

Irene Dölling

Angela McRobbie, 2010: *Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes*. Hrsg. von Sabine Hark und Paula-Irene Villa. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 227 Seiten. 24,95 Euro

Seit einigen Jahren verkörpern bestimmte Frauen in den westlichen Industrieländern das moderne bzw. postmoderne Frauenbild: jung, ‚weiß‘, gut ausgebildet, karriereorientiert, ökonomisch und sexuell unabhängig, gegebenenfalls Beruf und Familie vereinbarend und dafür auch Angebote staatlicher Familienpolitik in Anspruch nehmend, stehen sie für Erfolge in der Gleichstellung der Geschlechter und dafür, dass feministische Interventionen und Kritik an (patriarchalen) Herrschaftsverhältnissen nicht mehr notwendig sind und ad acta gelegt werden können. Die Ursachen liegen für Angela McRobbie darin, dass insbesondere seit den 1990er Jahren wesentliche Ziele der Frauenbewegung in neoliberale Gesellschaftsentwürfe und Regierungsformen integriert und damit in einem veränderten gesellschaftspolitischen Kontext uminterpretiert wurden. Auf diese Weise werden jungen Frauen ein Frauenbild und ein Geschlechtervertrag ‚angeboten‘, die sie (erfolgreich) als ‚moderne Subjekte des 21. Jahrhunderts‘ anrufen. Den Lebensunterhalt selbst zu verdienen, Bildungs- und Berufschancen zu haben und zu nutzen, an „Konsumkultur und Bürgergesellschaft“ (S. 18) teilzuhaben, das sind Kennzeichen erweiterter Handlungsräume. Der Preis, den die jungen Frauen dafür zu zahlen haben, ist, dass ihnen mit der geradezu hasserfüllten ‚Abwicklung‘ des Feminismus Möglichkeiten eines den Status quo überschreitenden feministischen Bewusstseins und einer interventionistischen Politik genommen werden.

Angela McRobbie ist Kultur- und Kommunikationswissenschaftlerin, daher wendet sie sich in ihrer Ursachenanalyse insbesondere den Medien und der Populärkultur zu. Diese macht sie als die entscheidenden Institutionen aus, die ein postmodernes Frauenbild entwerfen und vermitteln und die Abwicklung des Feminismus betreiben, indem sie ‚der Welt‘ signalisieren, dass „feministische Ideen zentraler Bestandteil dessen sind, was heute Freiheit bedeutet“ (S. 17). McRobbie zeigt an Beispielen aus der Populärkultur auf, wie nicht nur romantische Liebe, Heiraten, Familie „in einem eher flexiblen denn rigiden postfeministischen Setting“ (S. 45) wieder in den Diskurs eingeführt werden und der angeblich lustfeindliche ‚alte‘ Feminismus delegitimiert wird. Sie weist auch nach, dass mit der Aneignung feministischer Differenzkategorien neue Grenzziehungen zwischen westlichen, ökonomisch und sexuell freien Frauen einerseits und Frauen aus ‚traditionellen‘ Kulturen andererseits etabliert werden und mit der subtilen Privilegierung von ‚Weiß-Sein‘ auch die antirassistische Perspektive des Feminismus demontiert wird.

Ausführlich geht McRobbie mit Rückgriff auf Deleuzes Begriff der Luminosität (vgl. S. 88) auf die Art und Weise ein, wie heute junge Frauen ‚sichtbar‘ gemacht werden, welche Frauen „Werte der neuen Meritokratie“ (S. 92) verkörpern und Adressatinnen eines neuen Geschlechtervertrages sind. Sie macht aktuell vier Bereiche aus, in denen „Aufmerksamkeitsräume“ (S. 93) konstituiert werden, in denen gewissermaßen Scheinwerfer auf sozial anerkannte beziehungsweise tolerierte Fähigkeiten und Verhal-

tensweisen von jungen Frauen gerichtet werden, die sie zu ‚attraktiven Vorbotinnen‘ (vgl. S. 92) sozialer Transformationen machen.

