

**Anne Phillips –  
eine Frauenrechtlerin im  
innerfeministischen Diskurs**

Wissenschaftliche Ausarbeitung von  
Mirjam Klinger, Nürnberg 2022

# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung .....	2
1.1. Kathleen Stock, J. K. Rowling und „Harper’s Letter“ – Ist offener innerfeministischer Diskurs noch möglich?.....	2
2. Innerfeministischer Diskurs – eine multidimensionale Analyse .....	10
2.1. Was bedeutet Feminismus heute? .....	10
2.2. Feminismen – zahlreiche, vielfältige, widersprüchliche Konzepte, ..	14
Strategien und Bewegungen .....	14
2.2.1. Eine Kategorisierung einzelner Feminismen .....	20
3. Eine Analyse des aktuellen innerfeministischen Diskurses.....	32
3.1. Feministische Demokratietheorie.....	32
3.1.1. Hin zum aktuellen akademischen Diskurs .....	32
3.1.2. Gleichheits- oder Differenzfeminismus .....	36
3.1.3. The Politics of Presence – Repräsentation von Minderheiten ....	38
3.2. Multikulturalismus im innerfeministischen Diskurs .....	51
3.2.1. Multikulturalismusdefinitionen im feministischen Kontext .....	51
3.2.2. Innerfeministische Debatten zu Gruppenrechten und multikultureller Politik.....	56
3.2.3. Eine neue Welle von intersektionalem Feminismus .....	71
3.3. Der Körper als Eigentum .....	76
3.3.1. Der Körper-Geist Dualismus.....	80
3.3.2. Die Bedeutung des feministischen Körpers .....	83
3.3.3. Pro-Sex Feminismus .....	88
3.3.4. Sexarbeit/Prostitution und Feminismus .....	90
4. Feministische Essentialismuskritik.....	99
5. Fazit .....	102
Verwendete Literatur.....	0

# 1. Einleitung

## 1.1. Kathleen Stock, J. K. Rowling und „Harper’s Letter“ – Ist offener innerfeministischer Diskurs noch möglich?

Im Oktober 2021 kündigte die Philosophieprofessorin Kathleen Stock ihre Lehrstelle an der University of Sussex. Dieser Entscheidung voran gegangen waren Proteste vieler Studierender der Universität und vor allem von trans- und queeren Feminist\*innen, die den Rauswurf der Professorin gefordert hatten. Stock wurde vorgeworfen transphob zu sein.

Immer wieder wurde sie als sogenannte „terf“ (trans\*exclusionary radical feminist) bezeichnet. (vgl.: Neudecker 2021; Schweppenhäuser 2021) Der Begriff „terf“ wurde 2008 von der Autorin Viv Smythe erschaffen und bezeichnet radikale Feminist\*innen, welche Trans\*-Menschen<sup>1</sup> aus ihrem Feminismus mehr oder weniger weit ausschließen<sup>2</sup>. Stock trat 2020 im britischen Unterhaus vor dem Komitee für Frauen und Gleichstellung auf, um gegen eine Reform des „Gender Recognition Acts“<sup>1</sup> zu sprechen. Menschen sollte es nach Stock nicht leichter gemacht werden, ihren Geschlechtseintrag zu ändern. „Gender“<sup>2</sup> sollte man demnach nicht über „sex“ und das Geschlecht im juristischen Sinn stellen. Nach der immer stärker werdenden Kritik kündigte Kathleen Stock schließlich ihre Lehrstelle. Auf „Twitter“ schrieb Stock anschließend, ihre Familie habe durch die ausufernden Proteste eine schreckliche Zeit durchmachen müssen. Die Studierenden, die Stocks Rauswurf gefordert

---

<sup>1</sup> „Trans\*Menschen/Transgender“ oder auch „Transsexuelle“ sind Bezeichnungen für Menschen, die die sich mit dem „Gegengeschlecht“ des ihnen bei der Geburt zugewiesenen Geschlechts identifizieren. Der Unterschied zwischen Transgender und Transsexuellen liegt in dem Bedürfnis von Transsexuellen eine medizinische Geschlechtsumwandlung, durch Hormone und Operationen zu durchlaufen. Jedoch kann dieser Unterschied bei manchen Selbstbezeichnungen auch variieren. (vgl.: Fritz-Stehr 2018.). <sup>2</sup> Neben der Bezeichnung „terf,“

---

<sup>1</sup> Der „Gender Recognition Act“ (GRA) trat 2004 in Großbritannien in Kraft. Durch den GRA ist es für Trans\*-Menschen möglich ihr „ausgewähltes Geschlecht“ rechtlich anerkennen zu lassen und ihr zuvor eingetragenes Geschlecht auf ihrer Geburtsurkunde von männlich zu weiblich oder umgekehrt zu ändern. Aktuell muss für diese rechtliche Anerkennung ein ärztlicher Nachweis für die Diagnose einer Geschlechtsdysphorie vorgelegt werden. Seit 2018 gibt es aus diesem Grund immer wieder Diskussionen um eine Reform des GRAs, welche eine Anerkennung nur auf der Grundlage einer Selbsterklärung ermöglichen soll. (vgl.: Fairbairn et al. 2022, 4 ff.).

<sup>2</sup> Im folgenden Text werde ich von „gender“ und „sex“ sprechen, um das soziale und biologische Geschlecht zu unterscheiden.

*wird innerhalb des feministischen Diskurses um Transfeindlichkeit auch der Begriff „FART“ verwendet. Dieses Akronym setzt sich aus den Worten Feminism-Appropriating Reactionary Transphobes zusammen und bedeutet somit so viel wie, Feminismus aneignende regressiv transphobe Personen. Laut Mine Wenzel ersetzt die Bezeichnung „FART“ inzwischen in einigen feministischen Kreisen den Begriff „terf“. Dadurch wird darauf eingegangen, dass Transphobie und Feminismus nicht zusammengehören und Menschen keine Feminist\*innen sein können, wenn sie sich transphob äußern. (vgl.: Wenzel 2021).*

hatten, beteuerten jedoch, die Proteste seien stets friedlich verlaufen. (vgl.: Neudecker 2021; Schweppenhäuser 2021) Stocks Fall wurde schließlich sogar bei einer Fragerunde im House of Commons besprochen. Die konservative Abgeordnete Angela Richardson vom Erziehungsministerium stellte die Frage, was die Regierung für den Schutz von freier Rede an Universitäten tun wolle. Der Rücktritt von Kathleen Stock sei nach Richardson bestürzend. Dieser Meinung schloss sich auch die ebenfalls konservative, zuständige Staatssekretärin Michelle Donelan an und bezeichnete es als nicht tolerierbar, was Stock widerfahren sei. (vgl.: Neudecker 2021)

Stock ist nicht die erste Feministin, der Transphobie<sup>3</sup> vorgeworfen wird und welche aus diesem Grund unter starker Kritik steht, beziehungsweise stand. Ein weiteres Beispiel, welches bis heute immer wieder in den Medien auftaucht, ist die Diskussion, um verschiedene Aussagen der Autorin J. K. Rowling. Erste Kritik gegen die Autorin wurde 2019 laut, nachdem diese zunächst über die Socialmedia Plattform „twitter“ ihre Unterstützung für die Forscherin Maya Forstater ausgesprochen hatte. Forstater war im Jahr zuvor gekündigt worden, da sie immer wieder ihre „gender critical“ Ansichten auf „twitter“ zum Ausdruck gebracht hatte. Ein Gericht entschied schließlich – nachdem Forstater Klage gegen ihre Kündigung eingereicht hatte –, dass ihre Ansichten zu Trans\*-Menschen in einer demokratischen Gesellschaft nicht respektwürdig seien. Rowlings Meinung dazu lautete wie folgt:

Dress however you please, [c]all yourself whatever you like. Sleep with any consenting adult who'll have you. Live your best life in peace and security. But force women out of their jobs for stating that sex is real? #IStandWithMaya #ThisIsNotADrill. (Stack 2019)

Erst durch die Reaktionen vieler darauf, die Rowlings Aussagen kritisierten, sei internationale Aufmerksamkeit auf Forstaters Fall und Rowlings Reaktion

---

<sup>3</sup> Der Begriff „Transphobie“ bezeichnet eine Angst und Ablehnung von Trans\*-Menschen. (vgl.: Fritz Stehr 2018).

darauf gekommen. Kritiker\*innen unterstellten Rowling – wie auch Stock – Transphobie und viele forderten sie auf sich zu entschuldigen. (vgl.: Stack 2019) 2020 veröffentlichte Rowling erneut einen „tweet“, bei welchem sie argumentierte, (Trans)Frauen würden dem Schutz von „Frauen“<sup>4</sup> schaden. Auf Rowlings öffentliche Aussagen folgten vor allem auf Social Media Plattformen Boykottvorwürfe. Unter dem Hashtag #RIPJKRowling (Ruhe in Frieden, J. K. Rowling) wurde unter anderem dazu aufgerufen, Rowlings Bücher nicht mehr zu kaufen. (vgl.: Düker 2021) Wie bei Kathleen Stock wurde der Diskurs um ihre etwaige Transfeindlichkeit öffentlich ausgetragen und vor allem junge Feminist\*innen versuchten Rowling und Stock zu canceln<sup>5</sup>. Beide Beispiele zeigen einen feministischen Diskurs, welcher stark mit Emotionen aufgeladen ist und auf der einen Seite hauptsächlich von jungen Feminist\*innen geführt wird. (vgl.: Düker 2021; Stack 2019; Neudecker 2021; Schweppenhäuser 2021) Nicht nur die Frage danach, wie der Begriff „Frau“ definiert werden sollte, sorgt innerhalb aktueller feministischer Strömungen immer wieder für Streit. Es gibt eine Vielzahl von feministischen Thematiken, die immer wieder zu Konflikten innerhalb des Feminismus selbst führen. Katharina Lux spricht in ihrem Text "Von der Produktivität des Streits – Die Kontroverse der Zeitschriften Courage, Die Schwarze Botin und Emma. Überlegungen zur Konfliktgeschichte der Frauenbewegung" aus dem Jahr 2017 davon, dass die unterschiedlichen Strömungen des Feminismus im Streit miteinander lägen und dieser Streit von politischer Natur sei. (vgl.: Lux 2017, 31 ff.) Nach Anne Phillips und Susan Moller Okin hat sich dieser Streit mit der Zeit verändert und auch Claire Snyder-Hall spricht in ihrem Artikel über den Dritte-Welle

---

<sup>4</sup> Rowlings Verständnis des Begriffs „Frauen“ bezieht sich hier auf Menschen, die mit weiblichem „sex“ geboren wurden.

<sup>5</sup> Der Begriff des „Cancelns“ bezieht sich auf die sogenannte Cancel Culture. Die Cancel Culture selbst ist schwer definierbar, da Cancel Culture in verschiedenen Kontexten verwendet wurde und wird. So gibt es die Meinung einiger, der Begriff sei in der parteiischen Rhetorik als allgemeiner Schimpfbegriff für unliebsame Dinge, so überladen und im populären Gebrauch so verwirrend und widersprüchlich, dass er abgeschafft werden solle. In meiner Arbeit verwende ich die Definition von Pippa Norris, die Cancel Culture wie folgt beschreibt: “collective strategies by activists using social pressures to achieve cultural ostracism of targets (someone or something) accused of offensive words or deeds.” In diesem Kontext bezeichnet das Canceln den Akt der Nutzung von sozialem Druck, um eine bestimmte Person oder Gruppe aus der Gesellschaft auszugrenzen. Das Ziel dieses Cancelns ist es, dass diese Person oder Personen/Institutionen in der Öffentlichkeit nicht mehr stattfinden können, beziehungsweise ihnen kein Raum mehr dafür zur Verfügung gestellt wird. (vgl.: Norris 2021; Villa et al. 2021, 27 ff).

Feminismus <sup>6</sup> immer wieder von Kritik zwischen den feministischen Generationen. (vgl.: Okin 1999; Phillips 2007b, 2007a; Snyder 2008; Snyder-Hall 2010) Doch hat sich die Kritik innerhalb des Feminismus tatsächlich verändert oder sogar radikalisiert? Immer wieder gibt es Argumentationen für eine Zuspitzung der innerfeministischen Konflikte. Die feministischen Strömungen und Positionen der jüngeren Generation werden vor allem von den Feminist\*innen der zweiten Welle häufig als zu kritisch bezeichnet, da sie sich auf jedes Argument stürzten, um dies auseinander zu nehmen. (vgl.: Snyder 2008; Snyder-Hall 2010) Im Juli 2020 veröffentlichte die Zeitschrift „Harper’s Magazine“ einen offenen Brief aus Protest für freie Meinungsäußerung und gegen eine einschränkende Diskussionskultur. Der Brief wurde von verschiedenen Autor\*innen, Wissenschaftler\*innen und Journalist\*innen unterzeichnet, um sich gegen die Cancel Culture auszusprechen. Unter den Unterzeichner\*innen waren Feminist\*innen wie beispielsweise die Journalistin Cathy Young, die Autorinnen Margret Atwood und J. K. Rowling und die Aktivistin Gloria Steinem<sup>7</sup>. (vgl.: Harper's Magazine 2020) In dem Brief argumentieren die Unterzeichner\*innen für die Bedeutung einer freien Äußerung unterschiedlicher Meinungen. Eine Einschränkung der Debatten durch eine intolerante Gesellschaft würde einen großen Schaden verursachen. „The way to defeat bad ideas is by exposure, argument, and persuasion, not by trying to silence or wish them away.“ (Harper's Magazine 2020). Ungewünschte Meinungen würden inzwischen einfach stummgeschaltet. Es gäbe eine Intoleranz gegenüber gegensätzlichen Ansichten, eine Mode für öffentliche Scham und Ächtung und die Tendenz, komplexe politische Fragen in einer blendenden moralischen Gewissheit aufzulösen. (vgl.: Harper's Magazine 2020; Freyn 2020) Bezogen auf diese Argumentationen lässt sich hier die Forschungsfrage meiner Masterarbeit finden: Haben sich feministische Diskussionen in den letzten Jahren – in ihrer Art und Weise wie sie stattfinden – wirklich verändert und ist es auch im

---

<sup>6</sup> Die Bezeichnungen „Dritte-Welle Feminismus“, der „Feminismus der dritten Welle“ und die „dritte Welle des Feminismus“ werden in dieser Arbeit synonym verwendet. Gleich handhabt ich es bezogen auf die erste und zweite Welle.

<sup>7</sup> Die deutsche Version des Briefs „Appell für freie Debattenräume“ – veröffentlicht im September 2020 – wurde unter anderem von der feministischen Politikwissenschaftlerin Barbara Holland-Cunz unterzeichnet. (vgl.: Freyn 2020).

wissenschaftlichen Diskurs nicht mehr möglich sich kritisch zu bestimmten Themen zu äußern? Wie die Beispiele von Stock und Rowling zeigen, scheint das insbesondere im Feminismus zu einem Problem zu werden.

Heated battles about the so-called 'cancel culture' in Western societies and on college campuses have intensified in recent years following allegations of morally offensive words and deeds, many involving claims of racism and ethnocentrism, anti-Semitism and Islamophobia, sexual harassment and abuse, misogyny and agism, and homophobia and transphobia. (Norris 2021, S. 2)

In dieser wissenschaftlichen Ausarbeitung über den aktuellen innerfeministischen Diskurs untersuche ich diese Frage nach der Veränderung der feministischen Diskussionskultur. In diesem Zuge befasse ich mich mit folgenden, sich darauf beziehende Unterfragen: Fand eine Veränderung innerhalb des feministischen Diskurses statt? Und wenn ja, wie genau hat sich diese Veränderung gezeigt? Welche Themen werden kontrovers diskutiert und führen diese Meinungsverschiedenheiten vielleicht sogar zu einer Spaltung innerhalb des Feminismus, die dem Feminismus mehr schadet, als sie ihm nützt?

Unter dem Dach des Feminismus können unterschiedliche Meinungen, Positionen und Themenbereiche gefunden werden. Aus diesem Grund könnte eine Analyse aktueller feministischer Diskurse schnell ausufern. Um dies zu verhindern, werde ich die bisherige Arbeit der britischen, feministischen Politikwissenschaft als eine Art Rahmen oder Leitfaden nutzen. Anne Phillips veröffentlichte bis heute verschiedene sehr einflussreiche wissenschaftliche Artikel und Bücher zu unterschiedlichen, wichtigen feministisch-theoretischen Thematiken. In ihrer langjährigen feministischen Arbeit äußerte sich Phillips immer wieder zu feministischen Diskursen und beeinflusste diese in gewissem Maße. (vgl.: Rosenzweig 2004, 375 ff.) Interessant dabei ist zudem, welche Rolle Phillips selbst innerhalb dieser innerfeministischen Diskurse spielt, oder welche sie einnimmt. Spiegeln Phillips Positionen eine bestimmte feministische Strömung wieder und kann in ihren Arbeiten über die Zeit eine veränderte Diskussionskultur innerhalb des Feminismus erkannt werden? Anne Phillips beschäftigte sich über die Zeit mit feministischen Themenbereichen, welche erstens auch heutzutage innerhalb des

feministischen Diskurses relevant sind und zweitens in verschiedenen Bereichen des Feminismus stattfinden. Somit stellen sie die weitreichende Bandbreite des Feminismus dar und bilden gleichzeitig einen passenden Rahmen für diese Ausarbeitung. Da Phillips vorrangig Professorin für Politikwissenschaft ist, ist auch diese Arbeit geprägt von einem wissenschaftlich, akademisch, politischen Diskurs. Für meine Analyse des aktuellen innerfeministischen Diskurses habe ich verschiedene Texte und Bücher von Anne Phillips analysiert. Hierfür habe ich drei von Phillips Forschungsschwerpunkte (feministische Demokratietheorie, Multikulturalismus und der weibliche Körper) gewählt und untersuche diese genauer im Hinblick auf den aktuellen innerfeministischen Diskurs.

Um zu Beginn dieser Arbeit einen theoretischen Rahmen zu schaffen, gehe ich in meinem ersten Kapitel auf den Feminismus ein. In diesem Zuge diskutiere ich, ob es *den* einen Feminismus überhaupt gibt und welche Schwierigkeiten daraus entstehen, wenn der Feminismus als homogene und global einheitliche Bewegung dargestellt wird. Um diese Fragen zu beantworten, betrachte ich das Konzept der Einteilung des Feminismus in Feminismustwellen, Feminismen und feministischen Strömungen kritisch und stelle die Vor- und Nachteile der verschiedenen Einteilungsvarianten dar. Anschließend konzentriere ich mich auf ausgewählte feministische Strömungen, welche speziell für die Arbeit von Bedeutung sind.

