

Trans* Verkörperungen in queeren BDSM Praktiken

Robin Bauer

Übersicht: Basierend auf den Ergebnissen einer qualitativen empirischen Studie zu les-bi-trans-queeren BDSM-Praktiken wird der Frage verschiedener Formen von trans* Verkörperungen nachgegangen. BDSM-Rollenspiele im queeren Kontext ermöglichen das Erkunden der eigenen Geschlechtsidentitäten. Durch diese Praxen finden auch Umschreibungen von Körperteilen, Körperselbstverhältnissen und Körperbildern statt. Als Beispiele werden der Cybercock als inkorporiertes Artefakt und der Holodick als sexuelle Version eines Phantomglieds diskutiert. Manchmal führen diese Erfahrungen zu einer Inanspruchnahme geschlechtsangleichender Maßnahmen, in anderen Fällen jedoch finden Modifikationen des Körperbilds auf eine Art und Weise statt, die medizinische Interventionen überflüssig macht. Die Schlussfolgerung, dass bestimmte Identitäten und Körperselbstverhältnisse nicht auf einen Wunsch nach medizinischen Maßnahmen schließen lassen, hat Folgen für die Kategorisierung und Diagnostik von Trans* Phänomenen.

Schlüsselwörter: BDSM; Butch; Körper; Transgender; Transsexualität

Dieser Artikel basiert auf der ersten umfangreichen qualitativen empirischen Studie zu les-bi-trans*-queeren¹ BDSM-Praktiken (Bauer 2014). Im Folgenden befasse ich mich mit einem kleinen Ausschnitt der Ergebnisse meiner Studie, nämlich mit der Frage nach der Verkörperung von Interviewpartner_innen, die dem Trans* Spektrum zuzuordnen sind. Hierbei geht es insbesondere darum, wie die Körper der Befragten in BDSM-Praxen ko- und re-konstruiert werden. Sichtbar werden dabei u. a. geschlechtliche Umkodierungen – und zwar teilweise auch ohne medizinische Eingriffe.

Im Zeitraum von 2003 bis 2008 habe ich 49 semi-strukturierte Interviews mit selbstdefinierten lesbischen, bi/pansexuellen und queeren Frauen, Femmes, Butches, Transfrauen, Transmännern und Genderqueers in den USA und Westeuropa durchgeführt und ausgewertet. Meine Interviewpartner_innen

¹ Im Folgenden verwende ich für diese spezifische Bandbreite von Identitäten die Kurzformel „queer“, obwohl nicht alle denkbaren queeren Existenzweisen gemeint sind (z. B. keine cis-männlichen).

habe ich dabei als Expert_innen für ihre eigenen Praxen, Identitäten, Beziehungen und Communitys adressiert. Die Interviews habe ich anonymisiert, transkribiert, sprachbereinigt und – sofern Interesse an weiterer Teilhabe an meiner Forschung bestand – autorisieren, sowie zur Veröffentlichung freigeben lassen. Die Analyse der Daten folgte weitgehend der *Grounded Theory (GT)*, einem offen kodierenden Verfahren, das auf Thesenbildung vorab verzichtet und Theorien aus der Empirie zu erarbeiten sucht.² GT-Techniken wie das kleinschrittige Aufbrechen Zeile für Zeile und das Kodieren und In-Bezug-Setzen der Daten in mehreren Schritten zielen darauf ab, Aspekte im Material zu entdecken, die Forschenden ansonsten aufgrund eigener Vorannahmen entgehen. Einer gängigen Praxis folgend wurden v. a. sogenannte „In-vivo-Codes“ verwendet, d. h. im Feld bereits vorhandene und treffende Begriffe als Fachbegriffe übernommen. Ausnahmen bildeten lediglich Fälle, in denen eine weitere Differenzierung oder ein höheres Abstraktionsniveau durch die Einführung eigener Begriffe einen Erkenntnisgewinn einbrachten (vgl. Strauss und Corbin 1990). Methodologischer Ausgangspunkt war die Überzeugung, dass sich Erfahrung und Praxis nicht unmittelbar aus dem Interviewmaterial erschließen lassen, sondern dass Affekte und Körperlichkeit etc. interpretiert und in sprachliche Darstellungen „übersetzt“ werden müssen. In der Interviewsituation wird Wissen interaktiv produziert, wenn beispielsweise Reflektionen über Ereignisse in der Vergangenheit durch Fragen angeregt werden. Gleichwohl lassen sich beispielsweise durch ein Lesen zwischen den Zeilen, durch das Kontrastieren widersprüchlicher Aussagen an verschiedenen Textstellen, und dadurch, Aufmerksamkeit auf die Grenzen des Diskurses zu richten, gerade im Hinblick auf nicht-binäre geschlechtliche Positionierungen Rückschlüsse auf Praxen und deren Bedeutung ziehen.

Mit dem Fokus auf eine sehr spezifische und gesellschaftlich marginalisierte sexuelle Kultur verortet sich diese Studie im Feld der Queer und Transgender Studies, die u. a. zum Ziel haben, bisher ausgegrenzte Positionen in Wissensproduktionen zu berücksichtigen (Stryker 2006b). Dabei lässt sich erkenntnistheoretisch argumentieren, dass gerade randständige Perspektiven wertvolle Einblicke in das Verständnis von sozialen Praxen und Strukturen geben können, die aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit ansonsten analytisch oft aus dem Blick geraten, wie beispielsweise die soziale Herstellung des Systems der Zweigeschlechtlichkeit (z. B. Haraway 1991; vgl. auch Gafinkel 2006). So beleuchten die Interviews, wie in BDSM-Praxen Geschlecht thematisiert, bewusst inszeniert, ent/dramatisiert, erotisiert, reproduziert und neu verhandelt wird, und wie diese Prozesse Körper für neue Erfahrungen und Identitäten in Fluss bringen können. Sexualität und Geschlecht fungieren dabei nicht als trennscharfe, klar abgrenzbare Kategorien, vielmehr bieten Geschlechternormen, -machtverhältnisse und -stereotype eine Art Schatztruhe für erotische Fantasien und BDSM-Rollenspiele. Sexuelle Fantasien und BDSM-Praxen wiederum eröffnen einen Raum, um mit Geschlecht

² Für eine detaillierte Darstellung der Methodik und Methodologie der Studie vgl. Bauer 2013.

zu experimentieren sowie Identitäten zu erkunden und gegebenenfalls auszuarbeiten und anzunehmen. Sexuelle Interaktionen wurden von den Interviewpartner_innen bewusst genutzt, um Geschlecht zu ko-konstruieren und umzuschreiben. Einerseits basieren solche Ergebnisse auf der Analyse einer sehr spezifischen Subkultur und sind in diesem Sinne nicht ohne weiteres verallgemeinerbar. Im Gegenteil handelt es sich hier gerade um alternative oder gar Gegenentwürfe zum herkömmlichen Verständnis von Geschlecht, deren Anerkennung noch weitgehend aussteht. Andererseits zeigt sich in den Interviews, dass beispielsweise das lustvoll-kreative Potenzial des Spielens mit Geschlecht auch von cis-Personen³ genutzt wird. Das aktive Umschreiben von Körpern in sexuellen Begegnungen könnte theoretisch auch in Nicht-BDSM-Kontexten stattfinden, selbst wenn Rollenspiele dies zu begünstigen scheinen. Weitere Forschung könnte der Frage nachgehen, in welcher Weise konventionellere sexuelle Interaktionen ebenfalls bewusst oder unabsichtlich Geschlechterverhältnisse und -identitäten re/produzieren. Schließlich können viele der untersuchten Praktiken nicht pauschal als Geschlechtergrenzen auflösend oder gar subversiv eingestuft werden, vielmehr handelt es sich um ein komplexes gleichzeitiges Infragestellen und Reproduzieren von Geschlechternormen und Zweigeschlechtlichkeit. Gerade daher bieten diese recht spezifischen Praxen Einblicke in die generelle Funktionsweise geschlechtlicher Normierung von Körpern, Affekten und Identitäten, oder in die Verquickung von Macht und Sexualität, der man auch als Mitglied einer Subkultur nicht einfach enttrinnen kann.

Obwohl die BDSM-Szenen, aus denen mein Sample rekrutiert wurde, ursprünglich (beginnend Ende der 1970er-Jahre) als Frauenräume selbstorganisiert wurden, beherbergen sie heute eine Mannigfaltigkeit an Geschlechteridentitäten, -körpern und -ausdrücken innerhalb und jenseits der Kategorie Frau: Femmes, Butches, Transgender Butches, Genderqueers, Transfrauen, Transmänner, und Personen, die sich keinem Geschlecht zuordnen.⁴ In einer ersten Annäherung lassen sich diese Konzepte wie folgt beschreiben: *Femme* stellt eine bewusste Aneignung les/bischer⁵ oder queerer Frauen und Transfrauen von (stereotyper oder alternativer) Weiblichkeit als Geschlechtsausdruck oder -identität dar. *Butch* und *Transgender Butch* sind Selbstbezeichnungen les/bischer oder queerer Frauen oder trans* Individuen, deren

³ Die Vorsilbe „cis“ bezeichnet Körper, Identitäten und Praxen, die innerhalb eines binären Modells von Geschlecht (Mann/Frau) nicht mit einer Überschreitungen der Geschlechtergrenze einher gehen und die als kohärent wahrgenommen werden, z. B. eine Person, die bei der Geburt als eindeutig männlich zugewiesen wird und entsprechend dieser Zuweisung mit einer männlichen Identität lebt usw. Trans* und Inter* Personen fallen aus dieser gesellschaftlichen Norm.