Erstens verweist McRobbie auf eine postfeministische Maskerade, die sie als Reaktion ‚des Symbolischen‘ auf die Schwächung der männlichen Herrschaft durch den Feminismus versteht. „Angesichts der Perspektive, dass Frauen im Zuge ihrer Partizipation auf dem Arbeitsmarkt weniger abhängig von Männern werden, und angesichts der damit einhergehenden möglichen Destabilisierung der Geschlechterhierarchie wird es für das Symbolische um so wichtiger, die Matrix des heterosexuellen Begehrens erneut abzusichern“ (S. 97). Die Autorin interpretiert die postfeministische Maskerade als „neue Form vergeschlechtlichter Machtverhältnisse“ (S. 100), die Patriarchat und männliche Herrschaft unter veränderten Bedingungen stabil hält. Die postfeministische Maskerade zeichnet sich dadurch aus, dass sie „ironisch in das Repertoire der Weiblichkeit zurückführt“ (S. 101). Die neue Maskerade „verweist ständig auf ihre eigene Künstlichkeit“ (ebd.), die übersteigerte Weiblichkeit, die den jungen Frauen durch die Konsumkultur angepriesen wird, erscheint nicht als Zwang, sondern als freiwillig gewählt. Es ist nicht der männliche Blick, sondern „die maßregelnde Struktur des Mode- und Schönheitssystems, das als autoritäres Regime agiert“ (ebd.), was den Verkenneffekt erzeugt, als täten Frauen all die Anstrengungen, den Anforderungen an Schönheit, Gesundheit etc. gerecht zu werden, für sich selbst und nicht, um männliche Anerkennung zu erlangen. Letztlich geht es mit der postfeministischen Maskerade darum, die entstandene „Rivalität mit den Männern in der Arbeitswelt [...] zu maskieren“ (S. 103) und die Konkurrenz, die sie nun darstellen, zu verbergen. Das Pendant zur neuen Maskerade ist zweitens das Sichtbarmachen der gebildeten, berufstätigen Frau – sie repräsentiert als kompetentes, sich beständig selbst optimierendes Subjekt zum einen den sozialen Wandel, zum anderen verbinden sich mit ihrer Sichtbarkeit neue soziale Grenzziehungen: Bildung, beruflicher Erfolg, Planung von Karriere und Familie werden zu Formen der Distanzierung und Abwertung von sozial Unterlegenen. Staatliche Familienpolitik ermutigt Frauen nicht mehr, zu Hause zu bleiben, sondern verspricht Unterstützung bei der Vereinbarung von Beruf und Familie; sie „ersetzt gewissermaßen die Feministin“ (S. 118), indem sie Frauen bei der Bewältigung ihrer Doppelbelastung Hilfe anbietet – und „stabilisiert damit die heterosexuelle Matrix“ (ebd.). Ein dritter Bereich, in dem Frauen als Adressatinnen eines neuen Geschlechtervertrages sichtbar gemacht werden, ist die ‚phallische Frau‘, die Sex lustvoll, sorglos und als Freizeitspaß genießt, die sich „einen männlichen Habitus zulegt, die exzessiv trinkt, pöbelt, raucht, sich prügelt [...] etc., die dabei aber weiterhin für Männer begehrenswert bleibt“ (S. 122). Solange sie sich nicht fortpflanzen, wird jungen Frauen damit das Recht darauf zugestanden, „ihr Begehren scheinbar straffrei zu verfolgen“ (S. 124). Jugendliche Mutterschaft hingegen oder unzureichende Planung der Vereinbarung von Karriere und Familie werden – über Grenzen von Klassen und Ethnizität hinweg – negativ als Zeichen „gescheiterter Weiblichkeit“ bewertet (vgl. ebd.). Zudem setzt das Sichtbarmachen der phallischen Frau in der Populärkultur stets „ein weißes weibliches Subjekt“ (S. 126) voraus. Mit der ‚globalen Frau‘ schließlich macht McRobbie auf eine vierte Form des Sichtbarmachens von Frauen aufmerksam, mit der Frauen aus Drittweltländern repräsentiert werden, die „den Westen nicht durch Migration und unkontrollierte Fruchtbarkeit (bedrohen)“, die dort bleiben, wo sie sind,

und deren Begehren sich auf Mode- und Schönheitsprodukte richtet, „die zu der westlichen Weiblichkeit und Sexualität gehören“ (S. 129).

Die neuen Freiheiten, die junge Frauen heute praktisch haben bzw. die ihnen normativ zugestanden werden, erzeugen mit ihren subtilen Zwängen und Regulierungen aufseiten der weiblichen Subjekte aber auch ‚Unbehagen‘, das sich in ‚postfeministischen Störungen‘ wie Bulimie, Anorexie, Selbstverletzungen usw. äußert. McRobbie stellt die These auf, dass „der Feminismus für junge Frauen auf kaum wahrnehmbare Weise ein Objekt von Verlust und Melancholie geworden ist“ (S. 131). In einer ‚kulturellen Lesart‘ versucht sie diesem Verlust, dieser „unlesbaren Wut“ (S. 134), auf die Spur zu kommen. Auch wenn diese Umstände sehr im Ungefähren bleiben – McRobbie liefert mit ihren genauen Analysen popkultureller Phänomene und mit ihren theoretischen Angeboten zum ‚Verstehen‘ ihres Platzes und ihrer Funktionen für die Konstituierung eines neoliberalen Geschlechterregimes faszinierende Einsichten, die ein überzeugender Beleg für kulturwissenschaftliche Forschungsansätze sind, die kulturelle Prozesse in komplexe gesellschaftliche Zusammenhänge einordnen. Weniger überzeugend ist allerdings ihr Denkmuster des Verlustes, das ihrer Argumentation zugrunde liegt – das klingt, als ob jungen Frauen heute etwas weggenommen würde, was es dank des ‚alten‘ Feminismus alles schon gegeben habe – z. B. eine klassen-, alters- und ethnienübergreifende Solidarität unter Frauen. Entsprechend ist dann auch des Öfteren von ‚Re-Traditionalisierung‘ die Rede. Zwar ist McRobbie zuzustimmen, dass mit der Integration feministischer Ideen in neoliberale Gesellschaftsentwürfe bestimmte Ziele der Frauenbewegung im öffentlichen Diskurs an Bedeutung verloren haben, aber weder waren diese selbst in den besten Zeiten hegemonial, noch haben sie zu tiefgreifenden strukturellen Veränderungen geführt, noch je eine Mehrheit angesprochen. Ambivalent bleibt auch die Verwendung des Begriffs ‚Feminismus‘ durch McRobbie. Verwendet sie ihn einerseits normativ, um die Dimension des Verlustes an emanzipatorischer Geschlechterpolitik und eines den Status quo kritisch übersteigenden feministischen Bewusstseins zu verdeutlichen, nimmt sie andererseits an, dass „die meisten jungen Frauen [...] heute ein ‚Gender-Bewußtsein‘ haben“ (S. 40), weil sie in der Schule oder im Studium alle mal etwas über „feministische Kritik“ gelernt hätten (vgl. ebd.), ohne die Differenz zwischen diskursivem Wissen und dessen subjektiver, sozial, kulturell, ethnisch usw. unterschiedlich bedingter Aneignung und Gestalt als Alltagswissen zu thematisieren. So bleibt offen, wie sozial, kulturell und ethnisch verortete Akteurinnen mit diesen Anrufungen und Zumutungen praktisch umgehen, es geraten allein auf einer hohen Verallgemeinerungsstufe die krankmachenden ‚Störungen‘ und die melancholische Trauer in den Blick.