Das zweite Kapitel bildet den Hauptteil der Ausarbeitung. Ich widme mich den drei feministischen Themenbereichen und stelle die aktuellen Debatten zu diesen Themenbereichen dar. Die drei – durch Anne Phillips Veröffentlichungen beeinflussten – gewählten Themenbereichen sind: die feministische Demokratietheorie, Multikulturalismus und der Körper (als Eigentum). Immer wieder orientiere ich mich dabei an Anne Phillips Werken und an ihren Argumentationen. Zunächst lege ich anhand von Anne Phillips einflussreichsten Büchern „The Politics of Presence“, „Democracy and Difference“ und „Engendering Democracy“ (im deutschen: „Geschlecht und Demokratie“) (Phillips 1995, 1998, 1993) ihre Hauptargumentationen über die Bedeutung von Repräsentation dar. Die Frage nach gerechter Repräsentation



– nicht nur von Frauen – wird bis heute immer wieder diskutiert. Im Speziellen die Idee einer sogenannten Frauenquote als Lösung für eine gerechtere Verteilung, beispielsweise der politischen Repräsentant\*innen steht im Fokus aktueller feministischer Diskurse.

Für den zweiten Teil bilden Phillips „Divided on Culture“ und „Multiculturalism without Culture“ den Rahmen für die feministische Debatte um die Ideen des Multikulturalismus. Beide Schriften von Phillips befassen sich mit einer feministischen Argumentation zu Gruppenrechten kultureller Minderheiten innerhalb westlicher Kulturen und nehmen auch Bezug auf einige Problematiken aktueller feministischer Diskussionskultur. (vgl.: Phillips 2007a, 2007b)

Das letzte Kapitel des Hauptteils bezieht sich auf die Thematik des durch ein Geschlecht definierten Körpers. Welche Bedeutung vor allem der weibliche Körper innerhalb feministischer Debatten hat, werde ich anhand des Buches von Phillips: „Our Bodies, Whose Property?“ und ihren Artikel „It’s My Body and I’ll Do What I Like With It“ (Phillips 2013, 2011) darlegen. Ins Besondere die feministische Debatte um Sexarbeit/Prostitution wird immer wieder als spaltend innerhalb des Feminismus bezeichnet. Aus diesem Grund gehe ich explizit auf diesen Diskurs ein, um darzulegen, ob es eine Veränderung – eventuell sogar eine Zuspitzung – dieser vermeintlichen Spaltung gibt, oder gegeben hat.

Das dritte Kapitel dieser Ausarbeitung befasst sich mit essentialistischen Argumentationen und Vorwürfen. Im Laufe meiner Ausarbeitung taucht immer wieder eine feministische Essentialismuskritik auf. Aus diesem Grund stelle ich die These auf, dass es innerhalb vieler feministischer Strömungen Ängste vor vermeintlichem essentialistischem Denken gibt und dies im Fokus vieler feministischer Kritiken steht. Feministische Analysen und Argumentationen werden somit von dem Versuch geprägt, essentialistische Argumentationen zu vermeiden, um sich selbst nicht oder zumindest weniger angreifbar zu machen.

Da die Bedeutung der Sprache innerhalb feministischer Debatten eine prägende Rolle einnimmt, gehe ich auf einige Begrifflichkeiten genauer ein. Mein Anspruch ist, ein möglichst ganzheitliches Bild der von mir behandelten feministischen Diskurse darzustellen und mich somit nicht ausschließlich und vor allem nicht unhinterfragt auf homogene Vorstellungen eines als weiß/westlich bezeichneten Feminismus zu beziehen. Ein weiterer wichtiger Punkt hierbei ist die Definition des Wortes „Frau“. Der Diskurs darum, was mit dem Wort „Frau“ gemeint ist, beziehungsweise ob Feminismus sich ausschließlich auf Frauen (im biologischen Sinne) beziehen sollte, greife ich immer wieder auf. Da in der feministischen Theorie und vor allem im englischsprachigen Diskurs bis heute hauptsächlich von „Frau“ (oder englisch „women“) gesprochen wird und sich andere Begriffe wie beispielsweise „FLINTA“<sup>8</sup> in den von mir behandelten Themenbereichen zumindest noch nicht wiederfinden. Ich werde nachfolgend vorrangig von „Frau“ sprechen und damit zwischen „gender“ und „sex“ das biologisch-, beziehungsweise sozial konstruierte Geschlecht unterscheiden. In diesem Zuge schließe ich unter dem Begriff „Frau“ auch Trans\*frauen ein und gehe keinesfalls von einem binären Geschlechterbild aus. Wie es Luna Dolezal in ihrem 2015 erschienen Buch „The Body and Shame“ – bezogen auf den Diskurs um den weiblichen Körper – passend zusammenfasst, ist die “[...] discussion of female embodiment [...] culturally specific and its applicability is perhaps limited to certain cultural contexts, namely Western, neoliberal consumer societies.” (Dolezal 2015, S. 104). Mit dieser Anmerkung mache ich auf den westlich geprägten Einfluss meiner Argumentationen aufmerksam. Zudem orientiere ich mich an Dolzals Erklärung:

When discussing the categories “female” or “woman”, I by no means intend to limit gender to the binary categories of male and female. However, for the purposes of

---

<sup>8</sup> Mit der Einführung des Begriffs „FLINTA“ wird versucht eine ganzheitlichere, inklusivere Bezeichnung der Menschen zu finden, welche auf Grund ihres genders unter einer Diskriminierung durch ein patriarchales System leiden. „FLINTA“ ist dabei eine Zusammensetzung der Begriffe „Frauen“, „Lesben“, „intersexuelle“, „nicht-binäre“, „Trans\*“ und „a-gender Personen“. Der Begriff selbst ist jedoch innerhalb des Feminismus selbst umstritten und wird vor allem von intersektionalen, linken Strömungen verwendet.

this argument my discussion will centre around “female” bodies and “women”, where “female” and “woman” do not imply essential or natural categories based on biological features, but rather can be considered lived relations between self and world produced, in part, through the self-presentation of a gendered identity. Naturally, I cannot speak for all women, nor do I intend my argument to be applicable to all persons that identify as female. As such, my discussion, or parts thereof, may be applicable to other types of body subjects whether they identify as male, intersex, genderqueer or transsexual. Furthermore, it must be acknowledged that the intersections of sexual abuse, class, race, and sexuality, among others, can further shape the experience and intensity of body shame for a female subjectivity (Dolezal 2015, 104+105).

## **2. Innerfeministischer Diskurs – eine multidimensionale Analyse**

### **2.1. Was bedeutet Feminismus heute?**

Capturing a sense of “contemporary” feminisms is a difficult project, bound to rest on specific priorities and assumptions linked to authors, themes and contexts. (Bibby 2016, S. 45)

Den heutigen Feminismus zusammenzufassen ist ein schweres Unterfangen. Zum einen, weil es eben den „einen“ Feminismus nie gab und zum anderen, weil – wie Leanne Bibby es formuliert – die Bedeutung oder der Sinn von speziell aktuellem Feminismus durch verschiedene Prioritäten und Vorstellungen geprägt ist. (vgl.: Bibby 2016, 45 ff.) Aus diesem Grund befasst sich dieses Kapitel mit aktuellen innerfeministischen Diskursen und gibt einen groben Überblick über die Diskussionskultur des Feminismus vom Beginn der dritten Feminismuswelle bis heute und fungiert als einleitende Erklärung für meine folgende Analyse. Eine Einteilung des Feminismus – beziehungsweise der feministischen Strömungen – wird häufig in drei oder vier<sup>9</sup> Wellen festgesetzt. Diese Einteilung in Welle ist vor allem von dem US-

---

<sup>9</sup> Seit mehreren Jahren wird innerhalb akademischer feministischer Debatten immer wieder von einer vierten Welle des Feminismus gesprochen. Allein das Internet wird von einigen Feminist\*innen als alleiniger Grund für die Notwendigkeit einer neuen vierten Welle betrachtet. Obwohl der Beginn der vierten Welle bereits in den Anfang der 2010er Jahre verortet wird, gibt es bis heute innerhalb des Feminismus Diskussionen, um die Existenz einer vierten Welle. So bezieht sich die vorherrschende Einteilung immer noch auf drei feministische Wellen. (vgl.: Munro 2013, 22 ff.) Aus diesem Grund wird auch in dieser Arbeit die dritte Welle als aktuelle feministische Welle analysiert. (vgl.: HollandCunz 2018).

amerikanischen feministischen Diskurs geprägt. Die genaue Abgrenzung, wann – also in welchen Jahren – die Wellen ihre Anfangs- und Endpunkte fanden, variiert jedoch in der feministischen Theorie häufig und ist meist ausschließlich auf Ereignisse in westlichen Ländern – speziell die USA – und weiße Feminist\*innen fokussiert. (vgl.: Kinser 2004, 130 ff.; Thompson 2002, 138 ff.) So wird beispielsweise von manchen feministischen Wissenschaftler\*innen der Beginn der ersten Welle des Feminismus teilweise schon mit der Französischen Revolution im 18. Jahrhundert und Olympe de Gouge als erster bedeutender Feministin datiert. Andere setzten den Anfang der ersten Feminismuswelle ins 19. Jahrhundert oder sogar noch später in die 1920er Jahre mit dem Höhepunkt durch die Einführung des Frauenwahlrechts in den USA. (vgl.: Easton 2012, 99 ff.; Snyder 2008, 175 ff.; Kinser 2004, 130 ff.) Der Beginn der zweiten Feminismuswelle wird deutlich einheitlicher verstanden. Sowohl US-amerikanische als auch europäische Wissenschaftler\*innen sehen die 60er Jahre als Start der zweiten Welle, verbunden durch Themen wie Gleichberechtigung in Bildung, der Arbeitswelt und im eigenen Heim. (vgl.: Easton 2012, S. 99) Für Kinser knüpften die Aktivist\*innen der zweiten Welle des Feminismus strategisch an die ersten Welle-Feminist\*innen an, um ihre Relevanz zu stärken und sich zu positionieren. (vgl.: Kinser 2004) Angemerkt werden muss hier jedoch auch, dass diese Beschreibung der zweiten Feminismuswelle die Tatsache ignoriert, dass Themen wie Bildung und die Vereinbarkeit von Arbeit und Familie schon früher von Feminist\*innen of colour problematisiert worden waren. Die Exklusion von Feminist\*innen of colour in der Analyse der zweiten Welle des Feminismus wurde von der Soziologin Becky Thompson wie folgt zusammengefasst:

In the last several years, a number of histories have been published that chronicle the emergence and contributions of Second Wave feminism. Although initially eager to read and teach from these histories, I have found myself increasingly concerned about the extent to which they provide a version of Second Wave history that Chela Sandoval refers to as 'hegemonic feminism'. This feminism is white led, marginalizes the activism and world views of women of color, focuses mainly on the United States, and treats sexism as the ultimate oppression. (Thompson 2002, S. 337)

Die Inklusion diverser Feminismusströmungen, welche nicht ausschließlich von weißen, mittelständischen Cis-Frauen<sup>10</sup> vermeintlich vorangetrieben wurden, prägt die dritte Feminismuswelle. Bereits Mitte der 80er Jahre war von einer „Dritten Welle“ innerhalb des Feminismus durch Aktivist\*innen der zweiten Welle die Rede (vgl.: Kinser 2004, S. 131). Dennoch werde ich in der folgenden Arbeit Claire Snyder-Halls Einteilung der dritten Welle aus ihrem Text „Third-Wave Feminism and the Defense of ‚Choice‘“ verwenden. Nach Snyder-Hall habe sich erst Mitte der 90er Jahre der Dritte-Welle Feminismus entwickelt. Dieser Feminismus sei zum einen geprägt von intersektionalen, inklusiven Entwicklungen und zum anderen von einer Hinwendung zum Mainstream. (vgl.: Snyder-Hall 2010, 258 ff.; siehe auch: Seedat 2013, 36 ff.) Im Zuge dieser Hinwendung des Feminismus zum Mainstream sei die Auslebung der eigenen, weiblichen Sexualität in den Vordergrund gerückt. Der Diskurs um Sexualität habe laut Snyder-Hall bereits innerhalb der zweiten Welle die US-amerikanische Feminismusbewegung gespalten. Auch zwischen Mitte der 90er Jahre bis in die Anfänge des 21. Jahrhunderts hinein, habe das Thema Sexualität immer wieder für Konflikte innerhalb des Feminismus gesorgt, welche zwar in den 2010er Jahren langsam abgeflacht seien, jedoch – wie ich in der folgenden Arbeit noch genauer erläutere – auch in aktuellen Diskursen wiedergefunden werden können. (vgl.: Snyder-Hall 2010, 258 ff.)

Noch vor ungefähr 10 – 20 Jahren sahen viele vorangegangenen Feminist\*innen – also Aktivist\*innen der zweiten Welle, beziehungsweise der Neuen Frauenbewegung – den Feminismus zugrunde gehen. So antwortete 2007 Helke Sander, die Teil der deutschen Neuen Frauenbewegung war, auf die Frage „Wie erleben Sie Feminismus heute?“ mit einem schlichten „Gar nicht“ (Notz 2014, S. 50). Vor allem junge mittelständige Frauen hätten sich mit ihrer Situation abgefunden und sähen keinen Grund mehr weiter für ihre Rechte zu kämpfen. Der Feminismus war – zumindest im Westen – im

---

<sup>10</sup> Das Präfix „cis-“ stammt ursprünglich aus dem Lateinischen und bedeutet übersetzt so viel wie „auf dieser Seite, diesseits, binnen, innerhalb“. Es bildet das Anonym zu dem Präfix „trans-“ („über-, hinüber-, durch-, hindurch-“). Laut der Definition von Arn Sauer, wurde „cis-“, beziehungsweise der Begriff „cisgender“ von der trans-Bewegung eingeführt, um davon abzukommen, dass trans-ausschließlich als Abweichung zur Norm definiert wird. Somit wird das Präfix verwendet, um Menschen zu beschreiben, welche sich nicht als Trans\*Menschen definieren. (vgl.: Sauer 2018a).

Mainstream angekommen. Es wurde in den Medien von Frauenpower gesprochen und arbeitende Frauen waren keine Seltenheit mehr. Feministische Themen drehten sich vermehrt um die Frage, wie Machtpositionen durch Frauen in den bestehenden Institutionen und Gremien eingenommen werden konnten. Vor allem der neoliberale Feminismus nahm einen einflussreichen Raum in feministischen Diskursen ein. (vgl.: Notz 2014, 50 ff) Mit dem Begriff des „Berufsfeminismus“ versuchte Barbara Holland-Cunz den professionalisierten Mainstreamfeminismus (Frauenministerinnen, Frauenforscherinnen, Frauenbeauftragte) auf den Punkt zu bringen. Feminismen der 2000er waren für Holland-Cunz geprägt von einer Professionalisierung, welche zum Verlust einer „streitbaren feministischen Öffentlichkeit und damit eines Forums interner politischer Diskussion sowie externer Positionierung und Profilbildung“ führte (Holland-Cunz 2003, 165 ff.). Zusammengefasst wird diese Tendenz von der Soziologin Christa Wichterich wie folgt:

Diese Professionalisierung brachte einen neuen Typus von P(r)olit-Profis hervor. Entstanden ist eine transnationale und transkulturelle Klasse von Jetset-Lobbyistinnen, die inhaltlich kompetent, handwerklich perfekt und rhetorisch versiert auftreten, mit hohem Gehalt, Spesenkonto und ebenso hoher Selbsteinschätzung um die Welt touren. (Wichterich 1998, S. 236)

Diese Strömung an Feminist\*innen beeinflussen bis heute gewisse feministische Ideen. Jedoch kann in der jüngeren Entwicklung des Feminismus wieder eine Entwicklung hin zu stärkerem Aktivismus beobachtet werden. (vgl.: Waters 2007) Viele Phänomene – wie beispielsweise die #MeToo-Bewegung<sup>11</sup> (vgl. hierzu auch die Arbeit von Schmidt, K.: Konrad Schmidt 2019 - #MeToo - Kritik der Geschlechterverhältnisse oder Spielfeld des Antifeminismus (itf-kassel.de) – erreichen durch eine globalisierte Welt – verbunden durch das Internet – feministische Aktivist\*innen auf der ganzen Welt. Aktueller Feminismus bezieht sich viel stärker noch, als seine Vorgänger

---

<sup>11</sup> Ursprünglich stammt die #MeToo-Kampagne von – der Gründerin und Direktorin der gemeinnützigen Organisation *Just Be Inc.* – Tarana Burke. Die Kampagne sollte jungen Frauen helfen, die sexuellen Missbrauch, Übergriffe oder Ausbeutung erlitten hatten – mit starkem Fokus auf „young women of colour“ aus ärmeren Verhältnissen. Das Ziel lag darin, Opfer zu Überlebenden zu machen und ihnen aufzuzeigen, dass sie nicht alleine sind. „The primary approach to healing was thereby one of 'survivors' reaching out and sharing their own personal stories (and paths to healing), to empower others through empathy. The movement also values the importance of education, and provides resources for use in schools, community groups, and youth organisation.“ (McGrath 2018, S. 138)

auf die Unterschiedlichkeiten seiner Anhänger\*innen und versucht die Menschen, welche von vorherigen feministischen Bewegungen vermeintlich ausgeschlossen wurden, zu berücksichtigen. Inwieweit sich die aktuellen feministischen Ideen und Forderungen von den vorangegangenen unterscheiden und wie sich die Debatten um feministische Themenbereiche verändert haben, wird im Laufe dieser Arbeit erörtert. Dieses Kapitel zeigt jedoch schon deutlich, dass eine Eingrenzung eines aktuellen, oder „neuen“ Feminismus durch seine Vielfältigkeit und ständige Veränderung schwer ist. Wenn ich in den folgenden Kapiteln demnach von einem aktuellen Feminismus oder aktuellen feministischen Debatten spreche, werde ich mich auf die gesamte dritte Welle – von Mitte der 90er Jahre bis heute – beziehen, da innerhalb dieser Zeit gemeinsame Themenbereiche deutlich hervortreten. Selbstverständlich lässt sich somit eine gewisse vereinfachte, vereinheitlichte Darstellung nicht gänzlich vermeiden.

