmaschinenanfragen, kann auch eine Unterseite die erste Seite sein, die ›betreten‹ wird (siehe Messmer 2017: 26). Das heißt auch, dass die Rezeption einer Internetseite zwischen verschiedenen Betrachter_Innen sehr stark variieren kann, je nachdem auch mit welchem Endgerät und in welcher Reihenfolge sich durch die Seite bewegt wird (Moes 2000). Ferner zeichnen sich Websites durch eine spezifische Temporalität aus: Sie können grundsätzlich jederzeit ›architektonisch‹ und inhaltlich verändert oder auch ganz aus dem Netz genommen werden. In diesem Sinne gilt hier noch mehr als für die teilnehmenden Beobachtungen und die Interviews zu beachten, dass die Datenerhebung immer in und zu einer bestimmten Zeit stattfand und sich subjektive Ansichten und Deutungen, kollektive Praktiken und Sozialstrukturen und eben nicht zuletzt Internet-Selbstpräsentationen noch während der Auswertung und Ergebnis-Dokumentation bereits verändert haben können, beziehungsweise dies im Fall der vorliegenden Untersuchung mitunter auch taten. So erfuhr die

5 www.transformfitnessaustin.com/(im Folgenden transform) und <https://thequeergym.com/> (im Folgenden thequeergym), beide, so nicht anders angegeben, zuletzt eingesehen am 20.04.2018.

6 buffbutch.com, zuletzt eingesehen am 20.04.2018 (im Folgenden buffbutch).

7 www.seitenwechsel-berlin.de/sportangebote/powerfitness/(im Folgenden Seitenwechsel); <https://www.pfeffersport.de/sport/mariannenarena/fitnesskurse> (im Folgenden Queerfrüends); <https://www.vorspiel-berlin.de/sportangebot/abteilung/functional-training.html> (im Folgenden Vorspiel), alle, so nicht anders angegeben, zuletzt eingesehen am 19.04.2018.

8 <http://superherogames.de/>(im Folgenden Superherogames), zuletzt eingesehen am 19.04.2018.

Seite www.thequeergym.com während der Auswertungsphase der Untersuchung mehrfach einen recht umfassenden Relaunch. Zur Corona-Krise im Frühjahr 2020 wurde die Seite komplett auf die Bewerbung eines Online-Angebots umgestellt. Eine andere Seite, <https://www.seitenwechsel-berlin.de/sportangebote/powerfitness/>, änderte im Laufe der Untersuchung ihr Gruppenbild und in Teilen den Text. Andere Seiten blieben hingegen über Jahre unverändert. Diese Feststellung ist aber mit Bezug auf die hypertextuelle Einbindung und Multimodalität relativ, denn selbst wenn eine Gruppenseite als Unterseite einer Vereinshomepage sich selbst drei Jahre nicht veränderte, veränderten sich die umliegenden Teilseiten mindestens geringfügig beispielsweise durch Hinweise auf aktuelle Veranstaltungen.

Zu beachten ist dabei die unterschiedliche strukturelle Verortung der Angebote. Während alle deutschen Angebote Teil gemeinnütziger Sportvereine sind, handelt es sich bei den US-amerikanischen Angeboten stets um sich selbst finanzierende und damit kommerzielle Einrichtungen – was nicht im moralisch abwertenden Tonus der reinen Gewinnorientierung gedacht werden sollte, wohl aber als Umstand, welcher durch die Notwendigkeit sich selbst finanziell zu tragen wahrscheinlich andere Logiken und Praktiken hervorbringt, und sei es eben eine sehr umfangreiche Online-Präsenz, da erfolgreiche Werbung wichtiger ist.

Dazu kommt der Aspekt, dass die gemeinnützigen Projekte nicht über einen eigenen Ort (also eine eigene Halle) verfügen, sondern diesen mit anderen Nutzer_Innen teilen. Die kommerziellen Projekte verfügen über einen solchen eigenen Ort, welcher wahrscheinlich angemietet wird und daher auch bezahlt werden muss.⁹ Interessanterweise spiegelt sich die physische Raumverfügbarkeit auch virtuell. Die deutschen Angebote, welche Schulsporthallen oder anderen Sporträume nur temporär und als eine von mehreren Nutzer_Innengruppen zur Verfügung haben, nutzen auch online »nur« eine Unterseite ihres übergeordneten Vereins. Das hat auch Einfluss auf die Gestaltung der Gesamtkomposition der Seiten hat, da diese dann dem übergeordneten Design angepasst ist und gerahmt wird von Reitern, welche sich auf das gesamte Vereinsangebot beziehen. Auch sind diese Seiten damit wenig hypertextuell, da sie keine weiteren Unterseiten haben, sondern sich zum Teil sehr weit nach unten erstrecken, sprich sehr viel Scrollen erfordern, um ihren gesamten Inhalt einzusehen. Einzig die Websites für ein jährlich stattfindendes queeres Fitness-Event ist »eigenständig« und komplexer aufgebaut. Im Kontrast dazu sind die US-amerikanischen, sich selbst finanzierenden, Angebote durch umfassende Homepages mit vielen Unterseiten virtuell vertreten, deren multimodale Komplexität hier, wie gesagt, nicht in Gänze analysiert und dargestellt werden kann.

9 Eine Ausnahme ist das Online-Angebot [buffbutch](http://buffbutch.com), welches online basierte Anleitungen und konkret buchbare Personal-/Gruppen-Trainingseinheiten zur Verfügung stellt.

Im Folgenden werden vor dem Hintergrund einer genealogischen Einordnung in die feministische Sport- und Bewegungskultur die zentralen und wiederkehrenden Motive herausgearbeitet, welche als szenen- und zeitübergreifend ausgemacht werden können. Deutlich werden soll hierbei, wie auf der Ebene der, stets auch selbst-bildenden, Selbstdarstellungen eine emotionale Beziehung zum eigenen Körper thematisiert wird und in welches Verhältnis die beschriebenen Räume und Gruppen dazu gesetzt werden. Es zeigt sich eine textliche und bildliche, zum Teil polar emotionalisierte, kollektivierende Abgrenzung zum Mainstream und die Einbindung der Fitnesssportpraktiken in eine selbsttherapeutische Empowerment-Erzählung.

1.1 Vergemeinschaftung über polar-emotionalisierte Abgrenzung zum Mainstream

Zentrales Merkmal der Selbstbeschreibungen ist eine fast immer stattfindende explizite Abgrenzung zu einer »genderrigide[n] Sportwelt« (Queerfriends), »normative physical culture« (transform), oder »der normativen Fitnesswelt« (Seitenwechsel). Diese wird beschrieben als »rife with body shaming, racism, enforcement of gender binaries, ableism, and a lack of representation by queer folks« (buffbutch). Schon mit der Wahl der Begriffe wird eine bestimmte Zielgruppe derer adressiert, die diese Begriffe kennen und verstehen (Schuster 2010: 255ff.). Die grundsätzliche Offenheit, welche vielfach betont wird, stößt also hier an eine mindestens latente Eingrenzung auf diejenigen, welche mit bestimmten Termini und der darin transportierten Weltansicht übereinstimmen. Die jeweiligen Gruppen oder Orte beanspruchen eine »kleine Insel¹⁰ außerhalb der normativen Fitnesswelt« (Seitenwechsel) und ein »safe place« (transform) zu sein. Hier findet also eine Art rhetorisch Veräumlichung statt (siehe Kap.I.4): Bestimmte Einstellungen und Qualitäten werden einem Außen, den anderen, normativen Räumen zugeschrieben. Die eigenen Angebote werden als »oppressionfree fitness« (buffbutch) beschrieben, als »a safe place and inclusive environment for EVERYONE« (transform, Herv.i.O.).¹¹ Auch Formulierungen wie »Making Fitness accessibel for all gender identities« (buffbutch) transportieren implizit die Annahme einer Nicht-Zugänglichkeit für alle Geschlechtsidentitäten im gängigen Fitnessbetrieb.

10 Zur Metapher der Insel finden sich weiterführende Gedanken in einen Essay von Wolf Dieter Otto zu »insularischem Denken« (Otto 2018, weiteres zur Insel als Denkfigur bei Zollitsch 2018 und Kremer 2018).

11 Einige Gruppen sind allerdings eingebunden in übergeordnete FLTI*-Sportvereine und verfolgen daher durchaus eine formal ausschließende Zielgruppenpolitik gegenüber cis Männern (zum Paradox von queerer Offenheit und Safe(r) Space-Konzepten siehe Kap.III.3.3).

Am deutlichsten wird die klassische Selbstdefinition per Abgrenzung in der Beschreibung des The Queer Gym aus Oakland/Kalifornien:

»**Straight gym:** gym bros, gym bunnies, mansplainers and gym creepers.

Queer gym: #nohomophobia, #notransphobia, #nofatphobia, #noislamophobia, #nogymcreepers, #nomansplainers, #straightpeoplecancometoo.

Most of us have had some shady experience at the gym where we felt totally out of place, intimidated and even unsafe. We ain't having none of that shit here. We go out of way to make sure everyone feels safe, included and celebrated.« (thequeergym)

Die Abgrenzung zu Mainstream-, hier »straight«, Gyms wird durch eine direkte vergleichende Gegenüberstellung stark akzentuiert¹² und zudem stark *emotionalisiert*: Auf der einen Seite stehen Gefühle des Sich-fehl-am-Platz-Fühlens, der Einschüchterung und Unsicherheit, auf der anderen Seite Sicherheit, Inklusion und Wertschätzung.

Dabei wird die Gemeinschaft beziehungsweise Community, die angesprochen wird, auch über die negativen Empfindungen in konventionellen Sporteinrichtungen definiert, wenn es heißt: »We get it, we *hate* going to other gyms, too! That's why we created a gym where queer folks can *feel comfortable* working out and making homies.« (thequeergym, Herv. C.S.) Dabei handelt es sich um ein Muster, was sich bereits in den Beschreibungen der Selbstreferenzen der feministischen Sport- und Bewegungskultur der 1980er gezeigt hat (siehe II.1.1.4), wenn die »patriarchale[.] Last« der »feministischen Lust« (Bischoff/Schmidt 1988, siehe II.1) gegenübergestellt wurde.

Damit einher geht der *emotionale Charakter der Transformationsbestrebungen*: von der Last zu Lust, oder auch von »intimidated and unsafe« zu »safe, included and celebrated« (thequeergym), vom Sich-fehl-am-Platz-, eingeschüchtert und unsicher-Fühlen in Sporträumen zu einem Gefühl von Sicherheit, Zugehörigkeit und Wertschätzung im Queer Gym.

In einem weiteren deutschsprachigen Beispiel heißt es:

»Du hast keine Lust auf die genderrigide Sportwelt?
Du verbindest mit einer Turnhalle vor allem blöden Schulsport?

Uns geht es ähnlich, deshalb haben wir uns eine Sportgruppe organisiert, in der wir gerne Sport machen und uns auspowern können.« (Queerfriends)

12 Das hier verwendete Zitat ist nur ein Ausschnitt aus einer längeren Liste, die nach dem Muster: Straight gym/Queer gym strukturiert ist.

Erklärtes Ziel ist auch hier eine Empfindung: der Spaß am und die Leidenschaft für sportliche Betätigung. Wie auch in der feministischen Sport- und Bewegungskultur der 1980er Jahre wird eine geteilte negative Erfahrung im Schulsport weitestgehend selbstverständlich angenommen (Flohr 2003a; Gröver 1993: 40,43; Schmidt 1993: 82). Auch die gemachten Erfahrungen der Beschämung und Diskriminierung auf thequeergym.com werden nicht näher beschrieben, sondern als bekannt vorausgesetzt, was zirkulär damit zu erklären ist, dass sich auf eine Community bezogen wird, welche sich über diese Erfahrungen generiert (deshalb muss nicht viel erklärt werden, woraus sich wiederum eine implizite Limitierung auf die Community ergibt). In ›frauenbewegter‹ Tradition wird aus geteilten negativen Sport-Erfahrungen und Empfindungen ein Wir, welches als motiviert und in der Lage gezeichnet wird, unter sich ganz andere – heterotope, gegenkulturelle – Sporträume zu schaffen. Die Einbindung in diese Gemeinschaft und die Partizipation an den entsprechenden Praktiken und Räumen erscheint wiederum als Transformator der vorausgesetzten negativen Erfahrungen und Empfindungen dem eigenen Körper gegenüber.

1.2 Die selbsttherapeutische Empowerment-Erzählung

In Bezug auf die aktuelle queere Fitnesssportkultur steht dafür exemplarisch der Erfahrungsbericht von John auf der Seite von The Queer Gym, welcher daher hier ausführlicher zitiert wird, um daran diese gängige Narration deutlich zu machen.

John berichtet:

»The truth is, I've never really felt good about my body. I was a chubby kid and an overweight, gay teen. I was bullied for both. That bullying made me hate my body and hate the gym. Exercise wasn't fun. It just meant looking weak and out-of-shape in front of other people followed by anxiously changing in a locker room full of straight dudes who could kick my ass.« (<https://thequeergym.com/john/>, zuletzt eingesehen am 14.02.2018)

John beschreibt also sein ehemals hasserfülltes Verhältnis zu seinem pummeligen Körper und zu Sport, welches er darin begründet, dass er als schwul und dick gemobbt wurde. Er verweist auf die Umkleide als Ort der Angst und Scham (siehe auch Kap. III.2). Zufällig und an einem Punkt seines Lebens, an dem es ihm in mehreren Lebensbereichen schlecht geht, entdeckt er The Queer Gym:

»I was depressed, had no physical energy, and despite being single and hypothetically ›ready to mingle‹, felt massively insecure about all the extra weight I had gained during the slow death of my 6-year relationship. Then, as I was riding the bus from my new apartment to my stressful job, I saw a gym with a rainbow flag on the door and rainbow-painted bike racks out front.« (Ebd.)

Die Regenbogenfahne beziehungsweise -farben deuten John, dass es sich hier um einen lesbisch-queeren Ort handelt. Die Erfahrung hierin wird als eine Art Erweckungsgeschichte dargestellt, welche schließlich in folgender Gegenwartsbeschreibung endet:

»This hasn't just helped me meet my fitness goals, it's also lead to positive internal changes I wasn't expecting. I've started to internalize the spirit of encouragement I found at The Queer Gym. If I don't judge the other folks in my class for struggling through new, challenging exercises, why would I judge myself? If they can so enthusiastically cheer on my progress, why can't I cheer myself on?

I'm very happy with the changes I'm seeing in my body, but I'm happiest in the changes I'm experiencing in my *relationship to my body*.« (Ebd., Herv. C.S.)

Hieran wird die Bedeutung der Verschiebung im emotionalen Verhältnis zum eigenen Körper deutlich, welche als ein Verinnerlichen einer ermutigenden Stimmung oder Grundeinstellung beschrieben werden. Das normativ gesetzte gegenseitige Wertschätzen und Ermutigen »sichert« in die Selbstwahrnehmung ein: Wer andere nicht verurteilt, auch wenn sie an Übungen scheitern oder Schwierigkeiten haben, und wer dazu stets Bestärkung für eigene Leistung erfährt – so das Narrativ – kommt irgendwann dazu, dies auch in die Selbstwahrnehmung zu integrieren. So endet Johns Bericht auch mit der expliziten Einladung, die das Versprechen nach einer gemeinsam erarbeiteten Verbesserung des emotionalen Körper-Selbst-Verhältnisses enthält: »If you want to start a new relationship with your body, I'm at the gym first thing in the morning 5 days a week and on Saturdays; and I'm happy to cheer you on, too!« (Ebd.)

Die Erzählung ist eine klassische Empowermentgeschichte (Böckling 2007: 200) und therapeutische Selbsterzählung nach Eva Illouz (2009) und verweist auf die Eingebundenheit der Szene-Sport-Angebote in eine Kultur der Selbsttherapeutisierung (siehe Kap.I.3; Eitler/Elberfeld 2015; Neckel 2005; Häberlen/Smith 2014). Solche Selbsterzählungen haben dabei nie nur rein individuelle Bedeutungen, sonst würden sie nicht wie hier als Werbenarrative dienen. Illouz führt aus:

»Erzählungen des Selbst zehren von umfassenderen, kollektiven Erzählungen, Werten und Blaupausen, die diese persönlichen Geschichten mit gesellschaftlich relevanten Bedeutungen aufladen. Persönliche Erzählungen können auch eine kollektive Dimension in sich bergen, wenn die nämlich mit leitenden oder großen ›kulturellen Schlüsselszenarien‹ verknüpft sind [...].« (Illouz 2009: 90)

So ist auch diese Selbsterzählung hier, zumal sie als Werbetext auf einer öffentlichen Internetseite präsentiert, als Element einer kollektiven Erzählung zu betrachten; ihre Konstruktion und Präsentation als eine Praxis der Gemeinschaftsbildung. Ausgangslage dieser Erzählungen ist ein Zustand des Leidens und der Ohnmacht,

aus welchem sich das Subjekt, hier John, eigenständig – aber zugleich mit Hilfe (hier der Trainer_Innen und anderen Studiogäste) – herausarbeitet. Queere Trainingskontexte funktionieren in dieser Narration als eine Art Selbsthilfegruppen, »Gemeinschaften, welche sich um ein gemeinsames Leiden herum organisieren« (Illouz 2009: 308).

Zentral ist also zunächst einmal gerade die Betonung des Leidens (Illouz 2007; Bröckling 2007: 213), hier an schlechten Erfahrungen im Sport und daher negativen Gefühlen diesem gegenüber sowie einem schlechten Verhältnis zum eigenen Körper. Dieses Leiden ist einerseits, was es zu überwinden gilt, und gleichzeitig essentieller Bestandteil der Selbstkonstitution in dieser Erzählstruktur. Ohne dieses Leiden kann das Selbst nicht als selbst-heilend oder selbst-empowernd existieren, kann kein Eintritt in die ›Schicksalsgemeinschaften‹ der Selbsthilfekontexte passieren: »Ohne *sense of powerlessness* kein Empowerment.« (Bröckling 2007: 213, Herv.i.O.)

Die therapeutische Selbsterzählung basiert damit auf einem Modell »gespaltenen Verantwortung« (Illouz 2009: 311) des Subjekts: »Sie macht einen für die eigene Zukunft verantwortlich, nicht aber für die eigene Vergangenheit.« (Ebd.) Das Selbst in dieser Form der Selbstthematization ist ein durch andere verwundetes Subjekt, welches – ganz im Sinne des Empowermentkonzeptes nach Bröckling – nicht für seine Verletzungen, aber für seine Heilung selbst verantwortlich ist.

»Die therapeutische Erzählung macht sich das Subjekt zugleich als Patienten und als Konsumenten zunutze, als jemanden, der Führung und Fürsorge braucht, und als jemanden, der auf sich selbst aufpassen kann, wenn man ihm hilft. In dieser Hinsicht kombiniert sie zwei gegensätzliche Konstruktionen des Selbst, die in der zeitgenössischen Kultur wirksam sind: das Selbst als (potenzielles oder tatsächliches) Opfer sozialer Umstände und das Selbst als Akteur und alleiniger Autor des eigenen Lebens.« (Illouz 2009: 308)

Die grundlegende Ambivalenz des Subjektseins (siehe Kap.I) findet hier also auch eine Entsprechung in der Struktur der (kollektiven) Selbsterzählung. Zentral ist hier, dass Trainer_Innen und andere Studionutzer_Innen als Community/Gemeinschaft konstruiert werden, welche am Regenbogen-Code erkannt wird und sich aus der geteilten emotionalen Erfahrung und geschlechtlichen oder sexuellen Selbstverortung speist. Die Einbindung in die Gemeinschaft ist zentrales Motiv zur Erklärung der Möglichkeit positiver Sport-Erfahrungen und der erfolgreichen Selbstveränderung. Ähnliche Aussagen finden sich auch auf der Seite eines Berliner Angebots, wenn es heißt:

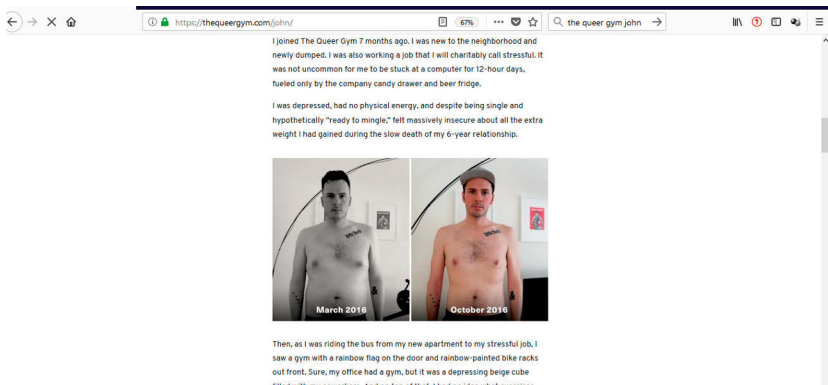
»Es ist für mich als Trans*-Person die erste Möglichkeit, in einer Gruppe Sport zu machen, in der ich mich wohl fühle. Weder mein Körper noch meine Leistung wird kommentiert oder in Relation gestellt, vielmehr unterstützen sich alle gegensei-

tig und motivieren sich dabei, gemeinsam Freude an den Übungen zu haben.« (Seitenwechsel)¹³

Die Gruppe beziehungsweise die Community dient hier der notwendigen Unterstützung des eigenen individuellen Gefühlsmanagements (Neckel 2005). Das erfolgreiche Empowerment der Community und der zugehörigen Individuen bedingen sich dabei wechselseitig (Bröckling 2007: 198).

Eine weitere Ambivalenz zeigt sich in der online-Präsentation von Johns Geschichte: Der Bericht ist mit zwei im Vorher-Nachher-Setting inszenierten Fotos von ihm versehen, mit nacktem Oberkörper und Monats- und Jahresangaben, welche einen erkennbaren Verlust an Körperfett vor allem im Bauchbereich im Laufe eines halben Jahres anzeigen.

Abb.3: »Member Story von John auf <https://thequeergym.com/john/>, zuletzt eingesehen am 14.02.2018



So werden zwar auf textlicher Ebene die »internal changes« als bedeutsamer als die sichtbaren Körperveränderungen bezeichnet, doch lässt sich fragen, wozu dann eine bildliche wie sprachliche (»Since joining, I've lost 40 pounds, 7 % body fat, and 6 inches from my waist.«) Hervorhebung der körperlichen Veränderungen nötig ist und inwieweit beide abhängig voneinander sind, beziehungsweise ob entsprechende »internal changes« auch ohne sichtbare Körperveränderung passiert wären. In diesem Sinne lässt sich durchaus so etwas wie body shaming, oder in der Terminologie von The Queer Gym selbst, »fatphobia« attestieren, wenn der dicke(re) Körper von John mit der Zeit des Selbst- und Sporthasses verknüpft wird, während die

13 Hier deutet sich rhetorisch bereits der Arbeitscharakter an, der darin liegen kann, Spaß am Sport zu haben (siehe Kap. III.4.3).

Selbstliebe, ganz im Sinne des fitten Körpers als happy object (Kap.I.3.2), durch den Verlust von Fett beziehungsweise den schlanke(re)n John verkörpert wird.

Hier zeigt sich eine Ambivalenz im Umgang mit hegemonialen Körpnormen, welche für das gesamte Untersuchungsfeld kennzeichnend ist. Sie besteht darin, einerseits Empowerment durch Ablehnung und gleichzeitig durch Erfüllung hegemonialer Schönheitskonzepte zu verfolgen (siehe Kap. IV.1). Interessanterweise scheint gerade die Einbindung in einen Kontext, in welchem die Erfüllung solcher Schönheitsnormen als nicht notwendig konzipiert wird, die Arbeit an ihrer Erfüllung zu ermöglichen. Der Schutz vor körpnormbezogener Beschämung, ermöglicht es, die Gefühle von Körperscham und Selbsthass zu überwinden und auch die Anlässe der Beschämung zu verringern.

Dass auch »external«, also sichtbare, Veränderungen hier durchaus relevant für die Um-Affizierung des eigenen Körpers sind, zeigt sich schließlich auch daran, dass mit Fotos des thematisierten Körpers gearbeitet wird, um ebendiese aufzuzeigen und die Aussagen des Textes damit einerseits zu unterstützen (also die beschriebenen Körperveränderungen zu dokumentieren) und gleichzeitig auch zu konterkarieren. Denn eben diese bildlich pointierte Dokumentation läuft der Aussage über ihre geringe Relevanz zuwider. Grundsätzlich stellt diese in sich auch widersprüchliche Bild-Text-Komposition ein Beispiel für die im Feld grundlegend virulente Ambivalenz im Umgang mit Körpnormen dar, welche sich auch in Beobachtungen und Interviews wiederfindet.

1.3 Kollektivierende Bildpolitiken

Generell aber ist diese Art der körperfixierten Vorher-Nachher-Bebildung eine Ausnahme. Schon die Fokussierung auf eine einzelne Person ist selten. Die meisten fotografischen Bilder sind Gruppenaufnahmen, entweder in offen positierter Form oder als während des Trainingsverlaufs nebenbei gemacht inszeniert, oft in Verbindung mit einer textlichen Betonung der eigenen Offenheit. So posieren beispielsweise auf der Seite von transform die Teilnehmenden neben einer Tafel mit dem Slogan »Fitness for Everyone« (Abb.4).

Viele Fotografien sind so produziert, dass sie den Eindruck mehr oder weniger spontaner, »authentischer« Aufnahmen aus dem Trainingsalltag erwecken (zum Beispiel Abb.5). Die abgebildeten Körper entsprechen nicht immer »Modellmaßen«, sondern sind unterschiedlich groß, breit, dick, dünn, teilweise geschlechtlich nicht binär einordenbar, allerdings alle zumindest auf der Ebene des Sichtbaren körperlich durchschnittlich befähigt, verfügen beispielsweise über zwei Arme und Beine und nutzen keinen Rollstuhl.

Die Teilnehmenden des Angebots von Vorspiel e.v. erscheinen zudem alle männlich. (Abb.7)

Abb.4: Gruppenfoto auf transform



Durch das Medium der Fotografie (im Kontrast zu einer Zeichnung oder einem Piktogramm) wird suggeriert, dass es sich bei den abgebildeten Personen um die dort regulär Trainierenden handelt. Trotz des Wissens um die digitale Bearbeitbarkeit von Fotografien, wird ihnen generell die Eigenschaft des Dokumentarischen zugeschrieben. Die Verbindung solcher Bilder mehr oder weniger diverser Körper mit Texten wie »Fitness for everybody« und anderen Slogans, soll eine große Offenheit zum Ausdruck bringen, welche wiederum ein häufiges Motiv der Abgrenzung von als ausschließend konstruierten konventionellen Studios darstellt. Es wird auch bildlich weniger die Möglichkeit zur Formung des eigenen Körpers als der Eintritt in einen Freund_Innenkreis, eine Community beworben. Die Darstellung bestimmter, zum Beispiel dicker, Menschen kann als Einladung an in diesem Fall dicke Menschen verstanden werden, als Versprechen keine Außenseiter_Innen oder »Besonderheiten« zu sein. Es kann auch, wie im Fall des »Queer Functional Training« von Vorspiel (Abb. 7), ein Hinweis darauf sein, dass vor allem in diesem Fall männliche Personen dort trainieren, was unabhängig vom Text der Werbematerialien sowohl ein- als auch ausladend auf verschiedene Subjekte wirken kann.

Abb. 5: Gruppenfoto auf buffbutch



Abb. 6: Gruppenfoto auf Seitenwechsel nach dem Relaunch, zuletzt eingesehen am 21.12.2020



Visuelle Medien, in diesem Fall konkret Fotos auf Websites und Flyern, produzieren stets Gefühle, was meist auch mehr oder weniger explizit das Ziel ihrer Produktion ist (Flam/Doerr 2015; Verheyen 2010). Generell zeigen die hier untersuchten Fotografien vor allem lächelnde Menschen, die damit Spaß am Training oder gar ein glückliches Körper-Selbst-Verhältnis symbolisieren sollen. Mit Nina Verheyen gesprochen ist dabei zu beachten:

Abb. 7: Gruppenfoto auf Vorspiel



»Audiovisuelle Quellen bilden Gefühle dabei nicht bloß ab. Vielmehr beeinflussen und verändern sie selbst Deutungen und Praktiken des Fühlens. Wenn eine Hochzeitsgesellschaft auf einem Foto geschlossen in die Kamera lächelt, heißt dies noch keineswegs, dass alle Beteiligten zum Zeitpunkt der Aufnahme guter Laune waren. Stattdessen aber liegt ein Hinweis darauf vor, dass von den Anwesenden Heiterkeit erwartet wurde, dass man dachte, diese am besten durch ein Lächeln ausdrücken zu können, und die Betroffenen bereit waren, für den Fotografen und das Fotoalbum dieses Lächeln auf ihre Lippen zu zaubern. Das Foto der lächelnden Hochzeitsgesellschaft verweist also auf die soziale Normierung, Aufführung und Herstellung von Gefühlen im Zeitalter der Massenmedien.« (Verheyen 2010: Internetdokument)

Die Fotos lächelnder Trainingsgruppen verweisen so betrachtet also vor allem auf die Norm des Spaßes am Training und in den Gruppen, die in Kap. III.4 noch explizit und ausführlich thematisiert wird.

Neben Fotografien sind gezeichnete Bilder im Sinne von Comic-Darstellungen sehr häufig im Material vertreten. Der spezifische Eigenwert dieser Art von Darstellung aus der Perspektive der Bildproduzierenden und Platzierenden liegt in der Offenheit des Darstellbaren und der Loslösung der Darstellung von real existierenden Körpern.¹⁴ So können Fabelwesen und Comicfiguren Inhalte transportieren,

14 Dass die Möglichkeit keineswegs ausgeschöpft werden muss, zeigt die Werbung für ein Queeres Fitness-Event (Superherogames, Abb. 11 und 12), welches mit SuperheldInnen-

die darüber hinausgehen, was fotografisch darstellbar ist. Im Material zu finden sind ein lächelnder regenbogenfarbener Roboter, der eine Hantel in die Luft hält; ein Einhorn mit regenbogenfarbener Mähne und ein Hase; Comic-Superhelden und -heldinnen (Abb. 8-12), sowie verschiedene Piktogramme, die sich zu einer Art Slapstick-Szene zusammenfügen.

Abb.8-10: Abbildungen auf Vorspiel, Transform und Queerfriends



Abb.11 und 12: Abbildungen auf Superherogames



Comicfiguren wirbt, dabei aber – der Verzicht auf den Unterstrich ist hier beabsichtigt – ausschließlich eindeutig männliche beziehungsweise weibliche HeldInnen darstellt (mit Brüsten und langen Haaren oder mit flachen, aber muskulösen Oberkörpern und kurzen Haaren). Auch die Namensgebung verzichtet auf die Möglichkeit von Herolnes, Queeros oder ähnlichem zu sprechen und bezieht sich sprachlich nur auf männliche Helden. Dennoch heißt es: »Das queere Functional Training Turnier in Berlin. Komm ins Superhelden Team!« (wobei im Laufe dieser Untersuchung, 2019, der Titel des Turniers in Superhero[®] Games geändert wurde). Auch an der auf diesem Event praktizierten Umkleidenpolitik zeigt sich, dass eine Selbstbezeichnung als queer nicht automatisch mit einer (versuchten) Suspendierung von Zweigeschlechtlichkeit einhergeht – was auf die Unspezifizität dieser Selbstbezeichnung (siehe Kap. II.2) verweist.

Die Nutzung der Regenbogen-Farben (Abb. 8 und 9) bedient lesBischwule und queere Codes, da der Regenbogen seit langem als Symbol der Homosexuellen-Bewegung zählt und mittlerweile auch darüber hinaus als queere Symbolik genutzt wird. Auch das Einhorn (Abb. 9) ist ein Fabelwesen, welches in queeren Szene-Medien sehr häufig als Symbol genutzt wird und daher einen starken Zugehörigkeits-Erkennungswert hat. Gleichzeitig verweist es als utopisches Fabelwesen auf den utopisch-heterotopen Eigen-Anspruch des entsprechenden Sportraums. Damit dient diese Symbolik hier auch als Praktik der ›Einlasspolitik‹, da sie für bestimmte Subjekte eine Einladung, ein Anspielen auf geteilte oder zumindest gemeinsam gekannte Symboliken, darstellt, was für andere entweder abschreckend oder unverständlich wirkt (siehe Schuster 2010, speziell Kap.III/4). Die Symbolik des lächelnden Roboters (Abb. 8) kann als Verweis auf post-humane und geschlechtslose Utopien interpretiert werden. Der Hase (Abb. 10), so wurde mir vom Feldkontakt erzählt, wurde als Maskottchen ausgewählt, da er sowohl niedlich und flauschig als auch schnell und agil ist. Das kann auch als Vereinbarkeitssymbol der widersprüchlichen Werte im Feld gesehen werden, zwischen kuschelig-flauschigem Safe(r) Space ohne Leistungsdruck und der Leistungs- und Körperfixierung des Fitnessbegriffs.

Als ähnliche Strategie des Ambivalenzmanagements ist die Grafik auf der Website einer anderen Gruppe zu werten.¹⁵ Zu sehen ist hier eine Reihe von fünf Piktogrammen (Abb. 13).

Abb.13: Piktogramm-Reihe auf Seitenwechsel vor dem Relaunch



Die ersten vier (von einer Lesweise von links nach rechts ausgegangen) stellen eine Person, zum Teil mit Hanteln bei Fitness- und Kraftübungen dar. Die letzte Figur hebt ebenso wie die anderen der Reihe die Arme, hat dabei aber die Langhantel verloren, welche ihr auf den Fuß zu fallen scheint. Die Geste der erhobenen Arme erweckt damit einerseits Assoziationen zu Sieges- und Freudenposen, gleichzeitig aber stellt dieses Piktogramm ein Scheitern oder Missgeschick dar, da die Person die Hantel verloren hat und gerade auf die eigenen Füße bekommt.

15 Diese wurde allerdings im Laufe der Analyse (etwa Mitte 2018) durch ein Gruppenfoto ersetzt.

Hiermit wird ein humoristischer Bruch eingebaut und in gewisser Weise selbstironisch Bezug auf klassische Bilder der Fitnesskultur genommen. Es wird ein bestimmtes Verständnis von Ironie vorausgesetzt, um sich davon angesprochen zu fühlen und die subtile Abgrenzung von allzu ernst gemeinter Eigenkörperarbeit zu verstehen. Interessanterweise lässt der Text zu dieser grafischen Darstellung eher von einer ernsthaften und ambitionierten Eigenkörperarbeit ausgehen (»Hättest Du gern breitere Schultern, einen starken Rücken, kräftige Arme, muskulöse Beine und einen festen Bauch? Wenn Du diese Frage mit ja beantworten kannst, bist du bei uns genau richtig!«). Damit steht diese Komposition ähnlich wie die um Johns Geschichte exemplarisch für die Ambivalenz im Umgang mit körpernormfixierten Trainingszielen, welche gleichzeitig ambitioniert verfolgt, aber auch nicht allzu relevant gesetzt werden sollen (vgl. Kap. III.4).

1.4 Zusammenfassung

Zusammenfassend sind folgende Aspekte festzuhalten: Es findet eine starke Abgrenzung zu anderen Sportangeboten statt, welche oft stark polar emotionalisiert wird. Es werden einerseits Gefühle wie Angst und Beschämung thematisiert und das wiederum in einer anrufenden Art und Weise. Über die Anrufung/Deklaration geteilter negativ konnotierter Erfahrungen und Gefühle, wird andererseits eine Gemeinschaft/Community/ein Wir konstituiert (Ahmed 2014a, c: Kapitel 5; Nay 2017). Es wird weniger eine individuelle körperliche Veränderung beworben als vielmehr die Einbindung in ebendiese Gemeinschaft. Das wird neben der sprachlichen auch auf bildlicher Ebene vor allem durch die Verwendung bestimmter Codes in Form von Farben und Symbolen sowie durch die Verwendung von Gruppenfotos erreicht. Neben der Gemeinschaftlichkeit, respektive eng damit verknüpft, wird der Charakter als Safe(r) Space oder Schutzraum in Anschlag gebracht.¹⁶ Eng damit verknüpft ist der Bezug auf (Anti-)Normativität, beziehungsweise die Selbstbeschreibung als nicht-normativ, sowohl im englischen als auch im deutschsprachigen Kontext. Der Safe(r) Space ist safe – sicher vor und frei von – body shaming, Rassismus, Unterdrückung (buffbutch) und ermöglicht es so »ganz man selbst zu sein« (Seitenwechsel). Geläufig sind auch Formulierungen wie »All are welcome!« (transform) oder »for everybody« (ebd.) welche als Abgrenzung zum als normativ ausschließend beschriebenen Mainstream verwendet werden.

Mit der Selbstbezeichnung als nicht normativ und der Bewertung von Normen als grundsätzlich abzulehnen und Anti- oder Nicht-Normativität als anstrebenswert, erfüllen die Werbematerialien ein Grundmuster queerer Kontexte und der

16 In den englischsprachigen Publikationen ist der Begriff recht zentral, in den deutschsprachigen nicht, wird aber oft in den Interviews genutzt.

darin enthaltenen ›Normativität der Antinorm‹ (Ahmed 2014c: 151f.; Wiegman/Wilson 2015; siehe auch Kap. IV.1).

Dabei scheint in den Werbemitteln bereits ein ambivalentes Verhältnis zu Körper- und Schönheitsnormen durch, welches sich durchaus uneindeutiger darstellt als noch in der feministischen Sport- und Bewegungskultur der 1980er Jahre. Wie exemplarisch an Johns Selbsterzählung gezeigt, geht es nämlich nicht ausschließlich darum, diese zurückzuweisen. Während einerseits die Orientierung populärer Fitnesskultur an vorherrschenden Schönheitsvorstellungen beklagt wird (ganz im Sinne der Abgrenzung zur »Barbiepuppenmanier« bei Bischoff 2003: Internetdokumentdokument), wird gleichzeitig ihre Erfüllung durch Community-Mitglieder zelebriert. Wie sich im weiteren Verlauf dieser Studie zeigen wird, sind diese und andere zum Teil selbstwidersprüchlichen Diskurse um körperbezogene Schönheitsvorstellungen ein zentrales Kennzeichen des Feldes.

Auch hier findet sich also der populäre Topos des fitten Körpers als happy object (Kap. I.3.2), welches ein zufriedenes und glückliches Dasein verspricht. Es ist Element der milieuspezifischen Empowermenterzählung, die die Werbenarrative bedienen und dem darin enthaltenen Konzept eines autonomen Subjekts, welches Adressat_In und Ideal dieser Narrative ist.

Mit dieser Betonung von persönlicher Autonomie bezieht sich der aktuelle Diskurs innerhalb der queeren (Fitness-)Sportkultur auf grundlegend ähnliche Muster wie die feministische Sport- und Bewegungskultur der 1980er Jahre: Zentraler Bezugspunkt ist ein Ideal einer Autonomie von als äußerlich konstruierten Werten und Normen (siehe Kap. II.1 und IV.1). Dabei hilfreich seien eigene Räume mit zum Teil spezifischen Praktiken (beispielsweise der Umkleidenorganisation) und eine Community Gleichgesinnter.

Hier erscheint als zentraler Unterschied eine starke Betonung des Ausschlusses von Männern in den 1980er Jahren gegenüber einer Hervorhebung einer generellen Offenheit für alle (auf der rhetorischen Ebene wohlgermerkt) in den untersuchten heutigen Medien. Tatsächlich steht die Betonung der eigenen Offenheit und Normfreiheit in einem gewissen Kontrast zur Absicherung der Freiheit von oder Sicherheit vor bestimmten Verhaltensweisen, welche auch durch explizite Ausschlüsse gewährleistet werden.¹⁷

Als Ziel der Erschaffung eigener Räume und Strukturen, auch durch mehr oder weniger explizite Ausschlüsse, wird damals wie heute eine Transformation auf Ebene des Körper-Selbst-Verhältnisses proklamiert. Wie dieses Ziel in den konkreten Trainings praktisch angegangen wird, wird in den folgenden Kapiteln dargestellt.

17 So heißt es zum Beispiel: »We ›vet‹ every new member to make sure they are here to increase their fitness and expand their community. If you give off creeper vibes...bye felicia!« (thequeerym).

2 Die Umkleide: Zweigeschlechtlichkeit und Körperscham ablegen¹⁸

Doch noch bevor wir die Sporthalle als solche betreten, steht vor dem Training zumeist die Umkleidekabine. Nicht wenige unangenehme Erfahrungen aus dem Schul-, als auch Vereins- oder Fitnessstudiosport ereignen sich hier (Alvarez 2008: 248-251; Sassatelli 2010: 50ff.; Caudwell 2012: 404). Dennoch werden Umkleiden selten einer sportsoziologischen, sportwissenschaftlichen oder ethnologischen Betrachtung unterzogen (Alberth 2016a).

Nach Sassatelli sind Umkleiden »liminal spaces« (Sassatelli 2010: 50ff.) also Übergangsbereiche, die Räume und Praktiken des Sports von anderen abgrenzen und in welchen sich die Teilnehmenden entsprechend transformieren (durch den Wechsel von Kleidung, aber auch eine Art inneren Einstellungswechsel). In ihrer Schwellengestalt sind sie damit auch Räume von Unsicherheit und Verletzlichkeit. Die architektonischen und organisatorischen Gegebenheiten machen sie zu Orten, welche weder ganz öffentlich noch ganz privat sind (Alberth 2016a), sondern eine recht private und vulnerable Praxis – sich zu entkleiden – in einem nur mäßig geschützten, halb-öffentlichen Raum erfordern. Denn obwohl es Türen gibt, die die Umkleide vom Rest der Institution trennen, obliegt es nicht der Kontrolle des oder der Einzelnen, wer wann den Raum betritt, da die Türen von diesen in der Regel nicht abgeschlossen werden können. Ferner befinden sich in der Umkleide auch fremde oder nur flüchtig bekannte andere – sie nötigen also dazu, den eigenen Körper fremden Blicken auszusetzen, eine Form von Intimität mit weitgehend fremden Menschen zu teilen. So stellt Sassatelli in den Interviews mit »Gym-Quitters« (Sassatelli 2010: 51), also solchen Personen, die ihre Mitgliedschaft kündigen oder sehr selten bis nie nutzen, fest, dass nicht wenige sich auf die Umkleide als eine Begründung für ihr Unwohlsein im Fitnessstudio beziehen (ebd.).

Im Folgenden wird nun die Bedeutung von Umkleiden für die Schaffung queerer Sporträume generell beschrieben (2.1), bevor auf die spezifische Form der all-Gender-Umkleiden eingegangen wird (2.2.). Anschließend wird auf das Konzept der Körperscham und seine Bedeutung für die Gestaltung queerer Umkleideräume eingegangen (2.3.) bevor abschließend konkrete Spannungen und Ungleichheiten im Erleben queerer Umkleidekonzepte aufgezeigt werden (2.4).

2.1 Die Relevanz der Umkleide für die Gestaltung von (queeren) Sporträumen

Umkleiden sind zwar auf den ersten Blick pragmatische Orte des Kleidungswechsels und der Körperreinigung und -pflege, vor allem aber sind es Räume der Kommunikation und Sozialität. Mehr noch als während des Trainings selbst, welches

18 Teile dieses Kapitel wurden in Schmechel 2019c bereits veröffentlicht.

mitunter durch seine Strukturierung wenig Raum für Gespräche zulässt, sind die Umkleidesituationen in der Regel die, in welchen auch nicht direkt trainingsbezogene Informationen ausgetauscht, private Neuigkeiten geteilt und aktuelle Ereignisse diskutiert werden. Damit wird auch in der Umkleide der Charakter der Gruppe gestaltet. Denn worüber sich im Gesprächsraum Umkleide ausgetauscht wird, sowohl auf der Ebene der Themenwahl als auch der inhaltlichen Bewertung, ob beispielsweise Erfahrungen der geschlechtlichen Transition, unkonventionelle Beziehungs- und Familienkonstellationen der Teilnehmer_Innen oder deren Engagement in der Fat-Empowerment-Bewegung selbstverständlich erzählt und positiv aufgenommen werden, trägt mindestens ebenso zur Atmosphäre des Trainings bei, wie die konkrete Trainingspraxis selbst. Die Umkleiden sind für den Charakter eines Sportraumes zentral.

Durch die offensichtliche Bedeutung von Körperlichkeit und Geschlecht in und für Umkleiden kommt diesen Orten und ihrer Organisationspolitik auch eine deutliche Relevanz für die Gestaltung queerer Sporträume zu (Caudwell 2012; Carter/Baliko 2017; Elling-Machartzki 2015; Hargie/Mitchell/Somerville 2016). Denn auch wenn Sassatelli der Fitnesskultur einen Hang dazu bescheinigt, Geschlechtergrenzen aufzuweichen (Sassatelli 2010: 163ff.), beginnt jeder Besuch in einem Fitnesscenter – wie auch vieler Sportvereine und anderer Sporteinrichtungen – mit einer recht rigiden geschlechtlichen Einteilung aller Menschen durch die geschaffene Notwendigkeit entweder in die Männer- oder die Frauen-Umkleide zu gehen. Die Raumorganisation produziert damit zweigeschlechtliche Eindeutigkeit. Allerdings ist diese fragil und vulnerabel. So ist für Individuen mit Eintritt in eine der beiden Umkleiden nicht sichergestellt, dass sie auch entsprechend als Frau oder Mann anerkannt werden. Für Menschen mit geschlechtlich uneindeutigem Erscheinungsbild sind Umkleiden, ähnlich wie öffentliche Toiletten¹⁹, immer wieder auch Orte, in denen sie abgewiesen und angegangen werden, weil sie in den Augen anderer ›falsch‹ sind. Binär strukturierte Umkleiden erzwingen also nicht nur eine akute praktische Einordnung in ein Zweigeschlechtersystem, indem eine von zwei möglichen Umkleiden gewählt werden muss, sie erfordern auch optisch eindeutiges Entsprechen eines von zwei Geschlechtern und das auch im weitestgehend entkleideten Zustand, um so der allgemeinen Unsicherheit – grundsätzlich könnte jederzeit eine ›falsche‹ Person eintreten und die homosoziale Intimität stören – zu begegnen. Diese gleichgeschlechtliche Intimität kann einen homoerotischen Reiz des Raumes ausmachen, wie Erick Alvarez (2008) in seiner Studie zur schwulen Gym-Kultur darstellt. Sie führt in heteronormativen Kontexten mitunter gerade deshalb auch zu homophoben Abwehraggressionen (Degele 2014; siehe auch

19 Das arbeitet Browne 2004 heraus, in einer Studie zu den Erfahrungen von Frauen, die häufig für Männer gehalten werden und unter anderem Attacken in öffentlichen Toiletten ausgesetzt sind.

Gregory 2007; Pronger 1990). So ist die Umkleide gerade für die Partizipation von geschlechtlichen und sexuellen Minderheiten am Sport ein zentraler Hinderungsgrund oder Stressfaktor. Sascha beispielsweise begründet seinen Austritt aus dem Fitnessstudio mit seiner Unsicherheit darüber, welche Umkleide er sicher nutzen könnte:

»Aber dann bin ich halt irgendwann nicht mehr dahin gegangen, weil's für mich halt so war, dass ich halt ... ja dass ich halt ab irgend'nem Punkt nicht mehr/Also jetzt werd´ ich ja von den meisten Menschen als männlich gelesen, das heißt, ich kann eigentlich nicht in die Frauenumkleide gehen und aber ob ich in die Männerabteilung... is halt alles schwierig, keine Ahnung.« (Interview Sascha)

Dieser Umstand wurde in fast allen Interviews von nicht-binärgeschlechtlichen oder trans* Personen als Problem thematisiert. Sascha erzählt von einem kommerziellen Fitnessstudio, welches den Ruf hat, entgegenkommend gegenüber den Bedürfnissen queerer Menschen zu sein. Tatsächlich berichtet er davon, dass es dort problemlos möglich ist, die Mitgliedskarte auf einen anderen, auch ›konträr-geschlechtlichen‹, Vornamen als den offiziellen ausstellen zu lassen. Dennoch:

»[...] muss [man] trotzdem irgendwo hingehen, was für mich ziemlich schnell so war, dass ich ...also dass ich voll lange trotzdem in die Frauen-Umkleide gegangen bin, aber da voll komisch ange/Und ich fand trotzdem, obwohl ich eigentlich ´n cisweibliches Passing nach wie vor hatte am Anfang, war's trotzdem so, dass ich dachte: Nee, Queers sind hier überhaupt nicht ok, wenn du nicht/Du wirst wie überall ›lieh Lesbe‹, keine Ahnung was, ›Geh weg‹ oder so...weiß ich nicht, also, dass die Erfahrungen trotzdem da sind.« (Interview Sascha)

Es ist nicht klar, ob »dass die Erfahrungen trotzdem da sind« bedeutet, dass Sascha diese Erfahrungen dort auch gemacht hat, oder ob sie als Erinnerungen, Assoziationen, Befürchtungen für Sascha in dieser Umkleide »da sind«. Klar wird, dass die Offenheit für queere Belange ihre Grenzen hat, wenn »man trotzdem irgendwo hingehen«, also eine zweigeschlechtlich organisierte Umkleide nutzen muss.

Gerade trans* Menschen stellt die Aufgabe, sich in einem quasi-öffentlichen Raum umzuziehen und sich damit potenziell unfreiwillig zu outen, vor strategische Herausforderungen, welche durch viel und minutiös durchdachte Praxen gemanagt werden. Das reicht von der richtigen Zeit- und genauen Platzwahl in der Umkleide, der möglichst abgewendeten Haltung bis zur spezifischen Unterwäschewahl. (vgl. zu »risk-management-tactics« in Umkleiden siehe Sassatelli 2010: 51, zum Management von Intimität und Anonymität siehe Alberth 2016a) So nimmt beispielsweise Lukas, ein trans* Mann, welcher an sich ein sehr gutes Passing genießt und sich in seinem Mainstream-Crossfit-Gym auch grundsätzlich wohl fühlt, die Unterhose mit in die Duschkabine und trägt auch speziell zum Sport nur weite Boxershorts, damit in der Umkleide keine ›fehlende Beule‹ auffällt.

Dass Umkleiden damit ein sehr relevanter Aspekt für das Sport-Erleben von trans* und inter*geschlechtlichen Menschen und damit auch für die Konstruktion eines queeren Sportraumes sind, wird auch an der Thematisierung in den Werbetexten deutlich, wenn es beispielsweise heißt: »Hell, we don't even gender our bathrooms. Those suckers are gender neutral too.« (thequeergym) oder »Wir haben eine Umkleide für all gender und eine Umkleide für alle, die nicht in die ›all gender-Umkleide‹ möchten. Es gibt aber auch die Möglichkeit, sich allein umzuziehen.« (Selbstdarstellung einer Gruppe im Rahmen der Ausstellung *contesting/contexting SPORT 2016*²⁰) Die Tatsache, dass die Organisation der Umkleiden überhaupt Thema von Werbe- oder Infotexten ist, unterscheidet diese Gruppen von vielen anderen Sportangeboten und deutet auf eine hohe Sensibilität für die Probleme von trans* und inter*geschlechtlich verorteten Menschen in Sportkontexten hin. Alltägliche Selbstverständlichkeiten wie die Existenz von Männer- und Fraenumkleiden werden hier entselbstverständlich.

Die Produktion queerer Sporträume über die Umkleidepraxis funktioniert dabei allerdings keinesfalls einheitlich institutionalisiert. Das möchte ich anhand einer Feldnotiz darlegen, welche bei einem queeren Finessevent entstanden ist, das von einem schwul-lesbischen Sportverein (Selbstbezeichnung) organisiert wurde:

»Es gibt eine Art Empfangsschalter, [...]. Nach der Registrierung wird mir gezeigt, in welche Umkleide ich gehen soll. Ich bin tatsächlich kurz etwas irritiert. Hier gibt es also Männer- und Frauen-Umkleiden (wenn auch Männer* und Frauen*, dazu später mehr). Während ich in der Frauen*Umkleide bin, kommt auch eine Person herein, scheint irritiert, fragt mich, ob das die Männerumkleide sei und geht wieder raus. Ich höre durch die Tür, wie ihm draußen erklärt wird, dass die sonst gültige Verteilung der geschlechtlichen Umkleiden heute umgedreht wurde, da die ›eigentliche‹ Fraenumkleide größer sei. Das heißt also, es wurde mit mehr männlichen Teilnehmenden gerechnet, weswegen diesen die größere ›eigentlich Frauen‹ Umkleide zugeteilt wurde. [...]

Mir persönlich erscheint das widersprüchlich zur Selbstbezeichnung als queer. Bei einem Gespräch mit einem der Organisatoren darüber, dass es in ›meinen‹ sonstigen Beobachtungsräumen keine zwei-gender-Umkleiden gibt, verweist er darauf, dass er auch erst irritiert gewesen sei, dann aber gekuckt habe: »Is aber mit Sternchen«. Auch führt er an, dass ja eine der Forderungen von trans* Menschen sei, als ihr Geschlecht, als Mann oder Frau, ernstgenommen zu werden.« (Beobachtung 08.04.2017)

Zunächst einmal ist es bemerkenswert, dass ich nach zwei Jahren im Feld queerer Fitnesskultur eine normative Perspektive entwickelt habe, aus welcher ich die

20 Näheres zu dieser Ausstellung ist zu finden auf: <https://archiv.ngbk.de/projekte/contesting-contexting-sport-2016/>, zuletzt eingesehen am 19.08.2019.

Alltagspraxis der allermeisten Sporträume, eine Männer- und Frauenumkleide zu haben, als irritierend empfinde. Das liegt auch daran, dass das Event explizit als queer beworben wird. Hier scheint der Begriff die Verortung in einem schwullesbischen Verein (Selbstbezeichnung) zu meinen, zudem vielleicht den eigenen Anspruch, auch trans*- und inter*geschlechtliche Personen willkommen zu heißen, indem die Geschlechterbezeichnungen mit Asterix versehen werden. Auch lässt sich aus den Gesprächen durchaus ein grundsätzliches Wissen um die Lebensrealität trans* und inter*geschlechterlicher Menschen erkennen. Die Aussage des Mitorganisators, er sei auch erst überrascht gewesen, habe dann aber gesehen, dass die Geschlechtsbezeichnungen mit »Sternchen« versehen sind, macht ein Bewusstsein für die allgemeine Umkleideproblematik deutlich, bietet jedoch auch eine schnelle Lösung: Das »Sternchen« scheint hier eine Öffnung der sonst zu rigiden Kategorien darzustellen und somit den Zuordnungszwang aufzuheben.²¹

Die Tatsache, dass die Menschen am Anmeldeschalter mich in eine bestimmte Umkleide geschickt, mich also ungefragt zu den Frauen* sortiert haben, stellt allerdings ein Handlungsmuster dar (Menschen eine Geschlechtsidentität zuzuschreiben), welches andere queere Kontexte explizit ablehnen. Oben beschriebene Situation, in der ein Teilnehmer in die ›falsche‹ Umkleide kommt, wäre in diesen Kontexten nicht möglich.²² Diese Beobachtung zeigt, dass die Definitionen dessen, was ein queeres Fitness-Event auszeichnet, divers sind und mit der Bezeichnung einer Veranstaltung als queer verschiedene Erwartungen verknüpft werden. Das verweist auf die unterschiedlichen ›Füllungen‹ des Begriffes queer in verschiedenen (Sub-)Communities. Während einige darunter vorrangig eine andere Bezeichnung für homo- und bisexuell verstehen und die Realitäten und Bedürfnisse nicht-binärgeschlechtlicher und trans*geschlechtlicher Personen entsprechend marginal bleiben, sehen andere genau hierin die Relevanz von queer als eben gerade nicht lesbisch, bisexuell oder schwul und damit in binärer Geschlechterlogik verhaftet (Kap. II.2). Die Organisation der Umkleiden ist hierfür ein zentraler Ausdruck. Wie gestalten sich dagegen also die all-gender-Umkleiden in anderen Trainingsräumen und welche Widersprüche und Konflikte entstehen hier?

21 Nach Aussage eines trans*männlichen Teilnehmers im Feldgespräch, ist mit dem Asterix am Türschild noch nicht automatisch das Sicherheitsgefühl vermittelt, tatsächlich in entsprechender Umkleide beispielsweise als Mann mit Vagina unter der Dusche sicher vor irritierten Blicken oder Kommentaren zu sein.

22 Erst später fällt mir auf, dass seine Frage, ob das hier die Männerumkleide sei, mir implizit offengelassen hat, mit Ja zu antworten und mich damit selbst als Mann zu definieren.

2.2 Räumlich-praktische Auflösung von Zweigeschlechtlichkeit: All-gender-Umkleiden

Architektonisch sind in den genutzten Schulsporthallen stets zwei, bisweilen inklusive Lehrer_In/Trainer_In-Raum drei, Umkleidemöglichkeiten verfügbar. Diese werden in allen Gruppen, die ich besucht habe, auf die gleiche Weise genutzt: Wie auch im zitierten Selbstbeschreibungstext wird eine all-gender-Umkleide in der Regel von allen Teilnehmer_Innen gemeinsam, die übrigen Umkleideräume in seltenen Fällen von Einzelnen genutzt. Es schien nirgendwo einen konkreten Plan für das Problem zu geben, welches entstünde, wenn mehrere Menschen gleichzeitig die Allein-Umzieh-Umkleide nutzen wollten, was aber auch während meiner Beobachtungszeit nie auftrat. So kommen in diesen Kontexten Körper in einer Umkleide und unter einer Dusche zusammen, welche in gängigen Sporträumen getrennte Umkleiden und Duschen nutzen würden. Zudem werden Körper, welche vorherrschenden Konzepten von Geschlechtskörpern nicht entsprechen, auf eine alltägliche und damit normalisierende Weise sichtbar.

Die Umkleideräume selbst haben, anders als die bei Sassatelli (2010) und Alberth (2016 a, b) beschriebenen Umkleiden in Fitnessstudios, keine Spinte und sind auch sonst durch keine Artefakte in Unter-Räume aufgeteilt. Damit verfügen sie über deutlich weniger innenarchitektonische Möglichkeiten zu »risk-management-tactics« (Sassatelli 2010: 51) wie dem Aufsuchen uneinsichtiger Winkel oder dem Verstecken des Körpers hinter Spinttüren. Die Umkleiden hier sind einfache Räume, an deren Wänden entlang Bänke und Kleiderhaken platziert sind. Es kann sich also schwerlich den Blicken der anderen Anwesenden entzogen werden; eine recht große Offenheit diesen gegenüber wird durch die architektonischen Gegebenheiten erforderlich. Einzig die Praktik des Sich-Abwendens (siehe Alberth 2016b), also des Platzierens des eigenen Körpers mit dem Gesicht zur Wand, ermöglicht es, sich abzuschotten. Gleichzeitig beinhaltet diese Praktik einen gewissen Kontrollverlust über die Blicke der anderen. Zwar kann der Blick auf die Vorderseite des eigenen Körpers damit verhindert oder zumindest stark eingeschränkt werden, umso weniger hat die praktizierende Person dafür die Blicke der anderen »im Blick«. Den eigenen Körper zur Wand statt in die Raummitte zu wenden, erscheint jenseits des praktischen Nutzens vor allem als Symbolisierung eines Wunsches nach Intimität, als Aufforderung an die anderen Anwesenden: »Bitte schaut mich nicht an!« Während meiner Beobachtungen in den all-gender-Umkleiden verschiedener Gruppen wurde die Praktik des Sich-zur-Wand-Wendens unterschiedlich genutzt. So gibt es Gruppen, in denen diese Praktik nur sehr vereinzelt, in der Regel von neuen Teilnehmer_Innen, vollzogen wird, während mehrheitlich eine Körperorientierung zur Mitte des Raumes vorherrscht. Taktiken zum Verbergen von Körpern, die gesellschaftlich vorherrschenden (Geschlechts-)Körpernormen nicht entsprechen, finden nicht

statt. In einer anderen Gruppe hingegen ist es vorherrschende Praxis, den Akt des Kleiderwechsels schnell und dem Raum abgewandt zu vollziehen und für diese kurze Zeitspanne aus der gemeinsamen Orientierung auf die Raummitte ›auszusteigen‹.²³ In zwei der beobachteten Gruppen wird nach dem Training nicht geduscht. Dieser Umstand ermöglicht auch, sich recht diskret beziehungsweise geringfügig umzuziehen und so den Grad der Exponiertheit des eigenen Körpers gering zu halten, ohne damit wiederum aufzufallen. In einer Gruppe jedoch duschen nach dem Sport in der Regel alle Anwesenden gemeinsam. Es entsteht eine Situation, in welcher Körper unter einer gemeinsamen Dusche zu finden sind, die im allgemeinen Sportraumalltag räumlich nach Geschlecht getrennt würden und es werden hier Körper selbstverständlich sichtbar, die vorherrschenden Konzepten von Geschlechtskörpern nicht entsprechen. Wer dies nicht wollen würde, hätte auch hier die Möglichkeit eine andere Umkleide mitsamt Dusche zu nutzen, um den Preis jedoch eben durch die Praxis von der Gemeinschaft isoliert zu sein.

Durch die Spacing-Praktiken (Löw 2015; siehe Kap. I.4) der all-gender-Umkleiden, also der Platzierung diverser Körper in einem Raum und unter einer Dusche, wird statt Zweigeschlechtlichkeit queere Gemeinschaftlichkeit produziert. Die Vision einer Welt ohne dichotome Geschlechtergrenzen wird konkret ausgelebt in der egalitären Umkleidepraxis. Damit wird vielen Hemmnissen und Stress- wie Angstfaktoren trans* und inter*geschlechtlicher Menschen im Sport begegnet. Es entwickeln sich hierin aber, soziologisch wenig überraschend, eigene spezifische Normative. So kann es ebenfalls zu großem sozialem Druck kommen, wenn der Zwang zwar nicht darin besteht, sich einem Geschlecht eindeutig und erkennbar zuzuordnen, aber darin sich der egalitären Gemeinschaftspraxis unterzuordnen. Das wird von den Anbietenden im Feld mitunter auch reflektiert und daher explizit auch die Möglichkeit zur Einzelumkleide erwähnt. Dabei sei dahingestellt, ob nicht der soziale Druck, der entsteht, sollte eine Person als einzige sich der Gruppenumkleide entziehen, dennoch davon abhält, diese Option zu nutzen, oder gegebenenfalls die soziale Integration in die Gruppe dadurch beeinträchtigt wird. Auch ohne zweigeschlechtliche Einteilung bleibt die Umkleide als Ort der körperlichen Entblößung ein Ort mit hohem Potential für Schamgefühle.

23 Aus der Selbstbeobachtung heraus lässt sich dabei feststellen, dass die vollzogenen Praxen quasi ›ansteckend‹ sind. In einem Raum, in welchem der Großteil der anderen Anwesenden sich zum Kleiderwechsel von der Gruppe abwendet, entwickle auch ich das Bedürfnis mich abzuwenden, welches in einer anderen Umkleidenkonstellation, in welcher Usus ist, sich auch halb- oder unbedeckt einander zuzuwenden, nicht auftritt.

2.3 »Und jetzt in der Kabine, da unterhält sich niemand darüber«: Blicke und Sprechen über Körper

Sassatelli (2010) führt den Fall einer Frau an, welche nach ihrer Schwangerschaft deutlich zugenommen hat und schließlich aufhört ins Fitnessstudio zu gehen, explizit nicht, weil sie das Training an sich unangenehmer fand als davor, sondern, weil sie sich mit ihrem Körper nun in der Umkleide unwohl fühlt: »[Y]ou feel obviously looked at ... what I fear the most now, it's not training, as I know I can do my routine pretty well, it's my naked body being exposed as it is: just a fat naked body.« (»Maria«, nach Sassatelli 2010: 51)

Die Notwendigkeit in einem semi-öffentlichen Raum einen Körper zu entblößen und den Blicken anderer auszusetzen, welcher gängigen Schönheits- beziehungsweise Schlankkeitsnormen nicht (mehr) entspricht, macht es für diese Frau unerträglich in ihrem Studio weiter zu trainieren. Dieses Beispiel verdeutlicht bei Sassatelli die Relevanz der Umkleiden als prädestinierte Orte für Körperscham.

Wie bereits im Kapitel I ausgeführt, sind Gefühle zentral für das Funktionieren sozialer Ordnung und ist Scham – speziell auch Körperscham – ein Mechanismus, um gesellschaftliche Ordnungen und Hierarchien zu stützen (Neckel 1990; Probyn 2005 insb. Kap.3; Simmel 2000; Landwehr 1999). Der normative Blick wird im Moment der Scham für den eigenen Körper internalisiert, sich emotional einverleibt, und schmerzlich gespürt. Scham ist damit ein Gefühl, welches sehr unmittelbar auf die genuine Angewiesenheit auf andere verweist: Nur weil es uns als soziale Wesen immer interessiert und interessieren muss, was andere von uns denken, existiert Scham.

Maren Möhring arbeitet in ihrem Artikel »Natürliche Scham« (2007) heraus, wie historisch neben oder auch anstelle einer »Nacktscham« – also eines grundlegenden Schamempfindens für eine eigene Entblößtheit – »die Scham aufgrund eines Verstoßes gegen körperliche Normen, vor allem ästhetischer Art« (Möhring 2007: 122) trat. So sei es »heute weniger der nackte Körper an sich als vielmehr der nicht schöne, nicht durchtrainierte, nicht bearbeitete Körper, der als peinlich empfunden wird.«²⁴ (Möhring 2007: 130) So argumentiert Möhring, dass Scham für den eigenen nicht-perfekten Körper als Disziplinierungsmechanismus ohne explizite Disziplinierung funktioniert, indem sie »das Begehren weck[t], am eigenen

24 Wobei streng genommen ein Unterschied zwischen Scham und Peinlichkeit besteht und das, worum es Möhring hier geht, Scham, nicht Peinlichkeit darstellt. Peinlichkeit ist dabei eher situationsbezogen, temporär und »in einer gewissen Weise egalitär« (Neckel 1990: 109) und dadurch auch deutlich weniger hierarchisierend als Scham, welche deutlich stärker subjektbezogen ist, mit einer Abwertung des Subjekts einhergeht und wesentlich langfristiger gespürt werden kann (Neckel 1990). Der untrainierte, unschöne Körper ist im strengen Wortsinne beschämend, nicht peinlich, auch wenn der alltagssprachliche Gebrauch die Begriffe mitunter synonym setzt.

Körper zu arbeiten.« (Möhring 2007: 122) Sie stellt am historischen Beispiel der FKK-Bewegung um 1900 heraus:

»In den Prozessen der Marginalisierung und Selbstmarginalisierung von Körpern scheinen mir die Beschämung und die Scham von zentraler Bedeutung zu sein. Sie stellen besonders effektive Mechanismen dar, die das Individuum dem normalisierenden Blick des Anderen – egal ob in Form eines tatsächlichen oder eines generalisierten Anderen – unterwerfen.« (Möhring 2007: 130)

Zentral ist dabei, dass es sich beim Gefühl der Scham um »das Bewusstsein eines ›Manko[s]‹ gegenüber der normativen Idee« (Simmel nach Möhring 2007: 118) beziehungsweise um die »*affective cost of not following the scripts of normative existence*« (Ahmed 2014c: 107, Herv.i.O.) handelt. Dabei beinhaltet Scham vor allem auch ein eigenes »commitment« (Ahmed 2014c: 106) zu dem Ideal, welches verfehlt wird, also eine affirmative Bindung an dieses. Scham entsteht in dem Moment, indem das Subjekt selbst dem verfehlten Ideal anhängt, das eigene Verfehlen also auch als persönliche Verfehlung codiert (Probyn 2005). »Maria« schämt sich, weil sie selbst eine Zunahme an Körperfett negativ bewertet und als ihr eigenes Scheitern empfindet.²⁵

Die feministische Bewegung der 1980er betrachtete ein schamerfülltes Verhältnis zum eigenen Körper und der eigenen Sexualität als Resultat patriarchaler Machtverhältnisse, die sich ins Selbstbild der Frauen einschrieben und die zu überwinden essentieller Teil des feministischen Kampfes, individuell wie kollektiv sei.²⁶ Auch die sozialen und politischen Kämpfe der Lesben- und Schwulen-Bewegung formuliert(en) als eine der zentralsten Ziele stets Pride, als Überwindung und Gegensatz zur gesellschaftlich vermittelten und internalisierten Scham und Selbstverachtung (Ahmed 2014c: 109, 120 Fn. 5; Halperin/Traub 2009; Probyn 2005). Auch dicken Menschen wird gesellschaftliche Selbstverachtung und Scham für den eigenen Körper »nahegelegt« – körperbezogene Gefühlsnormen werden nicht zuletzt auch in Umkleidesituationen (oder am Badestrand, bei ärztlichen Untersuchungen und in ähnlichen Situationen) durch Blicke und Kommentare reproduziert und abgesichert aber auch, wie in Sassatellis Beispiel, »aus sich selbst heraus«, erfüllt (indem »Maria« sich normgerecht schämt). Heute wird das Phänomen body shaming oder fat shaming²⁷ zunehmend auch populär diskutiert.

25 Dies stellt zudem eine stark vergeschlechtlichte Form der Körperscham dar (Neckel 1990: 247), wobei sich hierin auch wiederum intersektional klassenspezifische (Penz 2010: 32) und historische (Frevert 2016: 20f.; Kuch 2011) Unterschiede finden lassen.

26 So heißt nicht von ungefähr ein wichtiges Buch der europäischen Frauenbewegung, welches in den 1970er Jahren entstand »Die Scham ist vorbei« (Meulenbelt 1979).

27 Ebenso slut shaming, als Beschämung sexuell vielfach aktiver Frauen. Sogar Flugscham als Reaktion auf klimapolitische Diskurse, etabliert sich als Begriff: <https://www.spiegel.de/reise/aktuell/umweltbewusst-reisen-flugscham-versus-boomenden-flugverkehr-a-1262513.html>

Für einige der Interviewpartner_Innen ist der Umgang mit Schönheits- und Körpernormen – als Form des Nicht- beziehungsweise Anti-Commitment – in queeren (Sport-)Räumen wesentlich relevanter als die Kritik an heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit (siehe auch Kapitel III.4.1 zur Anti-Diät-Prämisse im Feld), wie beispielsweise für Anika. Sie verweist im Interview auf die Umkleidekabine als Ort, welcher relevant für ihre Abneigung gegen Fitnessstudios ist: »Und ehrlich gesagt, hab ich keine Lust auf die ganzen Gespräche in der Umkleidekabine, von den ganzen Frauen, die sich dann halt erzählen, wieviel sie abnehmen wollen, dass sie heut nur fünf Salatblätter gegessen haben und ich weiß nicht was.« (Interview Anika)

Die Umkleide ist hier, wie oben erwähnt, der Ort, an dem zentrale Werte und Normen ausgehandelt und (re)produziert werden, sei es durch Blicke oder eben Gespräche, in welchen hegemoniale Körpernormen gerade durch die demonstrative Selbstverständlichkeit ihrer Thematisierung (dass alle abnehmen wollen, scheint unhinterfragbar und wiederum nichts, wofür sich geschämt werden müsse) verfestigt werden. Dagegen stellt Anika (und andere) die Erfahrung in der queeren Sportgruppe: »Und jetzt in der Kabine, da unterhält sich niemand darüber, ob man jetzt heute schon fünf Salatblätter gegessen hat und ob man noch was abnehmen muss, das macht niemand in dieser Gruppe.« (Interview Anika) Zentral für das Erleben der Umkleidekabine ist damit nicht nur deren geschlechtliche Einteilung und die Reaktion der anderen Anwesenden auf die Geschlechtsverkörperung, sondern grundsätzlich die Atmosphäre in Bezug auf Körperlichkeit in der vulnerablen Situation der Entblößtheit. Diese Atmosphäre wird maßgeblich durch Blick- und Sprachpraxen produziert, also darüber, wie Anwesende von anderen angeschaut und welche Gespräche geführt werden.

Dabei zeigt sich, dass hierbei auch in queeren Umkleiden durchaus Spannung, Konflikte und normative Ordnungen entstehen.

2.4 All-gender - no shame?

So war die Praxis der Gemeinschaftsumkleide auch Thema im Interview mit Ben. Er erzählt mir, dass alle Neuankommlinge stets darauf hingewiesen werden, dass sie auch die offizielle ›Fraenumkleide‹ nutzen können. Das werde aber meist höchstens einmal in Anspruch genommen, danach kämen alle in die gemeinsame Umkleide. Ben begründet dies mit der sozialen Funktion des Raumes. Da sich alle so wohlfühlten, hätte niemand Lust sich nach dem Training zum Umziehen zu trennen. Er findet es in anderen Kontexten oft schade, dass nach dem Training

, zuletzt eingesehen am 20.08.19. Dass (moralische) Beschämung als politischer Mechanismus begriffen werden kann, ist also mittlerweile auch über (emotions)soziologische Kreise hinaus dabei, Teil des Alltagswissens zu werden.

diese Möglichkeit des Austauschs und Kennenlernens durch die Geschlechtertrennung von Umkleiden beschränkt wird (Interview Ben). Für ihn besteht eine Kritik an Mainstream-Fitness neben der Zweigeschlechtlichkeit auch zentral in der Individualisierung in und durch diese Form des Sports und er sieht es als wichtigen Charakterzug alternativer Konzepte an, etwas anderes zu praktizieren. Er sieht all-gender-Umkleiden daher als Mittel, nicht nur den Zwang zu geschlechtlicher Eindeutigkeit abzuwenden, sondern auch um größtmögliche Gruppenzugehörigkeit zu gewinnen, da sich viel soziales Geschehen in der Umkleide abspiele. Auch wenn er sieht, »dafür braucht man auf jeden Fall, dass die Gruppe sich gut kennt und entwickelt und alle offen sind.« (Interview Ben) und dass nach seiner Wahrnehmung »Frauen eher überfordert« (Interview Ben) damit seien. Das sei aber »nur Gewohnheit. [...] Das erste, zweite Mal ist vielleicht komisch, aber irgendwann ist es Gewohnheit.« (Interview Ben) Hier wird die normative Setzung der Gemeinschaftsumkleide deutlich, wenn das Unwohl-Fühlen mit dieser als eine abzutrainierende, schlechte Angewohnheit konzipiert wird, die dem Ideal der Gemeinschaftlichkeit entgegensteht.