Zur Person

Irene Dölling, Dr. phil. Professorin i. R. Arbeitsschwerpunkte: Soziologie der Geschlechterverhältnisse, Transformationsprozesse in der Moderne, Praxeologie
Kontakt: Arkonastr. 50, 13189 Berlin
E-Mail: irene.doelling@t-online.de

Gesine Fuchs

Helma Lutz (Hrsg.), 2009: *Gender Mobil? Geschlecht und Migration in transnationalen Räumen*. (Forum Frauen- und Geschlechterforschung 26). Münster: Westfälisches Dampfboot. 274 Seiten. 24,90 Euro

Mobilität als Kernaspekt spätmoderner Gesellschaft ist größtenteils positiv konnotiert. Tatsächlich aber sind Mobilität und Migration heute von Widersprüchlichkeiten und Ambivalenzen gekennzeichnet, die auch die Geschlechterverhältnisse betreffen. Traditionelle Verhältnisse lösen sich auf und hegemoniale Geschlechterordnungen stehen zur Disposition, entwickeln sich aber nicht beliebig. Welchen Einfluss haben Wanderungsprozesse auf Geschlechterverhältnisse? Welche Folgen hat die Transnationalisierung auf Identitäten und deren Entwicklungen? Welche Herausforderungen stellt die Transnationalisierung an Forschungsmethoden? Und welche Theorien werden der Mobilität von Menschen und der Vielfalt und potenziellen Enträumlichung von Lebensformen gerecht? Hierzu hat die Frankfurter Professorin *Helma Lutz* auf Anregung der Sektion Frauen- und Geschlechterforschung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie Texte für den vorliegenden Sammelband zusammengetragen.

Zu Beginn gibt *Mirjana Morokvasic* einen Überblick über die Veränderungen der Geschlechterverhältnisse durch Migration. Während sich Migration manchmal positiv auf Frauen hin zu mehr Empowerment auswirkt, bleiben öfter traditionelle Arrangements erhalten, werden re-arrangiert bzw. umgedeutet oder von Migrantinnen ausgenutzt, um weiter migrieren zu können: Kompromisse bei den Geschlechternormen sind häufiger als offene Konfrontation. Morokvasic hat diese Ergebnisse aus einer Fülle von Einzelstudien herausgefiltert, sodass sich hier Sekundäranalysen anbieten, um umfassend zu prüfen, unter welchen Umständen Migration Frauen ermächtigt.

Ursula Apitzsch beginnt ihren Text über „Transnationales biographisches Wissen“ mit einer gut lesbaren Rekapitulation der Debatte um „methodologischen Nationalismus“ und Transnationalismus. Sie weist anhand von Beispielen von den Philippinen, aus Singapur und Italien nach, dass es auch Migrationspolitiken gibt, die auf dauerhafte transnationale Lebensweisen zielen – etwa um sich Rücküberweisungen zu sichern. Policygesteuerte Migrationsschübe, so das Ergebnis, wechseln sich oft in paradoxer Weise ab, doch Individuen müssen in diesen Steuerungssystemen planen. Für die Erforschung dieser Prozesse sei biographisches Wissen besonders gut geeignet, da Individuen und Gruppen mit diesem Wissen im Lebensverlauf agieren. Es bilde einen sehr guten methodischen Zugang zu unsichtbaren, doch objektiven Strukturen transnationaler Migrationsräume (S. 135).

Ilse Lenz präsentiert in „Geschlecht, Klasse, Migration“ einen „Ansatz beschreibender Topographie sozialer Positionierungen nach Geschlecht und Migration“ (S. 66). Für Deutschland dekliniert sie soziale Ungleichheiten einheimischer und MigrantInnen-Gruppen durch, die von privilegierter Inklusion über Marginalisierung bis Exklusion reichen. Anhand der Dimensionen Bildung, Einkommen, Partizipation und Anerkennung erweisen sich die Zuordnungen der Gruppen (z. B. Migrantinnen aus dem Süden oder einheimische Hausfrauen) keineswegs als eindeutig und als im Zeitverlauf veränderlich. Lenz präsentiert damit, wenn auch sehr knapp gehalten, eine mögliche Art, um

Intersektionalität zu beschreiben, anstatt diese Zusammenhänge nur im Ungefähren zu lassen.

Gudrun-Axeli Knapp stellt in ihrem Aufsatz zur „transatlantischen Reise von Race, Class und Gender“ fest, dass „raceclassgender“ in theoretischen Diskursen zwar sehr oft erwähnt wird, die tatsächliche Beschäftigung mit diesen Diskriminierungen aber dahinter zurückgeblieben ist. Als Resultat der Betrachtung von Race, Class und Gender im deutschsprachigen Kontext plädiert sie dafür, reisende Begriffskonzepte nicht nur mit ihren kognitiven Rahmungen, sondern auch mit den möglichen sozialpsychologisch-kontextuellen Unterfütterungen zu reflektieren.