## **2.2. Feminismen – zahlreiche, vielfältige, widersprüchliche Konzepte, Strategien und Bewegungen**

Die Geschichte des Feminismus war von Beginn an eine von unterschiedlichen Aktivist\*innen mit sich unterscheidenden Lebensrealitäten, Problemen und Zielen. Somit hat es „[d]ie eine feministische Bewegung und die eine feministische Theorie [...] nie gegeben.“ (Pöge et al. 2014, S. 19). Von Beginn an wurde Feminismus, oder besser gesagt wurden Feminismen, von Pluralität geprägt und orientierten sich an den Lebensrealitäten der einzelnen Aktivist\*innen. Es gab zwar schon immer den Versuch von Frauenbewegungen und feministischen Bewegungen, alle Frauen der Gesellschaft unter einem Dach zu vereinen. Jedoch brachte dies neue Probleme und Konflikte hervor. Die Historikerin und Sozialwissenschaftlerin Gisela Notz argumentiert, dass selbst heute noch Feminist\*innen auf Grund ihrer Klassenzugehörigkeit und der Zugehörigkeit zu verschiedenen Ethnien gespalten seien. (vgl.: Notz 2014, 33 ff.)

Spätestens in den 1950er und den 1970er Jahren wurde die Kategorie der „Frau“ von feministischen Bewegungen verstärkt homogenisiert dargestellt. Die Vorstellung eines vereinten Feminismus mit gemeinsamen Zielen und gemeinsamen Wertevorstellungen ist jedoch eine Utopie und bringt viele Dilemmata mit sich. Eine homogene Darstellung des Feminismus führt unter anderem zur Ausgrenzung oder Unsichtbarmachung von feministischen Minderheiten. Durch den einen einheitlichen Feminismus – über welchen fast ausschließlich in der „Neuen Feminismusbewegung“ der 60er/70er Jahre gesprochen wurde – wurde die Darstellung der Frau auf die weiße Mittelständlerin reduziert. Spricht beispielsweise die Politikwissenschaftlerin Zillah R. Eisenstein vom liberalen Feminismus als Beginn des westlichen Feminismus, wird die Pluralität der Feminismen negiert und Aktivist\*innen, welche nicht in dieses Schema passen, unsichtbar gemacht. (vgl.: Kensinger 1997, 181 ff.; Pöge et al. 2014, 19 ff.; Haschemi Yekani 2008) Geprägt worden ist nach Pöge et. al. die vereinheitlichte Vorstellung der Frau während der Neuen Feminismusbewegung zudem durch das Verständnis des Patriarchats „als weltweites, klassen-, kultur- und epochenübergreifendes Gewaltsystem, als geschlechtsapartes Werk ohne Frauen und gegen Frauen [...]“ (Thürmer-Rohr 2010, S. 88). Jede Frau wurde somit als Kollektiv zum „Opfer“ männlicher Gewalt. Unterschiedliche oder widersprüchliche aber dennoch reelle Erfahrungen von Menschen, die unter einer strukturellen Diskriminierung durch das patriarchale System leiden, können jedoch durch diese Auffassung der Frau als Kollektivsubjekt nicht erfasst werden und werden schlichtweg ignoriert. Die These der Mittäter\*innenschaft<sup>12</sup> von Christina Thürmer-Rohr ist ein Beispiel dafür, wie zumindest in Deutschland in den 80er Jahren angefangen wurde, das Konzept der einen Frau auf eine bestimmte Art in Frage zu stellen. Dies bedeutet nicht im Gegenzug eine Ausgrenzung der tatsächlichen Opfer männlicher Gewalt.<sup>13</sup> Die These der Mittäter\*innenschaft stellt sich nur „gegen jene generalisierenden und entlastenden Konstrukte, die

---

<sup>12</sup> Die These der Mittäter\*innenschaft (im Original: Mittäterschaft) fand ihre Anfänge in der feministischen Theorie in den 1980er Jahren. Der Begriff „kennzeichnet die Mitbeteiligung von Frauen an der institutionalisierten Herrschaft des Patriarchats mit seiner historisch verankerten und technologisch hoch entwickelten Zerstörungskraft.“ (Thürmer-Rohr 2010, S. 88).

<sup>13</sup> In diesem Kontext wird männliche Gewalt wörtlich als direkte Gewalt von einem Mann gegen eine andere Person verstanden. Beispiele hierfür wären sexueller Missbrauch, Vergewaltigungen oder Femizide.



aus den weiblichen Opfererfahrungen eine weibliche Identität herstellen wollen, welche die Definition der Frau einschließlich ihres Handlungsspektrums definiert und determiniert.“ (Thürmer-Rohr 2010, S. 89; siehe auch: Pöge et al. 2014, 20 ff.). Im internationalen Diskurs beeinflusste vor allem Judith Butler mit ihren Theorien zu gender und sex das Verständnis des Konzeptes der Frau. Das kritische Hinterfragen der eigenen - etwaig generalisierten – Vorstellungen des Konstruktes Frau und das Kritisieren der Homogenisierung von feministischen Bewegungen, kann schließlich zu einem inklusiveren Verständnis von Feminismus führen. Kathleen Pöge, Yvonne Franke, Kati Mozygamba, Bettina Ritter und Dagmar Venohr beschreiben in ihrem Sammelband: „Feminismen heute“ die Ausgrenzung mancher Aktivist\*innen oder Erfahrungen wie folgt: „Die unterschiedlichen feministischen Ansätze und Strömungen lassen sich nicht vereinheitlichen, ohne Wesentliches auszublenden“. (Pöge et al. 2014, S. 19). Bis heute ist die Frage danach wie Frau oder Geschlechter an sich zu definieren sind eine wiederkehrende Thematik des Feminismus und eng mit dem Verständnis von Feminismus verbunden.

Die Vertreterin eines postkolonialen, intersektionalen Feminismus Elahe Haschemi Yekani plädiert für den Austausch des Begriffes „Feminismus“ durch eben jenen der „Feminismen“, um dieser Ausgrenzung und Unsichtbarmachung entgegen zu treten. (vgl.: Haschemi Yekani 2008; Kensinger 1997, S. 182) Festgestellt werden kann somit, dass es Versuche gibt, durch eine vielfältige Darstellung des Feminismus und eine Kategorisierung in unterschiedliche Feminismen für mehr Inklusion zu sorgen und dadurch nahezu alle Lebensrealitäten und demnach auch Minderheiten nicht zu diskriminieren.

Ich werde in den folgenden Argumentationen auf den Begriff Feminismus als eine Art Dachbegriff der verschiedenen Feminismen zurückgreifen. Feminismus ist demnach eine Verbindung aller Feminismen, beziehungsweise feministischen Strömungen. Der Feminismus soll in meiner Ausarbeitung nicht als ein einheitliches Konzept, sondern als ein von Pluralität und unterschiedlichen Ansätzen geprägtes Konzept, verstanden werden.

Im Folgenden gehe ich genauer auf den innerfeministischen Diskurs um den Begriff und die Idee der Feminismen ein. Zwischen den diversen Feminismen können – wie bereits erwähnt – durchaus Gemeinsamkeiten festgemacht werden. Die Soziologin Ilse Lenz fasst die Gemeinsamkeiten verschiedene Grundanliegen aller Feminismen zusammen: „Grundanliegen aller feministischen Strömungen sind die Selbstbestimmung, Freiheit und Gleichheit für alle Menschen, die im öffentlichen wie auch im persönlichen Leben verwirklicht werden soll.“ (Lenz 2018). Im Gegenzug dazu steht die Aussage Haschemi Yekanis, welche der Meinung ist, dass die Anliegen von Frauen sich in Gänze unterscheiden würden, beziehungsweise zumindest theoretisch könnten. Auch die Erziehungs- und Sozialwissenschaftlerin Barbara Thiessen erkennt einen gemeinsamen Ausgangspunkt aller Feminismen an. Diesen sieht sie im „Aufbegehren gegen die Identifizierung von Frauen als einer Männern nachgeordneten Gruppe.“ (Thiessen 2010, S. 38). Gemeinsames Ziel aller Feminismen ist nach Thiessen sowohl die Lebenssituation und gesellschaftliche Position von Frauen – beziehungsweise im weiteren Verständnis von Menschen betroffen von patriarchaler Diskriminierung – zu verändern, als auch einen Wandel der politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Strukturen und Prozesse hervorzurufen. Loretta Kensinger hebt die Koalitionen zwischen den Feminismen hervor. So dürften diese nicht ignoriert werden, da die gemeinsame Arbeit verschiedener Vertreter\*innen unterschiedlicher Feminismen schließlich auch gemeinsame Erfolge zu verbuchen hätten. Außerdem führe nach Kensinger ein Ignorieren der Koalitionen und Allianzen wieder einmal dazu, dass Aktivist\*innen of colour an den Rand der Debatten gedrängt würden. (vgl.: Kensinger 1997, S. 190; Thiessen 2010, 38 ff.) Zusammengefasst argumentieren Laura Mulvey und Anna Backman Rogers zwar einerseits für ein gemeinsames Ziel – die Zerstörung des Patriarchats – andererseits für Unterscheidung in den Wegen, welche die verschiedenen Feminismen gehen, um an dieses Ziel zu gelangen. „[F]eminisms may be united in an aim to end patriarchy, but as a movement it encompasses manifold ways and means of achieving this end.“ (Mulvey und Backman Rogers 2015, S. 11). Verbindungen zwischen den Feminismen und gemeinsame Ziele

können somit nicht abgestritten werden, wie jedoch Mulvey und Backman Rogers es richtig feststellen, ist die Art und Weise, wie genau diese Ziele erreicht werden sollen und wer diese Ziele erreichen soll, als Trennung der Feminismen von Bedeutung. So gibt es wiederkehrende Grenzen dieser Gemeinsamkeiten und Konfliktherde, welche immer wieder zu Spaltungen und Abgrenzungen führen. Für Pöge et. al. gab es in den Anfängen der Frauenbewegungen zunächst u.a. eine Spaltung entlang der Klassenzugehörigkeit in eine bürgerliche und in eine proletarische Strömung. Intersektionale Debatten bezögen jedoch inzwischen vielfältiger Ungleichheitsdimensionen – wie Geschlecht, Klasse, Ethnie, Alter, Gesundheit und Sexualität – mit in den innerfeministischen Diskurs ein. (vgl.: Pöge et al. 2014, S. 20) Sowohl Pöge et. al. als auch Haschemi Yekani weisen auf das Identitätsdilemma als Streitpunkt zwischen verschiedenen Feminismen hin. Das soziale Konstrukt der Frau ist diskutierbar und vor allem in aktuellen innerfeministischen Diskursen immer wieder Thema von Auseinandersetzungen zwischen feministischer Aktivist\*innen. Nach Haschemi Yekani müsse das „Frausein“ immer wieder neu verhandelt werden und auch Vertreter\*innen gesellschaftstheoretischer Perspektiven wie Regina Becker-Schmidt oder Gudrun-Axeli Knapp „geben zu bedenken, dass diese relationale Kategorie und ihre gesellschaftsstrukturierenden Einflüsse nicht an Bedeutung verloren haben“ (Pöge et al. 2014, S. 22; siehe auch: Haschemi Yekani 2008). Jedoch zieht Knapp daraus die Schlüsse, dass diese Pluralisierung eine Gefahr für den Feminismus darstelle. „Phänomene der herrschaftsförmigen ‚Versämtlichung‘ (Dohm) von Frauen“ würden unterschätzt oder „durch theoretische Entscheidungen der Reflexion entzogen“ werden (Knapp 2001, 16 ff.). Die Kategorie Frau wird von Knapp sehr eindimensional gesehen und die Inklusion von anderen Arten des Frau\*seins (wie beispielsweise Trans\*frauen) nicht akzeptiert. Die in der Einleitung thematisierte Diskussion um terfs\* oder FARTs\* schließt hier an.

Identität und die Rolle des Geschlechts, beziehungsweise der Geschlechter haben vor allem in den letzten Jahren an Bedeutung im innerfeministischen Diskurs gewonnen. Die Trennung zwischen sex und gender und der Diskurs um eine vermeintliche Binärität reißen immer wieder Gräben in den

Feminismus. Im Weiteren werde ich ausführlicher auf dieses – wie Pöge et. al. es ausdrückt – „Dilemma“ eingehen. (vgl.: Lenz 2018; Becker-Schmidt 2013, 19 ff.; Knapp 2001; Pöge et al. 2014, 22 ff.) Zu dem Identitätsdilemma nennen Pöge et. al. außerdem auch noch Gleichheit und Differenz als Dilemmata des innerfeministischen Diskurses. Die Begriffe Gleichheit und Ungleichheit – beziehungsweise Differenz – lassen sich auch in den einzelnen Definitionen von Lenz Feminismenzusammenfassungen wiederkehrend finden. Hierbei werden die unterschiedlichen Bedeutungen von Gleichheit und die variierenden Schwerpunktsetzungen der Feminismen deutlich. Es ist beispielsweise die Rede von „Ungleichheit in der Gesellschaft und Demokratie“ (Liberaler Feminismus), „Chancengleichheit im Beruf“ (Konservativer Feminismus), oder dem angestrebten „gleichheitlichen Geschlechterbild“ (Sozialistischer Feminismus) (Lenz 2018). Die Begriffe Gleichheit und Differenz können hierbei durchaus als ineinander und auch mit dem Identitätsbegriff verwoben gesehen werden. Schon in den 80er Jahren gab es innerhalb des Feminismus und auch innerhalb verschiedener Feminismen Debatten um beide Streitpunkte. Zu dieser Zeit bezogen sich die Diskussionen jedoch hauptsächlich auf eine sogenannte feministische Solidarität. Pöge et al. bezeichnet die Solidarität als „Fundament im Kampf um gesellschaftliche Veränderungen“ (Pöge et al. 2014, S. 21). Die Frage nach Solidarität ist zentral für den Erfolg des Feminismus, wenngleich sehr umkämpft. Dies ist ein Resultat daraus, dass die Geschichte der feministischen Bewegung eine von Ausgrenzung und Spaltung geprägte ist. Pöge et al. zitieren hier Knapp, die auf die daraus resultierenden Probleme einer Gleichbehandlung des Ungleichen oder der differenziellen Behandlung des Differenten aufmerksam macht. Ersteres führe zum Fortlaufen von Ungleichheit und zweiteres laufe Gefahr als Nährboden für die Gründe und Anlässe von Diskriminierung zu dienen. (vgl.: Pöge et al. 2014, 21 ff.; Knapp 2001, S. 43) Wie Feminismus gegen Ungleichheiten auch in den eigenen Reihen vorgehen soll, ist immer wieder ein Streitthema. Knapps Beschreibung dieses Dilemmas kann auch in den von mir analysierten Streitthemen wiedergefunden werden. Die Frage nach einer gerechten oder gleichen Repräsentation (feministische Demokratietheorie), etwaigen Gruppenrechten (Multikulturalismus und intersektionaler Feminismus) oder der Einstellung zu

sex und gender (der feministische Körper) prägen den aktuellen innerfeministischen Diskurs.

### **2.2.1. Eine Kategorisierung einzelner Feminismen**

Die Vielfältigkeit der einzelnen Feminismen spiegelt sich auch in der Schwierigkeit der Herstellung einer gewissen Ordnung innerhalb der einzelnen Positionen und Theorien wider. Wie zuvor schon beschrieben, liegen die Grundanliegen aller Feminismen in der „Selbstbestimmung, Freiheit und Gleichheit, die im öffentlichen wie auch im persönlichen Leben verwirklicht werden soll“ (Lenz 2018). Vor allem Überlappungen in den formulierten Zielen und Positionen der einzelnen Feminismen erschweren nach Loretta Kensinger eine Kategorisierung. Auch Iris Marion Young sieht nach Kensinger ein unvermeidliches Limit darin, Feminismus in einzelne Theorien und/oder Strömungen einzuteilen. (vgl.: Kensinger 1997, S. 178) Selbst bei einer Einteilung in verschiedene Kategorien kommt es zwangsweise zu einer etwas verkürzten Darstellung. Aus diesem Grund werde ich in dieser Arbeit Abstriche in der Darstellung der Feminismen machen müssen. Ich werde somit auch nicht auf alle Strömungen und Theorien in vollem Umfang eingehen und mich mit denen für den weiteren Diskurs wichtig erscheinenden intensiv beschäftigen.

Nach Kensinger wurden feministische politische Theorien lange Zeit in liberalen, radikalen und sozialistischen Feminismus, beziehungsweise – erweitert in bestimmtem Kontext – auf marxistischen, psychoanalytischen und „women of colour“ Feminismus eingeteilt. Diese Einteilungen wurden starr als Analysemechanismen immer wieder in der feministischen politischen Theorie angewandt. Sowohl Kensinger als auch Young kritisieren diese starre Einteilung, wie sie beispielsweise von Alison Jaggar in ihrem einflussreichen Werk „Feminist Politics and Human Nature“ (1983) eingeführt wurde. (vgl.: Kensinger 1997, 178 ff.; Jaggar 1983) Dennoch sieht Kensinger in einer Kategorisierung des Feminismus, oder hier der feministischen politischen Theorie den Vorteil einer inklusiveren Darstellung. Einen Vorschlag einer „besseren“, weniger starren Einteilung des Feminismus als die von ihr zuvor kritisierten, gibt Kensinger jedoch nicht. (vgl.: Kensinger 1997) Eine zumindest

wesentlich detailliertere Einteilung als die zuvor genannte (liberaler, radikaler, sozialistischer, marxistischer psychoanalytischer und „women of colour“ Feminismus) gibt Ilse Lenz. (vgl.: Lenz 2018) Lenz teilt den Feminismus in zehn einzelne Feminismen ein: in den liberalen Feminismus, den Differenzfeminismus, den radikalen Feminismus, den konservativen Feminismus, den sozialistischen Feminismus, den transformativen Feminismus, den Öko-Feminismus, den postkolonialen Feminismus, den diskurstheoretischen Feminismus und den queeren Feminismus. Diese Feminismen bilden zudem teilweise noch weitere Unterkategorien: den anarchischen Feminismus, den Care-Feminismus, den intersektionalen Feminismus und den Dritte-Welle Feminismus. (vgl.: Lenz 2018) Für diese Ausarbeitung fahre ich mit der Einteilung nach Lenz fort. Ich werde nicht jede einzelnen Feminismen genauer betrachten. Die im Folgenden analysierten innerfeministischen Debatten beziehen sich auf die Themen der feministischen Demokratietheorie, des Multikulturalismus und der Frage um den weiblichen Körper. (vgl.: Phillips 2007a, 1995, 2011, 2007b, 2012, 2013) In diesem Kontext werden vor allem folgende Feminismen als wichtig für die von mir gewählten Debatten (bezogen auf Anne Phillips Veröffentlichungen) herausgearbeitet: der liberale Feminismus, der sozialistische Feminismus, der postkoloniale Feminismus, der diskurstheoretische Feminismus, der queere Feminismus und der intersektionale Feminismus. Im Folgenden gehe ich auf jeden dieser Feminismen und dessen Entstehung genauer ein und fasse dessen Haupttheorien und Ideen zusammen.