Finn, welche_r in derselben Gruppe trainiert, sieht die Umkleidepolitik nicht ganz so euphorisch wie Ben. Im Interview mit Finn wird klar, dass die Intimität, die durch das gemeinsame Umziehen entsteht, auch in diesem Kontext Unsicherheit schafft. Ein gegenseitiger Austausch auch über gruppenspezifische Schwerpunkte, wie in diesem Fall über geschlechtliche Transitionsprozesse, wird mitunter als Belästigung und Überschreitung von Grenzen der Privatsphäre empfunden:

»Also ich bin da noch nie was gefragt worden konkret in der Situation. Es wurde sich wenn dann in nem Gespräch – und da waren dann alle Leute schon angezogen – halt was gefragt so: Ja sag mal ähh weiß ich nicht, (10) ja zur Körperbehaarung. Natürlich is das dann auch n bisschen unangenehm, weil mensch merkt dann: Ok, die Person hat mich angekuckt in Bezug auf meine Körperbehaarung und fragt mich was dazu. Also ich stell so'ne Fragen hoffentlich nie. Ähm aber ja, is unangenehm. Aber manche Leute sind da richtig auch neugierig, weil die irgendwie glaub ich die krasseste Zeit in ihrem Leben haben. Also da sind so eins zwei sind glaub ich echt so, die zählen glaub ich echt immer Barthaare an anderen Menschen. Und ich find das super unangenehm.« (Interview Finn)

Finn beschreibt hier die Erfahrung, von anderen auf etwas angesprochen zu werden, was diese in der Umkleide an Finns Körper bemerkt haben. Konkret geht es um Körperbehaarung, welche durch die Einnahme von Testosteron mitunter deutlich zunimmt. Es erinnert Finn an unangenehme Erfahrungen aus anderen (Schul-)Sportkontexten:

»Früher wars immer so: ›Ehh du hast deine Beine nicht rasiert! oder ›Ehh du hast Barthaare, als Person, die...‹ oder ›Eh du hast Achselhaare, llehh!‹ oder was auch

immer. All das, was ich in der Jugend halt so hatte. Und jetzt ist es teilweise halt genau umgekehrt, in Bezug auf aber selbstgewollte körperliche Eingriffe. Und das gibts halt in dieser Gruppe und ich glaube, das liegt daran, dass es in dieser Gruppe überdurchschnittlich viele trans* Personen gibt [...].« (Interview Finn)

Genau umgekehrt zu Erfahrungen aus der Jugend, beschreibt Finn, dass eine starke beziehungsweise zunehmende Körperbehaarung hier nun nicht mehr negativ, sondern eher positiv beachtet wird. Nichtsdestotrotz aber sind das für Finn unangenehme Situationen. Finn führt das Verhalten der anderen auf eine geteilte Marginalisierungserfahrung (als trans* Personen) zurück, die er aber nicht wie Anika mit einer erhöhten, sondern eher einer verringerten Sensibilität für die Grenzen anderer ebenso marginalisierter Personen verknüpft. Der Charakter der Gruppe als eine, in der relativ viele Personen gerade eine FtM (Female-to-Male/Frau-zu-Mann)-Transition durchlaufen oder diese bereits abgeschlossen haben, bietet für einige einen Raum, sich über diese spezifische Erfahrung untereinander auszutauschen und eben auch andere in ihrem Veränderungsprozess beobachten zu können. Für andere, wie hier Finn, stellt dies eine Verletzung der eigenen Verhaltensstandards dar (»Ich stell so'ne Fragen hoffentlich nie.«) und führt zu Gefühlen der Bedrängnis.

2.5 Zusammenfassung

Ben und Finn stehen damit für zwei Perspektiven auf den und im selben Raum. Auch bei gleichzeitiger Anwesenheit erleben sie die all-gender-Umkleide unterschiedlich, ist sie für beide mit unterschiedlichen Gefühlen und Assoziationen verknüpft – Gemeinschaftlichkeit, Austausch und Gruppenzugehörigkeit gegenüber Scham und Bedrängnis. Letztlich können beide Erlebensweisen als zwei Seiten derselben Medaille betrachtet werden: Die Vergemeinschaftung, die Ben positiv betont, basiert letztlich auch in seinen eigenen Schilderungen darauf, durch »Gewohnheit« anfängliche »Überforderung« mit der Situation zu überwinden – die gewünschten Empfindungen also erst durch die wiederholte Praxis zu »lernen« – und so zwingt sich die Gemeinschaftlichkeit mitunter auch als negative Grenzerfahrung auf, wie Finns Ausführungen zeigen. Während einerseits ein Schutzraum vor gesellschaftlich hegemonialen körperbezogenen (Gefühls-)Normen, wie dem fat shaming und der Zweigeschlechternorm geschaffen werden soll, lassen sich im Material Tendenzen der Etablierung von eigenen Gefühlsnormen ausmachen (vgl. Hochschild 1979: 1990; zu emotionsbezogener Normativität queerer Kontexte siehe Ahmed 2014c: Kapitel 7). Im Rahmen eines Community-Buildings im Feld über (suggerierte) geteilte Erfahrungen und Einstellungen, wird auch eine bestimmte emotionale Einstellung – Zugehörigkeitsgefühle und damit einhergehende Aufgeschlossenheit gegenüber den anderen Teilnehmenden – erwartet, welche

sich wiederum in der Bereitschaft zur gemeinsamen all-gender-Umkleidepraktik materialisieren sollte. Ein anonymes und zu anderen Teilnehmenden distanzierteres Verhalten, das in kommerziellen Fitnessstudios möglich ist und durch Anonymität und Distanz auch einen gewissen Schutz gewähren kann, ist hier nicht vorgesehen.

Dabei kann die Anwesenheit diverser und auch nicht eindeutig zweigeschlechtlicher Körper für nicht-binärgeschlechtliche und trans*geschlechtliche Personen eine Atmosphäre der Gemeinschaftlichkeit und Sicherheit schaffen, auf Basis der eigenen Normalität und im Kontrast zu sonst häufigen Erfahrungen der eigenen Minderheitenposition. Dieser allgemeine Mechanismus wird in der Umkleide aufgrund des hohen Entblößungsgrades des Körpers besonders virulent. Es kann aber auch zu einer beklemmend empfundenen Atmosphäre führen, wenn Schamgefühle und Rückzugsbedürfnisse auf Basis einer Norm des Gemeinschaftsgefühls abgewertet werden und eine Offenheit auch zur Thematisierung des eigenen Körpers normativ erwartet wird. Wie Finns Ausführungen zeigen, empfinden nicht alle die all-gender-Umkleide gleich. Vielmehr ist die Gemeinschaftsumkleide auch hier ein Erfahrungsraum für unangenehme Gefühle wie Scham, Peinlichkeit oder Bedrängnis. Wenn davon auszugehen ist, dass es auch eine Frage des Habitus ist, wie Räume empfunden werden (Löw 2015: 209ff.; ähnlich auch Ahmed 2014b) und wer sich wann und wofür schämt (Neckel 1990), könnte der Fokus weiterer Analysen und Forschungen auf der Frage nach Faktoren liegen, die die jeweiligen Wahrnehmungsweisen begünstigen.

3 Die Hallen: Empowerment im Schutzraum trainieren

»We often get asked, ›what makes it a queer gym? Do you guys do, like, queer pushups or something?‹ Hmm, no. Actually we do the exact same pushups straight people do. LOL. But there is a difference and there is a need for a queer gym.« (thequeergym.com/blog, zuletzt 03.06.2016), so steht es auf der Seite von The Queer Gym.

Ja, was zeichnet ein queeres Training, neben der Umkleidenstruktur und der Werbestrategie, aus? Wenn es an sich keine queeren Liegestützen gibt, was ist der Unterschied, der so wichtig ist? Gibt es dennoch eine Art, Liegestützen und Situps zu machen, die queer ist? Kommt es darauf an mit wem, wie gerahmt, mit welchem Ziel die Trainingspraktiken vollzogen werden? Was macht aus einem Gym beziehungsweise aus einer Schulsporthalle ein queeres Gym und damit einen emotionalen Transformationsraum (siehe I.1.4-5), in dem »Turnhallenphobie« (Interview Aaron) und »Schulsporttrauma« (Interview Aaron; Flohr 2003a) überwunden werden können? Welche räumlichen, zeitlichen und sozialen Arrangements konstruieren den sportiven Schutzraum an Orten, nämlich Schulsporthallen, die gleichzeitig von vielen Teilnehmenden mit schlechten Erinnerungen, gar mit Traumata und Phobien, verknüpft werden?

In diesem Kapitel wird nun dargestellt, welche Praktiken und Arrangements die konkrete Trainingsgestaltung in den Sporthallen charakterisieren. Insbesondere wird näher auf die Prämissen der Trainingsgestaltung eingegangen (3.1), welche in einem Primat der Atmosphäre über der Effizienz des Trainings liegen. Es wird gezeigt, dass sich die queeren Fitnesstrainings in Kontinuität zur feministischen Sportkultur um einen spielerischen Zugang zu Sport bemühen und den Anspruch verfolgen, eine konkurrenz- und urteilsfreie Atmosphäre zu gestalten. Dadurch soll die emotionale Umcodierung von Sporträumen und -praktiken gefördert werden. Zentral für ein Gelingen dieser Transformation ist dabei die Gefühlsarbeit der Trainer_Innen, die in 3.2 genauer betrachtet wird. In diesem stellt sich auch heraus, dass auch im queeren Schutzraum vor der »genderrigiden Sportwelt« (Queerfriends), wenn auch subtil, hegemoniale Geschlechterrollen reproduziert werden. Es zeigt sich ein Spannungsverhältnis zwischen dem Ziel, Geschlechterrollen zu dekonstruieren und der Kategorie Geschlecht ihre Relevanz zu entziehen und dem Anspruch real existierenden binärstrukturierten sexistischen Strukturen und ihren Auswirkungen entgegenzutreten. Dies wird nach Alexandra Ommert (2016) als Gleichzeitigkeit eines kategorienkritischen und herrschaftskritischen Anspruchs gefasst. Diese führt in der Praxis mitunter zu Momenten der Reifizierung, besonders in der Verknüpfung von athletischer Kompetenz und (cis) Männlichkeit. Cis Männlichkeit beziehungsweise cis Männern kommt daher im Feld eine grundlegend ambivalente Rolle zu, wie zu sehen sein wird (3.3).

Zunächst nun aber zur Frage, wie die queeren Fitnessstrainings, die in dieser Studie untersucht wurden, konkret gestaltet ist. Die Trainingsgruppen waren pro Trainingseinheit zwischen drei und zwölf Teilnehmende stark. Die Zeitstruktur der Trainingsgruppen entspricht eher einem klassischen Sportvereins-Training und nicht einem konventionellen Fitnessstudio. Da die hier untersuchten Trainingsgruppen über keine eigenen Fitnessstudios oder ähnliches verfügen, finden Trainings zwei bis drei Mal in der Woche zu festen Tagen und Zeiten statt, dauern eineinhalb Stunden und werden von Anfang bis Ende, vom Aufwärmen bis zum Abdehnen, gemeinsam als Gruppe durchgeführt. Eine individuelle Trainingsgestaltung wie im Fitnessstudio ist hier nicht möglich. Dadurch, dass im Vergleich zu einem Studio recht selten Trainingszeiten angeboten werden, erfordert die Teilnahme also ein gewisses ›Commitment‹ ähnlich wie beispielsweise im Fußballverein. Für eine Teilnahme an der Gruppe ist es nötig, sich auf eine Regelmäßigkeit und entsprechende Einschränkung der eigenen freien Zeiteinteilung einzulassen. Gleichsam erhöht sich dadurch tendenziell auch die soziale Verbindlichkeit und damit auch Verbindung unter den Teilnehmenden, was sicher als förderlich für das Empfinden einer Community und eines Schutzraums gesehen werden kann, ebenso wie die regelmäßige Praktik, nach dem Training noch zusammen etwas essen oder trinken zu gehen, was eine Gruppe sogar explizit auf ihrer Internetseite bewirbt (Seitenwechsel nach dem Relaunch, zuletzt eingesehen 23.10.2020).

3.1 Kinderturnen statt Imponiergehabe

Danach gefragt, was das Training in einer queeren Fitnessgruppe *konkret* ausmacht, antworten Interviewpartner_Innen interessanterweise vielfach damit, wie es *nicht* ist. Die Beschreibung der eigenen Trainingspraxis wird oft über die Abgrenzung zum Mainstream konzipiert. Im Interview mit Alma berichtet diese im Rahmen einer freien Narration ihrer persönlichen Sportbiografie auch von eigenen Erfahrungen in einem Fitnessstudio:

»Das war ganz schrecklich im Fitnessstudio. Erzähl ich auch mal. Also für mich war das schrecklich. Ich war da auch nicht so lange, ich glaub nur n halbes Jahr. Also weil die Typen da, das geht ja alles gar nicht. Die dehnen sich ja auch nicht, gar nichts. Die machen ja nur ihre komischen Bewegungen und glotzen sich im Spiegel an (lacht) und [...] Ich hatte immer das Gefühl, die kucken mich komisch an. Das fand ich doof. Und von den Frauen, die da waren, also wenn ich das so sagen darf, ich fand, das waren alles Tussen, das fand ich total langweilig und so. Und [...] mich haben die Typen genervt. Weil ich hatte das Gefühl, die machen das tatsächlich um/die hatten son Poserding irgendwie.« (Interview Alma)

In diesem Interviewabschnitt finden sich die zentralen Motive der Ablehnung und Kontrastierung zu »Mainstream-Fitnessstudios« (Interview Mika), die im Feld vor-

herrschen: Mainstream-Fitnesssportler würden sich nicht dehnen – was als Synonym für gesundheits- und entspannungsorientierte Trainingspraxen gelesen werden kann – sondern sich nur im Spiegel »anglotzen« und hätten ein »Poserding« – also eine Neigung zu selbstexponierendem Auftreten. Die Frauen wiederum waren »alles Tussen« und langweilig, kamen also nicht als soziale Kontakte für Alma infrage. Mit dem Begriff Tussen wird ein abwertendes Frauenbild aufgerufen, nachdem die so bezeichneten Personen wenig intelligent, oberflächlich und ebenso wie die Männer vorrangig auf ihr Aussehen fokussiert seien. Eine Orientierung an der eigenen Optik, mit dem Ziel, bei anderen Eindruck zu machen – zu posen – wird klar abgelehnt und dient als Distinktionsmerkmal (siehe auch Kap.III.4.3). Auch das Gefühl, komisch angeschaut zu werden, ist in vielen Erfahrungsberichten sehr zentral und beeinflusst die Wahrnehmung der Atmosphäre für die Interviewten. Kim führt dies als »Abgecheckt-Werden von den Leuten« (Interview Kim), wie folgt aus:

»[...] du wirst die ganze Zeit von irgendwie von diesen ganzen Leuten irgendwie beobach/also jetzt nicht persönlich, also die verfolgen mich jetzt nicht, aber es ist schon son/Leute kucken halt die ganze Zeit: Wie cool sehen da die Leute beim Laufen aus und wie cool da [...].« (Interview Kim)

An anderer Stelle führt Kim aus: »[...] dass du da die ganze Zeit halt irgendwie Körper präsentierst. Und wenn die halt irgendwie nicht so norm-entsprechend sind, ähm dann kriegst du halt die ganze Zeit irgendwie so (...) Blicke und Kommentare und so.« (Interview Kim)

So empfand auch Anika sich explizit als »runde Person« (Interview Anika) im Fitnessstudio im Zentrum fremder Blicke: »Und auch die ganzen Blicke, die zugeworfen werden, so nach dem Motto: Was macht die Dicke da auf dem Laufband?« (Interview Anika) Mika beschreibt, dass in der queeren Fitnessgruppe viele Menschen seien,

»[...] die diese Atmosphäre in den Mainstream-Fitnessstudios nicht mögen, dieses Sehen und Gesehen-werden, dieses Imponiergehabe [...] wo einfach sone Atmosphäre ist, wo viele [andere Anwesende, Trainierende] auf mich auch abschreckend wirken. Wos nicht dieses Miteinander ist: Komm wir machen hier Sport, das macht irgendwie Spaß, sondern ...wo Manche ganz schön glaub ich mit ihrer Außenwirkung beschäftigt sind, auch beim Training.« (Interview Mika)

Auch Inga antwortet auf die Frage danach, was ihre Teilnehmenden wohl an einem Training im FLTI*-Sportverein schätzen: »dass man sich [nicht] irgendwie besonders anziehen muss, um zum Sport zu gehen. Die meisten kommen ja mitm Schlumpelpullover und irgendeiner Schlumpelhose da hin und ähm (5) finden das gut.« (Interview Inga) Auch hier spielt also das äußere Erscheinungsbild, inklusive der Bekleidung, keine Rolle und die Teilnehmenden sind von der belastenden

Aufgabe eines angemessenen Stylings und Selbstpräsentation befreit. Auch später im Interview heißt es noch einmal: »Weil, wir hatten selten Leute bisher, die sich auch nur Mühe gegeben hätten irgendwas Besonderes anzuziehen. Und wenn fällt es auch keinem auf, hat man den Eindruck, da kuckt auch niemand hin. Interessiert irgendwie niemand, was die anderen da anhaben.« (Interview Inga)

Nicht nur in der Umkleidekabine, auch während des Trainings sind *Blicke also zentrale Elemente der Atmosphären-gestaltung*.²⁸ Wie andere Menschen angeschaut werden und ob Menschen sich selbst im Spiegel betrachten oder explizit die Blicke anderer suchen, wird als zentrales Charakteristikum zur Unterscheidung von Mainstream und queeren Fitnessstrainings angeführt. In diesem Zusammenhang damit äußert Kim auch: »[...] ja ich hatte viel den Eindruck, dass es auch son Datingportal mehr oder weniger ist.« (Interview Kim) Das Anschauen anderer und das Suchen nach deren Blicken werden oftmals auch als explizit sexualisiert empfunden und abgelehnt. Tatsächlich konnte ich während meiner Feldaufenthalte und auch in den Interviews kaum eine Bedeutung dessen im Trainingsalltag ausmachen. Anzunehmen ist, dass durch die hohe Relevanz eines antinormativen Selbstanspruches, Komplimente und Flirtversuche schnell als normativ und übergriffig empfunden würden. Sam, welcher die queere Fitnessgruppe explizit schwuler Sportkultur vorzieht, nennt nicht zuletzt das offensive Flirtverhalten, das aufmerksamkeits-suchende Exponieren des eigenen Körpers und die Dauerrelevanz von Sexualität in der schwulen Subkultur als Grund seiner Ablehnung:

»And it seemed much more like people joked about and talked about sex, gay sex, and ähm tried to sort of get attention for their bodies, taking off their shirts, and that... I am not interested in that. That's partially sort of boring and partially I think alienating for me. I don't feel at home there.« (Interview Sam)²⁹

Auch Mika stellt heraus: »[...] was ich vorhin auch angesprochen habe, nämlich das äh dieses im Fitnessstudio dann mich zeigen mit dem, was ich kann, das haben wir nicht. Also dieses Imponiergehabe.« (Interview Mika)

Zumindest das Sich-im-Spiegel-Anglotzen ist auch gar nicht möglich, denn es gibt keine. Die Trainings, welche zum Angebot gemeinnütziger Sportvereine

28 Zur Bedeutung von Blicken in der Herstellung sozialer Rangordnungen im Fitnessstraining arbeitet auch Peter Kiep (Kiep 2017).

29 Graf 2012 arbeitet Dynamiken der Verhandlung von sexuellem Begehren in konventionellen Fitnessstudios heraus, Alvarez (2008) speziell für die schwule Fitness-Szene. Das Narrativ einer geringeren politischen Reflexivität in der schwulen im Vergleich zur queeren (Sport)-Szene findet sich auch in zwei »Members Stories« des US-amerikanischen The Queer Gym. Sowohl Erik als auch Adam berichten im Gleichklang mit Sam von einer hohen Sexualisierung und rein hedonistischen Orientierung schwuler Kontexte, von denen sie The Queer Gym positiv abgrenzen (»Meet Erik« und »Meet Adam« auf thequeergym, zuletzt eingesehen am 19.08.2020).

gehören, finden in Schulsport- und vergleichbaren Mehrzwecksporthallen statt. Damit gibt es viele Artefakte nicht, die ein gängiges Fitnessstudio auszeichnen, unter anderem keine Spiegel an den Wänden. Eine Studie von Peter Kiep (Kiep 2019) zeigt, dass Spiegel, die in konventionellen Fitnessstudios vielfach vorhanden sind, einen wesentlichen Einfluss auf die Unzufriedenheit mit dem eigenen Körper haben. Zwar ist das Nicht-Vorhandensein von Spiegeln hier eher darauf zurückzuführen, dass Spiegel nicht zum klassischen Mobiliar von Schulsporthallen gehören, dennoch kann eben mit Bezug auf Kiep ein spiegelloses Training auch als Element der anvisierten Verbesserung des Körper-Selbst-Verhältnisses gewertet werden. The Queer Gym aus Oakland, deren Internetpräsenz in III.1. besprochen wurde, wirbt explizit damit, dass es keine Spiegel in ihrem Studio gibt, »to help clients suffering body dysmorphia« (thequeergym) was diese These bestärkt.

In den hier untersuchten Sporthallen gibt es zudem auch keine klassischen Fitnessgeräte wie Cyclingräder, Laufbänder, Hantelbänke oder Crosstrainer. Das wird aber nicht als Mangel thematisiert, im Gegenteil: Vereinzelt finden sich Thematisierungen von Fitnessstudio-Geräten, die dann als weiterer negativer Aspekt gängiger Fitnessstudios erzählt werden:

»Bei so McFit zum Beispiel da haste ja so Maschinen, die so total stark dich in sone gewisse Position (.) und das ist ja alles sehr stark angeleitet diese Maschinen [...]. Ich pass überhaupt nicht in die Maschine. Das hat überhaupt nicht funktioniert, das hat richtig wehgetan.« (Interview Lu)

Auch Sascha sagt: »Ich weiß nicht, stehen da diese ganzen Geräte und die Leute stecken sich da irgendwie rein und äh keine Ahnung. Ich find Fitnessstudios was super Seltsames.« (Interview Sascha)³⁰

Hier zeigt sich eine Assoziation von Fitnessgeräten mit Zwang, Leitung und Unterordnung: Die Maschinen [zwingen, nötigen, bringen, leiten? Verb fehlt, Anm. CS] »dich in sone gewisse Position«. Auch ohne Verb im Satz wird deutlich, dass eher von einem negativ konnotierten Zwingen der Maschinen gesprochen wird, zumal Lu folgend sogar von Schmerzen spricht, weil sie nicht in die Maschinen passe. Und auch in Saschas Aussage wird deutlich, dass das Training an Maschinen als eine Art befremdlich empfundene Unterwerfung des Menschen unter die Technik gesehen wird: »die Leute stecken sich da irgendwie rein«, passen sich Form und Funktionsweise der Maschine an, um hereinzupassen – Fitness im Sinne des »to fit in«.

Das Inventar der beobachteten Trainingsgruppen hingegen besteht aus üblichem Schulsport-Mobiliar und vom Verein bereitgestellte Kurzhanteln, in einer

30 Diese »Technikfeindlichkeit« schließt an ebensolche Diskurse der feministischen Sportkultur über Geräte in Fitnessstudios an (Kröner 1986).

Abb.14: Eine der Trainingshallen. Das Foto ist von der Facebook-Seite der Gruppe. Zu sehen ist die (Schul-)Sporthalle mit einem aufgebauten Trainingsparcour.



Trainingsstätte irgendwann auch einer kleinen Anzahl Langhanteln. Viele Übungen der Trainings basieren auf der Nutzung des Eigenkörpergewichts. Das ist zum einen eben den Umständen der Ausstattung geschuldet, wird aber durchaus auch als vorteilhaft diskutiert, da es eigenständiges zusätzliches Training zuhause ermöglicht auch ohne Zugang zu einem Fitnessstudio. Vor dem Hintergrund der eben ausgeführten negativen Assoziationen mit Fitnessgeräten, kommt dem Training mit Eigenkörpergewicht und wenig zusätzlichen Artefakten implizit auch eine Assoziation mit Freiheit und Nicht-Unterordnung zu.

Werden Trainingsgeräte genutzt, dann oftmals auch in unkonventioneller Weise.

Auf einer Gender-Studies-Konferenz komme ich mit einer anderen Forscherin ins Gespräch, die, wie sich herausstellt, früher einige Zeit in einer ›meiner‹ beforschten Gruppen trainiert hat. Sie spricht sehr begeistert von der Erfahrung dort, vor allem von der spielerischen Trainingsgestaltung. Sie fasst dies in der Aussage zusammen, dass es sich dabei eigentlich nicht um Fitnessstraining handle, sondern um »Kinderturnen für Erwachsene«. Besonders mochte sie die Rollbretter, auf denen auch ich schon öfter während meiner Beobachtungen in der Gruppe sitzend

oder auf dem Bauch liegend mit anderen um die Wette durch die Halle gerollt bin. (Beobachtung 13.02.2016)

Die feministische Sport- und Bewegungskultur der 1980er Jahre verfügte zunächst nicht über eigene Hallen oder ähnliches, die ersten Trainings wurden im Park durchgeführt und die Sportpraktiken bestanden unter anderem darin, auf Bäume zu klettern (siehe Kap. II.2). Hier wurde die Not zur Tugend gemacht und ein improvisiertes spielerisches Training, welches Ängste und Hemmungen vor Sport überwinden helfen sollte, zu einem zentralen Merkmal feministischer Sportkultur. Dabei ging es im Einklang mit Grundsätzen der Neue oder Alternativen Sportkultur (Pawelke 1995; Moegling 1988) auch darum, Praktiken des Sports neu zu definieren, sich nicht an vorgegebenen Regeln und Abläufen zu orientieren, sondern explizit und bewusst Sportarten und Sportpraktiken so zu modifizieren, dass sie den Wünschen, Bedürfnissen und Fähigkeiten der Teilnehmenden entsprechen (siehe auch Kap. II. 2). So werden Trainingspraktiken wie folgt beschrieben:

»Da wurde mit Kästen gebaut, aus Barren und anderen Geräten ein Parcours zusammengestellt. Wir kletterten auf allem herum, spielten Fangen auf den Geräten. [...] Oft brachte Susanne sogenannte Alltagsgegenstände wie Fahrradschläuche, Pappkartons, Luftballons, Bettlaken oder einen nicht so alltäglichen Fallschirm mit, warf alles in die Mitte und es entstanden die erstaunlichsten Spiele. Mit Sachen, denen nicht die Erinnerung an Schulsport anhaftete, wurde sehr unbefangen herumexperimentiert.« (Gröver 1993: 42f.)

Als Begründung für die Ablehnung von Schulsport-Erinnerungen werden in den Publikationen der feministischen Sportkultur »Ängste oder auch Aggressionen« benannt, die »bestimmte Geräte wie Kasten, Barren oder auch Bälle und die Turnhalle an sich auslösen können.« (Gröver 1993: 40; siehe auch Rose L. 1992: 117) Auch von »Schulsporttrauma« (Flohr 2003a) wird gesprochen. Hier zeigt sich eine Kontinuität zu Ausführungen der heutigen queeren Fitnesssportler_Innen. Aaron beispielsweise spricht von einer »Turnhallenphobie« und »ganz schlimmen Erfahrungen im Schulsport« (Interview Aaron), die er als Trainer zu überwinden helfen will (s.u.).

Über eine »respektlose Umgangsweise mit der Turnhalle und den Geräten« (Gröver 1993: 42) sollte eine neue Beziehung zu diesen Artefakten und damit verknüpften (Sport)Praktiken entwickelt werden. Durch die Loslösung von konventionellen Sportkonzepten sollten entsprechende aus der weiblichen Sportsozialisation erwachsenen Hemmungen und Ängste aufgehoben werden. So erzählt Inga, die seit Mitte der 1990er Jahre eine Fitnessgruppe leitet: »Wir haben alles, [...], was man im Entferntesten unter Fitness nennen konnte, gemacht. Bis zu Volkstänzen, russischen Volkstänzen.« (Interview Inga). Auch während der teilnehmenden Beobachtung in ihrer Gruppe für diese Studie wurde gelegentlich als Erwärmungs-

übung getanzt – frei nach etwa minütlich wechselnd abgespielten Musikstilen. Das lies atmosphärisch tatsächlich schwerlich die Assoziation mit selbstoptimierender Körperarbeit oder sportivem Rekordstreben aufkommen, erfordert aber andererseits eine gewisse Kompetenz des Scham-Ablegen oder der Ernstlosigkeit.

Unkonventionelle Trainingsabläufe werden jedoch nicht von allen als spaßige Loslösung von gängigen Sport-Normen empfunden, sondern könne auch als grenzüberschreitend und beschämend erlebt werden, ganz ähnlich der all-gender-Umkleidenstruktur (Kap. III.2). Das zeigt ein Erfahrungsbericht aus einem feministischen Training von Lu, die inzwischen explizit *nicht* in queeren oder feministischen Kontexten trainiert:

»Der eine, das war besonders schlimm...genau, mit diesen Frauen...weil es gab so Aufwärmübungen. Das waren die Aufwärmübungen, die mich zum Schreiend-Wegrennen geführt haben. Weil man musste zum Aufwärmen im Kreis rennen und dann sollte man ähm – total absurd, ich weiß nicht ob das normal ist aber (lacht) – dann sollte man gegeneinander hüpfen und es sollte sich nur der Bauch berühren. Weißte da waren so zwölf fünfzehn Frauen, die ich nicht kannte und ich sollte mit dem Bauch gegen die hüpfen. Und ich dachte so: Ich würde lieber aus dem Fenster im fünften Stock hüpfen, als diese Übung machen, das ist viel zu grenzübergreifend, wie kann man sich sone Scheiße ausdenken [...]?« (Interview Lu)

Auch während meiner Feldaufenthalte konnte ich immer wieder eine große Kreativität im Umgang mit dem Ort der Turnhalle, den Geräten und den gängigen Trainingspraktiken und -strukturen beobachten.

Mir wird gleich ein bisschen bange, als ich den schon fertigen Teil des Aufbaus sehe, der darin besteht, über eine schräg gestellte Bank auf einen Schwebebalken zu laufen und über diesen zu balancieren bis zu einem Stufenbarren, über den man dann steigt, um am Ende ein Seil zu greifen (so ein Kletterseil, das von der Decke hängt), um sich mit diesem wieder abzuseilen. In der Vorstellungsrunde am Anfang sagt eine Teilnehmerin, dass hier viele Geräte stehen, wegen denen sie nicht zum Schulsport gegangen ist und dass sie sich deshalb nun freut aufs Training. (Beobachtung 11.08.2016)

Die Bemerkung der Teilnehmerin verweist auf genau diesen Mechanismus der emotionalen Umbesetzung von klassischen Schulsportgeräten wie Stufenbarren und Schwebebalken, sowie generell dem Ort einer Schulsporthalle. Gleichzeitig ist davon auszugehen, dass nicht nur mir ein wenig bange ist. So sagt auch Ben, der den hier beschriebenen Parcours aufgebaut hat:

»Alle haben sich gefühlt wie: Ich bin wie in der Schule und da habe ich das nie geschafft und sind am Anfang total überfordert. Aber sie sind nicht mehr Kinder.

Und dann versuchen sie's als erwachsene Person. Und dann sehen sie, dass sie es geschafft haben und am Ende hat es viel Spaß gemacht. Und das ist für mich ein großer Erfolg und auch für sie auf jeden Fall.« (Interview Ben)

Ben verfolgt recht bewusst das Ziel, die Teilnehmenden dazu zu bringen, negative – angst- oder schambesetzte – Assoziationen mit Sporthallen und -geräten zu überwinden und sich selbst Dinge zuzutrauen, die auf den ersten Blick überfordernd oder gefährlich wirken.

Auch in anderen Trainingsgruppen werden Trainingseinheiten oft sehr spielerisch gestaltet, beispielsweise durch sportives Stadt-Land-Fluss- oder Mensch-Ärger-Dich-Nicht spielen³¹ oder bereits erwähnte Wettrennen im Sitzen oder Liegen auf Rollbrettern, was durchaus körperlich anstrengend für je involvierte Muskelgruppen ist, sich aber dennoch eher nach »Kinderturnen« als nach einer sportlichen Übung anfühlt. So beschreibt auch eine Teilnehmerin einer anderen Gruppe:

»Also unsere Trainer sind ja wahnsinnig kreativ, besonders Stefan. Und zu Weihnachten hat er sich ne ganz tolle Challenge ausgedacht gehabt, zum Nikolaus. Also wir wussten, es gibt irgendwas Besonderes, nicht so der normale Kreis mit den variierenden Übungen, sondern wir haben quasi Nikolaus gespielt. Nikolaus und Rentiere. Und der Nikolaus hatte dann immer eine Zipfelmütze auf und die anderen, die keine hatten, die waren das Rentier, die waren da an der Futterstation. Das war sone große Matte. Und dann is der Nikolaus zu einem Rentier gekommen und wurde dann von dem Rentier getragen, zwei Runden durch die Halle. [...] Und dann mussten wir halt zum Schornstein, was son umgekehrter Kasten war, rennen und mussten unsere Geschenke rausziehen. Das waren die Übungen. Und die hattens auch extrem in sich. Also auch so krasse Sachen wie hier quasi [Das Interview fand während eines größeren queeren Fitnessevents statt, Anm. C.S.]. Daran siehste auch wieder, dass es alles sehr viel um Spaß geht, nicht nur um dieses Leistungsding.« (Interview Valerie)

Einerseits sind die Übungen intensiv, »hattens extrem in sich«, gleichzeitig war es Valerie auch möglich, Teilübungen nicht zu machen, zum Beispiel »ihren« Nikolaus

31 Stadt-Land-Fluss funktioniert dabei wie folgt: Organisiert sind die Teilnehmenden in Teams. An einem Ende der Halle liegen Zettel und Stifte, die Zettel sind entsprechend des bekannten Spiels vorbereitet. Wenn ein Buchstabe bestimmt ist, laufen die Teammitglieder je einzeln vom gegenüberliegenden Hallenende zum Zettel, füllen eine Kategorie (Stadt, Land, Fluss, ...) aus und rennen zurück, erst dann darf das nächste Teammitglied loslaufen. Gewonnen hat das Team, welches als erstes alle Kategorien ausgefüllt hat. Mensch-ärger-dich-nicht wird in Zweiertteams gespielt. Es wird gewürfelt und eine Person läuft die Anzahl der Würfelaugen als Runden in der Halle, die zweite macht in dieser Zeit bestimmte Übungen, gewonnen hat das Team, welches zuerst eine bestimmte Mengenvorgabe an Übungen absolviert hat.

nicht auf dem Rücken zwei Runden durch die Halle zu tragen: »Das hab ich zum Beispiel auch nicht gemacht, ich bin mit meinem Nikolaus Arm in Arm gelaufen. Oder wir haben mal Rollenwechsel gemacht, da wurde das Rentier dann getragen.« (Interview Valerie)

Nicht nur werden also Übungen oft – auch ohne jahreszeitliche Anlässe – in Spiele verpackt, auch ist den Teilnehmenden viel Freiheit gelassen, Übungen auszusetzen oder abzuwandeln. Disziplin, sowohl gegenüber der Trainerin oder des Trainers als auch in Form von selbstdisziplinierendem Einsatz, kann zwar durchaus beobachtet werden, wird aber nicht als raumgestaltender oder generell relevanter Wert kultiviert. So kommen in allen beobachteten Trainings vielfach mehrere Teilnehmende zu spät und sieht eine Trainingseinheit öfter wie folgt aus:

Grundsätzlich scheint der Aufbau immer noch nicht von allen verstanden zu sein oder absichtlich verändert zu werden. Teilweise halten Menschen ihre Wechselzeiten nicht ein, sondern machen dennoch Übungen, während eigentlich die andere Person aus dem Zweierteam dran ist. Oder sie verändern Stationen, in der Regel, indem sie die Ausführung vereinfachen. [...] Die Koordination des Zirkels insgesamt misslingt, so dass nicht alle gleichzeitig fertig sind. Es erfolgt also vor dem zweiten Durchgang eine erneute Erklärung. Dennoch machen wieder einige Leute Übungen statt Pause, andere albern mehr herum während ihrer Übungszeit. (Beobachtung 02.02.2016)

Das ›undisziplinierte‹ Verhalten der Teilnehmenden erscheint dabei nicht als Respektlosigkeit dem Trainer gegenüber, eher als Resultat einer Atmosphäre, die bewusst möglichst locker, unhierarchisch und spaßorientiert sein soll (siehe Kap. III 4.3 zur Normativität von Spaß). Teil dessen ist eine häufige Betonung der individuellen Freiheit in der Trainingsausübung. So heißt es in Werbetexten, »dass jede(r) im eigenen Tempo und ohne (Gruppen-)Druck trainieren kann« (Seitenwechsel, 19.04.2018). Praktisch umgesetzt wird dies durch eine häufige Anweisung verschiedener Übungsvariationen für unterschiedliche Leistungsstufen. Nicht nur für Sascha macht diese Toleranz für verschiedene Leistungsniveaus einen zentralen Wesenszug queerer Trainingsgruppen aus:

»Und wenn man irgendwie ne Übung dann nicht mehr kann dann oder halt sozusagen an sein eigenes Limit gekommen ist, dann ähm heißt das nicht so: ›Ey, du musst noch...‹ oder keine Ahnung was und ›Das geht ja nicht!‹ oder so. Sondern das ist irgendwie, hab ich das Gefühl, dass es ok ist, wenn man dann irgendwas nicht mehr, also auch nicht kann. Und dass halt auch jedes Mal gefragt wird, ob jemand Ersatzübungen braucht oder irgendwelche Probleme hat. Es wird halt super viel Rücksicht genommen und das ist halt sowas, was ich aus so anderen so Konstellationen gar nicht kenne und das richtig richtig toll ist.« (Interview Sascha)

Element dieser ›Toleranz‹³² ist eine starke Individualisierung der Leistungsansprüche – auf praktischer Ebene durch die differenzierten Aufgabenstellungen, und auf rhetorischer/ideologischer Ebene durch den Topos der Leistungsanspruchs »für sich«, ähnlich der Ideologie des ›sich für sich selbst schön Machens‹ (Degele 2004: 90ff.). So sagt Valerie: »[A]lso ich mein ich hab den Anspruch an mich selber, was zu schaffen und auch besser zu werden, aber der Leistungsdruck kommt nicht von außen.« (Interview Valerie).

Schon in den 1980er Jahren war diese Art der Aufteilung in von außen und ›von innen/aus sich selbst heraus‹ im Rahmen einer Selbstbestimmungs-Rhetorik urteilsleitend: Leistungsstreben wurde durchaus akzeptiert, wenn es als selbstbestimmt codierbar war (siehe Kap. II. 2.2). Ferner hieß es dort:

»Den Leistungsbegriff einem objektiven = äußerlichen Wertmaßstab zu entreißen, kann im Unterricht [gemeint sind Freizeit-Training, Anm. C.S.] z.B. heißen: einer Frau, die es das erste Mal in ihrem Leben schafft, einen Liegestütz (bzw. eine Vorübung dazu) zu machen, ebenso viel positive Unterstützung zukommen zu lassen, wie jener Frau, die – ständig schwitzend und ›leistungsorientiert‹ – lernt, Momente der Ruhe, ganzkörperlichen Fühlens oder Partnerinnenübungen zulassen zu können, bei denen meßbare Leistung nicht so offensichtlich ist.« (Bischoff/Schmidt 1988: 69)

Ähnlich modernen Diversity-Politik-Ansätzen wird hier eine komplett gleichwertige Vielfältigkeit an Seinsweisen und Zielsetzungen proklamiert. Eine Spielart davon findet sich auch im Interview mit Alma in dem Begriff des »ausgewogenen Vergleichs«:

»Na und mit dem Vergleichen merk ich ähm, also ich merk zum Beispiel mit Alex, Alex ist sehr kräftig. Oh, der kann Gewichte heben, da brauch ich gar nicht hinkucken. [...] Und aber ich merk ich bin zum Beispiel im Ausdauerbereich viel viel besser und ich FREU mich, dass ich im Ausdauerbereich besser bin als Alex. Ich freu mich aber auch, dass Alex so toll ist in Gewicht und dass er da so im Kraftdings, dass er da so seins gefunden hat. So. Also ist das n ausgewogener Vergleich, ja.« (Interview Alma)

Und so wie die Kritik an Diversity-Politiken darin besteht, dass diese reale Machtunterschiede durch die Behauptung einer voluntaristischen Wertschätzung universeller Vielfältigkeit ignoriere (Ahmed 2012; Wetterer 2003), bleibt auch in dieser ›Leistungs-Diversity‹ offen, was passiert, wenn kein ausgewogener Vergleich möglich ist, wenn A stets sowohl mehr Ausdauer als auch mehr Kraft hat als B.³³

32 Deren immanente Grenzen werden in Kap. III.4.3 besprochen.

33 Darauf werde ich in Kap. III.4.3 noch einmal zurückkommen.

Wie schon in der feministischen Sport- und Bewegungskultur der 1980er spielt das ›Leistungsthema‹ (siehe Kap. II. 2.2) also auch in heutigen queeren Sportkontexten weiterhin eine große und ambivalente Rolle. Zum einen basieren einige spielerische Trainings-Aufbauten, wie eben bereits beschrieben, durchaus auch auf Wettbewerbsspielen, in denen es beispielsweise darum geht, schneller als die anderen zu sein. Betont werden dabei stets der Spaß und die explizite Nicht-Ernsthaftigkeit des Wettstreits. Dass dies jedoch in der Praxis nicht immer so einfach auszubalancieren ist, zeigen folgende Interviewausschnitte von Anika und Aaron:

»Was ich schwierig finde, ist wenn wir bei Aaron dieses 10er, 9er, 8er, 7er-Training machen³⁴, weil das baut halt n bisschen Druck auf ne. So da geht's ja dann quasi um Geschwindigkeit. Und klar schaff ichs auch diese Übungen zu machen, aber ich bin halt nicht so schnell wie ne leichte Person. Das heißt für mich, dass ich dann immer automatisch die Letzte bin bei dieser Art von Training. [...] Das gibt mir dann son bisschen Stress ja. (.) Also für mich ist es immer am besten, wenn wir sowas haben mit ner Zeitspanne [...] von sagen wir 40 Sekunden pro Übung und dann macht jede Person ihr Tempo, weil dann kann ich quasi mein Tempo machen und komm nicht in Zeitdruck. Das ist für mich am entspanntesten.« (Interview Anika)

Aaron, dem Trainer, fällt es allerdings schwer, komplett auf sportlichen Wettstreit zu verzichten:

»Und ich find zum Beispiel, wenn wir competitionmäßig machen – machen wir ja manchmal ne, so Spaß-Competition – machen eigentlich alle mit. Also es sind halt... steigen auch alle drauf ein, auf diese Competition. Ich find aber wir machen dis auf ne, also zu mindestens nach meiner Sicht, auf ner Ebene, wos ok is. Wobei wir letztens irgendwann n Training hatten, da hat irgendjemand danach gesagt: ›Das war mir zu viel Competition und das wurde auch zu ernst.« Das fand ich gut, also, dass die Person das gesagt hat und dann hat das noch ne zweite bestätigt und dann hab ich nochmal nachgefragt und dann haben wir kurz drüber geredet und ähm ich glaube, ich würds nochmal anbieten, aber vielleicht einfach nochmal n paar Sätze dazu sagen. So dass wir halt einfach nochmal kucken, dass es halt nicht mehr dieses Gefühl erzeugt.« (Interview Aaron)

An anderer Stelle im Interview sagt er über seine Praktik gelegentlich Teams oder Paare nach Leistungsniveau zusammenzustellen: »[...] ich hoffe es ist für diejenigen, die sozusagen in dem Spektrum eher vom Leistungslevel eher unten sind

34 Das bedeutet, dass jede Person von einem gewissen Set an Übungen, zum Beispiel Liegestützen, Kniebeugen und Sit-Ups je erst zehn, dann neun, dann acht und so weiter Wiederholungen absolviert, bis sie bei null Wiederholungen angelangt ist.

trotzdem ok so. Das müsst ich vielleicht auch nochma ...nochmal mit den Leuten reden. Aber ich hab das Gefühl, das ist ok.« (Interview Aaron)

Mehr noch als Aaron, macht sich auch Mika Gedanken darum, wie sie das Training anleiten kann, ohne, dass Teilnehmende sich unter Druck gesetzt oder bewertet fühlen:

»Da mach ich mir im Vorfeld viele Gedanken darum, manchmal mehr als über die konkrete Übung, die wir da am Ende machen. Darüber: Was sprech ich an? Wenn ja, wie, in welchem Umfang? Was sag ich dazu, was sag ich nicht dazu? Und ich komm immer wieder auf die Formel zurück, dass ich im Zweifelsfall das wichtiger finde, dass die Menschen sich selber nicht allzu hart beurteilen, also nicht das Gefühl bekommen, dass ich irgendwie werten würde, also nicht irgendwie sage: Das ist schlecht, wie du's machst, sondern nur so: Kuck mal, so kann man noch was besser machen oder anders, das aber auch nur in nem Maße, so lange es halt noch irgendwie Spaß macht.« (Interview Mika)

Hier zeigt sich einmal mehr, dass das Primat der Trainingsgestaltung nicht auf einer möglichst hohen Effizienz oder ergebnisorientierten Übungsausführungen liegt, sondern darauf, möglichst allen Teilnehmenden ein angenehmes, freudvolles und bestärkendes Erlebnis zu verschaffen. Es zeigt sich, dass die Trainer_Innen explizit zu diesem Zweck viele spielerische und unkonventionelle Trainingsmethoden einsetzen und besonders die emotionale Ebene der Trainingsgestaltung viel reflektieren.

Das verweist auf die spezifische Rolle, die Trainer_Innen im Feld einnehmen. Diese wird im folgenden Unterkapitel ausführlich beschrieben und die Relevanz der Trainer_Innen für das Erleben der Teilnehmer_Innen herausgearbeitet. Es zeigt sich, dass die Trainer_Innen mindestens ebenso relevant für das Erleben eines Empowerments im Schutzraum sind, wie eine subkulturelle Selbstverortung oder eine explizit exklusive Zielgruppenpolitik. Ihnen kommt nicht allein, und vielleicht auch nicht mal primär, die Funktion der praktischen Übungsanleitung zu. Wesentlich geht es um die Schaffung (beziehungsweise Verhinderung) bestimmter Gefühle bei den Teilnehmenden und damit um *Gefühlsarbeit*.

Daher wird nun auf das Konzept der Gefühlsarbeit allgemein, sowie im spezifischen Kontext der Arbeit der hier untersuchten Fitnesstrainer_Innen, eingegangen (3.2.1). Hierbei werden besonders die Aspekte der authentischen individuellen Wertschätzung gegenüber den Trainierenden hervorgehoben (3.2.2), sowie die implizite Vergeschlechtlichung der Emotionsarbeit im untersuchten Feld (3.2.3).

3.2 Die Gefühlsarbeit der Trainer_Innen

Den Begriff der Gefühlsarbeit wurde geprägt von Arlie Russel Hochschild, vor allem in ihrer Studie »Das gekaufte Herz« (1990, engl. Original 1983). Hier untersuchte

Hochschild Flugbegleiter_Innen und Inkassoangestellte in ihrer täglichen Arbeitssituation und stellte die Bedeutung der Produktion bestimmter Atmosphären und Stimmungen und damit *Gefühlen* bei den Gästen und Kund_Innen, als zentralen Teil der Arbeitstätigkeit (und auch entsprechender Ausbildung) heraus. Dafür müssen die Servicekräfte auch in Konfliktfällen mit Fluggästen stets ein freundliches Lächeln auf den Lippen bewahren, die Inkassoangestellten Regungen von Mitleid unterdrücken und stets streng und drohend wirken. Diese Art des gezielten Emotionsausdrucks bezeichnet Hochschild als *surface acting*. Dabei geht es um ein äußerlich sichtbares Produkt in Form eines Gefühlsausdrucks, welcher dazu dienen soll *bei anderen* (zum Beispiel Kund_Innen) ein Gefühl oder eine Stimmung zu erzeugen. Dieses dauerhaft und überzeugend zu leisten, erfordert aber ebenso ein *deep acting*, also eine aktive Einflussnahme auf das *eigene Empfinden* – um das entspannte Lächeln oder die bedrohliche Aggressivität nicht nur aufzulegen, sondern auch authentisch verkörpern zu können.³⁵ Diese Arbeit an den eigenen Empfindungen sind wiederum, so Hochschilds Ausführungen, auch zentraler Bestandteil des privaten sozialen Miteinanders, wenn beispielsweise Menschen (versuchen) sich dazu (zu) bringen, situationsangemessen dankbar zu sein, zu trauern oder zu lieben im Dienste einer Atmosphäre oder des sprichwörtlichen Haussegens.

Hochschild unterscheidet daher zwischen *emotional labor* und *emotional work*.

»I use the term emotional labor to mean the management of feeling to create a publicly observable facial and bodily display; emotional labor is sold for a wage and therefore has *exchange value*. I use the synonymous terms *emotion work* or *emotion management* to refer to these same acts done in a private context where they have *use value*.« (Hochschild 2012: 7)

Die strikte Trennung Hochschilds von Erwerbsarbeit und Privatleben ist mehrfach kritisiert worden (Bargetz 2013; Weeks 2011; vgl. Neckel im Vorwort zur erweiterten deutschen Neuauflage von »Das gekaufte Herz« 2006 sowie in Senge/Schützeichel 2013). Auch im hiesigen Feld ist die Einteilung schon empirisch schwer scharf zu stellen, denn es handelt sich bei der Beschäftigung der Trainer_Innen um ein gering entschädigtes Ehrenamt, also einen Graubereich zwischen Erwerbsarbeit und Privatleben. Auch enthalten Hochschilds Ausführungen die These, nach welcher Gefühlsarbeiter_Innen durch ihre Tätigkeit von ihren »eigentlichen« Gefühlen entfremdet würden. Darin liegt eine empirisch wie epistemisch problematische Tren-

35 Mit anderem Vokabular finden sich dieselben Phänomene auch in den phänomenologischen Arbeiten von Hermann Schmitz, der zwischen der Wahrnehmung und der leiblichen Empfindung eines Gefühls unterscheidet (siehe Kap. I) und dies am Beispiel der Weihnachtsbescherung beschreibt, bei der ein erwachsener Anwesender womöglich die Aufregung und Begeisterung seiner Kinder wahrnimmt, aber, um selbst affektiv von davon betroffen zu sein, erst eigene Kindheitserinnerungen mobilisieren muss, um »mitzufühlen«. (Schmidt 1993:48)

nung von ›unechten/gekauften‹ und ›authentischen‹ Gefühlen. Eine weitere Kritik an Hochschilds Entfremdungsthese zu kommerzieller emotionaler Arbeit besteht auch darin, dass sie damit die subjektiven Ermächtigungseffekte ignoriere, die in der Steuerung der Emotionen von Kund_Innen oder Klient_Innen für die Gefühlsarbeitenden liegen kann (vgl. Neckel in Hochschild 2006 und Neckel 2005).

Nichtsdestotrotz ist ihr Konzept der Gefühlsarbeit bis heute grundlegend und dient auch hier als fruchtbare analytische Brille zur Erschließung der spezifischen Rolle und Funktion der Trainer_Innen im konkreten Feld wie auch in der Fitnesskultur allgemein:

»Sociability in the fitness gym is demanding for a trainer; it is indeed an important part of a fitness instructor's job. The work carried out by instructors and trainers – as is the case with other service workers – requires quite a lot of emotional labour and a measure of controlled personal involvement. (Hochschild, 1983)« (Sassatelli 2010: 79f)

Auch Ahmed nimmt explizit auf Hochschild und deren Konzept der emotionalen Arbeit Bezug (Ahmed 2010c: 43, 2014b: 14). Zwar fragt Hochschild eher danach, was Menschen *mit ihren Gefühlen tun*, wie sie diese regieren und formen, wohingegen bei Ahmed der Fokus darauf liegt, *was Gefühle mit Menschen und Situationen tun*. Dadurch sind Gefühle in Hochschilds Konzept deutlich subjektzentrierter konzipiert – als etwas, dass Subjekte ›haben‹ und managen, was zu ihnen gehört – wohingegen das Ahmedsche Konzept Emotionen eher als kulturell an bestimmte Objekte gebunden und zwischen Subjekten zirkulierend sieht. Ahmed betont jedoch selbst: »I would describe the difference as a difference in emphasis rather than a difference in argument.« (Ahmed 2010c: 239, Fn 30)

Beide teilen dabei eine Perspektive, die die Relevanz von unterschiedlichen sozialen Positionen und Machtverhältnissen für die Verteilung von Emotionsarbeit berücksichtigt. Während Ahmed dabei einen Schwerpunkt auf rassistische Verhältnisse legt – wenngleich sie diese nicht als isoliert von anderen sozialen Kategorien denkt – legt Hochschild ihren Fokus vor allem auf die Vergeschlechtlichung emotionaler (Lohn-)Arbeit.

Laut Hochschild sind Frauen aufgrund von Einkommensunterschieden und ungleichen Zugänge zu Status- und Machtpositionen oft abhängig von Männern und deren Wohlwollen. In diesem Sinne ist eine erfolgreiche Emotionsarbeit für Frauen im privaten wie beruflichen Sektor essenziell. Auch seien Frauen öfter mit Aggressionen und Herabwürdigungen konfrontiert, deren ›Management‹ im Sinne einer nicht eskalativen Lösung und der Verarbeitung dieser Erfahrungen, ihre Gefühlsarbeit ungleich anspruchsvoller gestaltet. Obwohl Männer wie Frauen nach Hochschild Gefühlsarbeit in Privat- und Berufsleben ausüben, unterscheidet sich die Form männlicher und weiblicher Gefühlsarbeit signifikant. Kurz gesagt, ist typische weibliche Gefühlsarbeit stärker darauf ausgerichtet »*Wohlbefinden und den*

Status anderer« (Hochschild 2006: 135, Herv. i.O.) zu unterstützen, verstärken und aufzuwerten als die typische Gefühlsarbeit von Männern. Anhand verschiedener Studien (unter anderen Broverman et al. 1970; Wikler 1976) zeigt Hochschild, dass von Frauen grundsätzlich mehr Fürsorge, Freundlichkeit, Herzlichkeit und Wärme im Umgang mit anderen erwartet und auch als ›normal‹ empfunden wird.³⁶

Was lässt sich nun mit dieser Analysebrille über die Gefühlsarbeit der Trainer_Innen im Feld sagen?

3.2.1 Fitnessstraining als Gefühlsarbeit

Die Arbeit als Trainer_In ist generell betrachtet vielfältig. Fitness-Trainer_Innen arbeiten in unterschiedlichen Konstellationen: festangestellt in Studios, selbstständig, als Leitung eigener Einrichtungen, eingemietet in Studios o.ä. oder auch ganz ohne feste Räume zum Beispiel in Parks oder den Privaträumen der Kund_Innen. Je nachdem, ob sie als Dienstleistung in einer kommerziellen Einrichtung wie einem Fitnessstudio oder als selbstständige_r Personal-Trainer_In verübt wird, ob als Ehrenamt in einem Sportverein oder hauptberuflich beispielsweise als Trainer_In einer Nationalmannschaft, unterscheiden sich die Ziele. Geht es in ersteren Fällen primär darum, wie bei Hochschilds Flugbegleiter_Innen, bei Kund_Innen Sympathie zu erzeugen und diesen Wohlbefinden zu verschaffen und nur sekundär darum sportliche Leistungen zu befördern, so ist es für die Trainerin eines Liga-Fußballvereins oder gar der deutschen Nationalmannschaft wesentlich wichtiger, die Trainierten auch zu sportlichem Erfolg zu bringen, als von ihnen gemocht zu werden. Doch auch dafür wiederum bedarf es emotionaler Arbeit, wenn auch diese womöglich mehr der der Inkasso-Angestellten als der der Flugbegleiter_Innen aus Hochschilds Studie ähnelt.

Rachel Lara Cohen (2010) zeigt am Beispiel von Friseur_Innen, dass bei persönlichen Dienstleistungen der Modus der Arbeit das Verhältnis zur Kundschaft bestimmt: Festangestellte sind weit weniger abhängig von einem guten Verhältnis zu einzelnen Kund_Innen als Selbstständige, was die Form und Intensität der Gefühlsarbeit beeinflusst. Bei den hier untersuchten Trainer_Innen handelt es sich um einen Graubereich zwischen Selbstständigkeit und Ehrenamt. Das heißt, dass die Abhängigkeit von der Zufriedenheit und der Sympathie der Teilnehmenden an

36 In der Untersuchung von Broverman et al., die in der feministischen Psychiatrie- und Psychologie-Kritik viel rezensiert wurde, wurde mittels Befragungen von Psychiater_Innen, Sozialarbeiter_Innen und Psycholog_Innen festgestellt, dass deren Vorstellungen eines gesunden Charakters stark variieren, je nachdem ob nach der Beschreibung einer gesunden Frau, eines gesunden Mannes oder Menschen gefragt wurde, wobei die Beschreibungen des gesunden Mannes und Menschen nahezu identisch waren, die der gesunden Frau davon abwichen (vgl. Brügge 2016: 92). In der Studie von Wikler wurden die Erwartungen Studierender an männliche beziehungsweise weibliche Professor_Innen verglichen und festgestellt, dass von Professorinnen mehr fürsorgliche Unterstützung erwartet wird.

sich gering ist. Da Gruppen und keine Einzelpersonen trainiert werden, ist die individuelle Beziehung zu einzelnen Trainierenden aus ökonomischer Perspektive wenig relevant, einzig eine bestimmte Menge an Teilnehmenden sollte in der Regel nicht dauerhaft unterschritten werden, da die tragenden Vereine erfolgreiche Sportgruppen aus Ressourcengründen irgendwann »einstampfen«. Keine_r der Trainer_Innen lebt allerdings alleinig von dieser Tätigkeit, die gezahlten Aufwandsentschädigungen sind nur ein Zuverdienst. So wäre das »Aussterben« einer Gruppe wohl eher persönlich traurig als ökonomisch tragisch.

Vier der fünf Trainer_Innen sowie eine weitere Interviewpartnerin im sind oder waren zusätzlich oder vor ihrer ehrenamtlichen Tätigkeit für gemeinnützige Sportvereine auch in kommerziellen Fitnessstudios als Trainer_Innen tätig. In ihren Erzählungen davon finden sich Motive der Entfremdungsthese von Hochschild wieder. Aaron beispielsweise erzählt von seiner Zeit als Fitnesstrainerin (also vor seiner Transition zum Mann):

»Also einer meiner ersten Arbeitstage war 9/11³⁷ und die Leute kamen rein und wir hatten da kein Fernsehen und die Leute waren total paralysiert von den Bildern. Und es kam aber eine Frau nach der anderen und die wurden immer paralysierter und ICH musste mit denen wie auf dem Laufband/Also ich bin ganz viel mitgelaufen, kam mir vor wie so im Hamsterkäfig. Es kam immer wieder jemand rein und wir haben BauchBeinePo-Programm praktisch/Das war immer das Hauptthema von denen, das war auch mein Job so, im Gegensatz zu den männlichen Kollegen, die dann andere ähm Trainingsbereiche hatten. Und dis war so eins der ... son AHA-Erlebnis für mich, dass ich auf keinen Fall in diesem Bereich länger arbeiten möchte. Weil da gings wirklich nur um Optimierung und selbst wenn 9/11 ist, nehm ich meine Trainingsstunde wahr und ich funktioniere auch als Trainer(.)in. Auch wenn ich weiß, da passiert grad irgendwas ganz Schlimmes und ich krieg's aber gar nicht mit, sondern ich kriegte immer nur so Erzählungen. Also ich bin dann erst abends nach Hause und hab dann die Bilder gesehen und hab sozusagen gedacht: Krass, du warst den ganzen Tag jetzt aufm Laufband und hast irgendwelche Body-Mass-Indexe trallalla son Scheiß gemacht mit irgendwelchen Leuten ne. (.) Und da da is' mir nochmal dieses dieses Absurde von diesem Ganzen...krass einfach.« (Interview Aaron)

In der englischen Originalausgabe des »Managed Heart« spricht Hochschild von sogenannten »breaking points« (Hochschild 2012: 128³⁸) als Momente, in denen Arbeiter_Innen bewusst eine Kluft zwischen ihren eigenen und den »geforderten«

37 Er meint den 11.09.2001, den Tag eines Anschlags auf ein Regierungsgebäude und das World Trade Center in New York, bei dem etwa 3000 Menschen zu Tode kamen.

38 In der deutschen Ausgabe sind diese Abschnitte nicht enthalten.

Empfindungen verspüren und verweigern, *deep work* zu betreiben und sich ›innerlich‹ mit den Zielen ihrer arbeitgebenden Institution zu identifizieren. Cohen beschreibt diese Momente als solche, in denen die eigene Entfremdung bewusst erlebt wird und die daher das Potential zum Widerstand gegen die eigenen Arbeitsbedingungen, besonders auch gegen die unbezahlte emotionale Arbeit, bieten.

Auch für Aaron ist die Erfahrung, dass der Fitnessstudio-Betrieb unbeeindruckt weiterverläuft, obwohl gerade ein Terroranschlag von gravierender Bedeutung passiert ist, ein »AHA-Erlebnis«, das ihn seine Abneigung gegen seine Tätigkeit dort begreifen lässt. Während der Erzählpassage erscheint Aaron sehr aufgebracht und immer noch emotional stark berührt von der Erinnerung. Nicht nur die Kund_Innen kamen ins Studio, obwohl sie von den schockierenden Bildern des Tagesgeschehens paralysiert waren, auch Aaron funktioniert weiter als Trainerin (er geht ›into robot«, vgl. Hochschild 2012: 129, 135), obwohl auch ohne Fernseher im Studio klar war, dass ›irgendwas ganz Schlimmes‹ passiert ist, von dem er »nur so Erzählungen« mitbekommt. Er empfindet sich »wie im Hamsterkäfig«, also gezwungen eine monotone und sinnentleerte Tätigkeit in einer Art von Gefängniseinrichtung (Käfig) auszuüben. Mit den Zielen, die er unterstützen muss, nämlich »Optimierung« (bei ihm als Trainerin vor allem »BauchBeinePo«) und »Body-Mass-Indexe trallalla« sind ihm, wie seine Wortwahl anzeigt, zuwider.

Weiter führt er aus:

»Und ähm es wird den Leuten ja immer verkauft, dass sie alles erreichen können ne. Und dann sehen die so aus wie hier zum Beispiel diese Modells hier da oben auf dem Bild [zeigt auf ein Poster mit zwei muskulösen Männern] und ähm (.) dis is natürlich Quatsch. Und das Lustige war ja zum Beispiel, oder Krasse war auch, dass wir praktisch unseren Stundenlohn damit aufbessern sollten, möglichst viele Produkte zu verkaufen. Also was ich eigentlich damit sagen will, dis is halt ne Geldmaschine also ne, dieser Optimierungskram, da wird halt Geld gemacht. Dieses Bild das is halt wie so Körperpropaganda und dann wird halt sozusagen/Die Leute sind abgelenkt und gleichzeitig ähm mit sich beschäftigt und (.) und geben da auch ganz viel Geld für aus bis hin zu dass zum Beispiel so Leute [wieder Verweis aufs Poster] glaub ich zum Teil auch Sachen schlucken, die in Richtung Doping gehen.« (Interview Aaron)

Hier wird eine starke Ablehnung der kommerziellen Fitnesskultur bekundet. Das Versprechen der Erreichbarkeit eines idealtypischen fitten Körpers wird als »Körperpropaganda« und Teil einer »Geldmaschine« betrachtet, die durch den Verweis auf Doping sogar implizit als gesundheitsschädlich und illegal beschrieben wird. Der Verweis darauf, dass die »Leute abgelenkt sind« bezieht sich auf eine, in der 9/11-Passage bereits angeklungene, Theorie einer Entpolitisierung durch Fitnesskultur und verwandte gesellschaftliche Phänomene, die die Aufmerksamkeit

der Menschen auf sich selbst und den eigenen Körper fokussiert.³⁹ Aarons Darstellung lässt sich als Beschreibung einer entfremdeten emotionalen Arbeitstätigkeit nach Hochschild fassen. Entgegen seinen eigenen Überzeugungen, Gefühle und Interessen (das politische Tagesgeschehen zu verfolgen und zu würdigen), muss er eine Illusion des erreichbaren Traumkörpers mitsamt dazugehöriger Produktpalette verkaufen, die er selbst ablehnt.

Auch Alma, die letztendlich nie im Fitnessstudio beschäftigt war, grenzt sich schon in der Ausbildung von der Tätigkeit im kommerziellen Kontext ab:

»Und ähm ich hab noch ne andere C-Lizenz bei sonem kommerziellen Anbieter gemacht, die fürs Fitnessstudio ausbilden und das war gaaanz schrecklich, weil da gabs echt nur die Typen da, die konnste alle in die Tonne kloppen irgendwie. Das waren alles totale Idioten und es ging echt nur um Muskelaufbau. Und bei den Frauen, die konnste auch alle in die Tonne kloppen, da gings echt nur ums Abnehmen. Und das ganze Thema war auch immer nur: Muskelaufbau und wie nehm' ich ab? Das haben wir da gelernt. Und ähm (4) ich finde das falsch. Ich finde das/Nee. Ähm (5) Ich finde das schade. Ich finde das/Und ich hab auch gemerkt, weil ich hab damals gedacht, ich könnte vielleicht im Fitnessstudio arbeiten und da Geld verdienen und hab aber gemerkt ähm, dass ich das nicht aushalte, wenn die Leute immer zu mir kommen und machen Sport, weil sie abnehmen wollen.«
(Interview Alma)

Alma merkt bereits während der Lizenzausbildung zur Trainerin, dass sie sich mit den Zielen und Werten einer konventionellen Fitnesskultur – Muskelaufbau und Abnehmen, was sie zudem als geschlechtlich segregiert wahrnimmt – nicht identifizieren kann. Menschen, die diese Ziele verfolgen, wie hier ihre Mitauszubildenden, lehnt sie ab und begräbt so ihre Vorstellung davon, in diesem Bereich beruflich tätig zu werden, da sie die nötige emotionale Arbeit der Unterdrückung von Ablehnung und Langeweile nicht aushalten würde.

Bei Lu hingegen, die als Jugendliche in einem Fitnessstudio jobbte, finden sich durchaus auch Momente des Widerstands und der Ermächtigung im Tätigkeitsfeld:

»Und ähm das war unglaublich nervig, wie oft Typen dann auf son Dreh gekommen sind, dass sie mir beweisen wollen, wie unglaublich stark sie sind. Und dann die berühmte Brustpresse war dann immer so mein Lieblingsgerät. Weil ich hab dann immer so im Dialog erfragt so: ›Was meinst du denn, wie wir hier mit dem Gewicht hantieren sollen und so?‹ Und dann, wenn so Typen so besonders schlimm in

39 Damit schließt Aarons Alltagstheorie an manche sozialwissenschaftliche Perspektive auf Fitnesskultur und allgemein neoliberale Gesellschaftsverhältnisse an (vgl. Bauman 2005; Hitzler 2002: 75; Moegling 1988: 37).

die Richtung unterwegs waren, sie wollen mich jetzt beeindrucken, dann hieß es immer: »Ja mach, hau drauf, mach besonders viel!« Und bei der Brustpresse ist es ja so, da is es halt ungefährlich, wenn du ganz viel nimmst und du weißt eigentlich schon: Das schafft der nie im Leben. Da hab ich immer sehr sehr viel genommen und das war sone Brustpresse, wo man so halb gelegen hat und dann diese Bewegung machen sollte und das war einfach wunderbar zu sehen, wie diese Typen, die grad noch den Mund sooooo vollgenommen haben, dasaßen wirklich der Kopf kurz vorm Platzen und sie dieses Ding nicht bewegt gekriegt haben. Das war mir dann immer son bisschen Genugtuung, wo ich dacht: Hm ja wollen wir nochma irgendwie anders anfangen? Also das hat mir Spaß gemacht, als Trainerin ehrlich gesagt (lacht).« (Interview Lu)

Neben der »Arbeitsverweigerung«, die darin besteht nicht dafür zu sorgen, dem Kunden das bestmögliche Erfolgsgefühl zu vermitteln, liegt Lus Strategie hier zudem darin, die Fixierung der Kunden auf ein bestimmtes Ideal männlicher Kraftsportperformanz auszunutzen, um stattdessen sich selbst ein Gefühl der Genugtuung und etwas Spaß zu verschaffen, ähnlich der Flugbegleiterin in Hochschilds Arbeit, die ihre Wut auf eine unfreundliche und rassistische Passagierin nicht offen zeigt, ihr aber »aus Versehen« den bestellten Bloody Mary auf den weißen Hosanzug kippt (Hochschild 2006: 109).

Alle interviewten Trainer_Innen, die auch Erfahrung als Trainer_Innen in kommerziellen konventionellen Studios haben, betonen den Unterschied zu ihrer Arbeit für queere Sportvereine beziehungsweise Gruppen, welche weniger als Lohnarbeit verstanden wird (zumal die gezahlten Aufwandsentschädigungen deutlich unter einem geläufigen Satz für selbstständig arbeitende Trainer_Innen liegt), sondern als eine Art ehrenamtliches Community-Engagement, ähnlich den Trainerinnen der feministischen Sport- und Bewegungskultur der 1980er Jahre (siehe Kap. II. 1).

Interessant sind daher auch Aussagen von Ben, welcher sowohl im subkulturellen queeren Kontext als auch in konventionellen Sporträumen als Trainer tätig ist. Im Interview stellt sich heraus, dass seiner auffallenden Muskulosität hierbei unterschiedliche Bedeutungen zukommt: Für den konventionellen privatwirtschaftlichen Sektor beschreibt er, dass sein Körper auch ein gutes Stück weit seinen Marktwert als Trainer bestimmt, indem er Neid auslösen und dadurch das Bedürfnis wecken soll, mit ihm zu trainieren, um einmal auch so auszusehen wie er: »Als Fitnessstrainer [...] verkaufe [ich] einen Teil meiner Arbeit mit meinen Muskeln, mit meiner Fitness.« (Interview Ben) Gleichzeitig beschreibt er, dass er, als er die queere Fitnessgruppe miteröffnete, am Anfang nur T-Shirts trug, die seine Oberarme bedecken, um die Teilnehmenden nicht einzuschüchtern. Erst als er das Gefühl hatte, dass er und die Gruppe sich miteinander wohl fühlen, begann er auch hier ärmellose T-Shirts zu tragen. Hier zeigt sich, dass es seine Arbeit als

Trainer durchaus auch erfordert, gruppenspezifische Normen und Werte mit einzukalkulieren, um die gewünschte Atmosphäre und die anvisierten Gefühle unter den Teilnehmenden zu erzielen.

Im Kontext der queeren Fitnessgruppen betonen die Trainer_Innen, stets bereitwillig und gern für ein gutes Gefühl und Wohlempfinden der Teilnehmenden zu sorgen:

»Hm also mein Ziel da als Trainer ist eigentlich genau die Leute, klingt jetzt so doof, da abzuholen, wo sie stehen und ihnen ein gutes Gefühl zu vermitteln dabei. Dis wär so, wenn ich das schaffen würde als Trainer, wär dis für mich super. Also so, dass sie halt nicht das Gefühl haben: Ich krieg die und die Leistung nicht hin und deswegen bin ich hier falsch oder ich entsprich eben nicht dem und dem Körperbild und deswegen bin ich falsch überhaupt IN DER TURNHALLE. Also es gibt ja so, also in meinem also hab ich oft auch unter Freunden kennengelernt, ähm dass die sone Turnhallenphobie haben. Ganz schlimme Erfahrungen im Schulsport gemacht haben und einfach sobald sie ne Turnhalle betreten, damit n Problem haben. Ich finde, wenn man, wenn man dis schafft als Trainer oder Trainerin die Leute ähm zu motivieren (...) Sport ma nochmal auszuprobieren und dabei Spaß zu haben und sich dabei gut zu fühlen, ist das sozusagen das Ziel, was ich da anstreben würde und eben nicht sone Optimierung von wegen die und die Leistung, die und die Technik muss gelernt werden, der und der Trainingsplan muss abgearbeitet werden und so weiter.« (Interview Aaron)

In dieser Passage wird sehr deutlich, dass Aaron das primäre Ziel als Trainer für sich darin sieht, den Teilnehmenden »ein gutes Gefühl« und Spaß am Sport zu vermitteln. Es zeigt sich ein im Feld wiederkehrendes Motiv der konträren Gegenüberstellung von Spaß und zielgerichtetem, planvollen Training (siehe Kap. III. 4.3). Aaron strebt explizit die Transformation des emotionalen Bezugs zum Sport und zum eigenen Körper, die Überwindung der »Turnhallenphobie« der Trainierenden, an. Seine Aufgabe sieht er vor allem darin, den Raum und die darin ausgeübten Praktiken für die Teilnehmenden anders zu »stimmen«, in eine andere Atmosphäre zu überführen, mit anderen emotionalen Assoziationen zu verknüpfen. Das Gelingen dieser Aufgabe hängt maßgeblich an der Gefühlsarbeit, welche auch ein *deep acting*, eine emotionale Arbeit der Trainer_Innen an und mit eigenen Gefühlen, voraussetzt, wie folgendes Zitat zeigt:

»[I]ch [komm] ganz schnell in son Competition-Ding, was ja superlange antrainiert ist bei mir, was ich jetzt grade auch versuche für mich selber rauszunehmen. Das ist eigentlich auch son Ding, was ich grade mit mir selber übe, halt nicht immer so da drauf zu kucken, das Optimale aus sich rauszuholen. Das ist ja ganz ätzend eigentlich. Sondern auch für mich selber kucke, dass ich (.) das was ich eigentlich meinen Leuten in meinen Kursen beibringen möchte, auch für mich

selber leben kann. Und das ist/Da merk ich manchmal ne Diskrepanz. Das find ich ganz spannend. [...] ...genau, diese Diskrepanz: was ich sozusagen versuche zu vermitteln und wie ich das selber mit mir mache ja. Das find ich schon auch manchmal...Das ist ne Eigenarbeit, mit sich selbst.« (Interview Aaron)

Aaron beschreibt ein Gefühlsmanagement, mit dem er die Diskrepanz zwischen dem, was er vermittelt und auch gern *authentisch verkörpern* möchte und seinem empfundenen Drang, sich mit (jüngeren, sportlicheren) cis Männern zu vergleichen, überwinden möchte. Denn nur so könne er auch »selber leben«, also auch selbst in Bezug auf sich und seinen Körper fühlen, was er seinen Kursteilnehmenden beibringen möchte. Auch hier gibt es also einen Bruch, eine »Diskrepanz« zwischen und dem, was Aaron vermittelt und wie er »wirklich« empfindet. Das führt hier aber nicht zu einem »breaking point« im Sinne einer erzwungenen Entfremdung. Im Gegenteil wird hier ein Anreiz zur Ent-Entfremdung durch das Überwinden von gesellschaftlich aufgenötigter Selbstabwertung konstruiert, die nichtsdestoweniger eigenständig erarbeitet werden muss. Das wird aber nicht als Notwendigkeit für eine Lohnarbeitstätigkeit betrachtet, diese »Eigenarbeit« betreibt Aaron »für sich selbst«.