María do Mar Castro-Varela und *Nikita Dhawan* kritisieren in „Queer mobil“ die Ausblendung heteronormativer Macht- und Herrschaftsverhältnisse in der Migrationsforschung und deren „Queer-Blindheit“. Nach einem Überblick über bestehende Forschung zu queerer Migration vor allem in Deutschland formulieren sie eine Forschungsagenda besonders in den Feldern Arbeitsmarkt, Citizenship und queere Diaspora.

Kyoko Shinozakis Analyse der deutschen Green-Card-Regelung für Informatikberufe bzw. Haushaltshilfen zeigt die Konstruktion und das Gendering von „Qualifikation“ sowie die damit verbundene Hierarchisierung auf. *Ann Phoenix* berichtet aus einem laufenden Forschungsbericht, wie Kinder transnationaler Mütter und diese selbst Trennung und Wieder-Zusammenleben erlebt und verarbeitet haben: „[E]motionaler Transnationalismus“ stellt hohe, nicht immer erfüllbare Anforderungen. *Kathy Davis* zeigt anhand der Übersetzungs- und Adaptionsgeschichte des feministischen US-Gesundheitsklassikers „Our bodies, ourselves“, dass es sich hierbei jeweils um die Kontextualisierung von Wissen und nicht um feministischen Kulturimperialismus handelt, zumal adaptierte Versionen wieder ihren Weg zurück in die USA finden. Das Buch ist damit ein gutes Beispiel für die globale Zirkulation kultureller Texte.

Ewa Palenga-Möllnbeck und *Elisabeth Tuidier* reflektieren in ihren Beiträgen Stellenwert und Methodologie der Übersetzung von biographischen Interviews. Wie soll die Forscherin am besten übersetzen, ohne dem Erzähler die eigene Weltsicht überzustülpen? Eine solche Übersetzung sei nämlich keineswegs „selbsterklärend“, sondern müsse methodisch kontrolliert werden, etwa indem man ÜbersetzerInnen als KulturmittlerInnen sieht und sie als Ressource einsetzt, so Palenga-Möllnbeck. Nach Tuidier sind Übersetzungen bereits als Interpretationen zweiter Ordnung anzusehen. Übersetzungen in gemischten Teams, eine Kommentierung sowie die Erklärung nicht übersetzter Konzepte seien Instrumente, um Lebenspraxis und spezifische soziokulturelle und historische Kontexte einzufangen. Hier bleibt die Frage, ob sich das Übersetzungsproblem nicht entschärfen ließe, indem sprachkompetente Forschende bis hin zur Interpretation möglichst lange in der Sprache der Interviewten blieben. *Barbara Waldis* zeigt anhand ihrer eigenen Forschungen, dass in jedem Projekt die Fokussierung auf eine Anforderung feministischer Methodologie nötig ist und sich in jeder Phase die Frage nach dem Begründungs- und Verwertungszusammenhang neu stellt.

Paula Villa beschäftigt sich in ihrem Text mit der postmodernen Figuration der Nomadin von Rosi Braidotti. Die Nomadin als Subjekt in Bewegung, das aktiv Identitäten, Lebensweisen und Denkstile wählt, ist eine bewusste Gegenfigur zum „Opferdiskurs“ der Migrantin und Exilantin. Sie stellt die positiv-utopischen Elemente einer elitär wirkenden Konstellation heraus, kommt aber auch zu dem Schluss, dass „der Imperativ der

andauernden Mobilität gegenwärtig ein außerordentlich problematisches Kennzeichen neoliberaler Gouvernamentalität [ist]“ (S. 247). Im abschließenden Beitrag zeigen *Helma Lutz* und *Kathy Davis* anhand der Konzepte dreier feministischer Theoretikerinnen, wie Theorien als situiertes Wissen entwickelt werden, d. h. wie die eigene Biographie in die Wissensproduktion einfließt. Es handelt sich hier um Avtar Brah (Diaspora), Seyla Benhabib (Exil) und die schon genannte Rosi Braidotti (Nomadin). Analyse und Reflexion des Zusammenhangs zwischen Biographie und Theoriebildung kann, so die Autorinnen, für die Reflexion soziologischer Wissensproduktion fruchtbar sein (S. 268).

Der Band ist mit theoretischen, programmatischen und empirischen Beiträgen breit gefächert und macht drei ursprünglich auf Englisch erschienene Texte auf Deutsch zugänglich. Zwar ist nur Morokvasics Aufsatz als Überblickstext konzipiert, doch lässt sich mit Apitzschs Artikel und Lutz' Einleitung zu aktuellen Fragen der Transnationalisierungsdebatte ein teilweiser Überblick über zentrale Konzepte und Ergebnisse des Forschungsbereichs Geschlecht und Migration gewinnen. Die empirischen Beiträge, die manchmal zu überraschenden Ergebnissen kommen, sind anregend, auch weil sie durchweg theoretische Konzepte anwenden bzw. überprüfen und so auf die theoretische Diskussion rückwirken können. Die methodischen Aufsätze, einschließlich derjenige von Apitzsch, verdeutlichen, dass sich Migration sehr gut über Biografieforschung analysieren lässt. Darüber hinaus formulieren sie aber auch wichtige Anforderungen für jede Forschung, in der empirisch, mit Interviews und in Fremdsprachen gearbeitet wird. Die Stärke des Buches liegt darin, dass in fast allen Beiträgen methodische Aspekte diskutiert werden. Hierdurch präsentiert sich die Geschlechterforschung zu Migration als Feld mit hoher methodologischer Reflexion. Kritisch ist anzumerken, dass die Texte unterschiedlich gut geschrieben sind und sich einige Passagen mit komplizierten Formulierungen als unpräzise herausstellen.