⁴ Intersexuelle Interviewpartner_innen wurden bei der Geburt als Frauen zugewiesen und identifizierten sich zum Zeitpunkt der Interviews als Transmänner oder Butches.

⁵ Ich verwende die Schreibweise les/bisch, um bisexuelle Frauen begrifflich miteinzubeziehen, wenn es um die Beschreibung einer Gruppe von Frauen geht, die mit Frauen BDSM und Sexualität leben.

geschlechtlicher Habitus (stereotype oder alternative) männliche Attribute inkorporiert. Manche verstehen sich dabei als maskuline Frau, andere als trans*; sowohl weibliche, als auch männliche und geschlechtsneutrale Namen und Pronomen wurden von Butch Interviewpartner_innen verwendet, um ihrer Identität Ausdruck zu geben. Die Selbstbezeichnung *genderqueer* wurde in meinen Interviews verwendet, um eine geschlechtliche Verortung jenseits von Mann und Frau zu bezeichnen, die zumeist multiple Teil-Identitäten beinhaltet, die situativ unterschiedlich stark zutage traten. Im Gegensatz zu Transgender, verstanden als „zwischen Mann und Frau stehend“, oder als „weder Mann noch Frau“, handelt es sich bei den *genderqueeren* Teilidentitäten durchaus um eindeutige Geschlechter, die zeitlich begrenzt Ausdruck finden. So wird, wie die *genderqueere*⁶ Firesong⁷ beschreibt, häufig von einem Geschlecht in ein anderes gegliedert oder auch geschlittert („*gender sliding*“). *Transfrau* steht als Sammelbegriff für diejenigen, die sich – entgegen einer männlichen Geschlechtszuweisung bei der Geburt – als Frauen identifizieren und als Frauen leben. Analog wird der Begriff *Transmann* gebraucht. Begrifflichkeiten wie männlich, weiblich, maskulin, feminin usw. werden hier als gesellschaftlich konstruiert und somit nicht eindeutig bestimmbar oder objektiv erfassbar verstanden, sondern als umkämpfte Kategorien bzw. als Selbstdefinitionen von Interviewpartner_innen. Die Auswertung der Interviews bestätigt, dass dabei nicht nur *Gender* (das soziale Geschlecht, die Geschlechtsidentität), sondern auch *Sex* (das biologische/anatomische Geschlecht) in sozialen Interaktionen und durch kulturelle Praxen der Bedeutungszuschreibung hergestellt wird. Infolgedessen lassen sich Sex und Gender nicht sauber voneinander trennen, sondern bedingen einander gegenseitig. Auch sind beide Kategorien nicht statisch, sondern veränderbar; daher wird hier der deutsche Begriff Geschlecht, der unbestimmter ist, absichtlich vorgezogen.

Zu bedenken ist ferner, dass eine bestimmte Identität nicht auf ein bestimmtes Körperselbstverhältnis oder das Verfolgen medizinischer angleichender Maßnahmen schließen lässt. So kann sich ein Mensch als Transmann definieren, ohne körperliche Interventionen anzustreben, oder eine als Frau identifizierte Butch ihre Brust operativ an ein männliches Erscheinungsbild angleichen lassen.

Hinzu kommt, dass für BDSM-Rollenspiele häufig mit Geschlecht gespielt wird, etwa indem zeitweise ein anderes Geschlecht angenommen wird als im Alltag. Aufgrund des Prinzips der Einvernehmlichkeit (Konsens) im BDSM wird es möglich, im Rollenspiel ein „frei“ gewähltes Geschlecht darzustellen und die eigenen Körperlichkeiten und Identitäten umzuarbeiten. Der Rahmen unterscheidet sich jedoch von dem des sogenannten „Alltagstests“

⁶ Alle Beschreibungen von Interviewpartner_innen geben ihre Selbstdefinition zur Zeit des Interviews wieder, inklusive der bevorzugten Pronomina.

⁷ Die Namen der Interviewpartner_innen wurden durch selbstgewählte oder vom Autoren ausgesuchte Pseudonyme ersetzt, um die Anonymität zu wahren.

im transsexuellen Begutachtungsverfahren. So beschreibt der/die queere Transgender Butch Tony die les-bi-trans-queere BDSM Szene:

„Also dass da niemand kommt und sagt: ‚du bist aber eigentlich‘, sondern dass du auf total sicherer Ebene mit Leuten agierst, die dich als genau das wahrnehmen, als was du gerade wahrgenommen werden möchtest und ist das noch irgendwie so abgehoben. Es ist einfach total OK, und es kümmert niemanden, wie das nun agiert wird oder wie das performiert wird, sondern es ist einfach dann so.“

In les-bi-queeren BDSM-Räumen werden also Alltagsregeln des Geschlechts ausgehebelt, beispielsweise die unterstellte Objektivierung von Geschlecht anhand biologischer Merkmale („du bist aber eigentlich“; vgl. Hoenes 2014 für eine detaillierte Analyse visueller Politiken am Beispiel von Transmännlichkeiten). Stattdessen wurde eine (Sub-)Kultur geschaffen, in der Geschlecht nicht fremd-, sondern weitgehend selbstbestimmt dargestellt und verkörpert werden kann (Bauer 2005, 2007a, 2010, 2012, 2014). Statt also *passen*⁸ zu müssen, was das Anpassen an hegemoniale Lesarten von Geschlecht erfordert, wird ein kulturelles Verstehen von unangepassten trans* Verkörperungen ermöglicht. Beim Lesen, beim Deuten von und beim respektvollen Umgang mit solchen alternativen Geschlechtern handelt es sich um eine subkulturelle Errungenschaft, die ein aktives Entziffern unkonventioneller Geschlechtercodes erfordert. Dass dies ein Umlernen in der Wahrnehmung von Geschlecht erfordert, zeigte sich auch darin, dass manche Interviewpartner_innen von Schwierigkeiten mit dieser ungewohnten sozialen Regel der Selbstbestimmung von Geschlecht berichteten, wie die bisexuelle Butch Erika:

„Es fällt mir schon schwer, bei jemand, der Transmann ist, optisch aber noch sehr nach biologischer Frau aussieht, dieses ‚er‘ beizubehalten. Mittlerweile hab ich Freunde, die Boy oder Mann sind, sodass ich genug Training in der männlichen Anrede habe.“

Der Begriff „Training“ verweist auf einen aktiven Lernprozess. Erika berichtet von ihrem Umgang mit Geschlecht in der queeren BDSM-Szene:

„Ich frage auch bewusst vorher bei Boys: ‚wer bist du?‘; insbesondere: ‚wer bist du heute?‘ Beispielsweise wenn ich jemanden als Klara kenne, als biologische Frau, sie aber an einem Drag-King-Abend mit einem geklebten Bart treffe, habe ich gelernt, genau nachzufragen.“

Wie Erika hier beschreibt, müssen sich Szenemitglieder angewöhnen, Individuen erst nach dem bevorzugtem Geschlechtspronomen zu fragen, und den Kontext der Geschlechterdarstellung miteinzubeziehen, anstatt sie automatisch anhand bestimmter körperlicher Merkmale zuzuordnen. Stattdessen wird stärker auf den performativen Aspekt („geklebter Bart“) geachtet. Das „heute“ verweist zudem auf die Veränderbarkeit der Rolle oder Identität. Mit anderen Worten: der Anspruch der Selbstbestimmung von Geschlecht

⁸ „Passen“ stammt vom englischen „passing“ und lässt sich für den Trans*-Kontext mit „als Mann/Frau durchgehen“ übersetzen. Beispielsweise „passt“ eine Mann-zu-Frau Transsexuelle, wenn sie im Alltag als Frau wahrgenommen wird. Passen wird häufig als das Ziel bzw. auch als der Beweis des Erfolgs einer Transition verstanden, was von der Transgender-Bewegung u. a. deswegen kritisiert wird, weil es ein Erfüllen stereotyper Darstellungen von Geschlecht erfordert (vgl. Bauer 2009, 2014; vgl. auch Garfinkel 2006).

hat die Norm der Kategorisierung von außen teilweise abgelöst und neue Anforderungen hinsichtlich der interaktiven Herstellung von Geschlecht mit sich gebracht. Die Existenz scene-eigener Formen und Normen für Verhaltensweisen und Interaktionen, die von denjenigen der gesamten Gesellschaft abweichen, charakterisiert die les-bi-trans-queere BDSM-Szene als spezielle Kultur oder Subkultur.