3.2.2 Individuelle Wertschätzung und Authentizität

Auch im Interviewmaterial der Teilnehmenden wird die Relevanz der Trainer_Innen vielfach deutlich. Viele Abgrenzungserzählungen zu Mainstream-Fitness- beziehungsweise Sportkontexten beziehen sich immer wieder auch auf das Verhalten der Trainer_Innen dort. So formuliert Anika auf die Frage, was das queere Fitness-training unterscheide von dem, was sie selbst davor als »typischen Fitti-Sport« bezeichnet hat:

»[...] dass sich Aaron auch Gedanken darüber macht, wer ist so in der Gruppe und wer kann was gut oder vielleicht nicht so gut. Ich glaube das macht Aaron schon, sich zu überlegen, wem kann ich was zumuten oder auch nicht, so verschiedene Leistungsniveaus anbietet für die verschiedenen Stationen oder Ausweichübungen anbietet. Das ist ja alles sehr mitdenkend find ich, das ist ja nicht Standard, das zu machen.« (Interview Anika)

Auch Nadine beklagt an konventionellen Fitnessstudio-Kursen, dass oft nicht mitgedacht werde:

»dass da jetzt zwanzig Leute sind und die einen machen dis und die anderen machen dis und alle sind erwachsen und alle können irgendwie, haben ne Idee, wo ihre Grenzen sind ne und machen das dann bis zu dem Punkt. Also ihre körperlichen Grenzen...sondern dass das so stereotyp drübergeschrieben wird, ähm: Jetzt geht mal noch tiefer und noch höher und dass oft keine Variationen angeboten werden.« (Interview Nadine)

Unabhängig von einer Sensibilität für unterschiedliche sportliche Leistungsni-
veaus und Motivationslagen, zeigt sich im Interview mit Kim die Relevanz einer
Sensibilität für persönliche Grenzen:

»Also sie [Inga, die Trainerin im FLTI*-Sportverein, Anm. CS] sagt halt sehr klar:
›Darf ich dir was zeigen? Ich möchte gern deinen Rücken berühren, darf ich?‹ Und
das fand ich total super, weil's halt für mich total wichtig ist, mit so Grenzen und
grade so körperliche Grenzen sind halt total relevant für mich und da fühlte ich
mich halt super aufgehoben weil halt klar war, es fasst mich niemand an, wenn
ich das nicht will [...] also mit Inga kann man das halt total gut steuern und das
war... ja war total erleichternd. Also weil das ist ja schon/Also im Fitnessstudio
war das schon...Trainer_Innen fassen dich halt an. Die wollen dir halt irgendwas
zeigen mit ›Hier mach mal hier den Arm mal anders!‹ Und dann fassen die dich
halt an!« (Interview Kim)

Auch hier findet sich eine klare Gegenüberstellung der vorsichtigen Trainerin
aus dem FLTI*-Sportverein und unsensiblen und dadurch übergriffigen Trai-
ner_Innen aus dem Fitnessstudio. Der rücksichtsvolle und fragende Umgang von
Inga mit (potenziellen) Grenzen von Kim ermöglicht ihr ein Gefühl der Erleiche-
terung und Geborgenheit (»fühlte ich mich halt super aufgehoben«). Der Safe(r)
Space/Schutzraum-Charakter der Räume gewinnt hier neben der ›Sicherheit‹ vor
Geschlechter- und anderen Körpernormen und Leistungsdruck einen weiteren
Aspekt dazu: den der Sicherheit, dass niemand Kim anfassen wird, wenn sie dies
nicht will – eine Sicherheit also, dass persönliche Grenzen, die in konventionellen
Settings vielleicht als ungewöhnlich sensibel gelten, hier respektiert werden.

Doch auch Lukas und Lu, die beiden Kontrastfälle meines Interviewsamples,
die bei in zwei unterschiedlichen konventionellen Crossfit-Studios trainieren,
heben die Relevanz der Trainer_Innen hervor. Interessanterweise findet auch in
diesen beiden Interviews eine Abgrenzung zu klassischen Fitnessstudios statt,
allerdings nicht entlang der Grenze Mainstream/Queer, sondern Fitnessstudios
und Crossfit-Studios⁴⁰. So hat auch Lukas erst drei Fitnessstudios besucht, ehe
er Crossfit für sich entdeckte: »Und halt auch so die Atmosphäre in den meisten
Fitnessstudios fand ich auch immer n bisschen unangenehm, so von den Men-
schen, die das halt da mitbesucht haben und teilweise auch die Trainerinnen und
Trainer, sind halt auch manchmal n bisschen...seltsam.« (Interview Lukas) Im

40 Diese werden gemeinhin als Crossfit-Boxen bezeichnet und unterscheiden sich von klassi-
schen Studios dadurch, dass hier in der Regel nur gruppenweise trainiert wird. Ein Training,
WoD (Workout of the Day), besteht aus einem vom Trainingspersonal zusammengestellten
Zirkeltraining, welches in der Regel mitsamt Erwärmung und Ausdehnen eine Stunde dauert
und je nach Größe der Crossfit-Box zu verschiedenen Tageszeiten angeboten wird.

Crossfit-Studio hingegen fühlt er sich mit Klientel und Personal wohl und zeichnet ein Bild von Trainer_Innen, die um ein Erfolgserleben für alle Teilnehmenden jenseits vereinheitlichter Gelingensstandards bemüht sind: »Und da kucken auch die Trainerinnen und Trainer immer drauf, dass das halt alle schaffen auf ihre eigene Weise und in ihrer eigenen Form.« (Interview Lukas)

Im Interview mit Lu finden sich ebenso sehr positive Bezugnahmen auf das Trainingspersonal. Dieses wird direkt als Grund benannt, warum Lu sich wohlfühlt, obwohl sie durchaus Differenzen zur ›Kultur‹ des Studios hat:

»Also wie gesagt, ich finde auch schon so, [...] generell, dass es wirklich ein extrem heterosexistischer Ort ist, das ist da auch so. Aber (4) es stört mich halt nicht so, weil ich da ganz gut das Gefühl hab, ich kann da...ich hab da so meinen Ort drin trotzdem. Grade auch, weil die Trainerinnen und Trainer, die da sind, echt cool sind und ich die wirklich alle kenne und die auch schon son paar Jahre meine Aufs und Abs und Jetztgehts und Vielleichtdochnichts und Dochwieders so mitkriegen.« (Interview Lu)

Lu findet »ihren Ort« im heterosexistischen Studio aufgrund der langjährigen Bekanntschaft mit den Trainer_Innen, die sie in ihrer wechselhaften Sportbiografie begleiten. Besonders eng beschreibt Lu das Verhältnis zu der Trainerin Marie, bei der sie regelmäßig Einzelstunden bucht: »Also für mich ist das auch unglaublich wichtig, dass wir auf sonem persönlichen Level konnekten und dass es son totales Vertrauensverhältnis gibt. Mit ihr kann ich total gut reden, auch über identitäre Sachen und sowas.« Mit »identitäre Sachen« meint Lu Uneindeutigkeiten und Wandlungsprozesse in Bezug auf die eigene Geschlechtsidentität, denen die Trainerin trotz eigener Verortung innerhalb der »heterosexistischen« Studiokultur, Verständnis und Respekt entgegenbringt. Entgegen vieler anderer Interviews, in denen als Frauen wahrgenommene Personen einheitlich von der Erfahrung berichten, von Trainer_Innen im Fitnessstudio dazu gedrängt worden zu sein ›weibliche‹ Fitnessziele zu verfolgen und explizit nicht auf ein ›männliches‹ Körperschema hin zu trainieren (siehe Kap. III. 4), erfährt Lu hier Akzeptanz und Unterstützung in den eigenen Zielen. Ferner berichtet sie:

»Also ich fühl mich richtig wertgeschätzt auch von ihr [...] und ich kann sie auch über irgendwelche Messenger kontaktieren, wenn ich irgendwelche Fragen hab. Die ist wirklich daran interessiert, wies mir geht. [...] Also klar isses n Geschäftsverhältnis, das wir haben, aber das hat einfach sone herzliche, menschliche, offene Komponente diese Beziehung. Ja ich komm ins Schwärmen...is echt toll.« (Interview Lu)

Obwohl sich Lu durchaus bewusst ist, dass es sich um ein Geschäftsverhältnis beziehungsweise eine Dienstleistungsbeziehung handelt, die die beiden verbindet, fühlt sie sich persönlich und herzlich wertgeschätzt. Die Trainerin steht ihr auch

außerhalb direkter Kontaktzeiten im Studio über digitale Medien (Messenger) zur Verfügung und signalisiert Lu generelles persönliches Interesse.⁴¹

Für Lukas und Lu ist es, entgegen der sonst im Feld dominanten Diskurse, auch in konventionellen, »heterosexistischen« Kontexten möglich, sich wohl und sicher zu fühlen.⁴²

Was alle positiven Trainer_Innenfiguren, queer oder nicht, eint ist, dass sie das Gefühl einer individuellen Wertschätzung vermitteln, sei es über Einzelstunden und non-stop-persönliche Erreichbarkeit oder eben in einer ausdifferenzierten Aufgabenstellung für alle Bedürfnis- und Leistungslevel. Darin zeigt sich eine kulturell hohe Relevanzsetzung der Individualität beziehungsweise Singularität (Reckwitz 2018) der einzelnen Teilnehmenden, die mit Reckwitz als generell typisch spätmodern gilt (Reckwitz 2018). »Entfaltung findet das spätmoderne Subjekt nur im Singulären, in dem, was als singulär erfahren wird. Und nur was als singular erlebt wird (und nicht als massenhaft und standardisiert) scheint authentisch.« (Reckwitz 2019: 215)

Das heißt, die Anerkennung und Wertschätzung der Individualität der Teilnehmenden in den queeren Fitnessgruppen wird zwar von diesen als different zum leistungs- und optimierungsorientierten Mainstream konstruiert, ist jedoch ein grundsätzliches Element (spät-)moderner (Fitness)Kultur (siehe auch Kap. I.1). So arbeitet auch Sassatelli Fitness generell als »characterised by a universalistic and individualistic rhetoric« (Sassatelli 2010: 14) heraus. Sie sieht Fitnesskultur genau durch eine Hybridisierung von universalistischer, verallgemeinernder Normativität und einer äußerst differenzierten Palette an Individualisierungsoptionen gekennzeichnet, einem »individualistic universalism« (ebd.: 78; vgl. Duttweiler 2004: 133) oder auch

»*differentiating pluralism*, which is largely structured according to subject categories that fix stereotypical images of social divisions (women, men, the elderly, stay-home mums, pregnant women, ex-athletes and so on); to exercise techniques (body-building, aerobics, stretching, yoga, step, spinning and so on); and to body targets (slimming, toning, getting healthier, feeling better and so on) or body parts (legs, shoulders, stomach and so on).« (Sassatelli 2010: 14, Herv.i.O.)

41 Um die Aufweichung der Grenzen zwischen Dienstleistung und freundschaftlichem Verhältnis von beiden Seiten einer Dienstleistungsbeziehung geht es auch bei Cohen 2010.

42 Das allerdings ist womöglich im Kontext von Crossfit-Studios, wo stets nur in vergleichsweise kleinen Gruppen oder in Personal-Training-Einheiten trainiert wird, einfacher zu gewährleisten als in großen, flexiblen und dadurch anonymen Fitnessstudios. Relevant ist dabei allerdings, dass Mitgliedschaften in Crossfit-Boxen und erst recht Personal-Training-Einheiten, in der Regel wesentlich teuer sind, als eine Mitgliedschaft in klassischen Fitnessstudios bekannter Marken.

Aus dieser Perspektive ist auch die Ausrichtung der hier untersuchten Fitnessgruppen auf eine explizit queere Zielgruppe ein weiteres Beispiel für die Ausdifferenzierung der Fitnesskultur⁴³ unter anderem nach sozialen Kategorien, um so letztlich alle möglichen Subjekte in je individueller Ansprache in diese zu integrieren. Die Zuordnung der Sportgruppen zur queeren Subkultur verspricht die Partizipation an einer verbreiteten Praxis unter Berücksichtigung individueller Bedürfnisse und Bedarfe – verspricht also gleichzeitig Teil einer allgemeinen Kultur und doch singular und besonders zu sein (vgl. Reckwitz 2018; Martschukat 2019: 51; siehe Kap. I und IV.2). In praxi kommt die Aufgabe der Vermittlung dieser Hybridität der Fitnesskultur den Trainer_Innen zu:

»Trainers work as body and exercise experts as well as emotional workers [...]. They are key resources to qualify as free, selfgratifying, personalised, amusing, and creative a place like the gym which could otherwise be felt as too instrumental, rationalised and standardised.« (Sassatelli 2010: 12)

So wird von The Queer Gym auf ein Expertise-Wissen zu Prozessen der geschlechtsangleichenden Transformation verwiesen, also darauf, dass Trainer_Innen vor Ort über Wissen zu Operationen, Auswirkungen von Hormonen und ähnliches verfügen, welches für die Trainingsgestaltung sehr relevant sein kann:

»You can't just like, walk into a 24 hour fitness and find a trainer that knows how to train someone going through a gender transition, but you can at our gym. Our trainers specialize in knowing how to train the transgender community. Everything from training while on hormonal therapy to how to prepare for top surgery.« (thequeergym)

Andere verweisen ebenso darauf: »Stop listening to the advice of fitness professionals who understand nothing about your community.« (buffbutch)

Auch im Beobachtungsfeld spielt die Expertise der Trainer_Innen zu Themen und Belangen von Menschen in geschlechtlichen Transformationsprozessen, nicht zuletzt aus eigener Betroffenheit, eine Rolle.

»Ich weiß selber, wie das is' mit seinem eigenen Körper nicht äh (10) nicht so per du zu sein. Und das ist mir dann persönlich auch 'n Bedürfnis, das das eine oder andere Mal so durchblicken zu lassen, indem ich was dazu sage. Also nicht dazu, wies mir geht, weil ich steh da nicht im Mittelpunkt, aber wie man grundsätzlich manche Sachen sehen kann, machen kann und äh ich glaub schon, dass manche dann merken, warum ich den Kurs gebe und warum ich den gerne gebe.« (Interview Mika)

43 Generell findet seit den 1970ern eine Ausdifferenzierung der Sportlandschaft statt (Schmidt 2009; Kolb 2009).

Mika verweist hier auf eigene Erfahrungen damit, sich der zugewiesenen Geschlechtskategorie nicht zugehörig zu fühlen und in diesem Rahmen auch Probleme im Körper-Selbst-Verhältnis zu entwickeln, sich mit dem eigenen Körper »nicht per du«, nicht vertraut oder »befeundet«, zu fühlen. Sie legt diesen Erfahrungshintergrund im Training mitunter offen, explizit nicht, um selbst Aufmerksamkeit zu bekommen, sondern um Teilnehmer_Innen in ähnlichen Situationen als eine Art Vorbild zu dienen oder Orientierung zu geben »wie man manche Sachen sehen kann«. Mika setzt ihre eigene »Betroffenheit« und ihre biografischen Erfahrungen bewusst als Ressource ein für die Generierung von Gefühlen wie Vertrauen und Zugehörigkeit.

Sassatelli arbeitet heraus, dass Authentizität, hier in Bezug auf Begeisterung für Fitnesssport, eine zentrale Eigenschaft ist, die Fitnesstrainer_Innen verkörpern müssen, um erfolgreich zu sein. Sie müssen die Glücksversprechen der Fitnesskultur – das Versprechen von Zufriedenheit, Energie und Gesundheit – selbst repräsentieren, um ihre Kundschaft langfristig binden zu können. »*Authenticity or vocation are crucial for the credibility of the professional claim. Like other service professionals, fitness workers play on the cultivation of authenticity as much as on expert knowledge [...]*.« (Sassatelli 2010: 88, Herv.i.O.) So sagt auch eine interviewte Trainerin, in großem Kontrast zu Aaron: »I believe in what I do, therefore I am not a salesperson, [...].« (Ebd.: 87)

Im konkreten Untersuchungsfeld der vorliegenden Studie müssen Trainer_Innen allerdings nicht nur eine Authentizität als überzeugte Fitnesssportler_Innen an den Tag legen, sondern vor allem auch die Queerness der Trainings authentisch verkörpern. Das beinhaltet auch eine gewisse kritische Distanz zu bestimmten Werten und Normen, wie Leistungsorientierung und Vergleichsdenken, glaubhaft zu vertreten. Die hier untersuchten Gruppen fungieren explizit nicht nur als sportliches Training, sondern auch als subkulturelles Community- und Selbsthilfeangebot. Der Charakter als Schutzraum explizit für trans*, inter* und queere Personen erfordert daher auch eine spezifische Sensibilität der Trainer_Innen. Ihre Selbstpositionierung als trans* oder queer und der Verweis auf eigene biografische Erfahrungen der geschlechtlichen Selbstfindung verleiht den Selbstbezeichnungen der Trainingsgruppe eine Form der Legitimation und Glaubwürdigkeit.

3.2.3 Vergeschlechtlichte Emotionsarbeit

Dabei zeigen sich interessanterweise im empirischen Material Aspekte der von Hochschild explizit herausgearbeiteten Vergeschlechtlichtung der Gefühlsarbeit (vgl. Hochschild 2006: Kap.8), worauf nun näher eingegangen wird.

Im Interview antwortet die Trainerin Mika auf die Frage, was ihr Training von dem der anderen Fitnesstrainer_Innen ihrer Gruppe (die von insgesamt drei Trainer_Innen im Wechsel betreut wird) unterscheidet:

»[I]ch mach teilweise sehr sehr viel Technik. [...] nehm ich mir immer wieder viel Zeit, Übungen zu erklären: Warum muss man bei der Übung auf den Winkel achten oder auf die und die Stellung oder Haltung oder Bewegungsausübung? Hm, Ben macht sehr sehr fetziges Training, sehr sehr [hektisch?] das heißt schnell von einer Übung in die nächste, äh viele verschiedene Übungen, ständig mit der Stoppuhr und dann immer so dreißig Sekunden dies, dreißig Sekunden das. Das ist auch super. Da kommt man nicht so viel ins Nachdenken, wenn man da mitmacht. Man wird so von einer Übung in die nächste getrieben, das is ähm auch sehr schön. Alma macht ein sehr sehr ruhiges Training. Und unheimlich gesund.« (Interview Mika)

Hier zeigt sich, was sich auch in Beobachtungen widerspiegelt: eine vergeschlechtlichte Verteilung der Trainingsschwerpunkte. Während Ben als männlicher Trainer »fetziges«, schnelles Training gibt, achten die beiden Trainerinnen auf eine langsame und präzise und dadurch gesundheitsorientierte Ausführung der Übungen.⁴⁴

Insgesamt konnte ich fünf Trainer_Innen bei Ihrer Arbeit beobachten und auch alle interviewen. In den Beobachtungen zeigt sich, dass die drei nicht-männlichen/weiblichen⁴⁵ Trainer_Innen einen wesentlich sanfteren Trainingsstil verfolgten als die beiden männlichen Trainer. Sanfter bedeutet, dass die sportlichen Anforderungen, also Intervallzeiten, Gewichtsvorgaben und Ausführungshäufigkeiten, in der Regel niedriger sind als in von Männern angeleiteten Trainingseinheiten. Das wird zum Beispiel an folgenden Feldnotizen aus der vorrangig von Frauen frequentierten Gruppe von Inga deutlich:

»Besonders im Vergleich zum Training, bei dem ich heute Morgen war [mit Aaron als Trainer, Anm.], fällt mir auf, dass hier wirklich kaum Geräte oder Gewichte verwendet werden. Die schwersten Gewichte, die ich hier bisher im Einsatz gesehen habe, waren ein Kilo. Beim Matten wegräumen sagt eine Teilnehmerin zu mir und einer anderen, als wir uns anschicken eine Matte »nur« zu zweit zu tragen: »Keine Kraftmeierei hier!« Von der Trainerin Inga aus wird stets viel Wert auf Präzision der Bewegungsausführung gelegt. Im Kontrast etwa: statt »Ja los, ihr schafft es, zieht! Noch ein bisschen, anstrengen!« sind die Aufforderungen hier eher: »Schau nochmal genau, wie dein Knie steht. Achte auf deinen Atem. Schau, wo dein Körper gespannt ist und ob die Spannung dort nötig ist, unnötige Spannung beenden. Oberkörper weich werden lassen«. Auch Bilder von »fließendem Atem« und eine

44 Wie sich in Kap. III.4.3 zeigen wird, findet im Feld eine Vergeschlechtlichung und »Veralterung« von Gesundheitsorientierung statt.

45 Zwei sind cisweiblich und eine Person, Mika, sagt über sich selbst, sie sei bei Geburt männlich zugeordnet worden, habe sich aber nie so identifiziert und wolle keiner wir-Gruppe zugeordnet werden. Als Wunschpronomen gab Mika in den Pronomenrunden stets »sie« an.

zehnminütige Entspannungsphase, in der die Teilnehmenden nur mit geschlossenen Augen auf der Matte liegen am Ende, gibt es in den anderen Trainings nicht.« (Beobachtung 13.07.2016)

»Die Trainerin sagt Sätze wie: »Jede noch zehn, aber ihr könnt natürlich auch jederzeit früher aufhören.« Memo: Zumindest Ben würde das sicher nie sagen.« (Beobachtung 06.07.2016)

Auch wird sprachlich öfter betont, dass es ok sei, etwas nicht zu schaffen, Schwierigkeiten mit Übungen zu haben. Ja sogar die Trainerinnen selbst sagten mitunter, dass sie Übungen nicht (gut) zu könnten und ließen sie von Teilnehmenden vorzeigen, die besser darin seien, demonstrierten also selbst sportliches Nicht-Können. In einer Feldnotiz heißt es, dass Mika »bei den Liegestützen [...] gleich an[sagt], dass sie diese von Anfang an auf den Knien machen wird. Memo: Muss sie garantiert nicht!« (27.06.16) Die Feldnotiz verweist darauf, dass sich für mich die Praxis Liegestützen auf den Knien auszuführen widersprüchlich zu Mikas allgemeiner sportlicher Performanz darstellt und ich die Entscheidung dazu eher im Sinne einer absichtlichen Unter-Performanz interpretiere, welche Teil der Gefühlsarbeit an der Raumatmosphäre ist (siehe in Kap. III.3.3 dazu auch Sams Unter-Performanz).

Solche Beobachtungen finden sich kaum bei Trainingseinheiten, die von den Trainern angeleitet werden. Im Gegenteil sind folgende Auszüge eines Beobachtungsprotokolls recht typisch. Ein Zirkeltraining wird hier beschrieben:

Andere Übungen des Zirkels erscheinen mir ziemlich anspruchsvoll. Zum Beispiel sollen die Teilnehmenden aus dem Burpee⁴⁶ direkt in einen Klimmzug springen. Ben macht diese Übung sehr flink und kraftvoll vor. Es werden keine Alternativübungen gezeigt. Die Belastungszeit pro Station beträgt eine Minute mit einer Minute Pause. [...] Während des Zirkels sehe ich keine einzige Person den Burpee-Klimmzug wirklich hinbekommen. Ein Teilnehmer probiert es einmal und macht dann eine abwinkende Geste. [...] Ben korrigiert zwischendurch und feuert durch Zurufe wie »weiter, weiter!« und »schneller, schneller!« an. [...] Ben macht jetzt teilweise selber mit, gibt aber auch weiterhin animatorsmäßig Anfeuerungen, z.B. auch im Bezug auf den erkennbaren Erschöpfungsstand in der Gruppe: »Ihr hattet das ganze Wochenende frei. Was ist los?« und Händeklatschen. Wenn er einzelne Stationen auch mitmacht, wirkt er stets als der mit Abstand schnellste und kräftigste. Auch den Klimmzug-Burpee kann er als einziger überhaupt sauber ausführen und tut das auch gleich mehrere Male hintereinander.« (Beobachtung 22.02.2016)

46 Eine Kombination als Liegestütze und Hockstretksprung, der hier direkt vor einer Klimmzugstange erfolgen sollte, so dass der Hockstretksprung nahtlos zum Klimmzug würde.

Ben demonstriert in dieser und anderen Trainingseinheiten regelmäßig sein Können.⁴⁷ Seine Motivationstechniken scheinen darauf zu beruhen, dass er als eindrückliches Vorbild demonstriert, was alles möglich ist. Die Gefahr, auf diese Art entgegen der eigenen Statuten Leistungsdruck und Vergleichsdenken zu fördern und Teilnehmenden ein Gefühl der Unterlegenheit zu vermitteln, ist ihm dabei durchaus bewusst:

»Ich muss aufpassen, dass wenn ich äh mit den Klimmzügen ist wie: Ok, dann können wir so und so und alle sind so: »Ah ja nur du kannst das machen!« Aber ich denke: Ja im Moment kann nur ich das, aber irgendwann könnt ihr das auch. Irgendwann konnte ich das auch nicht, ist eine Sache des Trainings....Aber ja ist eine Sache der Balance, ob ich zu viel demonstriere oder nicht, das habe ich so im Kopf, ob ich Leute überfordere oder traurig mache.« (Interview Ben)

Insgesamt findet sich bei allen Trainer_Innen der beobachteten Kontexte ein hohes Bewusstsein für die eigene Rolle. Alle sehen ihre Arbeit vorrangig darin, ein gutes Körper-Selbst-Verhältnis bei den Teilnehmenden zu fördern, »Turnhallenphobie« (Interview Aaron) und »Schulsporttrauma« (Interview Aaron; Flohr 2003a) überwinden zu helfen und ein soziales Miteinander zu unterstützen. Bei den männlichen Trainern scheint aber ein gewisses Spannungsverhältnis vorzuliegen, zu dem Bedürfnis, eigene Leistungsfähigkeit darzustellen und von konventionellen Formen des Sports, wie dem klassischen Wettkampf, nicht gänzlich abzusehen, auch wenn dies womöglich ungewünschte Auswirkungen auf das Erleben der Teilnehmenden hat. Die nicht-männlichen/weiblichen Trainer_Innen scheinen ihre Trainingspraxis klarer und prioritärer auf das Wohlbefinden und die Wertschätzung aller auszurichten. Damit werden hier (wie auch in Kap. III. 4.3 durch die geschlechtliche Segregation nach den Primärzielen Gesundheit gegenüber Muskelaufbau) auf subtile Weise geschlechtliche Stereotype und Rollen reproduziert. Das ist bemerkenswert, da die Ablehnung binärgeschlechtlicher Normen ein zentrales Element der untersuchten Gruppen ist, wie bereits in der Auswertung der Werbematerialien und der Umkleideorganisation zu sehen war und im Folgenden weiter ausgeführt wird.

47 Eine Ausnahme findet sich am 23.05.2016: »Interessanterweise kann Ben irgendwann, nach vielen vielen Liegestützen auch nicht mehr so gut. Zudem bemerkt er, dass viele aus dem Kreis schon ausgestiegen sind und sagt an, dass wir nun alle auf den Knien weitmachen.« Ein signifikanter Unterschied zu seinen Ko-Trainerinnen, die von vorneherein sagen, dass sie beispielsweise die Liegestütze immer auf den Knien machen oder diese oder jene Übung selbst nicht gut beherrschen, ist Ben hier dennoch am längsten dabei die Übung auszuführen. Dadurch, dass er erst alle auffordert auf die Knie zu gehen, wenn er nicht mehr in der Lage ist, die Übung korrekt auszuführen, bleibt es dabei, dass er in der Regel der »fitteste« im Raum ist.

3.3 Paradoxe Geschlechterpolitik⁴⁸

Denn nicht nur in der Umkleide wird sich praktisch bemüht, keine Zweigeschlechternormativität zu reproduzieren. Hier zeigt sich jedoch in der Praxis ein gewisses Paradox, welches Gegenstand des folgenden Unterkapitels ist. Es kommt, nicht nur in queeren Sporträumen, sondern generell dort, wo in dieser Szene Freiräume, Schutzräume oder Safe(r) Spaces geschaffen werden sollen, nach Alexandra Ommert zu einer Spannung, die bestimmt ist von der

»gleichzeitigen Wirksamkeit von Diskursen [...], die sich aus der Neuen Frauenbewegung bzw. feministischem Aktivismus seit den 1960er Jahren sowie aus queeren bzw. poststrukturalistischen Annahmen speisen. Die Orientierung an feministischen Freiraumkonzepten, [...] die historisch gesehen auf dem Ausschluss von ›Männern‹ basieren, steht in Widerspruch zur Infragestellung der Kategorie Frau und der Ablehnung von Ausschlüssen aufgrund von (Geschlechter-)Kategorien.« (Ommert 2016: 216)

So gilt auch im Feld einerseits der Anspruch, Geschlecht seine normative Wirkmacht zu entziehen, indem es als frei wählbar, losgelöst von Körpern und anderen Elementen gedacht und zumindest punktuell gelebt wird. Andererseits soll aktuell existierenden Ungleichheits-, Marginalisierungs- und Diskriminierungsstrukturen (im Sport) begegnet werden, welche im Sinne des vorherrschenden Geschlechtersystems vergeschlechtlicht sind. So soll Geschlecht also als fluide und weitestgehend irrelevant gesetzt und dabei gleichsam in seiner Persistenz und Relevanz anerkannt werden. Ommert konzipiert dies als Spannung zwischen einer »herrschaftskritischen« und einer »kategorienkritischen« Orientierung:

»Während sich die herrschaftskritische Orientierung dadurch auszeichnet, herrschende Geschlechterverhältnisse in den Blick zu nehmen und diesen entgegenzusteuern, steht in der kategorienkritischen Orientierung eine Auflösung von Kategorien und Identitätszuschreibungen im Vordergrund.« (Ommert 2016: 202)

Im Folgenden werden nun also die Praktiken und Politiken des Feldes beschrieben, die eingesetzt werden, um einen Schutzraum vor der »cis-hetero-normativen« (Seitenwechsel) und »genderrigid« (Queerfriends) Außenwelt zu bilden. Diese beinhalten zum einen Praktiken, die der kategorienkritischen Orientierung nach Ommert zugerechnet werden können (3.3.1), also Zweigeschlechtlichkeit und binäre hegemoniale Geschlechterrollen aufbrechen. Es finden sich aber ebenso Praktiken, die im Sinne einer herrschaftskritischen Orientierung einen Schutzraum vor allem vor cis Männern fokussieren (3.3.2). In den entsprechenden Aushandlungen

48 Teile dieses Kapitels und der anschließenden Zusammenfassung finden sich auch in Schmechel 2018 und Schmechel 2019a.

kommt es gleichzeitig zu Auflösungs- wie auch zu Reifizierungstendenzen hegemonialer Geschlechtskonzepte. Das wird vor allem deutlich in Bezug auf Männlichkeit in Verbindung mit sportlicher Leistungsfähigkeit, was sich in einer ambivalenten Position von cis Männern im Feld kumuliert (3.3.3).

3.3.1 Kategorienkritik: Geschlechterbinarität auflösen

Eine zentrale Praktik der Geschlechterpolitik im Feld ist die Pronomenrunde.⁴⁹ Diese besteht darin, dass alle Anwesenden sich der Reihe nach mit ihrem Namen und dem Pronomen, welches sie für sich verwendet wissen möchten, vorstellen. In einer Gruppe werden Namen und Pronomen auch mit Kreppband auf die Kleidung geklebt und während des gesamten Trainings getragen. Dem zugrunde liegt die Ansicht, dass die eigene geschlechtliche Verortung nicht etwas ist, was von anderen über die äußerliche Erscheinung zugeschrieben werden kann und sollte, sondern, sich einzig über die Selbstdefinition der Personen bestimmt. Damit wird der kulturelle Nexus aus optischer Erscheinung und Geschlechtszuschreibung gebrochen. Dabei verorten sich die genannten Pronomen nicht zwangsläufig im binären Spektrum er/sie, sondern finden sich diverse Varianten, wie sie *und* er, sier, x, kein Pronomen (stattdessen immer Nennung des Namens) oder they⁵⁰. Das Anliegen hinter einer verpflichtenden Pronomenrunde ist es, Situationen der fälschlichen geschlechtlichen Zuschreibung und daraus resultierende Verletzungen und Konflikte zu vermeiden und nicht nur vermeintlich uneindeutigen Menschen die Last zu überlassen, die eigene geschlechtliche Verortung zu benennen.

Die Pronomenrunde wird von mehreren Teilnehmenden explizit als wichtiges Element des Safe(r) Space benannt, beispielsweise von Sascha: »[...] aber für mich sozusagen auf jeden Fall da son Safe Space is, grade auch bei diesen ganzen Gender-Sachen, dass es da Pronomenrunden am Anfang immer gibt« (Interview Sascha) oder Jannis:

»[...] dass son paar Maßnahmen getroffen wurden, um sozusagen gewisse Standards zu schaffen, wie so Namensschilder mit Pronomen drauf und so, damit dann halt ganz klar war, dass ne Person mit falschem Pronomen anzusprechen halt einfach nicht angebracht ist und so.« (Interview Jannis)

49 Dabei handelt es sich um eine Praktik, welche generell in der queeren Szene verbreitet ist, auch bei anderen Veranstaltungsformaten. Auf der Internetseite von The Queer Gym wird ebenso darauf hingewiesen: »Every class starts with sharing names and pronouns.« (thequeergym)

50 Dabei handelt es sich um ein verbreitetes Pronomen nicht-binärgeschlechtlicher Personen im englischsprachigen Raum, das sich allerdings nicht gut ins Deutsche übertragen lässt, da ›they‹, also zweite Person Plural, im Deutschen ›sie‹ lautet und damit mit dem weiblichen Singular-Pronomen identisch ist.

Mika führt zudem als Vorteil dieser Praktik aus: »dass man sich am Anfang in einen Kreis stellt, sich begrüßt, sich die Zeit nimmt, sich anzukucken und zu warten, bis die letzte Person aus der Umkleide kommt.« Hier wird also zunächst vor allem der Charakter als Begrüßungsritual positiv hervorgehoben. Durch die Runde zu Beginn wird ein Moment der gemeinschaftsbildenden Interaktion kultiviert, was sicher auch zu einer Art Team-Atmosphäre beiträgt. Aber auch gerade Teilnehmende, welche sich im Suchprozess um ihre geschlechtliche Identität befinden, haben, so Mika:

»[...] da einen Raum mehr in ihrem Alltag, ein oder zwei Mal die Woche, wo sie auch damit experimentieren können. Das find ich auch gut, die Pronomen sind auch nicht immer gleich in der Runde. Einen Tag hat die Person das Pronomen und am nächsten Tag ist es: Ach heut is mir egal und das darf auch sein.« (Interview Mika)

Für manche neuen Teilnehmenden sei die Frage nach dem Pronomen erstmal überraschend.

»Ich glaube aber, dass es sehr gut ist, weil es schon dafür sensibilisiert, dass die Annahmen, die man über manche Anwesenden macht, nicht ganz stimmen. Und das macht was mit dem Kurs. Also in nem heteronormativen Fitnessstudio wird man komisch angekuckt, wenn man sagt: Ja wir machen mal ne Vorstellungsrunde und dann besten auch noch mit Wunschpronomen. Da müsste man vielen Anwesenden wahrscheinlich erstmal erklären, was 'n Wunschpronomen ist.« (Interview Mika)

Die Praktik der Pronomenrunde wird somit auch als expliziter Unterschied und Angrenzungsmoment zum Mainstream wahrgenommen. So auch von Kim, die von ihren Erfahrungen in einem nicht-queeren Kontext berichtet, wo sie dennoch eine Pronomenrunde einfordert:

»[...] das wirft die Leute total aus der Balance, wenn die gefragt werden, was sie für'n Pronomen benutzen. Die kriegen das nicht hin, also die musst du irgendwie fünfzehn Mal fragen, wenn die dran sind: ›Ich bin Peter.‹ ›Ja und was ist dein Pronomen?‹ ›Ja ich bin Peter.‹ ›Ja was ist dein Pronomen?‹« (Interview Kim)

Die Pronomenrunde stellt dabei aber nicht nur ein Distinktionsmerkmal zu konventionellen Sporträumen dar, sondern auch zum feministischen Sport der 1980 und 1990er Jahre, welcher durch das Credo »Von Frauen für Frauen« (Kap. II.1) von einer weiblichen Geschlechtlichkeit aller Teilnehmenden ausging. Entsprechend finden sich in den historischen Quellen keinerlei Hinweise auf eine Praktik wie die Pronomenrunde.

In Ingas Trainings, welche bereits seit Anfang der 1990er Jahre und vorrangig aus cis Frauen ab 40 Jahren bestehen, wird ebenfalls regelmäßig eine Pronomen-

runde durchgeführt, wenn auch mit der Formulierung »Wer will kann das Pronomen sagen.« (Beobachtung 06.07.2016), also ohne den Druck, der in Kims Zitat mitschwingt.⁵¹ Die Vielfalt der angegebenen Wunschpronomen ist hier nicht groß, sondern besteht aus »sie« oder einer Verweigerung der Antwort. Inga selbst sagt dazu:

»Mir erscheint es manchmal selber überflüssig, weil ich schon vorher weiß, was kommt. Ich möchte aber, dass, wenn es mal anders ist, es nicht so ungewohnt ist, dass alle denken, jetzt machen wir das wegen DEM. [...], dass man sich immer wieder erinnert, dass wir trans*inter*-offen sind. [...] Und ich mache das, damit offenbleibt, dass es passieren KÖNNTE und weil ich ja tatsächlich nicht weiß, ob jemand anders angesprochen werden möchte.« (Interview Inga)

Auch hier besteht also ein Verständnis von Geschlecht als generell bei allen Menschen potentiell fluide und nicht zwingend äußerlich erkennbar, zumindest bei der Trainerin, die damit auch ein Stück weit Sensibilisierungsarbeit betreibt. Denn trotz der mangelnden Resonanz, versucht sie bewusst zu halten, dass es nicht-weibliche Selbstverortungen geben könnte. Die vielfache Verweigerung der Nennung eines Pronomens könnte allerdings auf innere Widerstände gegen die Praktik der Pronomenrunde hinweisen und zeigen, dass ihr Charakter als gruppenbildendes Begrüßungsritual und Schutzraum-Maßnahme nicht bei allen und in allen Kontexten im selben Maße funktioniert.

Grundsätzlich wird neben den Praktiken der Umkleiden-Organisation und der Pronomenrunde in allen beobachteten Trainingsgruppen auf den konsequenten Verzicht auf geschlechtliche Zuschreibungen und Stereotypreproduktion geachtet. Es finden grundsätzlich keine vergeschlechtlichten Ansprachen statt, also keine Anreden an »die Männer«, »die Jungs« oder »die Frauen«, »die Mädchen«, ebenso wenig wie an »die trans* Personen« oder ähnliches. Auch wird auf Verwendung von Begriffen wie Mädchen/Frauen-Liegestütz⁵² oder auch das Zuweisen unterschiedliche Hantelgrößen an Männer und Frauen (begleitet von den Begriffen Männerhanteln und Frauenhanteln) explizit verzichtet.⁵³

Das ist auch ein Aspekt, den selbst die beiden Kontrast-Interviewpartner_Innen Lukas und Lu, die in konventionellen Crossfit-Studios trainieren und queeren

51 Der Verein, in dem Ingas Trainings verortet sind, ist offiziell kein Frauen(Lesben)-Verein *mehr*, sondern seit einigen Jahren ein FLTI*-Sportverein. Viele Teilnehmende ihrer Trainings sind aber nach Ingas Einschätzung mit der Motivation, ohne Männer trainieren zu wollen, beigetreten.

52 Damit werden oft Liegestütze bezeichnet, bei denen die Knie auf dem Boden abgesetzt werden, wodurch das zu stemmende Gewicht reduziert wird.

53 Darauf verweist auch The Queer Gym: »We don't gender our equipment. We don't gender exercises either. For example, we don't »supermans«. We do »super people.« We don't do »man-makers«. we do »people-makers.« (thequeergym)

Sportgruppen gegenüber eher skeptisch sind, als problematisch in Mainstream-Sporträumen benennen. So erzählt Lukas: »Also von den Sachen, die halt vorfallen, ist es halt dieses Männer- und Frauen-Gedöns in Form von Gewichten, weil's aber halt auch von diesem Konzept [...] wird halt immer vorgeschrieben ›Männer nehmen soviel, Frauen nehmen soviel.« (Interview Lukas) Lu wiederum berichtet: »Also ich will jetzt auch schon durchsetzen, dass gesagt wird, es gibt ne leichte und ne schwere Stange, dass nicht so, dass nicht diese Gegenstände so krass gegendert werden [...].« (Interview Lu) Beide kritisieren also die Vergeschlechtlichung von Gewichten und Hantelstangen, nehmen das aber im Gegensatz zu den anderen Interviewpartner_Innen nicht zum Anlass, die Sporträume dort zu meiden, sondern als Interventionsnotwendigkeit. Sie schreiben sich selbst das Potential zu, dieser sprachlichen Zweigeschlechternormativität etwas entgegenzusetzen. Bei Lukas reichte dies einst sogar soweit, sich vor einem Trainer als trans* zu outen, um die Unsinnigkeit von vergeschlechtlichten Hanteln zu verdeutlichen (Interview Lukas). Hier wird also keine Schutzraumpolitik verfolgt, sondern der Ansatz, kritische Perspektiven in die konventionellen Sporträume hineinzutragen und diese dadurch zu verändern.

Die athletische Unterlegenheit von Frauen wird jedoch nicht nur sprachlich, sondern auch ganz praktisch reproduziert, indem Frauen durch diese Bezeichnungspraxis dazu angeregt werden, mit kleineren Hanteln zu trainieren und dadurch auf lange Sicht weniger Muskelwachstum erreichen. Ein klassischer Fall von Naturalisierung: das, was sozial hergestellt wird – durch die systematische Kultivierung unterschiedlicher Körperpraktiken (Young 1993; Herrmann 2011; Bartky 1998; Reuter 2011b) – wird als Ausdruck einer natürlichen Gegebenheit interpretiert, die die besagten Praktiken erst nötig machen würde. Frauen sind dann nicht schwächer, weil sie nur mit kleinen Hanteln trainieren, sondern müssen kleine Hanteln nutzen, weil sie schwächer sind.⁵⁴ Eine solche geschlechtliche Aufteilung der ausgeübten Sportpraktiken und anvisierten Körperziele findet im Feld nicht statt, beziehungsweise wird explizit abgelehnt.⁵⁵

Neben der bereits in einem eigenen Kapitel ausgeführten Umkleidenpolitik (siehe Kap. III.2), der Pronomenrunde und der expliziten Vermeidung der Vergeschlechtlichung von Artefakten und Sportpraktiken ist ein zentrales Element in der Arbeit an einem sportiven Schutzraum die Einlasspolitik, also die Definition einer Zielgruppe inklusive mehr oder weniger expliziter Ausschlüsse, um die es im Folgenden gehen soll.

54 Mehr zur Naturalisierung sozialer und kultureller Unterschiede speziell im und durch Sport findet sich bei Alkemeyer 2007, Heckemeyer 2017 und Günter 2017.

55 Wie in Kapitel III.4 ausgeführt wird, bedeutet das jedoch nicht, dass Geschlecht in den Diskursen um Körperarbeit im Feld keine Rolle spielen würde.

Während die bisher beschriebenen Praktiken eine Auflösung binärer Geschlechtskategorien und damit verknüpfter Zuschreibungen verfolgen, zeigt sich hier nun eine eher herrschaftskritische (nach Ommert 2016) Zielsetzung, die zumindest in gewisser Weise auf diese Kategorien zurückgreift.

3.3.2 Herrschaftskritik: geschlechtsbezogene Exklusivität und Quotenregelung

Nach Martina Löw sind Menschen explizit Teil von Raumkonstruktionen (Löw 2015: 115). Räume werden auch unter Einbeziehung von Menschen konstruiert, deren Aufenthalt und Verhalten durch Arrangements und Konventionen geprägt, aber nicht determiniert sind. Anschaulich wird das nicht zuletzt an den bereits diskutierten Umkleiden, für die maßgeblich ist, welche Menschen im Raum sind, aber auch am Beispiel eines vollen Fußballstadions im Vergleich zu sogenannten Geisterspielen. Die Atmosphäre, also die affektive Potentialität eines Raumes, ist damit auch explizit »die in der Wahrnehmung realisierte Außenwirkung sozialer Güter und *Menschen* in ihrer räumlichen (An)Ordnung an Orten« (Löw 2015: 209, Herv.C.S.). An- beziehungsweise abwesende Menschen sind also zentral für die Gestaltung von Räumen, für die Schaffung von Atmosphären und für die Produktion von Sicherheits- oder Zugehörigkeitsgefühlen, ebenso wie für Gefühle der Scham oder Angst. Dabei gilt weiterhin, dass die Wahrnehmung von Atmosphären und das Empfinden von beispielsweise Angst und Scham, nicht für alle Anwesenden gleich sind, sondern von diversen Faktoren geprägt werden (siehe Kap. III.2). Während also manche Menschen die Atmosphäre einer Großveranstaltung genießen, bedeutet dasselbe Setting für andere vor allem Angst und Beklemmung; während es für manche Frauen unvorstellbar wäre, eine Umkleidekabine mit Männern zu teilen, ist das für andere kein Problem und während manche Interviewpartner_Innen dieser Studie keinen Wert auf eine geschlechtlich exklusive Trainingsgruppe legen, ist für andere ein exklusives FLTI*-Training sehr wichtig.

Für die feministische Sportkultur der 1980er war die Abwesenheit von Männern beim Sport zentral. Um dem mindestens impliziten Ausschluss von Frauen aus den meisten Sporträumen etwas entgegenzusetzen, würde ein expliziter Ausschluss von Männern benötigt. Feministische Sportgruppen verstanden sich als Schutzraum vor dem männlichen Blick, vor männlichen Werten, Normen, Standards und vor Männern generell (siehe Kap. II. 1.1).

Dabei ist es, und erscheint es auch in der feministischen Bewegung seit den 1990er Jahren, durchaus fragwürdig, was unter männlich konkret zu verstehen ist und ob Männlichkeit als Adjektiv – männliche Blicke, männliche Standards – an die Anwesenheit von oder Ausübung durch Männer gebunden ist (Halberstam 1998). Auch wie Männer (und Frauen) überhaupt definiert werden sollen – qua Geburtszuweisung, Selbstdefinition, Anatomie, Verhalten – bleibt ungeklärt. Diverse in-

tensiv geführte Debatten innerhalb der feministischen Bewegung zur In- oder Exklusion von trans* Menschen zeugen von der Relevanz wie auch Kontingenz dieser Fragen (Hoenes 2004; Gladt e.V. 2011; Kokits/Thuswald 2015; Thuswald 2018; Ommert 2016).

Die hier untersuchten queeren Fitnessgruppen sowie viele andere aktuelle queere beziehungsweise queer-feministische Räume definieren sich nicht als Schutzraum vor Männern oder Männlichkeit, sondern vor Gendernormen und Heteronormativität, oft auch vor Diskriminierung insgesamt.⁵⁶ Eine einfache Kopplung, nach der der Ausschluss von Männern auch den Ausschluss von unerwünschtem, als männlich bezeichnetem, Verhalten bedeuten würde, ist hier also nicht möglich, schon gar nicht, da das Empowerment von trans* Menschen, und damit auch trans* Männern, einen wesentlichen Fokus der eigenen Politik darstellt.

Nichtsdestotrotz gibt es auch aktuell Konzepte des Schutzraums qua geschlechtsbezogener Exklusivität. Verbreiteter als eine Zugangspolitik ›nur für Frauen‹ ist in entsprechenden queeren Szenen die Zielgruppenbeschränkung auf FLTI*, also Frauen, Lesben, trans*- und inter*geschlechtliche Personen oder auch FLINT* für FrauenLesbenInterNichtbinärTrans*. Damit werden nicht per se Männer ausgeschlossen, sondern cis Männer, also solche, die als Jungen geboren wurden und als Männer leben. Dieser Zielgruppendefinition liegt die Ausgangsannahme eines gesellschaftlich vorherrschenden Sexismus zugrunde, der nicht ›nur‹ Frauen unterdrückt, sondern ebenso nicht binär-geschlechtliche Menschen und inter* sowie trans* Personen. In Abgrenzung zu lesbischswulen/LGBT (Sport-)Angeboten spielt die Sexualität in diesem Konzept keine Rolle, auch nicht-heterosexuelle cis Männer profitieren hiernach von cismännlichen Privilegien und beeinträchtigen den Schutzraumcharakter. Diese Politik wird in zwei der drei hier untersuchten Trainingsgruppen verfolgt.⁵⁷ In der dritten untersuchten Sportgruppe wird die Zielgruppe als Queers und Freund_Innen beschrieben, die Gruppe ist also grundlegend offen für alle Geschlechter. Doch auch hier findet sich, wie ich im Folgenden zeigen möchte, eine Sonderbehandlung von cis Männlichkeit.

Zum Zeitpunkt meiner Erhebungen⁵⁸ trainiert dort nur ein cis Mann regelmäßig: Sam, welcher in konventionellen und schwulen Sportkontexten nach eigener Aussage ein kritisches politisches Bewusstsein vermisste (siehe Kap. II.2) und daher bewusst eine Gruppe wie diese gesucht hat. Zwischenzeitlich gab es eine An-

56 Belegende Beispiele finden sich in Kap. III.1, weitere Beispiele finden sich in Ommert 2016 und Schuster 2010.

57 In einer Gruppe wird zudem eine Beschränkung auf trans*, inter* und weitere nicht-binärgeschlechtlichen Personen für Neueinsteige eingeführt, als eine Reduzierung der Neumitglieder nötig wird, da die Trainingsgruppe zu voll wurde.

58 Mehr zur zeitlichen Begrenzung dieser Untersuchung sowie ethnografischer Untersuchungen allgemein findet sich in Kap.I.4.

frage eines überwiegend schwulen Rugbyteams, der queeren Fitnessgruppe beizutreten. Dass es überhaupt eine Anfrage gab, kann bedeuten, dass den Männern womöglich bewusst war, dass trotz der offiziellen Offenheit, ihre Teilnahme nicht unstrittig sein könnte. Tatsächlich wurde sie kritisch diskutiert. Sam erinnert sich im Interview einige Monate später daran:

»So, I remember when I found the queer fitness group I was a little worried that I wouldn't be welcome, because I was a cisgendered gay guy. And I remember in an earlier conversation that some of the [Rugbyteam] wanted to join and there was a conversation at the coffee shop where Aaron brought up that some of the Rugby players, most of them cisgendered gays, some straight, äh that they wanted to train with us and that Aaron asked: Should that be ok? And Aaron suggested that we should have a limit of four cisgender guys each week and that Nadine said: Well maybe the limit should be two. And then someone asked me: What do you think? And I said: I don't know, if I should weight in, you know I'm a cisgendered guy and that kind of feels weird and Alex said: Yeah, but you're in, you're one of us. You're like in the Verein, you're in this queer group with us, so what do you think? And I remember that felt really good to be told: you're one of us even though you're a cisgender gay guy, [...].« (Interview Sam)

An diesen Ausführungen wird deutlich, dass eine geschlechtliche Verortung als cis-männlich im beschriebenen sozialen Kontext etwas tendenziell Problematisches darstellt, auch wenn die offizielle Zielgruppenbeschreibung nicht explizit darauf verweist. Das zeigt sich an Sams grundlegender Unsicherheit, seinem Zögern, sich an der Diskussion zu beteiligen und der Dankbarkeit dafür, als gleichwertiges Mitglied der Gruppe auch in dieser Diskussion betrachtet zu werden.

Interessanterweise erscheint einerseits das Dazukommen einer Gruppe von cis Männern als fragwürdig, andererseits ist Sams Anwesenheit und Zugehörigkeit legitim und er wird in die Diskussion um weitere cis Männer einbezogen. Unklar ist die Relevanz seiner Verortung als schwul in dieser Frage. Sam erwähnt es mitunter (»that I wouldn't be welcome because I was a cisgendered gay guy«/»you're one of us even though you're a cisgender gay guy«), räumt dem also eine Relevanz ein. Womöglich bezieht er sich damit auf die zum Teil starke Abgrenzung queerer und feministischer Kontexte von schwuler Subkultur (siehe Kap.II.2).

In der Gruppendiskussion selbst, geht es allerdings darum, ob es eine Limitierung von »cisgendered guys«, also cis Männern unabhängig ihrer Sexualität, geben sollte. Ein Ausschnitt aus meinem Beobachtungsprotokoll vom Tag der Diskussion verweist darauf, dass eine schwule Selbstverortung, wenn, dann eher eine Art Türöffner für die Partizipation an der queeren Sportgruppe darstellen könnte:

Alma erklärt mir, dass sie kein Problem damit hätte, solange die Männer schwul sind, also nix von ihr wollen. Auf meinen Hinweis, dass auch schwule Männer sehr

mackrig dominant sein könnten, welchen ich durch eine Geste des mich Breitermachens verbinde, antwortet sie: Kein Problem, das könne sie schließlich auch. (Beobachtung 03.02.2016)

Alma zumindest stört sich also nicht unbedingt an männlichem Imponiergehabe und verstärktem Leistungsdruck, für sie ist es heterosexuelles männliches Begehren, vor dem sie einen Schutzraum sucht. Bei anderen in der Diskussion finden sich aber auch andere Bedenken. So führt Sam weiter aus:

»Nadine really didn't want, she was like: They'll come here and take it over and blablabla. And they will be a different fitness level than us. And I remember thinking: Oh shit, compared to some people in the group I can do more pull ups, I can do whatever – although you always run faster than me – äh so then I was wondering if that was bad or something like that.« (Interview Sam)

Hier wird zum einen dominantes Verhalten befürchtet (»They'll come here and take it over«). Zudem wird eine zu erwartende höhere sportliche Leistungsfähigkeit als Begründung für Zugangsbeschränkungen angeführt. Interessanterweise wurde niemals in der Debatte auf die Tatsache Bezug genommen, dass es sich um Mitglieder eines Rugby-Teams handelt und daher eine hohe Fitness zu erwarten wäre, sondern wurde dies aus der geschlechtlichen Verortung hergeleitet. Sam realisiert in diesem Moment seine eigene Leistungsfähigkeit im Vergleich mit anderen Teilnehmenden, exemplarisch an der männlich konnotierten Praktik des Klimmziehens (pull ups). Es löst Unsicherheit bei ihm darüber aus, wie mit dieser Leistungsfähigkeit in diesem konkreten Kontext umzugehen sei. Etwas später im selben Interview antwortet er auf die Frage, ob er beim Training manchmal Leistungsdruck empfinde:

»I probably feel the opposite. That I shouldn't run too fast and that I shouldn't do as many pull ups as I could do [...] partially because I've heard those comments from Nadine and others, I think mostly her, about, you know: If the cisgender gay guys come, they'll be at a different level and they will take over the group and I don't want to/And its sort of fun to not to always be pushing myself the most I could do.« (Interview Sam)

An anderer Stelle heißt es: » [...] maybe I am not pushing myself quite as hard as I can in [Queerfriends], but I have fun and I'm still exercising and maybe that helps someone else to feel welcome a little more.« (Interview Sam)

Sam fängt also nach der Diskussion um die Teilnahme der Rugbyspieler an, absichtlich weniger athletisch zu performen, als er könnte. Er empfindet eine besondere Verantwortung aufgrund seines Geschlechts. Um die Zuschreibung einer höheren sportlichen Leistungsfähigkeit nicht zu erfüllen, reduziert er seine athletische Performanz aus Angst, andernfalls Unmut oder Druck bei anderen auszulösen

und nicht mehr willkommen zu sein. Auch als Sam Besuch von seinem cismännlichen Freund erhält und diesen mit zum Training bringt, ist er beunruhigt darüber, wie dessen Sportlichkeit auf den Rest der Gruppe wirken könnte:

»I was a little bit aware of it while he was there...like you know, when we were doing different activities, he was like adding...you know when we were doing push-ups, he was doing push-ups and jumping, you know doing a little bit like that. It didn't seem to bother anybody, but I was aware of it. Like ehm ya: is he standing out in some way that is making people uncomfortable about masculinity or something?«
(Interview Sam)

An dieser Stelle sind die Ergebnisse einer ethnografischen Untersuchung von Maxine Leeds Craig und Rita Liberti (Craig/Liberti 2007) in Frauenfitnessstudios interessant. Frauenfitnessstudios sind ein besonderes Segment des Fitnessmarktes, dessen Anteil je nach Region mit bis zu einem Drittel der Fitnessclubs angegeben wird (<https://www.fitogram.pro/blog/frauenfitness-2015-die-branch-e/>, zuletzt eingesehen am 15.05.2020). Sie verfolgen eine ähnliche Einlasspolitik wie die feministischen Sportgruppen der 1980er, indem sie auf einem binären Geschlechterkonzept basierend ihr Angebot nur an Frauen ausrichten. Allerdings ist dies weniger als politische Ermächtigungspolitik im Sinne eines Von-Frauen-für-Frauen-Paradigmas zu interpretieren. So werden Frauenfitnessstudios auch von Männern gegründet, besessen und geführt und ist zumindest in manchen Frauenfitnessstudios auch männliches Personal engagiert. In kommerziellen Frauenfitnessstudios geht es weniger um ein Infragestellen hegemonialer Weiblichkeitsbilder, Trainer_Innen-Athlet_Innen-Hierarchien oder eine Neudefinition des Verständnisses von Sport, sondern darum, eine Zielgruppe zu erschließen, die konventionellen gemischten Studios gegenüber skeptisch ist.

Die Untersuchungen von Craig und Liberti gehen der Frage nach, was genau ein Frauenfitnessstudio atmosphärisch ausmacht und wie hier Gender verhandelt wird. Auch in ihren Interviews wird die Atmosphäre der Studios vielfach als »comfortable«, »non-competitive« and »non-judgmental« (Craig/Liberti 2007: 682) beschrieben und dieses Wohlbefinden mit der Abwesenheit von Männern begründet. Doch in der näheren Analyse stellen die Forscher_Innen fest, dass »the feminized culture of nonjudgmental and noncompetitive sociability did not arise merely from the absence of men.« (ebd.) Vielmehr, so arbeiten sie heraus, liegt der Organisation der Studios ein Set an Verhaltens- und Aussehensnormen zugrunde, die aber im Gegensatz zum Ausschluss von Männern beziehungsweise der Exklusivität des »Women only« nicht offen benannt sind. So ist für viele Interviewte ihrer Studie von zentraler Bedeutung, dass die eindeutige Mehrheit der Trainierenden »real women« und »normal« seien, was sich für die Forscher_Innen als »aging« und »overweight« darstellt (ebd.: 691f.). Eine Interviewte sagt aus: »I don't really like to see real skinny people exercising with me 'cause I'm never going to look like

that. I want people who know what exercise and weight problems can be and who aren't so energetic.« (ebd.) Die Wahrnehmung der anderen trainierenden Körper als ähnlich zum eigenen und die Abwesenheit oder mindestens Unterzahl athletischer, schlanker und junger Körper erscheint hier zentral für die Empfindung und Bewertung der Atmosphäre.

Interessant sind daher folgende Aussagen einer jungen, schlanken Frau, die dort trainiert: »I wondered if I made fatter women uncomfortable...I looked at them and I smiled at them...I didn't avoid eye contact, but I also tried not to stare while they were doing their thing. It's hard when you're right across from someone.« (Ebd.: 691) Sie geht, ebenso wie Sam, davon aus, dass ihre Anwesenheit das Raumempfinden anderer negativ beeinflussen kann. Auch sie spürt also eine besondere Verantwortung für das Wohlbefinden der anderen Teilnehmenden aufgrund ihrer Verkörperung hegemonialer Normen und versucht ihr Verhalten entsprechend auszurichten, auch wenn es keine offizielle Politik der expliziten Zielgruppe als »aging« und »overweight« gibt, sondern nur eine »Women only«- Exklusivität. »Women only« wird hier also implizit mit weiteren Eigenschaften verknüpft, ebenso wie in der Selbst- und Zielgruppenbeschreibung »queer« mehr als eine geschlechtliche und/oder sexuelle Ausrichtung gemeint zu sein scheint, nämlich ein spezifischer Umgang auch mit sportlichen Leistungsunterschieden, zumindest für cis Männer. Das, was gemeinhin als Ideal im Fitnesssport gilt, der cismännliche athletische Körper (Graf 2012), wird in diesem speziellen Kontext zu Etwas, was besser versteckt wird. Die Aufführung athletischer Überlegenheit eines cismännlichen Körpers erscheint im Kontext queerer Fitnessstraining als eine Praktik, welche sehr wahrscheinlich das Wohlbefinden anderer Anwesender beeinträchtigt und daher nicht erwünscht ist. Das bestätigt auch folgende Feldbeobachtung aus der Zeit der »Beitrittsverhandlungen«:

Es wird in der Umkleide nach dem Training gefragt, ob denn nun »diese Rugbyspieler« kommen oder nicht. Es wird erzählt, dass Mathias da war und sich auch anmelden will, man von den anderen noch nichts weiß. Eine Person sagt: »Die sind nett...und überhaupt nicht fit.« Worauf eine andere antwortet: »Na dann is ja ok.« (Beobachtung 24.02.2016)

Nirmal Puwar (2004) stellt mit ihrem Konzept der »space invaders« heraus, dass bestimmte Körper institutionalisiert mit bestimmten Räumen assoziiert werden und vice versa.

»While all can, in theory, enter, it is certain types of bodies that are tacitly designated as being the »natural« occupants of specific positions. Some bodies are deemed as having the right to belong, while others are marked out as trespassers, who are, in accordance with how both spaces and bodies are imagined (politically,

historically and conceptually), circumscribed as being ›out of place‹. Not being the somatic norm, they are space invaders.« (Puwar 2004: 8)

Space invaders können also einen Raum betreten, sind aber mit spezifischen Diskursen, Normen und Praktiken konfrontiert, die sie permanent als Eindringlinge und fehl am Platz markieren. Klassische Beispiele, die nach Puwar auch heute noch vor allem mit männlichen und Weißen Körpern assoziiert sind, sind Parlamentsgebäude und Leitungsbüros, aber auch höhere Bildungseinrichtungen. Andere Körper, bei Puwar vor allem weibliche und rassifizierte Körper, empfinden sich selbst als deplatziert und werden auch als solche adressiert. Im Kontext von (Fitness)Sport äußert sich diese ›Deplatzierungserfahrung‹ beispielsweise in den beschriebenen Erfahrungen von Anika ›komisch‹ angeschaut zu werden, »so nach dem Motto: Was macht die Dicke da auf dem Laufband?« (Interview Anika, siehe Kap. III.3.1)

In diesem Sinne sind sowohl die queeren Fitnessgruppen als auch die von Craig und Liberti untersuchten Frauenstudios als gegenkulturelle Heterotopien zu sehen, in denen andere Werte und Normen gelten als in der Fitnesskultur generell und welche die Funktion erfüllen, mehr Subjekte in die hegemoniale Fitnesskultur einzubinden – auch solche, die diese sonst meiden würden. Menschen, die sich sonst als space invaders Blicken und Kommentaren ausgesetzt sehen, bilden hier nun die dominante Gruppe und Körper, welche sonst den Raum einer Sporthalle oder eines Fitnessstudios ganz selbstverständlich ›bewohnen‹, werden nun zu space invaders, deren Duldung stets infrage gestellt werden kann.⁵⁹

So ist die Anwesenheit von cis Männern in Sams Gruppe nicht kategorisch ausgeschlossen. Im Gegenteil positioniert sich die Zielgruppenansprache offen für alle Geschlechter. Doch scheint ihre Teilnahme nur unter bestimmten Bedingungen legitim. Zum einen scheint die Anzahl cismännlicher Personen, welche gleichzeitig anwesend sind, beschränkt werden zu müssen durch ein Limit von vier oder auch nur zwei Teilnehmern pro Training.⁶⁰ Zudem scheint es von der sportlichen (Un-)Fitness abzuhängen, wie »ok« die Partizipation von cis Männern ist. Die höhere körperliche Leistungsfähigkeit von cis Männern wird zunächst vorausgesetzt (beziehungsweise befürchtet), auch wenn sich hier zumindest dann in der gemeinsamen Praxis etwas anderes zeigt (nämlich, dass die Spieler, die kommen »über-

59 Das gilt allerdings nur in Bezug auf die Differenzkategorie Geschlecht. Liberti und Craig stellen einen subtilen Rassismus in den von ihnen untersuchten Frauenfitnessstudio fest, der auch ohne explizite Ausschlusspolitiken zu rassifizierten Dominanzverhältnissen führt. Auch im Untersuchungsfeld dieser Studie bleibt die Dominanz Weißer Körper ungebrochen.

60 Elling/de Knop/Knoppers finden ähnliche Debatten in ihrer Befragung von teilnehmenden lesbisch-wulver Sportvereine, welche generell auch heterosexuellen Menschen offenstehen. Auch hier finden sich Überlegungen zu Quotenregelungen, um die »Identität« oder »Kultur« der Vereine nicht zu stören (Elling/de Knop/Knoppers 2003: 448).

haupt nicht fit« seien). Die Antwort, dass ihre Anwesenheit »dann ja ok« sei, deutet darauf, dass ihre Teilnahme andernfalls problematisch wäre.

Die Kategorie der athletischen Leistung erhält also in Verbindung mit der Kategorie Geschlecht eine besondere Bedeutung: Starke sportliche Leistung von cis Männern erscheint als tendenziell problematisch, weil dadurch hegemoniale Konzepte von athletischer Überlegenheit dieser reproduziert und so Frustration und Unsicherheit bei anderen ausgelöst würde. Eine starke sportliche Performanz von FLTI*-Personen, inklusive trans* Männern, unterliegt nicht diesem Verdacht. Es ergeben sich also spezifische implizite Verhaltensnormen: spezifisch für den Kontext queerer Fitnesskultur und hierin speziell für cismännliche Subjekte, implizit, da sie nicht offiziell verlautet oder verschriftlicht sind, und dennoch spürbar. Cis Männlichkeit erscheint damit im gesamten Untersuchungszeitraum als einzige Kategorie der Humandifferenzierung (Hirschauer/Boll 2017), welche in Bezug auf die Legitimität der Teilnahme explizit und transparent relevant gemacht wurde.⁶¹

3.3.3 Neue Binaritäten und die ambivalente Rolle von cis Männern

An dieser Stelle war eine Bezugnahme auf den eigenen Forscherinnenkörper als äußerlich wirksame Verkörperung und Wahrnehmungswerkzeug aufschlussreich. So hat auch explizit die eigene *teilnehmende* Beobachtung als spezifisch verkörpertes Subjekt Erkenntnisse zur Bedeutung von athletischer Befähigung und geschlechtlicher Verortung im Feld gebracht. Denn auch für mich stand zu Beginn der Feldforschung die Frage im Raum, wie mit meiner Körperlichkeit als eindeutig cisweibliche ehemalige Leistungssportlerin zu verfahren sei, um die Intervention ins Feld, die jede Ethnografie darstellt, nicht zu einer Störung für die Teilnehmenden zu machen (siehe auch Kap. II.4). Ich habe mich aber – im Kontrast zu Sam – dagegen entschieden, schlechter zu performen, und stattdessen in die Beobachtung einbezogen, wie meine sportliche Leistung aufgenommen wird. Das zeitigte gerade in diesem Kontrast interessante Eindrücke.

So machte ich die Erfahrung in einem queeren aber deutlich schwul dominierten Fitness-Wettbewerb explizit angefeuert und später gelobt zu werden dafür, dass mit mir immerhin eine Frau unter den ersten drei Platzierten sei. Insgesamt war die Veranstaltung, die von einem schwul-lesbischen Sportverein ausgerichtet war, zahlenmäßig dominiert von schwulen, vermutlich cisgeschlechtlichen, Männern. Das Fitness-Event bestand hauptsächlich aus einem Wettbewerb zwischen vorher fest angemeldeten Teams aus fünf bis sechs Personen. Auch ein FLTI*-Team aus den von mir beobachteten Gruppen nahm teil. Ich entschied jedoch im Vorfeld nicht aktiv teilzunehmen, sondern mich für dieses Ereignis auf eine passivere Beobachtungsposition am Rande zurückzuziehen, da ich befürchtete durch eine akti-

61 Inwiefern auch körperliche Befähigung/Dis_ability implizit eine praktisch relevante Kategorie ist, wird in Kap. III.4.3 besprochen.

ve Wettbewerbs-Teilnahme in einem Team schlechter die große Gesamtveranstaltung beobachten zu können. Allerdings entschied ich mich während des Events um und wechselte nach den Team-Wettbewerben im Rahmen der Einzelwettbewerbe in die aktiv teilnehmende Beobachtung:

Nach dem Gruppenwettbewerb gibt es noch eine Einzelchallenge, für die, die noch Lust und Kraft haben, was gar nicht so Wenige sind. Ich beschliese daran ebenfalls teilzunehmen, da ich dem Reiz der Herausforderung nicht widerstehen mag und auch den Wunsch habe, so aus meiner Sonderrolle des Nicht-Mitmachens rauszukommen. Die Challenge besteht zunächst aus einem Um-die-Wette-Plank-Halten⁶². Die letzten fünf, die noch halten können, kommen in die nächste Runde, in der nach demselben Prinzip die letzten drei ausgewählt werden, die sich am längsten an einem Seil in der Luft halten konnten. Gewonnen hat dann, wer aus diesen letzten drei dann noch die meisten Klimmzüge machen kann. Da ich keinen einzigen hinbekomme, wurde ich aber immerhin dritte und bin schon unter den letzten fünf die einzige nicht (cis)männliche Person. Von der [FLTI*-Team] werde ich beherzt angefeuert. Das mag daran liegen, dass zumindest die meisten dort mich schon etwas kennen. Aber ich habe auch das Gefühl, dass ich als Repräsentantin der wenigen nicht eindeutig männlichen (cismännlich weiß man ja gar nicht) Menschen gesehen und daher angefeuert werde, was zumindest von einer Person aus meinem »Fanblock« auch bestätigt wird, durch einen Kommentar im Nachhinein, dass sie es cool findet, dass zumindest eine Frau unter den letzten drei war. (Da ich nicht direkt Notizen machen konnte in diesem Moment, weiß ich den genauen Wortlaut leider nicht mehr.) Die Gruppe selbst schneidet in der Gruppenwertung mit dem dritten Platz auch sehr gut ab.

Später erscheint ein Post auf der Facebookseite des Vereins, zusammen mit einem Foto, welches ich für die Gruppe von ihnen gemacht habe:

»Von 12 Gruppen haben wir den 3. Platz gewonnen!⁶³ Unglaublich!! Es geht nicht ums Gewinnen oder Verlieren, auf keinen Fall, aber ... FrauenLesbenTrans*Inter* Empowerment!! Yeah!« (Beobachtung 08.04.2017)

Das Paradox des Leistungsthemas, welches schon in den 1980ern die feministische Sportkultur beschäftigte – dass sportliche Erfolge von Mädchen und Frauen ermutigend wirkten und Stereotype des schwachen Geschlechts widerlegten, eigentlich aber die Wettkampf- und Vergleichslogik grundlegend abgelehnt wurde (siehe Kap. II.1) – ist nach wie vor relevant. So wird hier einerseits gesagt, dass die Platzierung

62 Ein anderer Name für diese Übung ist Unterarmstütz.

63 Diese Aussage bezieht sich auf die Platzierung des FLTI*-Teams im Gruppenwettbewerb, nicht auf meinen dritten Platz in der Einzel-Challenge.

nicht wichtig sei, es nicht um Gewinnen oder Verlieren gehe, und doch wird die gute Platzierung auf einem cismännlich dominierten Event als FLTI*-Empowerment gefeiert.

Sport ist seit jeher ein soziales Feld, in dem Geschlecht auch darüber hergestellt wird, dass Männlichkeit durch die sportliche Überlegenheit gegenüber Weiblichkeit abgegrenzt wird (Günter 2018; Heckemeyer 2017, 2018; Pfister 2017, 1986, 1996; Tiedemann 1986). Dies gehört an sich zu den Gendernormen und Stereotypen, von denen die untersuchten Sporträume sich abgrenzen wollen und welche ganz bewusst nicht reproduziert werden sollen. Gleichzeitig wird aber auch von einer realen, wenn auch kulturell produzierten, Gegebenheit der sportlichen Überlegenheit und Dominanz von cis Männern ausgegangen, vor der ebenfalls Schutz gewährt werden soll.

Männlichkeit beziehungsweise cis Männlichkeit, mitunter auch explizit heterosexueller cis Männlichkeit, kommt damit im Feld eine durchaus ambivalente Relevanz zu. Das lässt sich auch gut an feldinternen Verhandlungen rund um einen Extrem-Hindernislauf veranschaulichen. In zwei der drei untersuchten Gruppen war eine (potenzielle) Teilnahme an einer solchen Veranstaltung Thema. Aus einer, der all-gender Fitnessgruppe, nahm eine Delegation an einem solchen Lauf teil. Alex war dabei und berichtet:

»[...] Tough Mudder is halt so krass heteronormativ, also so KRASS männlich, mit ganz viel Gemackere und das und sehr viel Sexismus, das war schon unangenehm. Und da war ich schon sehr froh, dass wir son queeres Team waren und uns vorher die Nägel lackiert haben und das irgendwie versucht haben, das alles nicht so ernst zu nehmen und da ne gewisse ironische Distanz zu haben (.) ähm weil Tough Mudder eigentlich schon ne Veranstaltungen ist, also ich kann sowas eigentlich nicht ernst nehmen [...].« (Interview Alex)

Für Alex stellt das heteronormative und betont männliche »Gemackere« auf der Veranstaltung etwas dar, dem er nur durch ironische Brechung begegnen kann. Gleichzeitig bereitet diese Ironisierung ihm Freude und bedeutet für ihn durchaus auch eine Form des subversiven Widerstandes:

»Ich glaub ich mag gerne so total übertriebene Männlichkeitsperformances. Ich kuck auch gerne Rocky mit Sylvester Stallone. Ich find das total super, weil das halt so drüber is. Ich hab da total viel Spaß dran. So Typen, die sone klassische Männlichkeit performen. Ich fühl mich davon gleichzeitig abgestoßen und total angezogen auch. Ja. Und ähm was ich dann halt für mich daran spannend finde, ist dann halt bei sowas einfach mitzumachen, obwohl ich ja son Körper gar nicht hab und auch son [...] äh (4) und ja wahrscheinlich auch ganz anders denke als so Typen, die sich so inszenieren ähm (9) ja ich find das halt für mich total interessant das zu queeren und da mitzumachen und dem da irgendwie auch so subversiv was

entgegenzusetzen. Und halt ne, dann so Nagellack auftragen und ganz lange über die Klamottenfrage diskutieren und äh und halt da nicht so Rumzumackern und so Stärke zu demonstrieren, sondern äh (5) sondern das Ganze so mehr ironisch zu betrachten.« (Interview Alex)

Gleichzeitig abgestoßen und angezogen fühlt sich auch Alma, die zusammen mit Alex an dem Rennen teilnahm. Sie erwähnt interessanterweise im Interview den Nagellack und die »Klamottenfrage« überhaupt nicht und sieht ihre Motivation auch nicht in einer subtilen Absage an ein maskulines Kräfteressen, sondern im Gegenteil, genau in diesem Kräfteressen:

»Und mich hat als KIND immer geärgert, dass ich schlechter als die Jungs war. Das hat mich GEFUCHST. Ähm und dieses Tough Mudder, weil da sind ja so Schränke (lacht) und das Tough Mudder war beides, das war so: Woah im Matsch kriechen und woah geil also großer Spielplatz, also viel mit Freude hat das auch zu tun und das war aber auch (.) schon auch der Aspekt: Ok, was die können, kann ich auch (lacht).« (Interview Alma)

Für Alma sind Männer keine Witzfiguren, sondern lebenslange Konkurrenten, an denen sie sich im Rahmen eines von ihr selbst betitelten »Männer-Konkurrenz-Dings« (Interview Alma) konstant abarbeitet. Ihre politische Vision einer genderegalitären Welt bricht sich an ihrer Alltagserfahrung: »Also mich ärgert das übrigens total. Weil Männer sind IMMER besser im Sport. Also mich macht das ganz krank.« (Interview Alma) Sie fährt mit ihrer Erfahrung aus dem Laufverein fort: »Und mich hat das geärgert, das ich wusste, ich kann aber sone Männerzeit nie nie nie erreichen. Also ich hab ja manchmal schon überlegt, ob ich nicht auch Testosteron nehmen will (lacht).« (Interview Alma) Alma schreibt Männern also eine für sie »nie nie nie« zu erreichende Leistungsfähigkeit zu, die sie mit dem Hormon Testosteron in Verbindung bringt, welches nach vorherrschenden Geschlechterkonzepten mit Männlichkeit assoziiert ist und für eine hohe athletische Leistung verantwortlich gemacht wird.⁶⁴ Damit schließt Alma in ihr »Männer-Konkurrenz-Ding« auch explizit trans* Männer mit ein, die Testosteron zu sich nehmen. Paradoxerweise folgt sie damit einerseits einem deterministischen biologistischen Konzept der hormonbedingten athletischen Überlegenheit von Männern und sucht dennoch andererseits immer wieder, wie zum Beispiel im Tough Mudder Lauf, den Wettstreit, um dieses zu widerlegen und zu beweisen: »Was die können, kann ich auch.« (s.o.)