Zur Person

Gesine Fuchs, Dr., arbeitet am Institut für Politikwissenschaft der Universität Zürich. Ihre Forschungsschwerpunkte sind politische Partizipation, Gleichstellungspolitiken und Osteuropa. Zwei aktuelle Projekte beschäftigen sich mit der Mobilisierung des Rechts durch soziale Bewegungen sowie der Entstehung und Governance schweizerischer Gleichstellungspolitik.

Kontakt: E-Mail: fuchs@ipz.uzh.ch

Heike Walz

Heidemarie Winkel, 2009: *Geschlechtercodes und religiöse Praxis. Arabische Christinnen zwischen patriarchaler Leitkultur und Selbst-Autorisierung*. Würzburg: Ergon. 292 Seiten. 38,00 Euro

Heidemarie Winkel untersucht in ihrer Habilitationsschrift, inwiefern arabische Christinnen¹ im Nahen Osten als soziale Akteurinnen die Geschlechtercodes in ihrer religiösen Praxis de-codieren. Die Studie befasst sich mit Frauen aus unterschiedlichen

1 Das „arabische Christentum“ versteht Winkel in geographischem Sinne, vgl. S. 49.

christlichen Kirchen im Nahen Osten, ein Thema, das in der soziologischen Forschung eine Forschungslücke darstellt. Die religiöse Minderheit des arabischen Christentums ist zudem im westlich-abendländischen Bewusstsein meist kaum im Blick, da mit dem Nahen Osten der Islam assoziiert wird. Die Autorin hat von 2005 bis 2007 vor Ort geforscht und bezieht die unsichere politische Situation und das oft unvorhersehbare Alltagsleben mit in die Analyse der Geschlechterverhältnisse ein.

In ihrer Einführung in den Untersuchungsgegenstand (Kap. 2) skizziert sie die Relevanz der Ökumene der christlichen Kirchen im Nahen Osten² für die Frage nach den Geschlechterverhältnissen. Im theoretischen Teil (Kap. 3) geht es um Modernisierungsprozesse in arabischen Gesellschaften, arabische Frauenbewegungen und Charakteristiken der religiösen Geschlechterordnung. Im empirischen Teil (Kap. 4) untersucht sie anhand von qualitativen Interviews die ökumenische Bewegung des „Weltgebetstags der Frauen“³ in Ägypten, dem Libanon und Palästina. Im arabisch-christlichen Raum ist der Weltgebetstag – wie oft auch andernorts – eine der wenigen Sozialformen, die von Frauen eigenverantwortlich gestaltet wird.

Der „Weltgebetstag der Frauen“ ist eine der ältesten internationalen, interkulturellen und konfessionsübergreifenden Frauenbewegungen. Er wird seit 1927 bis heute an jedem ersten Freitag im März in über 170 Ländern gefeiert. Frauen aus einem ausgewählten Land (z. B. 2011 aus Chile) bereiten die Liturgie und Bibelauslegungen für diesen ökumenischen Gottesdienst vor, an dem vielerorts auch Männer und Kinder teilnehmen. Die Weltgebetstagsliturgie wird jeweils in die Sprachen der beteiligten Länder übersetzt, um in diesem Gottesdienst die Welt einmal mit den Augen ‚der anderen‘ – Kulturen, Ethnien, kirchlichen Traditionen – zu sehen.

Die Verfasserin folgt dem Ansatz der Geschlechterforschung der letzten zwanzig Jahre, arabische Frauen als „Handlungssubjekte oder sogar als Impulsgeberinnen sozialen Wandels“ (S. 109) zu untersuchen, was ambivalente Prozesse mit einschließt, beispielsweise die Re-Konstruktion patriarchaler Verhältnisse. Die Strömungen des arabischen Feminismus deutet Winkel als Zusammenwirken zwischen westlichem importiertem Feminismus und indigenen, distinkten Formen von Befreiung (vgl. S. 116ff.).

Die Hauptthese des Buches ist, dass die Gemeinschaft in der Familie oder die religiöse Gemeinschaft in der Regel der zentrale Bezugspunkt für das individuelle Selbstverständnis (*relational connectivity*, S. 158) von Frauen in arabischen Gesellschaften sei. Dem westlichen individualistischen Feminismus stellt die Autorin das Konzept des sog. *relational feminism* gegenüber, der an die Beziehungsorientierung und den Vorrang des Gemeinnsinns (*asabiyya*) (vor anderen Sinn- und Orientierungsmustern) im arabischen Kulturraum anknüpft. Geschlechtergerechtigkeit sei „von innen“ möglich, d. h. unter Bezugnahme auf die „Gemeinschaft und ihre religiösen Praktiken“ (S. 158).

Mit dieser These lasse sich auch das gegenseitige Unwohlsein von Frauen aus orthodoxen und westlichen Kirchen besser verstehen: Das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft wird unterschiedlich bestimmt (vgl. S. 159). Dass sich arabische Christinnen (insbesondere aus orthodoxen Kirchen) in ihrer Kirche oft nicht marginalisiert fühlen, ist vor diesem Hintergrund für westliche Feministinnen verständlicher.