Les-bi-trans*-queerer BDSM als Geschlechter-Spielplatz

Das im BDSM-Kontext gängige explizite Aushandeln von Einvernehmlichkeit wird in der queeren BDSM-Szene auf die Geschlechtsrolle ausgedehnt. Durch die Möglichkeit der Wahl eines Geschlechts für die Dauer des Spiels und in Szene-Kontexten eröffnet sich so für Interviewpartner_innen ein sozialer Raum, um das eigene Geschlecht zu erkunden und mit alternativen Geschlechterentwürfen zu experimentieren (s. auch Bauer 2005, 2007a, 2012, 2014). Daher lässt sich les-bi-trans-queerer BDSM als Geschlechterspielplatz beschreiben. Das spielerische Element zeigt sich beispielsweise in der Beliebtheit von Rollenspielen, wie die lesbische Femme Mistress Mean Mommy erläutert:

„Wir dürfen erkunden. Für mich ist es nicht anders, als ein Buch zu lesen. Ich benutze immer als Beispiel James Joyces ‚Portrait of the Artist as a Young Man‘. Ich kann nicht verstehen, wie es ist, ein 15-jähriger Junge in einem reinen Jungeninternat zu sein. Aber ich kann das Buch lesen, und ein Gefühl dafür bekommen, wie es ist. Würde man also losgehen und eine Schuljungen-Uniform kaufen und sie tragen und jemanden den Schulleiter machen lassen, und ich darf [den Jungen] spielen, dann habe ich ein Gefühl, wie es ist, selbst ich in meinem Körper als Frau. Ich werde niemals ein 15-jähriger Junge sein. Ich habe die Möglichkeit, zu erfahren, was ich denke, wie ein 15-jähriger Junge sein würde.“⁹

Obwohl Mistress Mean Mommy das BDSM-Rollenspiel hier mit dem Lesen eines Buches vergleicht, zeigt sie auch einen wichtigen Unterschied auf: BDSM ermöglicht es nicht nur, andere Perspektiven auf intellektueller Ebene zu verstehen, sondern erlaubt gerade eine affektive, sinnliche, *verkörperte* Erfahrung. Der erwachsene weibliche Körper ist in der Lage, sich der Erfahrung eines männlichen Jugendlichen anzunähern. Mistress Mean Mommy benennt einerseits die Grenzen, die ein bestimmter Körper setzt, andererseits jedoch eröffnet die BDSM-Interaktion eine zumindest temporäre Öffnung des Körpers für andersartige Erfahrungen.

Die Auswertung meiner Daten zeigt, dass dieses Potenzial des Geschlechterspielplatzes in mehrfacher Hinsicht genutzt und auf vielfältige Weise mit Geschlecht gespielt wird. Dies gilt z. B. in Hinsicht auf Geschlechterprivilegien, Variationen von Geschlecht in Wechselwirkung mit dem Alter, dem gesellschaftlichen Status etc., und vor allem in Bezug auf das Erkunden der eigenen Geschlechtsidentitäten. Auf letzterem wird der Schwerpunkt dieses Beitrags liegen, zumal diese Praxen in der Regel nicht bei einem Ausprobie-

⁹ Alle im Original in Englisch geführten Interviews wurden vom Autor ins Deutsche übersetzt.

ren im Rahmen der BDSM-Szene verharren, sondern ein Transfer der neu ge- und erfundenen Identitäten und Körperlichkeiten in alltägliche Kontexte stattfindet. Zu bedenken ist, dass die beschriebene Geschlechter-Spielweise aufgrund von Ausschlüssen nicht allen gleichermaßen zugänglich ist; so sind die les-bi-trans-queeren BDSM-Communitys beispielsweise weiß dominiert (vgl. Bauer 2008, 2014).

Cybercocks und Holodicks: Um-schreibungen von Körpern

Das Spielen mit Geschlecht hat bei einigen Interviewpartner_innen zu Prozessen der Umkodierung ihrer Körper geführt. So veränderte sich das Erleben der vergeschlechtlichten Körper ohne medizinische Mittel. Allerdings nur bis zu einem gewissen Punkt bzw. nicht bei allen gleichermaßen; einige trans* Personen machten dennoch oder zusätzlich Gebrauch von geschlechtsangleichenden medizinischen Maßnahmen. Bestimmte queere BDSM-Praktiken ermöglichen es zu erkunden, welche Prozesse der Geschlechtszuweisung und Bedeutungszuschreibung Spielräume für eigene Handlungsmächtigkeit zulassen und welche sich dem Individuum entziehen und materielle Körpermodifikationen nötig machen (vgl. auch Hale 2003: 65).

Für einige Interviewpartner_innen wie Transgender Butch Tony haben BDSM-Interaktionen zu veränderten verkörperten Selbstverhältnissen geführt:

„Und beim Sex oder beim SM [...] geht es ja sehr stark um Körperlichkeit und um an diese Körperlichkeit auch geknüpfte Rollen. Und wenn die Rollen sich dann aber plötzlich unterscheiden von einer vorher so als stabil gedachten Körperlichkeit, dann denke ich machen da so eine Reihe von Sessions, die immer mit einer anderen Körperlichkeit spielen, schon sehr viel aus, auch im Selbstbild. Also ich denke, wenn ich nicht auch mit so einem gewissen Selbstbewusstsein von mir sagen könnte: ‚in diesem Moment hab ich einen männlichen Körper‘, dann würde auch die Session nicht funktionieren. Also dann würde ich mich unwohl fühlen, und dann würde es nicht klappen. Und was auf jeden Fall innerhalb dieser Rollenspiele passiert ist, ist so dieses Ausarbeiten von einer Boy-Identität. Das hatte ich außerhalb von SM gar nicht. Später hat sich das so verflochten.“

Eine Reihe von BDSM-Spielen in männlichen Rollen führten für Tony also zur Herausbildung einer neuen Identität mit einer anderen Körperwahrnehmung, einem anderen Körperbild und dem Selbstvertrauen, dieses schließlich auch außerhalb des geschützten Raums des queeren BDSM alltäglich zu leben. „Boy/boi“ oder analog „girl/grrrl“ sind dabei queere BDSM-Rollen/Identitäten, die innerhalb der Szene weit verbreitet waren. Sie werden benutzt, um eine bestimmte *Bottom*rolle und/oder das Spielen in einem anderen, jüngeren Alter auszudrücken. Die alternativen Schreibweisen „boi/grrrl“ sind dabei gleichzeitig Ausdruck einer Abgrenzung zu Pädophilie (es handelt sich um Rollenspiele unter Erwachsenen) und zu stereotypen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit. So ist das Spielen in diesen Rollen u. a. deswegen sehr verbreitet, weil es ermöglicht, alternative Formen von Männlichkeit und Weiblichkeit zu erkunden (Bauer 2007b).

Das Spielen mit Geschlecht im queeren BDSM Kontext führt zu einer Wahrnehmung der Veränderungsfähigkeit des Körperempfindens bzw. des Körperbildes. Der trans*genderqueere Butch-Lesbe Scout und sein „Sir“, selbst eine Transgender Butch, nutzen beispielsweise die Macht der Sprache, um ihre Körper umzudeuten:

„Da ich ein Junge war, versuchte [mein Sir] mir beizubringen, eine Jungsmöse [boy cunt] zu haben und meinen Körper auf eine Art und Weise neu zuzuweisen, dass ich darin überleben konnte.“

Durch die Kombination zweier scheinbarer Gegensätze, „Junge“ und „Möse“, schaffen Scout und sein Sir eine Nische für genderqueere gelebte Realitäten und versehen ihre Körper mit neuen Bedeutungen und eigensinnigen Zuschreibungen. Hier zeigen sich die Grenzen binärer Sprache, die bestimmte Körpererfahrungen und -Konzepte nicht zu fassen vermag – ein wiederkehrendes Thema in den Interviews. Gleichzeitig wird jedoch deutlich, dass der Diskurs nicht nur einordnet, sondern dass auch Überschüsse bestehen, die sich am Rande und jenseits des Diskursierbaren befinden, oder von einem normierenden Diskurs gerade produziert werden. Das Einführen neuer sprachlicher Repräsentationen wie „Jungsmöse“ vermag dann neue Erfahrungsräume zu benennen und zu eröffnen.

Im Falle von Umschnall-Dildos gehen solche Praxen der Umschreibung noch einen Schritt weiter und inkorporieren etwas, das gängigerweise als künstlicher/technischer Gegenstand (Dildo, Sexspielzeug) betrachtet wird, als Körperteil (Penis). Für Interviewpartner_innen des FzM-Spektrums¹⁰ oder diejenigen, die als Mann spielen, sowie ihre Spielpartner_innen, sind Dildos keine Dildos im herkömmlichen Sinne, sondern echte Bestandteile transmännlicher Körper und sie bezeichnen sie, wie Scout hier, als ihre „Schwänze“:

„Und mit einem Dildo zu ficken ist so, dass ich ihn fühle, ich mit ihm verbunden bin. Und beim Spielen morgens im Bett, wenn [meine Freundin und ich] aufwachen und ficken, nennen wir es einen Schwanz, wenn ich nichts an habe. Er ist in meinem Gehirn und sie kommt trotzdem davon, das ist auch sehr intensiv. Es ist also diese knifflige Angelegenheit, aber wir nennen es einen Schwanz in Ermangelung eines besseren Begriffs. Aber es ist nicht so, dass ich gerne einen Schwanz hätte, einen Fleisch-Penis-Schwanz. Ich habe keine Verlangen danach.“

Das Umschnallen eines Dildos gibt seinem Penis eine materielle Hülle, er kann ihn empfinden wie einen angewachsenen Teil seines Körpers. In Scouts Fall handelt es sich jedoch nicht um einen Ersatz für einen Penis aus Fleisch und Blut, seine Butch-Trans-Männlichkeit verursacht kein Verlangen danach. Andere Interviewpartner_innen betonen ebenfalls, dass Dildos in diesem Sinne Körperteile darstellen. Daher führe ich für dieses Phänomen das Konzept des *Cybercocks* ein. Wie bei Cyborgs (kybernetische Organismen) sind diese künstlichen Verlängerungen des Körpers für trans* und genderqueere Interviewpartner_innen im wahrsten Sinne des Wortes einverleibt: kein Fremdkörper, sondern ein Teil des Selbst. Sie erweitern die körperliche Inte-

¹⁰FzM steht für Frau-zu-Mann; mit dem Begriff sind all diejenigen gemeint, die sich mit ihrer Geschlechtszuweisung als „weiblich“ nicht vollständig identifizieren.

grität zu einem Hybrid von Fleisch und Artefakt, also zu einer Cyborg-Verkörperung.