Die FLTI*-Fitnessgruppe hat ebenso über eine Teilnahme am Hindernislauf nachgedacht, sich aber dagegen entschieden, und stattdessen einen eigenen klei-

64 Eine kritische Diskussion der essentialistischen Verknüpfung eines hohen Testosteronspiegels mit Männlichkeit und athletischer Überlegenheit und der daraus folgenden Diskriminierungsmechanismen liefern unter anderem Heckemeyer 2017, Heckemeyer 2018 und Krämer 2020.

nen FLTI*-Triathlon organisiert, sowie später an bereits erwähntem Event eines schwul-lesbischen Vereins teilgenommen. Kim erzählt zu den Gründen:

»Wir haben halt irgendwie viel diskutiert mit Tough Mudder und sowas und da hin zu fahren und da waren halt viele Leute, die halt gesagt haben: Ja wir hätten halt Bock drauf die Strecke zu machen aber nicht mit diesen Leuten, die da sind, wirklich nicht. Also ich will nicht mit 3000 Heterotypen irgendwie durch den Schlamm kriechen, da is halt mein Spaßfaktor irgendwie zu Ende.« (Interview Kim)

Hier wird als Grund der Nicht-Teilnahme am Rennen die erwartete hohe Anzahl an heterosexuellen Männern genannt, von denen im weiteren Interviewverlauf, zum Teil basierend auf Erfahrungen, ein grenzüberschreitendes Verhalten und homophobe Äußerungen erwartet werden. Interessanterweise spricht Kim von »Heterotypen«, also heterosexuellen Männern, in der daraus resultierenden Alternativveranstaltung sind entsprechend der generellen FLTI*-Vereinspolitik aber cis Männer jeglicher sexueller Orientierungen ausgeschlossen, nicht aber heterosexuelle trans* Männer.

Diese Ungenauigkeit in der Benennung der unerwünschten oder auszuschließenden Gruppe – Männer (also theoretisch zumindest auch trans* Männer), Hetero-Männer, cis Männer – ist dabei symptomatisch für das Feld und die queer-feministische Szene insgesamt. Sie kann auf die grundlegende Spannung zwischen den Ansprüchen der Anerkennung und des Schutzes vor Machtverhältnissen und Diskriminierungen aufgrund geschlechtlicher Kategorien und der gleichzeitigen Überwindung dieser Kategorien zurückgeführt werden.

Eine pragmatische Lösung stellt die Erweiterung und Differenzierung der Geschlechtsgruppen dar: Statt von Männern und Frauen wird von einer größeren Varianz von Geschlecht ausgegangen, die sich zwischen den und jenseits der Pole männlich und weiblich bewegt. Ferner wird zwischen trans*- , inter*- und cisgeschlechtlich unterschieden. Darauf aufbauend wird jedoch eine andere trennende Binarität eingeführt, indem zwischen FrauenLesbenTrans*Inter* (FLTI*) und dem unbenannten Rest, in der Konsequenz faktisch cis Männer, unterschieden wird. Diese binäre Unterscheidung findet mitunter offen statt, wenn Vereine, Gruppen, Räume als nur für FLTI* beworben und betrieben werden. Aber auch in offiziell für alle Geschlechter offenen Kontexten kann die Unterscheidung FLTI*/cis Männer implizit handlungsleitend sein.

Obwohl die eindeutige Binarität von Geschlecht in Frage gestellt wird, bleibt das Paradigma »Sicherheit durch Gleichheit« (Kokits/Thuswald 2015: 85) weiterhin dominant. Durch das Konzept einer geteilten Betroffenheit von sexistischer Diskriminierung und Marginalisierung wird eine grundlegende Gleichheit unter allen diversen FLTI*-Personen angenommen, die einer grundlegenden Andersartigkeit von cis Männern gegenübergestellt wird. Anstelle der Unterscheidung Männer/Frauen tritt hier die Unterscheidung cis Männer/FLTI*. Während die FLTI*-

Seite dieser Binarität für die Fluidität und nicht binäre Varianz von Geschlecht steht, erscheint die cismännliche Seite im Kontrast erstaunlich statisch, diskret und distinkt. Dunja Brill stellt fest, dass queere Theorie wie Politik dazu tendiere, binäre Strukturen zu reproduzieren, »häufig implizit mittels eben jener Strategien, die eigentlich zu deren Dekonstruktion dienen sollen« und »[...] anstelle der beanspruchten Auflösung binärer hierarchischer Kategorisierungen diese lediglich auf eine andere Ebene« (Brill 2008: 112) verschoben werden. Dabei laufe so eine Politik Gefahr, die Differenzen, die sie bekämpfen will, stets selbst zu reproduzieren, indem sie in einer Art »Quasi-Essentialismus« (Brill 2008) oder auch »positionalen Fundamentalismus« (Villa/Hark 2017: 26), aus der, zwar als konstruiert verstandenen, sozialen Positionierung eine klar definierbare und »unausweichliche Position zur Welt« (ebd.) ableitet. So ging es in den Beitrittsverhandlungen des Rugbyteams zwar offiziell um die cis Männlichkeit des potenziellen Trainingsgruppenzuwachses, inhaltlich ging es jedoch um dominantes Verhalten und hohe athletische Fitness beziehungsweise um den damit verbundenen Leistungsdruck bei anderen. Diese Phänomene wurden jedoch recht unhinterfragt mit cis Männlichkeit verknüpft und somit entgegen der eigenen Intention hegemoniale Geschlechtskonzepte reproduziert.

Die Bedeutung der sexuellen Orientierung von Männern erscheint dabei uneindeutig. Mitunter wird die Trennlinie scharf auf der Ebene von Geschlecht zwischen FLTI*-Personen und cis Männern jeglicher Sexualitäten gezogen, in anderen Fällen werden nicht-heterosexuelle/schwule Männer als Teil einer queeren LGBTQI*⁶⁵-Gesamtcommunity akzeptiert. Die beschriebenen Aushandlungen sind nicht zuletzt auch als Kämpfe um die paradoxe Idee queerer Identifikation⁶⁶ zu sehen. Paradox, weil ein Grundelement der Definition von queer eine Abkehr von starren Kategorien der Identität und ein Paradigma der Anti-Normativität (Jagose 2001: 183; siehe auch Kap.IV.1.1) war und ist. Gleichsam aber braucht es, um queere Räume zu erschaffen, eine Vorstellung davon, was queer – queere Räume, queere Praxen, queer-Sein – bedeutet (Carter/Baliko 2017). Auch Ommert sieht:

»Ausschlüsse als notwendige Effekte von Identifizierungen [...], wobei diese gesellschaftlichen Konstitutionsprozesse für die Handelnden jedoch nicht unmittelbar transparent und zugänglich sind, sondern die Resultate derartiger Identifizierungen

65 LGBTQI* steht für LesbianGayBisexualTransQueerInter* und existiert mit bestimmten Varianzen als globales Kürzel für die Gemeinschaft aller geschlechtlichen und sexuellen Minderheiten.

66 Der Begriff Identifikation ist bewusst gewählt als Abgrenzung vom, oft starr und meist auch essentialistisch gedachten, Begriff der Identität, dessen Ablehnung ja eben auch Teil von ›queer‹ ist. Ich verwende den Begriff Identifikation, um die Prozesshaftigkeit von Identität, welche nur ›im Vollzug‹ existiert, deutlich zu machen (Hark 1999: 59).

tifizierungsprozesse oftmals als natürliche wahrgenommen werden.« (Ommert 2016: 59)

So ist Sascha an diesem Punkt nur zuzustimmen: »Also es ist halt immer, also jeder Raum, der n Safe Space ist für eine gewisse Gruppe, also jeder Raum schließt Leute aus und (3) eröffnet Möglichkeiten für andere Menschen.« (Interview Sascha)

Nicht unwesentlich erscheint dabei aber die Frage, welche Kategorien überhaupt relevant gemacht werden und welche nicht; wessen Anwesenheit auf der »Insel außerhalb der normativen Fitnesswelt« (Seitenwechsel) selbstverständlich und wessen diskussionswürdig ist. So finden sich vereinzelt in der queeren Sportkultur auch Trainingsgruppen für BPoC (Black/People of Color), also rassismusbetroffene Personen, und überlegt ein Interviewpartner dieser Studie ein eigenes Angebot nur für dicke Menschen zu schaffen, es finden sich aber keine in gleicher Weise systematische und strukturell verankerte Relevant-Setzungen wie von cis Männlichkeit.⁶⁷

3.4 Zusammenfassung

Was sich in diesem Kapitel gezeigt hat, ist, dass das zentrale Element, welches die Trainings für die Teilnehmenden zu queeren und damit ansprechenden Trainings macht, keine konkreten Übungen, keine queeren Pushups, sind. Auch die Ergebnisse der Trainings, im Sinne einer erfolgreichen Körperformung und Verbesserung der eigenen Fitness, sind nicht von primärer Relevanz. Stattdessen wird sich explizit abgegrenzt von konventionellen Fitnessräumen, in denen es vor allem um die Ergebnisse und ihre Präsentation, ums Sehen und Gesehen-werden ginge. So formuliert Alex:

»Ähm [...] ja also für mich also für mich ist halt das Umfeld fast noch wichtiger als die Sportart an sich. Weil ich Sport in nem Umfeld machen will, wo ich mich sicher fühle und wo ich mich akzeptiert fühle, mit meiner Identität, [...]. Ähm, dass es selbstverständlich ist, dass wir, wenn neue Personen dazukommen, ne Namensrunde und ne Pronomenrunde machen. (5) Ja. Und äh (.) und dass es eher son Miteinander ist und kein Gegeneinander, dass halt son Konkurrenzding – wer kann das am besten, wer kann das am schnellsten – dass das da keine große Rolle spielt.« (Interview Alex)

Zudem ist der Aspekt der Kritik an Zweigeschlechtlichkeit und damit verbundenen Rollenvorstellungen, Körpernormen und entsprechend üblichen Trainingspraktiken ein zentraler Abgrenzungspunkt zu konventionellen Fitnessräumen, in denen ein Wohlfühlen nicht möglich scheint:

67 Auf die Relevanz von Dis_ability werde ich später zu sprechen kommen.

»Und ich glaube, wenn ich halt in sonem klassischen Fitnesscenter wäre, wo so Fitness gemacht wird, also dann ist es zum einen nochma dieses Gender-Ding. Irgendwie so äh so als Frau da Krafttraining zu machen mit fast nur Typen, denen es nur darum geht, so Muskeln aufzubauen und möglichst massiv zu sein. Da würd ich mich nicht wohlfühlen und ich würd mich aber auch in dem, was Frauen da klassischerweise machen mit mit äh mit irgendwelchen Kursen und BauchBeine-Po und diese Abnehmkurse auch ähm, da würd ich mich auch nicht wohlfühlen.«
(Interview Alex)

Mehr also als die konkreten Sportpraktiken oder ihre Resultate ist die Atmosphäre während des Trainingsgeschehens relevant, für die vor allem drei Aspekte zentral scheinen: Spielerischer Spaß, individuelle Wertschätzung bei gleichzeitigem Gruppengefühl und das damit verbundene Empfinden eines Schutzraums.

In allen beobachteten Gruppen wird sich um verspielte Trainingsgestaltung bemüht. Damit wird eine Strategie verfolgt, die schon die feministische Sportkultur der 1980er Jahre prägte: Durch eine Trainingsgestaltung, die möglichst wenig mit »ernsthaftem« Sport zu tun hat, sollten mittels freudiger Erlebnisse negative emotionale Verknüpfungen von Scham, Misserfolg und Frustration mit Sportstätten und Geräten gelöst werden.

Mitunter werden Assoziationen zu Kindheit aufgerufen, zum Beispiel wenn eine ehemalige Teilnehmerin das Training als »Kinderturnen für Erwachsene« (Beobachtung 13.02.2016) bezeichnet oder Trainer_Innen ganz direkt davon sprechen, dass die Teilnehmenden oft schlechte Erfahrungen im Schulsport gemacht haben, die es nun zu überwinden gilt: »Aber sie sind nicht mehr Kinder« (Interview Ben). Kindheit erscheint hiermit gleichsam als Sehnsuchts- und Traumatisierungszeit. Auch in Craig und Liberti (2007) finden interessanterweise Praktiken der Verkindlichung in den von ihnen untersuchten Frauenfitnessstudios, hier vor allem in der Dekoration. So schreiben sie:

»GetFit gyms minimized the visible attributes that are typical of gyms and replaced them with décor drawn from the female world of early education. Ashley, a 46-year-old white woman who worked in finance and lived in one of the area's most affluent suburbs, said, »When I first went, it reminded me of kindergarten circle time, and that's what I liked about it.« (Craig/Liberti 2007: 683)

Ein Blick auf Spielplätze und in den Sportunterricht zeigt, dass auch wirkliches Kinderturnen mitnichten frei von sexistischen, körpernormierenden Zuschreibungen und Leistungsdruck ist (van Amsterdam et al. 2012; Sobiech/Gieß-Stüber 2017). Eine Verkindlichung der Trainingspraxen und Räume scheint hier für eine Art Absicherung gegen die Ernsthaftigkeit des Sports und seine impliziten Normierungen, Ansprüche und Beschämungserfahrungen zu stehen, sowie für die Option einer Art Rückaneignung der Utopie einer sorgen- und diskriminierungsfreien Kindheit.

Damit einher geht der Anspruch, keinen Leistungsdruck und keine Vergleichssituationen zu schaffen. Für Trainer_Innen erscheint es dabei mitunter herausfordernd, beide Logiken und Ansprüche – die eines queeren Schutzraumes und die des (Fitness)Sports – zusammenzubringen und eine Art »Spaß-Competition« (Interview Aaron) zu gestalten.

Eng damit verknüpft ist der Aspekt der individuellen Wertschätzung. Immer wieder wird betont, dass Wert darauf gelegt wird, diverse Leistungsniveaus gleichwertig nebeneinander stehen zu lassen und allen individuellen Bedarfen und Kompetenzen passende Übungsausführungen anzubieten. So werden oftmals mehrere Variationen angeboten und eine Umwandlung von Aufgaben freigestellt. Dies wird als Kontrast zu konventionellen Fitnessstudio-Kursen erlebt. Allerdings nicht nur von Teilnehmenden der queeren Sportangebote, sondern auch von den beiden Kontrastfällen Lukas und Lu, die in je unterschiedlichen kommerziellen Crossfit-Boxen trainieren. Auch hier findet sich eine hohe Relevanz der Berücksichtigung der individuellen Leistungsfähigkeit: »Und die haben sich auch äh, die haben auch alles an mich angepasst, was es so an Übungen gab, und auf mich Rücksicht genommen und ähm, was weiß ich. Ja und das hat funktioniert und das sind für mich die Orte, wo ich auch wieder hingeh.« (Interview Lu) Anzunehmen ist, dass die vergleichsweise geringe Gruppengröße, die sowohl im Konzept der Crossfit-Boxen als auch in den queeren Trainingsgruppen angelegt ist, einen Einfluss hierauf hat. Besonders bei Lu wird auch deutlich, wie wichtig die Trainer_Innen hierbei sind. Durch ihre Aufmerksamkeit und Zuwendung kann auch in einem Sportraum, der nicht durch queere Werte und Normen geprägt ist, ein Empowerment erlebt werden.

Denn dieses Empowerment und die emotionalen Umcodierung von Sportpraktiken und -räumen für die Teilnehmenden basiert maßgeblich auf Gefühlsarbeit der Trainer_Innen. Diese Gefühlsarbeit wird zumindest von den hier interviewten Trainer_Innen der queeren Trainingsgruppen nicht, gemäß des Konzept von dienstleistender Gefühlsarbeit nach Hochschild (2006), als äußerlich erzwungene Entfremdung oder Unterdrückung von »eigentlichen« Gefühlen empfunden, sondern als freiwillige und eigennützige Befreiung von gesellschaftlichen Normen – ganz so, wie es auch die Teilnehmenden beschreiben. Das hängt mit einem eigenen Anspruch an Authentizität zusammen. Es handelt sich hier um ein ehrenamtliches Engagement, was durch eine Aufwandsentschädigung vergütet wird, die aber nicht als primärer Anreiz zu sehen ist. Vielmehr betrachten die hier engagierten Trainer_Innen ihre Tätigkeit, mitunter im Kontrast zu parallel oder ehemals ausgeführter Berufstätigkeit als Trainer_Innen in konventionellen Fitnessstudios, als politische Community-Arbeit. Entsprechend wollen sie auch selbst die vermittelten Werte der Spaßorientierung und der Ablehnung von optischen und konkurrenzorientierten Zielen authentisch verkörpern, also auch selbst empfinden.

Der zentralste Aspekt, der auch schon in den Werbematerialien und im Umkleidekapitel zur Sprache kam, ist die Konstruktion des Trainingsraumes als Schutz-

raum oder Safe(r) Space. Der Trainingsraum soll also einer sein, in dem Teilnehmenden sich vor bestimmten Erfahrungen sicher fühlen können. Gemeinhin werden diese als »gender-, heter@- oder cisnormen« (Seitenwechsel) oder »sexistischen[r] und körpernormierende[r] mist« (ebd.) beschrieben sowie als »Konkurrenzding« (Alex). Dabei handelt es sich bei den bedrohlichen Entitäten, vor denen der Raum Schutz bieten soll, um Werte und Normen, mitunter auch Verhaltensweisen, aber nicht um Subjekte. Dennoch wird entsprechendes Verhalten zum Teil an bestimmte Subjekte, konkret an (heterosexuelle) cis Männer, geknüpft, indem entweder eine explizit ausschließende FLTI*-Politik verfolgt oder impliziter gewisse Limitierungen und spezifische Normen für diese Subjekte gelten. (Heterosexuelle) cis Männer erscheinen im Feld gleichermaßen als Witzfiguren, als Konkurrenz und als Bedrohung oder Störfaktoren. Die Strategien im Umgang mit ihnen reichen von satirischer Parodierung⁶⁸ über das Streben danach, sportliche Siege davon zu tragen, wie bei Alma und dem FLTI*-Team im cismännlich dominierten Fitnessevent, bis zu einem kategorischen Ausschluss. Und auch ohne einen kategorischen Ausschluss kommt es zu spezifischen Verhaltensstandards für cis Männer.

Damit zeigt sich eine Gleichzeitigkeit verschiedener Geschlechterpolitiken im Feld, die nach Ommert (2016) als »kategorienkritisch« oder »herrschaftskritisch« beschrieben werden können. In einer poststrukturalistisch fundierten kategorienkritischen Orientierung ist die Konzeption von Geschlecht als fluide und unabhängig von körperlicher Erscheinung zentral für die Schaffung des queeren Schutzraumes, in welchem generell die Bedeutung von geschlechtlicher Verortung minimiert werden soll. Dafür stehen unter anderem die Praktiken der Umkleide-Organisation und der Pronomenrunde. Ferner soll jedoch auch ein Schutzraum vor Leistungsnormen und Vergleichsdruck entstehen, welche in praxi mit der Anwesenheit cismännlicher Subjekte verknüpft werden. Dabei werden mitunter biologistische Essentialismen, welchen im Feld gemeinhin ablehnend begegnet wird, aktiviert, konkret die einer grundsätzlichen athletischen Überlegenheit von (cis) Männern auf Basis des Hormons Testosteron. Als gegenkulturelle Heterotopien (Kap. I.4) bieten die untersuchten Sporträume somit einerseits Raum für Gegenentwürfe zu hegemonialen Geschlechterverhältnissen und stabilisieren gleichzeitig bestehende (Geschlechter-)Ordnungen, nicht zuletzt auch in der vergeschlechtlicht differenzierten Trainingsgestaltung durch die Trainer_Innen.

Nachdem es in den letzten beiden Kapiteln also vor allem um Praktiken des Feldes ging, konkret um Umkleiden und die Trainingsgestaltung, werden im nun folgenden Kapitel noch einmal dezidiert die im Feld dominanten Diskurse und

68 Es handelt sich bei Alex' Strategie also um die von Butler vorgeschlagene Politik der Entnaturalisierung von Geschlechternormen durch ihre parodistisch überzeichnete Inszenierung. (vgl. Butler 2014, zur Begrenzung und Kritik dieser Strategie vgl. Villa 2012: 111)

subjektiven Deutungen rund um den Körper und die Arbeit an diesem herausgearbeitet. Auch hier wird sich diese Ambivalenz im Verhältnis zu hegemonialen gesellschaftlichen Geschlechterkonzepten wiederfinden.

4 Be_Deutungen von Körperarbeit und Körperidealen

Vielfach wird dem Sport und dessen körperformender Wirkung das Potential zugesprochen, etablierte Konzepte von Körper und Geschlecht zu transformieren. So schreibt Judith Butler im Essay »Athletic Genders: Hyperbolic Instance and/or the Overcoming of Sexual Binarism« (1998) über die Wirkung erfolgreicher Sportlerinnen auf hegemoniale geschlechtliche Körperrnormen:

»Indeed, women's sports have the power to rearticulate gender ideals such that those very athletic women's bodies that, at one time, are considered outside the norm (too much, too masculine, even monstrous), can come, over time, to constitute a new ideal of accomplishment and grace, a standard for women's achievement. In this sense, ideals are not static, but constitute norms or standards that are surpassable and revisable. And women's sports offer a site in which this transformation of our ordinary sense of what constitutes a gendered body is itself dramatically contested and transformed.« (Butler 1998: Internetdokument)

Im Sport entwickeln sich Körper, welche zunächst als normwidrig, ja gar monströs, angesehen werden. Werden aber im Laufe der Zeit immer mehr dieser »monströsen« Körper als erfolgreiche Sportlerinnen sichtbar, so verschiebt sich nach Butler die Norm weiblicher Körper und was einst monströs war, kann ein neues Ideal werden.⁶⁹

Im Bereich des Fitnesssport diagnostiziert Sassatelli: »[...] the fit body is constructed as a gender-neutral terrain of individual emancipation« und Fitnesskultur erschaffe »a space which accommodates continuous ever changing gender play.« (Sassatelli 2010: 167) Gleichsam schränkt sie diesen Befund ein durch die Feststellung dass » [...] subtler and subtler gender differences are continuously inscribed into it [the fit body, Anm. C.S.]« (ebd.). Obwohl der fitte Körper einerseits als geschlechtsneutrales individuelles Emanzipationssymbol konstruiert wird, seien doch feine und feinste Vergeschlechtlichungen in ihn eingeschrieben. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass konventionelle Geschlechterbilder im Fitnessstudio je kontextuell sowohl transformiert als auch verstetigt werden. Fitnesskultur sei demnach sowohl »less triumphant and less apocalyptic« als sie in geschlechterpolitischen und wissenschaftlichen Debatten verhandelt würde (Sassatelli 2010: 166).

In den empirischen sozialwissenschaftlichen Untersuchungen von Gabriele Sobiech (2004, 2006) und Simon Graf (2012, 2013) finden sich Ergebnisse, nach denen körperformender Fitnesssport nur auf den ersten Blick unisex beziehungsweise

69 Auf das (bei Butler hier erstaunlich unterbeleuchtete) kritische Potential dieser Idealisierung komme ich später zurück. Zum Kontinuum zwischen dem »Normalem« und dem »Monströsen« vgl. Villa/Zimmermann 2008.

unigender ist. Sie verweisen vielfach auf die Persistenz binärer Geschlechterrollen in den ausgeführten Praktiken, den leitenden Idealen und Motiven der AkteurInnen und der räumlichen Aufteilung von Fitnessstudios. Sobiechs Interviewstudie mit (cis) Männern und Frauen, die Fitnesssport zur Körperperformance betreiben, zeigt eine klare Fokussierung der AkteurInnen auf hegemoniale Geschlechtskörperkonzepte, nach denen Frauen vor allem versuchen, ihr Körpergewicht und -volumen zu verringern, während Männer nach einer Zunahme in Form von Muskulatur streben. »Reduktion« und »Expansion« sind demnach klar vergeschlechtlichte Körperarbeitsziele (Sobiech 2004, 2006; Degele/Sobiech 2007; auch Flaake 2019 mit Bezug auf die Körperbilder Jugendlicher).

Auch für die vorliegende Arbeit war die Frage nach der Rolle von Geschlecht in den anvisierten Körperidealen eine zentrale Forschungsfrage, schreiben sich doch die Sportgruppen explizit eine Verortung jenseits der »genderrigiden Sportwelt« (Queerfriends) und der »cis-hetero-normativen-Welt« (Seitenwechsel) zu. Die Frage nach der Vergeschlechtlichung von Körperformen und Körperformungspraktiken ist auch eng verknüpft mit der Ambivalenz der Arbeit am eigenen Körper, der Gleichzeitigkeit von Selbstbestimmung und Normunterwerfung, und verweist auf die untrennbare und komplexe Verwebung von Fremd- und Selbstbestimmung. So wird mitunter mit einem besseren *Passing* durch Muskelaufbau geworben (siehe Kap. III.1). Dabei ist es sowohl als Akt der Selbstbestimmung zu betrachten, wenn trans* männliche⁷⁰ Personen im Feld über ihre geschlechtliche Identifizierung und ihr körperliches Erscheinungsbild bestimmen und beispielsweise durch Muskelaufbau dazu beitragen, entgegen des bei der Geburt zugewiesenen Geschlechts, von anderen als Männer wahrgenommen zu werden. Es handelt es sich dabei aber unweigerlich auch um einen Akt der Normunterwerfung, denn diese Selbstbestimmung findet im Kontext hegemonialer Konzepte von Männerkörpern statt und reproduziert diese somit auch – ein Paradebeispiel des Paradoxes der (geschlechtlichen) Subjektivierung, wie Butler es beschreibt. Dieses liegt: »genau darin, daß das Subjekt, das sich solchen [Geschlechts-, Anm. C.S.] Normen widersetzt, selbst von solchen Normen befähigt, wenn nicht gar hervorgebracht wird.« (Butler 2014b: 39) Wie das in diesem Kapitel vorgestellte Material zeigt, ist dies den Teilnehmenden zum Teil durchaus auch bewusst und wird mindestens intrasubjektiv verhandelt.

Im nun folgenden Kapitel geht es daher um die im Feld relevanten Körperbilder und -ideale: Wie werden diese definiert, gedeutet, diskutiert? Welche Bedeutung kommt der Kategorie Geschlecht hierbei zu, beziehungsweise welche Faktoren stellen sich als empirisch relevant heraus? Und wie stellt sich das Verhältnis von materiellem und gefühltem Körper dar, wieviel materielle Reduktion oder Expansion

70 Für trans*weibliche Personen ist zumindest unter dem Gesichtspunkt, ein besseres *Passing* zu erreichen, muskelaufbauender Sport ungleich weniger attraktiv (Kap. IV.3).

des Körpers braucht das gute Körpergefühl? Und wie wird die Arbeit am eigenen Körper, verhandelt?

Es zeigt sich eine Ablehnung reduktionistischer Körperziele (4.1) und eine vielseitige, aber affirmative Bedeutung expansiver Körperziele (4.2) im Feld. Mehr noch als das konkrete Ergebnis der Körperarbeit, stellt sich der Modus dieser als relevant heraus. Das wird in 4.3. unter dem Stichwort Spaßnorm beschrieben und die implizite Relevanz von Dis_ability hierin dargestellt (4.3), bevor abschließend auf Gesundheit als Motivation oder als Orientierungsmodus der Sportausführung und die hiermit verknüpften Konzepte von Geschlecht und Alter eingegangen wird (4.4).

4.1 »Riots not Diets!« Ablehnung reduktionistischer Körperziele

Dass Sobiech feststellt, dass das Körperziel der Reduktion vorrangig von Frauen verfolgt wird (Sobiech 2004, 2006; Degele/Sobiech 2007), ist keineswegs zufällig, sondern Resultat historisch gewachsener, kulturell geformter und vielfach wissenschaftlich beschriebener und analysierter vergeschlechtlichter Körper- und Schönheitskonzepte, die für Frauen eine möglichst schmale Silhouette als schön und attraktiv setzen (Bartky 1988; Bordo 2003b; Orbach 2016; Schmechel 2017a). So ist das Thema der Ablehnung von Schlankheitsnormen und entsprechender Praktiken und Diskurse schon lange ein Kernthema feministischer Körper- und Gesundheitspolitik (Aphramor 2018; kritisch Probyn 2008), gebündelt im populären Slogan »Riots not Diets!«. Eine Ablehnung von Sport zum Zwecke der Fettreduktion und Formung des Körpers nach hegemonialen Schönheitsnormen war und ist daher zentral für feministische Sportkultur und auch für die queere Fitness- und Sportszene. Die Verhandlung nicht »nur« von direkten Geschlechternormen (also überhaupt Mann oder Frau sein zu müssen), sondern auch von Schönheits- und Körperkonzepten (die immer auch vergeschlechtlicht sind) wird von vielen Interviewten als zentrales Charakteristikum queerer (Fitness-)Sportstätten beschrieben⁷¹ und fungiert als häufiges Motiv zur Abgrenzung der beschriebenen Orte zu konventionellen Fitnessstudios und anderen Sporträumen. Eine generelle Fat-Acceptance-Kultur wird mitunter genauso relevant gemacht, wie die Sicht- und Auslebbarkeit nicht heteronormativer und nicht zweigeschlechtlicher Lebensweisen. So äußert sich beispielsweise Anika:

»Klar find ich's auch schön, dass da queere Personen sind ne. Aber ich muss jetzt mal ehrlich sagen, ich hab mich als Lesbe beim Sportmachen bisher nie diskriminiert gefühlt. Wenn, dann als runde Person oder als chronisch Kranke. Aber nicht

71 An diesem Punkt wird oft eine Abgrenzung zu schwulen Sportkontexten gezogen (siehe Kap. II.3.).

als Lesbe. Also das lesbische Sein ist nicht der Grund für mich da in die Sportgruppe zu gehen.« (Interview Anika)

Anika führt nicht primär Geschlechter- oder Sexualitätsnormen als Grundlage ihrer Diskriminierungserfahrungen im Sport an, sondern Konzepte von gesunder und fitter Körperlichkeit, denen ihr Körper nicht entspricht. Nicht der Umgang mit Geschlecht und Sexualität macht daher für sie den Schutzraum aus, sondern der Umgang mit Körperfett und chronischer Krankheit, beziehungsweise resultierender geminderter Leistungsfähigkeit.⁷² Gerade Diskurse und Praktiken um Körperfett, Körperrumfang und Gewichtsreduktion werden vielfach als Abgrenzungsmoment zum Mainstream angeführt: »Dann is halt so die Zielsetzung: Ich geh da hin, um abzunehmen. Aber ich geh da nicht zum Sport, um abzunehmen, sondern eigentlich, um mich zu bewegen und Spaß zu haben.« (Interview Anika) Auch Alex sagt:

»Ich glaub in dem Fitnesskurs im Fitnessstudio würd ich mich ziemlich deplatziert fühlen. Und auch ...und auch mit meinem Körper nicht mehr wohlfühlen. Also das käme halt auch dazu, wenn ich halt in so einem Fitnesskurs wäre, wo alle abnehmen wollen und über Kalorien reden und alle möglichst schlank sein wollen und sich da vielleicht vergleichen so ›Oh ich hab noch zu viel Bauchspeck‹ oder ›Mein Po ist zu dick‹ oder was auch immer welche Körperrnormen da erfüllt werden wollen, das das ist nicht mein Ansatz. Das will ich nicht machen, also das/So will ich nicht sein und bei sowas will ich auch nicht mitmachen.« (Interview Alex)

Fitnessstudios werden als Orte beschrieben, in welchen das Erstreben vorherrschender Schlankheitsnormen als vorwiegende Motivation dominiert, wogegen die Interviewpartner_Innen sich dadurch abgrenzen, dass sie Ziele der Körperformung ablehnen und Spaß an der Bewegung als Motivation konträr dagegensetzen (vgl. Kap.III.4.3). Auch das Raumempfinden und damit verknüpft die Selbstwahrnehmung wird dadurch beeinflusst (»und auch mit meinem Körper nicht mehr wohlfühlen«). Mehrere Interviewpartner_Innen, die sich als dick, fett oder wie Anika als rund bezeichnen, berichten von Blicken (zur Bedeutung von Blicken im Kap. III.3) und Kommentaren im Fitnessstudio, die sich zu einem Gefühl von Unwohlsein und Scham verdichten:

»[...] bei den einigen wenigen Malen, wo ich im Fitnessstudio war, dass ich sozusagen merke, dass ich Blicke auf mich ziehe, wenn ich da nach dem Training neben der Banane noch drei Schokoriegel verdrücke und ich sozusagen das Gefühl habe, ich muss das heimlich tun.« (Interview Jannis)

72 Interessanterweise unterscheidet sich ihre Erfahrung damit von der von Jannis, worauf im Teilkapitel III.4.3 näher eingegangen wird.

Die queren Fitnessgruppen werden dagegen als explizite Anti-Diät-Räume beschrieben, beispielsweise, wenn Anika ihre Erfahrungen in der Fitnessstudio-Umkleide in direkten Kontrast zu denen in der untersuchten Sportgruppe stellt (Interview Anika, siehe Kap. III.2.2).

Auch Sascha beschreibt die Anti-Diät-Einstellung seiner Fitnessgruppe als positiven Aspekt, in seinem Fall, weil er dies als Unterstützung in seinem Gefühlsmanagement der Unterdrückung beziehungsweise Bekämpfung von Abnehmwünschen erlebt:

»Aber das finde ich zum Beispiel auch ganz cool [...] weil wenn ich dann da immer wieder ankomme mit: ›Oh ich muss auf mein Essen achten‹ oder keine Ahnung was für Sachen, dann sind da halt immer sofort ganz viele Stimmen, die sagen: ›Du sollst aufhören damit! Immer diese Scheiße, diese genau die Kacknorm, die is nich!‹ Und so, das find ich super, das ist echt cool [...]« (Interview Sascha)

Ebenso heißt es an anderer Stelle des Interviews:

»Und ich glaube, dass ich so dass ich sonen Mensch bin, der das ziemlich stark verinnerlich hat und dass ich immer wieder damit anfang, zum Beispiel im Sinne von äh ich will jetzt, ich will jetzt Körperfett reduzieren und keine Ahnung was und dann krieg ich sofort von vielen Leuten was aufn Deckel und werd zurückgewiesen und das find ich total gut.« (Interview Sascha)

Der Wunsch abzunehmen wird also klar sanktioniert. Er ist etwas, was nicht gewollt werden soll, was es abzutrainieren gilt und wird in der anderen, der ›normativen Fitnesswelt‹ verortet. Wenn auch Sascha es begrüßt, »was aufn Deckel« zu bekommen, wenn er Unzufriedenheit mit seinem Körperfettanteil äußert und quasi zur Selbstliebe ermahnt zu werden, so handelt es sich doch eindeutig um soziale Sanktionen, die bestimmte Gefühlslagen und Gedanken als unangemessen für die Gruppe markieren. Wie Sara Ahmed beschreibt (Ahmed 2004), und auch ganz im Sinne von Arlie Russel Hochschilds Konzept von Gefühlsnormen, wird hier ein Wir darüber kreiert, wie Kollektivmitglieder zu ihrem Körperfett stehen (sollen), welche Wünsche und Begehren angemessen sind und welche nicht. Die Gruppe dient hier, das wird an Saschas Ausführungen sehr deutlich, auch als Art Erziehungsinstanz, die ähnlich dem Prinzip der Selbsthilfegruppen (vgl. Illouz 2009), die Arbeit der einzelnen Subjekte an sich selbst, an ihrem eigenen Denken und Fühlen, einfordert und unterstützt (siehe Kap. IV.1 und 2).

Anders als in Sobiechs Untersuchung kann zunächst keine Relevanz von Geschlecht in Bezug auf die hier anvisierten Körperziele ausgemacht werden. Die Ablehnung der Reduktion als Körperziel wird von allen, unabhängig des Geschlechts, geteilt. Das Ziel der Expansion, also des Muskelzuwachses, wird mitunter im Rahmen einer generellen Kritik an Körperoptimierung abgelehnt, aber gleichwohl im-

mer wieder, in Interviews, Trainingssituationen oder gar in Werbetexten explizit und offen verfolgt, allerdings ebenfalls von allen Geschlechtern.

Spielt Geschlecht also gar keine Rolle für die im Feld verfolgten expansiven Körperziele und -praktiken? Soziologisch betrachtet ist dies unwahrscheinlich. Um dieser Frage nachzugehen, wird nun detaillierter beschrieben, wie und mit welchen Semantiken das Körperziel der Expansion im Feld verfolgt wird.

4.2 Muskeln als Männlichkeitsmarker, Schutzpanzer und feministisches Statement

Der Wunsch nach Muskelzuwachs, in Sobiechs Terminologie das Ziel der körperlichen Expansion, ist im Kontrast zum Wunsch nach Fettabbau im Feld generell legitimer – wird doch schon in einem der Werbetexte mit breiteren Schultern, kräftigen Armen und muskulösen Beinen geworben (Kap.III.2). Neben der Abgrenzung vom Fitness-Mainstream über den Topos der Ablehnung von Körperfettverlust als Ziel (da wollen immer alle nur abnehmen), wird ebenfalls häufig auf die Erfahrung verwiesen, als weiblich gelesene Person dort explizit nicht Muskelaufbau betreiben zu dürfen, hier beispielhaft von Kim formuliert:

»[...] und ich find's auch sehr geschlechtsspezifisch in den Fitnessstudios. Also wenn ich da Trainierinnen angesprochen habe und gesagt hab, ich will mehr Armkraft haben, dann hab ich halt oft die Antwort gekriegt: [...] Also da soll man halt irgendwie keine Muskeln an den Armen sehen und auch nicht an den Schultern. Du kannst schon Training machen, aber nur so, dass du halt irgendwie straffe Arme hast, aber du sollst halt keine sichtbaren Muskeln zum Beispiel haben und das fand ich halt irgendwie (...) nervig, dass da halt son super vergeschlechtlichtes Bild mir die ganze Zeit entgegen schwappt. Und mit Gewichten sollst du gleich gar nicht arbeiten.« (Interview Kim)

Kim beschreibt: »[...] was im Fitnessstudio halt das Problem war, halt so gezieltes Krafttraining (.) ja für Arme zum Beispiel zu machen, da hab ich halt voll irgendwie die ganze Zeit son Gegenwind gekriegt, weil das halt deren Weiblichkeitsbild nicht entsprach irgendwie.« (Interview Kim) Auch Sascha berichtet:

»[...] zum Beispiel als ich angefangen habe im Fitnessstudio, da macht man ja diesen Einstellungstest oder so und das war so, dass ich halt als cisweiblich gelesen worden bin und dann wars halt einfach klar irgendwie, [...] dass mich BauchBeine-Po interessiert und dass ich weiß ich nicht. Und ich hab aber gesagt: Ich möchte Muskeln aufbauen, ich möchte dafür weiß ich nicht, weniger Wiederholungen mit viel Gewicht machen und er nur so: ›Jaja, jetzt fangense mal damit an‹ und/Also ich durfte das nicht. Das wurde mir halt völlig verweigert, während andere männ-

liche Personen das von Anfang an – oder die jetzt männlich gelesen wurden – das von Anfang an dis so machen konnten und durften.« (Interview Sascha)

Aufgrund vorherrschender Weiblichkeitsbilder wurde Kim und Sascha im Fitnessstudio die expansionsorientierte Arbeit an ihrem Körper »völlig verweigert« und verboten (»durfte das nicht«). In den beobachteten Gruppen hingegen ist das Verfolgen von Muskelaufbau für alle Geschlechter »erlaubt«, was jedoch nicht bedeutet, dass die geschlechtliche Konnotation ausgeprägter Muskulatur keine Rolle spielen würde, wie im Folgenden dargestellt wird.

Interessanterweise erzählt mir der Trainer der Gruppe, welche explizit mit Muskelaufbau-Orientierung wirbt und gezielt gerade trans* Männer ansprechen möchte, dass entgegen ihrer anvisierten trans*männlichen Zielgruppe, sich vor allem cis Frauen in dem Kurs anmelden und zwischenzeitlich eine Quotenregelung eingeführt wurde, um der eigentlichen Zielgruppe genügend Raum zu lassen. Hier deutet sich womöglich ein bestimmtes subkulturell bestärktes Schönheits- und auch Selbstideal für Frauen der queeren Szene an, welches eine Verkörperung »männlicher« Körperziele beinhaltet, dazu jedoch später mehr.

4.2.1 Wann ist ein Mann ein Mann?

Zunächst ist das Interview mit Ben aufschlussreich in Bezug auf die geschlechtliche Bedeutung von Körperarbeit und ihren Resultaten.

Für Ben ist der Moment, in dem er (zu diesem Zeitpunkt sie) durch die Ausübung einer neuen Sportart muskulöser wurde, auch der Moment, an dem er anfang, sich als trans* Mann zu begreifen:

»Obwohl als Frau konnte ich nicht...oder es war nicht so erlaubt... oder hatte ich zumindest in meinem Kopf oder von der Gesellschaft fühle ich, es war nicht so erlaubt, Muskeln zu haben. Das hat mir auch viel geholfen zu sagen: Das passt nicht. [...] Es war genau in der Zeit, wo ich gemerkt habe: Ich bin trans*. Und ich glaube, dass dieser Teil von Sport – Muskeln aufbauen und so – hat mir viel geholfen zu merken, dass ich trans* bin.« (Interview Ben)

In Bens Narration passen Frau sein und Muskeln haben nicht zusammen und bedeutet Freude am eigenen Muskelaufbau (Trans*)Männlichkeit. Entsprechend wird diese Nicht-Passung von ihm aufgelöst, indem er eine männliche Geschlechtsidentität annimmt, die ihm nun plötzlich »erlaubt« seinen bodybuilderischen Ambitionen nachzugehen. Muskeln bedeuten so sehr Mannsein, wie Mannsein Muskeln haben bedeutet; Signifikant und Signifikat, Symbol und Bedeutung, fallen hier untrennbar zusammen.⁷³ Die Schwierigkeit einem selbst schon reflektierten und

73 Dabei handelt es sich nicht um eine individuell-persönliche, sondern um eine verbreitete starke Codierung von Muskeln als männlich (Rose L. 1997; Wirtz 2008).

dennoch aber verinnerlichten zweigeschlechtlichen Körperbild aufzusitzen, verdeutlicht sich in Bens Schwanken zwischen »Ich konnte nicht« als feste Tatsache, über »es war nicht erlaubt« als äußerliche Regel über die Reduzierung auf eine individuelle Annahme »zumindest in meinem Kopf« zu einem gesellschaftlich vermittelten und dennoch sehr wirkmächtigen Empfinden – »von der Gesellschaft fühle ich«.

Geschlecht wird nicht nur – wie mitunter in verkürzter Lesart von sozialkonstruktivistischer Gender-Theorie beschrieben – »von außen« zugewiesen, sondern auch »innerlich« gespürt als zentrales Element des eigenen Selbstbildes. Um ein Geschlecht zu *sein*, bedarf es nicht allein der überzeugenden Wirkung nach außen, sondern auch der inneren Überzeugung, also eines entsprechenden geschlechtlichen Selbstkonzeptes. In diesem Sinne geht es also hier bei der expansiven Körperarbeit nicht (nur) um ein Passing nach außen – also einen Einfluss darauf, welches Geschlecht man für andere darstellt – sondern durchaus auch darum, für sich selbst in diesem Fall männlich zu sein, sich selbst als männlich zu *empfinden* und der eigenen geschlechtlichen Identität zu versichern (Lindemann 2011; Maihofer 1997). Der Aufbau von Muskelmasse nimmt hier auch recht selbstreflektiert kompensatorische Funktionen ein: »Ich glaube Fitness hilft mir viel zu kompensieren, dass ich keinen Penis habe.« (Interview Ben) Das »Fehlen« eines Penis und damit des signifikanten körperlichen Männlichkeitsmarkers (Lindemann 2011; Villa 2011: Kap.4) stellt eine Herausforderung für die männliche Existenzweise (Maihofer 1997) dar – also sowohl für die überzeugende Darstellung von Männlichkeit für andere, um entsprechende Anerkennung als Mann zu finden, als auch beziehungsweise vor allem für das Selbstempfinden.⁷⁴

So dienen Ben seine Muskeln »[...] auch um männlicher zu sein (.) zu fühlen ne, weil sein...? [Stimme hebt sich, wie fragend, »sein« wird tonal in Frage gestellt].« (Interview Ben) Er unterscheidet hier also nicht nur die Wahrnehmung durch andere und das eigene Selbst-Empfinden (»zu fühlen«), sondern zusätzlich eine quasi ontologische Ebene des Seins, welche er trotz »100 % Passing« (Interview Ben) und einem Selbst-Gefühl als männlich, nicht erreichen kann:

»Aber ich bin trotzdem eine trans* Person. Es gibt diese Grenze, nicht nur, weil ich nicht duschen kann [in öffentlichen Einrichtungen, Anm. C.S.], sondern auch weil was es bedeutet, wenn ich das nicht machen kann, weil es fehlt immer etwas. Ich

74 Bemerkenswert – und bei Lindemann dezidiert empirisch herausgearbeitet – ist dabei die Asymmetrie der Signifikanz unterschiedlicher geschlechtlicher Körperteile. So problematisiert Ben, dass er *keinen Penis* hat, nicht dass er eine *Vulva und Vagina* hat. Trans* Frauen wiederum problematisieren in Lindemanns Studie, dass sie einen Penis haben, nicht, dass ihnen eine Vulva oder Vagina fehle. Der Penis (weniger die Hoden) wird als eigenständig und geschlechtlich signifikant definiert, während Vulva oder Vagina lediglich ein Nicht-Penis sind (Lindemann 2011, besonders 202f.).

fühle mich immer trotzdem/Ich bin undercover sozusagen. [...] Aber ich habe jetzt ein super gutes Cover (lacht).« (Interview Ben)

Das »Cover« der Muskeln kompensiert den steten und unüberwindbaren ontologische Mangel am Mann-Sein, welcher sich im »Fehlen« des Penis und einem Mangelempfinden ausdrückt. Letztendlich bleibt für Ben offen, ob er diese Lücke zwischen seiner Wirkung, seiner gefühlten Geschlechtsidentität und dem, was er als »Sein« beschreibt, jemals wird schließen können. »Die Frage ist, ob ich mich irgendwann total wohlfühle, das kompensiere oder ob da immer irgendwas fehlt.« (Interview Ben)

Festzuhalten bleibt, dass ausgeprägte Muskulatur hier nicht nur die Wahrnehmung der bearbeiteten Geschlechts-Körper durch andere beeinflusst, sondern auch das geschlechtliche Selbst-Empfinden. Über Praktiken des Muskelaufbaus und ihre materiell-körperlichen Auswirkungen, wird eine männliche Geschlechtsidentität bestätigt und verfestigt.

4.2.2 Körperpanzer im territorialen Alltagskampf

Ben hatte bereits Jahre zuvor als junge Frau kurzzeitig Erfahrungen im Fitnessstudio gemacht. Damals wurde ihm aber – wie auch andere von mir Interviewte berichten – vom Trainingspersonal stark abgeraten, den anvisierten Muskelaufbau zu betreiben, da dies als nicht adäquat für Frauen gesehen wurde. Als er nun später als männliche Person wieder ein Fitnessstudio betritt, fühlt er sich zunächst unwohl. Er fühlt sich mit seiner geringen Körpergröße eingeschüchtert von anderen dort trainierenden Männern, die ihm wie »vier Meter breit« (Interview Ben) erscheinen. Er erzählt dann, dass seine regelmäßige Trainingspraxis und die damit einhergehende körperliche Entwicklung sein Erleben des Sozialraums Fitnessstudio veränderten:

»Ja es war so, je mehr mein Körper breiter und größer geworden ist, war ich so: Ok ich komme hier her, mache mein Training und brauche nicht zu fragen, ich nehme mir den Platz! So empowernd irgendwie. Und langsam kommt der Respekt von der Haltung her und auch weil du regelmäßig trainierst und weil du Muskulatur aufbaust. Und es kommt zu kleinen Gesprächen. Und das war interessant, am Ende habe ich mich richtig wohl gefühlt. Aber es war eine große Entwicklung nicht nur von »Ich nehme den Platz«, sondern auch von ich persönlich entwickle mich als/Ich genieße Fitness zu trainieren, entwickle meinen Körper, fühle mich besser und so alles zusammen.« (Interview Ben)

Das Raum-nehmen des Körpers durch seine materielle Expansion geht einher mit dem Sich-Raum-nehmen der Person Ben, was vor allem die selbstverständlichere und selbstsicherere Nutzung der Geräte und Flächen des Studios meint (»brauche nicht zu fragen«). Auch beschreibt er, dass er von anderen Mittrainierenden

zunehmenden Respekt erfährt in (für ihn klar kausaler) Korrelation zu seiner körperlichen Veränderung⁷⁵ und der damit einhergehenden Änderung der Haltung – nicht nur als körperliche Haltung im Sinne des ›gerade Stehens‹, sondern auch als Haltung in einem Verständnis von Auftreten als selbstbewusster und legitimer Trainierender. Die körperliche Veränderung und die Entwicklung des eigenen Selbstbewusstseins verlaufen ineinander verwoben. Es geht also auch um eine emotionale Entwicklung, welche jedoch eng an die äußerlich wahrnehmbare körperliche Entwicklung gekoppelt ist.

Ähnlich verhält es sich bei Alma. Auch für sie ist ein muskulöser Körper Mittel, um sich respektiert zu fühlen:

»Dann fand ich das ganz toll, wie ich immer stärker wurde, also jetzt so in meinen Verhältnissen. Und [...] ich hab gemerkt, ich fand das toll mit diesem Körpergefühl und mit diesem, also für ne Frau breitere Schultern, als sonst was man so sieht. Und ich hab – is vielleicht Einbildung – aber ich hab das Gefühl, ich kann mir mehr Respekt auf der Straße verschaffen (lacht).« (Interview Alma)

Ein wesentlicher Antrieb für sie zu trainieren ist, dass sie sich mit breiteren Schultern und Oberarmen mit den »Männern in Unterhemden« an ihrer Straßenkreuzung besser messen können: »Das sind echt viele und die posen und [...] dann denken die immer, die Welt gehört ihnen und ich sag: Nee, die Welt gehört mir (lacht).« (Interview Alma) Sie führt als Alltagserfahrung aus:

»[...] dass man so angerempelt wird mit Absicht. Also dass viele Männer einem auf dem Bürgersteig keinen Platz machen. Das ist jetzt keine Gewalt. Aber das macht mich wahnsinnig. Und da merk ich so: Das find ich schon angenehmer, wenn ich irgendwie so (richtet sich auf) ...ich hab mein T-Shirt mit dem Kurzärmeligen so. Und ich hab das Gefühl, ich krieg automatisch mehr Platz auf dem Bürgersteig und das ist mir auch sehr wichtig (lacht).« (Interview Alma)

Was Alma hier beschreibt, ist die vielfach wissenschaftlich, auch soziologisch, beschriebene (Re-)produktion sozialer, unter anderem vergeschlechtlichter, Hierarchien durch Körpersprache und Raumverhalten (Löw 2005; Meuser 2019: 14, 2005: 282, 2010: 119; Hermann 2011). Geschlecht ist ein wesentlicher Faktor in der Frage, wie Subjekte ihren Körper nutzen, ihn im Verhältnis zum Raum empfinden und im Raum bewegen, durch welche Gesten welche nonverbalen Signale gesendet werden, die stets auch Geschlecht mindestens mitbedeuten, und wieviel Raum

75 Von ähnlichen Erfahrungen des zunehmenden Respekts von Mittrainierenden bei zunehmender Muskulatur berichtet auch Lukas im Interview. Auch Peter Kiep arbeitet in seiner Forschung soziale Hierarchien unter Männern im Fitnessstudio auf Basis von Körpermuskulatur heraus (Kiep 2017).

dadurch beansprucht wird.⁷⁶ Hitzler formuliert mit Bezug auf Studien von Nancy Henley:

»(Geschlechtsspezifische) Körperstrategien dienen [...] dazu, Statusunterschiede deutlich zu machen, Distanz herzustellen, und im weiteren Sinne eben auch dazu, gesellschaftliche Machtstrukturen zu erzeugen und zu verfestigen. Die Art und Weise etwa, wie jemand von Raum Besitz ergreift, deutet dessen relativen Status an [...].« (Hitzler 2002: 74)

Das »Posen« und »keinen Platz machen«, das raumeinnehmende Verhalten der »Männer in Unterhemden«, die nach Almas Aussagen sommers die Straßen ihres Viertels dominieren, ist ein Ausdruck dieser Art territorialer und körperlicher Herstellung und Absicherung von Statusbeziehungen. Alma nun beschreibt, dass breitere Schultern und Oberarme ihr helfen, auch Platz für sich auf dem Gehweg zu beanspruchen. Wie auch in Bens Ausführungen zu seiner Erfahrung im Fitnessstudio, korrelieren hier, durchaus als Kausalität beschrieben, die Expansion des Körpers und die des angeeigneten Raums. Je breiter Ben und Alma werden, desto selbstsicherer können sie sich im öffentlichen und halb-öffentlichen Raum der Straße oder des Fitnessstudios bewegen. Der eigene Körper fungiert als Mittel der Rauman eignung und seine Ausweitung bedeutet die Ausweitung des legitim eingenommenen Raumes.

Daneben kommt dem muskulösen Körper auch eine Art Schutzfunktion zu. Eine häufige Verknüpfung, die sich im Interviewmaterial findet, ist die von Muskulosität und Sicherheit, beziehungsweise einem Sicherheitsgefühl. Der Aufbau sichtbarer Muskulatur dient dabei als Reaktion auf erlebte und als Prävention vor potenzieller physischer Gewalt.

Exemplarisch dafür steht die Erzählung von Sam. Seinen Zugang zu Fitness als explizit körperformenden Sport beschreibt er als Folge eines traumatischen Erlebnisses. Er wurde auf offener Straße angegriffen und schwer verletzt, war über Monate krankgeschrieben, musste mehrfach operiert werden und trägt leichte bleibende Schäden davon. Für Sam bedeutet das einen immensen Bruch mit seinem grundlegenden Sicherheitsgefühl: »And I am a cis white guy, I've always felt relatively safe in most places, not everywhere but lots of places, even kind of at night. I feel like I am kind of a big guy and I'm kind of in good shape and then all of a sudden, I realize that I wasn't safe at all.« (Interview Sam) In den Monaten nach dem Übergriff beginnt er zusätzlich zu seinen vorher praktizierten moderaten Yoga- und Jogging-Einheiten tägliches Krafttraining, teilweise mit diätischer Ernährung kombiniert. Er beschreibt seine stundenlangen Aufenthalte im Fitnessstudio als

76 Ein Beispiel ist das Übereinanderschlagen der Beine im Kontrast zum breitbeinigen Sitzen in öffentlichen Verkehrsmitteln, welches als »Manspreading« diskutiert wird.

eine Art meditative Tätigkeit, welche er oft auch »on the verge of tears« (Interview Sam) praktizierte und die eine Art Therapie gegen seine selbstdiagnostizierte posttraumatische Depression darstellten. Sein Körper verändert sich in dieser Zeit stark, er verliert Körperfett und baut Muskulatur auf. Mittlerweile sind die psychischen Folgen der Attacke stark abgeklungen und er beschreibt seinen Lebensstil als »more balanced out« (Interview Sam), womit er meint, dass er weiterhin viel trainiert und auch dem Fitness- und Krafttraining⁷⁷ treu geblieben ist, aber keine Diät mehr hält und das Training insgesamt weniger Zeit in seinem Alltag einnimmt. Die intensive Beschäftigung mit dem eigenen Körper, speziell die Schaffung eines starken Körpers, sei für ihn wichtig gewesen, um wieder ein Selbstsicherheitsgefühl zu gewinnen. Obwohl er sich auch vor dem Angriff als »big guy« und »kind of in good shape« (s.o.) beschreibt und ihn das nicht geschützt hat, half ihm die weitere »Athletisierung« beim Wieder-Aufbau eines Gefühls von Sicherheit im öffentlichen Raum. Schon vorher war er sich, nicht zuletzt durch Erfahrungen seiner Freund_Innen, im Klaren darüber, dass viele Menschen – rassistisch, sexistisch, transphob Marginalisierte – sich an öffentlichen Orten in permanenter Bedrohung durch Beleidigungen und Angriffe befinden, »but experiencing it for myself in my body is different than knowing it in my head, really different.« (Interview Sam) Entsprechend, so scheint es, musste auch das Sicherheitsgefühl durch den Körper (wieder-)erfahren werden.

Das Motiv der Verarbeitung und/oder Prävention gewalttätiger Angriffe durch den Aufbau von Muskeln findet sich bei mehreren Interviewten, vor allem auch trans* Männern. So erzählt Lukas:

»Also angefangen mit Fitnesssport hab ich tatsächlich nach einer Gewalterfahrung, weil ich mich in dem Moment krass/Also ich wurde da schon als männlich gelesen und wurde da auch tatsächlich nur zusammengeschlagen, weil ich n Typ bin und am falschen Ort war und in ne beschissene Situation gekommen bin ähm und halt einfach jemand Stress gesucht hat und sich halt den nächsten Typen gesucht hat, der ihm unter die Nase gekommen ist. Ähm und hab mich halt in dem Moment sehr zerbrechlich gefühlt, weil ich halt wie gesagt ne schmale Person war und hab mir dann halt gesagt: Gut, ich muss irgendwas tun, damit ich mich nicht mehr so zerbrechlich fühle. Und hab dann angefangen ins Fitnessstudio zu gehen und merke deutlich, dass das auf jeden Fall für mich klar irgendwie mir persönlich Sicherheit gibt. Also in meiner Identität, vor allem in meiner männlichen Identität und halt vor allem in dieser Identität in diesem beschissenen männlichen Wettkampf der halt, egal wo du bist oder egal wo du hinkommst, also ähm ich hab blöd

77 Also sportiven Praxen, welche im Gegensatz zu den von ihm schon vor dem Angriff praktizierten Joggen und Yoga eine deutliche(re) Ausrichtung auf die gezielte Formung und Erhaltung eines starken Körpers haben.

gesagt jetzt halt mehr Schiss, auf der Straße Stress zu bekommen als damals noch als weiblich gelesene Person.« (Interview Lukas)

Als nun männlich »passende« Person muss Lukas eine gewisse Breite an den Tag legen, damit andere Männer ihn »als Gefahr sozusagen wahrnehmen und [mich] nicht anstressen« (Interview Lukas). So bringt der Eintritt in die männliche Lebenswelt für ihn die Notwendigkeit mit sich, auch eine gewisse Form hegemonialer Männlichkeit zu verkörpern. Für Lukas ist der Status als schmaler Mann deutlich gewaltanfälliger als noch als weiblich gelesene Person oder nun als kräftigerer Mann. Um sich also alltagsweltlich als Mann behaupten und auch sicher fühlen zu können, reicht ein Passing durch eine flache Brust, Bartwuchs und tiefe Stimme nicht aus, es kommt vielmehr darauf an, *was für einen* Mann er darstellt. Dabei verfügt Lukas über eine kritische Reflektion auf seine Praktik, sieht aber auch wenig attraktive Alternativen:

»Das ist halt dieser ganze Quark um halt dieses Männliche, sich halt gegenseitig behaupten. Wo ich halt sag, ich hab da keinen Bock drauf, aber in der Form, dass ich das halt/Also mach ich's auch wieder mit. Ich mach's halt auch in der Form mit, weil ich halt meinen Körper irgendwo/Ich könnt ja auch sagen scheiß drauf und werd dann womöglich leichter zum Opfer oder muss halt lernen schnell zu laufen, ich weiß es nicht. Ähm oder hab halt jetzt dieses Ding, auch wenn jetzt jemand einen anstresst, ich mich dann halt auch aufpluster und noch breiter erschein und halt dadurch dann auch manchmal Situationen gelöst werden, weil die Personen dann, die Stress gemacht hat, sich gar nicht mehr traut weiter zu stressen. Das ist son permanentes Spiel.« (Interview Lukas)

Zusätzlich zu der symbolischen Funktion schreibt er seiner Muskulatur auch ganz reale Schutzfunktionen zu:

»[...] also ich fühl mich auf jeden Fall besser in meiner Haut, weil ich halt auch weiß, egal, wenn ich jetzt mal eine abkriegen sollte nochmal, so wie es halt vor drei vier Jahren war, kann ich das halt eher wegstecken. Ich fühl mich halt einfach so auch in meinem Körper durch die Muskeln auch mehr geschützt. [...] Wenn ich nochma eine in den Bauch kriegen sollte, weiß ich halt, dass es nicht mehr so dolle wehtun wird, wie halt vorher so.« (Interview Lukas)

Auch bei Lukas also ist das Aufbauen von sichtbarer Muskulatur eine Reaktion auf eine Gewalterfahrung. Er begründet den Gewinn an Sicherheitsgefühl allerdings wesentlich materialistischer als Sam: Keine therapeutische Auf- und Bearbeitung traumatischer Emotionen ist hier das Ziel, sondern ganz pragmatisch ein Schutzpanzer, der vor Schmerzen bewahrt und andere am besten schon im Vorfeld abschreckt.

Daneben kommt für Lukas die Erfahrung zum Tragen, in der schwulen Subkultur, in der er sich bewegt, positive Reaktionen auf seine körperliche Veränderung zu bekommen:

»Und da freu ich mich drüber, wenn ich jetzt seh, der Körper kriegt tatsächlich...nimmt ne Form an, die mir ziemlich gut gefällt, wo ich halt auch...wo man sich auch klar in irgendeiner Form darüber definiert oder auch Feedback bekommt oder grade auch in der schwulen Community, wo man halt dadurch ne ganz andere Form von Anerkennung findet.« (Interview Lukas)

Lukas hat zuvor vielfach die Erfahrung der Zurückweisung in schwulen Räumen gemacht, eine Erfahrung, die sich inzwischen stark verändert hat.

»Ähm und merk auch halt grade so in schwulen Räumen, dass du ne ganz andere Form von Rücklauf bekommst oder beziehungsweise halt ganz andere Leute ne Form von Attraktivität dir dann zusprechen, die mich halt vorher in der Form nicht beachtet hätten.« (Interview Lukas)

Damit verknüpft sich auch für Lukas eine körperliche mit einer sozialräumlichen Expansion, da sein Muskelgewinn ihm erlaubt, sich in schwulen Kontexten anders als früher, wesentlich selbstbewusster und mit zunehmender Anerkennung, zu bewegen.

Neben dieser, auf die *Wirkung auf andere* orientierten, Konstruktion von Muskeln als eine Art Schutzpanzer zur Eroberung und Selbstbehauptung in bedrohlichem Territorium von Straße oder Fitnesscenter, wird auch eine Art innerliche Funktion beschrieben: Es geht darum, sich sicherer zu *fühlen*, selbstsicherer auch im Sinn von selbstbewusster zu werden (das Gefühl, mehr Respekt und Platz zu bekommen, »von der Haltung her«). Ähnlich der geschlechtlichen Identität, die zumindest als männliche, durch Muskelaufbau sowohl für andere als auch für das Selbst gestärkt wird, erscheint auch eine Identität als stark, wehrhaft und selbstbewusst als etwas, was nicht allein von außen zugeschrieben, sondern auch (vor allem?) an und in sich selbst empfunden werden muss. Sich sicher und geschützt zu fühlen, ist etwas, was im Interviewmaterial vielfach mit Bezug auf die queeren Trainingsräume angeführt wird, werden diese doch oftmals – wie schon die feministischen Sporträume der 1980er Jahre – als Schutzräume oder Safe(r) Spaces beschrieben. Hier nun fungiert der eigene Körper selbst als eine Art Schutzraum: Ist er entsprechend gestaltet, also muskelbeladen, ist man *in und mit ihm* sicher, kann sich also ohne Angriffe von außen und mit Wohlbefinden bewegen, auch an Orten, welche keine expliziten Schutzräume sind.

Markus Schroer arbeitet im Kapitel »Körperräume« seines Buches »Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums« (2012) das mehrfach wechselseitig konstitutive Verhältnis der Konzepte Körper und Raum heraus. Körper sind einerseits die Voraussetzung zur Wahrnehmung von Raum; gleichzeitig

schaffen Körper und ihre Praktiken spezifische Räume (Löw 2005, 2015; siehe auch Kap. I.2.). Auch wird Raum historisch wie aktuell vielfach in der Metaphorik des Körpers begriffen und der Körper wiederum als Raum (Schroer 2012). Dabei diagnostiziert Schroer aktuelle Grenzverschiebungen und Aufweichungen und stellt die These auf, dass es einerseits zu einer zunehmenden Auflösung und sinkender Relevanz territorialer Grenzen käme und gleichzeitig zum Erstarren von Körpergrenzen, was er aus verbreiteten Praktiken der umfassenden, auch diätischen, Körperpflege und Inszenierung des Körpers als das ›Eigene‹ herausliest.⁷⁸ Der Körper wird hier nach Schroer geschützt und verteidigt, gegen den Grenzverlust nach außen, als »letztes Territorium, auf dem über Einlass und Ausschluss entschieden werden kann« (Schroer 2012: 295; vgl. Bauman 1995: 16f.). Im Material der vorliegenden Studie nun, kann mit dieser Lesart ergänzt werden, dass der eigene Körper hier durch seine Pflege und Bearbeitung auch zum Schutzpanzer in der als feindlich konstruierten Umwelt gesehen wird, der dazu dient, (auch emotionale) Grenzen zu schützen, indem er vor herablassendem, dominantem bis gewalttätigem Verhalten anderer (Männer auf der Straße oder im Fitnessstudio) schützt.

Soziale Ungleichheiten und Hierarchien manifestieren sich nicht zuletzt auch über die Konstruktion von bestimmten Räumen als sicher respektive unsicher für bestimmte Körper und Subjekte (siehe Kap.I.4). Der öffentliche Raum der Straße ist in diesem Sinne kulturell (geprägt durch diskursive Bilder, beispielsweise des Überfalls im dunklen Park) vorrangig ein »Angstraum« (Schmincke 2018a: 72; Becker 2008: 810) für Frauen, wenngleich die Gewalt gegen Frauen statistisch vorrangig in der eigenen Wohnung ausgeübt wird⁷⁹ und – entsprechend auch der Erfahrungen von Sam und Lukas – Männer wesentlich häufiger Opfer von Gewalt im öffentlichen Raum werden (Meuser 2005: 284), wobei die Täter_Innen stets überwiegend männlich sind (Lenz H-J. 2004). Der öffentliche Raum der Straße ist also, auch statistisch gesehen, ein berechtigter Angstraum für Sam und Lukas, welcher eine körperliche Versicherung erfordert. Bemerkenswert ist dennoch, wie schon in Kap. II.2 zur feministischen Sport- und Bewegungskultur ausgeführt, dass das Motiv, sich vor physischer Gewalt (durch Männer) zu schützen, im Feld nur von (trans* wie cis) Männern geäußert wird. War in der feministischen Sportkultur der 1980er Gewalt von Männern *gegenüber Frauen* noch ein zentrales Thema, so findet sich im empirischen Material der vorliegenden Studie sehr wenig dazu, obwohl das Sample der Interviewpartner_Innen etwa zur Hälfte aus cis Frauen und sehr überwiegend

78 Die Reichweite dieser These muss allerdings stark eingeschränkt werden, denn von einer Aufweichung oder gar Auflösung territorialer Grenzen beziehungsweise ihrer Bedeutung kann nur für einen sehr eingeschränkten Teil der Weltbevölkerung gesprochen werden (vgl. Mau 2021).

79 Das kann unter anderem nachgelesen werden auf: <https://www.tagesschau.de/faktenfinder/inland/fakten-gewalt-gegen-frauen-101.html>, zuletzt eingesehen am 21.12.2020.

aus Menschen bestand, die einen Großteil ihrer Lebenszeit als Mädchen und Frauen gelebt haben. Auch in Werbetexten und ähnlichen Selbstauskünften des Feldes, kommt der Aspekt der Verteidigung und körperlichen Versicherung gegen physische Gewalt so gut wie nicht vor. Nur eine Interviewpartnerin erwähnt zwischen den Zeilen Gewalterfahrungen als Grund allerdings weniger für eine allgemeine sportliche Betätigung, sondern explizit für das Aufsuchen geschlechtlich exklusiver Gruppen mit einer sehr sensiblen Trainerin (siehe Kap. III.3.2). Hier scheint eine Gewichtungsverschiebung im Diskurs der feministischen und queeren Sportkultur stattgefunden zu haben: Zwar findet sich weiterhin eine Personifizierung der feindlichen Umwelt in der Figur des heterosexuellen cis Mannes (siehe Kapitel III.3.4), doch geht es auf der Ebene der konkreten Handlungen eher um symbolische als um physische Gewalt gegenüber Frauen – eher um »Posen«, Blicke und »keinen Platz machen« als um Schläge und Vergewaltigungen und eher darum, symbolisch mitzuhalten, als darum, sich aktiv physisch wehren zu können.⁸⁰

4.2.3 Strong is the new pretty? Muskulöse Frauen als queer-feministisches Körperideal

In diesem Sinne dienen bei Alma die breiten Schultern und Oberarme als eine Art symbolisches Kapital im alltäglichen (territorialen) Geschlechterkampf:

»Es geht auch um Dominanz (.) mit diesen simplen Mitteln von breiten Schultern. Die ich gar nicht hab übrigens (lacht). Aber für ne Frau sehr wohl. Ähm (3) um Dominanz, Respekt. Also dass ich nicht das kleine Mädchen bin, das so schwach ist und dem die großen Jungs den Ball wegnehmen im Park.« (Interview Alma)

Für sie stellt der Aufbau von Schulter- und Arm-Muskulatur dabei keine grundsätzliche Nicht-Passung mit ihrem Frausein dar (im Gegensatz zu Ben), sondern eher den Ausdruck eines bestimmten – selbstwussten, starken, emanzipierten – Frauseins. Auffällig ist darin, dass sie ihre breiten Schultern durch ihr Frausein relativiert. Sie hat breite Schultern »für ne Frau« und sagt damit immanent, dass Frauen »eigentlich« nicht so breite Schultern haben, was sie wiederum durch ihre Existenz als breitschultrige Frau aufbricht, gleichzeitig aber auch bestätigt, dass sie nicht so breit ist, wie Männer, sondern eben nur »für eine Frau« aber auch »für ne Frau sehr wohl«.

Darin zeigt sich das ambivalente Verhältnis von Geschlecht und Muskulosität in aktuellen Körperbildern und -idealen. Denn während einerseits, wie bereits erwähnt, mehrere Interviewte davon berichten, dass ihnen als Frauen im Fitnessstudio von allzu ambitioniertem Muskelaufbau abgeraten wurde, da dies weiblich

80 Auf Basis des begrenzten Datenmaterials dieser Studie, kann das hier nur als unprüfbar Thesen formuliert werden, die aber sicher für weitere Forschung zu Kontinuitäten und Brüchen in feministischen und queeren Szenen und Bewegungen interessant ist.

chen Körperidealen widersprüche, so kann gleichzeitig seit den 1980er Jahren die Entwicklung eines sportiven Weiblichkeitsideals beobachtet werden (Rose L. 1997; Haber 1996; Wirtz 2008; Kreisky 2009), welches sich aktuell in Slogans wie »Strong is the new skinny«⁸¹, »Strong is the new beautiful«⁸², »Strong is the new pretty«⁸³ oder auch »Muskeln sind die neuen Kurven«⁸⁴ äußert. Hier werden »klassische« weibliche Körpernormen (skinny, beautiful, pretty oder auch kurvig) durch »strong«, also Starksein, ersetzt. Das wird nicht selten als Bruch mit einengenden und unterdrückenden Schönheits- und Schlankheitsnormen für Frauen und als eine Aufweichung körperbezogener Geschlechtergrenzen gedeutet. So beschreibt auch Alma, dass sie sich in ihrer Kindheit und Jugend mit einer Freundin verglich, deren Körperbau sie als »wirklich zart« beschreibt: »[...] und ich hab mich immer dick gefühlt tatsächlich. (...) Ich hab mich immer dick gefühlt. Das fand ich doof. Ich wollt ne Elfe sein ja. Uuund (.) das hat ziemlich lang gedauert, bis ich das verstanden hab, dass mit mir ne Elfe, das ist einfach nicht drin (lacht).« (Interview Alma) Sie befindet:

»[...] physiognomisch hab ich eher n athletischen Körper und keinen Elfenkörper. Damit hab ich auch lange gehadert. Ah da is übrigens tatsächlich dieser Sport ganz gut für mich dazu auch zu stehen, zu diesem Körper. Weil ich wollt ja immer ne Elfe sein und das ging ja immer nicht. [...] erst wo ich Sport angefangen hab, [hab] ich das gelernt oder mitgekriegt ähm, also dass ich quasi das Elfenideal dann von mir schieben konnte ins athletische Ideal.« (Interview Alma)

Eine Orientierung an einem »athletischen« Körperideal, hilft Alma, ihren nicht-elfengleichen Körper zu akzeptieren und mittlerweile sogar an seiner Expansion zu arbeiten.⁸⁵ Auch sie nimmt eine entsprechende Veränderung in medial verbreiteten Schönheitsidealen wahr, welche sie aber durchaus auch kritisch betrachtet:

»[...] also ich seh das ja, ich bin ja jetzt schon 41, aber dieses sportliche Ideal für Frauen das kommt/Also ich seh jetzt/ Das gabs in meiner Jugend nicht, dass so viele Frauen mit ausgeprägter Muskulatur/Das ist wirklich neu. Das ist auch n Druck,

81 <https://www.fitforfun.de/sport/weitere-sportarten/trendsport/frauen-mit-muskeln-strong-is-the-new-skinny-204535.html>, zuletzt eingesehen am 14.08.2019.