#### **2.2.1.1. Liberaler Feminismus**

Die Ideen des politischen Liberalismus fanden bereits im 17. Jahrhundert unter anderem durch das Buch „Second Treatise on Government“ (1688) und weitere Texte von John Locke den Weg in die Öffentlichkeit. Weiteren Einfluss auf den politischen Liberalismus – jedoch erst im 18. Jahrhundert – hatte Adam Smith. Seine Texte gelten noch immer als Grundlage für den heutigen wirtschaftlichen Liberalismus, inklusiv den Ordoliberalismus, die Soziale Marktwirtschaft und den Neoliberalismus. Nach Reese-Schäfer hatte der Liberalismus 1848 seinen europäischen Höhepunkt. Die Forderungen nach mehr individueller Freiheit, wie beispielsweise Meinungsfreiheit,

Religionsfreiheit, die Freiheit für Handelstausch und die Forderung nach der Überwindung von alten Privilegien, bezog sich Mitte des 19. Jahrhunderts ausschließlich auf die männliche (meist mittelständische) Bevölkerung. (vgl.: Reese-Schäfer 2018, 164 ff.) Der starke Einfluss des Liberalismus vor allem auf die US-amerikanische Politiklandschaft und als „organizing culture of the political system“ (Marx Ferree 2012, S. 26) ist dafür verantwortlich, dass der Feminismus häufig mit der einzelnen Strömung des liberalen Feminismus gleichgesetzt wird. So wird die Entstehung des liberalen Feminismus beispielsweise unter anderem von der Politikwissenschaftlerin Zillah R. Eisenstein und der feministischen Philosophin Alison Jaggar mit dem Beginn des westlichen Feminismus gleichgesetzt. Diese Darstellung zeigt einerseits den Einfluss, welchen Vertreter\*innen (bspw. Mary Astell, Mary Wollstonecraft, Harriett Taylor Mill) des liberalen Feminismus vor allem in den USA und im Europa des 19. Jahrhunderts hatten, schließt jedoch andererseits die Arbeiten hauptsächlich nicht-weißer Aktivist\*innen häufig aus. (vgl.: Kensinger 1997, 181 ff.)

Bereits in der ersten Frauenbewegung bildeten die Ideen des Liberalismus gemeinsam mit denen des Kommunismus und des Sozialismus theoriegeschichtliche Denkströmungen, welche schließlich die darauf aufbauenden, unterschiedlichen Strömungen der zweiten Frauenbewegung stark beeinflussten. Der liberale Gleichheitsfeminismus fand in den Anfängen der zweiten Frauenbewegung seinen Ursprung. (vgl.: Rosenzweig 2018, 229 ff.) Beeinflusst unter anderem durch die gleichheitstheoretische Perspektive Simon de Beauvoirs (vgl.: Beauvoir 2022) geht der liberale Feminismus von einer natürlichen Gleichheit zwischen den Geschlechtern aus, welche erst durch traditionell-hierarchischen gesellschaftliche Rollenzuschreibung und dem androzentrischen Weltbild verändert wird, beziehungsweise wurde. (vgl.: Ritzi 2012, 70 ff.; Rosenzweig 2018, 230 ff.)

MAN kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet. Nur die Vermittlung eines Andern vermag ein Individuum als ein Anderes hinzustellen. (Beauvoir 2022, S. 345)

Somit steht der liberale Feminismus für die Inklusion des hauptsächlich weiblichen Geschlechts in die bereits vorhandenen Ideen des politischen, wirtschaftlichen Liberalismus. Die zentralen Forderungen des politischen Liberalismus – wie Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung – werden durch den liberalen Feminismus aufgenommen und erweitert. Die Ungleichheit der Geschlechter wird von den Vertreter\*innen des liberalen Feminismus kritisiert und eine Gleichheit aller – unabhängig von den Geschlechtern im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft – soll schlussendlich erreicht werden. (vgl.: Lenz 2018; Rosenzweig 2018, 231 ff.) Nach Lenz habe der liberale Feminismus kein ausgearbeitetes Genderkonzept und sieht das Gender und die Sexualität eher als persönliche Angelegenheiten, die die öffentliche Sphäre nicht beeinträchtigen sollen. Als vollkommene Emanzipation wird im liberalen Feminismus die formale Gleichstellung der Frau in der Gesellschaft und der Politik [„individual freedom, social autonomy“ (Marx Ferree 2012, S. 174)] angesehen. „The main thrust of the liberal feminist's argument is that an individual woman should be able to determine her social role with as great freedom as does man.“ (Jaggar 1977, S. 6–7). Um dies zu erreichen, befasst sich diese Strömung des Feminismus in ihrem Kern mit der beruflichen Gleichstellung und der Vereinbarkeit von Beruf und Familie. Durch die teilweise ökonomische Argumentation des liberalen Feminismus (bspw. Verschwendung von weiblichen Humankapital, wie beispielsweise nach Harriet Taylor Mill und John Stuart Mill), wird ihm häufig eine Nähe zum Neoliberalismus vorgeworfen. (vgl.: Lenz 2018; Rosenzweig 2018, S. 231) Die liberalen Ideen können in unterschiedlichen aktuellen feministischen Debatten immer wieder gefunden werden. Vor allem die folgenden Kapitel über die feministische Demokratietheorie und über den Multikulturalismus beschäftigen sich vermehrt mit diesen Ideen.

#### **2.2.1.2. Sozialistischer Feminismus**

Wie der liberale und auch der radikale Feminismus gehört der sozialistische Feminismus zur klassischen Einteilung feministischer Strömungen vieler Theoretiker\*innen. Andere Strömungen werden häufig nur als eine Art Ausweitung dieser Einteilung gesehen und sind zumindest größtenteils erst aus diesen drei Feminismen entsprungen. (vgl.: Kensinger 1997, 178 ff.;



Jaggar 1977, 1983; Notz 2014, 46 ff.; MacKinnon 1983, 639 ff.) Viele Ideen des heutigen sozialistischen Feminismus gab es bereits im 18. Jahrhundert. Erste Vordenkerinnen waren hier beispielsweise Olympe de Gouh und auch Mary Wollstonecraft, deren Ideen aber meistens dem liberalen Feminismus zugeschrieben wird. Beiden feministischen Vordenkerinnen ging es zunächst lediglich um gleiche Rechte für Frauen. Olympe de Gouh setzte sich während und auch nach der Französischen Revolution für die Rechte der Frauen ein. Als eine der Ersten verband sie Herrschaft und Unterdrückung mit einer Gleichheit der Geschlechter in Intelligenz, Fähigkeiten, Menschsein. (vgl.: Frigga 2010, 52 ff.; Ritzi 2012, 68 ff.) Längere Zeit wurde die Entwicklung eines eigenen sozialistischen Feminismus durch die klassische sozialistische Idee der Stellvertreterpolitik blockiert. Die strukturelle Diskriminierung von Frauen wurde mit dem Begriff der „Frauenfrage“ zusammengefasst und war zunächst als ausschließliches „Problem von Frauen“ abgestempelt. Andere Personengruppen, die unter einer Art von Diskriminierung durch ein patriarchales System auf Grund von sex oder gender leiden, wurden gänzlich ignoriert. „‘Frauenpolitik‘ beschränkte sich darauf, Frauen in Erwerbsarbeit einzubeziehen oder engagierte sich für ein besseres Familienleben.“ (Frigga 2010, S. 53). Zwar gab es schon – beispielsweise in den 20er Jahren – feministische sozialistische Überlegungen, jedoch erreichte der sozialistische Feminismus erstmals in den 60er Jahren einen Höhepunkt.

[F]rom the earliest communitarian socialism through nineteenth-century women's rights through the early-twentieth-century Socialist Party feminists through Communist Party theorists such as Mary Inman. When it reemerged in the late 1960s, its early members had little knowledge of their ideological ancestors; this history was never taught to us, its writings buried in a few archives. (Gordon 2013, S. 21)

Laut der Historikerin Linda Gordon musste sich der sozialistische Feminismus in den 60er Jahren erst neu erfinden, da seine Vordenker\*innen in Vergessenheit geraten waren. Auch zu Beginn der sozialistischen Arbeiterbewegung der 60er Jahre, gab es innerhalb dieser Bewegung eine Nicht-Akzeptanz gegen die sogenannte Neue Frauenbewegung. (vgl.: Gordon 2013, 21ff.) Die US-amerikanische sozialistische Frauenbewegung der 60er Jahre war zunächst hauptsächlich von marxistischen Ideen geprägt. Diese US-

amerikanische feministische Bewegung stellte sich gegen den Leninismus und Maoismus und kritisierte viele der angeblich sozialistischen Regimes als korrupt, brutal und undemokratisch. (vgl.: Gordon 2013, 21 ff.; Frigga 2010, 53 ff.) Die Vernetzung zwischen dem Kapitalismus und dem Patriarchat war eine neue Erkenntnis, die den sozialistischen Feminismus der 60er Jahre prägte. Zudem hob dieser Feminismus die Beteiligung von autonomen Strukturen von Geschlecht, Rasse und Klasse an der Konstruktion von Ungleichheit und Ausbeutung hervor und es kamen erste Zweifel auf, ob man sich ausschließlich auf die Arbeiter\*innenklasse konzentrieren sollte. (vgl.: Gordon 2013, 22 ff.; Frigga 2010, 54 ff.) Mit dem Ende der Neuen Feminismusbewegung und der sogenannten 68er Revolution kamen auch auf den sozialistischen Feminismus durch gesellschaftliche Entwicklungen neue Aufgaben zu. Anhänger\*innen des sozialistischen Feminismus, in aktuellen öffentlichen, gesellschaftlichen<sup>14</sup> Debatten und auch in der feministischen Theorie, sind wie die des liberalen Feminismus von einem gleichheitlichen Geschlechterbild geprägt. Lenz beschreibt die Hauptaufgabe des sozialistischen Feminismus heutzutage wie folgt: „In seinem Gesellschaftsbild kritisiert er strukturelle Ungleichheiten nach Klasse, Geschlecht und ‚Rasse‘ in der kapitalistischen Gesellschaft.“ (Lenz 2018). Damit steht er in einer engen Verbindung mit den Ideen des intersektionalen Feminismus.

### **2.2.1.3. Intersektionaler Feminismus**

Der Begriff der Intersektionalität fand seine Einführung in die feministische Theorie im Jahr 1989 durch die Juristin Kimberlé Crenshaw. Crenshaw führte den Begriff der Intersektionalität ein, um auf das Problem der Mehrfachdiskriminierung aufmerksam zu machen. Nur wenn Feminismus intersektional gedacht würde, so Crenshaw, könnten alle Frauen auf der Welt davon profitieren. (vgl.: Kappert und Roig 2019, 9 ff; Crenshaw 1989, 140 ff.) Intersektionalität versucht hier den Feminismus nicht oberflächlich zu betrachten, sondern in die Tiefe der Diskriminierungen zu gehen. Somit ist die eigentliche Aufgabe eines intersektionalen Feminismus zuvor Ungesehene

---

<sup>14</sup> Als öffentlichen, gesellschaftlichen Diskurs wird in dieser Arbeit eben jener nicht ausschließlich in der theoretischen, sozialen Wissenschaft stattfindende Diskurs gemeint, der verstärkt in öffentlichen Medien, wie Zeitungen oder auch den sozialen Medien stattfindet. Diese Diskursebene ist häufig wesentlich inklusiver als die wissenschaftliche Ebene vor allem unter Feminist\*innen der dritten

nun gesehen zu machen. (vgl.: Anthias 2013, S. 158) Das in Berlin ansässige „Center for Intersectional Justice“ definiert Intersektionalität wie folgt:

The concept of intersectionality describes the ways in which systems of inequality based on gender, race, ethnicity, sexual orientation, gender identity, disability, class and other forms of discrimination “intersect” to create unique dynamics and effects. (Center For Intersectional Justice)

Schon vor der Einführung des Begriffes „Intersektionalität“ kamen hauptsächlich aus dem Schwarzen Feminismus immer wieder Stimmen auf, welche die Hauptströmungen des Feminismus der ersten und zweiten Welle kritisierten. Feminismus sei bis in die 1990er Jahre fast ausschließlich als homogene Bewegung dargestellt worden. Dadurch fanden sich viele FLINTA\* - im Speziellen jene, die gleichzeitig noch von Rassismus betroffen waren – nicht repräsentiert, da die Forderungen der meist weißen, mittelständigen Aktivist\*innen ihre Probleme nicht mitaufgriffen. Bereits 1851 sprach die afro-amerikanerin Sojourner Truth bei der „Women's Rights Conference“ in Akron, Ohio. In ihrer Rede „Ain't I a Woman?“ machte Truth auf die Verbindung von Sexismus und Rassismus aufmerksam. Als ehemalige Sklavin erzählte sie von ihren schrecklichen Erfahrungen und kritisierte den Ausschluss Schwarzer Frauen aus dem emanzipatorischen Kampf. Truth forderte bei ihrer Rede nicht nur das Patriarchat, sondern auch gezielt weiße Feminist\*innen heraus. Direkt zu Beginn ihrer Rede hatten diese versucht Truth zum Schweigen zu bringen. Einige weiße Feminist\*innen hatten Angst, dass durch Sojourner Truths Aussagen die Aufmerksamkeit der Zuhörer\*innen vom Leid emanzipierter Frauen entzogen werden könnte. Auch nach der „Women's Rights Conference“ 1852 war die US-amerikanische Frauenbewegung lange Zeit weiterhin von einer Exklusion Schwarzer Frauen geprägt. (vgl.: Crenshaw 1989, 152 ff.; Kastner und Susemichel 2019, 14 ff.) So wurde beispielsweise die US-amerikanische Frauenbewegung der 70er Jahre von Feminist\*innen of colour in „weiße Frauenbewegung“ umbenannt, um auf andere, gleichzeitig existierende Frauenbewegungen aufmerksam zu machen. <sup>i</sup> Auch in den Jahren danach gab es immer wieder Kritik an der Exklusion durch (weiße) feministische Bewegungen. (vgl.: Nussbaum 1993, S. 265) Durch die Begriffseinführung der Intersektionalität wurden nun auch wissenschaftlich die Diskriminierungserfahrungen nicht weißer, hetero, Cis-Frauen mit in den Feminismus integriert und differenziert analysierbar gemacht. Die einzelnen

Sphären der Diskriminierung variieren hier jedoch im wissenschaftlichen Diskurs. Die Soziologin Floya Anthias nennt in ihrem Text „The Intersections of Class, Gender, Sexuality and 'Race': The Political Economy of Gendered Violence“ als einzelne Diskriminierungssphären Klasse, Gender, Sexualität und „race“<sup>15</sup>. Häufig – und auch von Crenshaw selbst – werden zu diesen vier „Achsen“ der Diskriminierung noch weitere – wie beispielsweise die des Alters – hinzugefügt. (vgl.: Crenshaw 1991, 1245 ff.; Anthias 2013, S. 166)

Das Prinzip der Intersektionalität hat inzwischen auch in die Politik Einzug gehalten. So erkennt die „European Union’s Gender Equality Strategy 2020 – 2025“ beispielsweise den Ansatz der Intersektionalität neben dem Ansatz des „Gender Mainstreaming“<sup>16</sup> als Analysewerkzeug an. (vgl.: European Commission 2020) Dennoch wird der Intersektionalitätsansatz im innerfeministischen Diskurs vor allem in Verbindung mit dem Begriff der Identitätspolitik und postkolonialen Ansätzen immer wieder kritisiert und diskutiert. (vgl.: Mauer und Leinius 2021a, 17 ff.) Intersektionale Ansätze tauchen in aktuellen innerfeministischen Diskursen immer wieder auf. Vor allem mit dem Blick auf eine Inklusion von Menschen mit Rassismuserfahrungen wird die Strömung des intersektionalen Feminismus von Bedeutung für Debatten um Multikulturalismus, aber auch solche wie Sexarbeit und Repräsentation (feministische Demokratietheorie).

#### **2.2.1.4. Postkolonialer Feminismus**

---

<sup>15</sup> Ich verwende in meiner Arbeit den englischen Begriff „race“ statt des deutschen Begriffs „Rasse“. Laut dem Deutschen Institut für Menschenrechte (DIMR) sei der Begriff „Rasse“ diskriminierend, da dieser historisch belastet sei. Die vorrangig biologische Begründung von Menschengruppen als habe zur Verfolgung, Versklavung und Ermordung von Abermillionen von Menschen geführt. Der Begriff „race“ dagegen könne mit der Verwendung des Begriffs „gender“ verglichen werden. Er „wird in internationalen Diskussionen und in der rassismuskritischen Forschung häufig genutzt, um die soziale Konstruktion von ‚Race‘ zu beschreiben, die strukturell zu Ungleichheit und Diskriminierung führt.“ (Quent 2020).

<sup>16</sup> Als „Gender Mainstreaming“ wird ein politisches Programm und Instrument bezeichnet, welches auf die Gleichstellung der Geschlechter abzielt. Bis heute wird hierbei von einer binären Aufteilung der Geschlechter (als Mann und Frau) ausgegangen. Der Grundgedanke des „Gender Mainstreamings“ ist, „dass die (möglichen) Auswirkungen aller politischen, sozialen und wirtschaftlichen Interner Entscheidung auf die unterschiedlichen, männlichen bzw. weiblichen Lebensbedingungen zu berücksichtigen sind. Ziel ist somit nicht nur die statistische Gleichstellung, sondern v. a. die Interner Anerkennung der unterschiedlichen Interner Interessen und Lebenssituationen von Frauen und Männern.“ (Schubert und Klein 2020a; Jones und Shinnars 2020).