Die cis-feministische Theoretikerin Donna Haraway benutzt die Metapher der Cyborg, um ein alternatives Subjekt-konzept zu entwickeln. Die Cyborg verkörpert für Haraway Teilhaftigkeit, Ironie, Intimität, Perversion, Opposition, Utopie und einen Mangel an Unschuld. Cyborgs sind als illegitime Nachkommen des Militarismus und des patriarchalen Kapitalismus nicht notwendigerweise loyal gegenüber ihrer Herkunftskultur (Haraway 1991: 151). Cyborgs stellen meines Erachtens eine besonders produktive Metapher für queere und trans* BDSM-Subjektivitäten dar. Beide generieren „perverse“ Formen von Verwandtschaft, Verkörperung und Begehren, überschreiten Grenzen wie diejenigen zwischen Mensch und Maschine/Artefakt, Natur und Kultur, Mann und Frau, Bluts- und Wahlverwandtschaft, usw. Und als Kinder eines zweigeschlechtlichen und Gutachter-Systems verraten sie ihre Herkunft und werden zu etwas anderem, als ihre Schöpfer beabsichtigten, beispielsweise zu Aktivist_innen, die das System der Zweigeschlechtlichkeit selbst in Frage stellen, statt sich ihm anzupassen. In ähnlicher Manier eignet sich die Transgender Theoretikerin Susan Stryker in einer subversiven Lesart der Transsexuellen als Frankenstein's Monster (2006a: 245) die Funktion von Monstern als Vorboten des Außergewöhnlichen an, die sich einer Definition qua Geschlecht entziehen (ebd.: 247). Damit werden sie zu etwas Anderem als ihre „Schöpfer“ (Sexualwissenschaftler und Mediziner) beabsichtigten (ebd.: 248).

Monster, Außerirdische und Cyborgs sind Formen von Subjektivitäten, die Regulierungen sprengen, ausufernde Überschüsse von Bedeutung produzieren und so Potenziale schaffen, etwas jenseits des Menschen (der immer nur als Mann oder Frau zu existieren scheint) zu kreieren. Allerdings nicht in dem Sinne eines weniger-als, sondern eines mehr. Eric beschreibt sich selbst beispielweise folgendermaßen: „Weiblich geboren, aber ich fühle mich wohler im außerirdischen SM-Körper als als Frau oder im männlichen Körper.“ Das Bild des Außerirdischen weist eindrücklich auf den Grad seiner Entfremdung vom System der Zweigeschlechtlichkeit hin, und darauf, wie andere ihn wahrnehmen, nämlich als im wahrsten Sinne des Wortes „nicht von dieser Welt“. Doch obwohl er nicht auf seinem Heimatplaneten zuhause zu sein scheint, ist er dennoch verortet. Eine Entwurzelung im binären Geschlechtersystem ist eben nicht gleichbedeutend mit dem Nichts, vielmehr findet Erik eine Verortung, zwar nicht gleich am anderen Ufer, aber immerhin auf einem anderen Planeten. Im Gegensatz zu entmenschlichenden trans-feindlichen diskursiven Strategien (wie die Bezeichnung von trans* Personen als „es“), stellt der/die Außerirdische eine ermächtigende Metapher dar, die eine positiv besetzte Identifikation ermöglicht, besonders im BDSM Kontext, in dem Rollenspiele mit Science-Fiction-Thematik erotisch aufgeladen sein können.

Die Transfrau Daphne, die Kategorien immer stärker ablehnte, bezieht sich auf ihren (zum Zeitpunkt des Interviews entfernten) biologischen Penis als ihren „zweiten Blinddarm“. Da ein Blinddarm ein Teil des Körpers ist, der ent-

fernt werden kann und muss, wenn er sich entzündet, macht diese Analogie deutlich, dass für manche Individuen das Entfernen des Penis Teil eines Heilungsprozesses ist, und nicht die Verstümmelung eines Körpers, der als ganz und gesund zu betrachten ist. In diesem Sinne diskutiert auch die Transgender Theoretikerin Eva Hayward das Schneiden als eine Ermöglichung des transsexuellen Werdens (2008: 72). Sie verkompliziert das Konzept körperlicher Unversehrtheit (*bodily integrity*), weil Körper niemals rein oder statisch sind, sondern in ständiger Umwandlung. Dennoch bleibt Verkörperung auch Kohärenz, weil man immer aus seinem eigenen Gewebe gemacht ist, selbst in einer fortlaufenden Transformation (ebd.: 73). Ich schlage daher vor, das Prinzip der körperlichen Integrität als den körperlichen Zustand zu verstehen, in dem ein Individuum sich am meisten mit seinem/ihrer eigenem Selbstverständnis in Einklang fühlt.¹¹ Körperliche Unversehrtheit oder Integrität wäre dann relativ und würde so bei unterschiedlichen Personen jeweils einen spezifischen Ausdruck finden; entweder ungezielt (z. B. Alterungsprozesse), oder aber durch gezieltes (z. B. Bodybuilding) und einschneidendes Modifizieren des Körpers. Mit Hayward würde körperliche Integrität jedoch in jedem Fall gleichzeitig Kohärenz und Transformation beinhalten. Und selbst wenn ein Individuum nicht den Wunsch hegt, den Körper zu verändern, sondern eher zu erhalten, sind hierfür Körpertechniken nötig, die als Teil alltäglicher Routinen wie Schminken, Kleiden, Waschen, die gesellschaftlichen Erwartungen an Hygiene etc. entsprechen, weniger auffällig sind (Crossley 2005). Bei trans* Personen hingegen fallen bereits diese alltäglichen Techniken, die Crossley als *body maintenance* bezeichnet, häufig aus dem Rahmen, da beispielsweise das Tragen der Kleidung des „falschen Geschlechts“ als deviant betrachtet wird, und fallen so gleichzeitig unter *body modification* (vgl. Crossley 2005: 15). Festzuhalten ist, dass alle Subjekte durch verschiedene Körpertechniken für die (subjektive und gesellschaftlich normierte) Integrität ihres Körpers sorgen müssen, während dies für einige, unter ihnen trans* Individuen, zum einen weitgehende Veränderungen, zum anderen gesellschaftlich nicht akzeptierte Maßnahmen erfordert, die sie mit besonderen Herausforderungen und Diskriminierungen konfrontieren.

Der Cybercock ist nicht das einzige alternative Konzept im Verständnis von Körpern in Scouts Interviewausschnitt. Er beschreibt darüber hinaus, dass er einen nicht-materiellen Penis besitze. Dieser sei zwischenmenschlich als solcher erfahrbar, wie die Tatsache, dass seine Freundin durch die Penetration mit dieser nicht-materiellen Entität zum Orgasmus kommen kann, deutlich macht. Diese Art Penis lässt sich mit Phantomgliedmaßen von Menschen vergleichen, die Körperteile verloren haben, sie aber weiterhin fühlen können.¹² Die Dissonanz zwischen materiellen und wahrgenommenen oder

¹¹ Siehe auch Loeb (2008) für eine wichtige politische Kritik am Konzept der körperlichen Integrität, z. B. in Hinsicht auf die fragwürdige Einteilung in Gruppen von Körpermodifikationen in normal/pathologisch, legal/illegal etc.

¹² Es gibt hier jedoch auch Unterschiede. Z. B. scheinen die Phantomglieder nach einer Amputation nach einer Weile zu verschwinden, d. h. das Körperbild verändert sich,

gefühlten Körpern ist ein gängiger Bestandteil transsexueller Narrative. In den Transgender Studies werden daher phänomenologisch inspirierte Theorien zu Phantomgliedern und dem entgegengesetzten Phänomen, Agnosie, aufgegriffen (vgl. Prosser 1998; Rubin 2003; Salamon 2010). Der französische Philosoph Maurice Merleau-Ponty definierte Agnosie als das Misslingen, einen Körperteil, der vorhanden ist, als den eigenen zu erkennen. In diesem Zusammenhang verstand er das Körperbild als die psychische Repräsentation des Körpers, die für das Subjekt besteht und nicht mit dem physischen Körper deckungsgleich sein muss (2002: 92 f.). Das gilt für alle Menschen, jedoch für die meisten in einem weniger starken und weniger spezifischen Ausmaß als bei transsexuellen Menschen oder bei Menschen mit einer ausgeprägten Diskordanz zwischen physischem Körper und Körperbild, wie beispielsweise bei Individuen mit Amputationswunsch (Loeb 2008; Möller et al. 2013: 104). Transgender Theoretiker Jay Prosser fügt dem hinzu, dass dieses Körperbild für Transsexuelle bereits ohne bzw. vor geschlechtsangleichenden Maßnahmen deutlich materielle Kraft besitze (1998: 69).