82 <https://www.harpercollins.com/9780062400604/strong-is-the-new-beautiful/>, zuletzt eingesehen am 14.08.2019.

83 <https://www.amazon.de/Strong-New-Pretty-Celebration-Themselves/dp/0761189130>, zuletzt eingesehen am 14.08.2019.

84 <https://www.facebook.com/InJoyBerlin/videos/muskeln-sind-die-neuen-kurven/1340107289336709/>, zuletzt eingesehen am 14.08.2019.

85 Ähnliches findet sich in Kimberly Laus Studio zu Schwarzen Frauen, denen das athletische Körperideal als Alternative zum Weißen Elfenideal und zur Schwarzen Big Mama dient (Lau 2011, siehe Einleitung).

was da passiert. [...] Also, weil ähm das macht Druck, weil wenn man die Muskeln SEHEN möchte, dann muss man ja wirklich abnehmen. Also wenn man diese Wölbung sehen möchte, die siehste nicht, wenn da ne Speckschicht drüber ist so.« (Interview Alma)

Auch an anderer Stelle des Interviews sagt sie: »Also damit man n Sixpack bei ner Frau sieht, da muss die so viel, also dafür musst du echt abnehmen und Diät machen (...) und das find ich ganz schrecklich.« (Interview Alma) Das Ideal eines Frauenkörpers mit ausgeprägter Muskulatur ist also einerseits eine befreiende Alternative zum »Elfenideal«, bringt aber auch neuen Druck mit sich und basiert letztlich ebenso auf einer strikt diätischen Ernährungsweise, welche feldtypisch auch von Alma abgelehnt wird.

Almas Feststellung, dass das athletische Frauenideal ebenso Normierungen (»Druck«) mit sich bringt, wird auch aus wissenschaftlicher Perspektive geteilt. Lotte Rose bezeichnet dies als »Zwang zur ›Vermännlichung«« (Rose L. 1997: 130), Frauenkörper würden »nun auch nach den Erfordernissen industrieller Produktion ausgerichtet und reglementiert.« (Ebd.: 131) Auch wenn, gerade mit Terminierung dieses Ideals in den 1980ern bis heute, eher von den Erfordernissen *post-industrieller* Produktion und neoliberaler Subjektivierung gesprochen werden muss, ist Rose zuzustimmen, dass »[d]ie Ästhetisierung von weiblicher Fitness und Sportlichkeit [...] der veränderten sozialen Realität von Frauen [entspricht].« (ebd.: 133) Mit einer Ausweitung sozialer Freiheiten und politischer Einflussnahme von Frauen, mit der Möglichkeit unabhängig von einem Ehemann beruflich und privat auf verschiedene Weisen erfolgreich zu sein, gewinnen Eigenschaften wie Durchsetzungsvermögen, Selbstbewusstsein, Stärke und Erfolgsorientierung – sowie ihre Verkörperung im fitten Körper – auch für Frauen zunehmend an Bedeutung. »[...] die moderne Frau [hat] nun für sich selbst aufzukommen, und sie will und kann es auch – dies sagt ihr gestählter Körper.« (Rose L. 1997: 133)

Veränderte Körperideale

»sind dabei mehr als körpersymbolischer Spiegel der veränderten Geschlechterordnung. Sie sind ästhetische Leitbilder an denen sich die Individuen [...] orientieren. Mit der Übernahme des veränderten Schönheitsgeschmacks werden die gewandelten Verhältnisse einverleibt und individuell wie kollektiv reproduziert.« (Rose L. 1997: 126)

Die Freiheit, über den eigenen Körper verfügen zu können, die nicht zuletzt von der Frauenbewegung erstritten wurde, führt eben auch zur Notwendigkeit und Verantwortung, den eigenen Körper und sein Erscheinungsbild zu legitimieren (vgl. Villa 2008b) und erschafft den Druck, die eigene Emanzipation auch entsprechend der verknüpften Körperbilder zu repräsentieren. So stellt auch Rose im Verweis auf Naomi Wolf fest, dass der »Zwang zu attraktiver Körpererscheinung für Frauen

gerade mit ihrem Eintritt in gesellschaftliche Machträume dramatisch gewachsen« (ebd.: 135) sei.

Auch im bereits zitierten Artikel von Judith Butler heißt es wie gesagt:

»Indeed, women's sports have the power to rearticulate gender ideals such that those very athletic women's bodies that, at one time, are considered outside the norm (too much, too masculine, even monstrous), can come, over time, to constitute a *new ideal* of accomplishment and grace, a *standard* for women's achievement.« (Butler 1998: Internetdokument, Herv.C.S.)

Muskulöse Frauenkörper können also vom Monster zum neuen Ideal werden und tun dies womöglich gerade. Die Begriffe Ideal und Standard verweisen aber bereits auf die stets vorhandene implizite Normativität, die diesem Wandel eingeschrieben ist. Schließlich geht es darum, Geschlechterideale neu zu formulieren, nicht abzuschaffen. So mag der konkrete Inhalt der geschlechtlichen Körperideale sich wandeln, an der Existenz zweigeschlechtlich strukturierter Körperideale ändert das nichts. Schließlich waren auch das sehr dünne Modell Twiggy (Penz 2010: 13) sowie Jane Fonda und Praktiken des Aerobic-Sports einst Brüche mit einem tradierten Frauenbild (Martschukat 2016; Pfister 2017; Woitas 2018, 2019) und damit ein Zugewinn an Orientierungsmustern, Leitbildern und Zugangsweisen zum eigenen Körper und *gleichzeitig* eine Anrufung zu disziplinierter und normierter Körperarbeit nach recht rigiden Zielvorgaben, die aus heutiger Perspektive eher als hegemonial normativ denn subversiv gelesen werden.

So schrieben auch Bischoff/Schmidt bereits 1988:

»Im Kraft- und Fitnesstraining kommen die gesellschaftlichen Normen für Körperbau und -bild von Frauen zur Zeit noch spezieller zum Tragen, als sich die kommerziellen Sportanbieter mit Bodybuilding und Bodystyling gezielt an Frauen wenden und ein bestimmtes Frauen-/Körperideal im wahrsten Sinne des Wortes mitverkaufen: nämlich das der sportlich-durchtrainierten, femininen Frau, die überall ihren ›Mann‹ stehen darf, aber gleichzeitig den männlichen Weiblichkeitsidealen entsprechen soll.« (Bischoff/Schmidt 1988: 66)

In diesem Sinne kann die neue weibliche Stärke auch als »one more thing the woman must have« (Haber 1996: Fn11) betrachtet werden, als Steigerung ambivalenter Schönheitsanforderungen an Frauen, nun eben ›nicht nur‹ schlank, sondern auch durchtrainiert zu sein – schließlich heißt es nicht »fat is the new skinny/beautiful/pretty« – und gilt es auch die Grenze zum »Mannsweib« (Rose L.1997: 136) nicht zu überschreiten. Denn zwar stellt Rose fest: »Das Schema der kontrastiv unterschiedenen Frauen- und Männerkörper erübrigt sich zunehmend als sozial inadäquat im Zuge der fortschreitenden Auflösung der gesellschaftlich geschlechtsspezifischen Arbeitsteilungen und Rollenzuweisungen.« (Ebd.) Doch: »Wo Polaritäten schwinden, bleiben Dualitäten dennoch erhalten [...].« (Ebd.: 134)

Und so gelten, wie auch Almas permanente Selbst-Relativierung («für ne Frau») zeigt, unterschiedliche Maßstäbe dafür, was als (zu) viel Muskulatur gilt und bleibt es bei einer Ausrichtung der Maßstäbe, Werte und Normen an einem weiterhin männlich konnotierten Ideal. So wie Gesa Lindemann feststellt, dass die Vulva fast nur als Nicht-Penis verhandelt wird, der Penis jedoch nie als Nicht-Vulva (Lindemann 2011: 202f.), so wird Muskelmasse bei Frauen im Feld (wie höchstwahrscheinlich auch im gesamtgesellschaftlichen populären Diskurs) vorrangig in Relation zu ›männlichen‹ Muskeln gewertet und nicht an und für sich. Alma hat breite Schultern *für eine Frau*, also nicht für einen Mann (beziehungswise als Nicht-Mann) und damit auch nicht generell. Auch in Lus Aussage: »[...] also es gibt sonen gewissen Queernessfaktor, wenn einfach alle Frauen stärker sind als die Typen und wirklich auch das performen [...]« (Interview Lu) wird deutlich, dass die Kraft der beschriebenen Frauen ihren Wert dadurch erhält, dass sie *stärker als die Männer* sind – und damit eben weiterhin nur in Relation zu diesen. Hier findet sich also wieder ein Beispiel des Paradoxes (geschlechtlicher) Subjektivierung (Butler 2014b: 39), welches darin liegt, selbst im Widerspruch gegen Normen, im Verstoß gegen diese, doch wieder auf ebendiese Normen verwiesen zu sein und nur durch diese überhaupt als (widerständiges, alternatives, feministisches) Subjekt existieren zu können (siehe Kap. I.1).

Ferner bringt eine Ästhetisierung muskulöser und starker Frauenkörper als Verkörperung feministischer Emanzipation mit sich, dass sich eine gewisse Muskelkraft bei Frauenkörpern zu einer eigenen Norm innerhalb eines politisch-subkulturellen Kreises (und darüber hinaus) entwickelt (Schmechel 2017b, 2019). So erklärt Alma, warum sie es im konventionellen Laufverein nicht lange attraktiv fand: Neben der Tatsache, dass sie sich und ihre Lebensrealität in den Gesprächen mit den anderen Vereinsmitgliedern nicht wiederfinden konnte,⁸⁶ benennt sie konkret die mangelnde Körperkraft der anderen Frauen:

»Alma: Und die Frauen da im Laufverein, also da kann keine eine einzige Liegestütz. Das find ich schade. So.

C.S.: Das wolltest du auch für dich nicht? So sein?

Alma: Ohne Liegestütze zu können? Nee, so will ich auf keinen Fall sein. Also ich

86 Das zeigt sich in Aussagen wie dieser: »Jaaaa und dann erzählen die Frauen immer über ihre KINDER und ihre MÄNNER und was die alles für MÄNNERprobleme haben [...]« (Interview Alma) Damit passt Almas Aussage zu anderen Studien über die Motivation von Teilnehmenden von lesBischwulen Sportvereinen, wonach weniger eine explizite homofeindliche Diskriminierung als mehr eine implizite Heteronormativität in konventionellen Vereinen als Begründung angegeben wird, explizite queere oder lesBischwule Sportvereine vorzuziehen (Elling/Knop/Knoppers 2003).

finde das toll und ich find das auch wichtig, dass Frauen auch Liegestütze können.«
(Interview Alma)

Liegestütz zu können wird hier rhetorisch zum Pflichtelement eines legitimen weiblichen Subjektentwurfs für Alma. So wie im populären Diskurs um sogenanntes Übergewicht, Dicksein und Körperfett als Ausdruck charakterlicher Schwäche, Genussucht und Disziplinlosigkeit gewertet wird (vgl. diverse Beiträge in Schmidt-Sämisch/Schorb 2008), stehen Muskeln und Kraft hier als Symbol für einen emanzipierten und starken Frauen-Charakter. Keinen Liegestützen zu können wird zum Symbol der fraglosen Erfüllung heteronormativer sexistischer Rollenerwartungen.

Auch viele (sozial)wissenschaftliche Autor_Innen sehen in der Figur der muskulösen Frau einen Angriff auf hegemoniale Geschlechterbilder und schreiben ihr damit emanzipatives Potential zu (Brabazon 2006: 76; Haber 1997; Lau 2011; diskutiert auch bei Schippert 2007). Allerdings gibt es auch Kritik an einer entkontextualisierenden Bewertung bestimmter Körper, zum Beispiel muskulöser Frauenkörper, als per se emanzipativ, anti-heteronormativ oder gar queer (Schippert 2007). Megan A. Dean formuliert dezidiert Kritik an einer Fokussierung auf das Bild – also die äußerliche Erscheinung – der muskulösen Frau als emanzipativem Image (speziell am Essay »Foucault Pumped« von Honi Fern Haber 1997) und plädiert dagegen für einen Fokus auf das *Erleben* der eigenen sportlichen/physischen Kompetenz als dem emanzipativen Moment des weiblichen Muskelaufbautrainings. Während die Frage nach dem emanzipativen Ideal bestimmter Körperbilder dabei bleibt, Frauen beziehungsweise weibliche Körper auf ihr Aussehen zu reduzieren, geht es Dean darum

»[...] to *experience* one's own body as capacity and to take pleasure in it as such. I propose that the practice of weight lifting may help cultivate an experience of one's own body as a set of capabilities instead of as a visual object, and as such, be a practice of resistance.« (Dean 2011: 80, Herv.i.O.)

Ein freudvolles Erleben des eigenen Körpers als fähig zu etwas, als deutlich mehr als ein Objekt der Blicke und Urteile anderer, ist für Dean der Moment, in dem das Leiden am Scheitern an der vorgegebenen Geschlechtsrolle übertrumpft wird:

»In my own experience, for example, the pleasure of doing full push-ups has far outweighed the pain I experienced over non-conforming arms. Even women like myself, who began weight lifting as a means to conform to normative body ideals, may find that the non-normative pleasure of weightlifting can transform the practice into one of freedom.« (Dean 2011: 81)

Mit ihrem Fokus auf Freude am Sport beziehungsweise seinen Resultaten »as such« und nicht im Dienste eines *Körperbildes*, nutzt Dean damit, wenn auch ohne direk-

ten Bezug, eine emotions- oder affekttheoretische Linse und plädiert im Grunde für eine Fokusverschiebung vom Körper auf den Leib. Betrachtet man als Ziel des Muskelaufbautraining nicht den Körper, den es hervorbringt, sondern den Leib – das freudvolle Erleben der eigenen Kompetenz – dann, so Dean, erscheinen die körperperformenden Praktiken nicht als normunterwerfend, sondern als selbstermächtigend. Ähnliche Diskurse sind im Feld zu finden. Demnach geht es explizit nicht darum, ein bestimmtes Aussehen zu produzieren, sondern um ein bestimmtes Selbst-Erleben, eine Freude an Sport und Bewegung und darum, sich im und mit dem eigenen Körper wohl zu fühlen.

Nichtsdestotrotz, und auch darauf wird im folgenden Unterkapitel eingegangen, ist fraglich, ob ein Fokus auf die Kapazität, das Können, das Funktionieren des Körpers in Abgrenzung zum Aussehen wirklich größeres Emanzipationspotential bietet; schließlich muss man, um Freude über die eigenen Liegestütze zu empfinden, auch erstmal welche können. Ferner ist die Definition »non-conforming arms« wandelbar und kontextabhängig, die Freude am Krafttraining nicht per se non-normativ für Frauen. Vielmehr zeigt sich auch in der Analyse der feldrelevanten Körperideale einmal mehr, dass eine polar binäre Einordnung bestimmter Praktiken oder Bilder, Werte oder Ideale als entweder normunterwerfend *oder* emanzipativ nicht weit trägt, sondern es in der Analyse eher darum gehen muss, die paradoxe Gleichzeitigkeit von beidem zum Ausgangspunkt zu machen (Bradshaw 2002). Wie sich im Folgenden zeigen wird, birgt auch die (selbstbestimmte und befreiende) Freude an der sportiven Körperarbeit etwas zutiefst Normatives.

4.3 Spaßnormen und Spaßbremsen

»Alma: Doch ich finde sportliche Körper schön. Ich finde aber auch wichtig/Neulich irgendwo is mir ne Frau, die war grad am Laufen, is mir entgegengerannt: klassisch Crossfit irgendwie, also woah die hatte echt viele Muskeln. Also wo ich erst so dachte: Oha. Und dann beim näheren Hinsehen: Das waren aber reine Disziplinsmuskeln, so nenn ich das. Ähm, das fand ich gar nicht sexy.«

C.S.: Wie definierst du Disziplinsmuskeln ...im Vergleich zu anderen Muskeln? Gibts Spaß-Muskeln?

Alma: JAHA. Also ich glaube, ich weiß es gar nicht, aber bei der ist mir das so aufgefallen: Also ich hab deren Muskeln gesehen und dann hab ich mir vorgestellt, was man dafür tun muss und wie deren Tagesverlauf aussieht und wie deren Diätplan aussieht und da hab ich gemerkt: Nee ey also mit soner Frau ähm würd ich ähm also nicht mal n Abend verbringen (lacht). Uuuund aha und Spaßmuskeln die sehen/(...) Also bei Spaßmuskeln is immer noch ein bisschen an Fettschicht drüber auf jeden Fall und (...) und die entstehen (.) auch mehr

durch ähm/Also selbst Crossfit, auch die machen/Das is ja eigentlich Functional Training. Das ist ja schon, die machen ja schon/Aber das ist trotzdem schon sehr gezielt mit: Heute machen wir hier und hier machen wir noch n bisschen mehr den Bizeps und so. Und Spaßmuskeln entstehen find ich noch mehr aus weil man Lust hat, sich zu bewegen, also so stell ich mir das vor.

C.S.: Und das sieht man dann auch?

Alma: Ja, also ich bilde mir ein das zu sehen. Ja.« (Interview Alma)

Dieser Interviewabschnitt zeigt pointiert die Vielschichtigkeit und mitunter Widersprüchlichkeit der (Be-)Deutungen von Körperformen und Körperarbeit im Feld. So hat Alma einerseits vorher ausgeführt, dass sie muskulös trainierte Körper auch, wenn nicht gar besonders, bei Frauen ästhetisch findet. Schließlich arbeitet sie selbst am Erscheinungsbild ihrer Oberarme. Nun kommt es aber zu einer wichtigen Einschränkung: Die Vorstellung eines rigiden Trainings- und Ernährungsplanes und daraus resultierende »Disziplinsmuskeln« sind »gar nicht sexy«. In Abgrenzung zu einer Organisierung des Trainings nach klar definierten Körperzielen (»heute machen wir hier und hier machen wir noch n bisschen mehr Bizeps und so«) setzt sie »Spaßmuskeln« – sie übernimmt den von mir eingeworfenen Begriff –, die entstehen »weil man Lust hat, sich zu bewegen«. Wichtig ist also nicht nur der Körper selbst, sondern auch wie er zustande kommt, seine Form erreicht und behält, und in welche Deutungen dieses Zustandekommen eingebaut ist.

4.3.1 Spaß muss sein

In Übereinstimmung mit anderen Interviewten aus ihrer Gruppe spielt bei Alma Spaß als Wert eine große Rolle.⁸⁷ Im Rahmen der Abgrenzungserzählung zu »normalen« Fitnessstudios wird die Ablehnung von Optimierungsbestrebungen betont und hervorgehoben, dass der Sport nicht betrieben würde, um körperbezogenen Ziele zu erreichen, sondern aus Spaß an der Bewegung und am Zusammensein in der Gruppe: »Ja mir gehts halt nicht ums Abnehmen und mir gehts auch nicht darum, besonders viele Muskeln zu haben, sondern mir gehts halt darum, Spaß zu haben beim Sport und Spaß zu haben an der Bewegung und das mit netten Leuten zu machen.« (Interview Alex) Das gezielte Einwirken auf den Körper, Körperarbeit in Form von forciertem Muskelwachstum oder Fettabbau, wird als konträr zu Spaß konstruiert. Das zeigt sich auch an folgenden Feldnotizen:

87 Das hat sich bereits in Kapitel III.3.1 zur Trainingsgestaltung gezeigt, welche oftmals bewusst viele spielerische Elemente enthält.

Zwischendurch: Alma schickt eine Mail mit einer Fitnessstudiowerbung »Upgrade yourself« an mich und den Trainer: »guckt mal, man macht jetzt auch gar nicht mehr Sport --> sondern upgradet sich selbst *lol*...die sind ja alle bekloppt ...« (Notiz 01.03.2016)

Nach dem Training zeigt Alma die Werbung, die sie mir schonmal per Mail geschickt hat, herum und es entsteht eine rege Diskussion zu Selbstvermessung, Optimierung und Körpernormen, aktuell wie historisch. Die Wissensstände gehen auseinander, in der ablehnenden Haltung sind sich jedoch alle einig (Sport muss Spaß machen). (Beobachtung 09.03.16)

Eine Rahmung von Fitnesssport als Selbstoptimierung (»upgrade yourself«) wird als lächerlich abgetan, zum Teil auch wissenschaftlich informiert dekonstruiert, und die eigenen Trainings dadurch klar von konventionellen und kommerziellen Fitnessangeboten, wie dem in der Anzeige beworbenen, abgegrenzt.

Auch Sascha, der in einer anderen Gruppe trainiert, betont die Fokussierung auf Spaß in den Trainingsgruppen, die er als explizit nicht effizient für gezielte Körperveränderung empfindet. Er grenzt daher den Sport in der queeren Gruppe von »richtigem« – sprich zielorientiertem, effizientem (»wirklich so Fitness«, »um am Körper zu arbeiten«) – Fitnesstraining ab:

»Also sone Sportgruppe würd ich auf jeden Fall aus Spaß machen. Aber so Sachen wie wirklich so Fitness, also da mein eigenes Trainingsprogramm oder ins Fitnessstudio gehen, würde ich wirklich weniger aus Spaß machen, sondern eher, um am Körper zu arbeiten. Weil ich glaube, dass mir andere Sportarten mehr Spaß machen, als Fitness.« (Interview Sascha)

Aber sind Spaß und Körperarbeit so gegensätzlich? Das Interessante an Fitnesssport (und manch anderen Arten der Körperarbeit) ist nicht zuletzt, dass es die scheinbaren Gegensätze von Arbeit und Erholung/Freizeit, Spaß und zielorientiertem Optimierungsstreben vereint. »While gym-goers subject themselves to relatively demanding bodywork, time spent in the gym is typically coded as ›leisure« (Sassatelli 2010: 120), stellt auch Sassatelli fest, die ein ganzes Kapitel ihrer Studie »Discipline and Fun« nennt und ebendieser Gleichzeitigkeit widmet.⁸⁸ Auch im Werbetext einer hier untersuchten Trainingsgruppe heißt es: »Unser Ziel des Tages ist immer: ›Leiden mit Spaß!«« (Seitenwechsel nach dem relaunch, zuletzt eingesehen am 23.10.2020).

Kritisch gegenüber manch »kritischer« Soziologie, die Spaß zumeist ausschließlich als leeres Versprechen in Texten, Filmen und Bildern der Fitnesskultur analysiert, betont Sassatelli:

88 Auch ohne explizit affekt- oder emotionstheoretischen Bezug erweisen sich ihre Ausführungen damit als überaus anschlussfähig an eine emotionstheoretisch geleitete Perspektive.

»Many sociologists have thus interpreted their role as the de-mystification of the leisure, freetime, cheerful quality attributed to fitness (Glassner, 1992; Le Breton, 1990; Maguire and Mansfield, 1998; O'Neill, 1985, Ewen, 1988). In such views, fitness is the example of an allegedly body loving era which is in fact obsessed with the body to the point that inactivity is not an option and work enters the sphere of leisure by the commercialisation of self-discipline.« (Sassatelli 2010: 120)

Dagegen geht es Sassatelli und auch mir darum, die Freude (auch im Leiden) am Fitnesssport als reales Erleben der Teilnehmenden ernst zu nehmen und dabei zu fragen, welche Rolle Spaß als »extremely serious element of fitness« (Sassatelli 2010: 137) in der Praxis spielt. Denn nicht nur in queeren Fitnessgruppen, sondern auch in Sassatellis Untersuchung kommerzieller Studios in Italien und Großbritannien, lässt sich Spaß als zentrales Motiv der Interviewnarrative ausmachen: »Indeed, among the most salient themes in regular clients' narratives are amusement, fun and even playfulness.« (Sassatelli 2010: 123) Auch Michael Meuser hebt hervor:

»Der Körper ist von einer Vorgabe zu einer Aufgabe geworden. Die Arbeit an ihm wird jedoch nicht (nur) als (lästige) Pflicht erfahren, sondern auch als Spaß, in den man Geld und Zeit zu investieren bereit ist (Klein 2010: 460). Wenn Baumann [sic!](1995: 20) die Arbeit am Körper »von einer Angst geplagt [sieht], die sich nie ganz vertreiben lässt« – die Angst, das Ideal des fitten Körpers zu verfehlen –, dann vernachlässigt er den Aspekt der Lust, die diese Arbeit auch zu bereiten vermag. Die Arbeit am eigenen Körper wird zum – zwar niemals vollendeten, aber durchaus geschätzten – Projekt.« (Meuser 2014: 71)

Im Feld äußert sich dies beispielsweise an Aussagen wie dieser: »[...] ich hab jetzt keine Gewichtsvorgabe, die ich erreichen will oder ich hab auch kein Körperbild, das ich erreichen will, aber ich hab halt schon Spaß dran, zu sehen ähm letzte Woche war ich bei zehn Liegestützen, diese Woche gehen halt zwölf auch schon.« (Interview Kim) Ähnlich wie Alma im vorangehenden Kapitel es »ganz toll fand« immer stärker zu werden, so bereitet auch Kim das Erleben einer Verbesserung der eigenen körperlichen Leistungsfähigkeit Freude. (vgl. Dean 2011) Ein Spaßfaktor auch im queeren im Fitnesssport liegt also durchaus in den Resultaten, sowohl auf optischer wie auch auf funktionaler Ebene, die hier allerdings nicht forciert werden dürfen, sondern ohne Ziel und aus der Freude an der Bewegung entstehen sollen. Die Freude an den Ergebnissen der sportiven Körperarbeit definiert Sassatelli als »Satisfaction« oder »second-level pleasure« (die letztlich auch Dean 2011 beschreibt), die sie vom Spaß am Sport selbst, also im Moment seiner Ausübung abgrenzt (Sassatelli 2010: 139). Im Disziplin-vs. Spaßmuskel-Muster stellt sich »first-level-pleasure, also Spaß in der Ausführung des Sports selbst, als Legitimationsnotwendigkeit für second-level-pleasure dar: nur wenn die Resultate Spaß-Ergebnisse und nicht Arbeits-Ergebnisse sind, darf man sich daran erfreuen

en. Auch galt das Erleben von Spaß an der sportlichen Betätigung schon in der feministischen Sportkultur der 1980er als unmittelbar notwendig für die positiv erlebte Transformation des Eigenkörper-Bezugs. Dieser Diskurs findet sich auch im aktuellen Material der vorliegenden Studie.

Ebenso ist eine zentrale Erkenntnis in Sassatellis Arbeit, dass eine Orientierung an hegemonialen Körper- und Schönheitsnormen zwar oftmals die Eingangsmotivation für aktive Fitnesssportler_Innen darstellt, sich aber durch die als freudvoll erlebte sportliche Aktivität der Fokus verschieben kann. So wird es diesen Teilnehmenden möglich, eigene »imperfections« und »inadequacies« zu ignorieren oder gar zu akzeptieren, statt zu bekämpfen, also ein entspannteres Verhältnis zum eigenen Körper zu entwickeln, ohne, dass dieser sich tatsächlich nennenswert verändert hätte (Sassatelli 2010: 134f.). Doch auch für den Spaß in der Ausführung des Sports gilt: »I certainly do not claim that such fun is a spontaneous event. On the contrary, [...] subjective experiences of fun are institutionally organised and socially patterned. Nor do I claim that fun comes easy.« (Ebd.: 121)

Spaß am Sport selbst ist also mitnichten ein spontanes Ereignis oder Empfinden. Im Gegenteil ist Spaß am Fitnesssport Produkt umfassender Arrangements und Bemühungen von Trainer_Innen (siehe Kap. III. 3.3.2) und den Trainierenden selbst und damit auch ein Arbeitsergebnis. Zudem sind die Chancen auf erfolgreiches Spaßbestreben unterschiedlich verteilt. Wie sich im Verlauf dieses Kapitels zeigen wird, ist dies ein elementarer Punkt, an welchem affect aliens (Ahmed 2010a, 2010c) entstehen, wenn unterschiedliche materiell-körperliche »Machtbarkeiten« Spaßbremsen produzieren.

Dafür ist wiederum relevant, dass es sich bei (Fitness-)Sport immer auch um eine Technologie des Selbst (Foucault 2012b: 18) handelt: eine Technologie, mit der Subjekte sich selbst als spezifische Subjekte produzieren, sowohl ganz »materiell« körperlich, als auch »charakterlich«, indem Eigenschaften wie Aktivität, Eigenverantwortlichkeit, Zielstrebigkeit und Durchhaltevermögen demonstriert und trainiert werden, aber auch die Kompetenz, auf »gute«, gesellschaftlich akzeptierte und honorierte Weise Spaß zu haben.⁸⁹ (Fitness-)Sport kann niemals losgelöst von gesellschaftlichen Rahmungen, Deutungen, Werten und Normen ausgeführt werden – und sei es, dass eben versucht wird, sich von gesellschaftlich hegemonialen Konzepten abzugrenzen. »Keep-fit exercise is not, in the final analysis, an end in itself: clients' efforts are justified as they produce embodied qualities that appear as external incentives to the activity's progress.« (Sassatelli 2010: 124) Fitness ist demnach nie ein reiner Selbstzweck, sondern eingebunden in gesellschaftliche normative Systeme (vgl. Sobiech 2006; Degele/Sobiech 2007; Graf 2013; Matschukat 2016, 2019). Fitness als körperlicher Zustand, der aus dem Sport resultiert, positioniert

89 Als Gegensatz fungieren beispielsweise Spaß am Drogenkonsum oder einem McDonalds-Besuch (vgl. Schorb 2008; Sassatelli 2013).

Körper und damit auch Subjekte auf hierarchisch strukturierten gesellschaftlichen Positionen. Im Gegensatz zum rein selbstbezogenen Spiel also stellt Sassatelli für den Fitnesssport fest: »Exercise, by contrast, is a domain of *serious playfulness*⁹⁰, a field of serious social action which plays down its own seriousness in order to encourage involvement in the furthering of action.« (Sassatelli 2010: 124)⁹¹

In diesem Sinne können auch Almas Ausführungen interpretiert werden als eine Forderung nach konsequentem Herunterspielen der Ernsthaftigkeit körperformenden Sports. Die Fettschicht, die über den »Spaßmuskeln« liegt, versinnbildlicht den Spaß und die Lust an der Bewegung, die den allzu definierten »Disziplinsmuskeln« fehlt. Die Fettschicht, gemeinhin assoziiert mit Undiszipliniertheit und Genussorientierung, liegt über den Muskeln und verdeckt damit die Arbeit, die in diesen steckt. Die paradoxe Gleichzeitigkeit von Disziplin und Spaß im körperformenden Sport wird hier von Alma in einer binären Zuschreibung (da die Disziplin, hier der Spaß) aufgelöst. Binär wird hier unterteilt in Arbeit (funktionales Training, Diäten), die als äußerlich erzwungen konzipiert wird und deren Vollzug damit eine gewisse charakterliche Schwäche, weil Unterwerfung unter äußerliche Anforderungen, bedeutet. Konträr dazu haftet dem Spaß und der Freude eine Art vor-soziale Authentizität an – was eine aus Spaß macht, macht sie selbstbestimmt und unnormiert. »Coded as fun, engrossment in self-discipline is perceived as personal commitment, realisation and freedom« (Sassatelli 2010: 137), stellt wiederum Sassatelli auch für konventionelle Fitnesskontexte fest.

Durchaus moralisch gefärbt wird in Almas Ausführungen ein sogar sichtbarer Unterschied konstruiert zwischen einem fitten Körper, der sein Glücksversprechen tatsächlich einhält, weil er Spaß an der Bewegung hat, und einem, der dies nur vorgibt, in Wirklichkeit aber auf freudlosen Diätplänen und disziplinierter Arbeit beruht. Damit wird auch deutlich, dass es sich hierbei um eine Selbst-Produktion und -vergewisserung handelt. Die Betonung von Spaß beim Training ist Teil eines idealisierten Subjektentwurfes, welcher eine emotionale Autonomie von gesellschaftlichen Körpernormen beinhaltet (siehe Kapitel IV.1). Eine bewusste und gezielte Arbeit am eigenen Körper zur Erfüllung gesellschaftlicher Normen widerspricht diesem Ideal – einzig Spaß erlaubt es körperformenden Sport zu betreiben und dennoch authentisch die eigene Autonomie zu behaupten. Das ist allerdings

90 Auch wenn Sassatelli nicht darauf verweist, liegt die Assoziation mit Bourdieus »ernsten Spielen des Wettbewerbs« nahe (Bourdieu 1997).

91 Das trifft natürlich nicht nur auf Fitnesssport zu, sondern auf diverse mimetische Spielwelten des modernen Alltags, welche zum einen immer auch »ernst« sind, da in ihnen beispielsweise Geschlechterordnungen verhandelt werden und die stets auch bestimmte Affekte, Emotionen beziehungsweise deren Versprechen sowohl voraussetzen als auch produzieren, um Teilnehmende zu generieren und zu binden (Villa 2002, 2004 und 2006 zum »Argentinischen« Tango, in dem vielleicht weniger »Spaß«, sondern »Leidenschaft« der Code der emotionalen Involviertheit ist).

mitnichten ein spezifisches Phänomen queerer Sportgruppen, wie eben Sassatellis Arbeiten zeigen: »[...] ›fun‹, which is organized as a relevant experience of fitness training, is related to a particular image of self which stresses autonomy, flexibility and ›positive thinking‹ as key elements of wellbeing.« (Sassatelli 2013: 221f.) Darüber, Spaß an (bestimmtem) Sport zu haben, werden also auch konkrete – sportliche, aktive, eben fitte – Selbst produziert.

Dass das Auseinanderhalten von freiwilligem Spaß und normunterwerfener Selbstdisziplin in der kollektiven Praxis durchaus strittig ist, zeigen Tonis Ausführungen. Er berichtet davon, wie seine Gruppe nach dem Training noch gemeinsam essen ging. Toni selbst bestellte Pommes und Cola und registrierte ein Gespräch seiner Tischnachbar_Innen über »richtige«, hier muskelaufbauförderliche, Ernährung nach dem Sport, welche als möglichst eiweißreich und kohlehydratarm beschrieben wird, also das Gegenteil von Tonis Menü aus Pommes und Cola.

»Und dann wurde das Gespräch noch weiter ausgeführt, weil sich dann ALLE Leute am Tisch irgendwie darüber unterhalten haben. Find ich grundsätzlich ok, aber ich hab dann halt gesagt: Ey Leute, ich hab das grad bestellt, was ihr grade irgendwie abwertet, könnt ihr das vielleicht n ander Mal besprechen. Und dann waren halt alle...haben halt alle gleich so, haben's halt sofort gecheckt, dass das mega uncool von denen war. Also war jetzt auch nicht super schlimm, aber ich glaube die Reaktion von allen war so: Ah ja stimmt, genau, Feminismus und so, ja genau.« (Interview Toni)

Einerseits gibt es unter Teilnehmer_Innen der Gruppe das Ziel, durch den Sport ihr körperliches Erscheinungsbild zu verändern, konkret mehr sichtbare Muskelmasse aufzubauen. Dazu gilt eine gezielte Ernährung als notwendig, wodurch es ebenso sinnvoll erscheint, sich in der Gruppe über gezielte diätische Ernährungspraxen auszutauschen, auch wenn dies einen Bruch mit der oben beschriebenen (siehe III. 4.1) Ablehnung von diätischen Lebensweisen bedeutet. In dem Moment aber, wo die Diät *nicht der Reduktion, sondern Expansion* des Körpers dient, ist diese klare Ablehnung nicht mehr so definitiver Konsens. Gleichzeitig, wird eben durchaus der Anspruch erhoben, nicht körpernormativ zu sein und insbesondere kein fat shaming, also keine Abwertung und moralische Verurteilung von Körperfett zu vollziehen. Auch scheint die Einstellung generell geteilt zu werden, dass Gespräche über diätische Ernährung als Abwertung nicht figurorientierter Essweisen und damit assoziierter Körperformen empfunden werden können und deshalb in einem Raum mit dem formulierten Anspruch nicht-normativ zu sein, problematisch sind. Niemand habe Toni widersprochen, sondern alle »haben's sofort gecheckt, dass das mega uncool von denen war«. Hierbei beruft er sich auf eine politische Bewegung

– den Feminismus – der als geteilte politische Ausrichtung vorausgesetzt und in Kontrast zu Gesprächen über kohlehydratarme Ernährung gestellt wird.⁹²

Sara Ahmed entwirft das metaphorische Bild des Familien-Tisches, an dem alle ›ihren Platz‹ haben, »having polite conversations, where only certain things can be brought up.« (Ahmed 2010a: Internetdokument) Der Familien-Tisch dient als gesellschaftlich verbreitetes happy object, welches durch tradierte Sitz- und (Nicht-)Gesprächsordnungen Sicherheit und ein friedvolles Miteinander verspricht.

Doch das Idyll in Ahmeds Metapher ist fragil:

»Someone says something you consider problematic. You are becoming tense; it is becoming tense. How hard to tell the difference between what is you and what is it! You respond, carefully, perhaps. You say why you think what they have said is problematic. You might be speaking quietly, but you are beginning to feel »wound up,« recognising with frustration that you are being wound up by someone who is winding you up. In speaking up or speaking out, you upset the situation. That you have described what was said by another as a problem means you have created a problem. You become the problem you create.« (Ahmed 2010a: Internetdokument)

Die Figur des affect alien entsteht, dessen innere Anspannung auch die entspannte Situation stört und ›Probleme macht‹:

»Affect aliens are those who experience alien affects. You are unseated by the table of happiness. If you lose your seat what happens? Activism is often a matter of seats. The word »dissidence« for instance derives from the Latin *dis*—'apart' + *sedere* ›to sit.‹ The dissident is the one who sits apart. Or the dissident is the one who would be unseated by taking up a place at the table: your seat is the site of disagreement. [...] To be unseated by the table of happiness might be to threaten not simply that table, but what gathers around it, what gathers on it. When you are unseated, you can even get in the way of those who are seated, those who want more than anything to keep their seats. To threaten the loss of the seat can be to kill the joy of the seated.« (Ebd.)

Affect aliens (zer-)stören die einträchtige Atmosphäre und können killjoys, also Spaßbremsen oder Spielverderber_Innen⁹³ werden: »A killjoy: the one who gets

92 Damit beruft sich Jannis auf eine lange Tradition der kritischen Betrachtung von Schlankheits- mit Weiblichkeitsnormen und deren Verknüpfung, beispielsweise durch Susie Orbachs als Leitslogan etabliertes »Fat is a Feminist Issue« von 1978 (Orban 2016).

93 In der deutschen Übersetzung von Ahmeds Arbeit wird killjoy etwas alltagsungebräuchlich als »Spaßverderberinnen« übersetzt (Ahmed 2018).

in the way of other people's happiness« (ebd.). Sie *widersetzen* sich den Gefühlnormen des Tisches und gefährden dadurch auch das Glück aller anderen. Symbolisch steht der Essenstisch für die Mehrheitsgesellschaft und deren Konventionen, inklusive heteronormativer Glücksversprechen.⁹⁴ Doch gibt es auch viele andere gesellige Tische, auch »feminist tables« (Ahmed 2010c: 67, 2010a: Internetdokument), deren killjoys bei Ahmed vor allem Frauen sind, die Rassismus innerhalb der feministischen Bewegung kritisieren beziehungsweise durch ihre pure Anwesenheit an diesen erinnern.

Hier an diesem nicht nur metaphorischen Essenstisch wird Toni zum feminist killjoy, da er die einvernehmlich positive Orientierung auf einen muskulösen Körper und entsprechende Ernährungsoptimierung durchkreuzt. Dabei widerspricht er dem aktuellen Konsens am Tisch mit Bezugnahme auf einen anderen geteilten Grund-Konsens (Anti-Normativität, »Feminismus und so«) und stört mitunter genau dadurch die positive Stimmung der Restgruppe, dass er so die Widersprüchlichkeit der eigenen Praxis-/Diskurs-Formationen deutlich macht. Im Grunde tut Toni hier genau das, was in anderen Momenten die Gruppe mit Sascha tut (siehe Kap.III.4.1): quasi erzieherisch gegen die Sogwirkung gesellschaftlich hegemonialer Körper- und Schönheitskonzepte anzuarbeiten. Interessant ist daher, dass der Moment, in dem eine einzelne Person (Sascha) für eine Orientierung an Mainstream-Normen »auf den Deckel bekommt«, als ein einvernehmlich positiver beschrieben wird: Sascha findet es »echt cool« und »total gut« von der Gruppe mit seinem Wunsch nach normativer Körperveränderung zurückgewiesen zu werden. Er empfindet also zwar auch zunächst »falsch« (in Bezug auf seinen Körper), bricht also mit gegebenen Gefühlsnormen, die entsprechende Zurechtweisung empfindet er jedoch als unterstützend und bestärkend, nimmt sie dankbar an und so entsteht ein Moment der Einigkeit von Gruppe und Individuum, ein »happy moment« im Selbsthilfe-Setting. In der zweiten Situation nun ist es die Gruppe, die von einer einzelnen Person »auf den Deckel bekommt«. Das scheint eher eine Distanz zwischen Toni und der Gruppe zu kreieren und ihn zum killjoy zu machen, der den gemeinsamen »happy moment« zerstört. Eine kurz darauf folgende Interviewsequenz deutet an, dass es ähnliche Situationen mehrmals gegeben hat:

»Ja, aber, wenn ich dann einen Satz gesagt habe, war's immer so: Dedemm, geschickter Themawechsel und jajaja und so. Aber es ist ganz klar in den Menschen, die da immer kommen ... bei den Menschen, die da immer kommen, in dem Kreis, ist das krass Thema. Den meisten geht's anscheinend wirklich um ›Ok, wie kann ich Muskelmasse irgendwie vergrößern, optimieren?« (Interview Toni)

94 Der ›Platz am Tisch‹ wird nicht nur von Ahmed metaphorisch genutzt, sondern auch von Bruce Bawer, mit dessen Forderung nach einem ›place at the table‹ der ›Normalgesellschaft‹ für LGBTI* Ahmed sich kritisch auseinandersetzt. (Ahmed 2006: 567f.)

Er scheint seinen Mittrainierenden ihre beipflichtenden Äußerungen nicht recht abzunehmen (»jajaja und so«). Die Feststellung, dass es »denen anscheinend wirklich« um die Vergrößerung und Optimierung der eigenen Muskelmasse geht, stellt durch die ungläubige Formulierung (»anscheinend wirklich«) die Absicht des Muskelaufbaus als etwas hin, was nicht unbedingt zu erwarten und generell fragwürdig sei.

Wie Villa Braslavsky mit Bezug auf die globale Tango-Szene feststellt (Villa 2006), ist ein konstitutives Element subkultureller Szenen eine Dauerreflexion, darüber wer, was und wie diese Szene jeweils ist und sein darf. Äußern tun sich solche Reflexionen zum Beispiel in Auseinandersetzungen dazu, wer wirklich authentisch Tango tanzen kann und wie das dann konkret aussieht; oder eben welche geschlechtlichen und sexuellen Identitäten bei einer queeren Fitnessgruppe mitmachen können (siehe Kap. III. 3.3.3) und ob, oder unter welchen Bedingungen, mit welchem Ziel, es legitim ist, eine Diät zu verfolgen und ob überhaupt irgendwelche Ziele verfolgt werden »dürfen«. Die implizite Trennlinie zwischen Toni und dem Rest der Gruppe liegt in seinen Ausführungen darin, dass er den Anspruch der Ablehnung von hegemonialen Körperidealen konsequent verfolgt und auch verteidigt, während »die« immer wieder hinter diesen Anspruch zurückfallen und daran erinnert werden müssen (»Ach ja stimmt, Feminismus und so, ja genau«), weil es ihnen »wirklich«, quasi eigentlich, darum ginge, ihre Muskelmasse zu vergrößern und zu optimieren. Hier findet sich das Ideal der authentischen – wirklich und ehrlich empfundenen – Lossagung von hegemonialen Konzepten von Schönheit und Fitness (siehe Kap. IV.1.2), dessen Nicht-Erfüllung Toni den anderen mehr oder weniger implizit vorhält.

4.3.2 Behinderung und Krankheit als Spaßbremse?

Doch während Toni hier womöglich eine gewisse Freude oder Selbstbestätigung, ein »joy of the killjoy« (Ahmed 2010a: Internetdokument; 2010b: 38; vgl. Faust/Kösters 2016), ein vielleicht sogar stolzes Einnehmen des Widerspruch-Platzes (»site of disagreement«, Ahmed 2010a: Internetdokument) unterstellt werden kann – schließlich entscheidet er sich regelmäßig bewusst dazu, etwas zu sagen, wenn das Verhalten seiner Mittrainierenden seinen Vorstellungen eines antinormativen queer-feministischen Raumes widerspricht –, gibt es andere Interviewpassagen, die eine unfreiwillige Nicht-Partizipation am »table of happiness« (Ahmed 2010a: Internetdokument) beschreiben:

»Ja also ich muss ganz ehrlich sagen, dass diese Gruppe mir auch nochma gezeigt hat, wie behindert ich eigentlich bin, weil ich einfach krass an meine Grenzen gekommen bin, an meine körperlichen Grenzen. Das hat mich teilweise traurig gemacht. Und es gab auch gar keinen Raum, darüber zu reden, weil das einfach...weil Behinderung und Sport einfach nochma son Thema für sich ist, [...]. Und da bin ich

auch an die Grenze gekommen zu sagen, zu fordern, das Training soll dann auch leichter gestaltet werden. Is n schwieriges Thema für sich.« (Interview Jannis)

Jannis' sportliche Leistungsfähigkeit wird durch mehrere chronischen Krankheiten eingeschränkt und er beschreibt sich selbst als behindert.⁹⁵ Das ist optisch nicht erkennbar, Jannis ›passt‹ also durchaus als ›normal‹, was ihm die Freiheit aber auch Bürde zukommen lässt, regelmäßig zu entscheiden, wie offen er damit umgehen möchte.⁹⁶

Jannis macht das Training in vielen Momenten keinen Spaß, sondern es macht ihn traurig. »You can be affectively alien because you are affected in the wrong way by the right things.«, sagt Sara Ahmed (Ahmed 2010c: 67) und so ergeht es Jannis, denn er empfindet nicht den erwarteten Spaß, den das Training in der queeren Gruppe bringen soll, sondern wird schmerzhaft an seine körperlichen Einschränkungen erinnert. Während die Partizipation an einer queeren Fitnessgruppe anderen Teilnehmenden dabei hilft, gesellschaftliche Zuschreibungen des Geschlechts oder solche in Bezug auf Körperfett von sich zu weisen, sich von diesen zu ›befreien‹, drängt sich die soziale Kategorie behindert für Jannis stattdessen besonders auf.

95 Der Begriff der Behinderung ist sowohl im alltäglichen wie wissenschaftlichen Diskurs äußerst unpräzise. »Bei der Differenzkategorie Behinderung handelt es sich nicht um eine einfache biomedizinische oder psychologische Tatsache, sondern um ein spannungsreiches Wechselverhältnis zwischen ›Normalität‹ und einem spezifischen Typus von ›Anderssein‹.« (Karim/Waldschmidt 2019: 270), schreiben Sarah Karim und Anne Waldschmidt und weisen darauf, dass stets in einem kulturellen, sozialen und politischen Kontext definiert wird, was als Behinderung gewertet wird und was nicht. Wissenschaftlich existieren entsprechend verschiedene Definitionsmodelle, die sich im Wesentlichen um die Frage herum positionieren, welche Fähigkeiten und Kompetenzen als ›normal‹ beziehungsweise als Beeinträchtigung zu betrachten sind und welche Rolle die jeweilige Gesellschaft dabei spielt, aus körperlicher Diversität ›Normalität‹ und ›Behinderung‹ herzustellen (Waldschmidt 2005). In diesem Sinne grenzen sich auch Ansätze ab, die das Konzept der Dis_ability (auch Dis/ability) beziehungsweise des Ableism verwenden, welches deutlich macht, dass es sich bei den Konzepten eines ›gesunden‹ oder ›normal funktionierenden‹, also abled, Körpers, stets um eine soziale, politische und kulturelle Klassifikationsleistung handelt, deren Definitionen und Angrenzungen fluide sind. Diskriminierung beginnt demnach nicht erst dort, wo eine mehr oder weniger offene Behindertenfeindlichkeit stattfindet, sondern bereits im Prozess der Setzung bestimmter Kompetenzen als ›normal‹ und positiv beziehungsweise ›behindert‹ und problematisch (Karim/Waldschmidt 2019). Hier muss konkret unterschieden werden zwischen Jannis' Erkrankungen, den Auswirkungen, die diese mit sich bringen und seiner Kategorisierung als ›behindert‹, die für ihn – nicht aber unbedingt für die anderen Teilnehmenden – in diesem bestimmten multifaktoriellen Setting daraus erwächst.

96 Dies ist bei allen Behinderungen und chronischen Krankheiten im Feld der Fall. Es gibt keine Teilnehmenden, die beispielsweise einen Rollstuhl nutzen.

Marie-Teres Modes (2015, 2016, 2018) arbeitet in ihrer ethnografischen Studie in einem Hotel, welches in einer Kooperation mit einer Werkstatt für behinderte Menschen Arbeitsplätze für diese bereitstellt, heraus, wie Raum und Behinderung wechselseitig konstituiert werden, beispielsweise wenn eine Einrichtung für Behinderte, die dort Arbeitenden zu ebensolchen macht, ebenso wie diese wiederum die Werkstatt erst zu einer ›Behinderten-Werkstatt‹ machen – Räume machen Körper und Körper machen Räume (Strüver 2010). Modes fokussiert in ihrer Arbeit auf die Rolle, die Atmosphären für die Wahrnehmung und Deutung, hier konkret für die Bedeutung von Behinderung, spielen: »Wenn nun davon auszugehen ist, dass die Wahrnehmung und Herstellung von Raum, Körper und Differenz respektive Behinderung als ko-konstruktive und wechselseitig aufeinander bezogene Prozesse erfolgen, ist auch die räumliche Atmosphäre und ihr Einfluss als Teil dieses Prozesses mitzudenken.« (Modes 2018: 193)

So kann auch in Jannis' Fall argumentiert werden, dass es die Trainingspraktiken sind, die Jannis' Behinderung produzieren sowie die Atmosphäre, die ihn hindert, über seine Bedürfnisse zu sprechen und das Training daran anzupassen. Deutlich wird auch hier einmal mehr, dass es nicht *die* Atmosphäre der Trainingsstätten oder der Trainings als solche gibt (siehe Kap. III.2), sondern das Empfinden und damit auch das transformative Potential der Trainings für das Körpergefühl der jeweiligen Teilnehmenden stark variieren kann beziehungsweise variiert.

Auch Sassatelli findet in ihrem Sample dafür Belege, dass manche »embodied identities« (Sassatelli 2010: 134), in ihrem Fall vor allem dicke und ältere Menschen, nicht den Zugang zum first-level-pleasure, also dem Spaß an der Fitnesssportausführung, finden:

»Concentrating on their imperfections, quitters are effectively unable to become engrossed in bodywork. Keep-fit training may appear as an occasion where defects are ultimately and intimately ascribed to the subject, rather than an opportunity to govern defects and take distance from them by either shifting one's own body ideals or stressing one's own powers of pleasure.« (Sassatelli 2010: 135)

Denn während ›regulars‹ und ›enthusiasts‹⁹⁷ mitunter gerade beschreiben, dass sie auch ihre körperlichen ›Fehler‹ und Unperfektheiten akzeptieren und gar mögen gelernt haben durch freudvolles Körpererleben im Sport (vgl. Dean 2011: 81), so funktioniert dieser Mechanismus für andere gerade nicht:

»Not everyone, however, feels this way. Iconic body ideals may be a particularly obsessive reference for those (the overweight, the aged) whose physical characteris-

97 Sassatelli kategorisiert die Teilnehmenden ihres Feldes je nach Involviertheit in den Sport in Enthusiasts, Regulars, Irregulars und Quitters, also Enthusiast_Innen, regelmäßig und unregelmäßig Teilnehmende, sowie Aufhörer_Innen.

tics differ greatly from culturally privileged specifications (Dittmar, 2008; Grogan, 1999). [...] Even when attracted by the image of the »fit body« people belonging to these categories are arguably less prone to take up the keep-fit emotional structure. Strenuousness may be too much, its joyfulness may not appear credible, informality may give way to quite embarrassing exchanges, self-challenge may be difficult when formal equality with others requires a lot of imaginative abstraction, or a willingness to conform that conflicts with one's own social embodiment.« (Sassatelli 2010: 134)

Bei aller proklamierten und angestrebten Offenheit des Trainings für alle Leistungslevel⁹⁸, trotz oftmals angebotener gestaffelter Aufgabenstellungen (siehe III.3.1), gibt es doch eine unausgesprochene aber von Jannis empfundene Grenze, wie weit diese Forderung nach angepasstem, ›leichterem‹ Training tatsächlich gehen kann. Diese Grenze liegt nicht zuletzt auch in der Sorge um mögliche soziale Konsequenzen:

»[...] also ich hab das Gefühl, dass ich dann oft rausfalle, wenns sozusagen um den Spaß geht. Wenn Leute denken: Jetzt is aber mal vorbei mit dieser... mit sozusagen der Kritik und jetzt wollen wir Räume haben, wo wir sozusagen das weiterlaufen lassen, wie immer. Das mach ich an anderen Stellen auch, demnach kann ich das verstehen. Das is nur immer Teil der Überlegung von jetzt krass da was zu machen und krass Forderungen zu stellen oder nicht.« (Interview Jannis)

Das Benennen seiner Schwierigkeiten mit der Trainingsgestaltung macht Jannis, so seine Befürchtung, zum Spielverderber, zur Spaßbremse, die auch anderen die Freude am Sport nimmt. Das wiederum verweigert ihm einen Platz am metaphorischen Späßtisch, er ›fällt raus, wenn es um den Spaß geht‹, wird assoziiert mit seiner Kritik, mit der es ›aber auch mal vorbei‹ sein muss und damit, so die Befürchtung, dann auch mit Jannis' Willkommen-Sein im sozialen Miteinander. Jannis schluckt also seinen Frust und seine Traurigkeit mitunter herunter, um die allgemeine Atmosphäre nicht zu zerstören. Er übernimmt damit Verantwortung für die Gefühle, die seine Einschränkungen bei anderen auslösen oder auslösen könnten und betreibt »mood work« (Ahmed 2014b), Gefühlsarbeit im Dienste einer umfassenden Stimmung, wie sie behinderte Menschen nach Kremser und Proyer öfter leisten müssen, um ihrem sozialen Ausschluss entgegenzuwirken (Kremser/Proyer 2018).

Auch das Potential, sich geschlechtlicher Zuschreibungen zu entziehen, beziehungsweise diese selbst zu gestalten, wird durch Jannis' gesundheitliche Situati-

98 So hat Jannis beispielsweise eine Änderung des Werbetextes der Gruppe bewirkt, hin zu einer Formulierung, die einladender auch für weniger sportlich leistungsfähige Menschen sein sollte (siehe Kap. III.2).

on eingeschränkt. So ist die Praxis des Binderns/Brust-Abbindens, die von vielen trans* Männer vor oder ohne Mastektomie genutzt wird, um ihren Busen zu verstecken, nicht anwendbar:

»Ich kann zum Beispiel wegen meinem Asthma halt – was manchmal auch Neid in mir hervorruft – gar nicht meine Brüste abbinden und auch im Alltag gar nicht so sehr, weil ich halt meinen Brustkorb nicht abbinden soll, weil sich meine Lunge sonst noch weniger ausdehnen kann. Und dann ist das schon manchmal, dass ich neidisch bin, weil ich denke: Wow, die Person kann beim Sport sozusagen sich die ganze als weiblich geltende Brust abbinden, krass.« (Interview Jannis)

Die Möglichkeiten der auch nur temporären und äußerlichen Körpermanipulation sind in Jannis' Fall eingeschränkt, das Repertoire mit der eigenen Geschlechtsperformance zu experimentieren, ist begrenzt.⁹⁹ Doch während es von anderen als besonderes Merkmal ihres queeren Fitnessstrainings herausgestellt wird, dass über Körper geredet wird, explizit auch über Unzufriedenheit mit dem eigenen Körper (zum Beispiel mit Bezug auf Körperfett oder die eigene geschlechtliche Verortung), so findet Jannis »keinen Raum darüber zu reden« (Jannis, s.o.).

Das worüber nicht geredet wird, ist die unterschiedliche Erreichbarkeit der eigenen ›Körperutopie‹ (siehe Einleitung) oder auch des Glücksversprechens des fitten Körpers, egal wie kritisch dieses gleichzeitig betrachtet wird. Jannis' Körper erscheint weit mehr als andere eher »gnadenlose Topie« (Foucault 2014: 25) als »gelebter Ort der Möglichkeiten« (Butler 2014b: 11, siehe Einleitung). Denn während die einen kognitiv damit zu kämpfen haben, nicht in die »Falle« (Interview Alex, siehe Kap.I.5) der Orientierung am Ideal-Körper zu tappen, der dabei aber eben stets grundsätzlich erreichbar erscheint, führt eine Behinderung oder chronische Krankheit mitunter zu anderen Kämpfen und (Un-)Möglichkeiten:

»Und es kann halt sein, dass ich in zwei Jahren so starke rheumatische Beschwerden habe, wie meine Schwester in dem Alter und ja, die konnte halt keine Sachen mehr greifen. Das macht mir natürlich auch Angst [...]. Und ja jetzt mit dem Wissen, dass mit dem Nierenproblem und mit dem Rheuma sich das wahrscheinlich verstärken wird bei mir, is das natürlich auch kein cooles Gefühl und demotiviert mich manchmal weiterzumachen.« (Interview Jannis)

Der eigene Körper erscheint hier wesentlich weniger verfügbar als bei nicht-kranken beziehungsweise nicht-behinderten Teilnehmenden. Das muss wiederum nicht immer rein negativ gedeutet werden, sondern kann mitunter auch gerade als ermöglichend erscheinen, denn es erleichtert zumindest die Distanzierung von Leistungs- und Optimierungsgedanken – eine Distanzierung, um die im Feld von

99 Hier tun sich empirisch Formen der Intersektion von Geschlecht und Behinderung auf. (vgl. Waldschmidt 2010)

vielen Teilnehmenden ja mit sich selbst gerungen wird. Entsprechende Aussagen finden sich bei Anika:

»Ich glaube, dass mein, also das Erkranktsein an Diabetes da viel dazu beigetragen hat, dass ich von bestimmten Leistungsgedanken Abstand genommen hab. [...] durch das Krankheitsmanagement und den Aufwand, den ich extra habe/Ich leiste immer mehr, als der gesunde Mensch, immer. Aber es wird nie anerkannt. (4) Weißte so. Und deswegen is für mich so, dass ich ähm mit solchen Leistungsansprüchen bin ich sehr kritisch und sehr vorsichtig und ich versuch für mich eher das Ziel zu stecken: Was tut mir gut? Was macht mir Spaß? Und dann mach ich die Dinge so.« (Interview Anika)

Für Anika dient der Aufwand des Krankheitsmanagements, eine zusätzliche alltägliche Körperarbeit, zu der sie gezwungen ist, ohne dass diese Arbeit als solche anerkannt wird oder sichtbare anerkannte Resultate erzielt, als Legitimation, weitere Körperarbeit von sich zu weisen. Auch Jannis berichtet davon, dass das eingeschränkte Erfolgspotential durch seine chronischen Erkrankungen, ihm dabei hilft, »runterzuchillen«, wenn er dazu neigt, sich mit anderen vergleichen zu wollen:

»Und da ich nur das Privileg habe so wenig in Anführungsstrichen eingeschränkt zu sein derzeit, dass ich da noch mich schon sehe weitermitzumachen, aber ja gleichzeitig mit der Erkenntnis niemals wahrscheinlich so gut zu werden, wie viele andere. Was wiederum mich dann runterchillt, wenn ich das Gefühl hab, die sind alle viel besser als ich, dann denk ich mir so: Ja, die sind wahrscheinlich nicht behindert. Ja, dann bin ich halt die beste behinderte Person, [...]« (Interview Jannis).

In Jannis' Ausführungen wird allerdings durchaus deutlich, dass die Distanzierung von einem leistungsorientierten Körperbild (»runterchillen«) nicht leicht ist, funktioniert es doch nur über den Verweis die »beste behinderte Person« – also im Rahmen der eigenen Möglichkeiten dennoch »gut« zu sein – und auch Anika versucht sich das Ziel zu stecken, sich einzig nach ihrem Wohlbefinden und Spaß zu richten. Durchaus aber werden die chronischen Erkrankungen bei beiden als eine Unterstützung beim »Herunterspielen« des Ernstes im Fitnesssport beschrieben, eine Unterstützung in der Arbeit am eigenen normkritischen Denken und Fühlen und damit eine Unterstützung auf dem Weg zur authentischen Verkörperung der Autonomie und des selbstbestimmten, weil nicht von äußeren Ansprüchen geleiteten, Körperhabens.

Dabei sind die Aussagen der beiden durchaus unterschiedlich. Erinnern wir uns an Anikas Zitat aus Kapitel III.4.1, in welchem sie gerade deutlich macht, dass die Attraktivität der queeren Fitnessgruppe für sie nicht in dem Umgang mit Ge-

schlecht und Sexualität liegt, sondern explizit im Umgang mit ihrem runden¹⁰⁰ und chronisch kranken Körper, dann wirken Jannis' Ausführungen dazu recht kontrastiv. Hier ist festzuhalten, dass beide in verschiedenen Gruppen trainieren, welche durchaus unterschiedlich aufgestellt und ausgerichtet sind. Während Jannis in einer Gruppe trainiert, deren Altersdurchschnitt bei Mitte 20 liegt und die explizit trans* Männer ansprechen und durch Muskelzuwachs beim Passing unterstützen soll, liegt der Altersdurchschnitt in Anikas Trainingsgruppe bei Ende 30 und die öffentlich erklärten Trainingsziele sind neben einer »Verbesserung der Kondition« und »Kennenlernen der eigenen Stärke« vor allem »Stressabbau« und »Balance« (Queerfriends). Auch Jannis und Anika selbst trennt ein Altersunterschied von elf Jahren, sie sind zum Zeitpunkt der Interviews 26 und 37 Jahre alt. Es wird deutlich, dass sich neben der geteilten Erfahrung der chronischen Erkrankung die Faktoren Alter und Geschlecht (hier cis Weiblichkeit gegenüber trans* Männlichkeit) sich intersektional zu spezifischen Erfahrungen und Empfindungen verknüpfen. Sassatellis Aussage: »We may now start to consider how social embodiment – as manifested in some externally relevant embodied identities and *habitus* – intersects and couples with fun and commitment in fitness.« (Sassatelli 2010: 134) muss daher weiter spezifiziert und um die Warnung vor linearen Schlüssen (zum Beispiel Ältere oder Behinderte haben weniger Spaß) ergänzt werden. Aus dem Material der vorliegenden Studie lässt sich aber durchaus festhalten, dass es an je intersektional verknüpften Elementen verkörperter Subjektivitäten liegt, wer wie – also in welchem Kontext mit welcher Art von Training – Spaß und Leidenschaft im und zum Sport entwickeln kann.

4.4 Gesundheit als vergeschlechtlicht und ›veraltet‹

Alter und Geschlecht sind zudem Faktoren, die die Relevanz des Topos Gesundheit im Feld strukturieren. Gesundheit ist generell neben Spaß und optischen Zielen eine zentrale Legitimationsfigur für die sportive Arbeit am eigenen Körper. Element des Glücksversprechens des fitten Körpers ist neben der Optik und Funktionalität, beziehungsweise in enger Verknüpfung damit auch seine Gesundheit (Graf 2013; Pfüttsch 2018).¹⁰¹ Gesundheit ist essenzieller Teil des Ideals der Fitness, welche eben explizit nicht nur Schönheit und auch nicht nur Funktionalität bezeichnet, sondern – mitunter in Abgrenzung zu anderem körperformenden Sport wie Bodybuilding – über die Gesundheit eine Verbindung zwischen beidem zieht. Fitnesssport wird dabei als Krankheits-/Beschwerde-*Prävention* und *Therapie* verhandelt, hilft also sowohl bestehende Beschwerden und als krankhaft definierte

100 Anika nutzt den Begriff rund, um ihren Körper zu beschreiben.

101 So auch bei The Queer Cym. Auch hier findet sich die populäre Verknüpfung von Gesundheit, Glück und Fitness im Slogan »We Make Happy Healthy Homos« (thequeergym).

Körperzustände zu lindern oder gar zu beenden (allen voran die »Volkskrankheit Adipositas« und ihre Folgeerscheinungen, vgl. Helmert 2008 sowie Schorb 2008), als auch schon im Vorfeld vor diesen zu schützen (Duttweiler 2008). Generell erscheint Gesundheit in der Fitnesskultur, wie der Körper generell, nicht (mehr) als Schicksal, sondern eigenverantwortliche Aufgabe (Graf 2013; Meuser 2014).

In den empirischen Daten der vorliegenden Studie ist Gesundheit ein zwiespältiges Thema und wird nicht selten kritisch verhandelt, was mit subkulturellen und politischen Verortungen der Gruppen zu erklären ist: Durch die Nähe oder Überschneidung zu Fat-Acceptance und Trans*-Szene, zu denen eine politische Problematisierung eigener Pathologisierungserfahrungen gehört, herrscht eine generell kritische bis ablehnende Haltung gegenüber hegemonialen Gesundheits- und Krankheitskonzepten vor.¹⁰² Konkret wird oft die – in der Fitnesskultur generell sehr verbreitete – Verknüpfung von Gesundheit und Schlankheit respektive Dicksein und Ungesundheit (vgl. diverse Beiträge in Schmidt-Semisch/Schorb 2008) abgelehnt, verbunden mit der generellen Ablehnung von Sport zum Zweck der Fettreduktion (siehe Kap. III. 4.1). So legt auch Anika dar, wie sie zunächst »immer dachte: Oje Rundsein hat auf jeden Fall nur Nachteile für den Körper und [...]: Oje, noch bin ich jung, aber was ist, wenn ich älter werde: Wird das dann schlimm für mich, wenn ich halt irgendwie rund bin?« (Interview Anika) Anika befürchtet die vielfach medial verhandelten Folgeerscheinungen ihres hohen Körperfettanteils. Dann aber erklärt ihr ein Arzt, dass »jeder Körper quasi bestimmte Risiken mit sich bringt und dass aber komischer Weise immer die, die dicke Menschen haben, die werden so in den Vordergrund gestellt so.« (Interview Anika) Anika erhält also sogar eine ärztliche Legitimation dafür, Diskurse, die ihr Körpergewicht als Gesundheitsproblem definieren und Sport daher als notwendige Abnehmmaßnahme vorschreiben, von sich zu weisen.

Vereinzelte werden konkrete körperliche Beschwerden oder Krankheiten als Ansporn zu Sport genannt: »Ganz generell, warum ich Sport machen muss oder soll, ist weil ich hab zwei chronische Stoffwechselerkrankungen und die führen halt dazu, dass ich Probleme auch mit dem Herzkreislaufsystem hab und ich soll eigentlich irgendwie trainieren.« (Interview Lu) Lu beschreibt ferner, wie sie von einem Arzt

102 Interessanterweise werden (Fitness-)Sport und Gesundheit vereinzelte gar als widersprüchlich thematisiert, also auf gesundheitliche Gefahren des Fitnesports verwiesen, wenn Alma von ihrer Überlastungsverletzung erzählt (Interview Alma) oder Aaron ausführt: »Aber es gibt ja zum Beispiel sowas wie ne Laufsucht ne oder auch ich glaub im Fitnessstudio findste auch ganz viele Leute, die ähm ne Sucht diesbezüglich auch haben.« (Interview Aaron) Die Problematisierungsweise der Suchterkrankung basiert wiederum auf demselben Ideal des autonomen Selbst (Schmechel 2017a,b) wie die Spaßnorm und stellt sozusagen die extreme Kontrastfolie zu Sport aus Spaß dar: nicht mal »nur« als Arbeitsergebnis, sondern quasi gar als Sucht-Symptom erscheinen in diesem Licht die Disziplinsmuskeln.

mit der Anweisung aus gesundheitlichen Gründen zwanzig Kilogramm abzunehmen zum Sport geschickt wurde. Nach einem Wechsel der ärztlichen Betreuung jedoch, bekommt sie die Zweitdiagnose, nach der eine Gewichtsabnahme nicht nötig sei.

»Und danach, das war echt so: Hach cool, jetzt kann ich machen, was ich will, jetzt muss ich nicht unter diesem Druck, dass mir irgendson Arzt sagen kann: Nehmen Sie doch mal zwanzig Kilo ab! Genau und das war/Das hat wirklich ganz viel verändert im Bezug auf Sport und was ich machen möchte.« (Interview Lu)

Lu bleibt also bei ihrem regelmäßigen sportlichen Training, intensiviert dies gar, aber explizit befreit von der ärztlichen Anrufung zur Gewichtsreduktion. Auch Alex beschreibt, dass er früher Sport nicht aus Spaß betrieb, »[...] sondern ich dachte halt immer so, ich muss das halt so wegen der Gesundheit machen oder auch wegen Abnehmen oder so [...] und das war aber auch nicht so richtig toll.« (Interview Alex)

Gesundheit als Motivation für sportliche Aktivität, sowohl als Prävention als auch als Therapie, wird generell im Modus des Müssens und Sollens und sehr explizit konträr zu Freiwilligkeit oder gar Spaß beschrieben. Auch die häufige Selbstverortung im links-alternativen Milieu führt zusätzlich zu einer politischen Ablehnung von Sport als eigenverantwortlicher Gesundheitsfürsorge, wie in folgender Aussage begründet wird:

»[...] dass halt ganz ganz viel so darauf abzielt, halt trotzdem noch die Menschen zu optimieren und leistungsfähiger zu machen. Es geht ja da auch um dann Gesundheit und auch deine Krankenkasse, die zahlt dir dann Geld, wenn du ins Fitnessstudio gehst und dich bei irgendwelchen Kursen anmeldest oder sowas und das ist halt super sone gesellschaftliche kapitalistische Erwartung, dass du leistungsfähig und gesund bist, bis ins hohe Alter, damit du ganz viel produzieren kannst und viel Geld ranschaffen kannst und keine Ahnung was.« (Interview Sascha)

Gesundheit als Motivation für sportive Körperarbeit wird also tendenziell abgelehnt und nur in Einzelfällen in Verbindung mit Krankheiten oder Schmerzen angeführt. Generell aber steht es im Kontrast zur Betonung von Spaß als prioritärer Legitimationssemantik.

Gesundheit spielt allerdings eine Rolle in der Verhandlung des Modus der Sportausführung. *Gesundheit als Orientierungsmodus der Sportausführung* wird durchaus in den Interviews thematisiert und dient der Abgrenzung verschiedener Trainingskonzepte voneinander, einer vergeschlechtlichten und vor allem ›veralterten‹ Abgrenzung.

Inga, deren Trainingsgruppe im Altersdurchschnitt Ende 40 ist und die sehr überwiegend aus cis Frauen besteht, begründet ihren ›soften‹ Trainingsstil (siehe Kap. III.3.3) explizit mit Verweis auf Alter und Gesundheit:

»Ich hab Sport und Gesundheit studiert und deshalb hab ich nie den Ansatz gehabt, auch nicht als ich selber noch jünger war und meine Teilnehmer_Innen auch zum Teil noch jünger waren, son super mega Auspower-Programm da zu machen. Weil wir im Studium uns viel damit auseinandergesetzt haben, was so der alltagsgeprüfte Mensch an Bewegung braucht, um gesund und aufrecht durchs Leben zu gehen. Und dazu gehört für mich immer Dehnen und Entspannung im ausreichenden Maße. Und dieses Man-kriecht-aus-der-Halle, weil man total fertig ist und an die Grenzen seiner Fähigkeiten gegangen ist, da seh ich keinen gesundheitsfördernden Aspekt. Das ist gut für die Psyche, aber der Körper mag das eigentlich nicht. Der mag das in jungen Jahren, so bis 25, aber danach mag der das eigentlich nicht mehr so.« (Interview Inga)

Alter dient auch Teilnehmenden als eine Legitimation keinen allzu intensiven Sportmodus zu wählen, zum Beispiel bei Nadine:

»Jetzt bin ich so 41 und [...] also ich kann mir halt zukucken, wie ich weniger leistungsfähig werde, was einfach glaub ich grade altersmäßig/Ich bin in sonem Alterungsknick glaub ich grade. Keine Ahnung, also weißte, und da zu kucken: »Wo is mein maximales Limit?«, das würd mir überhaupt nicht guttun. Ich kuck eher so, dass nix kaputtgeht.« (Interview Nadine)

Von der ›anderen‹ Seite, dient Gesundheitsorientierung ebenso als Abgrenzungslinie. So begründet Kim ihren Wechsel von Ingas zu Bens Trainingsgruppe:

»Also dieses so viele Liegestützen zu machen, bis ich halt nicht mehr kann, find ich halt schon cool, um mich halt steigern zu können. Um meine Grenzen rauszufinden, um die halt...um da beim nächsten Mal halt drüber zu kommen und zu sehen: Geil da passiert was. Das is halt nicht so der Gesundheitsaspekt, den so Inga halt macht. Also es is jetzt nicht so GEGEN Gesundheit bei [Ben], aber es ist halt nicht so hauptsächlich fokussiert auf diesen Gesundheits-Sportbereich. Das/Also weil bei Inga war's halt viel: Ok, wenn's jetzt anstrengend is, dann hör auf!« (Interview Kim)

Auch Ben formuliert klar: »[D]as Fitness, was Inga macht, ist mehr Gesundheit und Prävention [...].« (Interview Ben) Als weiteren Unterschied der Gruppen sieht er: »plus eine jüngere Zielgruppe oder es kommen zumindest Jüngere. Weil [...] bei Inga kommen Leute ab 40, 50 ungefähr aufwärts und bei [FLTI*Fitness] kommen Leute von 20 bis 40 ungefähr.« (Interview Ben) Zudem stellt auch Ben den, durchaus auch gewünschten, höheren Anteil von trans* Männern in seiner Gruppe fest, den Inga andersherum ebenso als nahezu ausschließlich weibliche Selbstverortung unter ihren Teilnehmenden herausstellt (siehe Kap. III.3). Interessant ist in diesem Zusammenhang die vermutete Begründung von Inga für diesen Umstand:

»[...] weil die Ziele [ihres Trainings] sind halt Gesundheitssport. [...] Man muss dazu sagen, dass Gesundheitssport prinzipiell auch in anderen Vereinen/Das ist die ganze/Man kann in Fitnessstudios gehen, da sind drei Männer zwischen vierzig Frauen. Das ist/Die machen n anderen Fitnesssport. Männer, die sich als MÄNNER zum Beispiel identifizieren, die machen ja oft Hantelbank und irgendwie son Sport.« (Interview Inga)

In diesem Sinne reproduziert sich auch hier im FLTI*-Sportverein das Bild, welches Inga generell für den gesamten Fitnesssport-Bereich sieht: Der Modus der Sportausübung wird vergeschlechtlicht und ›veraltert‹: auf der einen Seite steht ein Modus der Sportausübung, welcher als *grenzüberschreitungsorientiert* und auf Muskelaufbau ausgerichtet beschrieben wird. Dieser wird als passend für jüngere Menschen und als tendenziell männlich konnotiert betrachtet, während der andere Modus als ›gesundheitsorientiert‹ beschrieben wird, was mit nicht-anstrengend und explizit *grenzwahrend* synonym gesetzt wird. Gesundheitsorientierung wird hier zum einen implizit verweiblicht, beziehungsweise als nicht-männlich gesetzt (Scheele 2010) und mit höherem Alter verknüpft. Das mag auch eine Rolle spielen in den unterschiedlichen Empfindungen, die von Anika und Jannis beschrieben werden: Jannis' Frust über die immer noch zu hohen Trainingsanforderungen machen ihm womöglich nicht nur seine chronischen Erkrankungen stets schmerzlich bewusst, sondern stellen damit auch Hürden zur ›altersgerechten‹ Gestaltung und Auslebung seiner (trans*)männlichen Geschlechtsidentität.