In den multiplen politischen Krisen der Gegenwart sind Rassismus und Sexismus untrennbar miteinander verwoben. Die COVID-19-Epidemie sowie der Tod von George Floyd und das Erstarken der #BlackLivesMatter-Bewegung sind nur zwei Beispiele für Momente, in denen Intersektionalität und Postkolonialität als Instrumente für feministische Analysen und Interventionen unabdingbar sind, um gegenwärtig Formen von Macht, Ungleichheit und Ungerechtigkeit zu kontextualisieren und zu historisieren. (Mauer und Leinius 2021a, S. 7)

Postkoloniale Ansätze gibt es nicht nur im Feminismus. Der postkoloniale Feminismus ist auch eng verbunden mit den Ideen des intersektionalen Feminismus. Zwischen beiden Strömungen gibt es viele Verknüpfungen und Überschneidungen. Sowohl Postkolonialität – oder auch Postkolonialismus – als auch Intersektionalität sind beides Konzepte, welche hegemoniale Logiken aufzubrechen versuchen, um dadurch eine neue Form der Beziehung zur Welt und zu anderen zu etablieren. (vgl.: Mauer und Leinius 2021a, 20ff.; Kerner 2017, 847 ff.) Gemeinsam mit der Queer Theorie nennt die Politikwissenschaftlerin Ina Kerner sowohl Postkolonialismus als auch Intersektionalität als die drei gegenwärtigen Aktualisierungen feministischer Theorie und Politik. Für viele Befürworter\*innen sei Postkolonialisierung eine der wirkungsmächtigsten Paradigmenwechsel des 20. Jahrhunderts, „der erstmals von Intellektuellen aus den ehemals kolonisierten Peripherien ausging und die epistemologische Dominanz des globalen Nordens in Frage stellte“. (Boatca 2016, S. 261; siehe auch: Mauer und Leinius 2021a, S. 20). Lange Zeit fanden die Ideen der postkolonialen Theorie jedoch fast ausschließlich im englischsprachigen Raum statt und verbreiteten sich erst mit der Zeit auch in anderen Ländern. Mit dem Ende der kolonialen Epoche Anfang der 60er Jahre – nachdem die meisten früheren kolonialen Gebiete unabhängig geworden waren – und als eine Art Reaktion auf die Nacherzählung dieser Epoche, bei der die eigentlichen Verantwortlichen und davon Profitierenden ausgeklammert wurden, entwickelten sich in den 1980er Jahren die „Postcolonial Studies“. (vgl.: Sylvester 1999, S. 704; Conrad 2012, 3 ff.) Jedoch – wie bei den Ideen zur Intersektionalität – kamen auch die Ideen des Postkolonialismus schon früher – vor allem direkt nach dem Zweiten Weltkrieg – auf. Die Perspektiven der „Postcolonial Studies“ können sich hauptsächlich in der Kulturwissenschaft, der Literaturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft wiederfinden. Als feministische Strömung legt Postkolonialismus eine

Betonung auf globale Machtverhältnisse und Interaktionen. (vgl.: Kerner 2017, S. 846; Conrad 2012, 7 ff.; Boatca 2016, 261 ff) In ihrem Text über die Unterschiede einzelner Feminismen definiert Ilse Lenz den postkolonialen Feminismus wie folgt:

Der postkoloniale Feminismus kritisiert die Geschlechterverhältnisse im Kontext der globalen Machtverhältnisse und arbeitet die Ungleichheiten und die Gewalt der postkolonialen Welt heraus. (Lenz 2018)

Nach der Definition von Sebastian Conrad arbeite sich Postkolonialismus und somit auch postkolonialer Feminismus an drei Schwerpunkten ab: Erstens dem Fortlaufen des Kolonialismus, zweitens dem Einfluss und der Bedeutung kultureller und epistemologischer Grundlagen des Kolonialismus und drittens der Forderung nach einem einheitlichen Analysefeld, nach welchem Kolonisierende und Kolonisierte betrachtet werden sollten. (vgl: Conrad 2012, 6 ff.) Für Vertreter\*innen des Postkolonialismus ist der Kolonialismus lediglich formal beendet. Viele Abhängigkeitsverhältnisse – vor allem wirtschaftliche – halten bis heute an und die neugebildeten unabhängigen Staaten stützen sich auf von der Kolonialzeit beeinflusste Regierungs- und Politikformen. Somit ziele postkoloniale Kritik auf „die Dekonstruktion und Überwindung zentraler Annahmen des kolonialen Diskurses“ (Conrad 2012, S. 7). Der als zweites genannte Schwerpunkt des postkolonialen Ansatzes konzentriert sich auf die privilegierte Position und fortlaufende bevorzugte Behandlung und Darstellung westlicher Kultur. Nicht die wirtschaftliche Ausbeutung oder die technisch-industrielle Überlegenheit, sondern kulturelle Dispositionen müssten für die Entstehung der Kolonien verantwortlich gemacht werden. (vgl.: Conrad 2012, 7 ff.) Der dritte Schwerpunkt bezieht sich auf die binäre Erzählweise der kolonialen Epoche.

Die europäische Expansion, so diese Logik, führte zu einer irreversiblen Veränderung indigener Gesellschaften, die wahlweise positiv (Kulturmission und Modernisierung) oder negativ (Unterdrückung und Ausbeutung) gedeutet werden konnte. (Conrad 2012, S. 7).

Zahlreichen Wechselverhältnisse und Austauschbeziehungen zwischen den beiden Polen sind demnach unsichtbar gemacht worden. (vgl.: Conrad 2012, 6 ff.; Boatca 2016, 846 ff.; Dhawan und Sauer 2021, 33 ff.) Mit Bezug auf die drei feministischen Themenbereiche können die Forderungen des

postkolonialen Feminismus hauptsächlich in aktuellen Debatten um Multikulturalismus wiedergefunden werden.

#### **2.2.1.5. Queerer Feminismus**

Der queere Feminismus fand seine Anfänge in den 1990er Jahren. In den USA wird dies häufig als der Beginn der dritten Welle des Feminismus und in Deutschland als der des Netzfeminismus bezeichnet. Wie bereits erwähnt, sieht Kerner in der „Queer Theory“ gemeinsam mit der Intersektionalität und dem Postkolonialismus „die drei gegenwärtigen Aktualisierungen feministischer Theorie und Politik“ (Kerner 2013, 103 ff.; siehe auch: Mauer und Leinius 2021a, 20 ff.; Stitz 2008).

Die wohl bekannteste Vertreterin und Begründerin dieser feministischen Strömung ist die Philosophin Judith Butler. Ihr Buch „Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity“ (im Deutschen: „Das Unbehagen der Geschlechter“) sorgte zu Beginn der 1990er Jahren für Aufsehen im innerfeministischen Diskurs. In dem Buch stellt Butler die Binärität der Geschlechter in Frage und beschreibt die Grenzen zwischen Mann und Frau als nicht eindeutig. Aus diesen Erkenntnissen entwickelte sich neben dem queeren Feminismus auch die akademischen Disziplinen „Queer“ und/oder „Gender Studies“ und die „Queer Theory“. (vgl.: Stitz 2008) Von Butler geprägt, beschäftigt sich der queere Feminismus bis heute mit der Dekonstruktion und der Abschaffung der Geschlechter. Die Bezeichnung „queer“ war zu Beginn eine Art Selbstbezeichnung der Homosexuellen, Bisexuellen, Transgendern, Intersexuellen und Asexuellen, da sie so – also als seltsam – von der Gesellschaft angesehen wurden. Anfang der 1990er war die Diskriminierung von nicht-heterosexuellen Menschen in einem noch stärkeren Maß auf der Welt verbreitet. Zwar könne der Grundgedanke des queeren Feminismus – die zunächst unterscheidende Diskriminierungsrealität lesbischer Frauen (später aller nicht-heterosexueller FLINTA\*) – als prinzipiell intersektional bezeichnet werden, dennoch stelle der queere Feminismus, laut Isabell Lorey, Identitäten und auch Kategorisierungen in Frage. (vgl.: Stitz 2008; Mauer und Leinius 2021a, 55 ff.) Trotz dessen würden

Queere Denk- und Handlungsweisen, also beispielsweise lesbische, schwule, trans\*, inter\*, nicht-binäre oder gender-fluide Perspektiven, [...] in ihrer Bedeutung nicht selten auf Identitätspolitiken reduziert und in ihrer vermeintlichen (Ir-)Relevanz auf subkulturelle Kontexte beschränkt. (Mohr 2021, S. 70)

Vor allem jüngere Feminist\*innen verbreiteten in den 1990er Jahren die Ideen Butlers. Damals wie heute waren die zentralen Themen des queeren Feminismus „Körper und Sexualität, Konsumkritik, sexuelle Gewalt in der sexuellen Kommerzialisierung, Antirassismus und Internet“ (Lenz 2018). Durch die enge Beziehung zwischen dem queeren Feminismus und den Debatten um den weiblichen Körper und das binäre Geschlecht, ist diese Strömung vor allem für mein Kapitel „Der Körper als Eigentum“ von Bedeutung.

#### **2.2.1.6. Diskurstheoretischer Feminismus**

Der diskurstheoretische Feminismus <sup>17</sup> ist eine eher weniger bekannte Strömung. Häufig wird mehr von diskurstheoretischen Ansätzen gesprochen, als von einer eigenen Strömung des diskurstheoretischen Feminismus. Diese feministische Strömung entwickelte sich im Zuge des queeren Feminismus und der Ideen Judith Butlers Anfang der 90er Jahre. Wie im queeren Feminismus – und auch in konstruktivistischen Ansätzen des Feminismus – geht der diskurstheoretische Feminismus von einer Trennung der Geschlechter durch soziale Folgewirkungen und männliche hegemoniale Heterosexualität aus. (vgl.: Becker-Schmidt 2001; Lenz 2018) Die Unterscheidung zwischen dem Diskurstheoretischen und dem queeren Feminismus liegt vor allem in der Art und Weise, wie die Geschlechtertrennung und deren zukünftig angestrebte Auflösung artikuliert wird. Die sozial konstruierten Geschlechter und dessen Auswirkungen werden nach dem diskurstheoretischen Feminismus in einem performativen Akt – im Sinne der alltäglichen Darstellung – hergestellt. Basierend auf dieser Theorie kritisiert der Diskurstheoretische Feminismus die Herleitung der Geschlechter aus der Biologie (Trennung zwischen sex und gender) und den daraus entstehenden binären Identitätskonzepten von

---

<sup>17</sup> „Grundsätzlich bedeutet eine diskurs- bzw. sprachtheoretische Perspektive – bei aller Heterogenität der unter dem Stichwort geführten Ansätze – die Fokussierung auf Sprache bzw. Diskurs als Ort und Modus der Konstruktion von Wirklichkeit sowie auf die Ausübung von Macht durch Diskursregimes.“ (Villa 2010, S. 149).



„männlich/weiblich“. Durch den Ursprung aus dem queeren Feminismus stellt sich die diskurstheoretische Strömung gegen ein heteronormatives Verständnis der Welt und verwendet „Heteronormativität“ mit „vorbewusster normativer Privilegierung von Heterosexualität“ synonym. (vgl.: Lenz 2018; Villa 2010) Nach diesem Verständnis von Heterosexualität produziert diese „Machteffekte von Normalisierungen, von Einschlüssen und Ausschlüssen“ (Lenz 2018). Wie auch bei dem queeren Feminismus gibt es bei dem diskurstheoretischen Feminismus eine enge Verknüpfung mit dem Theorieansatz der Intersektionalität. Angewandt wird hierbei die Intersektionalität auf die kulturellen Repräsentationen und Positionen verschiedener Gruppen. (vgl.: Lenz 2018) Somit finden diskurstheoretische Ideen in aktuellen Debatten um feministische Demokratietheorie – im Sinne von einer Repräsentationsfrage – aber auch in denen um Multikulturalismus und den weiblichen Körper statt.

### **3. Eine Analyse des aktuellen innerfeministischen Diskurses**

#### **3.1. Feministische Demokratietheorie**

##### **3.1.1. Hin zum aktuellen akademischen Diskurs**

Feminismus als sozial-gesellschaftliche, akademische Strömung ist durchdringend eng mit realer Politik und politischen Theorien verbunden. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, dass Anne Phillips sich selbst immer wieder mit den Ideen feministischer Demokratietheorie beschäftigt hat. Viele ihrer Veröffentlichungen behandeln dieses Thema und beeinflussen bis heute vor allem den akademischen innerfeministischen Diskurs. Da der akademische Feminismus eben auch in der aktuellen Feminismuswelle eine große Rolle einnimmt (vgl.: Holland-Cunz 2018), wird die Analyse der feministischen Demokratietheorie als hauptsächlich akademischer Diskurs bedeutsam.

Die feministische Demokratietheorie findet ihre Anfänge bereits im 17. Jahrhundert mit den Forderungen der hier bereits erwähnten Olympe de Gouges. De Gouge war – wie einige andere Frauen – Teil der Französischen

Revolution. (vgl.: Phillips 1995, 7 ff.) Nach dem Ende der Revolution stand de Gouges für die Forderung nach Anerkennung für die Frauen, die mitgekämpft hatten und nun auch einen rechtmäßigen und gleichberechtigten Platz in den neu eingeführten politischen und gesellschaftlichen Strukturen Frankreichs haben wollten. In ihrem Werk „Erklärung der Rechte der Frau“, welches sie 1791 veröffentlichte, versuchte de Gouges die Forderungen der Revolutionären zu korrigieren und zu ergänzen. So standen vor allem Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Recht auf Widerstand – gegenüber der vorhandenen Unterdrückung – für Frauen im Zentrum ihrer Schrift. (vgl.: Ritzi 2012, 67 ff.) Die Politikwissenschaftlerin Barbara Holland-Cunz bezeichnet de Gouges` Frauenrechtserklärung als Geburt des feministischen Blickes auf die patriarchale Welt. (vgl.: Holland-Cunz 1998, 19 ff., 2018, 4 ff.) Olympe de Gouges musste ihren Aktivismus mit dem Leben bezahlen, doch ihre Forderungen nach rechtlicher Gleichheit von Männern und Frauen und Freiheit trotz körperlicher Ungleichheit beeinflussen bis heute feministisches Denken und die Theorien der feministischen Demokratietheorie. Auch die britische Schriftstellerin und Lehrerin Mary Wollstonecraft forderte zu einer ähnlichen Zeit gleiche Menschen- und Bürger\*innenrechte für Männer und Frauen in gleichem Maße. Durch ihre Arbeit als Lehrerin konzentrierten sich ihre Forderungen vor allem auf den Bildungsaspekt. Wie de Gouges bauten ihre Theorien auf die Annahme einer körperlichen Ungleichheit der Geschlechter auf. (vgl.: Wollstonecraft 1996, 190 ff.) Ihre Forderung nach einer Ausbildung für Frauen, „so dass diese den Männern ‚Gefährtinnen‘ statt nur Untergebene sein können“ (Ritzi 2012, S. 68) klingt aus heutigem Verständnis nicht sehr feministisch. Doch für die gängigen gesellschaftlichen Vorstellungen des 18. und 19. Jahrhunderts waren ihre Erkenntnisse von großer Bedeutung und beeinflussten die ersten feministischen demokratietheoretischen Ideen. (vgl.: Frigga 2010, 52 ff.; Kensinger 1997, 181 ff.; Holland-Cunz 2018, 4 ff.) Vor allem die damals sehr radikale Forderung Wollstonecrafts nach einer Beteiligung von Frauen an der Regierung kann noch heute in dem Diskurs über eine sogenannte „Frauenquote“ gefunden werden.

I may excite laughter, by dropping an hint, which I mean to pursue, some future time, for I really think that women ought to have representatives, instead of

being arbitrarily governed without having any direct share allowed them in the deliberations of government. (Wollstonecraft 1996, S. 335)

Viele Ideen der heutigen feministischen Demokratietheorie haben somit eine lange Tradition, welche immer wieder durch verschiedene feministische Theoretiker\*innen aufgegriffen und erweitert wurden. So brachten Harriet Taylor Mill und ihr Ehemann John Stuart Mill in ihrem Buch von 1868 „The Subjection of Women“ zum ersten Mal den Gedanken der Trennung zwischen sex und gender in den Gleichberechtigungsdiskurs mit ein. Für das Ehepaar Mill lag die Ursache der Ungleichbehandlung zwischen den Geschlechtern erstmals nicht in biologischen Unterschieden. (vgl.: Taylor Mill und Stuart Mill 2009, 7 ff.; siehe auch: Ritzi 2012, 69 ff.) Die zentralen Forderungen von Harriet Taylor Mill und ihrem Ehemann waren zum einen die rechtliche Gleichstellung der Geschlechter und zum anderen stärkere weibliche Eigenständigkeit. Letzteres begründeten sie mit dem ökonomischen Potential weiblicher Arbeit und einem daraus resultierenden utilitaristischen Nutzen.