Beide Phänomene sind für Transsexuelle relevant: einerseits das Empfinden eines Phantomglieds wie eines Penis für FzM oder Brüsten und Vaginas für MzF; andererseits Agnosie, in der gefühlten Abwesenheit von Frauenbrüsten bei FzM oder Penissen bei MzF. Scouts Beschreibungen zeigen, dass sich diese Wahrnehmungen jedoch nicht auf Transsexuelle im engeren Sinne beschränken, sondern auch trans* und genderqueere Individuen betreffen können, die keinen Wunsch haben, ihre Körper zu modifizieren. Die Tatsache, dass das Körperbild bereits eine materielle Kraft innehat, kann gerade der Grund dafür sein, dass beispielsweise eine chirurgische Veränderung des Körpers individuell *nicht* vonnöten ist. Von daher determiniert die Materialität des Körperbilds nicht, welche Entscheidung ein trans* Individuum in Hinsicht auf körperverändernde Maßnahmen treffen mag. Phantomglieder im Allgemeinen stellen nicht notwendigerweise eine negative Nebenwirkung von Amputationen dar, sondern ermöglichen den Amputierten vielmehr, eine Prothese effektiver zu benutzen. Das Phantomglied ist daher nicht unbedingt als Ausdruck eines Verlangens nach dem verlorenen Körperteil zu verstehen, sondern erweitert das Körperbild auf eine Art und Weise, dass es eine Prothese ausfüllen und ins Körperbild integrieren kann. So kann beispielsweise der Gummi-Fuß einer Beinprothese vom Amputierten wahrgenommen werden (Sobchack 2010: 62 f.). Ebenso ermöglichte Scouts Phantompenis ihm, den Umschnall-Dildo statt als abgetrenntes Stück Silikon wie einen echten Penis aus Fleisch und Blut zu empfinden. Somit ist sein transsexuelles Körperbild nicht per se als defizitär oder Leiden verursachend zu verstehen, sondern eröffnet ihm ein körperliches und lustvolles Erleben, das nicht an der Grenze seiner Haut endet, sondern die Körperoberfläche ausdehnt.

beispielsweise in einer Art und Weise, die den Gebrauch einer Prothese ermöglicht (Sobchack 2010).

Trans* Personen können also einen nichtmateriellen Körper besitzen, der ihrer Geschlechtsidentität entspricht. Um bei den Science-Fiction-Metaphern zu verweilen, verwende ich für das Phänomen eines solchen immateriellen Penis den Begriff *Holodick*, in Bezugnahme auf die sogenannten *Holodecks* in der US-amerikanischen Science-Fiction-Fernsehserie *Star Trek*. Holodecks sind in *Star Trek* Räume simulierter Realität, die ebenfalls die Grenzen zwischen dem, was gemeinhin als materielle Realität und als immaterielle Fantasie verstanden wird, überschreiten. Menschen und diejenigen Außerirdischen, die ebenfalls verkörperte Lebensformen darstellen, betreten das Holodeck mit ihren realen Körpern und bewegen sich in dieser simulierten Realität wie in einem Rollenspiel. Sie erfahren echte körperliche Affekte, während bestimmte Effekte der Alltagsrealität außer Kraft gesetzt sind, beispielsweise sind eingesetzte Waffen nicht tödlich. Daher hat die Holodeck-Realität viel gemeinsam mit der Realität des partiell abgesicherten Systems von queerem BDSM, in dem ebenfalls teilweise andere Regeln gelten als im Alltag, beispielsweise dass man für den BDSM-Kontext ein anderes Geschlecht annehmen oder ausdrücken kann als im Alltag (s. Bauer 2014).

Die Metapher des Holodicks ist treffender, da sich das Konzept des Phantomglieds bei aller Ähnlichkeit meines Erachtens nach nicht nahtlos auf den trans* Kontext übertragen lässt. So handelt es sich nicht um verlorene Körperteile, die man einmal besessen hat, und der Holodick ist auch von Partner_innen in sexuellen Begegnungen wahrnehmbar und besitzt somit eine intersubjektive immaterielle Realität, wie im Holodeck. Weiterhin ließe sich der Holodick auch als zeitlich und räumlich begrenztes Erleben verstehen: ein solches immaterielles Körperteil könnte in bestimmten alternativen Realitäten wie in einem BDSM-Rollenspiel auftauchen, ohne ständig Teil der Körperbilds zu sein. Vito beispielsweise, die im Alltag als bisexuelle Frau lebt und in den BDSM-Rollenspielen mit ihrer Frau immer einen männlichen Vampir verkörpert, beschreibt, wie sie als Vampir einen männlichen Orgasmus erlebt, ohne dass dies ihre Alltagsidentität als Frau in Frage stelle. So zeigen sich in den Interviews verschiedene Dynamiken: Die alternative queere BDSM-Realität kann entweder bereits vorhandenen alternativen Körperbildern in Praxen des Einsatzes von Cybercocks und Holodicks einen Raum bieten, oder sie erst entstehen lassen. In diesem Fall werden die neuen immateriellen Körperteile entweder in den Alltag integriert und bewirken beispielsweise auch Veränderungen der Alltagsidentität, oder sie bleiben auf die BDSM-Realität beschränkt und haben keinen Einfluss auf die Alltagsidentität. Beide Beispiele, der Cybercock und der Holodick, sind dabei Weisen der Neueinschreibung und Neuerfindung vergeschlechtlicher Körper, die die Grenzen von Körpern und des herkömmlichen Verständnisses von körperlicher Integrität temporär oder dauerhaft überschreiten und deren Bedeutungen transformieren. Und sie sind, wie das Beispiel von Vito zeigt, nicht notwendigerweise auf trans* Personen beschränkt. Darüber hinaus zeigt sich auch hier der interaktive Charakter der Herstellung von Geschlecht, da die Spielpartner_innen die Wahrnehmung eines Cybercocks oder Holodicks als

„echten Penis“ teilen mussten, um eine Erfahrung gemeinsamer Realität zu erzeugen und die Körper zu ko-konstruieren.

Parallel-Welten: Gestaltenwandler-Körper

Eric bezeichnet sich im Interview als unisexuell, womit er einen Körper umschrieb, der sein

„biologisches Geschlecht [sex] von einen Tag auf den anderen wechselt. Also an manchen Tagen fühlst du dich wie ein biologischer Mann [male] und am nächsten Tag fühlst du dich wie ein Außerirdischer mit einem gemischten Körper, wie mit einer männlichen Brust und einer Frauenmüse. [lacht] Und am nächsten Tag hast du vielleicht einen richtigen männlichen Körper, dann trägst du auch einen Umschnall[-Penis].“

Besonders interessant an Erics Beschreibung ist, dass er sich explizit auf seinen Körper als zwischen männlich und außerirdisch/gemischt changierend bezieht, nicht allein auf sein inneres Selbstempfinden oder seine Darstellung nach außen. Mit diesem Konzept des Gestaltenwandler-Körpers stellt er auf radikale Weise heteronormative Wahrnehmungen von objektiver Realität und Materialität in Frage. Aus seiner Perspektive verschmelzen materielle Realität (sein Körper) und immaterielle Realität bzw. „Fantasie“ (sein Körper als Gestaltenwandler) ineinander. Das ist deswegen bedeutsam, weil viele trans* und genderqueere Interviewpartner_innen die Vormachtstellung einer heteronormativen Objektivität infrage stellten und sie mit ihren eigenen Realitäten und Wahrnehmungen ihrer Körper und Identitäten konfrontierten. So beispielsweise der Transgender Butch Tony, der einen medizinisch nicht-modifizierten „weiblichen Körper“ besitzt, in der folgenden Anekdote:

„Es war eine Situation, wo ich unten gespielt hab als Boy, und meine Partnerin mich ausgezogen hat und mich vor einen Spiegel gestellt hat. Und ich das erste Mal eigentlich so richtig bewusst in dem nackten Körper einen absolut jungenhaften oder maskulinen Körper gesehen hab. Und danach dann eben so diese Erfahrung hatte von ‚was die Biologie erzählt ist einfach völliger Bullshit‘. [lacht] Ich sehe das, was ich sehen will und auch meine Partnerin oder mein Partner können sehen, was sie sehen wollen.“

Tony war situativ in der Lage, seinen Körper anders zu lesen als „messbar objektiv“ vorgegeben, was ihn zu der Schlussfolgerung bringt, dass die Wahrnehmung von Körpern nicht durch „naturwissenschaftliches Faktenwissen“ determiniert ist. Vielmehr handelt es sich um eine soziale Lernleistung, Körpern eine bestimmte Bedeutung zu geben, die allerdings auch umgelernt werden kann. Dies wiederum deutet darauf hin, dass Sex ebenfalls sozial hergestellt wird, nicht nur Gender. Dabei ist die Formulierung „ich sehe das, was ich sehen will“ nicht als Ausdruck eines autonomen Subjekts mit einem freien Willen (miss-) zu verstehen. Vielmehr deutet sie darauf hin, dass nichts am vermeintlich eindeutigen Kategorisieren von Körpern in „männlich“ und „weiblich“ unmittelbar oder evident ist, sondern dass Sehen eine kulturelle Leistung darstellt, die das, was unsere Sehorgane uns an Informationen zu Verfügung stellen können, filtert und interpretiert

(vgl. auch Haraway 1991: 190). Das Subjekt durchschaut somit weder sich selbst noch andere, vielmehr sind selbst so grundlegende körperliche Aktivitäten wie Sehen kultureller und sozialer Art. Das scheinbar unmittelbare andere Lesen von Tonys Körper ist so als Teil einer längeren kritischen Auseinandersetzung mit Praxen des visuellen Einordnens von Körpern zu verstehen (vgl. auch Hoenes 2014). Es stellt keinen einmaligen Akt großer Willensstärke dar, sondern ist das Ergebnis aktiver Anstrengungen, das Sehen anderen Interpretationen als den kulturell vorgeschriebenen zu öffnen.