2 Hierzu gehören die orientalistisch-orthodoxen Kirchen, die Kirchen der östlichen Orthodoxie, die katholischen Kirchen und die protestantischen Kirchen der Reformation.

3 Vgl. www.weltgebetstag.de.

Anhand der Interviews der Weltgebetstagsbewegung in Ägypten, dem Libanon und Palästina (vgl. S. 181ff.) erhärtet Winkel ihre Hauptthese. Die ursprünglich im westlichen Kulturraum entstandene Weltgebetstagsidee wird im arabischen Christentum nicht als „unabhängige Bewegung oder als eigenständige Organisationsform“ (S. 160) unter Frauen gefeiert, sondern als Feier „für die kirchliche Gemeinschaft von Frauen und Männern in ihrer Gesamtheit“ (S. 235) kontextualisiert.

Das Fazit der Autorin ist, dass sich arabische Christinnen „zwischen patriarchaler Leitkultur und Selbst-Autorisierung“ bewegen, so auch der Untertitel des Buches. Demnach fühlen sich arabische Christinnen zur Loyalität mit ihrer Kirche verpflichtet, aber die Orientierung am Gemeinsinn ist zugleich der „Ausgangspunkt einer kritischen Rekonstruktion der traditionellen religiösen Geschlechterordnung“ (S. 235). Wenn Frauen im Altarraum auf gleicher Höhe mit dem Klerus sitzen, die Weltgebetstagsfeier anleiten und als Laien theologisch arbeiten, deutet Winkel dies als „Ausdruck performativer Selbst-Autorisierung“ (S. 239). Dies kann bis zur Kritik am Ausschluss von Frauen in Kirchenstrukturen führen.⁴

Die Lektüre der Studie hinterlässt insgesamt einen sehr positiven Eindruck. Erfreulich ist der transdisziplinäre Blickwinkel, mit dem Winkel Brücken von der Soziologie zur ökumenischen Theologie schlägt. Winkels Fokus auf die Geschlechtercodierungen ist ein Beitrag zur theologischen Geschlechterforschung über den Weltgebetstag, die sich bislang auf die Geschichte und die interkulturelle Hermeneutik dieser Frauenbewegung konzentrierte.

Hervorzuheben ist Winkels fremdhermeneutischer Zugang, der von den *postcolonial studies* geprägt ist: Als westliche Beobachterin der Geschlechterverhältnisse im arabischen Kulturraum macht die Autorin gerade die „Irritation“ (vgl. S. 11f.) ihres eigenen, vom westlichen Blick geprägten soziologischen Theoriekanons für ihre Annäherung an den fremden arabischen Sozialraum fruchtbar.

Die Verfasserin leistet einen wertvollen Beitrag zur Dekonstruktion des Stereotyps ‚der islamischen Frau‘ (insbesondere symbolisiert durch Harem und Schleier) – im Gegensatz zur ‚modernen, westlichen Frau‘. Wie jüngste Studien aus Deutschland gezeigt haben, ist dieses Bild, das christliche Araberinnen genauso betrifft, im *common sense* bis heute lebendig, auch wenn die Orientalismuskritik von Edward Said und der feministische Postkolonialismus dies schon vor Jahrzehnten kritisiert haben.

Kritisch anmerken möchte ich lediglich einen Aspekt. Winkel fokussiert auf die *symbolische* Dimension der Geschlechtercodes. Damit bleibt die *politische* Dimension des gemeinschaftlichen Weltgebets als ‚gesellschaftliche Einmischung‘ etwas außen vor. Unter dem Motto „Informiertes Beten – betendes Handeln“ für Gerechtigkeit informiert der Weltgebetstag auch über die wirtschaftliche, politische und soziale Situation von Frauen im jeweiligen Land, deutet sie theologisch und unterstützt ausgewählte Frauenprojekte finanziell. In manchen Kreisen hat sich der Weltgebetstag deshalb den Ruf erworben, ‚zu politisch‘ zu sein. Sehr umstritten war z. B. der Weltgebetstag 1994 aus Palästina. Hier wäre weiterzufragen, ob der Weltgebetstag nicht nur die Geschlechtercodierungen arabischer Christinnen verändert, sondern inwieweit er *politisch und interreligiös* für ihre Existenz als Frauen im Nahost-Konflikt eine Rolle spielt.

4 Die Gemeinschaft der 23 protestantischen Kirchen im Nahen Osten fasste (als einzige) Anfang 2010 den Beschluss, Frauen zum Pfarramt zuzulassen – auch wenn eine schnelle Umsetzung nicht in Sicht ist, vgl. www.evangelisch.de/themen/religion/vorreiter-in-nahost-frauenordination-rueck-naeher11179, Zugriff am 15. Januar 2011.

Eine De-Codierung der traditionellen Geschlechterordnung ist Winkel zufolge für arabische Christinnen möglich, auch wenn dies nicht unbedingt Veränderungen auf der Makroebene zur Folge hat. Hier schließt sich die Frage an, inwiefern Männer sich im arabischen Christentum mit Geschlechterverhältnissen, Männlichkeiten und Geschlechtercodes auseinandersetzen. An dieser Stelle bietet Winkels Untersuchung Stoff für zukünftige Forschungen. Diesem lesenswerten, differenzierten Buch ist jedenfalls eine breite Rezeption über die Geschlechterforschung hinaus zu wünschen.