Where there is now one person qualified to benefit mankind and promote the general improvement, as a public teacher, or an administrator of some branch of public or social affairs, there would then be a chance of two. (Taylor Mill und Stuart Mill 2009, S. 147)

Die Argumentationen des Ehepaars können heutzutage vor allem in neoliberalen feministischen Strömungen wiedergefunden werden, welche nach Holland-Cunz die Ideen der aktuellen Feminismuswelle stark beeinflussen. (vgl.: Holland-Cunz 2018; siehe auch: Lenz 2018)

In die gleiche Zeit lässt sich der Ursprung des sozialistischen und marxistischen Feminismus setzen, welcher neben anderen einflussreichen feministischen Theorien auch die feministische Demokratietheorie Anne Phillips stark beeinflusste. Karl Marx selbst schenkte Frauen auf Grund ihrer Erwerbslosigkeit zwar kaum Beachtung, jedoch profitierten Feminist\*innen zumindest indirekt von seinem Ruf nach Gerechtigkeit und Umverteilung. Die Sozialisten Friedrich Engels und August Bebel plädierten sogar für die Einführung des Matriarchats. Beide sahen im Matriarchat eine mögliche Abschaffung von Privateigentum und die Beseitigung von Unterdrückung. (vgl.: Ritzi 2012, 69 ff.) Trotz dieser ersten politischen feministischen Ansätzen

habe sich – laut Holland-Cunz – der politiktheoretische Feminismus erst mit der Neuen Frauenbewegung in den Kanon der akademischen Disziplinen etabliert. (vgl.: Holland-Cunz 1998, 18 ff.) Der akademische, theoretische Charakter ist innerhalb der Neuen Feminismusbewegung enger gestrickt als in den feministischen Ideen zuvor. Als den Beginn der Neuen Frauenbewegung nennt Holland-Cunz das Erscheinen von Betty Friedans Analyse „The Feminine Mystique“ 1963 und bezeichnet dieses als Katalysator der zweiten Welle des Feminismus. (vgl.: Holland-Cunz 1998, 19 ff.) Anfangs waren die Themen der theoretischen Arbeiten kaum eingrenzbare. Sie beschäftigten sich beispielsweise mit der patriarchalen Kultur, Politik, Sexualität, Familie und der Hausarbeit. Die Arbeiten von Kate Millet (1969: „Theorie der Politik“), Shulamith Firestone (1976: „Frauenbefreiung und sexuelle Revolution“) und Germaine Greer (1974: „Der weibliche Eunuch“) sahen alle eine Verbindung zwischen der wissenschaftlichen Analyse und der Befreiung der Frau und richteten „sich mit selbstbewusster Anmaßung auf die patriarchale Welt als Ganzes“ (Holland-Cunz 1998, S. 20). Diese feministischen Theoretikerinnen sprachen zu Beginn jedoch noch keinesfalls von dem Begriff der feministischen Demokratietheorie. Erst ab Mitte der 70er Jahre stellten feministische Theoretiker\*innen – wie beispielsweise Jean Bethke Elshtain in ihrem Buch „Public Man, Private Woman“ – konkrete Ansprüche auf eine politische Theorie des Feminismus. Ein paar Jahre später veröffentlichte Alison Jaggar ihr Buch „Feminist Politics and Human Nature“, in dem sie über die Einführung feministischer Theorien schreibt und den Feminismus als akademische, wissenschaftliche Disziplin versteht. Wie Phillips – zumindest zu Beginn ihrer akademischen Laufbahn – ist auch Jaggars Feminismus von sozialistischen/marxistischen Ideen geprägt. Eine Schwierigkeit des akademischen Feminismus sieht Jaggar in der stetigen Veränderung sozialer Realität und theoretischer Perspektiven. Daraus resultiert für Jaggar auch eine sich immer wieder anpassende feministischen Theorie. (vgl.: Jaggar 1983, 10 ff.; siehe auch: Kensinger 1997, 180 ff.) Feministische (Demokratie)Theorie ist für Jaggar gleichzeitig politisch als auch wissenschaftlich.

Feminist theory is simultaneously political and scientific. This is true of all theory, but it is particularly evident in the case of feminist theory. Feminist

scholars are distinguished from non-feminist scholars precisely by their common political interest in ending women's oppression, and they see their scholarly work as contributing to a comprehensive understanding of how women's liberation should be achieved. Feminist political theorists [...] give more attention than other feminist theorists to examining explicitly normative arguments about the nature of the good society and to developing a vision of women's liberation. (Jaggar 1983, S. 354)

Für Jaggar gibt es somit nur eine einzige Unterscheidung zwischen nicht-feministischer und feministischer Theorie und diese liegt im politischen Interesse. (vgl.: Jaggar 1983) Claudia Ritzi sieht in dem „[S]treben nach einer gerechten demokratischen Gemeinschaft, in der Frauen und Männer gleichermaßen Einfluss auf die Herstellung und Durchsetzung gesamtgesellschaftlich verbindlicher Entscheidungen nehmen können“ (Ritzi 2012, S. 70) das verbindende Ziel der feministischen Theoretiker\*innen und Aktivist\*innen der zeitgenössischen feministischen Demokratietheorie.

### **3.1.2. Gleichheits- oder Differenzfeminismus**

Wie innerhalb des Feminismus selbst, gibt es auch in der zeitgenössischen feministischen Demokratietheorie unterschiedliche Strömungen und verschiedene Standpunkte. Für Ritzi unterscheiden sich diese hauptsächlich – wie schon bereits vor der Neuen Frauenbewegung – in der divergenten Auffassung des Umgangs mit biologischen und/oder sozial determinierten Unterschieden zwischen den zwei Geschlechtern. (vgl.: Ritzi 2012, 70 ff.) Wie zuvor schon angerissen durchzieht viele Bereiche des Feminismus und somit auch die feministische Demokratietheorie die Einteilung in Gleichheits- und Differenzfeminismus. Diese Unterscheidung spielt auch in Anne Phillips einflussreichen Texten zu feministischer Demokratietheorie eine bedeutende Rolle. Da der Diskurs zwischen dem Differenz- und Gleichheitsfeminismus einen starken Einfluss sowohl auf die Ideen feministischer Demokratietheorie als auch auf alle anderen feministischen Themenbereiche bis heute hat, werde ich die Unterscheidung der beiden Grundideen hier kurz erläutern:

Für Phillips gibt es innerhalb dieses Diskurses zum einen „diejenigen, für die sich die Entwicklung einer wirklich geschlechtsneutralen Theorie abzeichnet,

und zum anderen jene, die die Geschlechterdifferenz als notwendige und entscheidende Trennlinie betrachten.“ (Phillips 1995, S. 13). Kurz definiert werden kann die Strömung des Gleichheitsfeminismus als futuristische Vorstellung einer Geschlechtergleichheit innerhalb der Gesellschaft. Im Fokus stehe nach Holland-Cunz eine menschenrechtliche Gleichheit trotz gesellschaftlicher Ungleichheit. (vgl.: Holland-Cunz 2018, S. 6) Das Ziel des gleichheitstheoretischen Ansatzes ist eine „möglichst weitgehende Gleichbehandlung von Männern und Frauen“ (Ritzi 2012, S. 69). Im Gegensatz dazu wird der Ansatz des Differenzfeminismus von dem Verständnis geprägt, dass soziale oder soziobiologische Differenzen zwischen Frauen und Männern für das Erreichen einer Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern von Bedeutung sind. Diese Differenzen müssten anerkannt und in den Fokus feministischer Arbeit gerückt werden. (vgl.: Ritzi 2012, S. 69; Holland-Cunz 2018, S. 6)

Seit Beginn des feministischen Denkens bis in die heutige Zeit gibt es einen Streit darüber, ob das sex bedeutungslos werden solle, oder schlichtweg nicht mehr länger als Grundlage der Ungleichheit dienen solle. Phillips ist der Meinung, dass der Diskurs um diese Unterscheidung für die Modelle der heutigen politischen Theorien eine „Auseinandersetzung über Sinn und Wert universalistischer Begriffe und Ziele“ bedingt (Phillips 1995, S. 13). Grundsätzlich kann gesagt werden, dass Anne Phillips – trotz ihrer Argumentation – selbst nicht klar in voller Gänze in Gleichheits- oder den Differenzfeminismus eingeordnet werden kann. Sie wählt eine Art Mittelweg und schlussfolgert aus dieser Debatte, dass in manchen Momenten Gleichheit unterschiedliche Behandlung und in anderen Momenten gleiche Behandlung bedeutet. Nach Phillips gibt es weder einen politischen noch einen logischen Bedarf nur einen der beiden Ansätze zu verwenden. (vgl.: Ritzi 2012, 71 ff.; Phillips 1995, 13 ff.) Phillips nennt hier die feministischen Theoretikerinnen Susan Moller Okins, Jean Bethke Elshtain, Carole Pateman, Mary Dietz und Iris Marion Young. Diese zeigen durch eine Untersuchung der „trügerischen Abstraktion der klassischen und zeitgenössischen Theorie“ (Phillips 1995, S. 13) auf, dass Geschlecht (gender und sex) schon immer eine Rolle gespielt habe und in der Zukunft spielen würde. Für Phillips selbst ist die

Unterscheidung zwischen den Geschlechtern im Moment zwar notwendig, sie solle jedoch zeitlich begrenzt sein: „[...] denn ich möchte nicht in einer Welt leben, in der Frauen immerfort als Frauen zu sprechen haben – oder es Männern überlassen bleibt, als Männer zu sprechen.“ (Phillips 1995, S. 16). Beide Ansätze – sowohl der differenztheoretische als auch der gleichheitstheoretische – beziehen sich auf eine binäre Vorstellung der Geschlechter. Aus diesem Grund kritisiert Alice Ludwig in ihrem Text „Kritische Interventionen des Black Feminism in Theorie und Praxis“ dieses Verständnis von Differenz. In neueren Debatten geht es weniger um die Differenz zwischen Mann und Frau und vielmehr um Differenzen zwischen Frauen unter sich. Ludwig bezeichnet dies als „Diversitätsfeminismus“ (vgl.: Ludwig 2003, 51 ff.). Ich werde maßgeblich in den Kapiteln 3.3.1. „Der Körper-Geist Dualismus“ und 3.3.2. „Die Bedeutung des feministischen Körpers“ noch einmal aus einem anderen Blickwinkel exakter auf die „sex-gender-Debatte“ vor allem in Bezug auf den aktuellen Diskurs eingehen.

### **3.1.3. The Politics of Presence – Repräsentation von Minderheiten**

Wenn Frauen nicht aktiv anwesend sind, und das in einer Zahl, die ihnen Wirkung verleiht, können sie nicht einmal zu handeln beginnen. (Phillips 1995, S. 119)

Neben ihren Argumenten um den Gleichheits- und Differenzdiskurs bringt Phillips vor allem den Repräsentationsgedanken und das damit einhergehende „Spiegelmodell“ in den Diskurs um feministische Demokratietheorie ein. Werke von Phillips, wie beispielsweise „The Politics of Presence, Engendering Democracy“ (Deutsch: „Geschlecht und Demokratie“) und „Democracy & Difference“ befassen sich mit einer fairen Repräsentation von Frauen und anderen diskriminierten Gruppen. Phillips stellt sich die Frage, wie politische Repräsentation stattfindet und welchen Einfluss der\*die Repräsentant\*in als solche\*r für politische Entscheidungen hat. Eine wichtige Einteilung, die Phillips hier macht, ist die Unterscheidung zwischen „politics of ideas“ und „politics of presence“. (vgl.: Phillips 1995, 107 ff., 1998, 10 ff.) Als „politics of ideas“ versteht Phillips ein traditionelles, liberales Demokratieverständnis, in welchem die Ideen der Politikbetreibenden und nicht wie bei der „politics of presence“ sie selbst zählen. In dem von Phillips konstruierten Dualismus zwischen den

beiden Bereichen, zeigen sich in der „politics of ideas“ Differenzen zwischen Ideen und Interessen. Demgegenüber stehen die aktuellen Konzepte der „politics of presence“. Hier werden die Differenzen als Ausdruck unterschiedlicher Herkünfte dargestellt. Die Differenz an sich ist innerhalb der Demokratie keine Neuheit, jedoch deren Bedeutung. In den – von Virginia Held als „herkömmlich“ bezeichneten – Ansichten liberaler Demokratie werden die Differenzen zwischen Personen oder Gruppen als eine Frage ihrer Ideen betrachtet und Repräsentation danach bewertet, wie gut die Ansichten der Wähler\*innen wiedergespiegelt werden. Das Geschlecht oder die Herkunft der Repräsentant\*innen ist in diesem Verständnis von Demokratie unbedeutend. (vgl.: Held 1997, 530 ff.; Phillips 1995, 106 ff., 1998, 9 ff.; Holland-Cunz 1998, 99 ff.) Phillips sieht in der „politics of presence“ ein vermeintlich moderneres Verständnis von Repräsentation, demnach gäbe es für sie Anzeichen eines Wandels von den „politics of ideas“ hin zu „politics of presence“:

Many of the current arguments over democracy revolve around what we might call demands for political presence: demands for the equal representation of women with men; demands for a more even-handed balance between the different ethnic groups that make up each society demands for the political inclusion of groups that have come to see themselves as marginalized or silenced or excluded. (Phillips 1998, S. 9)

Repräsentation vor allem von Minderheiten oder diskriminierten Gruppen findet somit in der Demokratietheorie eine immer stärkere Bedeutung. „Women and blacks, for instance, want more women and blacks in legislative assemblies, and seeing an allwhite and all- male politics as normal is a thing of the past.“ (Held 1997, S. 530).

„Wer“ Entscheidungen trifft, bedinge demnach das „Was“ entschieden wird. Die Zusammensetzung der Repräsentant\*innen „spiegele“ (Spiegelmodell) im besten Fall die Zusammensetzung der Bürger\*innen wider und verursache somit einen politischen Wandel: „as previously unheard voices are included and pressed interests are articulated, a new set of political possibilities emerge.“ (Bybee 1997, S. 390).

Viele konventionelle Theoretiker\*innen liberaler Demokratietheorie beziehen sich immer noch auf die Argumentationen der Politikwissenschaftlerin Hanna



Pitkin gegen dieses sogenannte Spiegelmodell der Repräsentation aus den 1960ern. Pitkin argumentiert, dass äußere Charakteristiken von Menschen und deren Entscheidungen und Handlungen nicht automatisch korrelieren müssen. „[T]he best descriptive representative is not necessarily the best representative for activity or government.“ (Pitkin 1967, S. 89). Nicht also die Person an sich, sondern deren Handlungen müsse nach Pitkin entscheidend sein. Die Beachtung persönlicher Merkmale lenkt davon ab, ob die Vertreter\*innen im Sinne der Vertretenden handeln oder nicht. (vgl.: Pitkin 1967, 60 ff.; Held 1997, 530 ff.) Auch Phillips geht auf diese Argumentation in ihren Texten zur feministischen Demokratietheorie ein. Jedoch im Gegensatz zu Pitkin stehen für Phillips die Vorteile fairer Repräsentation über dem Problem, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe der Gesellschaft nicht gleichbedeutend mit der Handlung einzelner Personen ist. Um diesem Dilemma jedoch zu entkommen, kommt Phillips zu dem Schluss, dass die Präsenz alleine nicht ausreicht und eine Art Rechenschaftspflicht mit der steigenden Zahl gewählter Frauen oder Zugehöriger von Minderheiten einhergehen müsse. (vgl.: Phillips 1995, 1998) In den meisten Demokratien wird laut Anne Phillips eine verworrene Mischung aus Rechenschaftspflicht und Selbstbestimmung praktiziert. Gewählte tragen demnach gewisse Verantwortung für ihren Wahlkreis, sind aber gleichzeitig auch deutlich an ihre Parteilinie gebunden. Hinsichtlich der wichtigsten demographischen Merkmale (Alter, Geschlecht, Ethnie, Klasse) repräsentieren sie somit die Bevölkerung keineswegs (vgl.: Held 1997, 530 ff.; Phillips 1995, 107 ff.).

Als größten Kritikpunkt des Spiegelmodells kann die Einteilung und Bestimmung der zu repräsentierenden Gruppen identifiziert werden. Diese Kritik ähnelt den Argumentationen von Gegner\*innen eines intersektionalen Ansatzes. Kritiker\*innen des Spiegelmodells stellen immer wieder die Frage, nach welchen Merkmalen eine bestimmte Repräsentation notwendig ist. Soll es spitz gesagt also verpflichtend sein, dass die Gruppe der rothaarigen Menschen eigene Repräsentant\*innen bekommt? Auch wenn Held diese Kritik als „angestaubt“ (original „shopworn“) bezeichnet, wird diese selbst in aktuellen Diskursen immer wieder gefunden. Teilweise wird somit die Problematik der Unterrepräsentation von Minderheiten oder diskriminierten Gruppen ins

Lächerliche gezogen. Zudem ist heutzutage der Diskurs um eine faire und gleichberechtigte Repräsentation eng mit den Themen Intersektionalität und Identitätspolitik verknüpft, auf die ich später noch genauer eingehe. Phillips selbst stellt der Kritik gegenüber der Auswucherung von Gruppeneinteilungen entgegen, dass rothaarige oder blauäugige Menschen historisch betrachtet nicht unterdrückt wurden, beziehungsweise werden. Somit muss diese Gruppen bei der Repräsentationsfrage nicht beachtet werden. Sollten die Inklusionsforderungen von Frauen oder BPoC dazu führen, dass auch andere gesellschaftliche Gruppen – wie zum Beispiel Latinos und Latinas oder queere Menschen – vergleichbare Forderungen stellen, sei dies dagegen oft angebracht. An dieser Stelle erwähnt Anne Phillips die Arbeiten zu Gruppenrepräsentation der Autor\*innen Iris Marion Young und Will Kymlicka. (vgl.: Held 1997, 531 ff.; Phillips 1998, 178 ff.) Die Idee der Gruppenrepräsentation an sich, beziehungsweise die Betrachtung von Frauen als Gruppe entstammt nach Phillips dem Text „When are Interests Interesting? The Problem of Political Representation of Women.“ (1981) von der Politikwissenschaftlerin Virginia Sapiros. Sapiros argumentiert, dass es durch die materielle Stellung in der Gesellschaft einen Unterschied in den Interessen der Geschlechter gibt, jedoch das Auftreten einzelner Politikerinnen noch nicht bedeutet, dass diese Interessen aktiv verfolgt werden. Nach Sapiros sind „frauenfreundliche“ Entscheidungen in der Politik häufig keine Absicht, sondern lediglich Begleiterscheinungen veränderter Umstände. Wie Phillips kritisiert Sapiros den Umstand, dass Frauen lange Zeit als repräsentiert galten. Nicht etwa, weil sie selbst in der Politik stattfanden, sondern allein aus dem Grund, dass Frauen durch ihre Ehemänner repräsentiert worden seien. (vgl.: Phillips 1995, 116 ff.; Sapiro 1981, 701 ff.; Okin 1979, 249 ff.) Auch Sapiros sieht in ihrem Text einen Wunsch von Frauen nach Teilhabe an der Politik.