4.5 Zusammenfassung

Die Diskurse um Körperformen und Körperarbeit im Feld lassen sich also wie folgt zusammenfassen:

Zum Teil in expliziter Anlehnung an feministischer Körpernormkritik wird eine Orientierung an reduktionistischen Körperzielen (Sobiech 2006), also am Ziel des Fettabbaus, stark abgelehnt. Allerdings zeichnet sich auch diese Ablehnung durch die Zerrissenheit aus, die im Feld essenziell für den Großteil der internen und selbstkonstituierenden Diskurse ist. So sagt Sascha:

»[...] dass ich auch glaube, dass es in manchen Sachen, wie grade da auch mit dem Abnehmen, so ist, dass wir noch gar nicht so weit sind, uns wirklich davon befreit zu haben, sondern zu sagen: Alle Leute reproduzieren halt diese tollen Ideen, dass man sich davon befreien sollte, aber so wirklich im Inneren, möchte trotzdem jeder noch abnehmen, weil es so in uns drin steckt.« (Interview Sascha)

Es wird also ein Widerspruch wahrgenommen zwischen dem politischen Anspruch und einem dennoch vorhandenen (ästhetischen) Empfinden, welches als schwer vereinbar mit den ›eigentlichen‹ politisch-moralischen Überzeugungen erlebt und

daher oftmals schambehaftet und im Modus des Geständnisses erzählt wird. So auch bei Toni, der oftmals gegenüber seiner Trainingsgruppe eine konsequente Ablehnung jeglicher körpernormierenden Einstellungen einfordert:

»Ja und ich glaube ganz unterschwellig gehts auch bei mir so darum, obwohl ich sehr sehr anti-ähm anti-Diät bin und anti-abnehmen, ähm natürlich auch um ne Form von Gewichtskontrolle über Sport...kann ich nicht leugnen. Nicht vordergründig, aber es ist da...auf jeden Fall.« (Interview Toni)

Wie im von Foucault beschriebenen christlichen Geständnis (1987: 249f.) geht es darum, eine Art innere Wahrheit über das Selbst ans Licht zu bringen, um sie dann, mitunter mithilfe der Gemeinschaft zu bearbeiten, ja zu bekämpfen. Im konkreten Untersuchungsfeld der vorliegenden Arbeit ist das zu bekämpfende Übel eine Orientierung an vorherrschenden Schlankeitsnormen. Ziel ist die Bearbeitung dieses ›inneren Übels‹, um den anti-normativen Selbstanspruch authentisch zu vertreten, geäußerte Meinung und inneres Empfinden in Einklang zu bringen.

Etwas komplexer zeigt sich die Verhandlung des Körperziels der Expansion (vgl. Sobiech 2006) in Form des Muskelaufbaus. Einerseits handelt es sich gerade für die (trans*)männlichen Teilnehmer, um eine Form der normunterworfenen Orientierung an hegemonialen Männlichkeits- und Körpernormen, beziehungsweise wird als solche problematisiert, als »dieser ganze Quark um halt dieses Männliche« (Interview Lukas). Gleichzeitig, zumindest für trans* Männer (und das sind bis auf Sam alle Männer im Feld während des Untersuchungszeitraums), wird es ebenso als ermächtigende und gar widerständige Form der Körperaneignung erlebt, wird doch die bei Geburt zugewiesene Geschlechtsrolle damit auch materiell-körperlich demonstrativ abgelehnt. Auch verspricht Muskulatur ein Gefühl der Sicherheit im und durch den eigenen Körper in einer tendenziell unsicheren, weil diskriminierenden und gewaltvollen Umwelt. In eine ähnliche Richtung geht auch die Verhandlung der expansiven Körperziele weiblicher Teilnehmer_Innen. Diese werden als Ablehnung hegemonialer Frauenkörperbilder und feministische Selbstaneignung des Körpers gedeutet und empfunden. Nichtsdestotrotz entfalten auch die widerständigen Körperbilder der muskulösen Frau, wie alle subkulturellen ›Gegennormen‹, eine ebenso normative Funktion im Rahmen ihres subkulturellen Kontextes (Schmechel 2019b, 2017a). Darüber hinaus erscheint die muskulöse Frau im Rahmen der konstant erstarkenden Fitnesskultur zunehmend auch außerhalb queerer Szenen als Schönheitsideal (Haber 1996; Rose L. 1997) und kann auch als androzentrisch kritisiert werden, da eine Ästhetisierung und Idealisierung männlich konnotierter Eigenschaften und Körperbilder vorliegt (Rose L. 1997; Richards 2018; Wirtz 2008).

Als ›Lösungsstrategie‹ dieser widersprüchlichen Gleichzeitigkeit der (Selbst-)Ansprüche – das emotionale ermächtigende Moment der Eigenkörperformung im Sinne des fitten Körpers als happy object zu empfinden respektive zu begehren

und dieses Begehren gleichzeitig als Verstoß gegen die eigene politisch-moralische Überzeugung zu erleben – erscheinen feldinterne Diskurse über den *Modus* der Körperarbeit. Durch die Aktivierung des Topos ›Spaß am Sport‹ als Motivation für die sportive Körperarbeit, erscheinen die ›Arbeitsprodukte‹ als versehentliche Nebenerscheinungen (›Spaßmuskeln‹) und nicht als Resultate einer Selbstunterwerfung (›Disziplinsmuskeln‹). Das Selbstbild als autonom und gar widerspenstig gegenüber gesellschaftlichen Anforderungen und externen Normen wird dadurch aufrechterhalten. Damit erfüllt Spaß hier dieselbe Funktion, die Sassatelli ihm für konventionelle Fitnesskultur zuschreibt, nämlich die ernsthafte gesellschaftliche Relevanz der praktizierten Körperarbeit im wahrsten Sinne des Wortes herunterzuspielen.

Es zeigt sich dabei auch, dass die Möglichkeit Spaß am Sport zu empfinden an Elemente materiell verkörperter Subjektivität, hier im Feld speziell chronische Krankheit/Behinderung, gekoppelt ist. Verschiedene Körperlichkeiten bringen daher *affect aliens* und *killjoys* (Ahmed 2010a) hervor. Das Potential der emotionalen Transformation des eigenen Körpergefühls erscheint ungleich verteilt.

Gesundheit, als in der Fitnesskultur an sich essenzieller Topos, spielt eine gespaltene Rolle was nicht zuletzt in einer politisch motivierten Ablehnung hegemonialer Gesundheits- und Krankheitskonzepte begründet ist. Nichtsdestotrotz dient der Topos der Gesundheitsorientierung als Beschreibung des *Modus* der konkreten Sportausübung im Feld dazu, um vor allem Alters- aber auch Geschlechtszugehörigkeit zu markieren. Diese Markierungen erweisen sich dabei, ähnlich der Körperbilder und -ideale im Feld, als recht kompatibel mit konventionellen und hegemonialen Konzepten von Geschlecht und Alter.¹⁰³

103 In diesem Sinne sei noch einmal auf die zwei bemerkenswerten Werbekampagnen #DerWilleinDir und #MachDichWahr aus den Jahren 2012 und 2013 der Fitnessstudiokette McFit verwiesen. Schwerpunkt der Kampagne #DerWilleinDir ist die Betonung der Anstrengung und gar des Leidens bei der Arbeit am Körper in ebenso expliziter Abgrenzung zu ›Spaß‹: »Wir haben unsere gesamte Bildsprache optimiert. Die Models schauen nicht mehr so plakativ glücklich wie in der Vergangenheit. Sie gucken authentisch und wirken dadurch motivierender als zuvor.« (<http://blog.mcf.it.com/mcfit-im-neuen-design-2150>, zuletzt eingesehen am 25.03.2013, Herv. C.S.)

Die Kampagne ›#MachDichWahr‹ zeigt explizit ältere und behinderte Trainierende, die mit Slogans wie »Die beste Zeit, um schwach zu sein: nie«, »Kein Hindernis ist stärker als du« und »No Excuse« versehen sind. Hier werden gängige Körperideale der Fitnesskultur aufgebrochen und gleichzeitig bestärkt, da die werbedienliche Provokation nur durch eine Berufung auf das scheinbar Aufgebrochene funktioniert – letztlich dient die Demonstration sportlich leistungsfähiger und enthusiastischer älterer und behinderter Menschen, in Verbindung mit Slogans wie »No Excuse«, vor allem als Ansprache an nicht-behinderte und nicht-alte Menschen. Zudem stehen Werte wie Authentizität und Aufopferungsbereitschaft im Dienste einer Selbstverwirklichung (Mach dich wahr!) und radikale Eigenverantwortlichkeit im Zentrum (vgl. Schmechel 2014).

IV. Zusammenführung: Die Normen der antinormativen Körpergeföhlsarbeit

»Ich finde ein Fitnessstudio ist eigentlich totaler Quatsch. Wieviel Kilo und unterschiedliche Zeit ich halte oder bewege – das ist doch eigentlich ein total verrückter Sport, ne? Ein absurder Sport. Manchmal, wenn ich tagelang Fitness, Fitness, Fitness, Training, Training, Training mache und irgendwann denke ich: Ich könnte etwas anderes machen als nur Gewichte zu halten oder hochzuheben. [...] Es ist total absurd: kein Ball dazu, keine Interaktion und trotzdem, es ist unglaublich, wie du voll Endorphin bist und es explodieren deine Muskeln in fünf Minuten und dann fühlst du dich boah. Das ist Fitness. [...] Es geht viel um die Wahrnehmung deines Körpers auch. Dass man seinen Körper fühlt. Du bist sehr verbunden mit deinem Körper im Guten und im Schlechten. Auf jeden Fall hat es viel – alles – zu tun mit dem Körper und ja der Verbindung mit deinem Körper. Und es kann dich wirklich glücklich machen.« (Interview Ben)

In diesem Interviewabschnitt wird ersichtlich, dass es im Fitnessstraining nicht um den Körper als leblosen Gegenstand geht, sondern um einen leiblich gespürten Körper, zu dem auch eine emotionale Beziehung besteht. Obwohl klassisches Fitnessstraining, von dem Ben hier spricht, wenig soziale und spielerische Elemente aufweist (»kein Ball dazu, keine Interaktion«) und es für ihn mitunter auch absurd erscheint, alleine und scheinbar sinnlos Gewichte zu stemmen, produziert es Endorphine und das Gefühl enormer und rapider Körperveränderung (Muskeln »explodieren«). Es entsteht ein schwer beschreibbares Körpergefühl, welches elementar für das allgemeine Glücksempfinden ist. Dieses stellt sich dabei bereits im Moment der Praxisausführung ein, was Ben durch die Ausschüttung von Endorphinen, also Glückshormonen, erklärt. Die von Sassatelli unterschiedenen Momente des Spaßes *am Sport* und die »satisfaction« beziehungsweise »second-level-pleasure«, also Freude *an den Ergebnissen* (Sassatelli 2010: 139, siehe III.4.3) fallen hier zusammen – schon im Moment der Ausführung erlebt Ben auch Resultate seiner Tätigkeit, die ihn aber auch langfristig glücklich machen. Der fitte Körper löst sein Glücksversprechen hier also umgehend ein.

Körpersoziologisch kann Bens Erleben als die Herausbildung von »Leibesinseln« erklärt werden. Mit dem auf Hermann Schmitz zurückgehenden Begriff (Schmitz 1998) bezeichnet die phänomenologische Körpersoziologie »affektive Verinnerlichungen von Körperformen« (Villa 2011: 227), Empfindungen, die an bestimmten Körperstellen lokalisiert werden. Manchmal spüren wir den brennenden Blick eines anderen auf unserer auffälligen Narbe oder unserem dicken Bauch, ohne dass diese tatsächlich haptisch berührt würden. Wenn wir Liebeskummer erleiden, dann tut uns das Herz weh, ohne, dass kardiologisch etwas diagnostiziert werden kann. Leibesinseln sind dabei kulturell geprägt und können starke identitäre, zum Beispiel geschlechtliche, Bedeutung haben (Lindemann 2011; diskutiert in Villa 2011). Leibesinseln lassen sich auch konstruieren und erschaffen, nicht zuletzt durch körperliche Praktiken wie der Sportausübung: »Durch das Training am Bizeps, am straffen Busen oder schmalen Taille können sich neue Leibesinseln herausbilden.« (Hermann 2007: 28) Durch intensives sportliches Training ändert sich nicht nur der Körper als Gegenstand, sein in Zentimetern messbarer Umfang oder in Kilogramm messbares Gewicht, es ändert sich der empfundene gespürte Körper, indem sich Leibesinseln ändern oder neu herausbilden und auch verstetigen können. Körperarbeit ist damit immer auch *Körpergefühl*sarbeit.

Doch diese Verbindung von gegenständlichem Körper und Körpergefühl muss nicht immer beglückend sein:

Nach dem Training erzählt mir Alma, die in unserem Interview viel über ihre breiten Schultern und das damit verbundene Körpergefühl und Auftreten auf der Straße gesprochen hat, dass sie letzte Woche Fotos von sich hat machen lassen und erschrocken festgestellt hat, was für dünne Oberarme sie habe. »Da is' ja nix dran!« Sie hat daraufhin in mehreren Fitnessstudios angerufen, denn sie meint, sie braucht jetzt Maximalkrafttraining. Leider sind alle Studios zu teuer und so entschließt sie sich auf meinen Tipp hin, die Halle zu »ihrem eigenen Fitnessstudio« zu machen und einmal die Woche für sich allein zu nutzen. Sie erzählt mir welche Übungen genau sie machen will und was für Geräte aus dem Studio sie eigentlich nutzen will und wie sie diese wohl ersetzen kann mit vorhandenem Equipment. (Beobachtung 02.03.16)

Im Interview sprach Alma selbstbewusst darüber, wie das Training ihren Körper und ihr Empfinden beeinflusste: »[...] ich fand das toll mit diesem Körpergefühl und mit diesem, also für ne Frau breitere Schultern als sonst was man so sieht.« (Interview Alma, siehe III.4.2) Die *Körpergefühl*sarbeit war also zunächst erfolgreich. Die fotografische Abbildung aber bricht das empfundene Selbstbild als stark und breitschultrig. Dieses hält zwar den »Männern in Unterhemden« an der Straßenkreuzung vor ihrem Haus stand (siehe Kap.II.4.2), nicht aber dem fotografischen Spiegelbild. Diese Erschütterung geht hier so tief, dass die Spaß-Norm (Kap.II.4.3)

gebrochen und offenkundig *Körperarbeit* zum Zwecke des Muskelaufbaus geplant wird.

Es zeigt sich das ambivalente Potential eines Empowerments qua Körpergestaltung als bestärkend wie auch frustrierend, welches in der Gleichzeitigkeit der Verfügbarkeit des eigenen Körpers und der Beschränkung dieser Verfügbarkeit begründet liegt; eine Beschränkung, die besonders schwer wiegt, wenn Selbstbestimmung und Selbstentfaltung qua Körper ein hoher Stellenwert beigemessen wird. Was sich an diesem Beispiel auch zeigt, ist die Verknüpfung von materiellem Körper, kulturellen Körperbildern und dem subjektiven Körpergefühl und die damit einhergehende Schwierigkeit der antinormativen Körpergefühlsarbeit im Feld. Denn so einfach wie Slogans à la »Riots not Diets!« versprechen, ist die saubere Trennung von Spaß- und Disziplinsmuskeln (Kap. III.4.3) am Ende nicht. Obwohl es im Feld einerseits intensive Diskurse gibt, die eine Kopplung des positiven Eigenkörperbezugs an einen hegemonial als schön betrachteten Körper ablehnen, wurde schon im Kapitel zu dem Werbematerialien und öffentlichen Selbstdarstellungen (III.1) deutlich, dass diese Entkopplung nicht so leicht und selbstverständlich von statten geht. Stattdessen bedarf es mitunter harter und kontinuierlicher Arbeit am eigenen Denken und Fühlen. Die hier untersuchten Sporträume sind in diesem Sinne als Arbeitsplätze der Selbstermächtigung und Selbstbefreiung zu betrachten, in denen dafür eine gewisse »Arbeitssicherheit« im Schutze einer subkulturellen Community und frei von ungewünschten ideellen Einflüssen ermöglicht werden soll. Gleichsam zeigt sich aber auch, dass der materielle Körper mit seinen unterschiedlich verteilten (Un)Verfügbarkeiten einen nicht unwesentlichen Einfluss darauf hat, wie greifbar eigene Körpervisionen erscheinen und wie freudvoll die Körperarbeit erlebt wird.

In diesem Kapitel wird noch einmal zusammenführend dargelegt, welche Ambivalenzen der Körperarbeit im Untersuchungsfeld durch die vorliegende Studie herausgearbeitet wurden. Es wird dabei zunächst auf die zugrundeliegende Konzeption der Arbeit an sich selbst, am eigenen Denken und Fühlen, und die diese Arbeit anleitenden Ideale der Antinormativität und der emotionalen Autonomie eingegangen (IV.1). Folgend wird die Bedeutung der Einbindung der Teilnehmenden und ihrer Körperarbeitspraktiken in ein Konzept von Community und Gruppenaktivität dargestellt (IV.2), welche zentral für die Konstruktion des besagten Schutzraumes ist und gleichsam neue Ambivalenzen zeitigt. Schließlich wird noch einmal auf die Frage nach der expliziten und impliziten Relevanz von Geschlecht im Feld fokussiert – ist doch die subkulturell politische Ausrichtung des Feldes als quer eine maßgeblich geschlechterpolitische (IV.3). Dabei zeigt sich, dass trotz der Intention und Bemühung um eine Auflösung zweigeschlechtlicher Rollenkonzepte, hegemoniale Geschlechterrollen auch reproduziert werden. Ähnlich wie sich für die Abkehr von gesellschaftlich tradierten Schlankheitsnormen gezeigt hat, gilt

auch hier, dass die Selbstverortung als außerhalb der Zweigeschlechternormativität in der konkreten Praxis eine große Herausforderung darstellt.

1 Working out: Zur Arbeit an sich selbst

Ein Topos, der sich sowohl aus dem Material als auch in der herangezogenen Theorie im Laufe der Erhebungs- und Analysearbeit als zentral herausstellte, ist der ›Arbeit an sich selbst‹. Formulierungen wie »hart an sich zu arbeiten« finden sich in Diskursen rund um körperformenden Sport zuhauf, sowohl in der populären Fitnesskultur als auch im sich davon abgrenzenden hier untersuchten subkulturellen Feld. Es wird wahlweise mit dem eigenen Körpergewicht oder diversen Geräten und Gewichten »gearbeitet«, mitunter muss auch eine motivierte und disziplinierte Einstellung zum Sport erst erarbeitet werden, während Interviewpartner_Innen der vorliegenden Studie sich »daran abarbeiten« ihre körperliche Entwicklung in hegemonial normative Formen nicht zu »geil zu finden« (Interview Sascha). »Man selbst zu sein war und ist Arbeit.« (Eitler/Elberfeld 2015: 18), schreiben wiederum Pascal Eitler und Jens Elberfeld. Ein klassisches Arbeitsverständnis im Sinne von entlohnter Erwerbsarbeit ist bei all dem nicht gemeint. Was aber dann?

Der Begriff Arbeit verweist sowohl in der (Arbeits-)Soziologie wie auch im Alltagsverständnis nicht ausschließlich auf Erwerbsarbeit und Berufstätigkeit, sondern ist variabel und nicht selten umstritten und umkämpft (Voß 2018; Jochum 2018). Arbeit bezeichnet generell (menschliche) Tätigkeiten, die gesellschaftlich eingebunden sind, einer gewissen (konkret sehr unterschiedlichen) Anstrengung und Mühe bedürfen, einen bewussten Zweck verfolgen, wofür Werkzeuge eingesetzt werden¹ und die selbst oder ihr Ergebnis eine gewisse (ebenfalls sehr variable) Anerkennung und Vergütung erfahren (Voß 2018).

Auf die vielfachen Deutungskämpfe rund um den Begriff der Arbeit und damit um die Frage, was gesellschaftlich als Mühe und als anerkanntes Arbeitsprodukt gilt, kann hier nur am Rande verwiesen werden. Zu erwähnen sind Kämpfe um Lohn für Hausarbeit und die Anerkennung von Care-Tätigkeiten als Arbeit und nicht als Liebesäußerungen im Kontext naturalisierter Geschlechterkonzepte (vgl. Geissler 2018; Aulenbacher/Dammayr/Riegraf 2018).

In Bezug auf Sport ist vor allem die Abgrenzung von Arbeit zum Spiel relevant. Die Verwendung des Begriffs Arbeit in der Sportpraxis – es wird Kraftarbeit, Beinarbeit, Arbeit mit dem eigenen Körpergewicht, ein ›Work out‹ betrieben – weckt, so Bero Rigauer in seinem Standardwerk »Sport und Arbeit«:

»[...] im Bewußtsein des sporttreibenden Individuums (oder des Trainers) nicht die Vorstellung eines ungeplanten, ziellosen Handelns, sondern die einer planvollen,

1 Das Verständnis von Werkzeug muss hier sehr weit gefasst werden. Auch »eine Organisations- oder Verfahrensweise« (Voß 2018: 33) zum Beispiel ein Trainingskonzept und -plan sind als solches anzusehen.

zieltangepaßten und organisierten Verhaltensweise, die als eine Sonderform des Arbeitens gesehen wird.« (Rigauer 1981: 65)

Rigauer attestiert schon in den 1960er Jahren eine zunehmende Technologisierung und Verwissenschaftlichung des Sports, die für ihn mit einer Transformation des Sports in Arbeit einhergeht. Er vergleicht das damals populär werdende »Circuittraining«, also Zirkeltraining, mit der Arbeit am Fließband:

»[I]nnerhalb eines ›Zirkel‹ sind mehrere ›Stationen‹ angeordnet, die zu absolvieren sind. An jeder ›Station‹ führt man bestimmte vorgeschriebene Übungen aus, etwa eine Hantel stemmen, Kniebeugen, ›sit ups‹ usf. Zwischen den ›Stationen‹ sind keine Pausen erlaubt, wenn man von der Zeit absieht, die benötigt wird, um von einer ›Station‹ zur anderen zu gelangen.« (Rigauer 1981: 33)

Rigauer vergleicht diesen Ablauf mit der Serienproduktion in Fabriken und kommt zu dem Ergebnis: »In beiden Fällen – Circuittraining und manufaktuelle Serie – findet sich das charakteristische Merkmal des Absolvierens verschiedener, aber in Reihenfolge und Tätigkeitsgestaltung normierter ›Stationen‹ eines Arbeits- bzw. Trainingsprozesses.« (Rigauer 1981: 34) In beiden Systemen, Sport und produktive Lohnarbeit, steht nach Rigauer die Leistung des Individuums im Vordergrund der sozialen Anerkennung und muss die Leistungsfähigkeit durch planmäßige Arbeit gesteigert werden (Rigauer 1981: 21). Könnte man hier noch einwenden, dass womöglich ein großer Unterschied in der Relevanz der Leistung zwischen Breiten- und Leistungssport zu erwarten wäre, so zeigt zumindest auf der diskursiven Ebene die Fitnesskultur, zu der hier beschriebenes Zirkeltraining gerechnet werden kann, mitunter eine gerade für den Breitensport interessante Verknüpfung von Sport mit Arbeit. Ein Blick auf Diskurse der Fitnesskultur verrät, dass nicht verheimlicht wird, dass es sich bei der sportiven Körperarbeit um eine anstrengende Tätigkeit handelt, die nicht unbedingt als spielerischer Spaß zu verstehen ist.²

Statt aber in eine, wie in der Einleitung dieser Arbeit erwähnte, dystopische Zeitdiagnose zu verfallen und ein angeblich spielerischeres sportliches ›Früher‹ herbeizusehnen (Hacke 1987, siehe Einleitung), gilt es eher, die Vieldeutigkeit des Konzeptes Arbeit miteinzubeziehen: »Auffallend ist, dass fast alle Vorstellungen von Arbeit durch Ambivalenzen gekennzeichnet sind: Arbeit belastet das menschliche Leben und bereichert es zugleich.«, so G. Günther Voß (Voß 2018: 20) Auch Georg Jochum stellt fest:

2 Das zeigt sich an der bereits erwähnten Werbekampagne der Fitnessstudiotkette MCFit aus dem Jahr 2013 (<https://www.youtube.com/watch?v=sVK1oXIOdCQ>, zuletzt abgerufen am 18.08.2021) in der unter dem Slogan #DerWilleinDir, gerade die Härte und die Mühen des Training inthroniert werden, oder im empirischen Material aus Duttweiler 2016b, vgl. Duttweiler 2016a.

»Für die gesamte Menschheitsgeschichte kennzeichnend ist ein grundlegend ambivalentes Verhältnis des Menschen zur Arbeit, das sich auch in der Etymologie widerspiegelt. Zu dem deutschen Wort Arbeit mit seiner ursprünglich negativ konnotierten Bedeutung [...] gibt es in den meisten Sprachen äquivalente abwertende Bezeichnungen. Zugleich werden jedoch Termini verwendet, die eine gänzlich andere Grundbedeutung aufweisen, aber ebenfalls Arbeitstätigkeiten benennen. Insbesondere in dem griechischen Begriff ›ergon‹ und dem lateinischen ›opus‹ und deren deutscher Entsprechung ›Werk‹ kommt diese andere, positive Seite der Arbeit – die schöpferische Dimension als humane Leistung – zum Ausdruck.« (Jochum 2018: 85)

In diesem Sinne ist auch jede ›Arbeit an sich selbst‹ im Sinne der Selbst-Technologien, mit denen Menschen nach Foucault »aus ihrem dem eigenen Leben ein Werk zu machen suchen« (Foucault 2012b: 18), als dieser zugleich mühevollen wie *kreativ schöpferische* Akt zu verstehen. Der kreativ schöpferische und selbstbestätigende Aspekt der Arbeit am eigenen Körper und das daraus resultierende Körpergefühl drohen in einer Analyse der Körperarbeit als reine Normunterwerfung unterzugehen.

Genau diese Gleichzeitigkeit der schöpferischen Selbstbestätigung und einschränkenden Normunterwerfung in der Arbeit an Körper und Selbst ist es auch, die für den Beforschten dieser Studie mitunter eine nahezu schmerzliche Zerrissenheit erzeugt, welche durch den hohen politisch-moralischen Anspruch an die eigene anti-normative Einstellung und Lebenspraxis noch verstärkt wird. So beschreibt Sascha:

»Ja...und (5) das Ding ist, ich arbeite mich halt selber son bisschen daran ab, weil irgendwie finde ich das auch geil und faszinierend, diese ganze Sache mit dem Körper [...] und ich weiß jetzt nicht, [...] ob wenn ich jetzt sage: Ja ich möchte eigentlich Körperfett verlieren und drahtiger sein, is das dann was, was wo ich mich dann wirklich besser mit fühle und schöner fände und gut wär für mich? Oder is es halt so sehr, dass einfach irgendwelche gesellschaftlichen Erwartungsbilder oder so diese Norm oder so dieses irgendwelche Sachen sich so sehr in mein Gehirn eingefressen haben, dass ich das jetzt total geil finde und das selber so reproduzieren möchte und ich find das halt ja...super schwierig.« (Interview Sascha)

Es zeigt sich ein expliziter Leidensdruck an der Widersprüchlichkeit zwischen der eigenen Alltagspraxis, Fitnesssport und damit Körperarbeit im Dienste hegemonialer Normen zu betreiben, und dem linken und queer-feministischen antinormativen Selbst-Anspruch:

»Und das find ich halt auch immer wieder so so schwierig, dass ich grad aus dem linken oder queer-feministischen Spektrum raus, ähm so (4) so äh schon von thin

privilege³ profitiere, mich eigentlich total viel damit auseinandersetze, auch was es so heißt, diese Bodynormen und was es eben so ist, wie es ist fett zu sein in unserer Gesellschaft, dass es überall krass viel fat shaming überall gibt und irgendwie abends geh ich zu nem Vortrag oder so (3) ähm versuche Ally⁴ für Freundin_Innen zu sein und dann gleichzeitig mach ich aber dieses ganze Fitnessgedöns, was aber darauf abzielt, was GENAU dem zuwiderläuft. Also das sind eigentlich so Sachen, die sich widersprechen.« (Interview Sascha)

Für Sascha scheint es wiederholt schwer aushaltbar, dass er sich einerseits einem bestimmten politischen Spektrum zugehörig definiert, sich entsprechend viel mit der Bedeutung seines Schlankseins auseinandersetzt und versucht, solidarisch mit dicken Freund_Innen zu sein und es gleichzeitig es als »geil und faszinierend« erlebt, durch Sport Einfluss auf seinen Körper zu nehmen und seinem Ziel, drahtiger zu werden, näher zu kommen.

Das Begehren dem hegemonialen Schlankheitsideal zu entsprechen, erscheint hier als etwas Äußerliches, was durch einen Prozess der Verinnerlichung in sich aufgenommen wurde und nun immer wieder als bekämpfwertes Defizit hervortritt. In einer impliziten cartesianischen Trennung von Körper und Geist, Empfindung und Intellekt, erscheint hier das eigene Fühlen im Sinne eines ästhetischen und selbstbezüglichen Gefühls (»schön finden und sich besser fühlen«) als nicht vertrauenswürdig, weil potentiell von außen »eingefressen«, so dass es durch intellektuelle Reflexion und Bildung (sich auseinandersetzen, zum Vortrag gehen) im Kontext einer Selbst-Bildung als links und queer-feministisch »ausgetrieben« werden muss.

Damit schließen solche Diskurse und Selbstkonzepte im Feld an die von Häberlen und Smith beschriebene Emotionspolitik des Alternativmilieus und der radikalen Linken der 70er und 80er Jahre an:

»Those who acted and felt otherwise – by, for example, enjoying the vast riches offered by capitalist consumer culture or finding emotional fulfilment in work – were derided as having been duped by capitalist ideology. Such forms of pleasure, radical left-wingers argued, were not reflective of genuine feelings.« (Häberlen/Smith 2014: 620)

Was im Material von Häberlen und Smith die Verführungen der kapitalistischen Kultur- und Arbeitswelt waren, sind im in dieser Studie vorliegenden Material die Glücksversprechen hegemonialer Körperideale.

3 Gemeint ist das »Privileg« nicht dick zu sein und entsprechend diskriminiert zu werden.

4 Ally meint Verbündete_r, also selbst nicht diskriminierte unterstützende Person. Mehr zu den Konzepten Privilegierung und Verbündetenschaft findet sich bei Scheele 2013.

Grundsätzlich ist bemerkenswert, dass für ein Selbst-Empowerment und den Aufbau von Selbstbewusstsein eine Selbstabwertung als notwendig erscheint, indem das eigene Denken und Fühlen, und damit auch ein Stückweit die eigene Person, als defizitäres Bearbeitungsobjekt gesetzt werden. In diesem Sinne ist die Arbeit an sich selbst im vorliegenden Material zuvorderst Gefühlsarbeit im Sinne eines *deep acting* nach Hochschild (Hochschild 2012; siehe Kap. III.3.2), also eine bewusste und gezielte Manipulation eigener Gefühle (mit Bezug auf Hochschild auch Ahmed 2010b: 41, 2014b), zum Beispiel dem Bedürfnis nach Körperfettreduktion. Auch Aaron spricht davon, dass die Lossagung eines verinnerlichten Vergleichsdrucks mit cis Männern, eine »Eigenarbeit, mit sich selbst« (Interview Aaron, siehe auch Kap. III.3.2) sei.

Im Gegensatz zur Braut in Hochschilds Beispiel, die sich selbst dazu bringt, an ihrem Hochzeitstag regelkonform glücklich zu sein (Hochschild 2012: 59), ist die Gefühlsarbeit, die hier zu beobachten ist, langfristiger angelegt. So erzählt Alex: »[...] da hab ich ja auch lange dran (.) gearbeitet, um da auch meine Art zu denken oder mir selbst gegenüber zu begegnen, zu verändern.« (Interview Alex) und führt auch an anderer Stelle aus:

»[A]ber das ist halt immer noch n Prozess. Also ich muss mir das immer wieder bewusst machen, dass halt diese Schönheitsideale konstruiert sind [...]. Und das ist für mich schon son immer immer weitergehender Prozess, mich davon freizumachen und das immer wieder in Frage zu stellen und mir immer wieder zu sagen: Ich bin ok so wie ich aussehe. Und es ist ok 'n Bauch zu haben.« (Interview Alex)

Das Denken und Fühlen, was im Feld bearbeitet wird, richtet sich dabei nicht unbedingt nur auf den eigenen Körper, sondern betrifft auch das Empfinden und Begehren anderen Körpern gegenüber. So formuliert Alma mit Bezug auf ihr Begehrensschema:

»Also ich merk ab nem bestimmten Umfang interessiert mich das (5) äh darf ich sexuell sagen? Ja (lacht)? Oder ich sags anders: Ab nem bestimmten Umfang ähm (6) geh ich tatsächlich eher in ne [...] dann mach ich eher einen auf freundschaftlich. Mhm (bestätigend). Wobei ich vermute, das kann sich ändern. Aber da bin ich noch nicht.« (Interview Alma)

Alma drückt also aus, dass sie ab einem bestimmten Körpervolumen, andere sexuell nicht mehr ansprechend findet, geht aber davon aus, dass dieses Begehren formbar ist. Die Formulierung »Aber da bin ich noch nicht« erklärt diese Begehrensänderung als ein erstrebenswertes Ziel und die Tatsache, dass Alma momentan (noch) keine sehr voluminösen Menschen begehrt, als Defizit, an dem gearbeitet werden muss.

Der unabgeschlossene, »immer immer weitergehende« (Alex, s.o.) Prozess des Sich-Freimachens von als äußerlich konzipierten Normen ist Element einer the-

rapeutischen Selbsterzählung nach Illouz, die schon in den Werbematerialien der Szene als tragender Topos herausgearbeitet wurde (Kap. III.1.2). Es ist hierin zentral, dass »das Selbst nie richtig ›fertig‹ ist und seelisches Leid auf Dauer zu einem konstitutiven Aspekt der Identität wird.«, so Illouz (Illouz 2009: 305). Das Leiden an beziehungsweise Bekämpfen von verinnerlichter Körpernormativität wird so zum konstitutiven Moment des Queer-Seins, der Selbst-Bildung als queeres Subjekt. Dieser Prozess der permanenten und nie abgeschlossenen ›Selbstbefreiung‹ qua kognitiver Selbstreflexion ist auch Element dessen, was Reckwitz als »reflexiven Habitus« beziehungsweise »reflexives Subjekt« bezeichnet und als aktuelles Subjektideal ausmacht (Reckwitz 2015a: 43). Die Kompetenz und Kultivierung der Selbstreflexion ist eingebunden in akademische, bildungsbürgerliche Subjektformen und damit Ausdruck dieser Verortung des hier vorliegenden Untersuchungsfeldes.

Paradoxerweise besteht die im Feld geleistete Körpergefühlsarbeit – die Arbeit an einem besseren Körpergefühl – also einerseits praktisch in klassischer Körperarbeit, die durchaus auch konventionelle Ziele verfolgt, vor allem des Muskelaufbaus, und gleichzeitig in der Gefühlsarbeit sich von diesen Zielen loszusagen. Dieses Paradox lies sich bereits in den Werbematerialien der queeren Fitness-Szene feststellen (siehe Kap. III.1) und zieht sich durch das gesamte vorliegende empirische Material. Zentral für dieses Paradox erscheint das Konzept der Norm beziehungsweise Normativität und das angestrebte Verhältnis zu dieser, welches ich als »emotionale Autonomie« bezeichne.

1.1 Gegenormen gegen Normen

Auf der Website des US-amerikanischen queeren Fitnessangebotes buffbutch heißt es: »The program isn't about altering your appearance to conform to the norm. It is fitness for self care and self love.« (buffbutch) Auch andere Angebote setzen sich als Alternative zur »normative physical culture« (transform) oder der »der normativen Fitnesswelt« (Seitenwechsel, siehe Kap. III.1). Wie vielfach sichtbar wird, ist eine zentrale Distinktionslinie zur Selbst-Bildung im Feld die zwischen einem normativen Mainstream und der anti-/nicht-normativen eigenen Szene. Der Begriff der Antinormativität ist zentral für die Selbstbeschreibung queerer Subkultur (Jagose 2015; Brill 2008; Wiegman/Wilson 2015). Seine immanente Widersprüchlichkeit wird dabei selten reflektiert.

›Normativ‹ zu sein bedeutet dem Duden nach zunächst: »als Richtschnur, Norm dienend; eine Regel, einen Maßstab für etwas darstellend, abgebend« (<https://www.duden.de/rechtschreibung/normativ>, zuletzt eingesehen am 17.08.2020). Antinormative Fitness will also im Gegensatz zur normativen keine Richtschnüre, Regeln, Maßstäbe oder Norm darstellen. Gleichzeitig aber ist diese antinormative Ausrichtung genuin immer selbst normativ, formuliert sie doch klar, wie ihr

Gegenstand sein beziehungsweise nicht sein soll, nämlich normativ. Was Yv E. Nay in Bezug auf queere Theoriearbeit formuliert, kann ebenso in queerer Szene-Praxis beobachtet werden: »Die Bevorzugung von Anti-Normativität wird selbst zum normativen Imperativ.« (Nay 2017: 316) Dieser verkennt die eigene konstitutive Verknüpfung mit hegemonialen Normen (Jagose 2015; Wiegman/Wilson 2015), die darin liegt, dass in subkulturellen Diskursen und Praktiken die gesellschaftlichen Normen vorgeben, was ihre antinormative Gegenentsprechung ist: Nur wenn es heteronormative Zweigeschlechtlichkeit als hegemoniale Norm gibt, sind Homosexualität und nicht-binäre Geschlechtlichkeit nicht-normativ. Ebenso werden die privilegierten Voraussetzungen oft ausgeblendet, derer es bedarf, um ein Nicht-Normativ-Sein als positiv und identitätsstiftend und nicht als riskant bis lebensgefährlich zu erleben (Ahmed: 2014c: 152; Villa 2017a: 78; zu diesem Diskurs innerhalb der Bewegungen gegen Gewichtsdiskriminierung Schorb 2017: 46).

Darüber hinaus ist in der antinormativen Selbstsetzung mitunter gar nicht klar, was ›die Norm‹ konkret bedeutet, die es abzulehnen gilt. Die mitunter intensiven Grabenkämpfe darum, inwiefern Homosexualität mittlerweile Teil hegemonialer gesellschaftlicher Normalität und Normativität geworden sei (Jagose 2001; Perko 2005; Wiegman/Wilson 2015), zeigen, wie wenig selbstverständlich die Grenzziehung normativ/nicht-normativ ist. Wie an der Diskussion im weibliche Muskulosität in Kapitel III.4.2 deutlich wurde, kann auch in Bezug auf geschlechtliche Körperrnormen nicht von einer unabhängigen und konstanten Norm-Setzung bestimmter Körperideale ausgegangen werden, sondern sind diese fluide und eingebunden in kulturelle und soziale Kontexte. Was für die einen normal oder gar normative Vorgabe ist, ist für andere ein Bruch mit ästhetischen Konventionen, was gestern ungewöhnlich war, ist heute ein neues Ideal (zu klassen- und milieuspezifischen Schönheitsnormen vgl. Penz 2010; zum Wandel von Geschlechtskörperrnormen im Sport Butler 1998 und Rose, L. 1997). »This poses ongoing problems to those who wish to compete, comply, or be-(come) normal; and it poses problems to those who aim to disrupt, agitate, and subvert.« (Schippert 2007: 168) Auf den Punkt gebracht formuliert Bidy Martin in diesem Sinne in einem Essay von 1994: »Radical anti-normativity throws a lot of babies out with a lot of bathwater.« (Martin 1994: Internetdokument)

Ebenso ist auffällig, dass Normativität – also das Vorhandensein von Regeln und Normen – im Feld durchgängig negativ konnotiert ist, gleichzeitig aber dem Topos ›Sicherheit‹ im Rahmen von Safe(r) Space/Schutzraum-Konzepten viel Relevanz beigemessen wird. Entgegen dem in der Linken verbreiteten Slogan »Freiheit stirbt mit Sicherheit«, wird im Konzept des Schutzraums/Safe(r) Spaces eine Freiheit – von Heteronormativität, von Leistungsdruck, von »männlichem Verhalten« (siehe Kap. II.1) und damit die Freiheit zum Selbst-Sein – von Sicherheit abhängig gemacht. Diese Sicherheit wird aber durch explizite und implizite Zugangs- und Verhaltensregeln und -normen gewährleistet, wie anhand der Geschlechter-

politik in Kap. III.3.3 diskutiert wurde. Wenn es beispielsweise auf der Seite von The Queer Gym heißt: »#nohomophobia, #notransphobia, #nofatphobia, #noislamophobia, #nogymcreepers, #nomansplainers, #straightpeoplecancometoo.« (siehe Kap. III.1), dann handelt es sich dabei um Regeln und Normen, die den antinormativen Schutzraum erst konstituieren. Normen fungieren also nicht nur als einschränkend und beschneidend, sondern auch explizit als befreiend und ermöglichend, ja unabdingbar für die Gestaltung des queeren Schutzraumes.

Die paradoxe Normativität der Antinormativität wird im empirischen Material dieser Studie selten explizit reflektiert. Ben allerdings, der auf die Frage nach einem Vorbild mit »Superman« (Interview Ben) antwortet und sein eigenes Körperideal als »super heteronormativ leider« (Interview Ben) beschreibt, führt aus:

»Ja wir leben in dieser Gesellschaft, wo wir Stereotype haben, die wir lieben irgendwie [...]. Und wenn ich das brauche mit den Muskeln: Lasst mich in Ruhe! Ich bin glücklich damit. [...] Das ist meine Entscheidung. Und ich bin trotzdem trans* Person und ich bin Feminist [...]. Aber diese Sache von: Was ist cool und was ist nicht cool und was ist voll uncool und am Ende ist das voll Schublade überall, verurteilen. [...] Dann heißt es: »Das mach ich nicht, das machen die heteronormativen Leute.« [...] Und dann am Ende machen wir das Gleiche: Was ist cool, was ist nicht cool, was ist korrekt, was ist nicht korrekt?« (Interview Ben)

Hier zeigt sich eine gewisse Frustration und Wut gegenüber bestimmten Diskurspraktiken der queeren Szene, die als vorschreibend und verurteilend – also normativ – empfunden werden. Eine Heteronormativitätskritik, die trans* Personen dafür kritisiert, geschlechterrollenkonform aufzutreten, ist für Ben nichts anderes als Heteronormativität selbst, die ebenso kategorisiert danach, was »cool« oder »uncool«, »korrekt« oder »nicht korrekt« sei. Seine Formulierung, dass wir (gemeint sind Menschen im Allgemeinen) Stereotype lieben würden, verweist auf die Erkenntnis einer tiefen, auch emotionalen, Verhaftung mit vorgegebenen (Geschlechter-)Normen. Während Ben diese Verhaftung als gegeben akzeptiert, ist elementares Ziel für viele Feldteilnehmende, diese Verhaftung zu lösen. Sie streben damit ein Verhältnis zu hegemonialen Normen an, welches ich, wie oben bereits erwähnt, als »emotionale Autonomie« bezeichnen möchte.

1.2 Das Ideal emotionaler Autonomie

In einem Werbevideo des US-Angebots buffbutch heißt es: »Define your own aesthetic – There's nothing wrong with using fitness to consciously craft your body, if that's what you want. But do it on your own terms.« (<https://buffbutch.com/queering-fitness-101/>, zuletzt eingesehen am 11.12.2016) In diesem Zitat wird der Widerspruch zwischen einer Ablehnung körperbezogener Normen und der gleichzeitigen Zelebrierung ihrer Erfüllung als Erfolg und Empowerment über die Figur

des eigenen Willens gelöst. Nicht das Erfüllen oder Nicht-Erfüllen körperbezogener ästhetischer Ziele an und für sich ist hiernach zu beurteilen, sondern ob dies aus eigenem Willen heraus und eigenen Maßstäben entsprechend geschieht.

Damit wird das Ideal eines autonomen Selbst bedient, eine Vorstellung des Subjektseins, die darauf beruht, einen Willen zu haben, der als eigen und eigentlich im Sinne einer unverfälschten Ursprünglichkeit zu denken wäre. Darin steckt auch die Idee einer emotionalen Autonomie von gesellschaftlichen Schönheits- und Körpernormen, die Idee nicht mehr getroffen, berührt, angesprochen zu sein von Bildern, Worten, Konzepten von schönen oder ›richtigen‹ Körpern und einen Willen in Bezug auf den eigenen Körper zu entwickeln, der nicht auf einer Angst vor Zurückweisung oder verinnerlichter Selbstabwertung (siehe Kap. I.3) beruht. Dieses normative Ideal, welches grundlegend jede Form der Beeinflussung oder gar Abhängigkeit von einem ›Außen‹ delegitimiert und zu verringern, vermeiden und zu überwinden sucht, steckt in Slogans wie »Riots not Diets!« und in der Rede davon, sich freizumachen von gesellschaftlichen Normen und Ansprüchen.

Es ist zentral in sämtlichen Legitimationsdiskursen um körperbezogene Praktiken, von der Achselhaarfrisur über Paleo-Diät bis zur Intimchirurgie: All das machen Subjekte den hegemonialen Diskursen nach für sich selbst und nur für sich, wie Nina Degele (2008) unter dem Stichwort der »Privatheitsideologie« herausarbeitet. Auch Villa Braslavsky formuliert:

»Was in allen sichtbaren Formen der gegenwärtigen body practices überwiegt bzw. was diese bei aller Heterogenität teilen, ist der Bezug auf die individuelle Autonomie. Es gibt eine gesellschaftliche Tabuisierung der argumentativen Bezugnahme auf *Anderere*, erst recht auf ›Strukturen‹ oder ›Verhältnisse‹. Die individuelle Autonomie ist der Fetisch unserer Gegenwart, die *Angewiesenheit* ist das Verworfenen, die Unmöglichkeit.« (Villa 2017a: 79, Herv. i.O.)

Das gilt besonders für die hier untersuchten subkulturellen und politischen Kontexte, die die genuine politische Relevanz, die in jeder Körperpraktik, so auch im Sport, immer enthalten ist, zu einer offenen Politisierung wenden und Sport explizit im Dienste einer Selbstermächtigung betreiben.

So zeigt das vorliegende Material, dass der Idee eines autonomen Willens und entsprechenden Umgangs mit dem eigenen Körper ein hoher Wert in Szenediskursen zukommt. Neben der Thematisierung von Schönheitsnormen als von außen »eingefressen« (Interview Sascha), findet sich der Topos auch vielfach im Bezug auf Leistungsdruck und Ansprüche an die eigene sportliche Performanz. Wie schon in den Auseinandersetzungen der feministischen Sportkultur der 1980er Jahre um das Thema Leistungsorientierung (siehe Kap. II.1.2), gilt die Trennung zwischen einem innerlichen, eigenen Erfolgsbedürfnis und Ehrgeiz und einem als äußerlich aufgezwungenen Leistungsdruck als zentral. Das wird deutlich in Formulierungen wie »[...] der Leistungsdruck kommt nicht von außen.« (Interview Valerie) oder »[...]

ich will mich nicht messen mit anderen, ich mess mich nur mit mir selber.« (Interview Inga) Es zeigt sich damit eine starke Trennung in ein Innen und Außen des Selbst, die es zu verteidigen gilt (zur historischen Konstruktion eines Innen und Außen der eigenen Gefühlswelt vgl. Scheer 2011) und die an Markus Schroers Analyse des Körpers in aktuellen Selbstverhältnissen als »letztes Rückzugsgebiet, auf dem über Ein- und Ausgänge streng gewacht wird« (Schroer 2012: 278; siehe auch Kapitel III.4.2), anschließt.

Real ist diese Trennung nie gegeben. Als soziale Wesen sind wir genuin immer, wenn auch in unterschiedlicher Intensität und womöglich in unterschiedlichem Bewusstsein darüber, von anderen abhängig. Wir benötigen andere für die Erfüllung körperlicher wie psychischer Bedürfnisse, für die Nahrungsversorgung und Pflege wie für soziale Erfahrungen der Interaktion.⁵ Auch auf abstrakter Ebene benötigt der Prozess der Subjektivierung gegebene Normen und Subjektformen sowie eine Anerkennung des Subjekts als ein bestimmtes Subjekt durch andere (siehe Kap. I.1).

Diese zunächst abstrakte Abhängigkeit wird auch alltagspraktisch subjektiv empfunden und erlebt, wenn wir uns in bestimmter Art und Weise verhalten, um unter anderem und nicht zuletzt als Mann oder Frau anerkannt zu werden. Spätestens wenn es in diesem Kontext zu Konflikten kommt, wird die Abhängigkeit von der Anerkennung durch andere unmittelbar bewusst. »Man bestimmt die ›eigene‹ Bedeutung von Gender nur in dem Maße, wie soziale Normen existieren, die diese Handlung ein Gender für sich zu beanspruchen, unterstützen und ermöglichen. Man ist auf diese ›Außenwelt‹ angewiesen, um Anspruch auf das erheben zu können, was einem gehört.« (Butler 2009: 18) So basieren die privaten wie politischen Kämpfe von trans* Menschen auf der Forderung danach, in der eigenen Geschlechtlichkeit von *anderen* anerkannt zu werden. Die eigene Selbstempfindung als männlich, weiblich oder nicht-binär kann schwerlich ausgelebt werden, wenn sie nicht von anderen akzeptiert wird. Es prägen andere damit unweigerlich auch das zunächst sehr ›intim‹ wirkende Körper-Selbst-Verhältnis, prägen das Wohl- oder Unwohlsein in der eigenen Haut und das Set an potentiellen Umgangsweisen mit dem eigenen Körper.

So formuliert Ben:

»Und ja, ich bin ein Produkt der Gesellschaft. Obwohl es super wäre, wenn wir nicht so beschäftigt mit dem Körper wären, ich bin super beschäftigt nur mit dem Thema grade, aber auch weil es mein Thema ist. Es ja nun mal auch das Thema von trans* Personen: Körper und Wohlfühlen mit dem Körper. Und deshalb passt Fitness.« (Interview Ben)

5 Hier trägt die Covid19-Pandemie womöglich zu einem wachsenden gesellschaftlichen Bewusstsein bei (Herzog 2020).

Die Einsicht, »Produkt der Gesellschaft« zu sein, erkennt die unausweichliche Eingebundenheit in gegebene Körper- und Identitätskonzepte und betont die Bedeutung dieser Eingebundenheit im Kontext geschlechtlicher Transitionsprozesse. Im Gegensatz zu Saschas Zerrissenheit zwischen seinen politischen Selbstansprüchen und dem »Fitnessgedöns« (Sascha, s.o.) postuliert Ben aber eine *Akzeptanz seiner Angewiesenheit* auf gesellschaftliche Anerkennung für sein Wohlfühlen im eigenen Körper. Auch Sascha hat die Anziehungskraft von Fitness schließlich damit begründet:

»[...] weil das auch irgendwie is: Wie werde ich wahrgenommen von der Gesellschaft, die ähm (3)/Wer bin ich, ist das wirklich meine Identität oder wie werde ich gelesen, wie werde ich behandelt? Und grade durch dieses Fitness kann man halt n Einfluss auf den Körper nehmen und gleichzeitig ist es aber was, was mich krass abstößt und anwidert, weil es halt einfach Ideale gibt [...].« (Interview Sascha)

Er bewertet die Möglichkeit, auf den Körper Einfluss zu nehmen, also als positiv, gerade auch im Kontext des Körpers als entscheidend für die eigene Identität und dafür, wie er wahrgenommen, gelesen, behandelt wird. Was ihn abschreckt, ist allerdings das Vorhandensein von Idealen, die die Selbstbestimmung dieser Einflussnahme einschränken. So heißt es an anderer Stelle auch:

»[...] uns werden ja die Bilder vorgegeben, wie Körper auszusehen haben. Also grade/Das ist ja nicht so, dass man sich das aussuchen kann. Also grade ähm dieses ganze Fitness, das ist ja ne super super gegenderte Sache auf jeden Fall [...] was mit lookism und fat shaming zu tun hat.« (Interview Sascha)

Das Ideal der emotionalen Autonomie gegenüber gesellschaftlich vorgegebenen Körper-Normen und Idealen stößt also in der konkreten Körperarbeit an seine Grenzen, die subjektiv entweder als verzweifelte Selbstzerrissenheit wie bei Sascha oder als trotziges Kämpfen für das Recht auf ein »Superman-Ideal« bei Ben verhandelt werden.

Hinter diesen unterschiedlichen Rezeptionen und Konzeptualisierung des eigenen Verhältnisses zu gesellschaftlich vorgegebenen (Geschlechts-)Körperkonzepten liegt die Auseinandersetzung um die Idee eines selbstbestimmten Umgangs mit dem eigenen Körper, die die feministische sowie andere Emanzipationsbewegungen schon lange begleiten (siehe Kap. II.1.4), zum Beispiel in Debatten zum Verhältnis von Schönheitschirurgie und feministischer Grundhaltung: Ist es legitim, als Feministin Diät zu halten oder sich gar »unters Messer zu legen« oder reproduziert und unterstützt man damit nicht genau die frauenverachtende Industrie und Kultur, die man eigentlich ablehnt? (Pitts-Taylor 2003; Villa 2017a: 76; Maasen 2008; zu ähnlichen Debatten in der Fat Acceptance Bewegung vgl. Schorb 2017) Warum soll es legitim, beziehungsweise im queer-feministischen

Sinne selbstbestimmt sein, sich als trans* Frau chirurgisch den Wunschbusen operieren zu lassen, als cis Frau aber nicht? Wie ist das Leiden an gesellschaftlicher Stigmatisierung und sich unwohl im eigenen Körper fühlen, zu bewerten? Als von außen eingefressene Normvorstellungen, die es durch intellektuelle Selbstreflexion »auszutreiben« gilt? Oder als unausweichliches Resultat des Lebens in Gesellschaft und legitime Motivation zu jedweder Körperbearbeitung?

Der wesentliche Unterschied in den paradigmatischen Positionen von Sascha und Ben ist die zugrundliegende Bestimmung der angestrebten Autonomie. Während bei Ben die emotionale Autonomie in einem akzeptierenden Umgang mit der Abhängigkeit gesellschaftlicher Normen besteht, der eine *Selbstbestimmung* der Entscheidung über die Erfüllung oder Nicht-Erfüllung ermöglichen soll, liegt der Schwerpunkt des Autonomiebestrebens bei Sascha in einer *Unabhängigkeit* von diesen gesellschaftlichen Normen, im Sinne des »second wave«-Feminismus, den nach Villa Braslavsky eine »mindestens ambivalente Inthronisierung der Unabhängigkeit« (Villa 2017a: 76) als geteiltes Element »vielfältige[r] Lesarten von Autonomie als politisches Leitmotiv feministischer Strategien« (ebd.) ausmacht.

Eine ähnliche Unterscheidung findet sich bei Gernot Böhme, der Autonomie und Souveränität unterscheidet:

»Versteht der autonome Mensch sich von seiner Selbstbestimmung her und betrachtet alles, was an ihm diese Selbstbestimmung bedroht und infrage stellt, als ihm nicht zugehörig, so ist der souveräne Mensch derjenige, der sich etwas widerfahren lassen kann. Er versteht Regungen, die in ihm aufsteigen, als die seine, Schmerzen als Grund und Versicherung seiner Subjektivität, den Leib und das Unbewusste als die Ressourcen, aus denen er lebt. Er ist jemand, der Frustrationen hinnehmen kann, der sich blamieren kann und der [...] akzeptiert, dass er nicht Herr im eigenen Hause ist. Kurz: Der souveräne Mensch lebt aus dem Bewusstsein, sich selbst gegeben zu sein.« (Böhme 2012: 7)

In diesem Sinne wäre Sascha ein Vertreter des Ideals vom autonomen Menschen, wohingegen Bens Umgang mit seiner Gegebenheit als »Produkt der Gesellschaft« mit Böhme als souverän zu bezeichnen wäre. Er stellt sein gutes Körpergefühl durch die Einpassung seiner Erscheinung in gegebene Körpernormen und den fitten Körper als happy object nicht als äußerlich aufdiktiert und »eingefressen« infrage, sondern beruft sich explizit auf dieses Wohlfühlen und das Glück als Legitimation seiner Körperarbeit auch im Bruch mit Szene-Tabus:

»Ja weil ich finde, das äh (.) ist ein bisschen Tabu auch ne, Fitness und diese Geschichte: Ok ich bin trans* und ich möchte auch [...] super muskelmäßig sein und dann ist das nicht so cool, weil heteronormativ, oder was? Aber die Sache ist doch, wie jede Person sich wohlfühlen kann. Und mir hat das jedenfalls sehr geholfen. Ich bin voll glücklich.« (Interview Ben)

Über die Setzung, dass es letztlich darum gehe, sich wohlfühlen zu können, wird die Spannung von Selbstbestimmung und Normunterwerfung als *selbstbestimmte Normunterwerfung* im Dienste des eigenen Wohlbefindens gelöst. Die Einpassung in bestehende Geschlechtskörperideale wird als hilfreich und dadurch eben auch ermächtigend, empowernd, erfahren. Selbstermächtigung und Empowerment werden in diesem Konzept *nicht in der Abkehr*, sondern der *beglückenden Erfüllung* gegebener Ideale gefasst. Als unterdrückend und einschränkend erscheinen hier eher Szene-Tabus, die dieses Glück als heteronormativ zurückweisen beziehungsweise abwerten.

Das wiederum verweist auf ein Paradox, welches Ilse Lenz für das Alternativmilieu der 1980er als »Januskopf von einerseits individueller Autonomie [...] und andererseits unsichtbarem Zwang zur Selbstnormierung« (Lenz I. 2010b: 381, siehe auch Kap. II.1) beschreibt. Unter dem Slogan »Das Private ist politisch« wurden einerseits Möglichkeiten geschaffen, scheinbar »natürliche« oder als Privatsache der öffentlichen Verhandlung entzogene Machtasymmetrien und Rollenvorstellungen zu hinterfragen. Das führte aber gleichzeitig auch zu einem Zugriff des »moralischen Kollektivbewusstseins« (ebd.) tief in die Subjekte und ihre alltägliche Selbstführung hinein. Diese Gleichzeitigkeit einer hohen Betonung von Selbstbestimmung und Individualität und gleichzeitiger kollektivierender Normierung im Sinne eines Szene-Wirs und entsprechender Werte und Normen findet sich auch in der aktuellen queeren Szene und deren Sport- beziehungsweise Fitnesskultur. Es stellt damit eine Verdopplung der im Fitnesssport vorhandenen Gleichzeitigkeit von Individualisierung und Kollektivierung dar. So ist der oder die Fitnesssportler_In nach Martschukat »Teil einer Kultur und Bewegung, fühlt sich dabei aber unabhängig und selbstbestimmt.« (Martschukat 2019: 51) Ebenso verhält es sich mit der Zugehörigkeit zur links-alternativen oder queeren Szene. Auch hier wird sowohl das Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer größeren Gruppe von Gleichgesinnten erfüllt, wie auch das Bedürfnis nach individualistischer Selbstentfaltung.

2 Im Schutz der Community

Denn eine Community, wie hier die der queeren Subkultur, erfüllt die paradoxe Aufgabe, die Bedürfnisse nach Einzigartigkeit und Individualität als auch nach Zugehörigkeit und Eingebundenheit gleichzeitig zu bedienen.

»Die Gemeinschaft – ethisch, religiös, politisch oder sonstwie – wird als die unheimliche Mischung aus Differenz und Kumpanei gedacht, als eine Einmaligkeit, für die man nicht mit Einsamkeit zahlen muß, als eine Kontingenz mit Wurzeln, als Freiheit mit Sicherheit: ihr Bild, ihre Verlockung sind ebenso widersinnig wie jene Welt der universalen Ambivalenz, aus der sie – hofft man – eine Zuflucht bietet.« (Bauman 1992: 301),

so schreibt Bauman über die Bedeutung postmoderner Gemeinschaft. Auch im Feld erscheint die Ausübung der sportiven Körperarbeit im Rahmen von subkultureller Community-Aktivität als ein Ausweg aus der grundlegenden Ambivalenz, die dem Selbst-Empowerment durch Sport und Körperformung innewohnt. Findet Körperarbeit im Kontext der Community-Aktivität statt, ist sie klar dem Pol der Selbstbestimmung zuzuordnen und eindeutig von Normunterwerfung zu unterscheiden. Darüber hinaus verspricht der Safe(r) Space der Gruppe die Freiheit der individuellen Selbstentfaltung bei gleichzeitiger Sicherheit vor der Konfrontation mit abwertenden Werten und Normen.

So wirbt The Queer Gym: »Workout without the homophobia, transphobia, and body shaming. There are no mirrors and no gym creepers, just a supportive community of happy, healthy homos.« (thequeergym) Hier wird besonders deutlich, wie ein sportiver queerer Schutzraum zum einen durch materielle Anordnungspraktiken, wie hier das Vermeiden von Spiegeln, oder auch die Organisation von Umkleieräumen (Kap. III.2) geschaffen wird, ebenso durch die Anordnung von bestimmten Menschen (no gym creepers⁶, andernorts keine cis Männer), was zusammen einen Raum ohne Homo- und Transphobie und ohne Körperabwertung – einen Schutzraum oder Safe(r) Space – ergeben soll. Vor allem aber wird hier auch die Formung einer »supportive community« betont. Auch im Interviewmaterial dieser Studie finden sich regelmäßig Verweise auf die Bedeutung des Trainings als Gruppenaktivität, mitunter in direkter Abgrenzung zum Training im Fitnessstudio. Das Trainieren in der Gruppe dient auch explizit zur Schaffung des Safe(r) Space, in dem bestimmte Werte und Normen anders als in konventionellen Sporträumen kultiviert werden können. So ist nicht nur wichtig, wer *nicht* am Training partizipiert (gegebenenfalls cis Männer), sondern auch, dass eine gewisse geteilte Erfahrung und Selbstverortung unter den Anwesenden vorausgesetzt wird. Das

6 Mit gym creeper werden Menschen, zumeist Männer bezeichnet, die das Fitnessstudio dazu nutzen, um andere, meist Frauen, in sexueller Absicht zu beobachten und zu belästigen.

wurde bereits in der Auseinandersetzung mit den Selbstdarstellungen im Werbematerial deutlich (Kap. III.1), zeigt sich aber auch in den Interviewmaterialien, beispielsweise bei Anika:

»Ich denke, dass viele Menschen in der Gruppe sind, die die Erfahrung gemacht haben, irgendner Normierung nicht zu entsprechen, Diskriminierungserfahrung haben und wissen, wie das ist, wie es sich anfühlt, diskriminiert zu werden und dementsprechend auch ne gewisse (.) Sensibilität haben im Umgang mit anderen Leuten.« (Interview Anika)

Durch alle Kapitel zieht sich eine Konstitution als Community über die Formulierung eines gemeinsamen Leidens an hegemonialen Körpernormen und die gleichzeitige glorifizierende Fokussierung auf eine emotionale Autonomie von diesen. Damit einher gehen widersprüchliche Konzepte von Offenheit und Freiheit sowie Schutz und Sicherheit als Leitprinzipien der Gestaltung der eigenen Schutz- wie Freiräume (Ommert 2016). Über eine vorausgesetzte gemeinsame Erfahrung der Diskriminierung wird kollektive Sensibilität konstruiert und dadurch ein gewisses Sicherheitsgefühl generiert.

Dabei bleibt die Bildung des Schutzraums nicht immer auf die eigenen Trainingsräume begrenzt. Es handelt sich beim Safe(r) Space um einen abstrakten Raum, der stets temporär durch die Anwesenden erzeugt wird und daher auch »transportfähig« ist und zum Beispiel auch im öffentlichen Raum errichtet werden kann. So beschreibt Valerie die Trainings ihrer schwul-lesbischen Sportgruppe, die im Sommer oft draußen im Park stattfinden:

»Na klar, das is auf einmal nicht mehr der geschützte Raum, den du vorher in der Turnhalle hattest ne. [...] Ich find das super, dass wir auch so auch nach außen gehen. [...] Is n gutes Gefühl. [...] Nee aber find ich gut, dass wir da nicht so die Hemmungen haben, sondern einfach sagen: Ja wir gehen auch raus und machen das draußen. Weil (.) bei irgendjemandem aus der Gruppe merkt man das IMMER, an irgendner Attitude sag ich mal, dass derjenige vielleicht schwul oder lesbisch ist. Und klar, kann auch immer was Blödes von außen kommen, man weiß ja nicht, was passiert. Aber die Gruppe is ja dann auch stark.« (Interview Valerie)

Trotz der potenziellen Gefahr homophober Angriffe eignet sich die Gruppe den öffentlichen Raum an, da sie »als Gruppe« stark ist. Ähnliche Aussagen finden sich rund um die Partizipation an einem Extrem-Hindernislauf einer anderen Trainingsgruppe (siehe Kap. III.3.3). Auch hier beschreibt Alex den Reiz der Teilnahme an einem für ihn eigentlich inakzeptablen, weil »krass heteronormativ[en], also so KRASS männlich[en]« (Interview Alex) Event, darin diesen »zu queeren und da mitzumachen und dem da irgendwie auch so subversiv was entgegenzusetzen. [...] Das funktioniert für mich aber nur in ner Gruppe, also in nem Team, in dem ich mich wohl fühle.« (Interview Alex) Die Gruppe dient also auch als Erweiterung

der Handlungs- und Raumanweisungsspielräume, da es (nur) durch die Gruppe möglich ist, sich den öffentlichen Raum sowie männlich dominierte Sportveranstaltungen zu erschließen.

Die Gruppe bietet also idealtypisch durch eine gemeinsame Erfahrungs- und Einstellungsgrundlage eine *Sicherheit im Innern* vor der Konfrontation mit ungewünschten Werten und Normen, sowie eine *Sicherheit vor einem Außen*, gegen das sich gemeinsam mehr oder weniger explizit abgeschirmt und verteidigt werden kann. Dabei wird diese Politik des abgeschlossenen Schutzraums in der queeren Sportszene generell (Carter/Baliko 2017; Elling/de Knop/Knopppers 2003; BUNT 2019) sowie von einigen Teilnehmenden dieser Studie auch selbst kritisch gesehen. So sagt Anika:

»EIGENTLICH, das ist halt der Anspruch, den ich halt hab, das wär eher was gegen diese Normierung zu machen, gesamtgesellschaftlich. Weil dann könnten sich auch Sportgruppen bilden, die diverser sind in Anführungsstrichen und niemand fühlt sich blöd in der Gruppe. Das wär eigentlich so mein Ziel. Weil ich find's eigentlich auch blöd, wenn man immer für jede Deprivilegierung extra ne eigene Gruppe aufmachen muss irgendwie nur weil halt die Gemeingesellschaft nicht klar kommt mit diesen ganzen Normierungen.« (Interview Anika)

Daneben erfüllt die subkulturell homogene Gruppe mitunter auch die Rolle einer Art ›Erziehungsinstanz‹, die die Arbeit am eigenen Denken und Fühlen unterstützt. Wie in Kap. III.4 dargestellt, begrüßt Sascha es, dass er von der Gruppe »auf den Deckel bekommt« (Interview Sascha), wenn er Abnehmwünsche äußert und die Gruppe diese offen ablehnt (siehe III.4.1). Die Gruppe dient ganz explizit und praktisch mittels direkter Sanktion der Durchsetzung gemeinschaftsbildender Werte und Normen, inklusive Gefühlsnormen in Bezug auf ästhetische Körperurteile und eigene Körperideale.

Allerdings produziert die queere, wie jede, Community damit unweigerlich auch ihre affect aliens (Ahmed 2010a; vgl. Carter/Baliko 2017), also Ausschlüsse und Befremdungen derer, die nicht ›richtig‹ empfinden, beispielsweise in Bezug auf ihre Ablehnung von hegemonialen Schönheitsnormen, in der Umkleidekabine (siehe Kap. III.2.4) oder, wie in Kap. III.4.3 am Beispiel von Jannis deutlich wurde, wenn sie nicht den nötigen Spaß am Gruppentraining entwickeln können.

So partizipiert auch Lu gar nicht (mehr) an queeren oder feministischen Szene-Sportgruppen, und zwar explizit nicht. Sie berichte von ihrer Erfahrung in einer feministischen Sportgruppe, wo ein ›spaßiges‹ Trainingselement für sie nicht lustig, sondern sehr unangenehm war (siehe III.3.1):

»Sag ich: ›Ja hallo, ich hab Issues damit!‹, oder also geb ich mir die Blöße oder nicht? Und in sonem Kontext hätt ich mir/Also da würde es mir im Crossfitstudio wesentlich leichter fallen. Da würd ich einfach sagen: ›Ne, sowas mach ich nicht.«

Ja, oder: ›Nee das is nicht mein Ding.« Aber da hätt ich dis Gefühl – und das mein ich mit [...] als obs son gemeinsames ›Es ist ja alles gut hier unter uns‹-Haube ja – wenns die so gibt, dass ichs da so schwierig finde zu sagen: Nee is vielleicht doch nicht so gut oder ich will das aber doch nicht.« (Interview Lu)

Lu beschreibt damit das Gefühl eines Gruppendrucks, der durch eine Selbstsetzung als Community, in ihrem Fall als »WIR FRAUEN« (Interview Lu) und »Ja wir sind ja alles Frauen, das geht ja voll.« (Interview Lu) entsteht. Im Kontrast dazu erlebt sie konventionelle Crossfitstudios durch ihre Service-Orientierung wesentlich entgegenkommender. Sie hat im kommerziellen Fitnesssport, vor allem auch im Einzel-Training bei einer Personal Trainerin (siehe III. 3.2) ihren Modus gefunden, der ihr gerade durch die soziale Situation einer kommerziellen Beziehung ohne subkulturelle Moralität erlaubt, ihre Grenzen in körperlicher und mentaler Hinsicht, klar zu behaupten. Die Szene-Community war in ihrem Fall, ähnlich wie im Beispiel von Jannis, explizit *nicht* der Raum, in welchem individuelle Bedürfnisse und Empfindungen Platz hatten, wenngleich zentrales Element der Selbstbeschreibung der queeren Sporträume die Betonung der Anerkennung und Wertschätzung von Individualität und Vielfalt ist.

3 Implizite Geschlechternormen

Anhand der Diskussion der im Feld vertretenen ambivalenten Geschlechterpolitiken (siehe Kap. III.3.3) ist deutlich geworden, dass die Schaffung eines queeren Schutzraums von einer Gleichzeitigkeit gekennzeichnet ist, zwischen den Ansprüchen größtmöglicher Offenheit und Vielfalt und dem einer Sicherheit vor bestimmten Werten, Normen und Verhaltensweisen, was an bestimmte geschlechtliche und sexuelle Selbstverortungen geknüpft wird (Wir Frauen, FLTI* oder queer). In Bezug auf Geschlecht kommt es dabei zu einer Spannung zwischen dem Anspruch der *Auflösung* zweigeschlechtlicher Identitätszuschreibungen und der *Anerkennung* einer zweigeschlechtlich organisierten gesellschaftlichen Machtstruktur, die nach Ommert als Kategorienkritik gegenüber Herrschaftskritik gefasst werden kann (siehe Kap. III.3.3).

Geschlecht und Sexualität sind dabei im Feld die Kategorien der Humandifferenzierung (Hirschauer/Boll 2017), denen mit Abstand die meiste explizite Relevanz zugeschrieben wird. Generell lässt sich für das Feld des Sports feststellen, dass Geschlecht hier, zum Teil entgegen allgemeiner gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen, eine sehr starre und unumgehbare Differenzkategorie darstellt, deren Legitimität unhinterfragt erscheint (Heckemeyer 2018). In ähnlicher Weise trifft dies im Sport nur noch für die Kategorie Behinderung zu (Müller 2017). Diese – die Kategorie Behinderung – wird im Feld zumindest rudimentär explizit relevant gemacht, als eine Gruppe einen FLTI*-Triathlon als Alternative zu konventionellen Fitnessläufen wie Tough Mudder organisiert (siehe Kap. III.3.3) und sich in der Planung der Strecke und Aufgabenstellungen den Anspruch stellt, »das inklusiver [zu] machen, dass so Leute im Rolli oder wenn sie nicht sehend sind oder so, teilnehmen können« (Interview Kim). Das Interview von Jannis zeigt jedoch auch, dass im alltäglichen Training der Fitnessgruppe chronischer Krankheit und Behinderung und deren Bedeutung für die Sportererfahrung wenig Raum zukommt (Kap. III.4.3).