Zur Person

Heike Walz, Prof. Dr., Juniorprofessorin für Feministische Theologie und Theologische Frauenforschung im Fachbereich Missions-Religionswissenschaft und Ökumenik (MRÖ) an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel

Kontakt: Missionsstr. 9a/b, 42285 Wuppertal, Tel. 0049-(0)202-2820 162

www.kiho-wuppertal-bethel.de

E-Mail: heike.walz@kiho-wuppertal-bethel.de

Gaja von Sychowski

Tove Soiland, 2010: *Luce Irigarays Denken der sexuellen Differenz: Eine dritte Position im Streit zwischen Lacan und den Historisten*. Wien, Berlin: Turia & Kant. 479 Seiten. 40,00 Euro

Tove Soiland versteht sich als interdisziplinäre feministische Theoretikerin zwischen den Disziplinen Geschichte, Philosophie und Germanistik. Sie gilt als Initiatorin des *Gender*-Streits, der bis in die Gegenwart reichenden Auseinandersetzung um die Begriffe Geschlecht, *Sex* und *Gender*, Differenz und Feminismus.⁵ Die Monographie (Veröffentlichung ihrer Dissertation von 2008) stellt den geschlechtertheoretischen Streit zwischen LacanianerInnen und HistoristInnen vor, der im Kern auf Jacques Lacan (1901–1981) zurückgeht, genauer auf die widersprüchliche Interpretation seines Werkes, welche für die einander unversöhnlich gegenüberstehenden Gruppen – eben LacanianerInnen und HistoristInnen – gleichermaßen schulbildend wirkt. Der Historismus französischer Provenienz ist genealogisch Michel Foucault (1926–1984) zugeordnet, dessen dekonstruktivistisches Denken wiederum Judith Butler (* 1956) prägt. Gleichzeitig greift Butler in nicht unwesentlichen Aspekten ihres Denkens auf Lacan zurück und bringt so ihn und den Historismus in spezifischer Weise zusammen. Die Dekonstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und damit die Aufhebung der sexuellen Differenz markiert Butlers Standpunkt. Luce Irigaray (* 1930) ist wiederum direkte Lacanianerin und gewinnt ihre Position unmittelbar aus ihren psychoanalytischen Lacan-Analysen. Sie erhält die Zweigeschlechtlichkeit, die sexuelle Differenz, aufrecht.

5 Vgl. zu Soiland und zum Gender-Streit: Soiland 2003a, Soiland 2003b sowie <http://web.fu-berlin.de/gpo/soiland.htm> (Zugriff am 27.06.2010); und www.uni-leipzig.de/~fragen/gender-kritik/gk_cv2_soiland.html (Zugriff am 27.06.2010); vgl. zum Gender-Streit z. B. Casale/Rendtorff 2008.

Beide Positionen – die der Lacanianer und die der Historisten – prallen nun in den durch die Gegenwartsphilosophinnen Butler und Irigaray initiierten feministischen Debatten aufeinander, insofern sie beide „nach den verdinglichenden Effekten jenes sich an die ödipale Struktur anlehnenen Symbolischen fragen“, aber dennoch „zu einer so unterschiedlichen Einschätzung dessen gelangen, was durch diese symbolische Struktur verdinglicht wird“ (S. 171). Die Autorin ergreift in ihren Ausführungen für den theoretischen Standpunkt Irigarays begründet Partei. Diese Parteinahme wird hergeleitet, indem der Ursprung der Diskurse ebenso zurückverfolgt wird wie deren Vernetzungen und Barrieren. Dabei werden auch rezeptionsgeschichtliche Spezifika der *Cultural Studies*, des französischen Feminismus und Poststrukturalismus und des deutschsprachigen Feminismus herausgestellt und entsprechende Entwicklungslinien bis in die Gegenwartsdebatten gezogen. Auf diese Weise wird gegen die Kritikpunkte des dekonstruktivistischen Historismus an Irigaray (vgl. S. 27ff.) ein reflektiertes Veto eingelegt, das Irigarays „sexuelle Differenz“ allerdings nicht als psychoanalytischen Standpunkt à la Lacan begreift, sondern als dritten Ansatz dazwischen.

Die „dritte Position“ ist in vier Abschnitte gegliedert. Zunächst verortet Soiland das Problem (1). Weiter führt sie zwei Diskurse vor. Zum einen konfrontiert sie Luce Irigaray in „transatlantische Gespräche: über die sexuelle Differenz“ (2) mit Judith Butler, zum anderen leitet Soiland Irigarays Denken in „Gottesgespräche: Irigaray liest Lacan“ (3) aus der Theorie Jacques Lacans her. Schließlich überführt sie die Gespräche in ihr Fazit „Dekonstruktion von was? Ein Schluss“ (4).

(ad 1) Soiland eröffnet das Problemfeld und umreißt die gegensätzlichen Positionen der Gegenwart innerhalb verschiedener Diskurse bis hin zu Differenzen im Begriffsverständnis und -gebrauch. Sie fasst die Kritik an Irigaray zusammen, bevor sie auf die Grundlagen des Streits von HistoristInnen (Foucault) und Lacan zu sprechen kommt und dessen Grundzüge nachzeichnet.