Wie Tony in Bezug auf seine Boy-Identität, berichten viele Interviewpartner_innen, dass sie speziell innerhalb des queeren BDSM-Kontexts Körperverhältnisse und Identitäten entwickeln, die vorher in anderen Kontexten wie dem Alltags- oder Berufsleben keine Rolle spielten und ursprünglich hauptsächlich als sexuelle Fantasien zu verstehen waren. In den Worten der genderqueeren Femmeboy:

„Ich hatte von jeher diese Fantasie, einen Schwulen in den Arsch zu ficken. Das war so ein kleines Traumbegehren. Und als ich dann begann, meinen [FzM] trans Lover in den Arsch zu ficken als Schwule, spielten wir oft als Schwule. Es war ein wichtiger Schritt von der Fantasie zur Realität, denn in der Realität ist es das, was wir taten. Ich meine, manche Leute würden sagen, dass wir das nicht wirklich taten, denn ‚du bist kein Schwuler und er ist kein biologischer Junge‘ oder so, aber ich empfand es wirklich so, dass ich diesen schwulen Teil von mir selbst erkundete. Also ist es nicht nur eine Fantasie, es ist ein echter Teil von mir, den ich fühle. Also gibt es eine Brücke.“

Der queere BDSM-Kontext ermöglicht es Femmeboy, ihre schwulen Fantasien Realität werden zu lassen. Manchmal handelt es sich dabei um Aspekte der Persönlichkeit oder partielle Identitäten, die auf den sexuellen Kontext beschränkt blieben, obwohl selbst diese gelegentlich im Alltag „aufblitzen“, wie beispielsweise Vitos Vampir. Entwickeln sich jedoch stabilere trans* und genderqueere Identitäten, führt dies häufig zum Transfer der aus dem sexuellen Kontext stammenden Konzepte in den Alltag. Dies führt häufig zu Konflikten in einer zweigeschlechtlich ausgerichteten Gesellschaft; Femmeboy beispielsweise beschreibt, dass die sexuellen Interaktionen zwischen ihr als genderqueerer Person mit einem cis-weiblichen Körper und ihrem FzM Partner außerhalb der trans*-queeren Subkultur nicht als schwul anerkannt würden. Das führt letztlich zu konkurrierenden Wahrnehmungen dessen, was real ist. Denn moderne Diskurse zu Geschlecht basieren implizit auf der Annahme einer allgemeingültigen Realität, in der Körper eindeutig und unproblematisch als männlich oder weiblich (und manchmal intersexuell als krankhafte Abweichung) unterschieden werden können. Trans* wird darin dann zu einer falschen, gar betrügerischen Darstellung oder Verkennung der Wahrheit des biologischen Geschlechts (vgl. auch Stryker 2006b: 9). So entstehen Parallelwelten, in denen dieselbe Handlung (Femmeboy und Partner haben Analsex) mit unterschiedlichen Bedeutungen versehen wird (für Femmeboy: schwuler Sex; für den heteronormativen Blick: zwei Frauen haben lesbischen Sex; für einen transsexuellen Diskurs: eine Frau und ein Transmann haben heterosexuellen Sex usw.), die jedoch nicht gleichberechtigt nebeneinander stehen, sondern mit unterschiedlicher Wirkungsmacht

versehen sind. Nicht alle Interviewpartner_innen sahen sich daher in der Lage, ihre trans* und genderqueeren Identitäten außerhalb des queeren BDSM-Kontexts auszudrücken und zu leben. Der Selbstbestimmung von Geschlecht sind strukturelle Grenzen gesetzt, die vom Individuum oder von einer Subkultur nicht eigenständig überwunden werden können. Die Last, diese Widersprüche auszuhalten und einen Umgang damit zu finden, liegt in der Regel bei den marginalisierten Personen und nicht bei der Mehrheitsgesellschaft und wird somit individualisiert.

Vom Eigensinn der Materie: Geschlecht als Trickster

Bestimmte Stränge der Queer-Theorie mit ihrem Bezug zur Performativität von Geschlecht nach Judith Butler (1990) tendieren dazu, Sprache und visuelle Markierungen von Geschlecht analytisch auf Kosten von materiellen und affektiven Aspekten zu privilegieren (kritisch hierzu vgl. Prosser 1998; Namaste 2000; Barad 2003). Aus der feministischen Naturwissenschaftskritik heraus haben sich hingegen erkenntnistheoretische Ansätze entwickelt, die in die Frage der Herstellung von vergeschlechtlichten Körpern Materie als mitbestimmend einbeziehen, wie z.B. in der Metapher der *Trickster* von Donna Haraway (1991: 199) oder dem *Agential Realism* der Physikerin und Philosophin Karen Barad (1996, 2003). Sie vermögen den Eigensinn von Körpern besser einzufangen und eignen sich als theoretische Rahmung, um die Erfahrungen meiner Interviewpartner_innen zu verstehen. So beschreibt Luise ihre Auseinandersetzung mit dem Konzept der Butch:

„Das ist etwas, womit ich mich in letzter Zeit beschäftigen musste, weil ich als Butch bezeichnet wurde und erst mal sehr empört war, weil ich eigentlich für mich überhaupt keine solche Definition immer wollte. Aber wenn ich mich anschau, über die Jahre, dann bin ich von einer Babybutch zu einer dicken, großen Butch geworden, das ist ganz eindeutig. Aber nicht aufgrund irgendwelcher Rollenbilder, sondern einfach weil ich so bin. [...] Aber ich werde nie als Femme durchgehen. Da sehe ich aus wie eine Tunte. Was allerdings wiederum nichts damit zu tun hat, also als Frau sehe ich mich definitiv, meine Weiblichkeit, die kenne ich auch. Für mich kein Widerspruch.“

Die Theorie der Geschlechterperformativität kann nicht befriedigend erklären, warum Luise zur Butch wurde, anstatt der gesellschaftlichen Anrufung zu folgen, eine feminine Frau zu werden – außer ihren Geschlechtshabitus als gescheiterte Darstellung oder als Drag zu interpretieren. Aber Luise ist kein Drag King, der Männlichkeit parodiert, um die Künstlichkeit von Geschlecht zu entlarven; im Gegenteil, sie erfährt Männlichkeit als etwas, das ihr widerfährt, das sie verkörpert, ohne es kontrollieren zu können. Jedoch handelt es sich hier um eine erfolgreiche, wenn auch unbeabsichtigte Darstellung einer lesbischen Butch als alternatives Geschlecht; eine gescheiterte Performanz wäre Luisers Versuch, sich feminin zu präsentieren („Da sehe ich aus wie eine Tunte“). Daher kann man die Existenz eines widerständigen, exzessiven oder überschüssigen Selbst, eines Eigensinns in Körper und Individuum postulieren, eines Trickster-Elements, das sich nicht nur der Kontrolle

der Einzelnen, sondern auch des gesellschaftlichen Einnordens entzieht. Luises Verkörperung hat sich nämlich weder als bejahende Antwort auf die Anrufung, eine feminine Frau zu sein, noch auf die Anrufung, ein männlicher Mann zu werden (sie sieht sich als maskuline Frau, nicht als Transmann), noch auf subkulturelle Rollenbilder (Butch) entwickelt, mit denen sie erst später im Leben in Kontakt kam.

Daher erscheint es angemessen, wenn Haraway ihre Leser_innen auffordert, den unabhängigen Sinn der Welt für Humor (an)zuerkennen. Sie stellt sich Materialität als gewitzte, handlungsfähige Entität vor und greift auf die Figur des Tricksters Kojote zurück, um eine Situation zu beschreiben, in der wir (Wissen Suchende) die Beherrschung aufgeben, aber weiterhin nach Verlässlichkeit suchen, während wir die ganze Zeit über wissen, dass wir ausge-trickst werden (Haraway 1991: 199). In der *Native American* Mythologie ist der Trickster der Schöpfer der Welt und besitzt diverse magische Kräfte, die er vor allem manipulativ zum eigenen Vorteil einsetzt, beispielsweise um Essen zu stehlen oder um sich sexuelle Gefälligkeiten zu erschleichen. Aber er scheitert darin konstant und legt sich letztendlich selbst herein (vgl. Swann 1996). Diese Metapher fängt die Art und Weise, wie Geschlecht in den Selbstbeschreibungen der Interviewpartner_innen fungiert, recht treffend ein. Wenn beispielsweise Luise darin scheitert, angemessen auf die Anrufung zu reagieren, eine feminine Frau zu werden, verweist dies auf den Trickster-Aspekt in vergeschlechtlichten Körpern und Wesen. Dieses Trickster-Element ist das Überschüssige des Lebens, das nicht kontrolliert werden kann.