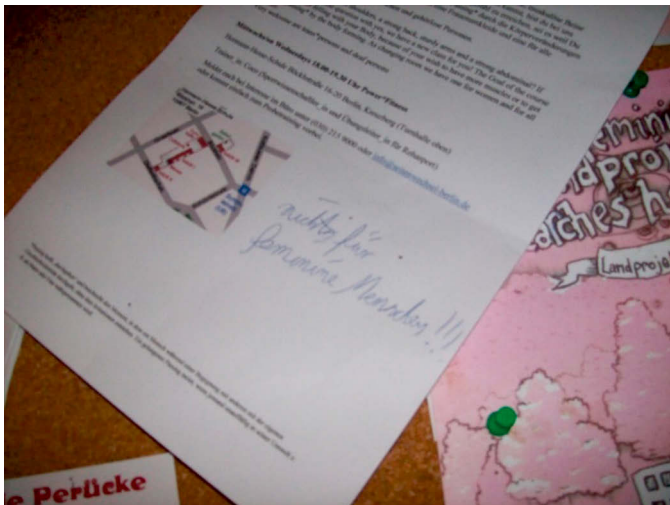
Und auch im Bezug auf Geschlecht zeigt sich, zusätzlich zur Spannung zwischen Herrschafts- und Kategorienkritik auf der *expliziten* Ebene der Zugangspolitik, eine *implizite* Reproduktion hegemonialer Geschlechtskonzepte. Dies wurde zum einen auf der Ebene der Gefühlsarbeit der Trainer_Innen herausgearbeitet (Kap. III. 3.2). Hier zeigte sich, dass die Trainer_Innen in ihrer Trainingsgestaltung hegemoniale Geschlechterrollen reproduzieren, indem Trainer oftmals ein schnelleres, härteres und kompetitiveres Training gestalten als Trainerinnen, deren Schwerpunktsetzung deutlich stärker auf der Gesundheitsorientierung und der Vermeidung von Leistungs- und Vergleichsdruck liegt. Darüber hinaus zeigt sich auch auf der Ebene der Diskurse um Körperideale und Körperarbeit (III.4) ein impliziter Androzentrismus, also eine unbewusste Orientierung an Männlichkeit als Norm und Ideal. Während das Ziel der Reduktion, also des Abnehmens

durch Fettabbau, unisono explizit abgelehnt wird, wird die Arbeit am eigenen Körper mit dem Ziel des Muskelaufbaus in bestimmten Legitimationsrahmen – für FLTT*-Personen als Empowerment – durchaus akzeptiert und offen verfolgt. Damit findet eine Ablehnung von Körperarbeitszielen statt, die gemeinhin als weiblich gelten und dazu dienen, Weiblichkeit zu produzieren (Sobiech 2004, 2006), wohingegen Körperarbeit zur Produktion von Männlichkeit legitimiert und unterstützt wird. Das gilt auch im Kontext der Idealisierung muskulöser Frauen als Symbol feministischen Empowerments (III.4.2.3), denn auch hier findet eine implizite Höherwertung von als männlich konnotierten Eigenschaften, wie Muskulosität und Stärke, statt und die weibliche Selbstermächtigung bedeutet damit eine implizite Orientierung an Männlichkeit (Rose L. 1995, 1997; dazu auch Dolezal 2016: 59f.).

Interessant ist in diesem Zusammenhang folgendes, bereits in II.4.1 erwähnte, Ereignis aus der Feldbeobachtungsphase:

Ich gehe nach dem Training zu einer Buchvorstellung in einem queeren Zentrum. Dort hängt an der Info-Pinnwand auch ein Werbezettel für die Gruppe. Irgendwer hat darauf geschrieben: »Nichts für feminine Menschen!!!« (Beobachtung 22.02.2016)

Abb. 15: Öffentlicher Pinnwandaushang, privates Foto



Hier wird öffentlich Kritik geübt an einer der für diese Studie untersuchten Fitnessgruppen. Es ist weder ersichtlich von wem, aus welcher Position, diese Kritik geübt wird, noch, ob sie sich auf den Werbetext und die darin angepriesenen Kör-

perziele (breite Schultern, ein starker Rücken, kräftige Arme, muskulöse Beine und ein fester Bauch) bezieht oder auf eine gemachte Erfahrung im Training. Trotz dieser vielen Fragezeichen ist diese öffentliche Kritik ein Beleg für die Relevanz der Thematik latenter Vergeschlechtlichungen von Körperidealen und Körperarbeitspraktiken in der Szene. Ich habe ein Foto dieses Aushangs von da an als Stimuli in alle Interviews mit Teilnehmenden aus der kritisierten Gruppe hereingetragen (siehe Kap. II.4.1), um über implizite und explizite Geschlechternormen und Ausschlüsse ins Gespräch zu kommen. Die Kritik wurde dabei unisono zurückgewiesen mit dem Verweis darauf, dass die beschriebenen Körperziele nicht an Männlichkeit geknüpft seien und alle FLTI*-Personen jeglicher Geschlechtsidentität für sich entscheiden können, ob sie diese Ziele verfolgen möchten oder nicht. Auch wird moniert, dass die Kritik selbst geschlechtliche Stereotype reproduziere, indem sie Krafttraining als »nichts für feminine Menschen« bezeichnet.

Gleichzeitig sagt aber Mika beispielsweise, dass

»[...] viele Menschen, die sich trans*männlich identifizieren, ein deutlich größeres Interesse haben an muskulösen Oberkörpern und muskulösen Beinen als die meisten Menschen, die sich trans*weiblich identifizieren. Da is ja dann das eher andersrum, dass alles, was von der Gesellschaft als klassisch männlich gewertet wird, eher nicht angestrebt wird. Also frei von von äh (4) klassischen Körperidealen sind glaub ich die allerwenigsten Menschen, zähl ich mich auch nicht zu, [...] und das spiegelt sich dann natürlich auch beim Training wider.« (Interview Mika)

Auch Sascha stellt mit Blick auf den Werbetext der Gruppe fest:

»Ich mein hier steht ›Möchtest du ein besseres Passing?‹. Vielleicht ist ja für manche Menschen für nen Passing grade wichtig NICHT diese Sachen zu machen, sondern andere Dinge zu betonen und das wird ja gar nicht geschrieben, um was es geht. Ja, es reproduziert wahrscheinlich schon auch wieder son bisschen dieses Patriarchalische, dass halt einfach so Sport Männlichkeit ist und dass man mit Sport n Männlichkeitspassing erzielen möchte und dass man kein weibliches Passing durch Sport...weiß ich nicht. Trans* Frauen sind ja hier schonma gar nicht mitgedacht. Das is ja auch ausschließend und diskriminierend eigentlich der Text.« (Interview Sascha)

Es zeigt sich hier auch in der Reflexion der Teilnehmenden, dass sich die Vergeschlechtlichung bestimmter Körper, Körperformen und damit auch Körperarbeitsziele, nicht so einfach auflösen lässt, wie eine rhetorische Selbstpositionierung als außerhalb des zweigeschlechtlichen Mainstreams verspricht. Denn auch wenn betont wird, dass es auch feminine breite Schultern gäbe (Interview Sascha) und das Ideal eines muskulösen Frauenkörpers im Feld generell verbreitet ist, so stellt das Ideal des »strong is the new skinny« (siehe Kap. III.4.2) eher eine Variante denn eine Auflösung oder Abschaffung von weiblichen Körpernormen dar und gilt implizit

nur für cis Frauen beziehungsweise Frauen, deren (auch körperliches) Frau-Sein generell nicht in Frage steht.

Neben den Gefühlsnormen im Feld, die eine spaß- und gruppenorientierte Körper-Nicht-Arbeit losgelöst von gesellschaftlichen Körper- und Schönheitskonzepten erwarten und einfordern, leiten also auch gesellschaftlich tradierte Konzepte von Geschlecht und Geschlechtskörpern die Praktiken im Feld an. Dies ist den Teilnehmenden mitunter bewusst und wird teilweise auch in subjekt- oder szeneninternen Auseinandersetzungen verhandelt.

Fazit: Queering Fitness – Fitting Queerness?

»Wir wollten Möglichkeiten des Sporttreibens finden, bei denen nicht das Selbstverständnis als Lesbe und/oder frauenbewegte Frau in der Garderobe gegen die Turnhose getauscht werden muss.« (Schälicke 2003) So wird in der Jubiläumsbroschüre die Gründungsmotivation des Vereins Seitenwechsel e.V. erzählt. Diese ähnelt stark dem Werbeslogan eines aktuellen queeren Fitnessangebots in den USA: »You shouldn't have to compromise your identity in order to strengthen your relationship with your body« (buffbutch, 25.05.2018). Es findet sich also damals wie heute als zentrales Motiv eine Abgrenzung zu anderen/'normalen' Sportkontexten, welche dadurch definiert wird, dass die eigenen Räume ein authentisches (geschlechtliches beziehungsweise geschlechterpolitisches) Selbstsein ermöglichen, welches andernorts nicht möglich sei. Dieses Selbstsein ist aber mitnichten autonom und irgendwie »eigentlich«, sondern konstitutiv eingebunden in gegebene Subjektformen und milieuspezifische Körper-Selbst-Kulturen (Villa 2008b: 265), wie eben eine queere oder feministische Szene.

Die Partizipation an queerer Fitnesskultur, so hat diese Studie gezeigt, bedeutet damit nicht nur ein Queeren, ein Verändern oder gar Revolutionieren, von Fitness, sondern auch ein Einpassen – ein »Fitting in«- in bestimmte Konzepte von Queerness sowie ein Einpassen queerer Subkulturen selbst in hegemoniale Konzepte von körperlicher Selbstbestimmung, persönlicher Autonomie und des fitten Körper als happy object. Jede noch so dissidente Partizipation (Hark 2005) beeinflusst und verändert schließlich nicht nur den Gegenstand, sondern auch die Partizipierenden selbst.

Es hat sich gezeigt, dass die im Feld verbreitete Gegenüberstellung von unterwerfender Normierung und ermächtigendem Empowerment theoretisch wie praktisch nicht haltbar ist. »Tatsächlich gehen Empowerment und Normierung oft Hand in Hand. Sich Normen anzupassen, kann etwas sehr Ermächtigendes haben und Empowerment wiederum schafft (neue) eigene Normativitäten.« (Schmechel 2017b: 78) Somit existiert die widersprüchliche Überschneidung von Individualisierung und Normierung, Authentizität und Künstlichkeit, Disziplinierung und Selbstentfaltung, Freizeitspaß und planvoller Projektarbeit, die der Fitnesskultur generell zu eigen ist (Sassatelli 2010; Martschukat 2019), im Feld dieser Untersu-

chung in gewisser Weise zugespitzt. Denn die Lokalisierung innerhalb einer sich als – vor allem in Bezug auf Körperlichkeit – anti-normativ verstehenden Gemeinschaft verstärkt diese Widersprüchlichkeiten.

Die Erkenntnisse der vorliegenden Arbeit sind jedoch nicht auf das spezifische subkulturelle Milieu beschränkt, welches konkret untersucht wurde. Vielmehr dient die Fokussierung auf dieses spezielle Milieu als Lupe auf verbreitete aktuelle Subjektformen und -kulturen westlicher (post- oder spät-)moderner Gesellschaften und deren Körper-Selbst-Verhältnisse.

Der emotionstheoretische Analyseansatz hat sich dabei als fruchtbar erwiesen, um gerade auch die affektiv-leibliche Ebene des Körper-Selbst-Verhältnisses zu beleuchten und aufzuzeigen, welche leitende Rolle Emotionen in den inter- und intrasubjektiven Verhandlungen um die ermöglichende und begrenzte Verfügbarkeit des eigenen Körpers spielen. Damit konnte der bisherige Forschungsstand zum Phänomen der Arbeit am eigenen Körper, spezifisch im Kontext von Fitnesssport, der dazu tendiert den Subjekten ein allzu verkörpertes und entleiblichtes Selbstverhältnis zu attestieren, gewinnbringend ergänzt werden. So wurde deutlich, dass der bearbeitete Körper eben nicht ein Gegenstand ist, der um seiner selbst willen geformt und bearbeitet wird, sondern, dass mit der Arbeit am Körper eine Palette an Gefühlen und Empfindungen – Hoffnungen, Ängste, Freuden und Begehren, Stolz und Scham – verknüpft sind, die die Körperarbeit motivieren und leiten. Arbeit am eigenen Körper, so wurde deutlich, ist immer auch Gefühlsarbeit, Arbeit am eigenen Körpergefühl.

Queere Sporträume bieten hierfür heterotope Schutz- und Entfaltungsräume, die vielen Menschen einen praktischen und emotionalen Zugang zum eigenen Körper ermöglichen, der anderswo so nicht möglich ist. Sie tragen damit zu einer emanzipativen Gestaltung der (Sport-)Welt und Gesellschaft bei. Gleichsam sind sie als Heterotopien eben keine Utopien, sondern untrennbar mit ihrer gesellschaftlichen Umwelt verbunden und produzieren – sowohl im Einklang mit dieser wie in Eigenlogik – Marginalisierungen, Normierungen und Ausschlüsse. Ein Revolutionswerkzeug sind queere Fitnessgruppen damit sicher nicht, wohl aber Inseln, die nicht außerhalb, sondern mitten im Meer der normativen Fitnesswelt zu deren Pluralisierung und Vielfältigkeit und damit auch zu deren Wandel beitragen.

Literatur

- A.G.Gender-Killer (Hg.) (2011): Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag. Münster: Unrast-Verlag.
- Abraham, Anke (2006): Der Körper als Speicher von Erfahrung. Anmerkungen zu übersehenen Tiefendimensionen von Leiblichkeit und Identität. In: Robert Gugutzer (Hg.): Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: transcript, S. 119-139.
- Abraham, Anke (2008): Identitätsbildung im und durch Sport. In: Kurt Weis und Robert Gugutzer (Hg.): Handbuch Sportsoziologie. Schorndorf: Hofmann, S. 239-248.
- Abraham, Anke (2011): Geschlecht als Falle? Körperpraxen von Mädchen und Jungen im Kontext begrenzender Geschlechternormen. In: Yvonne Niekrenz und Matthias D. Witte (Hg.): Jugend und Körper. Leibliche Erfahrungswelten. Weinheim: Juventa, S. 241-255.
- Abraham, Anke; Müller, Beatrice (Hg.) (2010): Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld: transcript.
- Ach, Johann S.; Pollmann, Arnd (Hg.) (2015): No body is perfect. Bielefeld: transcript.
- Achtelik, Kirsten (2015): Selbstbestimmte Norm. Feminismus, Pränataldiagnostik, Abtreibung. Berlin: Verbrecher-Verlag.
- Adloff, Frank; Farah, Hindeja (2013): Norbert Elias: Über den Prozess der Zivilisation. In: Konstanze Senge und Rainer Schützeichel (Hg.): Hauptwerke der Emotionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 108-115.
- Adner, Angelika; Mänz, Heike (1986): Selbstverteidigung und Selbstbehauptung von Frauen für Frauen. Eine Antwort auf Belästigungen und Angriffe im Alltag. In: Sylvia Schenk (Hg.): Frauen, Bewegung, Sport. Hamburg: VSA-Verlag, S. 181-201.
- Ahmed, Sara (2004): Collective Feelings. In: *Theory, Culture & Society* 21 (2), S. 25-42. DOI: 10.1177/0263276404042133.
- Ahmed, Sara (2006): ORIENTATIONS: Toward a Queer Phenomenology. In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 12 (4), S. 543-574. DOI: 10.1215/10642684-2006-002.

- Ahmed, Sara (2010a): *Feminist Killjoys (And Other Willful Subjects)*. Hg. v. The Barnard Center for Research on Women (8.3). Online verfügbar unter http://sfonline.barnard.edu/polyphonic/ahmed_01.htm., zuletzt eingesehen am 28.12.2020.
- Ahmed, Sara (2010b): *Happy Objects*. In: Melissa Gregg und Gregory J. Seigworth (Hg.): *The Affect Theory Reader*. Durham, London: Duke University Press, S. 29-51.
- Ahmed, Sara (2010c): *The Promise of Happiness*. Durham, London: Duke University Press.
- Ahmed, Sara (2012): *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham, London: Duke University Press.
- Ahmed, Sara (2014a): *Kollektive Gefühle oder die Eindrücke, die andere hinterlassen*. In: Angelika Baier, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yv E. Nay und Andrea Zimmermann (Hg.): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*. Wien: Zaglossus, S. 183-214.
- Ahmed, Sara (2014b): *Not in the Mood*. In: *New Formations* 82 (82), S. 13-28. DOI: 10.3898/NeWF.82.01.2014.
- Ahmed, Sara (2014c): *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Ahmed, Sara (2018): *Feministisch leben! Manifest für Spaßverderberinnen*. Unter Mitarbeit von Carrie Moyer. Münster: Unrast-Verlag.
- Alberth, Lars (2016): *Den Körper abwenden und cool bleiben. Zur Herstellung emotionaler Neutralität in der Männerumkleide von Fitnessstudios*. In: Friederike Faust und Stefan Heissenberger (Hg.): *Emotionen im Spiel. Beiträge zu einer Ethnologie des Sports*. Berlin: Panama-Verlag (Berliner Blätter, Heft 71), S. 49-60.
- Alberth, Lars (2016): *Die Männerumkleide – ein inversives Panoptikon*. In: Julia Reuter und Oliver Berli (Hg.): *Dinge befremden. Essays zu materieller Kultur*. Wiesbaden: Springer VS, S. 63-73.
- Alkemeyer, Thomas (Hg.) (2003): *Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur*. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Alkemeyer, Thomas (2004): *Bewegung und Gesellschaft. Zur »Verkörperung« des Sozialen und zur Formung des Selbst in Sport und populärer Kultur*. In: Gabriele Klein (Hg.): *Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte*. Bielefeld: transcript, S. 43-79.
- Alkemeyer, Thomas (2007): *Aufrecht und biegsam. Eine politische Geschichte des Körperkults*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (18), S. 6-18.
- Alkemeyer, Thomas (2014): *Subjektivierung in sozialen Praktiken. Umriss einer praxeologischen Analytik*. In: Thomas Alkemeyer, Gunilla Budde und Dagmar

- Freist (Hg.): *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*. Bielefeld: transcript, S. 33-68.
- Alkemeyer, Thomas; Bröckling, Ulrich; Peter, Tobias (Hg.) (2018): *Jenseits der Person. Zur Subjektivierung von Kollektiven*. Bielefeld: transcript.
- Alkemeyer, Thomas; Budde, Gunilla; Freist, Dagmar (Hg.) (2014): *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*. Bielefeld: transcript.
- Alkemeyer, Thomas; Buschmann, Nikolaus (2016): *Praktiken der Subjektivierung – Subjektivierung als Praxis*. In: Hilmar Schäfer (Hg.): *Praxistheorie: ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript, S. 115-136.
- Alkemeyer, Thomas; Buschmann, Nikolaus; Michaeler, Matthias (2015): *Kritik der Praxis. Plädoyer für eine subjektivierungstheoretische Erweiterung der Praxistheorien*. In: Thomas Alkemeyer, Volker Schürmann und Jörg Volbers (Hg.): *Praxis denken. Konzepte und Kritik*. Wiesbaden: Springer VS, S. 25-50.
- Alkemeyer, Thomas; Michaeler, Matthias (2013): *Die Ausformung mitspielfähiger ›Vollzugskörper‹*. Die Ausformung mitspielfähiger ›Vollzugskörper‹. *Praxistheoretisch-empirische Überlegungen am Beispiel des Volleyballspiels*. In: *Sport and Society* 10 (3), S. 213-239.
- Alkemeyer, Thomas; Schmidt, Robert (2003): *Habitus und Selbst. Zur Irritation der körperlichen Hexis in der populären Kultur*. In: Thomas Alkemeyer (Hg.): *Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur*. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz, S. 77-102.
- Alkemeyer, Thomas; Schürmann, Volker; Volbers, Jörg (Hg.) (2015): *Praxis denken. Konzepte und Kritik*. Wiesbaden: Springer VS.
- Alkemeyer, Thomas; Villa, Paula-Irene (2010): *Somatischer Eigensinn? Kritische Anmerkungen zu Diskurs- und Gouvernementalitätsforschung aus subjektivierungstheoretischer und praxeologischer Perspektive*. In: Johannes Angermüller und Silke van Dyk (Hg.): *Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, S. 315-336.
- Althusser, Louis; Wolf, Frieder Otto (2016): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Alvarez, Erick (2008): *Muscle Boys. Gay Gym Culture*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Amelang, Katrin; Bergmann, Sven; Binder, Beate; Vogel, Anna-Carolina; Wagener-Böck, Nadine (Hg.) (2016): *Körpertechnologien. Ethnografische und gendertheoretische Perspektiven*. Berlin: Panama-Verlag (Berliner Blätter, Heft 70).
- Anderson, Benedict R. O'G.; Mergel, Thomas (2005): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Angermüller, Johannes; van Dyk, Silke (Hg.) (2010): *Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.

- Antoni-Komar, Irene (2012): Die kulturelle Modellierung des Körpers – Empirische Befunde und theoretische Positionen. In: Dagmar Filter und Birgit Görtler (Hg.): »Bei mir bist du schön ...«. Kritische Reflexionen über Konzepte von Schönheit und Körperlichkeit. Freiburg i.Br.: Centaurus-Verlag, S. 219-237.
- Anzaldúa, Gloria (2001): La Prieta. In: Cherríe Moraga und Gloria Anzaldúa (Hg.): This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color. Berkeley, CA: Third Woman Press, S. 198-210.
- Aphramor, Lucy (2018): Feminism, Dietetics and Realistic Fitness: Can They Be Team Players? In: Louise Mansfield, Jayne Caudwell, Belinda Wheaton und Beccy Watson (Hg.): The Palgrave Handbook of Feminism and Sport, Leisure and Physical Education. London: Palgrave Macmillan, S. 796-792.
- Atkins, Dawn (Hg.) (1998): Looking Queer. Body Image and Identity in Lesbian Bisexual Gay and Transgender Communities. New York: Harrington Park Press.
- Aulenbacher, Brigitte; Dammayr, Maria; Riegraf, Birgit (2018): Care und Care Work. In: Fritz Böhle, G. Günter Voß und Günther Wachtler (Hg.): Handbuch Arbeitssoziologie, Band 2. Akteure und Institutionen. Wiesbaden: Springer VS, S. 747-766.
- Baier, Angelika; Binswanger, Christa; Häberlein, Jana; Nay, Yv E.; Zimmermann, Andrea (Hg.) (2014): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien: Zaglossus.
- Balandis, Oswald; Straub, Jürgen (2019): Selbstoptimierung und Enhancement: Begriffe, Befunde und Perspektiven für die Geschlechterforschung. In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 1233-1241.
- Barad, Karen (2005): Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. In: Corinna Bath, Yvonne Bauer, Bettina Bock von Wülfigen, Angelika Saupe und Jutta Weber (Hg.): Materialität denken. Studien zur technologischen Verkörperung: hybride Artefakte, posthumane Körper. Bielefeld: transcript, S. 187-216.
- Barck, Karlheinz (Hg.) (1992): Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Leipzig: Reclam.
- Bargetz, Brigitte (2013): Markt der Gefühle, Macht der Gefühle. Konturen eines emotionstheoretischen Machtverständnisses. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 38 (2), S. 203-220.
- Bartky, Sandra (1998): Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power. In: Rose Weitz (Hg.): The Politics of Women's Bodies. Sexuality, Appearance, and Behavior. New York: Oxford University Press, S. 25-45.
- Bath, Corinna; Bauer, Yvonne; Bock von Wülfigen, Bettina; Saupe, Angelika; Weber, Jutta (Hg.) (2005): Materialität denken. Studien zur technologischen Verkörperung: hybride Artefakte, posthumane Körper. Bielefeld: transcript.

- Bath, Corinna; Meißner, Hanna; Trinkaus, Stephan (2013): Geschlechter Interferenzen. Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen. Berlin: LIT-Verlag.
- Bauer, Robin; Hoenes, Josch; Woltersdorff, Volker (Hg.) (2007): Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven. Hamburg: Männer-schwarm Verlag.
- Bauhardt, Christine (Hg.) (2004): Räume der Emanzipation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bauman, Zygmunt (1992): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg: Junius.
- Bauman, Zygmunt (1995): Zeit des Recycling: das Vermeiden des Festgelegt-Seins. Fitness als Ziel. In: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 19 (2/3), S. 7-24.
- Bauman, Zygmunt (2005): Politische Körper und Staatskörper in der flüssig-modernen Konsumgesellschaft. In: Markus Schroer (Hg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 189-214.
- Baumann, Denise (2018): (Un-)Mögliche Körper. Weight-Watchers-Treffen und Fat-Acceptance-Bewegung als Räume praktischer Transition. In: Lea Spahn, Jasmin Scholle, Susanne Maurer und Bettina Wuttig (Hg.): *Verkörperte Heterotopien. Zur Materialität und [Un-]Ordnung ganz anderer Räume*. Bielefeld: transcript, S. 141-154.
- Bauriedl, Sybille; Schier, Michaela; Strüver, Anke (Hg.) (2010): Geschlechterverhältnisse, Raumstrukturen, Ortsbeziehungen. Erkundungen von Vielfalt und Differenz im spatial turn. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Beck, Ulrich (1993): *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Becker, Ruth (2008): Raum. Feministische Kritik an Stadt und Raum. In: Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie: VS Verlag für Sozialwissenschaften*, S. 806-819.
- Becker, Ruth; Kortendiek, Beate; Budrich, Barbara (Hg.) (2008): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie: VS Verlag für Sozialwissenschaften*.
- Beitl, Matthias; Schneider, Ingo (Hg.) (2016): *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten*. Österreichisches Museum für Volkskunde; Österreichische Volkskundetagung. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.
- Bellebaum, Alfred; Hettlage, Robert (Hg.) (2014): *Unser Alltag ist voll von Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS.
- Berg, Charles; Milmeister, Marianne (2011): *Im Dialog mit den Daten das eigene Erzählen der Geschichte finden: Über die Kodierverfahren der Grounded-*

- Theory-Methodologie. In: Günter Mey und Katja Mruck (Hg.): *Grounded Theory Reader*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 303-332.
- Berlant, Lauren Gail (2006): Cruel Optimism. In: *differences* 17 (3), S. 20-36. DOI: 10.1215/10407391-2006-009.
- Berlant, Lauren Gail (2011): *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- Berlant, Lauren Gail (2014): Das Subjekt wahrer Gefühle: Schmerz, Privatheit und Politik. In: Angelika Baier, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yv E. Nay und Andrea Zimmermann (Hg.): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*. Wien: Zaglossus, S. 87-116.
- Berlant, Lauren Gail (2015): Grausamer Optimismus. Warum Fantasien des guten Lebens scheitern. In: *polar: Politik, Theorie, Alltag* (18), S. 43-48.
- Binder, Beate (Hg.) (2013a): *Eingreifen, kritisieren, verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Binder, Beate (Hg.) (2013b): *Geschlecht – Sexualität. Erkundungen in Feldern politischer Praxis*. Berlin: Panama-Verlag (Berliner Blätter Sonderheft, 62).
- Binkley, Sam (Hg.) (2010): *A Foucault for the 21st Century. Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Bischoff, Susanne (Hg.) (1993): *...Auf Bäume klettern ist politisch. Texte aus der feministischen Bewegungs- und Sportkultur*. Hamburg: Frühlings Erwachen.
- Bischoff, Susanne (1986): Die Lust am Leben eigener Bewegungsutopien im Patriarchat. Autonomie von Mädchen und Frauen im Sport. In: Sylvia Schenk (Hg.): *Frauen, Bewegung, Sport*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 130-138.
- Bischoff, Susanne (1993a): ...auf Bäume klettern ist politisch. In: Susanne Bischoff (Hg.): *...Auf Bäume klettern ist politisch. Texte aus der feministischen Bewegungs- und Sportkultur*. Hamburg: Frühlings Erwachen, S. 18-35.
- Bischoff, Susanne (1993b): Mit meiner Lust der Partnerin begegnen. Feministische Bewegungskultur und die ›Macht der Erotik‹. In: Susanne Bischoff (Hg.): *...Auf Bäume klettern ist politisch. Texte aus der feministischen Bewegungs- und Sportkultur*. Hamburg: Frühlings Erwachen, S. 152-164.
- Bischoff, Susanne (2003): Nicht nur auf Bäume klettern ist politisch- ein rückblickender Geburtstagsgruß. In: Seitenwechsel e.V. Berlin (Hg.): *15 Jahre Seitenwechsel e.V. Jubiläumsbroschüre*. Online verfügbar unter <https://www.seitenwechsel-berlin.de/archiv/nicht-nur-auf-baeume/>, zuletzt eingesehen am 28.12.2020.
- Bischoff, Susanne; Schmidt, Doris (1988): Von der patriarchalen Last zur feministischen Lust. Selbstverständnis, Ziele, Inhalte und Wege von Frauensportpraxis und -theorie. In: Mechtild Buschmann und Ellen Becker (Hg.): *Frauen in Bewegung. Der feministische Blick auf Sporttheorie, Sportpraxis und Sportpolitik*;

- Dokumentation des ersten feministischen Seminars in Bielefeld, 1987. Ahrensburg bei Hamburg: Feldhaus-Verlag/Edition Czwalina, S. 58-73.
- Blanke, Beate (Hg.) (2000): Identität und Geschlecht. 6. Tagung der DVS-Kommission »Frauenforschung in der Sportwissenschaft« vom 18. – 20.09.1998 in Hamburg. Deutsche Vereinigung für Sportwissenschaft; Tagung der DVS-Kommission »Frauenforschung in der Sportwissenschaft«. Hamburg: Feldhaus-Verlag/Edition Czwalina.
- Blinde, Elaine M.; Taub, Diane E.; Han, Lingling (1993): Sport Participation and Women's Personal Empowerment: Experiences of the College Athlete. In: *Journal of Sport and Social Issues* 17 (1), S. 47-60. DOI: 10.1177/019372359301700107.
- Blumenthal, Sara-Friederike (2018): Ethnographisches Forschen zu Affekten. In: Matthias Huber (Hg.): *Bildung und Emotion*. Wiesbaden: Springer VS, S. 397-412.
- Böhle, Fritz; Voß, G. Günter; Wachtler, Günther (Hg.) (2018a): *Handbuch Arbeitssoziologie Band 1. Arbeit, Strukturen und Prozesse*. 2018. Wiesbaden: Springer VS.
- Böhle, Fritz; Voß, G. Günter; Wachtler, Günther (Hg.) (2018b): *Handbuch Arbeitssoziologie Band 2. Akteure und Institutionen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Böhme, Gernot (2012): *Ich-Selbst*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Bohnsack, Ralf (2007): *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. Opladen, Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich (UTB).
- Bordo, Susan (Hg.) (2003a): *Unbearable Weight. Feminism Western Culture and the Body*. 10. Anniversary ed. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Bordo, Susan (2003b): *Reading the Slender Body*. In: Susan Bordo (Hg.): *Unbearable weight. Feminism Western culture and the body*. Berkeley, Calif.: University of California Press, S. 185-212.
- Borutta, Manuel; Verheyen, Nina (Hg.) (2010): *Die Präsenz der Gefühle- Männlichkeit und Emotion in der Moderne*. Bielefeld: transcript.
- Bose, Käthe von (2017): *Klinisch rein. Zum Verhältnis von Sauberkeit, Macht und Arbeit im Krankenhaus*. Bielefeld: transcript.
- Bose, Käthe von; Klöppel, Ulrike; Köppert, Katrin; Michalski, Karin; Treusch, Pat (Hg.) (2015): *I is for Impasse. Affektive Queerverbindungen in Theorie, Aktivismus, Kunst*. Berlin: b-books.
- Bourdieu, Pierre (1997): *Die männliche Herrschaft*. In: Irene Dölling und Beate Kraus (Hg.): *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 153-217.
- Bourdieu, Pierre (2004): *Teilnehmende Objektivierung*. In: Elke Ohnacker (Hg.): *Schwierige Interdisziplinarität. Zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Unter Mitarbeit von Pierre Bourdieu. Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 172-187.

- Bourdieu, Pierre (1998): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brabazon, Tara (2006): Fitness is a Feminist Issue. In: *Australian Feminist Studies* 21 (49), S. 65-83. DOI: 10.1080/08164640500470651.
- Bradshaw, Alison (2002): Empowerment and Sport Feminism. A Critical Analysis. In: *International Sports Studies* 24 (1), S. 5-31.
- Breidenstein, Georg; Hirschauer, Stefan; Kalthoff, Herbert; Nieswand, Boris (2015): Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung. Konstanz, München: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Breuer, Franz (2003): Subjekthaftigkeit der sozial-/wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit und ihre Reflexion. Epistemologische Fenster, methodische Umsetzungen. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 4 (2).
- Breuer, Franz; Dieris, Barbara (2009): Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brill, Dunja (2008): Queer Theory und kritische Subkulturforschung: ein überfälliger Brückenschlag. In: *Bulletin* 20 (36), S. 104-125.
- Britsch, Eckart (1987): Jogging in der Endlos-Schleife. Über die kalifornische Vorhut. In: *Kursbuch* (88), S. 79-92.
- Bröckling, Ulrich (2003): You are not responsible for being down, but you are responsible for getting up. Über Empowerment. In: *Leviathan* 31 (3), S. 323-344.
- Bröckling, Ulrich (2004): Empowerment. In: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke (Hg.): *Glossar der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 55-62.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas (Hg.) (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas (Hg.) (2004): *Glossar der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Browne, Kath (2007): Genderism and the Bathroom Problem. (Re)materialising Sexed Sites, (Re)creating Sexed Bodies. In: *Gender, Place & Culture* 11 (3), S. 331-346. DOI: 10.1080/0966369042000258668.
- Brügge, Claudia (2016): Wohin mit dem Wahnsinn? Ausgewählte Aspekte der Kontroverse um Anstaltspsychiatrie und mögliche Alternativen. Kritischer Überblick über psychiatrische, antipsychiatrische und feministische Positionen – am Beispiel der Konzeptionen von Soteria (Bern), vom Weglaufhausprojekt

- Berlin und vom Therapieansatz Polina Hilsenbecks. Berlin: Peter Lehmann, Antipsychiatrieverlag.
- Brümmer, Kristina (2015): Mitspielfähigkeit. Sportliches Training als formative Praxis. Bielefeld: transcript.
- Brunner, Karl; Hammer-Tugendhat, Daniela; Griesebner, Andrea (Hg.) (2004): Verkörperte Differenzen. Wien: Turia + Kant.
- Brüsemeister, Thomas (2008): Qualitative Forschung. Ein Überblick. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Buchen, Sylvia; Helfferich, Cornelia; Maier, Maja S. (Hg.) (2004): Gender methodologisch. Empirische Forschung in der Informationsgesellschaft vor neuen Herausforderungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bukow, Wolf-Dietrich (Hg.) (1999): Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung der Forschung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- BUNT – BundesNetzwerkTagung der queeren Sportvereine (2019): Dokumentation der ersten BundesNetzwerkTagung der queeren Sportvereine 2018. Unter Mitarbeit von Corinna Schmechel und Josch Hoenes. Hg. v. Seitenwechsel – Sportverein für FrauenLesbenTrans*Inter* und Mädchen e.V. Berlin. Online verfügbar unter <https://www.vorspiel-berlin.de/bunt>, zuletzt eingesehen am 13.10.2021.
- Burkhardt, Anke; Schlegel, Uta (Hg.) (2003): Warten auf Gender Mainstreaming. Gleichstellungspolitik im Hochschulbereich. *Die Hochschule* 12(2). Wittenberg: HoF.
- Burri, Regula (2008): Bilder als soziale Praxis – Grundlegungen einer Soziologie des Visuellen. In: *Zeitschrift für Soziologie* 37 (4), S. 342-358.
- Buschmann, Mechtild; Becker, Ellen (Hg.) (1988): Frauen in Bewegung. Der feministische Blick auf Sporttheorie, Sportpraxis und Sportpolitik; Dokumentation des ersten feministischen Seminars in Bielefeld, 1987. Feministisches Seminar. Ahrensburg bei Hamburg: Feldhaus-Verlag/Edition Czwalina.
- Butler, Judith (1998): Athletic Genders. Hyperbolic Instance and/or the Overcoming of the Sexual Binarism. In: *Stanford Humanities Review* 6 (2), S. 103-111. Online verfügbar unter <https://web.stanford.edu/group/SHR/6-2/html/butler.html>, zuletzt eingesehen am 28.12.2020.
- Butler, Judith (2003): Noch einmal: Körper und Macht. In: Axel Honneth (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption; Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 52-67.
- Butler, Judith (2009): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2013): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2014a): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Butler, Judith (2014b): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2016): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Berlin: Suhrkamp.
- Carter, Claire; Baliko, Krista (2017): ›These are not my people‹. Queer sport spaces and the complexities of community. In: *Leisure Studies*, S. 1-12. DOI: 10.1080/02614367.2017.1315164.
- Castro Varela, Maria do Mar; Dhawan, Nikita (2009): Of Mimikry and (Wo)Man. Desiring Whiteness in Postcolonialism. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche und Susan Arndt (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast-Verlag, S. 318-336.
- Caudwell, Jayne (2012): [Transgender] Young Men. Gendered Subjectivities and the Physically Active Body. In: *Sport, Education and Society* 19 (4), S. 398-414. DOI: 10.1080/13573322.2012.672320.
- Certeau, Michel de (1988): Kunst des Handelns. Berlin: Merve.
- Cohen, C. J. (1997): Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics? In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 3 (4), S. 437-465. DOI: 10.1215/10642684-3-4-437.
- Cohen, Rachel Lara (2010): When it Pays to Be Friendly: Employment Relationships and Emotional Labour in Hairstyling. In: *The Sociological Review* 58 (2), S. 197-218. DOI: 10.1111/j.1467-954X.2010.01900.x.
- Craig, Maxine Leeds (2002): Ain't I a Beauty Queen? Black Women, Beauty, and the Politics of Race. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Craig, Maxine Leeds; Liberti, Rita (2007): »Cause That's What Girls Do«. The Making of a Feminized Gym. In: *Gender & Society* 21 (5), S. 676-699. DOI: 10.1177/0891243207306382.
- Crossley, Nick (1996): Body-Subject/Body-Power. Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty. In: *Body & Society* 2 (2), S. 99-116. DOI: 10.1177/1357034X96002002006.
- Crossley, Nick (2004): The Circuit Trainer's Habitus. Reflexive Body Techniques and the Sociality of the Workout. In: *Body & Society* 10 (1), S. 37-69. DOI: 10.1177/1357034X04041760.
- Czollek, Leah Carola (Hg.) (2003): Was sie schon immer über Gender wissen wollten ... und über Sex nicht gefragt haben. Alice-Salomon-Fachhochschule für Sozialarbeit und Sozialpädagogik. Berlin: Alice-Salomon-Fachhochschule.
- Daphi, Priska (2011): Soziale Bewegungen und kollektive Identität – Forschungsstand und Forschungslücken. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen. Analysen zu Demokratie und Zivilgesellschaft* 24 (4), S. 13-25.
- David, Eric John Ramos (2014): Internalized Oppression. The Psychology of Marginalized Groups. New York, NY: Springer VS.

- Davis, Kathy (2008): Surgical passing – Das Unbehagen an Michael Jacksons Nase. In: Paula-Irene Villa (Hg.): schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: transcript, S. 41-66.
- Davis, Kathy (2011): Eine fragwürdige Gleichstellung. Männer, Frauen und Kosmetische Chirurgie. In: Maria Katharina Wiedlack und Katrin Lasthofer (Hg.): Körperregime und Geschlecht. Innsbruck: Studien-Verlag, S. 11-34.
- Dean, Megan A. (2011): Visualizing Resistance: Foucauldian Ethics and the Female Body Builder. In: *PhaenEx – Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture* 6 (1), S. 64-89.
- Degele, Nina (2004): Sich schön machen. Zur Soziologie von Geschlecht und Schönheitshandeln. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Degele, Nina (2006): Sportives Schmerznormalisieren. Zur Begegnung von Körper- und Sportsoziologie. In: Robert Gugutzer (Hg.): Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: transcript, S. 141-162.
- Degele, Nina (2008): Normale Exklusivitäten – Schönheitshandeln, Schmerznormalisieren, Körper inszenieren. In: Paula-Irene Villa (Hg.): schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: transcript, S. 67-84.
- Degele, Nina (2014): »Ich dusch nur mit dem Arsch zur Wand«: Verletzungsmacht und Verletzungsoffenheit als simultane Konstruktion von Heteronormativität. In: Anthony Waine und Kristian Naglo (Hg.): On and Off the Field. Fußballkultur in England und Deutschland. Wiesbaden: Springer VS, S. 85-104.
- Degele, Nina; Sobiech, Gabriele (2007): »Fit for life«? – Soziale Positionierung durch sportive Praxen. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* (69), S. 109-118.
- Diamond, Darla; Pflaster, Petra; Schmid, Lea (Hg.) (2017): Lookismus. Normierte Körper: diskriminierende Mechanismen: (Self-)Empowerment. Münster: Unrast-Verlag.
- Dickel, Sascha (2016): Der neue Mensch – ein (technik)utopisches Upgrade. Der Traum vom Human Enhancement. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (37-38), S. 16-21.
- Doderer, Yvonne; Kortendiek, Beate (2008): Frauenprojekte. Handlungs- und Entwicklungsräume feministischer Frauenbewegungen. In: Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 887-894.
- Dolezal, Luna (2016): Body Shame and Female Experience. In: Hilge Landwehr und Isabella Marcinski (Hg.): Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes. Bielefeld: transcript, S. 45-68.
- Dölling, Irene; Kraiss, Beate (Hg.) (1997): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Dörner, Klaus (2013): *Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie*. Hamburg: CEP Europäische Verlagsanstalt.
- Dresing, Thorsten; Pehl, Thorsten (2018): *Praxisbuch Interview, Transkription & Analyse. Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende*. Marburg: Dresing.
- Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul (Hg.) (1987): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a.M.: Athenäum.
- Du Bois, William E. B. (2003): *Die Seelen der Schwarzen. The Souls of Black fFolk*. Freiburg Breisgau: Orange Press.
- Duden, Barbara (1987): *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Duden, Barbara (2008): *Frauen-»Körper«: Erfahrung und Diskurs (1970-2004)*. In: Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie: VS Verlag für Sozialwissenschaften*, S. 601-615.
- Duttweiler, Stefanie (2004): *Ein völlig neuer Mensch werden. Aktuelle Körpertechnologien als Medien der Subjektivierung*. In: Karl Brunner, Daniela Hammer-Tugendhat und Andrea Griesebner (Hg.): *Verkörperte Differenzen*. Wien: Turia + Kant, S. 130-146.
- Duttweiler, Stefanie (2008): *»Im Gleichgewicht für ein gesundes Leben«*. Präventionsstrategien für eine riskante Zukunft. In: Henning Schmidt-Semisch und Friedrich Schorb (Hg.): *Kreuzzug gegen Fette. Sozialwissenschaftliche Aspekte des gesellschaftlichen Umgangs mit Übergewicht und Adipositas*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 125-142.
- Duttweiler, Stefanie (2016a): *Körperbilder und Zahlenkörper. Zur Verschränkung von Medien- und Selbsttechnologien in Fitness-Apps*. In: Stefanie Duttweiler, Robert Gugutzer, Jan-Hendrik Passoth und Jörg Strübing (Hg.): *Leben nach Zahlen. Self-Tracking als Optimierungsprojekt?* Bielefeld: transcript, S. 221-251.
- Duttweiler, Stefanie (2016b): *Nicht neu, aber bestmöglich. Alltägliche (Selbst)Optimierung in neoliberalen Gesellschaften*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (37-38), S. 27-32 .
- Duttweiler, Stefanie; Gugutzer, Robert; Passoth, Jan-Hendrik; Strübing, Jörg (Hg.) (2016): *Leben nach Zahlen. Self-Tracking als Optimierungsprojekt?* Bielefeld: transcript.
- Eckhorst, Kendra (2012): *Schöne, neue Feministinnen. Oder wie aus dem feministischen Kampf um Selbstbestimmung ein Recht auf Schönheit, auch für Feministinnen, wurde*. In: Dagmar Filter und Birgit Görtler (Hg.): *»Bei mir bist du schön ...«*. Kritische Reflexionen über Konzepte von Schönheit und Körperlichkeit, Freiburg i.Br.: Centaurus-Verlag, S. 61-77.

- Eggers, Maureen Maisha; Kilomba, Grada; Piesche, Peggy; Arndt, Susan (Hg.) (2009): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast-Verlag.
- Eitler, Pascal (2011): *Der »Ursprung« der Gefühle – reizbare Menschen und reizbare Tiere*. In: Ute Frevert, Monique Scheer, Anne Schmidt et al. (Hg.): *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, S. 93-120.
- Eitler, Pascal (2014): *»Selbsteilung« Zur Somatisierung und Sakralisierung von Selbstverhältnissen im New Age (Westdeutschland 1970-1990)*. In: Sabine Maassen, Jens Elberfeld, Pascal Eitler und Maik Tändler (Hg.): *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den »langen« Siebzigern*. Berlin: De Gruyter, S. 161-182.
- Eitler, Pascal (2019): *Körpertherapien oder der »Somaboom« nach 1968*. In: Alexa Geisthövel und Bettina Hitzer (Hg.): *Auf der Suche nach einer anderen Medizin. Psychosomatik im 20. Jahrhundert*. Berlin: Suhrkamp, S. 376-389.
- Eitler, Pascal; Elberfeld, Jens (Hg.) (2015): *Zeitgeschichte des Selbst. Therapeutisierung – Politisierung – Emotionalisierung*. Bielefeld: transcript.
- Eitler, Pascal; Elberfeld, Jens (2015): *Von der Gesellschaftsgeschichte zur Zeitgeschichte des Selbst – und zurück*. In: Pascal Eitler und Jens Elberfeld (Hg.): *Zeitgeschichte des Selbst. Therapeutisierung – Politisierung – Emotionalisierung*. Bielefeld: transcript, S. 7-30.
- Elberfeld, Jens (2015): *Befreiung des Subjekts, Management des Selbst. Therapeutisierungsprozesse im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren*. In: Pascal Eitler und Jens Elberfeld (Hg.): *Zeitgeschichte des Selbst. Therapeutisierung – Politisierung – Emotionalisierung*. Bielefeld: transcript, S. 49-83.
- Elias, Norbert (1980): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elling, Agnes; Knop, Paul de; Knoppers, Annelies (2003): *Gay/Lesbian Sport Clubs and Events. Places of Homo-Social Bonding and Cultural Resistance?* In: *International Review for the Sociology of Sport* 38 (4), S. 441-456. DOI: 10.1177/1012690203384005.
- Elling-Machartzki, Agnes (2015): *Extraordinary Body-Self Narratives. Sport and Physical Activity in the Lives of Transgender People*. In: *Leisure Studies* 36 (2), S. 256-268. DOI: 10.1080/02614367.2015.1128474.
- Engelmann, Jan (Hg.) (1999): *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Engelmann, Jan; Foucault, Michel (Hg.) (1999): *Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader, Diskurs und Medien*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt DVA.

- Engler, Steffani (2008): Habitus und sozialer Raum. Zur Nutzung der Konzepte Pierre Bourdieus in der Frauen- und Geschlechterforschung. In: Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 257-268.
- Eribon, Didier (2017): Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege. Unter Mitarbeit von Tobias Haberkorn. Berlin: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz (2016): Schwarze Haut, weiße Masken. Wien, Berlin: Verlag Turia + Kant.
- Faust, Friederike; Heissenberger, Stefan (Hg.) (2016): Emotionen im Spiel. Beiträge zu einer Ethnologie des Sports. Berlin: Panama-Verlag (Berliner Blätter, Heft 71).
- Faust, Friederike; Heissenberger, Stefan (2016): Eine Frage des Trainings. Methodische Überlegungen zum Forscher_innenkörper als Erkenntnissubjekt. In: Katrin Amelang, Sven Bergmann, Beate Binder, Anna-Carolina Vogel und Nadine Wagener-Böck (Hg.): Körpertechnologien. Ethnografische und gendertheoretische Perspektiven. Berlin: Panama-Verlag (Berliner Blätter, Heft 70), S. 68-83.
- Faust, Friederike; Kösters, Johanna (2016): The Joy of the Killjoys. Pain and Pleasure among Women's Football Activists. In: Friederike Faust und Stefan Heissenberger (Hg.): Emotionen im Spiel. Beiträge zu einer Ethnologie des Sports. Berlin: Panama-Verlag (Berliner Blätter, Heft 71), S. 72-84.
- Filter, Dagmar; Görtler, Birgit (Hg.) (2012): »Bei mir bist du schön ...«. Kritische Reflexionen über Konzepte von Schönheit und Körperlichkeit. Freiburg i.Br.: Centaurus-Verlag.
- Fingerhuth, Claudia (2011): Von Frauen für Frauen. Feministische Selbstverteidigung als Beitrag zur Frauenbildung und zur feministischen Sport- und Bewegungskultur. Rekonstruktion ihrer Entstehung im Kontext der neuen Frauenbewegung sowie eine Reflexion der Situation heute. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Freie Universität Berlin, Berlin. Erziehungswissenschaft/Erwachsenenbildung.
- Fink-Eitel, Hinrich; Lohmann, Georg (Hg.) (1993): Zur Philosophie der Gefühle. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Finn, S. Margot (2010): Alimentary Ethics in The History of Sexuality and NBC's The Biggest Loser. In: Sam Binkley (Hg.): A Foucault for the 21st Century. Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, S. 350-364.
- Fischer, Michael (2008): Personifizierung, Objektivierung und die Logik der Kontrolle: zum Subjektstatus von Tieren in Tierstrafen, Tierprozessen und Tiererschutz. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, S. 515-5168.

- Flaake, Karin (2019): Die Jugendlichen und ihr Verhältnis zum Körper. Stuttgart: Kohlhammer.
- Flam, Helena (2002): Soziologie der Emotionen. Eine Einführung. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Flam, Helena; Doerr Nicole (2015): Visuals and Emotions in Social Movements. In: Helena Flam und Jochen Kleres (Hg.): *Methods of Exploring Emotions*. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group, S. 229-239.
- Flam, Helena; Kleres, Jochen (Hg.) (2015): *Methods of Exploring Emotions*. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Flieg, Anne (2008a): Körperkultur und Moderne. Robert Musils Ästhetik des Sports. Berlin: De Gruyter.
- Flieg, Anne (2008b): Nabelschau – Fitness als Selbstmanagement in John von Düffels Romansatire EGO. In: Paula-Irene Villa (Hg.): *schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*. Bielefeld: transcript, S. 85-98.
- Flick, Uwe (2011): *Triangulation. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Flohr, Sabine (2003a): Das Schulsporttrauma. Ein radikalsubjektiver Essay zur weiblichen Bewegungsbiographie. In: Seitenwechsel e.V. Berlin (Hg.): *15 Jahre Seitenwechsel e.V. Jubiläumsbroschüre*. Online verfügbar unter <https://www.seitenwechsel-berlin.de/archiv/das-schulsporttrauma/>, zuletzt eingesehen am 28.12.2020.
- Flohr, Sabine (2003b): Wendo. Ein Stück feministische Bewegungskultur. In: Seitenwechsel e.V. Berlin (Hg.): *15 Jahre Seitenwechsel e.V. Jubiläumsbroschüre*. Internetdokument: <https://www.seitenwechsel-berlin.de/archiv/wendo/>, zuletzt eingesehen am 13.10.2021.
- Folkers, Andreas; Lemke, Thomas (Hg.) (2014): *Biopolitik. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp.
- Förschler, Silke; Rossbach, Nikola; Habermas, Rebekka (Hg.) (2014): *Verorten – verhandeln – verkörpern. Interdisziplinäre Analysen zu Raum und Geschlecht*: transcript.
- Foucault, Michel (Hg.) (1976): *Mikrophysik der Macht. Michel Foucault. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1976a): Die Macht und die Norm. In: Michel Foucault (Hg.): *Mikrophysik der Macht. Michel Foucault. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve, S. 114-123.
- Foucault, Michel (1976b): Macht und Körper. In: Michel Foucault (Hg.): *Mikrophysik der Macht. Michel Foucault. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve, S. 105-113.
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.

- Foucault, Michel (1987): Das Subjekt und die Macht. In: Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow (Hg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt a.M.: Athenäum, S. 243-261.
- Foucault, Michel (1992): Andere Räume. In: Karlheinz Barck (Hg.): Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Leipzig: Reclam, S. 34-46.
- Foucault, Michel (1993): About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth. In: *Political Theory* 21 (2), S. 198-227.
- Foucault, Michel (1999): Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des Subjekts. In: Jan Engelmann und Michel Foucault (Hg.): Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader, Diskurs und Medien. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt DVA, S. 161-171.
- Foucault, Michel (2005): Die Macht der Psychiatrie. Vorlesung am Collège de France 1973-1974. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2009): Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2012a): Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2012b): Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2012c): Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um Sich. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2014): Der utopische Körper. Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2016): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frei, Nobert; Süß, Dietmar (Hg.) (2012): Privatisierung. Idee und Praxis seit den 1970er Jahren. Wallstein Verlag.
- Frevert, Ute (2016): Vergängliche Gefühle. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Frevert, Ute; Scheer, Monique; Schmidt, Anne et al. (Hg.) (2011): Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Fuchs, Thomas (2014): Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. In: *Psychologische Medizin* 25 (1), S. 13-20.
- Fullagar, Simone; Pavlidis, Adele (2018): Feminist Theories of Emotion and Affect in Sport. In: Louise Mansfield, Jayne Caudwell, Belinda Wheaton und Beccy Watson (Hg.): *The Palgrave Handbook of Feminism and Sport, Leisure and Physical Education*. London: Palgrave Macmillan, S. 447-462.
- Funken, Christiane (2005): Der Körper im Internet. In: Markus Schroer (Hg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 215-240.
- Gammerl, Benno (2015): Can you feel your research results? How to deal with and gain insights from emotions generated during oral history interviews. In: He-

- lena Flam und Jochen Kleres (Hg.): *Methods of exploring emotions*. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group, S. 153-162.
- Gammerl, Benno; Herrn, Rainer (2015): Gefühlsräume – Raumgefühle. Perspektiven auf die Verschränkung von emotionalen Praktiken und Topografien der Moderne. In: *sub | u r b a n. zeitschrift für kritische stadtforschung* (2), 7-22. Online verfügbar unter www.zeitschrift-suburban.de/sys/index.php/suburban/article/view/190/320., zuletzt eingesehen am 18.12.2020.
- Gammerl, Benno; Hutta, Jan Simon; Scheer, Monique (2017): Feeling Differently: Approaches and their Politics. In: *Emotion, Space and Society* 25, S. 87-94. DOI: 10.1016/j.emospa.2017.07.007.
- Gebauer, Gunter (2003): Körper-Utopien und Mythen des Alltags. In: *Berliner Debatte Initial* 14 (4/5), S. 45-54.
- Gebauer, Gunter; Alkemeyer, Thomas; Boschert, Bernhard; Flick, Uwe; Schmidt, Robert (2004): *Treue zum Stil. Die aufgeführte Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Geissler, Birgit (2018): Haushaltsarbeit und Haushaltsdienstleistungen. In: Fritz Böhle, G. Günter Voß und Günther Wachtler (Hg.): *Handbuch Arbeitssoziologie Band 2. Akteure und Institutionen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 767-799.
- Geisthövel, Alexa; Hitzer, Bettina (Hg.) (2019): *Auf der Suche nach einer anderen Medizin. Psychosomatik im 20. Jahrhundert*. Berlin: Suhrkamp.
- Gerhards, Jürgen (1988): *Soziologie der Emotionen. Fragestellungen, Systematik und Perspektiven*. Weinheim: Juventa.
- Gilroy, Paul; Grossberg, Lawrence; McRobbie, Angela; Hall, Stuart (Hg.) (2000): *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall*. London: Verso.
- Girtler, Roland (2001): *Methoden der Feldforschung*. Wien: Böhlau.
- Gisler, Priska (1995): Liebliche Leiblichkeit: Frauen, Körper und Sport. In: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 21 (3), S. 651-667. DOI: 10.5169/seals-814780.
- GLADT e.V. (2011): *Frauenräume und die Diskussion um Trans*-Offenheit*. Hg. v. GLADT e.V. Berlin. Online verfügbar unter https://diskriminierungsfreieszene.nfueralle.files.wordpress.com/2012/05/safer_spaces_online-2-auflage.pdf, zuletzt eingesehen am 05.05.2020.
- Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L. (2008): *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. New Jersey: Princeton.
- Goffman, Erving (1956): Embarrassment and Social Organization. In: *American Journal of Sociology* 62 (3), S. 264-271. DOI: 10.1086/222003.
- Goodley, Dan (2011): Social Psychoanalytic Disability Studies. In: *Disability & Society* 26 (6), S. 715-728. DOI: 10.1080/09687599.2011.602863.
- Gottschalk, Aenne; Kersten, Susanne; Krämer, Felix (Hg.) (2018): *Doing Space while Doing Gender. Vernetzungen von Raum und Geschlecht in Forschung und Politik*. Bielefeld: transcript.

- Götz, Irene (2013): Encountering Arlie Hochschild's Concept of »Emotional Labor« in Gendered Work Cultures: Ethnographic Approaches in the Sociology of Emotions and in European Ethnology. In: Gertraud Koch, Stefanie Everke Buchanan, Sarah Braun et al. (Hg.): Pathways to Empathy. New Studies on Commodification, Emotional Labor, and Time Binds: Campus-Verlag, S. 183-200.
- Graefe, Stefanie (2008): Autonomie am Lebensende? Biopolitik, Ökonomisierung und die Debatte um Sterbehilfe. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Graefe, Stefanie (2010): Effekt, Stützpunkt, Überzähliges? Subjektivität zwischen hegemonialer Rationalität und Eigensinn. In: Johannes Angermüller (Hg.): Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, S. 289-314.
- Graefe, Stefanie (2019): Resilienz im Krisenkapitalismus. Wider das Lob der Anpassungsfähigkeit. Bielefeld: transcript.
- Graf, Simon (2012): Natürlich! Schön normale Männerkörper. Begehren, Fitness und Männlichkeit. In: Dagmar Filter und Birgit Görtler (Hg.): »Bei mir bist du schön ...«. Kritische Reflexionen über Konzepte von Schönheit und Körperlichkeit. Freiburg i.Br.: Centaurus-Verlag, S. 239-257.
- Graf, Simon (2013): Leistungsfähig, attraktiv, erfolgreich, jung und gesund. Der fitte Körper in post-fordistischen Verhältnissen. In: *body politics- Zeitschrift für Körpergeschichte* 1 (1), S. 139-157.
- Gregg, Melissa; Seigworth, Gregory J. (Hg.) (2010): The Affect Theory Reader. Durham, London: Duke University Press.
- Gregor, Joris (Anja) (2015): Constructing Intersex. Intergeschlechtlichkeit als soziale Kategorie. Bielefeld: transcript.
- Gregory, Michele Rene (2011): »The faggot clause«: the embodiment of homophobia in the corporate locker room. In: *Equal Div and Incl: An Int J* 30 (8), S. 651-667. DOI: 10.1108/02610151111183180.
- Groß, Melanie (2019): Queer-feministischer Aktivismus: politisch-praktische Interventionen in heteronormative Verhältnisse. In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 941-949.
- Gröver, Brigitte (1993): Es begann am Tapeziertisch. Elf Jahre LesbenFrauenSport im persönlichen Rückblick. In: Susanne Bischoff (Hg.): ...Auf Bäume klettern ist politisch. Texte aus der feministischen Bewegungs- und Sportkultur. Hamburg: Frühling's Erwachen, S. 36-51.
- Gugutzer, Robert (Hg.) (2006): body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2002): Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität. Wiesbaden: Springer VS.

- Gugutzer, Robert (2006): Der body turn in der Soziologie. Eine programmatische Einführung. In: Robert Gugutzer (Hg.): body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: transcript, S. 9-53.
- Gugutzer, Robert (2007): Körperkult und Schönheitswahn – Wider den Zeitgeist. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (18), S. 3-6.
- Gugutzer, Robert (2008): Sport im Prozess gesellschaftlicher Individualisierung. In: Kurt Weis und Robert Gugutzer (Hg.): Handbuch Sportsoziologie. Schorndorf: Hofmann, S. 88-99.
- Gugutzer, Robert (2012): Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen. Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2013): Hermann Schmitz: Der Gefühlsraum. In: Konstanze Senge und Rainer Schützeichel (Hg.): Hauptwerke der Emotionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 304-310.
- Gugutzer, Robert (2015): Soziologie des Körpers. Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert; Klein, Gabriele; Meuser, Michael (Hg.) (2017): Handbuch Körpersoziologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS.
- Gugutzer, Robert; Klein, Gabriele; Meuser, Michael (Hg.) (2017): Handbuch Körpersoziologie. Band 2: Forschungsfelder und Methodische Zugänge. Wiesbaden: Springer VS.
- Günter, Sandra (Hg.) (2020): EveryBody Tells a Story. Zur Geschichte Von Sport-, Körper- und Bewegungskulturen. Wiesbaden: Springer VS.
- Günter, Sandra (2017): Postkoloniale Denk- und Deutungsmuster im Feld des Sports. In: Gabriele Sobiech und Sandra Günter (Hg.): Sport & Gender – (inter)nationale sportsoziologische Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 121-137.
- Günter, Sandra (2018): »Männlicher Widerwille gegen weibliche Weichlichkeit« (GutsMuths (1793) 1893, 26). In: Martin K.W Schweer (Hg.): Sexismus und Homophobie im Sport. Wiesbaden: Springer VS, S. 21-37.
- Gunzelmann, Hans Jonas (2019): Diskurse, Konflikte und Macht. Eine Foucault'sche Perspektive auf Deutungskämpfe in sozialen Bewegungen. In: Judith Vey, Johanna Leinius und Ingmar Hagemann (Hg.): Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. Bielefeld: transcript, S. 70-87.
- Gutjahr, Julia; Sebastian, Marcel (2013): Die vergessenen ›Anderen‹ der Gesellschaft – zur (Nicht-)Anwesenheit der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie. In: Birgit Pfau-Effinger und Sonja Buschka (Hg.): Gesellschaft und Tiere. Wiesbaden: Springer VS, S. 57-72.
- Haase, Matthias (Hg.) (2005): Outside. Die Politik queerer Räume. Berlin: b-books.
- Haber, Honi Fern (1996): Foucault Pumped: Body Politics and the Muscled Women. In: Susan J. Hekman (Hg.): Feminist interpretations of Michel Foucault. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, S. 137-159.

- Häberlen, Joachim C. (2018): *The emotional politics of the alternative left. West Germany, 1968-1984*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Häberlen, Joachim C.; Smith, Jake P. (2014): *Struggling for Feelings: The Politics of Emotions in the Radical New Left in West Germany, c.1968-84*. In: *Contemporary European History* 23 (4), S. 615-637. DOI: 10.1017/S0960777314000344.
- Hacke, Axel (1987): *Muskuläre Aufrüstung*. In: *Kursbuch* (88), S. 69-78.
- Hafeneger, Benno (2010): *Identität und Körperlichkeit männlicher Jugendlicher*. In: Anke Abraham und Beatrice Müller (Hg.): *Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld*. Bielefeld: transcript, S. 203-224.
- Hahn, Kornelia (Hg.) (2002): *Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper*. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Hahn, Kornelia (2002): *Die Repräsentation des ›authentischen‹ Körpers*. In: Kornelia Hahn (Hg.): *Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper*. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz, S. 279-301.
- Halberstam, Judith (Jack) (1998): *Female Masculinity*. Durham, London: Duke University Press.
- Halberstam, Judith (Jack) (2003): *What's that Smell? Queer Temporalities and Sub-cultural Lives*. In: *International Journal of Cultural Studies* 6 (3), S. 313-333. DOI: 10.1177/13678779030063005.
- Hall, M. Ann (1997): *Geschlecht, Körperpraktiken und Macht*. In: Sabine Kröner und Gertrud Pfister (Hg.): *Frauen-Räume. Körper und Identität im Sport*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag (FrauenSportBewegung, 1), S. 18-29.
- Halperin, David M. (1995): *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.
- Halperin, David M.; Traub, Valerie (Hg.) (2009): *Gay Shame*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Hamm, Marion (2013): *Engagierte Wissenschaft zwischen partizipativer Forschung und reflexiver Ethnographie. Methodische Überlegungen zur Forschung in sozialen Bewegungen*. In: Beate Binder (Hg.): *Eingreifen, kritisieren, verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 55-73.
- Haraway, Donna (1995): *Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive*. In: Donna Haraway und Carmen Hammer (Hg.): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, S. 73-97.
- Haraway, Donna; Hammer, Carmen (Hg.) (1995): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Hargie, Owen D. W.; Mitchell, David H.; Somerville, Ian J. A. (2016): *›People have a knack of making you feel excluded if they catch on to your difference‹*. Trans-

- gender experiences of exclusion in sport. In: *International Review for the Sociology of Sport* 52 (2), S. 223-239. DOI: 10.1177/1012690215583283.
- Haritaworn, Jin (2007): (No) Fucking Difference? Eine Kritik an ›Heteronormativität‹ am Beispiel von Thailändischsein. In: Jutta Hartmann und Bettina Fritzsche (Hg.): *Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 269-289.
- Hark, Sabine (Hg.) (1996): *Grenzen lesbischer Identitäten. Aufsätze*. Berlin: Quer-Verlag.
- Hark, Sabine (1999): *deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hark, Sabine (2004): »We're here, we're queer, and we're not going shopping!« Queering Space: Interventionen im Raum. In: Christine Bauhardt (Hg.): *Räume der Emanzipation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 221-234.
- Hark, Sabine (2005): *Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hark, Sabine (2009): Was ist und wozu Kritik? Über Möglichkeiten und Grenzen feministischer Kritik heute. In: *Feministische Studien* 27 (1), S. 22-35.
- Hark, Sabine; Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.
- Hartmann, Jutta; Fritzsche, Bettina (Hg.) (2007): *Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hartmann-Tews, Ilse; Rulofs, Bettina (2008): Sport. Analyse der Mikro- und Makrostrukturen sozialer Ungleichheit. In: Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 686-691.
- Haunss, Sebastian (2011): Kollektive Identität, soziale Bewegungen und Szenen. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen. Analysen zu Demokratie und Zivilgesellschaft* 24 (4), S. 41-53. DOI: 10.1515/fjsb-2011-0410.
- Hauskeller, Christine (2000): *Das paradoxe Subjekt. Widerstand und Unterwerfung bei Judith Butler und Michel Foucault*. Tübingen: Edition diskord.
- Häußermann, Hartmut (Hg.) (1991): *Stadt und Raum. Soziologische Analysen*. Pflaffenweiler: Centaurus-Verlag.
- Heckemeyer, Karolin (2017): Geschlechterdifferenzen im Sport. Leistungsklassen, selektive Geschlechtertests und die Reproduktion weiblicher Unterlegenheit. In: Marion Müller und Steuerwald Christian (Hg.): »Gender«, »Race« und »Disability« im Sport. Von Muhammad Ali über Oscar Pistorius bis Caster Semenya. Bielefeld: transcript, S. 25-50.
- Heckemeyer, Karolin (2018): *Leistungsklassen und Geschlechtertests*. Bielefeld: transcript.

- Heckemeyer, Karolin (2019): Sportwissenschaften. Geschlechterforschung als konstitutiver Beitrag zur Analyse sozialer Ordnungen im Sport. In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 691-698.
- Hegner, Victoria (2013): Vom Feld verführt. Methodische Gratwanderungen in der Ethnografie. Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research, Vol 14, No 3 (2013). DOI: 10.17169/fqs-14.3.1957.
- Heissenberger, Stefan (2016): Humor als emotionale Praktik: über »Dickenscherze« in einem schwulen* Fußballteam. In: Friederike Faust und Stefan Heissenberger (Hg.): Emotionen im Spiel. Beiträge zu einer Ethnologie des Sports. Berlin: Panama-Verlag (Berliner Blätter, Heft 71), S. 60-72.
- Hekman, Susan J. (Hg.) (1996): Feminist interpretations of Michel Foucault. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Helmert, Uwe (2008): Die »Adipostas-Epidemie« in Deutschland. Stellungnahme zur aktuellen Diskussion. In: Henning Schmidt-Semisch und Friedrich Schorb (Hg.): Kreuzzug gegen Fette. Sozialwissenschaftliche Aspekte des gesellschaftlichen Umgangs mit Übergewicht und Adipositas. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 79-88.
- Hemmings, Clare (2005): INVOKING AFFECT. In: *Cultural Studies* 19 (5), S. 548-567. DOI: 10.1080/09502380500365473.
- Hemmings, Clare (2012): Affective solidarity. Feminist reflexivity and political transformation. In: *Feminist Theory* 13 (2), S. 147-161. DOI: 10.1177/1464700112442643.
- Henkel, Ulrike (Hg.) (1997): Und sie bewegt sich doch! Sportwissenschaftliche Frauenforschung – Bilanz und Perspektiven. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag.
- Herrmann, Steffen Kitty (2011): Ein Körper werden. Praktiken des Geschlechts. In: A.G. Gender-Killer (Hg.): Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag. Münster: Unrast-Verlag, S. 13-32.
- Herzog, Lisa (2020): Wir Abhängigen. In: Bernd Kortmann und Günther G. Schulze (Hg.): Jenseits von Corona. Bielefeld: transcript, S. 109-116.
- Hesse, Heidrun (2003): »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses. In: Axel Honneth (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption; Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1617), S. 300-310.
- Hirschauer, Stefan (Hg.) (2017): Undoing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung. Weilerwist: Velbrück.
- Hirschauer, Stefan (2008): Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis. In: Stefan Hirschauer, Herbert Kalthoff und Gesa Lindemann (Hg.): Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 165-187.

- Hirschauer, Stefan (2010): Die Exotisierung des Eigenen. Kultursoziologie in ethnografischer Einstellung. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): Kultursoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 207-227.
- Hirschauer, Stefan; Amann, Klaus (Hg.) (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hirschauer, Stefan; Amann, Klaus (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: Stefan Hirschauer und Klaus Amann (Hg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-51.
- Hirschauer, Stefan; Boll, Tobias (2017): Un/Doing Differences. Zur Theorie und Empirie eines Forschungsprogramms. In: Stefan Hirschauer (Hg.): Undoing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung. Weilerwist: Velbrück, S. 7-26.
- Hirschauer, Stefan; Kalthoff, Herbert; Lindemann, Gesa (Hg.) (2008): Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hitzler, Ronald (2002): Der Körper als Gegenstand der Gestaltung. Über physische Konsequenzen der Bastelexistenz. In: Kornelia Hahn (Hg.): Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz, S. 71-85.
- Hitzler, Ronald; Gothe, Miriam (Hg.) (2015): Ethnographische Erkundungen. Methodische Aspekte aktueller Forschungsprojekte. SpringerLink. Wiesbaden: Springer VS.
- Hitzler, Ronald; Gothe, Miriam (2015): Zur Einleitung: Methodologisch-methodische Aspekte ethnographischer Forschungsprojekte. In: Ronald Hitzler und Miriam Gothe (Hg.): Ethnographische Erkundungen. Methodische Aspekte aktueller Forschungsprojekte. Wiesbaden: Springer VS, S. 9-16.
- Hitzler, Ronald; Honer, Anne; Pfadenhauer, Michaela (Hg.) (2008): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 9-34.
- Hitzler, Ronald; Honer, Anne; Pfadenhauer, Michaela (2008): Zur Einleitung: »Ärgerliche« Gesellungsgebilde? In: Ronald Hitzler, Anne Honer und Michaela Pfadenhauer (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 9-34..
- Hitzler, Ronald; Niederbacher, Arne (2010): Leben in Szenen. Formen juveniler Vergemeinschaftung heute. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hochschild, Arlie Russell (1979): Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. In: *The American journal of sociology: AJS* 85 (3), S. 551-575.
- Hochschild, Arlie Russell (2006): Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle. Dt. Ausg., von der Autorin gekürzt. Frankfurt a.M. u.a.: Campus-Verlag.