(ad 2) Im nächsten Schritt werden Irigaray und Butler auf der Grundlage einer gemeinsamen Fragestellung miteinander verglichen. Die Gemeinsamkeit der Fragestellung ist nicht zuletzt deshalb gegeben, weil Butler neben ihrer Prägung durch Foucault und Lacan auch unter dem Einfluss von Irigaray steht. Butler leitet ihre Auseinandersetzung mit der sexuellen Differenz von Irigaray her, so Soiland (vgl. S. 135). Dadurch verwässert die eindeutige Kontrastierung historistischen und lacanianistischen Denkens, obwohl Butler im Gegensatz zu Irigaray in ihrer Beantwortung der Frage die sexuelle Differenz aufhebt und sich damit für den Historismus entscheidet. Der Unterschied in der Stellungnahme zur sexuellen Differenz wird aus Lacans Begriffen des „Imaginären“ und des „Symbolischen“ erklärt, in deren Interpretation Butler und Irigaray differieren (vgl. S. 171ff.).

(ad 3) Im Anschluss wird Irigaray als kundige Leserin der Schriften Lacans vorgestellt, genauer wird ihr Verständnis des Geschlechterverhältnisses auf ihre Lacan-Lektüren zurückgeführt. Dabei interpretiert Soiland Irigarays Denkstil, der nicht nur in ihren Dekonstruktionen zum Ausdruck kommt, sondern auch in ihren Konstruktionen, als „Interventionsstil“, „der eher Effekte erzeugen will, als dass Irigaray damit beansprucht, ‚wahre‘ Aussagen zu machen“ (S. 182). In diesem Sinne arbeitet Soiland Irigarays weibliche Subjektposition als eine gegenüber der herrschenden Männlichkeit der Subjektposition (S. 361) bisher nicht existente Position heraus, die auf keine Genealogie zurückblicken kann. Die Genealogie des *genre feminine* zu initiieren, wird – so liest Soiland Irigaray – zum „Versuch einer gesellschaftstheoretischen Umsetzung des psy-

choanalytischen Verständnisses von Geschlecht“ (S. 363), die einen Ausweg aus dem „Phallizismus“ (S. 375) eröffnet.

(ad 4) Als Ergebnis postuliert Soiland für den Streit von HistoristInnen und LacanianerInnen, der auch ein Streit von Dekonstruktivismus und Psychoanalyse als Paradigmen feministischer Theorie ist, die „Unhintergebarkeit eines Zwischenraumes“ (S. 375). Zwischen einer absoluten Dekonstruktion des Subjekts und dem Festhalten der Psychoanalyse am Theorem der Selbstidentität des Subjekts verortet sie das Denken der sexuellen Differenz. Beide Positionen einander dialektisch gegenüber gestellt sieht sie nicht als Alternativen einer Wahl. Ihre Lösung ist kein „Weder-noch“, eher ein „Sowohl-als-auch“. Soiland fasst die sexuelle Differenz als sowohl durch Lacan als auch durch den Historismus beeinflusste „Position des Dritten“ (S. 376). Sie ist zwischen den Positionen und zugleich eine selbstständige Position, die Soiland nicht nur Irigaray zuweist, sondern auch für ihren eigenen Standpunkt in Anspruch nimmt.

Die Darstellung des Streits ist umfassend. Soiland unternimmt den Versuch, an den Ursprung des Diskurses zurückzugehen und ihn nachvollziehbar nachzuzeichnen. Derrida hätte das für ein unmögliches Unterfangen gehalten. Lässt man sein Diktum vom verlorenen Ursprung außer Acht, so liegt hier eine Einführung vor, die detail- und kenntnisreich Lacanismus, Historismus, *Cultural Studies*, französischen und deutschsprachigen Feminismus, Dekonstruktivismus und Poststrukturalismus in Debatten, Begriffen und Positionen vorstellt. Interessentinnen und Interessenten, für die diese Sprachspiele „Neuland“ sind, erhalten nicht nur einen ersten Überblick, sondern tiefe Einblicke. Über den quellenreichen und -genauen Haupttext hinaus ist der Anmerkungsapparat im Anhang eine solche Fundgrube an Detailwissen, dass auch die Sprachspielerinnen und Sprachspieler innerhalb der umrissenen Diskussionen zweifelsohne noch dazulernen werden. „Luce Irigarays Denken der sexuellen Differenz“ hält dabei im Sinne von Lyotard den Widerstreit offen. Soiland schließt so den Diskurs nicht ab, sondern ermöglicht seine Fortsetzung unter einer neuen Perspektive.

Literaturverzeichnis

- Casale, Rita/Rendtorff, Barbara. (Hrsg.). (2008). *Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung*. Transcript Verlag: Bielefeld
- Soiland, Tove. (2003a). Irigaray mit Marx lesen. Eine Rehabilitierung des Denkens der sexuellen Differenz. *Widerspruch*, 23 (44), 1, 159–172
- Soiland, Tove. (2003b). Dekonstruktion als Selbstzweck? Ein Aufruf zur theoretischen Reflexion. *Forum Wissenschaft*, 20 (3), 37–40

Zur Person

Gaja von Sychowski, Dr. phil. habil., wissenschaftliche Mitarbeiterin. Arbeitsschwerpunkte: Neukantianismus, Dekonstruktivismus und Poststrukturalismus in der Allgemeinen Systematischen Pädagogik (Theorien der Bildung und Erziehung)

Kontakt: Universität Duisburg-Essen, Campus Essen, Fakultät für Bildungswissenschaften, Institut für Berufs- und Weiterbildung, Allgemeine Systematische Pädagogik, Weststadttürme B.08.06, Berliner Platz 6–8, 45127 Essen, Tel.: 0201/183-26 69

E-Mail: gaja.von-sychowski@uni-due.de