Die Mannigfaltigkeit, die sich nicht kategorisieren lässt

Einmalige Bewegungen über Geschlechtergrenzen hinweg sind mittlerweile gesellschaftlich immer sichtbarer und teilweise auch (sub)kulturell verständlich, z. B. im Falle einer Transfrau von Mann zu Frau oder im Falle einer Butch von femininer zu maskuliner Weiblichkeit. Kay jedoch identifiziert sich als Transfrau und Butch, was eine doppelte Wendung an Geschlechterüberschreitung beinhaltet: Erst von einer männlichen Zuweisung bei der Geburt zum Leben als Frau, dann wiederum von femininer Frau zu Butch. Somit zeigte Kays Fall auch, dass ein transsexuelles Körperverhältnis nicht notwendigerweise auf eine bestimmte Ausdrucksweise von Geschlecht schließen lässt. Offensichtlich war es nicht eine Affinität zur Femininität oder zu stereotypen weiblichen Rollenzuschreibungen, Eigenschaften und Interessen, die so häufig eine zentrale Rolle in transsexuellen Narrationen spielen (vgl. Califia 1997), die Kay zur Frau machten. In ihrer Biografie war das Gefühl der Transsexualität eine Konstante, während ihr Geschlechtsausdruck sich im Laufe der Zeit mehrfach änderte. Zum Zeitpunkt des Interviews lebte sie als lesbische Butch. Die Butch kann aber in ihrem Fall nicht im Rahmen einer female masculinity (Halberstam 2002) begriffen werden, die in der Queer Theorie üblicherweise zur Beschreibung von Butches herangezogen wird. Denn bei Kay, die ihren Körper nicht modifiziert hat, geht es weder um einen

maskulinen Geschlechtsausdruck in einem weiblichen Körper noch um eine weibliche Geschlechtszuweisung bei der Geburt.

Meine Interviews zeigen, dass Kategorien und Diagnosen wie Transsexualität, Transvestismus und Transgender (im Sinne von nicht-transsexuell) zu kurz greifen und nicht deutlich voneinander abzugrenzen sind. Scout, der als Jugendlicher aufgrund seines Intersex-Status eine Genitaloperation über sich ergehen lassen musste, die er später als Verstümmelung bezeichnet, legt in Bezug auf seine Butch/trans* Identität dar:

„Und es ist immer noch sehr kompliziert, weil ich nicht sagen kann, wo die Grenze verläuft zwischen meiner Körperdysphorie weil ich trans bin, und meiner Körperdysphorie weil ich verstümmelt wurde. Daher kenne ich immer noch nicht die Antworten auf diese Fragen. Vielleicht werde ich sie niemals kennen.“

Wie soll das Begehren nach Modifikationen des Körpers durch Hormone oder das Unwohlsein mit bestimmten eigenen Körperteilen angesichts einer Fülle möglicher Ursachen (wie Erfahrungen von genitaler Verstümmelung als Intersexuelle/r, sexueller Gewalt im Kindesalter oder alltäglicher sexistischer Diskriminierung) bewertet werden? Es erscheint nahezu unmöglich, solche Fragen individuell und absolut zu beantworten. Eine interviewte Transgender Butch sah beispielsweise davon ab, transsexuell motivierte Körperveränderungen anzugehen, bevor er ausschließen konnte, dass es sich bei diesem Wunsch um eine Reaktion auf eine kurz zuvor gemachte Erfahrung sexueller Gewalt handelte. Und die Transfrau Anna reflektiert eingehend die Motivation für ihren Wunsch nach einem operativen Brustaufbau (ohne Hormoneinnahme):

„Also wo ich denn auch versuche [Fantasie und Realität] möglichst auseinander zu halten. Also wo ich deswegen z.B. dieses mit dem Brustaufbau auch lange überlegt habe: was ist jetzt Fetisch und was ist jetzt wirklich mein eigenes Körperempfinden oder mein eigenes Gefühl, meine Identität, was brauch ich dafür? Und auch eine Zeitlang im Zweifel war, ob das jetzt wirklich für mich so für die Identität her wichtig ist. Aber das doch mittlerweile für mich so klar habe, dass ich der Meinung bin, der Fetisch ist ein sehr, sehr geringer Teil. Der ist mit drinne, das ja, aber ist ein sehr geringer Teil.“

Annas erotische Fantasiewelt beinhaltet die Inszenierung von Geschlechterstereotypen, wie z. B. puppenhaftes Aussehen.¹³ Daher lässt sich die Frage, ob körperliche Veränderungen Teil ihrer Alltagsidentität oder Teil ihrer Fetischfantasien sind, nicht eindeutig beantworten. Sie kann eine Entscheidung für den Brustaufbau fällen, weil sie den Fetisch-Anteil als gering einschätzt bzw. nicht als Ursache ihrer Alltagsidentität empfindet. Jedoch zeigt sich hier, dass die Unterscheidung in Transvestismus als sexuell motiviertes Inszenieren eines

¹³In der Auswertung der Interviews zeigte sich, dass das Konzept des sexuellen Fetischs in der BDSM-Szene in einem „schwachen“ Sinne verwendet wurde: Ein Fetisch war hier nicht gleichbedeutend mit einem Ersatz für genitale Sexualität oder gar einer völligen Fixierung auf einen bestimmten Gegenstand oder Körperteil. Vielmehr handelte es sich um Objekte oder Körperteile, die eine sexuelle Erregung auslösen oder steigern können und in darüber hinaus gehende sexuelle Vorlieben, Fantasien und Szenarien integriert werden, wie z. B. ein Stiefelfetisch in einem Militär-Rollenspiel.

anderen Geschlechts und Transsexualität als nicht sexuell motiviertes Ausleben eines anderen Geschlechts im Alltag nicht trennscharf ist. Zudem kristallisierte sich bei vielen Interviewpartner_innen das transsexuelle Empfinden erst durch sexuelles Experimentieren in BDSM-Praktiken heraus, bzw. das erotische Spielen mit Geschlecht ermöglichte es ihnen, herauszufinden, welche Art von Körpereingriffen für ihre Identitäten zu einem gewissen Zeitpunkt ihrer Entwicklung notwendig waren. Hier zeigt sich wiederum, dass sich Prozesse der Entwicklung von Sexualität und Geschlechtsidentität zumindest in manchen Fällen wechselseitig beeinflussen.

Darüber hinaus zeigt sich, dass der Wunsch nach und die Entscheidung für medizinische Hilfsmittel nicht an deutlich abgrenzbare und definierbare Selbstverhältnisse und Identitäten geknüpft sind. Einige Interviewpartner_innen sind auch in Zwischenräumen, statt eindeutig als transsexuell oder nicht-transsexuell, verortet. Dies zeigt sich exemplarisch an der Problematik der Unterscheidung in Butches und Transmänner. Auf den ersten Blick scheint es sich um eine einfache und eindeutig abgrenzbare Definition zu handeln: Eine Butch ist eine les/bische Frau mit einem männlichen Erscheinungsbild, aber einem nicht veränderten weiblichen Körper, ein Transmann hingegen versteht sich – entgegen der Zuweisung als weiblich bei der Geburt – als Mann und gleicht seinen Körper entsprechend an (oder hat zumindest den Wunsch danach). In dieser Logik werden Weiblichkeit und Männlichkeit häufig als Kontinuum entlang einer Linie zwischen zwei Polen von femininer Cisfrau über Butch (männlicher als feminine Frau) über Transmann (männlicher als Butch) bis zu maskuliner Cismann (männlicher als alle anderen) gedacht. In meinen Interviews jedoch stellte sich diese Sichtweise als zu vereinfachend dar (vgl. auch Rubin 1992).

Während manche Butches wie Luise sich als Frauen definieren, identifizieren sich andere nicht als Frauen, sondern als in den Zwischenräumen oder als primär maskulin, jedoch nicht als Männer. Tony beispielsweise gebraucht daher das Präfix Transgender, um zu spezifizieren, welche Art von Butch er/sie war. Da er/sie sich zwischen Mann und Frau positioniert, benutzt er/sie beide Geschlechtspronomen und verschiedene Namen, um die verschiedenen Aspekte seiner/ihrer Identität auszudrücken. Transgender Butches beanspruchen ein vorwiegend männliches Körperbild für sich, trotz oder unabhängig von ihrer weiblichen Anatomie. Somit scheinen sie Transmännern, die (noch) keine medizinischen Maßnahmen in Anspruch nehmen, zu ähneln, jedoch handelt es sich bei ihnen keinesfalls einfach um das fehlende Glied zwischen Butches und Transmännern. Vielmehr stellen sie ihr eigenes, spezifisches Geschlecht mit diversen Graden und Arten von Maskulinität dar. Auch gibt es Butches und Transgender Butches, die ihre Körper modifizieren, sei es durch Abbinden oder auch operative Entfernung der Brüste. Auch Cybercocks und Holodicks finden sich quer zu diesen Kategorien bei vielen Individuen.

Daher sind Butch, Transgender Butch und Transmann am besten als Konzepte zu verstehen, die jeweils eine Bandbreite von Geschlechtsausdrücken vereinen (Rubin 1992; Hale 1998: 321). Diese Begriffe sind Selbstdefinitionen,

die komplexe Prozesse der Aushandlung von eigenen Positionierungen in Bezug auf verschiedene kulturelle und sexuelle Kontexte abbilden. Somit bestehen außer der Selbstzuschreibung keine objektiven Kriterien, um diese Konzepte voneinander abzugrenzen (Nataf 1996: 47), und manchmal versteht sich ein Individuum auch als beides, Butch und Transmann (Hale 1998: 322).