- Hochschild, Arlie Russell (2012): *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hoenes, Josch (2004): Identitäten in Frauenräumen. In: *Kofra – Zeitschrift für Feminismus* 22 (107), S. 7-8.
- Hoenes, Josch (2007): Körperbilder von Transmännern. Visuelle Politiken in den Fotografien Loren Camerons. In: Robin Bauer, Josch Hoenes und Volker Woltersdorff (Hg.): *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven*. Hamburg: Männerschwarm Verlag, S. 135-148.
- Hoenes, Josch (2014): Nicht Frosch – nicht Laborratte. Transmännlichkeiten im Bild; eine kunst- und kulturwissenschaftliche Analyse visueller Politiken. Bielefeld: transcript.
- Hoenes, Josch (2017): Teilnehmende Lektüre. Überlegungen zur Objektivierung des Forschersubjekts. In: Josch Hoenes und Michael_a Koch (Hg.): *Transfer und Interaktion. Wissenschaft und Aktivismus an den Grenzen heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit*. Oldenburg: BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, S. 61-86.
- Hoenes, Josch; Koch, Michael_a (Hg.) (2017): *Transfer und Interaktion. Wissenschaft und Aktivismus an den Grenzen heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit*. Oldenburg: BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.
- Honer, Anne (2015): Im Studio. Felderkundungen zur alltäglichen Praxis des Bodybuildings. In: Ronald Hitzler und Miriam Gothe (Hg.): *Ethnographische Erkundungen. Methodische Aspekte aktueller Forschungsprojekte*. Wiesbaden: Springer VS, S. 71-88.
- Honer, Anne; Hitzler, Ronald (2011): *Kleine Leiblichkeiten. Erkundungen in Lebenswelten*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH Wiesbaden.
- Honneth, Axel (Hg.) (2003): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption; Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Foucault-Konferenz; Frankfurter Foucault-Konferenz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Huber, Matthias (Hg.) (2018): *Bildung und Emotion*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hunger, Ina; Zweigert, Maika; Kiep, Peter (Hg.) (2019): *Geschlechter – Wissen – Macht – Körper*. Münster: LIT-Verlag.
- Hutta, Jan Simon; Laister, Judith; Nieden, Birgit zu; Hess, Sabine (2013): Kollaborationen und GrenzGänge zwischen akademischen und nicht-akademischen Wissenspraktiken. Ein Gespräch zwischen Jan Simon Hutta, Judith Laister, Birgit zu Nieden und Sabine Hess. In: Beate Binder (Hg.): *Eingreifen, kritisieren, verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 176-191.
- Illouz, Eva (2009): *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Illouz, Eva; Hartmann, Martin (2012): Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jacob, Jutta; Köbsell, Swantje; Wollrad, Eske (Hg.) (2010): Gendering Disability. Intersektionale Aspekte von Behinderung und Geschlecht. Bielefeld: transcript.
- Jäger, Ulle (2014): Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung. Königstein/Taunus: Helmer-Verlag.
- Jäger, Ulle; König, Tomke; Maihofer, Andrea (2015): Pierre Bourdieu: Die Theorie männlicher Herrschaft als Schlussstein seiner Gesellschaftstheorie. In: Heike Kahlert und Christine Weinbach (Hg.): Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung. Einladung zum Dialog. Wiesbaden: Springer VS.
- Jagose, Annamarie (2001): Queer Theory. Eine Einführung. Berlin: Querverlag.
- Jagose, Annamarie (2015): The Trouble with Antinormativity. In: *differences* 26 (1), S. 26-47. DOI: 10.1215/10407391-2880591.
- Jochum, Georg (2018): Zur historischen Entwicklung des Verständnisses von Arbeit. In: Fritz Böhle, G. Günter Voß und Günther Wachtler (Hg.): Handbuch Arbeitssoziologie Band 1. Arbeit, Strukturen und Prozesse. Wiesbaden: Springer VS, S. 85-141.
- Junge, Matthias (2014): Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie der Soziologie von Zygmunt Bauman. In: Matthias Junge und Thomas Kron (Hg.): Zygmunt Bauman, Bd. 1. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 69-86.
- Junge, Matthias; Kron, Thomas (Hg.) (2014): Zygmunt Bauman. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Junge, Torsten; Schmincke, Imke (Hg.) (2007): Marginalisierte Körper. Zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers. Münster: Unrast-Verlag.
- Jurt, Joseph (Hg.) (1998): Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz. Eine Bilanz. Freiburg i.Br.: Rombach.
- Kaempff, Katrin M. (2014): Safe Spaces, Self-Care and Empowerment – Netzfe-minismus im Sicherheitsdispositiv. In: *FEMINA POLITICA – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 23 (2). Online verfügbar unter www.budrich-journals.de/index.php/feminapolitica/article/view/21566/18846.
- Kahlert, Heike; Weinbach, Christine (Hg.) (2015): Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung. Einladung zum Dialog. Wiesbaden: Springer VS.
- Kajetzke, Laura; Schroer, Markus (2015): Die Praxis des Verräumlichens. Eine soziologische Perspektive. In: *Europa regional* 21 (1-2), S. 9-22.
- Kalberg, Stephen (2013): Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft/Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Konstanze Senge und Rainer Schützeichel (Hg.): Hauptwerke der Emotionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 360-369.
- Kallmeyer, Martin (2019): New Materialism: neue Materialitätskonzepte für die Gender Studies. In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.):

- Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 1-10.
- Karim, Sarah; Waldschmidt, Anne (2019): Ungeahnte Fähigkeiten? Behinderte Menschen zwischen Zuschreibung von Unfähigkeit und Doing Ability. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44 (3), S. 269-288. DOI: 10.1007/s11614-019-00362-3.
- Karremann, Isabel; Rode, Carolin (2008): Macht – Körper – Sinn? Körper als Schnittstelle zwischen kultureller Einschreibung und verstörendem Eigensinn. In: Sylvia Mieszkowski und Christine Vogt-William (Hg.): *Disturbing bodies*. Berlin: trafo-Verlag, S. 121-164.
- Kastner, Jens (2012): Klassifizierende Blicke, manichäische Welt. Frantz Fanon: »Schwarze Haut, weiße Masken« und »Die Verdammten dieser Erde«. In: Julia Reuter und Alexandra Karentzos: *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Hg. v. Julia Reuter. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 85-95.
- Kay, Manuela (2012): Der QUEER-Nebel – Warum heute niemand mehr schwul oder lesbisch sein will. In: Bodo Niendel und Volker Weiß (Hg.): *Queer zur Norm. Leben jenseits einer schwulen oder lesbischen Identität*. Hamburg: Männer-schwarm Verlag, S. 81-85.
- Kelle, Udo (2011): »Emergence« oder »Forcing«? Einige methodologische Überlegungen zu einem zentralen Problem der Grounded-Theory. In: Günter Mey und Katja Mruck (Hg.): *Grounded Theory Reader*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 235-260.
- Keller, Christine (2015): Freundschaftliche Forschung? Annäherung und Distanzierung beim Betreiben von Ethnographie. In: Ronald Hitzler und Miriam Gothe (Hg.): *Ethnographische Erkundungen. Methodische Aspekte aktueller Forschungsprojekte*. Wiesbaden: Springer VS, S. 255-271.
- Kessl, Fabian (Hg.) (2012): *Handbuch Sozialraum*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kiep, Peter (2017): »Go hard or go home!«. Eine qualitative Untersuchung zur Bedeutung diverser Körper(-formen) für die Anerkennung junger Männer innerhalb der Fitnessszene. Hg. v. Göttinger Centrum Für Geschlechterforschung. DOI: 10.3249/2509-8179-gtg-3.
- Kiep, Peter (2019): Fitnessstudio macht Körperwissen. Zu Wechselwirkungen von Spiegelbild und Körperunzufriedenheit. In: Ina Hunger, Maika Zweigert und Peter Kiep (Hg.): *Geschlechter – Wissen – Macht – Körper*. Münster: LIT-Verlag, S. 72-86.
- Kilomba, Grada (2008): *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast-Verlag.
- Kilomba Ferreira, Grada (2018): Die Kolonialisierung des Selbst – Der Platz der Schwarzen. In: Hito Steyerl (Hg.): *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast-Verlag, S. 146-165.

- Kindinger, Evangelia (2019): Body Positivity. Überlegungen zur kompromisslosen Selbstliebe und positiven Selbstdarstellung. In: *Betrifft Mädchen* 32 (2), S. 58-64.
- King, Vera; Flaake, Karin (Hg.) (2005): Männliche Adoleszenz. Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein. Frankfurt a.M., New York: Campus-Verlag.
- Klein, Gabriele (Hg.) (2004): Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte. Bielefeld: transcript.
- Klein, Gabriele (2005): Das Theater des Körpers. Zur Performanz des Körperlichen. In: Markus Schroer (Hg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 73-91.
- Klein, Gabriele (2008): Körper- und Bewegungspraktiken im Sport der Moderne. In: Kurt Weis und Robert Gugutzer (Hg.): *Handbuch Sportsoziologie*. Schorndorf: Hofmann, S. 257-265.
- Koch, Gertraud; Buchanan, Stefanie Everke; Braun, Sarah et al. (Hg.) (2013): *Pathways to Empathy. New Studies on Commodification, Emotional Labor, and Time Binds*. Campus-Verlag.
- Kokits, Maya Joleen; Thuswald, Marion (2015): gleich sicher? sicher gleich? Konzeptionen (queer) feministischer Schutzräume. In: *FEMINA POLITICA – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 24 (1), S. 83-93. DOI: 10.3224/feminapolitica.v24i1.19254.
- Kolb, Michael (2009): Postmoderne Körperkulturen. Trends der Körperthematisierung. In: Matthias Marschik, Rudolf Müllner, Otto Penz und Georg Spitaler (Hg.): *Sport Studies*. Wien: UTB, S. 225-238.
- Kortendiek, Beate; Riegraf, Birgit; Sabisch, Katja (Hg.) (2019): *Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Krämer, Dennis (2020): *Intersexualität im Sport. Mediale und medizinische Körperpolitiken*. Bielefeld: transcript.
- Krane, Vikki (Hg.) (2019): *Sex, Gender, and Sexuality in Sport. Queer Inquiries*. London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Kreisky, Eva (2009): Geschlecht und Sport. Arbeits-, Sport- und Geschlechterkörper. Einflüsse des Geschlechts auf moderne Sportkulturen. In: Matthias Marschik, Rudolf Müllner, Otto Penz und Georg Spitaler (Hg.): *Sport Studies*. Wien: UTB, S. 72-84.
- Kremer, Arndt (2018): Eine Welt für sich. Die Insel als literarischer und sprachlicher Grenz- und Denkraum. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 68 (32-33), S. 47-52.
- Kremsner, Gertraud; Proyer, Michelle (2018): Die Bedeutung von Emotion für die Konstruktion von Behinderung. In: Matthias Huber (Hg.): *Bildung und Emotion*. Wiesbaden: Springer VS, S. 431-446.
- Kröner, Sabine (1986): Technik und weiblicher Körper im Sport. In: Sylvia Schenk (Hg.): *Frauen, Bewegung, Sport*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 117-129.

- Kröner, Sabine (1997): Ein Kultur- und Bildungszentrum für Körper, Bewegung und Sport von Mädchen und Frauen. Konzeption und erste Ergebnisse. In: Sabine Kröner und Gertrud Pfister (Hg.): Frauen-Räume. Körper und Identität im Sport. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag, S. 160-169.
- Kröner, Sabine; Pfister, Gertrud (Hg.) (1997): Frauen-Räume. Körper und Identität im Sport. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag.
- Krüger, Arnd (Hg.) (1995): Kraftkörper – Körperkraft. Zum Verständnis von Körperkultur und Fitness gestern und heute; Begleitheft zur Ausstellung in der Eingangshalle der neuen Universitätsbibliothek; 3.7. – 31.7.1995. Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen; Ausstellung. Göttingen: SUB .
- Kuch, Hannes (2011): Vergeschlechtlichung des Schamgefühls. In: A.G.Gender-Killer (Hg.): Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag. Münster: Unrast-Verlag, S. 33-48.
- Kühl, Stefan (2020): Zwischen Präzision und Anonymisierung. In: *Soziologie* 49 (1), S. 62-71.
- Küppers, Carolin; Schneider, Martin (Hg.) (2018): Orte der Begegnung – Orte des Widerstands. Zur Geschichte homosexueller, trans*geschlechtlicher und queerer Räume. Hamburg: Männerschwarm Verlag.
- Laclau, Ernesto (Hg.) (2002): Emanzipation und Differenz. Wien: Turia + Kant.
- Laclau, Ernesto (2002): Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? In: Ernesto Laclau (Hg.): Emanzipation und Differenz. Wien: Turia + Kant, S. 65-79.
- Lamprecht, Markus; Stamm, Hanspeter (2002): Sport zwischen Kultur, Kult und Kommerz. Zürich: Seismo-Verlag.
- Landweer, Hilge (1999): Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls. Habilitation. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Landweer, Hilge (2019): Gefühle: Von der Geschlechter- und der Emotionsforschung zu den Affect Studies. In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung. Mit 12 Abbildungen und 6 Tabellen. Wiesbaden: Springer VS, S. 1083-1092.
- Landweer, Hilge; Marcinski, Isabella (Hg.) (2016): Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes. Bielefeld: transcript.
- Läpple, Dieter (1991): Essay über den Raum: für ein gesellschaftswissenschaftliches Raumkonzept. In: Hartmut Häußermann (Hg.): Stadt und Raum. Soziologische Analysen. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag, S. 157-207.
- Latour, Bruno (2019a): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2019b): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lau, Kimberly J. (2011): Body Language. Sisters in Shape, Black Women's Fitness and Feminist Identity Politics. Philadelphia: Temple University Press.

- Laufenberg, Mike (2020): Was ist queer? In: Barbara Rendtorff, Claudia Mahs und Anne-Dorothee Warmuth (Hg.): *Geschlechterverwirrungen. Was wir wissen, was wir glauben und was nicht stimmt*. Frankfurt: Campus-Verlag, S. 187-194.
- Lemke, Thomas (2014): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg: Argument-Verlag.
- Lenk, Christian (2015): Verbesserung als Selbstzweck? Psyche und Körper zwischen Abweichung, Norm und Optimum. In: Johann S. Ach und Arnd Pollmann (Hg.): *No body is perfect*. Bielefeld: transcript, S. 63-78.
- Lenz, Hans-Joachim (2004): Männer als Opfer von Gewalt. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (52-53), S. 10-18.
- Lenz, Ilse (Hg.) (2010a): Die neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied; ausgewählte Quellen. Wiesbaden: Springer VS.
- Lenz, Ilse (2010b): Das Private ist politisch!? Zum Verhältnis von Frauenbewegung und alternativem Milieu. In: Sven Reichardt und Detlef Siegfried (Hg.): *Das Alternative Milieu. Antibürgerlicher Lebensstil und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968-1983*. Göttingen: Wallstein Verlag, S. 375-404.
- Lenz, Ilse (2018): Von der Sorgearbeit bis #MeToo. Aktuelle feministische Themen und Debatten in Deutschland. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 68 (17), S. 20-27.
- Lenz, Ilse; Evertz, Sabine; Ressel, Saida (Hg.) (2017): *Geschlecht im flexibilisierten Kapitalismus? Neue Ungleichheiten*. SpringerLink. Wiesbaden: Springer VS.
- Lindemann, Gesa (2002): Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin. München: Fink.
- Lindemann, Gesa (2011): Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper Leib und Gefühl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lindemann, Gesa (2017): Leiblichkeit und Körper. In: Robert Gugutzer, Gabriele Klein und Michael Meuser (Hg.): *Handbuch Körpersoziologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, S. 57-66.
- Link, Jürgen (1998): Von der ›Macht der Norm‹ zum ›flexiblen Normalismus‹. Überlegungen nach Foucault. In: Joseph Jurt (Hg.): *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz. Eine Bilanz*. Freiburg i.Br.: Rombach, S. 251-268.
- Link, Jürgen (1999): »Normativ« oder »Normal«? Diskursgeschichtliches zur Sonderstellung der Industrienorm im Normalismus, mit einem Blick auf Walter Cannon. In: Werner Sohn und Herbert Mehrrens (Hg.): *Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 30-44.
- Lo Verde, Fabio Massimo; Modi, Ishwar; Cappello, Gianna (Hg.) (2013): *Mapping Leisure Across Borders*. Newcastle upon Tyne, England: Cambridge Scholars Publishing.

- Loick Molina, Steffen (2017): Körper/fett als Konzept lookistischer Diskriminierungsmechanismen. In: Darla Diamond, Petra Pflaster und Lea Schmid (Hg.): Lookismus. Normierte Körper : diskriminierende Mechanismen : (Self-)Empowerment. Münster: Unrast-Verlag, S. 18-26.
- Lorde, Audre (Hg.) (2019): Sister Outsider. London: Penguin Books.
- Lorde, Audre (2019): Eye to Eye: Black Women, Hatred, and Anger. In: Audre Lorde (Hg.): Sister Outsider. London: Penguin Books, S. 141-172.
- Löw, Martina (2005): Die Rache des Körpers über den Raum? Über Henri Lefèbvres Utopie und Geschlechterverhältnisse am Strand. In: Markus Schroer (Hg.): Soziologie des Körpers. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 241-271.
- Löw, Martina (2015): Raumsoziologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Maasen, Sabine (2008): Bio-ästhetische Gouvernamentalität – Schönheitschirurgie als Biopolitik. In: Paula-Irene Villa (Hg.): schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: transcript, S. 99-118
- Maasen, Sabine (2014): Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den ›langen‹ Siebzigern: Eine Perspektivierung. In: Sabine Maasen, Jens Elberfeld, Pascal Eitler und Maik Tändler (Hg.): Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den ›langen‹ Siebzigern. Berlin: De Gruyter, 7-34.
- Maasen, Sabine; Elberfeld, Jens; Eitler, Pascal; Tändler, Maik (Hg.) (2014): Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den ›langen‹ Siebzigern. Berlin: De Gruyter.
- Maihofer, Andrea (1997): Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz. Habilitation 1995. Frankfurt a.M.: Helmer-Verlag.
- Maihofer, Andrea (2014): Sara Ahmed: Kollektive Gefühle – Elemente des westlichen hegemonialen Gefühlsregimes. In: Angelika Baier, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yv E. Nay und Andrea Zimmermann (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien: Zaglossus, S. 253-272.
- Mansfield, Louise; Caudwell, Jayne; Wheaton, Belinda; Watson, Beccy (Hg.) (2018): The Palgrave Handbook of Feminism and Sport, Leisure and Physical Education. London: Palgrave Macmillan.
- Marschik, Matthias; Müllner, Rudolf; Penz, Otto; Spitaler, Georg (Hg.) (2009): Sport Studies. Wien: UTB.
- Martin, Bidy (1994): Extraordinary Homosexuals and the Fear of Being Ordinary. In: *differences* 6 (2-3), S. 101-125.
- Martschukat, Jürgen (2016): The Pursuit of Fitness. In: *Geschichte und Gesellschaft* 42 (3), S. 409-440. DOI: 10.13109/gege.2016.42.3.409.
- Martschukat, Jürgen (2019): Das Zeitalter der Fitness. Wie der Körper zum Zeichen für Erfolg und Leistung wurde. Frankfurt a.M.: Fischer.

- Marz, Ulrike (2011): Der jugendliche Körper im Kontext rassifizierender Praxen. In: Yvonne Niekrenz und Matthias D. Witte (Hg.): *Jugend und Körper. Leibliche Erfahrungswelten*. Weinheim: Juventa, S. 256-272.
- Massey, Doreen B. (1994): *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Massumi, Brian (1995): The Autonomy of Affect. In: *Cultural Critique* (31), S. 83. DOI: 10.2307/1354446.
- Matthews, Jordan J.K. (2018): Tensions and Future Directions for the Women and Sport Movement. In: Louise Mansfield, Jayne Caudwell, Belinda Wheaton und Beccy Watson (Hg.): *The Palgrave Handbook of Feminism and Sport, Leisure and Physical Education*. London: Palgrave Macmillan, S. 181-201.
- Mau, Steffen (2021): *Sortiermaschinen. Die Neuerfindung der Grenze im 21. Jahrhundert*. Originalausgabe. München: C.H. Beck.
- Mayer, Ralf; Thompson, Christiane; Wimmer, Michael (Hg.) (2013): *Inszenierung und Optimierung des Selbst*. Wiesbaden: Springer VS.
- McRobbie, Angela (1999): Bridging the Gap. Feminismus, Mode und Konsum. In: Jan Engelmann (Hg.): *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, S. 202-227.
- McRobbie, Angela (2010): Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Hg. v. Sabine Hark und Paula-Irene Villa. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mecheril, Paul (1999): Wer spricht und über wen? Gedanken zu einem (re-)konstruktiven Umgang mit dem Anderen des Anderen in den Sozialwissenschaften. In: Wolf-Dietrich Bukow (Hg.): *Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung der Forschung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 231-266.
- Meßmer, Anna-Katharina (2017): *Überschüssiges Gewebe. Intimchirurgie zwischen Ästhetisierung und Medikalisierung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Meulenbelt, Anja (1979): *Die Scham ist vorbei. Eine persönliche Erzählung*. München: Frauenoffensive.
- Meuser, Michael (2004): Zwischen »Leibvergessenheit« und »Körperboom«. Die Soziologie und der Körper/Between »Body Oblivion« and »Body Boom«. *Sociology and the Body*. In: *Sport und Gesellschaft* 1 (3). DOI: 10.1515/sug-2004-0304.
- Meuser, Michael (2005): Frauenkörper – Männerkörper. Somatische Kulturen der Geschlechterdifferenz. In: Markus Schroer (Hg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 271-294.
- Meuser, Michael (2006): Körper-Handeln. Überlegungen zu einer praxeologischen Soziologie des Körpers. In: Robert Gugutzer (Hg.): *Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: transcript, S. 95-116.
- Meuser, Michael (2010): *Geschlecht und Männlichkeit*: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Meuser, Michael (2014): Körperarbeit – Fitness, Gesundheit, Schönheit. In: Alfred Bellebaum und Robert Hettlage (Hg.): *Unser Alltag ist voll von Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS, S. 65-81.
- Meuser, Michael (2019): Körperdiskurse und Körperpraxen der Geschlechterdifferenz. In: Ina Hunger, Maika Zweigert und Peter Kiep (Hg.): *Geschlechter – Wissen – Macht – Körper*. Münster: LIT-Verlag, S. 5-22.
- Mey, Günter; Mruck, Katja (Hg.) (2011): *Grounded Theory Reader*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mieszkowski, Sylvia; Vogt-William, Christine (Hg.) (2008): *Disturbing Bodies*. Berlin: trafo-Verlag.
- Modes, Marie-Theres (2014): Raum – Atmosphäre – verkörperte Differenz. Zur Wahrnehmung einer anderen Körperlichkeit im Kontext räumlicher Atmosphäre. In: Silke Förschler, Nikola Rossbach und Rebekka Habermas (Hg.): *Verorten – verhandeln – verkörpern. Interdisziplinäre Analysen zu Raum und Geschlecht*: transcript, S. 335-357.
- Modes, Marie-Theres (2016): *Raum und Behinderung*. Bielefeld: transcript.
- Modes, Marie-Theres (2018): Wahrnehmung in Bewegung. (De-)Konstruktion von Behinderung im Raum. In: Lea Spahn, Jasmin Scholle, Susanne Maurer und Bettina Wuttig (Hg.): *Verkörperte Heterotopien. Zur Materialität und [Un-]Ordnung ganz anderer Räume*. Bielefeld: transcript, S. 183-196.
- Moebius, Stephan; Quadflieg, Dirk (Hg.) (2006): *Kultur: Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Moegling, Klaus (1988): *Alternative Bewegungskultur. Vom Leistungssport zur Ökologie des Leibes*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Moes, Johannes (2000): Von der Text- zur Hypertextanalyse. Konsequenzen für die qualitative Forschung. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 1 (1). DOI: 10.17169/fqs-1.1.1126.
- Möhring, Maren (2007): »Natürliche Scham«. Marginalisierte Körper in der deutschen FKK-Bewegung. In: Torsten Junge und Imke Schmincke (Hg.): *Marginalisierte Körper. Zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers*. Münster: Unrast-Verlag, S. 117-134.
- Moraga, Cherríe; Anzaldúa, Gloria (Hg.) (2001): *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. Berkeley, CA: Third Woman Press.
- Morgan, Kathryn Pauly (2008): Foucault, Hässliche Entlein und Techno-Schwäne – Fett-Hass, Schlankheitsoperationen und biomedikalisierte Schönheitsideale in Amerika. In: Paula-Irene Villa (Hg.): *schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*. Bielefeld: transcript, S. 143-173.
- Müller, Marion (2017): Unvergleichbarkeitskonstruktionen im Sport. Von Frauen mit Hyperandrogenismus und Männern mit Carbonprothesen. In: Stefan Hirschauer (Hg.): *Undoing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*. Weilerwist: Velbrück, S. 205-233.

- Müller, Marion; Steuerwald Christian (Hg.) (2017): »Gender«, »Race« und »Disability« im Sport. Von Muhammad Ali über Oscar Pistorius bis Caster Semenya. Bielefeld: transcript.
- Müllner, Rudolf (2018): Sich in Form bringen: Historische Aspekte der körperlichen (Selbst-)Verbesserung im und durch Sport seit 1900. In: Stefan Scholl (Hg.): Körperführung. Historische Perspektiven auf das Verhältnis von Biopolitik und Sport. Frankfurt: Campus-Verlag, S. 41-70.
- Nay, Yv E. (2015): Queerfeministische Politiken affektiv strukturierter Paradoxien. In: *FEMINA POLITICA – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 24 (1), S. 52-64. DOI: 10.3224/feminapolitica.v24i1.19251.
- Nay, Yv E. (2017): Feeling family. Affektive Paradoxien der Normalisierung von »Regenbogenfamilien«. Wien: Zaglossus.
- Neckel, Sighard (1990): Status und Scham. Frankfurt a.M./New York: Campus-Verlag.
- Neckel, Sighard (2005): Emotion by design. Das Selbstmanagement der Gefühle als kulturelles Programm. In: *BjFS* 15 (3), S. 419-430. DOI: 10.1007/s11609-005-0208-1.
- Neckel, Sighard (2013): Arlie Russell Hochschild: Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle. In: Konstanze Senge und Rainer Schützeichel (Hg.): Hauptwerke der Emotionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 168-175.
- Netzwerk Körper (Hg.) (2012): What can a body do? Praktiken und Figurationen des Körpers in den Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Niekrenz, Yvonne; Witte, Matthias D. (Hg.) (2011): Jugend und Körper. Leibliche Erfahrungswelten. Weinheim: Juventa.
- Niendel, Bodo; Weiß, Volker (Hg.) (2012): Queer zur Norm. Leben jenseits einer schwulen oder lesbischen Identität. Fachtagung Queer zur Norm. Hamburg: Männerschwarm Verlag.
- Niendel, Bodo; Weiß, Volker (2012): Vorwort »Raus aus dem Käfig der Identitäten«. In: Bodo Niendel und Volker Weiß (Hg.): Queer zur Norm. Leben jenseits einer schwulen oder lesbischen Identität. Hamburg: Männerschwarm Verlag, S. 7-11.
- Ohnacker, Elke (Hg.) (2004): Schwierige Interdisziplinarität. Zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft. Unter Mitarbeit von Pierre Bourdieu. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Oloff, Aline (2013): Umstrittende Herrschaft. Feministische Kritiken an Maurice Godelier und Pierre Bourdieu. In: Beate Binder (Hg.): Eingreifen, kritisieren, verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 116-129.
- Ommert, Alexandra (2016): Ladyfest-Aktivismus. Queer-feministische Kämpfe um Freiräume und Kategorien. Bielefeld: transcript.
- Orbach, Susie (2016): Fat is a Feminist Issue. New edition. London: Arrow Books.

- Orland, Barbara (2005): *Artifizielle Körper – lebendige Technik. Technische Modellierungen des Körpers in historischer Perspektive*. Zürich: Chronos-Verlag.
- Otto, Wolf Dieter (2018): »Insularisches Denken« und das Problem der Kulturbegrenzung. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 68 (32-33), S. 35-40.
- Palzkill, Birgit (1990): *Zwischen Turnschuh und Stöckelschuh. Die Entwicklung lesbischer Identität im Sport*. Bielefeld: AJZ-Verlag.
- Palzkill, Birgit (1997): *Lesbische Frauen im Sport*. In: Sabine Kröner und Gertrud Pfister (Hg.): *Frauen-Räume. Körper und Identität im Sport*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag, S. 97-113.
- Pawelke, Rainer (Hg.) (1995): *Neue Sportkultur. Neue Wege in Sport, Spiel, Tanz und Theater: Von der alternativen Bewegungskultur zur neuen Sportkultur: Ein Handbuch : Bericht über den 2. Internationalen Sportkultur-Kongress 1993*. Lichtenau: Edition Traumfabrik/AOL-Verlag.
- Penz, Otto (2010): *Schönheit als Praxis. Über klassen- und geschlechtsspezifische Körperlichkeit*. Frankfurt a.M./New York: Campus-Verlag.
- Perko, Gudrun (2003): *Fragend queer be/denken*. In: Leah Carola Czollek (Hg.): *Was sie schon immer über Gender wissen wollten ... und über Sex nicht gefragt haben*. Berlin: Alice-Salomon-Fachhochschule, S. 27-42.
- Perko, Gudrun (2005): *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*. Köln: PapyRossa-Verlag.
- Peters, Christian Helge (2019): *Affekttheorien und soziale Bewegungen. Kollektivierungen, Affizierungen und Affektmodulationen in Bürgerwehren*. In: Judith Vey, Johanna Leinius und Ingmar Hagemann (Hg.): *Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen*. Bielefeld: transcript, S. 152-167.
- Pettenkofer, Andreas (2013): *Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. In: Konstanze Senge und Rainer Schützeichel (Hg.): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 94-102.
- Pfaller, Larissa; Wiesse, Basil (Hg.) (2018): *Stimmungen und Atmosphären*. Wiesbaden: Springer VS.
- Pfau-Effinger, Birgit; Buschka, Sonja (Hg.) (2013): *Gesellschaft und Tiere*. Wiesbaden: Springer VS.
- Pfister, Gertrud (Hg.) (1996): *Fit und gesund mit Sport. Frauen in Bewegung*. Berlin: Orlanda-Frauenverlag.
- Pfister, Gertrud (1986): *Weiblichkeitsmythen, Frauenrolle und Frauensport. Im gesellschaftlichen Wandel vom Deutschen Bund zur Bundesrepublik*. In: Sylvia Schenk (Hg.): *Frauen, Bewegung, Sport*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 53-76.
- Pfister, Gertrud (1996): *Der Mythos vom schwachen Geschlecht. Zum historischen Wandel von Sport und Gesundheit*. In: Gertrud Pfister (Hg.): *Fit und gesund mit Sport. Frauen in Bewegung*. Berlin: Orlanda-Frauenverlag, S. 15-33.
- Pfister, Gertrud (2000): »Empowerment« im und durch Sport? Zum Selbstkonzept von Leistungssportlerinnen. In: Beate Blanke (Hg.): *Identität und Geschlecht*.

6. Tagung der DVS-Kommission »Frauenforschung in der Sportwissenschaft« vom 18. – 20.09.1998 in Hamburg. Hamburg: Feldhaus-Verlag/Edition Czwalina (Schriften der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft, 111), S. 29-66.
- Pfister, Gertrud (2017): 100 Jahre Frauen im Sport. Anfänge, Entwicklungen, Perspektiven. In: Gabriele Sobiech und Sandra Günter (Hg.): Sport & Gender – (inter)nationale sportsoziologische Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 23-34.
- Pfüttsch, Pierre (2018): Zwischen Gesundheit und Schönheit. Fitness als biopolitische Praktik zur Modellierung des Körpers in bundesrepublikanischen Gesundheitpublikationen der 1970er und 1980er Jahre. In: Stefan Scholl (Hg.): Körperführung. Historische Perspektiven auf das Verhältnis von Biopolitik und Sport. Frankfurt: Campus-Verlag, S. 265-290.
- Pitts, Victoria (2003): In the Flesh. The Cultural Politics of Body Modification. New York: Palgrave Macmillan.
- Plamper, Jan (2013): Vergangene Gefühle. Emotionen als historische Quellen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 63 (32-33), S. 12-20.
- Posch, Waltraud (2009): Projekt Körper. Wie der Kult um die Schönheit unser Leben prägt. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Probyn, Elspeth (2000): Sporting Bodies: Dynamics of Shame and Pride. In: *Body & Society* 6 (1), S. 13-28. DOI: 10.1177/1357034X00006001002.
- Probyn, Elspeth (2005): Blush. Faces of Shame. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Probyn, Elspeth (2008): Silences Behind the Mantra. Critiquing Feminist Fat. In: *Feminism & Psychology* 18 (3), S. 401-404. DOI: 10.1177/0959353508092095.
- Pronger, Brian (1990): The Arena of Masculinity. Sports, Momosexuality and the Meaning of Sex. Toronto: Summerhill Press.
- Purazrang, Kamran; Riedel, Henning (1995): Körperbild und Sport in »der« autonomen Szene. In: Arnd Krüger (Hg.): Kraftkörper – Körperkraft. Zum Verständnis von Körperkultur und Fitness gestern und heute; Begleitheft zur Ausstellung in der Eingangshalle der neuen Universitätsbibliothek ; 3.7. – 31.7.1995. Göttingen: SUB, S. 134-151.
- Puwar, Nirmal (2004): Space Invaders. Race, Gender and Bodies Out of Place. Oxford: Berg.
- Reckwitz, Andreas (Hg.) (2019): Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne. Berlin: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2004): Die Reproduktion und die Subversion sozialer Praktiken. Zugleich ein Kommentar zu Pierre Bourdieu und Judith Butler. In: Julia Reuter und Karl H. Hörning (Hg.): Doing Culture: neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld: transcript, S. 40-54.

- Reckwitz, Andreas (2006a): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist: Velbrück.
- Reckwitz, Andreas (2006b): Ernesto Laclau: Disurse, Hegemonien, Antagonismen. In: Stephan Moebius und Dirk Quadflieg (Hg.): Kultur: Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 339-349.
- Reckwitz, Andreas (2008): Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation. In: Stefan Hirschauer, Herbert Kalthoff und Gesa Lindemann (Hg.): Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 188-209.
- Reckwitz, Andreas (2010): Auf dem Weg zu einer kultursoziologischen Analytik zwischen Praxeologie und Poststrukturalismus. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): Kultursoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 179-207.
- Reckwitz, Andreas (2012): Subjekt. Bielefeld: transcript.
- Reckwitz, Andreas (2015a): Auf dem Weg zu einer praxeologischen Analyse des Selbst. In: Pascal Eitler und Jens Elberfeld (Hg.): Zeitgeschichte des Selbst. Therapeutisierung – Politisierung – Emotionalisierung. Bielefeld: transcript, S. 31-48.
- Reckwitz, Andreas (2015b): Praktiken und ihre Affekte. In: *Mittelweg* 36 24 (1-2), S. 27-45.
- Reckwitz, Andreas (2017): Subjektivierung. In: Robert Gugutzer, Gabriele Klein und Michael Meuser (Hg.): Handbuch Körpersoziologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS, S. 125-130.
- Reckwitz, Andreas (2018): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: bpb, Bundeszentrale für politische Bildung.
- Reckwitz, Andreas (2019): Erschöpfte Selbstverwirklichung. Das spätmoderne Individuum und die Paradoxien seiner Emotionskultur. In: Andreas Reckwitz (Hg.): Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne. Berlin: Suhrkamp, S. 203-238.
- Reddy, William M. (1997): Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions. In: *Current Anthropology* 38 (3), S. 327-351. DOI: 10.1086/204622.
- Reddy, William M. (2001): The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions. Cambridge, U.K, New York: Cambridge University Press.
- Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.) (2008): Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Unter Mitarbeit von Dana Giesecke und Thomas Dumke. Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS); Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie; Deutscher Soziologentag. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag (Verhandlungen des ... Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 33).

- Rehberg, Karl-Siegbert; Giesecke, Dana (Hg.) (2006): Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004. Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS); Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie; Deutscher Soziologentag. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Reichardt, Sven; Siegfried, Detlef (Hg.) (2010): Das Alternative Milieu. Antibürgerlicher Lebensstil und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968-1983. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Reichertz, Jo (2015): Die Bedeutung der Subjektivität in der Forschung. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 16 (3). Online verfügbar unter www.ssoar.info/ssoar/handle/document/47671, zuletzt eingesehen am 28.12.2020.
- Reichertz, Jo; Marth, Nadine (2004): Abschied vom Glauben an die Allmacht der Rationalität? oder: Der Unternehmensberater als Charismatiker. Lässt sich die hermeneutische Wissenssoziologie für die Interpretation einer Homepage nutzen? In: *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung* 5 (1), S. 7-27.
- Reiter, Rayna R. (Hg.) (1975): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Rendtorff, Barbara; Mahs, Claudia; Warmuth, Anne-Dorothee (Hg.) (2020): *Geschlechterverwirrungen. Was wir wissen, was wir glauben und was nicht stimmt*. Frankfurt: Campus-Verlag.
- Reuter, Julia (Hg.) (2011a): *Geschlecht und Körper. Studien zur Materialität und Inszenierung gesellschaftlicher Wirklichkeit*. Berlin: De Gruyter.
- Reuter, Julia (2011b): *Praktizierte Kultur. Das stille Wissen der Geschlechter*. In: Julia Reuter (Hg.): *Geschlecht und Körper. Studien zur Materialität und Inszenierung gesellschaftlicher Wirklichkeit*. Berlin: De Gruyter, S. 143-163.
- Reuter, Julia; Berli, Oliver (Hg.) (2016): *Dinge befremden. Essays zu materieller Kultur*. Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH. Wiesbaden: Springer VS.
- Reuter, Julia; Hörning, Karl H. (Hg.) (2004): *Doing Culture: Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: transcript.
- Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (2012): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Hg. v. Julia Reuter. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Richards, Laura (2018): *Can Girls Play Sport? Gender Performativity in Online Responses to Sport England's This Girl Can Campaign*. In: Louise Mansfield, Jayne Caudwell, Belinda Wheaton und Beccy Watson (Hg.): *The Palgrave Handbook of Feminism and Sport, Leisure and Physical Education*. London: Palgrave Macmillan, S. 757-768.
- Rick, Andrea (2007): *Femmes, Fans, Freundinnen. Feminitäten nur in Nebenrollen? Konstruktion von Cross-Maskulinitäten/-Männlichkeiten durch den Ausschluss von Feminitäten/Weiblichkeiten*. In: Robin Bauer, Josch Hoenes und

- Volker Woltersdorff (Hg.): Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven. Hamburg: Männerschwarm Verlag, S. 291-306.
- Rieger-Ladich, Markus; Grabau, Christian (Hg.) (2017): Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden: Springer VS.
- Riegler, Julia; Ruck, Nora (2011): Dressur des Körpers und Widerstand des Leibes? Der schöne Körper und der sexuelle Leib als Orte gegenwärtiger Selbstdisziplinierung. In: Maria Katharina Wiedlack und Katrin Lasthofer (Hg.): Körperregime und Geschlecht. Innsbruck: Studien-Verlag, S. 35-58.
- Rigauer, Bero (1981): Sport und Arbeit. Soziologische Zusammenhänge und ideologische Implikationen. [Nachdr.]. Münster: LIT-Verlag.
- Roes, Martina; Vogt, Sabine (1993): Lesbisch volleyballspielen!? Coming Out im Sport. In: Susanne Bischoff (Hg.): ...Auf Bäume klettern ist politisch. Texte aus der feministischen Bewegungs- und Sportkultur. Hamburg: Frühlings Erwachen, S. 185-191.
- Rose, Lotte (1992): Körper ohne Raum. Zur Vernachlässigung weiblicher Bewegungs- und Sportwelten in der feministischen Körper-Debatte. In: *Feministische Studien* (1), S. 113-120.
- Rose, Lotte (1995): Das sportliche Weiblichkeitsideal – Vorbild oder Falle? In: Rainer Pawelke (Hg.): Neue Sportkultur. Neue Wege in Sport, Spiel, Tanz und Theater: Von der alternativen Bewegungskultur zur neuen Sportkultur: Ein Handbuch : Bericht über den 2. Internationalen Sportkultur-Kongress 1993. Lichtenau: Edition Traumfabrik/AOL-Verlag, S. 283-290.
- Rose, Lotte (1997): Körperästhetik im Wandel. Versportung und Entmütterlichung des Körpers in den Weiblichkeitsidealen der Risikogesellschaft. In: Irene Dölling und Beate Kraus (Hg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Erstaug. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 125-149.
- Rose, Lotte; Schorb, Friedrich (Hg.) (2017): Fat-Studies in Deutschland. Hohes Körpergewicht zwischen Diskriminierung und Anerkennung. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Rose, Nikolas (1996): *Inventing Our Selves. Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Nikolas (2014): Die Politik des Lebens selbst. In: Andreas Folkers und Thomas Lemke (Hg.): Biopolitik. Ein Reader. Berlin: Suhrkamp, S. 420-467.
- Rosenwein, Barbara H. (2008): Gender als Analysekategorie in der Emotionsforschung. In: *Feministische Studien* 26 (1). DOI: 10.1515/fs-2008-0110.
- Rubin, Gayle (1975): The Traffic in Women. Notes on the »Political Economy« of Sex. In: Rayna R. Reiter (Hg.): *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, S. 157-210.
- Saalfeld, Robin K. (2020): Transgeschlechtlichkeit und Visualität. Sichtbarkeitsordnungen in Medizin, Subkultur und Spielfilm. Bielefeld: transcript.

- Sänger, Eva (Hg.) (2012): Biopolitik und Geschlecht. Zur Regulierung des Lebendigen. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Sarasin, Philipp (Hg.) (2014): Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sarasin, Philipp (2001): Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers; 1765 – 1914. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sarasin, Philipp (2014): »Mapping the body«. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und »Erfahrung«. In: Philipp Sarasin (Hg.): Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 100-121.
- Sassatelli, Roberta (2010): Fitness culture. Gyms and the commercialisation of discipline and fun. New York: Palgrave Macmillan.
- Sassatelli, Roberta (2013): Beyond Play, Playfully. The Cultural Location of Fitness Activities. In: Fabio Massimo Lo Verde, Ishwar Modi und Gianna Cappello (Hg.): Mapping leisure across borders. Newcastle upon Tyne, England: Cambridge Scholars Publishing, S. 206-228.
- Schaefer, Donovan (2013): The Promise of Affect. The Politics of the Event in Ahmed's The Promise of Happiness and Berlant's Cruel Optimism. In: *Theory & Event* 16 (2).
- Schaeffer, Doris; Müller-Mundt, Gabriele (Hg.) (2002): Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung. Bern: Huber-Verlag.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) (2016): Praxistheorie: ein soziologisches Forschungsprogramm. Bielefeld: transcript.
- Schälicke, Conny (2003): Von Immerhin zu Seitenwechsel oder: Wie alles anfing. In: Seitenwechsel e.V. Berlin (Hg.): 15 Jahre Seitenwechsel e.V. Jubiläumsbroschüre. Online verfügbar unter <https://www.seitenwechsel-berlin.de/archiv/wie-alles-anfang/>, zuletzt eingesehen am 28.12.2020.
- Scheele, Sebastian (2010): Geschlecht, Gesundheit, Gouvernementalität. Selbstverhältnisse und Geschlechterwissen in der Männergesundheitsforschung. Sulzbach/Taunus: Helmer-Verlag.
- Scheele, Sebastian (2013): Privilegierte Interventionen. Zur Genealogie eines Interventionen anleitenden Diskurses in Feminismus und Antirassismus. In: Beate Binder (Hg.): Eingreifen, kritisieren, verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 207-220.
- Scheer, Monique (2011): Topografien des Gefühls. In: Ute Frevert, Monique Scheer, Anne Schmidt et al. (Hg.): Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, S. 41-64.
- Scheer, Monique (2012): Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A bourdieuan approach to understanding emotion. In: *History and Theory* 51 (2), S. 193-220. DOI: 10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x.

- Scheer, Monique (2016): Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt. In: Matthias Beitzl und Ingo Schneider (Hg.): Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, S. 15-36.
- Scheer, Monique (2017): Die tätige Seite des Gefühls. Eine Erkundung der impliziten Emotionstheorie im Werk Bourdieus. In: Markus Rieger-Ladich und Christian Grabau (Hg.): Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden: Springer VS, S. 255-267.
- Scheffel, Heidi (1997): Nebeneinander – Füreinander – Gegeneinander – Miteinander? Oder: Wie wird die ›Sicht von unten‹ konkret umgesetzt? In: Sabine Kröner und Gertrud Pfister (Hg.): Frauen-Räume. Körper und Identität im Sport. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag, S. 170-176.
- Scheffel, Heidi; Thies, Wildrud (1988): Feministische Sport- und Bewegungskultur. Thesen zu ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit. In: Mechtild Buschmann und Ellen Becker (Hg.): Frauen in Bewegung. Der feministische Blick auf Sporttheorie, Sportpraxis und Sportpolitik; Dokumentation des ersten feministischen Seminars in Bielefeld, 1987. Ahrensburg bei Hamburg: Feldhaus-Verlag/Edition Czwalina, S. 92-95.
- Scheffer, Thomas (2002): Das Beobachten als sozialwissenschaftliche Methode – von den Grenzen der Beobachtbarkeit und ihrer methodischen Bearbeitung. In: Doris Schaeffer und Gabriele Müller-Mundt (Hg.): Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung. Bern: Huber-Verlag, S. 351-374.
- Schenk, Sylvia (Hg.) (1986): Frauen, Bewegung, Sport. Hamburg: VSA-Verlag.
- Scheve, Christian von; Berg, Anna Lea (2018): Affekt als analytische Kategorie der Sozialforschung. In: Larissa Pfaller und Basil Wiese (Hg.): Stimmungen und Atmosphären. Wiesbaden: Springer VS, S. 27-52.
- Schippert, Claudia (2007): Can Muscles be Queer? Reconsidering the Transgressive Hyper-built Body. In: *Journal of Gender Studies* 16 (2), S. 155-171. DOI: 10.1080/09589230701324702.
- Schirmer, Uta (2007a): Ich will kein Mann sein wollen: Drag Kinging, Männlichkeit und Strategien der ›disidentification‹. In: Robin Bauer, Josch Hoenes und Volker Woltersdorff (Hg.): Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven. Hamburg: Männerschwarm Verlag, S. 179-196.
- Schirmer, Uta (2007b): Wollt Ihr alle Männer sein? Drag Kinging, geschlechtliche Verortungen und Strategien der »disidentification«. In: *fzg – Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien* 13 (21), S. 191-206.
- Schirmer, Uta (2010): Geschlecht anders gestalten. Drag Kinging geschlechtliche Selbstverhältnisse und Wirklichkeiten. Bielefeld: transcript.
- Schirmer, Uta (2017): Identitätskritik und Positionierungen. Überlegungen zu Verortungen im Kontext zweigeschlechtlichkeitskritischer Forschung. In: Josch Hoenes und Michael_a Koch (Hg.): Transfer und Interaktion. Wissenschaft und

- Aktivismus an den Grenzen heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit. Oldenburg: BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, S. 43-60.
- Schmechel, Corinna (2013): Verunsicherte Männlichkeit – Männlichkeit verunsichern? Zum Potential von Männer-Radikaler-Therapie. In: Beate Binder (Hg.): *Geschlecht – Sexualität. Erkundungen in Feldern politischer Praxis*. Berlin: Panama-Verlag (Berliner Blätter Sonderheft, 62), S. 141-154.
- Schmechel, Corinna (2014): Von Sorgen, Sünden und Süchten. Eine genealogische Betrachtung der Problematisierung diätischer Körperpraxen und ihrer Vergeschlechtlichung. Unveröffentlichte Master-Arbeit an der Humboldt-Universität zu Berlin. Zentrum für transdisziplinäre Geschlechterstudien.
- Schmechel, Corinna (2016): »Der vermessene Mann?«. Vergeschlechtlichungsprozesse in und durch Praktiken der Selbstvermessung. In: Stefanie Duttweiler, Robert Gugutzer, Jan-Hendrik Passoth und Jörg Strübing (Hg.): *Leben nach Zahlen. Self-Tracking als Optimierungsprojekt?* Bielefeld: transcript, S. 141-160.
- Schmechel, Corinna (2017a): Kontrolle außer Kontrolle. Genealogische Betrachtungen zum Konzept der Essstörungen. In: *Soziologiemagazin* 10 (1), S. 55-72.
- Schmechel, Corinna (2017b): Riots not Diets? Normenreproduktion und Eigennormen von Empowermentstrategien. In: Darla Diamond, Petra Pflaster und Lea Schmid (Hg.): *Lookismus. Normierte Körper: diskriminierende Mechanismen: (Self-)Empowerment*. Münster: Unrast-Verlag, S. 75-79.
- Schmechel, Corinna (2018): »Andere« Körper in »Anderen« Räumen? Zur Bedeutung von Körpern für die Konstruktion von Raum. In: Lea Spahn, Jasmin Scholle, Susanne Maurer und Bettina Wuttig (Hg.): *Verkörperte Heterotopien. Zur Materialität und [Un-]Ordnung ganz anderer Räume*. Bielefeld: transcript, S. 155-168.
- Schmechel, Corinna (2019a): Geschlechterwissen macht Sporträume. Praktiken der Dekonstruktion und Reifizierung von Geschlecht in queeren Fitnessgruppen. In: Ina Hunger, Maika Zweigert und Peter Kiep (Hg.): *Geschlechter – Wissen – Macht – Körper*. Münster: LIT-Verlag, S. 87-101.
- Schmechel, Corinna (2019b): Potentiale und Grenzen antilookistischer Mädchen*arbeit am Beispiel der »Not Heidis Girl«-Kampagne in Pinkstinks. In: *Betrifft Mädchen* 32 (2), S. 71-76.
- Schmechel, Corinna (2019c): Zwischenräume – die Sportumkleide als Raum praktischer Geschlechterpolitik im Sport. In: *fzg – Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien* 25 (1), S. 49-63.
- Schmidt, Doris (1993): Langweilig war es nie. Der Schwerpunkt »Frauenkurse« im Hochschulsport der TU Berlin. In: Susanne Bischoff (Hg.): *...Auf Bäume klettern ist politisch. Texte aus der feministischen Bewegungs- und Sportkultur*. Hamburg: Frühlings Erwachen, S. 76-98.
- Schmidt, Robert (2002): Pop – Sport – Kultur. Praxisformen körperlicher Aufführungen. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.

- Schmidt, Robert (2009): Soziale Ungleichheit und Sport Körperliche Repräsentationsarbeit und Unterscheidungskämpfe. Körperliche Repräsentationsarbeit und Unterscheidungskämpfe. In: Matthias Marschik, Rudolf Müllner, Otto Penz und Georg Spitaler (Hg.): Sport Studies. Wien: UTB, S. 162-173.
- Schmidt-Semisch, Henning; Schorb, Friedrich (Hg.) (2008): Kreuzzug gegen Fette. Sozialwissenschaftliche Aspekte des gesellschaftlichen Umgangs mit Übergewicht und Adipositas. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schmincke, Imke (2015): Von der Befreiung der Frau zur Befreiung des Selbst. Eine kritische Analyse der Befreiungssemantik in der (Neuen) Frauenbewegung. In: Pascal Eitler und Jens Elberfeld (Hg.): Zeitgeschichte des Selbst. Therapeutisierung – Politisierung – Emotionalisierung. Bielefeld: transcript, S. 217-239.
- Schmincke, Imke (2016): Von Emanzipation zu Empowerment? Die Wirkung der Frauenbewegung in den Aussagen junger Studierender von 1981 und 2012. In: *Gender – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* (Sonderheft 3, Beiträge zur 5. Jahrestagung der Fachgesellschaft Geschlechterstudien), S. 39-49.
- Schmincke, Imke (2018a): Körper. In: Aenne Gottschalk, Susanne Kersten und Felix Krämer (Hg.): Doing Space while Doing Gender. Vernetzungen von Raum und Geschlecht in Forschung und Politik. Bielefeld: transcript, S. 63-76.
- Schmincke, Imke (2018b): Subjektivierung und (Körper-)Politik – Zur Bildung des kollektiven Subjekts Frauenbewegung. In: Thomas Alkemeyer, Ulrich Bröckling und Tobias Peter (Hg.): *Jenseits der Person. Zur Subjektivierung von Kollektiven*. Bielefeld: transcript (Praktiken der Subjektivierung, Band 10), S. 133-149.
- Schmitz, Hermann (1993): Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen. In: Hinrich Fink-Eitel und Georg Lohmann (Hg.): *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 33-56.
- Schmitz, Hermann (1998): *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Ostfildern vor Stuttgart: Edition Tertium (Arcaden).
- Schmitz, Sigrid; Ahmed, Sara (2014): Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed. In: *fzg – Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien* 22 (2), S. 97-108. DOI: 10.3224/fzg.v2i02.17137.
- Scholl, Stefan (Hg.) (2018): Körperführung. Historische Perspektiven auf das Verhältnis von Biopolitik und Sport. Frankfurt: Campus-Verlag.
- Scholl, Stefan (2018): Einleitung: Biopolitik und Sport in historischer Perspektive. In: Stefan Scholl (Hg.): Körperführung. Historische Perspektiven auf das Verhältnis von Biopolitik und Sport. Frankfurt: Campus-Verlag, S. 7-41.
- Schorb, Friedrich (2008): Adipositas in Form gebracht. Vier Problemwahrnehmungen. In: Henning Schmidt-Semisch und Friedrich Schorb (Hg.): Kreuzzug gegen Fette. Sozialwissenschaftliche Aspekte des gesellschaftlichen Umgangs mit Übergewicht und Adipositas. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 57-78.

- Schorb, Friedrich (2017): Dick ist kein Schimpfwort! Kollektive Strategien gegen Gewichtsdiskriminierung. In: Lotte Rose und Friedrich Schorb (Hg.): Fat-Studies in Deutschland. Hohes Körpergewicht zwischen Diskriminierung und Anerkennung. Weinheim, Basel: Beltz Juventa, S. 31-52.
- Schramm, Katharina (2013): Ethnografische Positionierungen: Situiertes Wissen und die Politik der Intervention. Ein Kommentar. In: Beate Binder (Hg.): Eingreifen, kritisieren, verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 220-227.
- Schroer, Markus (Hg.) (2005): Soziologie des Körpers. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schroer, Markus (2005): Zur Soziologie des Körpers. In: Markus Schroer (Hg.): Soziologie des Körpers. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-47.
- Schroer, Markus (2012): Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schulz, Kristina (2019): Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum: Geschlecht und soziale Bewegung. In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 911-920.
- Schuster, Nina (2010): Andere Räume. Soziale Praktiken der Raumproduktion von Drag Kings und Transgender. Bielefeld: transcript.
- Schuster, Nina (2018): Queere Räume. Prekäre und flüchtige Raumproduktionen der Drag King- und Trans*szene. In: Carolin Küppers und Martin Schneider (Hg.): Orte der Begegnung – Orte des Widerstands. Zur Geschichte homosexueller, trans*geschlechtlicher und queerer Räume. Hamburg: Männerschwarm Verlag, S. 170-189.
- Schute, Eva Maria (1996): Von Frauen für Frauen. Die alternative Frauen-Sport-Bewegungs-Kultur. In: Gertrud Pfister (Hg.): Fit und gesund mit Sport. Frauen in Bewegung. Berlin: Orlanda-Frauenverlag, S. 134-144.
- Schützeichel, Rainer (2013): Georg Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. In: Konstanze Senge und Rainer Schützeichel (Hg.): Hauptwerke der Emotionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 311-332.
- Schweer, Martin K.W (Hg.) (2018): Sexismus und Homophobie im Sport. Wiesbaden: Springer VS.
- Seitenwechsel e.V. Berlin (2003): 15 Jahre Seitenwechsel e.V. Jubiläumsbroschüre. Hg. v. Seitenwechsel e.V. Berlin. Online verfügbar unter [seitenwechsel-berlin.de/archiv](https://www.seitenwechsel-berlin.de/archiv), zuletzt eingesehen am 25.10.2020.
- Sekuler, Todd (2014): Täuschung und Ent-Täuschung. Zu Fragen der Selbstpräsentation in der ethnografischen Forschung. In: Hella von Unger, Petra Narimani und Rosaline M´Bayo (Hg.): Forschungsethik in der qualitativen Forschung. Reflexivität, Perspektiven, Positionen. Wiesbaden: Springer VS, S. 77-95.
- Senge, Konstanze; Schützeichel, Rainer (Hg.) (2013): Hauptwerke der Emotionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS.

- Siegfried, Detlef (2012): Die Entpolitisierung des Privaten. Subjektkonstruktionen im alternativen Milieu. In: Nobert Frei und Dietmar Süß (Hg.): Privatisierung. Idee und Praxis seit den 1970er Jahren. Wallstein, S. 124-139.
- Simmel, Georg (2000): Zur Psychologie der Scham. In: Georg Simmel und Otthein Rammstedt (Hg.): Georg Simmel. Das Wesen der Materie nach Kants Psychischer Monadologie. Abhandlungen 1882 – 1884. Rezensionen 1883 – 1901. Berlin: Suhrkamp, S. 431-442.
- Simmel, Georg; Rammstedt, Otthein (Hg.) (2000): Georg Simmel. Das Wesen der Materie nach Kants Psychischer Monadologie. Abhandlungen 1882 – 1884. Rezensionen 1883 – 1901. Berlin: Suhrkamp.
- Slaby, Jan (2018): Drei Haltungen der Affect Studies. In: Larissa Pfaller und Basil Wiese (Hg.): Stimmungen und Atmosphären. Wiesbaden: Springer VS, S. 53-82.
- Sobiech, Gabriele (1994): Grenzüberschreitungen. Körperstrategien von Frauen in modernen Gesellschaften. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sobiech, Gabriele (2004): Körper ohne Geschlecht? (Re- und De-)Konstruktionen der Geschlechterdifferenz durch die ästhetische Arbeit am Körper in Fitnessstudios. In: Sylvia Buchen, Cornelia Helfferich und Maja S. Maier (Hg.): Gender methodologisch. Empirische Forschung in der Informationsgesellschaft vor neuen Herausforderungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 293-313.
- Sobiech, Gabriele (2006): Gender-Management« in Fitnessstudios: Aktualisierung und Neutralisierung der Geschlechterdifferenz in der Arbeit am Körper. In: Karl-Siegbert Rehberg und Dana Giesecke (Hg.): Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, S. 2719-2730.
- Sobiech, Gabriele; Gieß-Stüber, Petra (2017): Zur Persistenz geschlechtsbezogener Differenzsetzungen im Sportunterricht. In: Gabriele Sobiech und Sandra Günter (Hg.): Sport & Gender – (inter)nationale sportsoziologische Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, 265-280.
- Sobiech, Gabriele; Günter, Sandra (Hg.) (2017): Sport & Gender – (inter)nationale sportsoziologische Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS.
- Sohn, Werner; Mehrtens, Herbert (Hg.) (1999): Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Sonderegger, Ruth (2010): Wie emanzipatorisch ist Habitus-Forschung? Zu Rancières Kritik an Bourdieus Theorie des Habitus. In: *Zeitschrift für Literatur- und Theatersoziologie* (3), S. 18-39.
- Spahn, Lea; Scholle, Jasmin; Maurer, Susanne; Wuttig, Bettina (Hg.) (2018): Verkörperte Heterotopien. Zur Materialität und [Un-]Ordnung ganz anderer Räume. Bielefeld: transcript.

- Stearns, Peter N.; Stearns, Carol Z. (1985): Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. In: *The American Historical Review* 90 (4), S. 813. DOI: 10.2307/1858841.
- Steyerl, Hito (Hg.) (2018): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast-Verlag.
- Stieglitz, Olaf, Fenske, Uta (2012): Sport treiben. In: Netzwerk Körper (Hg.): What can a body do? Praktiken und Figurationen des Körpers in den Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, S. 111-126.
- Strübing, Jörg (2011): Zwei Varianten von Grounded Theory? Zu den methodologischen und methodischen Differenzen zwischentamaren Barney Glaser und Anselm Strauss. In: Günter Mey und Katja Mruck (Hg.): *Grounded Theory Reader*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 261-278.
- Strüver, Anke (2010): KörperMachtRaum und RaumMachtKörper: Bedeutungsverflechtungen von Körpern und Räumen. In: Sybille Bauriedl, Michaela Schier und Anke Strüver (Hg.): *Geschlechterverhältnisse, Raumstrukturen, Ortsbeziehungen. Erkundungen von Vielfalt und Differenz im spatial turn*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Strüver, Anke; Wucherpennig, Claudia (2012): Spielerisch-sportliche Raumaneignung. Zur Performativität von Körpern und Räumen im Spiegel aktueller Forschung. In: *Feministische Studien* 30 (1), S. 66-74.
- Thuswald, Marion (2018): Safe space – brave space? Konzeptionen (queer-)feministischer Schutzräume. In: Carolin Küppers und Martin Schneider (Hg.): *Orte der Begegnung – Orte des Widerstands. Zur Geschichte homosexueller, trans*geschlechtlicher und queerer Räume*. Hamburg: Männerschwarm Verlag, S. 153-169.
- Tiedemann, Petra (1986): Der Mythos vom schwachen Geschlecht. Sportmedizinische Aspekte im Frauensport. In: Sylvia Schenk (Hg.): *Frauen, Bewegung, Sport*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 77-84.
- Traue, Boris; Schünzel, Anja (2014): Visueller Aktivismus und affektive Öffentlichkeiten. Die Inszenierung von Körperwissen in »Pro Ana«- und »Fat Acceptance«-Blogs. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 39 (Supplement 1), S. 121-142.
- Truschkat, Inga; Kaiser-Belz, Manuela; Volkmann, Vera (2011): Theoretisches Sampling in Qualifikationsarbeiten. Die Grounded-Theory-Methodologie zwischen Programmatik und Forschungspraxis. In: Günter Mey und Katja Mruck (Hg.): *Grounded Theory Reader*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 353-380.
- Unger, Hella von (2014): Forschungsethik in der qualitativen Forschung: Grundsätze, Debatten und offene Fragen. In: Hella von Unger, Petra Narimani und Rosaline M´Bayo (Hg.): *Forschungsethik in der qualitativen Forschung. Reflexivität, Perspektiven, Positionen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 15-39.

- Unger, Hella von; Narimani, Petra; M´Bayo, Rosaline (Hg.) (2014): Forschungsethik in der qualitativen Forschung. Reflexivität, Perspektiven, Positionen. Wiesbaden: Springer VS.
- van Amsterdam, Noortje; Knoppers, Annelies; Claringbould, Inge; Jongmans, Marian (2012): ›It’s just the way it is...‹ or not? How Physical Education Teachers Categorise and Normalise Differences. In: *Gender and Education* 24 (7), S. 783-798. DOI: 10.1080/09540253.2012.677013.
- van Krieken, Robert (1991): Die Organisierung der Seele. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 21 (85), S. 602-619. DOI: 10.32387/prokla.v21i85.1099.
- Verheyen, Nina (2010): Geschichte der Gefühle. Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam. DOI: <http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.320.v1>.
- Vey, Judith; Leinius, Johanna; Hagemann, Ingmar (Hg.) (2019): Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. Bielefeld: transcript.
- Villa, Paula-Irene (Hg.) (2008): schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: transcript.
- Villa, Paula-Irene (2002): Exotic Gender (e)motion: Körper und Leib im argentinischen Tango. In: Kornelia Hahn (Hg.): Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz, S. 179-206.
- Villa, Paula-Irene (2004): ›Sich bewegen, um die Verhältnisse zu verändern‹. Räumliche, subjektbezogene und politische Dimensionen des Bewegungsbegriffs in der feministischen Theorie und Praxis. In: Gabriele Klein (Hg.): Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte. Bielefeld: transcript, S. 239-265.
- Villa, Paula-Irene (2006): Bewegte Diskurse, die bewegen. Überlegungen zur Spannung von Konstitution und Konstruktion am Beispiel des Tango Argentino. In: Robert Gugutzer (Hg.): Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: transcript, S. 209-232.
- Villa, Paula-Irene (2007): Der Körper als kulturelle Inszenierung und Statussymbol. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (18), S. 18-26.
- Villa, Paula-Irene (2008a): Einleitung – Wider die Rede vom Äußerlichen. In: Paula-Irene Villa (Hg.): schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: transcript, S. 7-20.
- Villa, Paula-Irene (2008b): Habe den Mut, dich deines Körpers zu bedienen! Thesen zur Körperarbeit in der Gegenwart zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung. In: Paula-Irene Villa (Hg.): schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: transcript, S. 245-269.
- Villa, Paula-Irene (2010): Subjekte und ihre Körper. Kultursoziologische Überlegungen. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): Kultursoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 59-78.

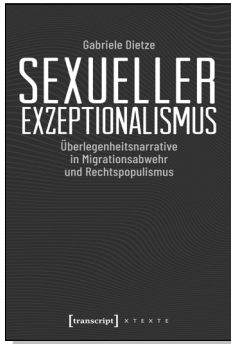
- Villa, Paula-Irene (2011): *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Villa, Paula-Irene (2012): Judith Butler. Eine Einführung. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Villa, Paula-Irene (2013): Prekäre Körper in prekären Zeiten – Ambivalenzen gegenwärtiger somatischer Technologien des Selbst. In: Ralf Mayer, Christiane Thompson und Michael Wimmer (Hg.): *Inszenierung und Optimierung des Selbst*. Wiesbaden: Springer VS, S. 57-73.
- Villa, Paula-Irene (2014): Pluralisierung, Unordnung, Verwerfung. In: Matthias Junge und Thomas Kron (Hg.): *Zygmunt Bauman*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 423-448.
- Villa, Paula-Irene (2017a): Autonomie und Verwundbarkeit. Das Social Flesh der Gegenwart. In: Ilse Lenz, Sabine Evertz und Saida Ressel (Hg.): *Geschlecht im flexibilisierten Kapitalismus? Neue Ungleichheiten*. Wiesbaden: Springer VS, S. 65-85.
- Villa, Paula-Irene (2017b): »Haut und Haar als Visitenkarte«. In: *sozialmagazin* (1-2), S. 6-13.
- Villa, Paula-Irene; Zimmermann, Katherina (2008): *Fitte Frauen – Dicke Monster? Empirische Exploration zu einem Diskurs von Gewicht*. In: Henning Schmidt-Semisch und Friedrich Schorb (Hg.): *Kreuzzug gegen Fette. Sozialwissenschaftliche Aspekte des gesellschaftlichen Umgangs mit Übergewicht und Adipositas*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 171-190.
- Vofß, G. Günter (2018): Was ist Arbeit? In: Fritz Böhle, G. Günter Vofß und Günther Wachtler (Hg.): *Handbuch Arbeitssoziologie, Band 1. Arbeit, Strukturen und Prozesse*. 2018. Wiesbaden: Springer VS, S. 15-84.
- Wacquant, Loïc J. D. (2003): *Leben für den Ring. Boxen im amerikanischen Ghetto*. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Wacquant, Loïc J. D. (2014): Für eine Soziologie aus Fleisch und Blut. In: *s u b | u r b a n. zeitschrift für kritische stadtforschung* 2 (3), S. 93-106.
- Wagner, Greta (2015): Besser Werden. Praktiken emotionaler Selbststeuerung. In: *Mittelweg* 36 (1-2), S. 188-210.
- Waine, Anthony; Naglo, Kristian (Hg.) (2014): *On and Off the Field. Fußballkultur in England und Deutschland*. Wiesbaden: Springer VS.
- Waldschmidt, Anne (2004): Normalität. In: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke (Hg.): *Glossar der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 190-196.
- Waldschmidt, Anne (2005): Disability Studies: individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung? In: *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 29 (1), S. 9-31.
- Waldschmidt, Anne (2010): Das Mädchen Ashley oder: Intersektionen von Behinderung, Normalität und Geschlecht. In: Jutta Jacob, Swantje Köbsell und Eske

- Wollrad (Hg.): Gendering Disability. Intersektionale Aspekte von Behinderung und Geschlecht. Bielefeld: transcript, S. 35-60.
- Weber, Florian (2008): Von den klassischen Affektenlehren zur Neurowissenschaft und zurück. Wege der Emotionsforschung in den Geistes- und Sozialwissenschaften. In: *Neue politische Literatur* 53 (1), S. 21-42.
- Weeks, Kathi (2011): In der Arbeit gegen die Arbeit LEBEN. Affektive Arbeit, feministische Kritik und postfordistische Politik. In: *Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte* (37), S. 13-27.
- Wehling, Peter; Viehöver, Willy (Hg.) (2011): Entgrenzung der Medizin. Bielefeld: transcript.
- Weis, Kurt; Gugutzer, Robert (Hg.) (2008): Handbuch Sportsoziologie. Schorndorf: Hofmann.
- Weiß, Otmar (2008): Soziale Gruppen im Sport. In: Kurt Weis und Robert Gugutzer (Hg.): Handbuch Sportsoziologie. Schorndorf: Hofmann, S. 152-160.
- Weitz, Rose (Hg.) (1998): The Politics of Women's Bodies. Sexuality, Appearance, and Behavior. New York: Oxford University Press.
- Wetterer, Angelika (2003): Gender Mainstreaming & Managing Diversity. Rhetorische Modernisierung oder Paradigmenwechsel in der Gleichstellungspolitik? In: Anke Burkhardt und Uta Schlegel (Hg.) (2003): Warten auf Gender Mainstreaming. Gleichstellungspolitik im Hochschulbereich. Die Hochschule 12(2). Wittenberg: HoF, S. 6-27.
- Wetterer, Angelika (2008): Konstruktion von Geschlecht: Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit. In: Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 126-136.
- Wiedlack, Maria Katharina; Lasthofer, Katrin (Hg.) (2011): Körperregime und Geschlecht. Innsbruck: Studien-Verlag.
- Wiegman, Robyn; Wilson, Elizabeth A. (2015): Introduction. Antinormativity's Queer Conventions. In: *differences* 26 (1), S. 1-25. DOI: 10.1215/10407391-2880582.
- Windhoff, Eva (1993): Über Grenzen hinausgehen. Fragen an Lesben zum Thema Leistung in der feministischen Bewegungskultur. In: Susanne Bischoff (Hg.): ...Auf Bäume klettern ist politisch. Texte aus der feministischen Bewegungs- und Sportkultur. Hamburg: Frühlings Erwachen, S. 192-198.
- Winter, Reinhard; Neubauer, Gunter (2005): Körper, Männlichkeit und Sexualität. männliche Jugendliche machen »ihre« Adoleszenz. In: Vera King und Karin Flaake (Hg.): Männliche Adoleszenz. Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein. Frankfurt a.M., New York: Campus-Verlag, S. 207-226.
- Wirtz, Mica (2008): Vermännlichung durch Krafttraining. Muskeln, Weiblichkeit und Heteronormativität im Frauenbodybuilding. In: Sylvia Mieszkowski und

- Christine Vogt-William (Hg.): *Disturbing Bodies*. Berlin: trafo-Verlag, S. 189-211.
- Wirtz, Mica (2012): Mein Bauch gehört mir? Zur politischen Regulierung des Körpergewichts. In: Eva Säger (Hg.): *Biopolitik und Geschlecht. Zur Regulierung des Lebendigen*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 176-197.
- Witte, Matthias D. (2011): Körperpraktiken Jugendlicher im »sozialen Brennpunkt«. In: Yvonne Niekrenz und Matthias D. Witte (Hg.): *Jugend und Körper. Leibliche Erfahrungswelten*. Weinheim: Juventa, S. 273-289.
- Witzel, Andreas (1985): Das problemzentrierte Interview. In: Gerd Jüttemann (Hg.): *Qualitative Forschung in der Psychologie: Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder*. Weinheim: Beltz, S. 227-255.
- Witzel, Andreas (2000): Das problemzentrierte Interview. Hg. v. Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research (1(1), Art. 22). DOI: 10.17169/fqs-1.1.1132.
- Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.) (2010): *Kultursociologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Woitats, Melanie (2018): »Go for the burn« – Jane Fondas Aerobic-Videos und die Entstehung des aerobic body. In: Stefan Scholl (Hg.): *Körperführung. Historische Perspektiven auf das Verhältnis von Biopolitik und Sport*. Frankfurt: Campus-Verlag, S. 291-312.
- Woitats, Melanie (2019): »We become what we do!«. Eine Geschichte des Aerobics in den USA. Dissertation. Universität Erfurt, Erfurt. Philosophische Fakultät. Online verfügbar unter <http://uri.gbv.de/document/gvk:ppn:1664961496>, zuletzt eingesehen am 28.12.2020.
- Wopp, Christian (1995): Historischer Abriss zur Neuen Bewegungskultur oder: Die Alternative auf der Titanic. In: Rainer Pawelke (Hg.): *Neue Sportkultur. Neue Wege in Sport, Spiel, Tanz und Theater: Von der alternativen Bewegungskultur zur neuen Sportkultur: Ein Handbuch: Bericht über den 2. Internationalen Sportkultur-Kongress 1993*. Lichtenau: Edition Traumfabrik/AOL-Verlag, S. 97-111.
- Wopp, Christian (2008): Soziologie des Freizeitsports. In: Kurt Weis und Robert Gugutzer (Hg.): *Handbuch Sportsoziologie*. Schorndorf: Hofmann, S. 321-330.
- Yilmaz, Yasemine (2018): Die affektive Seite des Interaktionsrituals. Emotionen und Hintergrundaffekte in Durkheims zentralen Konzepten der sozialen Tatsache und der kollektiven Effervescenz. In: Larissa Pfaller und Basil Wiese (Hg.): *Stimmungen und Atmosphären*. Wiesbaden: Springer VS, S. 83-102.
- Young, Iris Marion (1993): Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (4), S. 707-725.
- Young, Lola (2000): How Do We Look? Unfixing the Singular Black (Female) Subject. In: Paul Gilroy, Lawrence Grossberg, Angela McRobbie und Stuart Hall

- (Hg.): *Without Guarantees*. In Honour of Stuart Hall. London: Verso, S. 416-430.
- Zillien, Nicole, Fröhlich, Gerrit, Kofahl, Daniel (2016): Ernährungsbezogene Selbstvermessung. Von der Diätetik bis zum Diet-Tracking. In: Stefanie Duttweiler, Robert Gugutzer, Jan-Hendrik Passoth und Jörg Strübing (Hg.): *Leben nach Zahlen. Self-Tracking als Optimierungsprojekt?* Bielefeld: transcript, S. 123-140.
- Zollitsch, Jan-Martin (2018): Guam als Archipel? Einführung in die Island Studies. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 68 (32-33), S. 41-46.

Gender & Queer Studies



Gabriele Dietze

Sexueller Exzeptionalismus

Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr
und Rechtspopulismus

2019, 222 S., kart., Dispersionsbindung, 32 SW-Abbildungen
19,99 € (DE), 978-3-8376-4708-2

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4708-6



bff: Bundesverband Frauenberatungsstellen
und Frauennotrufe, Nivedita Prasad (Hg.)

Geschlechtsspezifische Gewalt in Zeiten der Digitalisierung

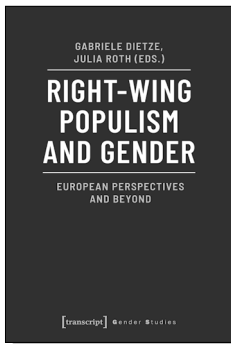
Formen und Interventionsstrategien

Juni 2021, 334 S., kart., Dispersionsbindung, 3 SW-Abbildungen
35,00 € (DE), 978-3-8376-5281-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5281-3

EPUB: ISBN 978-3-7328-5281-9



Gabriele Dietze, Julia Roth (eds.)

Right-Wing Populism and Gender

European Perspectives and Beyond

2020, 286 p., pb., ill.

35,00 € (DE), 978-3-8376-4980-2

E-Book:

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4980-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Gender & Queer Studies



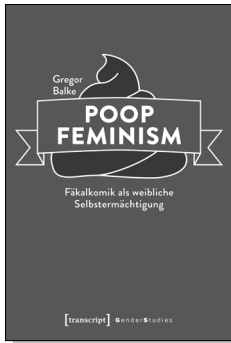
Katrin Huxel, Juliane Karakayali, Ewa Palenga-Möllnbeck, Marianne Schmidbaur, Kyoko Shinozaki, Tina Spies, Linda Supik, Elisabeth Tuijer (Hg.)

Postmigrantisch gelesen Transnationalität, Gender, Care

2020, 328 S., kart., Dispersionsbindung, 7 SW-Abbildungen
40,00 € (DE), 978-3-8376-4728-0

E-Book:

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4728-4



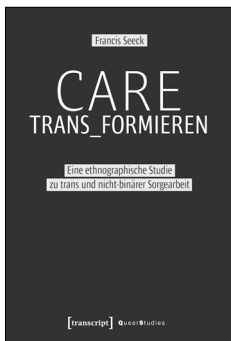
Gregor Balke

Poop Feminism – Fäkalkomik als weibliche Selbstermächtigung

2020, 188 S., kart., Klebebindung, 30 SW-Abbildungen
28,00 € (DE), 978-3-8376-5138-6

E-Book:

PDF: 24,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5138-0



Francis Seeck

Care trans_formieren Eine ethnographische Studie zu trans und nicht-binärer Sorgearbeit

Juni 2021, 250 S., kart., Dispersionsbindung
25,00 € (DE), 978-3-8376-5835-4

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5835-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**