Women (as well as many others) ask not for representation as individual citizens, but as members of a group. They ask not only that citizens who happen to be women be represented, but also that women be represented because they are women. (Sapiro 1981, S. 702)

Weshalb haben Frauen das Recht nach diesem Wunsch? Davon ausgehend, es gäbe gleiche Repräsentation, wie würden Frauen politische Entscheidungen treffen? Würden sich diese Frauen selbst als Repräsentantinnen der weiblichen Gesellschaft ansehen und eine faire

Repräsentation somit zu mehr Gleichberechtigung führen? Phillips selbst ist der Meinung, dass Frauen nicht nur sogenannte „Frauenpolitik“ betreiben sollten. Phillips erklärt zwar nicht spezifisch, was genau mit Frauenpolitik gemeint sein soll, schreibt jedoch zuvor von speziellen Interessen von Frauen in Familien- und Arbeitspolitik und nennt als konkretes die Abtreibungsthematik. (vgl.: Phillips 1995, 121 ff.) Eine Zuordnung in verschiedene Gruppen ist einerseits für ihre Spiegel-Theorie von Bedeutung, andererseits ist eine Frau eben nicht „ausschließlich“ eine Frau. Sie könne beispielsweise auch Teil der Arbeiter\*innenklasse sein oder sich ihrer Ethnie zugehörig fühlen. Auch hier wird eine Verknüpfung von Phillips Theorie mit den Grundideen des intersektionalen Feminismus deutlich. Anne Phillips plädiert jedoch für zumindest ein gemeinsames Interesse, welches alle Frauen miteinander verbinden würde: den Wunsch nach einem leichteren Zugang zu allen Bereichen. Für Phillips ist damit die Möglichkeit einer Partizipation innerhalb der Politik gemeint. „Bei allem, was darüber hinausgeht, können wir nicht einfach von gemeinsamen Interessen der Frauen ausgehen.“ (Phillips 1995, S. 120; siehe auch: Sapiro 1981, S. 703). Übersetzt auf die aktuellen Debatten um Intersektionalität und Identitätspolitik, spricht Phillips ein Dilemma an. Welche Eigenschaften verbinden oder trennen Minderheitengruppen und wer darf für diese Gruppen sprechen?

Wie schon erwähnt, bezieht sich Phillips durchaus auf die Ideen der Gruppenrepräsentation von Iris Marion Young. Jedoch anders als bei Young kann sich Phillips eine gleichmäßige Vertretung der einzelnen Gruppen innerhalb der schon bestehenden repräsentativen Demokratie vorstellen und auch ein Veto einzelner Gruppen ist bei Phillips Spiegelmodell nicht vorgesehen. (vgl.: Young 1997) In Anne Phillips feministischer Demokratietheorie ist jede Demokratie selbst für die Festsetzung einzelner Gruppenmerkmale zuständig. Die Gruppenzugehörigkeit der einzelnen Repräsentant\*innen solle dann nur die Spiegelung der Gesellschaft hervorrufen und im Gegenzug nicht bedeuten, dass die Repräsentant\*innen „als ‚Vertreter[\*innen]‘ ihrer ethnischen Gruppe oder ihres Geschlechts betrachtet werden.“ (Phillips 1995, S. 250). Damit geht Phillips eben auf jene von mir zuvor gestellte Frage des Repräsentationsgedanken ein. Wer darf

oder sollte für eine Gruppe sprechen, eine Gruppe repräsentieren? Repräsentation führe laut der Philosophin Linda Alcoff immer zu einer Machtungleichheit, da das Sprechen für andere und über andere nicht getrennt werden könne. (vgl.: Alcoff 1991-1992, 9 ff.) Die von Gayatri Chakravorty Spivak eingeführten Begriffe „subject construction“ (Subjektkonstruktion) und „object formation“ (Objektbildung) sind ein Bestandteil feministischer Theorie und zudem für Diskussionen über Repräsentation von entscheidender Bedeutung.

Both terms are crucial to discussions of representation because while some feminist theory has critiqued traditional knowledge models as being of objects, engaging in the construction of subjectivities of “others” for the purposes of making knowledge claims is also problematic. Indeed, this is what Alcoff refers to as the “crisis of representation”. (Hinterberger 2007, S. 75)

Amy Hinterberger kritisiert in ihrem Text „Feminism and the Politics of Representation“ den innerfeministischen Diskurs um Repräsentation und stützt sich dabei immer wieder auf die Argumente Alcoffs. Das Problem der Repräsentation wird von Hinterberger in dem Akt des „für andere sprechen“ deutlich. Im Diskurs über faire Repräsentation repräsentieren die Theoretiker\*innen meist selbst andere Gruppen. Hinterberger weist darauf hin, dass in diesen feministischen wissenschaftlichen Arbeiten die Verfasser\*innen (Spivak bezeichnet sie beispielsweise als „Intellektuelle“) sich häufig als transparente Sprecher\*innen für unterdrückte Menschen darstellten. Auch hier reproduziere sich eine bereits bestehende Machtstruktur. (vgl.: Hinterberger 2007, 77 ff.; Spivak 1988, 271 ff) Die vermeintlich „Stimmlosen“ werden von Akademiker\*innen repräsentiert, ohne dass diese danach gefragt worden seien. Dieses Argument taucht immer wieder in aktuellen innerfeministischen Debatten auf und ist unter anderem auch in feministischen Diskursen um Multikulturalismus wiederzufinden. In Phillips Spiegelmodell spielt dieser Einwand nur eine geringe Rolle. Die Repräsentant\*innen von diskriminierten Gruppen werden schließlich in einer Demokratie frei gewählt. Dennoch reproduzieren auch politische Repräsentant\*innen Machtstrukturen und Hierarchien wieder. Nach Hinterbergers Argument, kann Phillips selbst kritisiert werden, da diese als eine Art akademische Vertreterin der Gruppe der Frauen in Demokratien argumentiert. In Debatten um feministische Themenbereiche schwingt die Frage nach Repräsentation immer in gewisser

Weise mit. Vor allem der Vorwurf fehlender Repräsentation – nicht nur im politischen Sinne – ist Teil aktueller innerfeministischer Debatten. Speziell Betroffene von Mehrfachdiskriminierungen weisen immer wieder auf ihre fehlende Repräsentation auch innerhalb des Feminismus hin. (vgl.: Seedat 2013, 41 ff.; Rodrigues 2022, 2 ff.) In ihrem Artikel „Decolonial Feminism“ von 2022 kritisiert Laís Rodrigues in diesem Zuge beispielsweise den neoliberalen Feminismus. Dieser würde sich ausschließlich mit dem Kampf um eine Unterrepräsentation weißer Frauen in verschiedenen Kontexten konzentrieren, wie etwa am Arbeitsplatz, in der Politik oder in internationalen Organisationen. (vgl.: Rodrigues 2022, 2 ff.; siehe auch: Lewis 2017) Auch in den folgenden Kapiteln wird diese Kritik gegen fehlende Repräsentation verschiedener Gruppen immer wieder deutlich.

Der Diskurs um eine feministische Demokratietheorie an sich ist vor allem als akademischer Diskurs zu betrachten. Ein Einfluss auf weitere Teile der feministischen Strömungen ist somit fast ausschließlich theoretisch erkennbar. Wie ich jedoch bereits dargestellt habe, ist die Frage nach Repräsentation auch eng mit anderen aktuellen innerfeministischen Diskursen verbunden. Dies wird unter anderem bei der Debatte um eine sogenannte Frauen- oder Genderquote deutlich.

### **3.1.2.1. Die Frauenquote**

In the political world, quotas ensure that parliament truly reflects the population it represents.

When a parliament consists only or mainly of men, it becomes very hard to gain broad support for political decisions, and to demonstrate that every citizen can be elected. (Güler 2015)

Die Diskussion um eine Frauenquote schließt direkt an die Problematik fairer Repräsentation an. Wird diese Diskussion auch schon seit Jahrzehnten geführt, ist sie auch heutzutage immer noch aktuell. „Scholars have documented women's under representation in politics since the middle of the last century [...]. But research on the topic accelerated dramatically in the past 20 years.“ (Paxton et al. 2007, S. 264). Ich werde anhand dieses Beispiels darstellen, wie eng der akademische Diskurs mit dem öffentlichen, gesellschaftlichen innerhalb des Feminismus verbunden ist und welche

Unterschiede es zwischen den beiden Diskussionsplätzen im aktuellen Feminismus gibt.

Wie auch andere feministische Theoretiker\*innen nimmt Anne Phillips in ihren Büchern „Engendering Democracy“ und auch in „The Politics of Presence“ diverse skandinavische Länder als Analyseobjekte, zur Erforschung der dort schon vorhandenen Frauenquoten. (vgl.: Pateman 1989, 180 ff.) Verschiedene Parteien in den skandinavischen Ländern führten bereits in den 70er Jahren Frauenquoten, beziehungsweise im Englischen „gender quotas“ ein. Aus diesem Grund können diese Länder als Vorreiter für die Frauenquote betrachtet werden und eignen sich somit in besonderer Weise als Analyseobjekte. (vgl.: Paxton et al. 2007; Phillips 1995, 1998; Pateman 1989, 180 ff.; Terjesen und Sealy 2016, 24 ff.) Die eingeführten Quotenregelungen innerhalb der skandinavischen Parteien schreiben bis heute einen Frauenanteil von 40 Prozent in allen Ebenen vor. Bis in die sechziger Jahre gab es jedoch keinen Unterschied zwischen den skandinavischen und anderen westeuropäischen Ländern. Genauer gesagt gab es üblicherweise eine Dominanz an Männern in den Parteien. Zu Beginn der 70er Jahre änderte sich dies zumindest in einigen Parteien skandinavischer Demokratien jedoch, als diese (länderübergreifend) beschlossen, dass 40% aller gewählten Parteidelegierter weiblich sein sollten. Dieser Beschluss wurde im Jahr 1972 zunächst sowohl von der Liberalen als auch der Kommunistischen Partei Schwedens übernommen. 1974 folgte die Liberale Partei Norwegens und 1977 die Dänische Sozialistische Volkspartei. Im Jahr 1980 gab es daran anknüpfend eine Gesetzesvorlage die eine 40%-Quote für die Wahllisten aller Parteien festschreiben wollten. Diese Gesetzesvorlage scheiterte jedoch zunächst. Dennoch führten viele Parteien selbst eine solche Quotenregelung ein. Phillips zieht hierbei eine direkte Verbindung zwischen der Einführung von einer 40%-Quote für Kandidat\*innen in Kommunal- und Landeswahlen durch die Norwegische Arbeiterpartei und deren Erfolg bei den Wahlen 1985. Selbst bei konservativeren Parteien, welche eine Frauenquote auf Grund eines vermeintlichen „Kompetenz“-Arguments ablehnten, betrug in den 80er Jahren der Anteil an Frauen als Parlamentsabgeordnete 30%. In „Engendering Democracy“ wird das Jahr 1984 von Phillips zur Veranschaulichung der

Entwicklung des Frauenanteils in skandinavischen Parlamentssitzen genannt. In diesem Jahr nahmen „Frauen in Island 15%<sup>18</sup> der Parlamentssitze ein, in Norwegen und Dänemark 26%, in Schweden 28% und in Finnland 31%“ (Phillips 1995, S. 137). Die Verbreitung der Einführung einer Quotenregelung und auch der Anstieg des Frauenanteils in Parteien ohne eine solche Regelung erklärt Phillips zunächst wie folgt: „Wenn erst einmal einige Parteien ins kalte Wasser gesprungen sind, verlangen es die Gesetze des Wettbewerbs, dass die anderen nicht zu lange am Ufer stehen bleiben.“ (Phillips 1995, S. 140). Für Phillips müsse es somit schlichtweg einen Anstoß für eine solche Quote innerhalb eines Landes geben. Andere Parteien wären dann in einem Zugzwang.

Im Anschluss an diese Analyse stellt sich die Frage, warum gerade diese Länder als Vorreiter für eine Einführung einer Quote in der Politik agierten und warum erst jetzt die Debatte um eine Quote verstärkt innerhalb des Feminismus und innerhalb vieler Regierungen diskutiert wird. (vgl.: Paxton et al. 2007, 246 ff.; Pateman 1989, 180 ff.; Terjesen und Sealy 2016, 24 ff.) Phillips nennt zur Beantwortung nicht nur ein Argument. Einerseits erinnert Anne Phillips daran, dass „die ersten Bemühungen um die Steigerung der Frauenrepräsentation [...] vor der Entstehung der ‚heutigen‘ Frauenbewegung unternommen wurden.“ (Phillips 1995, S. 140). Bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatten viele Parteien in Europa ihre eigenen Frauenorganisationen. Diese hatten jedoch zunächst nur die Aufgaben für diverse Aktivitäten zur Unterstützung der eigentlichen (männlichen) Parteimitglieder und zur Beschaffung von Spenden zu mobilisieren. In wichtigen Perioden versuchten diese Frauensektionen aber dennoch feministische Themen in die Debatte einzubringen. Trotz dieser Bemühungen blieben die Frauensektionen lange Zeit von den meisten feministischen Aktivist\*innen unbeachtet und in großen Teilen Europas fand zudem die

---

<sup>18</sup> Phillips merkt hierbei noch an, dass der geringere Anteil an Frauen die Bedeutung des Wahlrechts zeige. Island praktiziere zwar wie die meisten anderen skandinavischen Ländern die Verhältniswahl, aber die Verbindung einer geringeren Zahl von Wahlkreisen mit einer hohen Zahl an Parteien führe dazu, dass nur wenige Parteien Aussichten hätten, mehr als zwei Sitze in einem Wahlkreis zu erringen. Da Frauen in den meisten Ländern untere Plätze auf den Parteilisten bekommen würden, gleiche ihre Position eher der in einer Mehrheitswahl. (Phillips 1995, 137 ff.).

repräsentative Demokratie wenig Begeisterung innerhalb feministischer Strömungen. Ausschließlich in Schweden, Norwegen und Finnland könnten die Frauensektionen der sozialdemokratischen Parteien als Anstoßgeber\*innen für die Entwicklungen innerhalb der Parteien hin zu einem höheren Frauenanteil betrachtet werden. (vgl.: Phillips 1995, 140 ff.) Die Argumentation skandinavischer Feminist\*innen selbst beziehen sich stark auf die Bedeutung von der Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre und auf die Gegensätze zwischen liberaler Demokratie und Sozialdemokratie. Durch diese Diskussion ergeben sich nach Phillips zwei zentrale Punkte: Erstens, skandinavische Sozialdemokratien haben nach dem Krieg nicht nur bei den Sozialleistungen, sondern auch in der Sozialpolitik deutlich mehr Verantwortung übernommen und haben heutzutage frauen- und familienpolitische Programme. Viele Dinge, die in anderen Ländern der privaten Sphäre zugeordnet sind, werden in skandinavischen Ländern durch den Staat reguliert. Zweitens, die Ausbreitung korporativer Strukturen in den skandinavischen Ländern haben nach Meinung vieler skandinavischer Feminist\*innen eine fortschrittliche Rolle gespielt. Die Mitglieder in öffentlichen Räten, Gremien und Komitees werden in skandinavischen Ländern weitgehend von den Ministerien bestimmt und stammen meist aus sogenannten „Expert\*innen“ und aus wichtigen Interessenverbänden der Industrie. Aus diesem Grund waren diese Gremien zunächst fast ausschließlich von Männern besetzt. Der Korporatismus wirkte sich jedoch mit der Zeit auf die Frauenpartizipation aus. Nach Phillips spielte hierbei die Hinwendung des Parlaments zu sogenannten „Frauenfragen“ eine bedeutende Rolle, da immer mehr zentrale Wirtschaftsfragen außerhalb des Parlaments diskutiert wurden. Der sich immer weiterverbreitende parteiübergreifende Konsensdruck in ökonomischen Fragen führte zu mehr Platz für eher „innere“ Angelegenheiten. (vgl.: Phillips 1995, S. 142)

Trotz dieser Entwicklungen sieht Phillips in der Struktur der Frauenarbeit und der Arbeitseinteilung innerhalb zweigeschlechtlicher Familien (Frauen sind für die Kindererziehung verantwortlich) keinen entscheidenden Unterschied zwischen den skandinavischen und anderen europäischen Ländern. Phillips zählt zwar Beispiele für bessere allgemeine wirtschaftliche Bedingungen auf,



wie eine geringere Arbeitslosigkeit, schmalere Gehaltsunterschiede zwischen Männern und Frauen und höhere Sozialausgaben. Jedoch macht sie auch darauf aufmerksam, dass auch in diesen Ländern Frauen für gewöhnlich am unteren Ende der Lohn- und Statusskala rangieren. (vgl.: Phillips 1995, 138 ff.; Held 1997, 531 ff.) Die eingeführte Quote habe somit zu keinem radikalen Unterschieden im Vergleich zu Ländern ohne so eine Quote geführt. Diese fast schon ernüchternde Erkenntnis bedeutet jedoch nicht, dass Phillips die Quote als gescheitert ansieht und schließlich gegen eine durch Quoten geregelte Repräsentation argumentiert. Zwar gibt es durchaus auch heutzutage immer noch keine gänzliche Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern in den skandinavischen Ländern, dennoch sind sie in vielem anderen Ländern einen Schritt voraus. Betrachtet man Phillips Argumentation hin zu mehr Repräsentation durch eine Quote, können verschiedene Schwerpunkte erkannt werden. Zum einen spielt für Phillips die Entstehung der Quote eine bedeutende Rolle, welche sich zum Beispiel auf das Verständnis von Privatem und Öffentlichem bezieht.

Two other propositions—problematic in their implicit essentialism—also provide support for inclusion: first, that women will bring currently overlooked matters of societal importance into policy making; second, that their presence will change the quality of public life. (Kudva und Misra 2008, S. 51)

Zum anderen sind die Parteien als Werkzeug innerhalb der repräsentativen Demokratie für die Gleichberechtigung von Frauen von Bedeutung. Nach Neema Kudva und Kajri Misra plädiert Phillips in „The Politics of Presence“ ausdrücklich für Quoten entweder durch reservierte Sitze oder Parteilisten. (vgl: Kudva und Misra 2008, 51 ff.) Auch andere Texte zu Frauenquoten beziehen sich häufig auf die Einführung einer Quote innerhalb von Parteien. Die einflussreiche feministische Theoretikerin Nancy Fraser befasst sich wie Phillips mit einer gleichberechtigteren Repräsentation der Geschlechter. Gemeinsam mit Anerkennung und Umverteilung, gehört für Fraser die Repräsentation zu den drei Dimensionen der Gerechtigkeit. Alle drei Dimensionen müssten in gleicher Weise vorhanden sein, sonst könne nach Fraser keine Gerechtigkeit für die Geschlechter entstehen. Fraser legt – auch laut den Autorinnen Kudva und Misra – den Fokus ihrer Analyse auf die Herstellung von Gerechtigkeit, unter anderem durch gleichere Repräsentation. “Fraser is most interested in understanding ‘the question of the frame as a

question of justice” (Kudva und Misra 2008, S. 53). Obwohl Fraser einen deutlich anderen Ansatz als Phillips wählt, können beide Theoretikerinnen als Befürworterinnen einer Quotenregelung angesehen werden. Wie auch bei anderen feministischen und realpolitischen Themen gibt es einen deutlichen Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen Diskurs und dem öffentlichen, gesellschaftlichen Diskurs. Kudva und Misra sprechen in ihrem Text “Gender Quotas, the Politics of Presence, and the Feminist Project. What Does the Indian Experience Tell Us?” von einem Unterschied zwischen feministischen Theoretiker\*innen und feministischen Aktivist\*innen. Linda Zerilli fasst diese Unterscheidung wie folgt zusammen:

One could think like a skeptic but act like a foundationalist. The logic of this position runs as follows: As a feminist theorist, I would doubt the category of women, but as a feminist activist, I would take it as the ground of political action. (Kudva und Misra 2008, S. 58)

Akademischer Feminismus – der selbstverständlich nicht als heterogen in sich betrachtet werden kann – ist immer wieder das Zentrum feministischer Kritik geworden. Bezogen auf die Debatte um eine Quotenregelung und faire Repräsentation wird eine gewisse Trennung zwischen akademischer und öffentlicher, gesellschaftlicher Diskussionskultur deutlich. Eine wiederkehrende Kritik, auf welche die Autoren Varun Karekurve-Ramachandra und Alexander Lee in ihrem Artikel „Do Gender Quotas Hurt Less Privileged Groups?“ eingehen, bezieht sich auf den unterschiedlichen Nutzen einer Quote für privilegierte und historisch marginalisierte Gruppen. Vor allem innerhalb des akademischen Diskurses würde sich bis heute zu wenig mit dem negativen Effekt von Quoten auf letztere Gruppe beschäftigt. (vgl.: Karekurve-Ramachandra und Lee 2020, 758 ff.) Karekurve-Ramachandra und Lee beziehen sich in ihren Argumentationen auf intersektionale Ansätze. So werden Frauen mit Mehrfachdiskriminierung durch die Einführung von Quoten benachteiligt. „Gender quotas tend to politically strengthen groups at the top of traditional caste hierarchies <sup>19</sup> and favor empowered groups over disempowered ones.” (Karekurve-Ramachandra und Lee 2020, S. 771).