Entgleitende Körper

In diesem Beitrag habe ich eine kleine Auswahl an Beispielen für verkörperte Trans* Identitäten aus meiner empirischen Forschung vorgestellt, die sich nicht durch von außen angelegte und objektivierbare Kriterien kategorisieren und diagnostizieren lassen. Nicht nur gleiten genderqueere und trans* Personen manchmal von einer Identität und Verkörperung in die andere, vielmehr entgleiten die Körper auch uns Wissenssuchenden aufgrund ihrer Unbestimmbarkeit. So wird deutlich, dass das körperliche Selbstverhältnis einer Person weder auf ihre Identität noch auf einen Wunsch nach medizinischen angleichenden Maßnahmen schließen lässt. Ebenso lässt sich durch eine bestimmte Identität nicht vorhersagen, ob und welche Art von körperlichen Veränderungen angemessen sein könnte, um stimmig leben zu können. Weitere Faktoren machen solche Entscheidungen noch komplexer, wie der soziale Kontext, materielle Zwänge etc., die in diesem Artikel aus Platzgründen nicht diskutiert wurden. Vor diesem Hintergrund ist zu konstatieren, dass es erstens keine objektivierbaren Kriterien für die Kategorisierung von Trans* Phänomenen geben kann, vielmehr handelt es sich hier um Selbstdefinitionen, die einer internen, eigensinnigen Logik folgen. Zweitens ist es nicht möglich, das Ermöglichen von medizinischen Maßnahmen auf eine einzige dieser Kategorien, die der Transsexualität, zu beschränken, wenn sich zeigt, dass auch manche Transgender Butches, Butches und Genderqueers eine körperliche Angleichung an ihre heterogenen Geschlechtsidentitäten benötigen, um mit einem Gefühl der körperlichen Integrität leben zu können.

Um trans* und genderqueere Verkörperungen, das Verhältnis von Körper und Körperbild, die Ausdehnung von Körpern durch künstliche Verlängerungen, sowie verschiedene Prozesse der Modifikation des Körperbildes und -empfindens (mit und ohne medizinische Maßnahmen) besser verstehen zu können, bedarf es mehr empirischer Forschung, die die gesamte Bandbreite an trans* Individuen abbildet, nicht nur diejenigen, die sich unter den momentanen Bedingungen an das Gutachtersystem für Transsexuelle wenden. Meine Studie wirft in dieser Hinsicht womöglich mehr neue Fragen auf als dass sie bereits Antworten bereitstellen könnte. Eins ist aber deutlich: Es bedarf dringend einer Erhebung der tatsächlichen Bedürfnisse von Trans*menschen unabhängig von ihrer Klassifizierung anhand bisheriger Diagnosekriterien. Dabei zeichnet sich ab, dass sich eine anstehende Reform des Begutachtungs- und Behandlungssystems von trans* bedingten Wünschen nach Körpermodifika-

tion sowie psycho-sozialer Unterstützung kaum auf objektivierbare Kriterien, sondern auf Selbstdefinitionen jedes einzelnen Falls stützen wird.

Literatur

- Barad K. Meeting the Universe Halfway. Realism and Social Constructivism Without Contradiction. In: Hankinson Nelson L, Nelson J, Hrsg. *Feminism, Science and the Philosophy of Science*. Dordrecht: Kluwer 1996; 161 – 194
- Barad K. Posthumanist Performativity. Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs* 2003; 28: 801 – 831
- Bauer R. When Gender Becomes Safe, Sane and Consensual. Gender Play as a Queer BDSM Practice. In: Haschemi Yekani E, Michaelis B, Hrsg. *Quer durch die Geisteswissenschaften – Perspektiven der Queer Theory*. Berlin: Querverlag 2005; 73 – 86
- Bauer R. Playgrounds and New Territories. The Potential of BDSM to queer Genders. In: Langdridge D, Barker M, Hrsg. *Safe, Sane and Consensual: Contemporary Perspectives on Sadomasochism*. Houndmills: Palgrave 2007a; 177 – 194
- Bauer R. „Daddy liebt seinen Jungen“ – Begehrtenwerte Männlichkeiten in Daddy/Boy-Rollenspielen queerer BDSM-Kontexte. In: Bauer R, Hoenes J, Woltersdorff V, Hrsg. *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven*. Hamburg: Männerschwarm 2007b; 170 – 180
- Bauer R. Transgressive and Transformative Gendered Sexual Practices and White Privileges. The Case of the Dyke/Trans BDSM Communities. *WSQ* 2008; 36: 233 – 53
- Bauer R. Ihre Eltern dachten, dass sie ein Junge wäre. Transsexualität und Transgender in einer zweigeschlechtlichen Welt. *Queer Lectures* 2009; 2(7)
- Bauer R. Non-Monogamy in Queer BDSM Communities. Putting the Sex Back into Alternative Relationship Practices and Discourse. In: Barker M, Langdridge D, Hrsg. *Understanding Non-Monogamies*. London: Routledge 2010; 142 – 153
- Bauer R. Spielplätze und neue Territorien – Das Erfinden von alternativen Geschlechtsidentitäten durch queere Communities am Beispiel von BDSM-Praktiken. In: Niendel B, Weiß V, Hrsg. *Queer zur Norm. Leben jenseits einer schwulen oder lesbischen Identität*. Hamburg: Männerschwarmverlag 2012; 30 – 39
- Bauer R. Dyke+Queer BDSM as Exuberant Intimacy. Exploring Intimate Difference and Power. Dissertation zur Erlangung des Doktors der Philosophie im Fachbereich Sozialwissenschaften der Universität Hamburg 2013
- Bauer R. Queer BDSM Intimacies. Critical Consent and Pushing Boundaries. Houndmills: Palgrave 2014
- Butler J. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London/New York: Routledge 1990
- Califia P. *Sex Changes. The Politics of Transgenderism*. San Francisco: Cleis Press 1997
- Crossley N. Mapping Reflexive Body Techniques: On Body Modification and Maintenance. *Body & Society* 2005; 1 – 35
- Garfinkel H. Passing and the Managed Achievement of Sex Status in an „Intersexed“ Person. In: Stryker S, Whittle S, Hrsg. *The Transgender Studies Reader*. New York/London: Routledge 2006; 58 – 93
- Halberstam J. An Introduction to Female Masculinity. In: Adams R, Savran D, Hrsg. *The Masculinity Studies Reader*. Malden: Blackwell 2002; 355 – 74
- Hale J. Consuming the Living, Dis(re)membering the Dead in the Butch/Ftm Borderlands. *GLQ* 1998; 4: 311 – 348
- Hale J. Leatherdyke Boys and their Daddies. How to have Sex without Women or Men. In: Corber RJ, Valocchi S, Hrsg. *Queer Studies. An Interdisciplinary Reader*. Malden et al: Blackwell 2003; 61 – 70
- Haraway D. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge 1991
- Hayward E. More Lessons from a Starfish. Prefixial Flesh and Transspiciated Selves. *WSQ* 2008; 36: 64 – 8
- Hoenes J. Nicht Frosch – nicht Laborratte: Transmännlichkeiten im Bild. Eine kunst- und kulturwissenschaftliche Analyse visueller Politiken. Bielefeld: transcript 2014
- Loeb E. Cutting it Off. Bodily Integrity, Identity Disorders, and the Sovereign Stakes of Corporeal Desire in U. S. Law. *WSQ* 2008; 36: 44 – 63
- Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. Oxon/New York: Routledge 2002

- Möller J, Oddo S, Stirn A. Körper-, Integritäts- und Identitätsstörung. Persönlichkeitsstörungen: Theorie und Therapie 2013; 17: 99 – 109
- Namaste VK. Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and Transgender People. Chicago/London: University of Chicago Press 2000
- Nataf ZI. Lesbians Talk Transgender. London: Scarlet 1996
- Prosser J. Second Skins. The Body Narratives of Transsexuality. New York: Columbia University Press 1998
- Rubin G. Of Catamites and Kings. Reflections on Butch, Gender, and Boundaries. In: Nestle J, Hrsg. The Persistent Desire. A Femme-Butch Reader. Boston: Alyson 1992; 466 – 482
- Rubin H. Self-Made Men. Identity and Embodiment among Transsexual Men. Nashville: Vanderbilt University Press 2003
- Salamon G. Assuming a Body. Transgender and Rhetorics of Materiality. New York: Columbia University Press 2010
- Sobchack V. Living a ‚Phantom Limb‘: On the Phenomenology of Bodily Integrity. Body & Society 2010; 16: 51 – 67
- Strauss A, Corbin J. Basics of Qualitative Research. Grounded Theory Procedures and Techniques. Newbury Park: Sage 1990
- Stryker S. My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage. In: Stryker S, Whittle S, Hrsg. The Transgender Studies Reader. New York/London: Routledge 2006a; 244 – 256
- Stryker S. (De)Subjugated Knowledges. An Introduction to Transgender Studies. In: Stryker S, Whittle S, Hrsg. The Transgender Studies Reader. New York/London: Routledge 2006b; 1 – 17
- Swann B, Hrsg. Coming to Light. Contemporary Translations of the Native Literatures of North America. New York: Vintage 1996

Korrespondenzadresse

Dr. Robin Bauer
Hooikaai 47 bus 2.2
1000 Brüssel
Belgien
Robin.Bauer@gmx.de