---

<sup>19</sup> Karekurve-Ramachandra und Lee beziehen sich in ihrer Analyse auf die Entwicklungen innerhalb Indiens.

Ein weiterer Kritikpunkt gegen gerechtere Repräsentation durch Quotenregelungen, welcher sicher vermeintlich stärker auf den öffentlich, gesellschaftlichen Diskurs bezieht, liegt in der Erweiterung der Quotenregelungen auf eine wirtschaftliche Ebene.

In many European countries, as well as at the European-Union (EU) level, gender-equality policy in the area of decision-making has recently expanded from politics to the economic realm, and specifically to corporate boards. (Elomäki 2018, S. 53)

Diese Entwicklung hin zu einem wirtschaftlichen Ansatz mit dem Blick auf etwaige geschäftliche Vorteile von einer Gleichstellung der Geschlechter wird unter anderem von Anna Elomäki in ihrem 2018 erschienenen Artikel „Gender Quotas for Corporate Boards: Depoliticizing Gender and the Economy“ kritisiert. In diesem Zuge spricht Elomäki von einer Neoliberalisierung des Feminismus und einen zunehmenden Einfluss von Unternehmen auf öffentliche Gleichstellungsdiskurse und -politiken. Elomäki warnt davor, dass diese Entwicklung zu einer Entpolitisierung von Gleichstellungsdiskursen führen könne. Zudem klagt sie an, dass “economized discourses fail to view women’s political struggle as a collective struggle and do not acknowledge the links between feminism and other struggles for social justice.” (Elomäki 2018, S. 55). Spannend in Elomäkis Argumentation ist, dass sie immer wieder auf eine Kollektivität von Frauen plädiert und eine Individualisierung durch einen wirtschaftlichen Blick kritisiert. Sie bezieht sich hier auf “feminist critique of the entrepreneurial and individualized female subjects of economized gender-equality discourses.” (Elomäki 2018, S. 56) Argumentationen für Frauenquoten in der Wirtschaft stammen meist aus der Richtung des neoliberalen Feminismus und werden, wie es auch Karekurve-Ramachandra und Lee ansprechen, häufig dafür kritisiert, dass nur privilegierte, westliche Frauen davon profitieren. Zudem spielt der Einzug der Geschlechtergleichheit („gender equality“) in die wirtschaftliche Sphäre dem Gedanken einer Eingliederung der Frauen in die Patriarchale Welt zu.

---

There’s a class of highly-educated, professional, middle/upper-class women who are in effect living the universal breadwinner model. That is, they’re out there trying to compete with men, on male terms, in highly competitive professions. (Litter und Fraser 2015, S. 21)

Auf diese Problematik werde ich später detaillierter eingehen. Bezogen auf die Debatte um eine Frauenquote stehen sich hier häufig neoliberale und sozialistische Feminist\*innen gegenüber; Wobei eine gewisse Art von Repräsentation von beiden Seiten als wichtig angesehen werden.

## **3.2. Multikulturalismus im innerfeministischen Diskurs**

### **3.2.1. Multikulturalismusdefinitionen im feministischen Kontext**

Multikulturalismus ist ein schwer definierbarer Begriff, welcher in verschiedenen Kontexten seine Verwendung finden kann. Die Schwierigkeit einer einheitlichen Definition des Begriffs liegt unter anderem an der Komplexität des in „Multikulturalismus“ enthaltenen Worts „Kultur“. Auch Anne Phillips setzt sich innerhalb ihrer Multikulturalismustheorien immer wieder mit dem Kulturbegriff auseinander.

Die Debatte um den Kulturbegriff hat eine lange Historie, sowohl in der Gesellschaft an sich, als auch in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Schon im Jahr 1952 hielten Kroeber und Kluckholm in ihrem Werk „Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions“ 175 Definitionen des Kulturbegriffs fest. (vgl.: Kroeber und Kluckholm 1952) Diese Zahl ist seitdem weiter deutlich angestiegen. Die Herkunft des Begriffs „Kultur“ (lat. colere: pflegen, urbar machen, bzw. „cultura/cultus“: Landbau, Anbau, Bebauung, Pflege und Veredlung von Ackerboden) stellt einen verbindenden Bezug aller Definitionsansätze. „Kultur“ bezeichnet im weitesten Sinne zunächst einmal: ‚Etwas vom Menschen Erschaffenes‘. Dieses weite Kulturverständnis beinhaltet die durch die Sozialisation entwickelten Voraussetzungen sozialen Handelns, „d.h. die typischen Arbeits- und Lebensformen, Denk- und Handlungsweisen, Wertvorstellungen und geistigen Lebensäußerungen einer Gemeinschaft.“ (Nünning 2009). In den meisten Definitionsansätzen des Kulturbegriffs werden ein oder mehrere dieser genannten Aspekte in den Fokus gerückt „z.B. als Text bzw. System symbolischer Formen, als Aufführung oder Ritual, als Kommunikation, als lebensweltliche Praxis, als Standardisierungen des Denkens und Handelns, als mentales

Orientierungssystem oder als Gesamtheit von Werten und Normen.“ (Nünning 2009). In Bezug auf den innerfeministischen Diskurs ist vor allem die folgende Definition des Kulturbegriffs interessant: So kann sich „Kultur“ durchaus schlichtweg auf die unterschiedlichen Bräuche, Perspektiven oder das Ethos einer Gruppe beziehen. Nach diesem Kulturverständnis könnte man somit beispielsweise von einer „women culture“, „gay culture“ oder sogar von „bureaucratic culture“ sprechen. Diese Definition von „Kultur“ steht jedoch auch häufig in der Kritik, da sie sich auf ein sehr ausgedehntes Kulturverständnis bezieht. (vgl.: Okin 1998; Kymlicka 1995)

Das Phänomen des „Multikulturalismus“ rückte in den frühen 1990ern erstmalig in den Fokus politischer Theoretiker\*innen. Die Frage danach, ob der Multikulturalismus prinzipiell mit den gängigen idealen Gerechtigkeitstheorien vereinbar ist, bildete zu Beginn den Hauptstrang der Multikulturalismusforschung. Trotz vieler unterschiedlicher Ansätze verband all diese Theoretiker\*innen die Hypothese, dass Staaten multikulturelle policies<sup>20</sup> einführen könnten, um die legitimen Interessen von Minderheiten – ihre Identität und Kultur betreffend – gerechterweise anzuerkennen, ohne gleichzeitig die liberal-demokratischen Grundwerte zu untergraben. (vgl.: Kymlicka 2011, 6 ff.) Susan Moller Okin gibt in ihrem Text „Feminism and Multiculturalism: Some Tension“ – mit welchem sich neben vielen anderen feministischen Theoretiker\*innen auch Anne Phillips in ihren Analysen des feministischen Multikulturalismuskurses stark auseinandersetzt – zwei verschiedene Definitionen von Multikulturalismus an, welche nach Okin zum Teil mit einander verwechselt werden oder welche ineinander verschmelzen. Beide Definitionen Okins haben aktuelle Relevanz. So befasst sich ihre erste Multikulturalismusdefinition mit der Frage, was Kultur an sich ist und bezieht sich somit auf den im vorherigen Abschnitt erläuterten Diskurs. Diese Definition lässt sich vor allem im Kontext der Bildung wiederfinden. Kultur wird von Okin in der Literatur, Geschichte oder Philosophie verortet. In diesem Kontext würden sogenannte Multikulturalist\*innen den Ausschluss unter

---

<sup>20</sup> Ich verwende hier den englischen Begriff „policies“. Dieser Begriff bezieht sich auf eine Unterscheidung zwischen policy, politics und polity (im Deutschen so viel wie: politische Inhalte, politische Prozesse und politische Strukturen). Da es im Deutschen kein gänzlich passendes Pendant gibt, nutze ich in dieser Arbeit die englischen Begriffe.

anderem von Frauen und nicht-westlicher Kultur aus dem westlich geprägten kulturellen Kanon kritisieren. (vgl.: Okin 1998, 661 ff.; siehe auch: Bygnes 2013, 130 ff.) Okins zweite Definition bezieht sich auf einen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Kontext. Multikulturalismus in diesem Verständnis geht von einer Diskriminierung von „Minderheitenkulturen“<sup>21</sup> durch eine Mehrheitskultur im nationalen Rahmen aus. Um die Gruppen dieser diskriminierten Kulturen zu schützen, benötige es spezielle Rechte. In dieser Definition werden Sprache, Geschichte oder Religion als Merkmale dieser spezifischen Kulturen festgelegt. Nach Okin sind es zum Teil dieselben kulturellen Gruppen, die auch in der ersten Multikulturalismusdefinition Anerkennung fordern. Dies zeigt die enge Verbindung der beiden Definitionen. (vgl.: Okin 1998, 661 ff.; Kymlicka 1995, 18 ff.)

Im Rahmen der feministischen Debatte über Multikulturalismus werden beide Definitionen wiedergefunden. Dabei gibt es – wie bereits erwähnt – immer wieder Verwechslungen zwischen den beiden Definitionen. Die Forderung nach Anerkennung der ersten Art wird dann durch Gruppen – darunter heterosexuelle Frauen oder homosexuelle Menschen – mit den Forderungen nach Gruppenrechten vermischt und sorgt somit für Verwirrung. Nach Susan Moller Okin können Gruppen, wie heterosexuelle Frauen oder homosexuelle Menschen, nicht in gleichem Maße als Träger\*innen einer eigenen Kultur angesehen werden.

Certainly, such groups want their points of view taken seriously and their interests represented; but this is different from a group's claiming protection for its distinct way of life. (Okin 1998, S. 662).

Okins Definitionen beziehen sich beide auf Forderungen, die durch den Multikulturalismus gegen eine Art von Ausschluss oder Diskriminierung gestellt werden. Anders kann der Begriff „Multikulturalismus“ durchaus auch schlichtweg nur als Beschreibung der Tatsache betrachtet werden, dass „moderne Gesellschaften aufgrund ihrer freiheitlich-offenen Ordnung an

---

<sup>21</sup> Ich verwende in diesem Text Begriffe wie „Minderheitenkultur“ oder „nicht-westlich“, nicht um eine Herabstufung zu suggerieren, sondern lediglich um den Diskurs darstellbar zu machen. Diese Begriffe werden zudem auch in den Texten verwendet, welche im Folgenden analysiert werden. Wie auch Anne Phillips vermerkt, verursacht jegliche Einteilung in spezielle Gruppen gewisse Stereotypen oder eine Art von Generalisierung. Diese sind zwar problematisch aber zumindest nicht in voller Gänze verhinderbar. (vgl.: Phillips 2007b, S. 58).

Vielgestaltigkeit (kulturell, religiös, ethnisch, sprachlich) zunehmen (multikulturelle Gesellschaft) [...]“(Schubert und Klein 2020b; siehe auch: Kymlicka 1995). Im Weiteren spielt dieses Verständnis von Multikulturalismus jedoch keine bedeutende Rolle und findet vollständigshalber eine Erwähnung.

Will Kymlicka<sup>22</sup>, einer der einflussreichsten, zeitgenössischen Verfechter kultureller Gruppenrechte, kritisiert – wie auch Okin – die Homonymität des Begriffs „Multikulturalismus“. In „Multicultural Citizenship“ unterscheidet Kymlicka deshalb zwischen „polyethnicity“<sup>23</sup> und „multinationalism“<sup>24</sup>. Anhand des Beispiels Kanada beschreibt Kymlicka welche Kritik durch die Verwendung des Begriffs „Multikulturalismus“ aufkommen kann. Kanada führte in den 1970er Jahren als erstes Land eine sogenannte „multiculturalism policy“ ein. Frankokanadier\*innen befürchteten daraufhin durch den Multikulturalismus ihren Status als „nationhood“ zu verlieren und somit – im Gegensatz zu den Anglokanadier\*innen – einen Immigrant\*innenstatus zu erhalten. (vgl.: Kymlicka 1995, 17 ff.; Bygnes 2013, 130 ff.) Andere Kanadier\*innen kritisierten diese „multiculturalism policy“, da sie befürchteten, dass nun Immigrant\*innen wie „nations“ behandelt werden würden und „hence support the development of institutionally complete cultures alongside the French and English.“ (Kymlicka 1995, S. 17)<sup>25</sup>. Zwar traten beide Befürchtungen nicht ein, „since 'multiculturalism' is a policy of supporting

---

<sup>22</sup> Susan Moller Okin bezeichnet Kymlicka als „[...] the best and best-known contemporary defender of the rights of minority cultures“ (Okin 1998, S. 676).

<sup>23</sup> Als „polyethnic“ bezeichnet Kymlicka Staaten, in welchen durch Migration verschiedene Kulturen zusammenkommen, jedoch gleichzeitig eine vorherrschende Kultur vorhanden ist. Häufig wird von den anderen, „dazugekommenen“ kulturellen Gruppen hier eine gewisse Assimilation an die vorherrschende Kultur erwartet. (vgl.: Kymlicka 1995).

<sup>24</sup> „Multinationalism“ bezeichnet gegensätzlich zu „polyethnicity“ den Zustand, in welchem kulturelle Vielfalt (im Beispiel Kanada zwei) aus der Eingliederung zuvor selbstverwalteter, territorial konzentrierter Kulturen in einen größeren Staat entsteht. Die verschiedenen Kulturen haben hier (in der Theorie) einen gleichwertigen Stellenwert. Laut Kymlicka kann ein Staat durchaus gleichzeitig „polyethnic“ und „multinational“ sein. (vgl.: Kymlicka 1995).

<sup>25</sup> Im Gegensatz zu Will Kymlicka möchte ich hier darauf aufmerksam machen, dass beide Kritikpunkte zwar durchaus das Problem der Ungenauigkeit des Begriffs „Multikulturalismus“ verdeutlichen, jedoch deutlich von diskriminierender, beziehungsweise rassistischer Natur sind. Der Status Immigrant\*in wird in diesem Beispiel als etwas Negatives konnotiert, mit welchem die hier genannten Kanadier\*innen nicht gleichgesetzt werden möchten. Dieses demnach vorherrschende Bild in dem Kanada der 1970er Jahre unterstreicht die Diskriminierung, welche es bis heute gegen andere, eingewanderte kulturelle Gruppen gibt, die eben nicht gleich der vorherrschenden Kultur sind.

polyethnicity within the national institutions of the English and French cultures.” (Kymlicka 1995, S. 17) Dennoch zeigt dieses Beispiel auf, zu welcher Verwirrung die Verwendung des Begriffs „Multikulturalismus“ in der Realpolitik führen kann. Dennoch werde ich – im Gegensatz zu Kymlicka – weiterhin ausschließlich von Multikulturalismus sprechen, da der Begriff auch in den aktuellen, gängigen Debatten (sowohl akademisch, als auch öffentlich, gesellschaftlich) auf diese Art und Weise verwendet wird. (vgl.: Kymlicka 1995, 18 ff.)

In direktem Bezug auf ein feministisches Kulturverständnis – beziehungsweise den Diskurs um Multikulturalismus innerhalb des Feminismus – stellt Kymlicka klar, dass sein Kultur-/Multikulturalismusverständnis sich nicht auf die „weiblichen“, „homosexuellen“, etc. Kultur bezieht.

The marginalization of women, gays and lesbians, and the disabled cuts across ethnic and national lines—it is found in majority cultures and homogeneous nation-states as well as national minorities and ethnic groups—and it must be fought in all these places. (Kymlicka 1995, S. 19)

Kymlicka und auch Okin beziehen ihre Theorien schließlich auf eine sogenannte „societal culture“. Für Kymlicka stellen nicht nur eine Sprache oder eine Geschichte die Voraussetzung für eine gemeinsame Kultur.

[Societal culture] provides its members with meaningful ways of life across the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational, and economic life, encompassing both public and private spheres. (Kymlicka 1995, S. 76; siehe auch: Okin 1998, S. 662).

Und auch bezüglich des hier dargelegten feministischen Multikulturalismuskonzepts konzentriert sich das Verständnis des Begriffs auf diese Definition von Kymlicka. Kymlicka wie auch andere Vertreter\*innen einer multikulturellen Kultur verwenden diese Definition von Kultur, beziehungsweise Multikulturalismus, um für spezielle Rechte kultureller Gruppen zu argumentieren (vgl.: Kymlicka 1995, 2011). Da diese kulturellen Gruppen eingegrenzt werden müssen, ist eine Definition von Kultur von großer Bedeutung.



### 3.2.2. Innerfeministische Debatten zu Gruppenrechten und multikultureller Politik

Whereas some feminists argue that the recognition of cultural identities conflicts with the recognition of individual freedom and women's equality, others have argued against a simplistic and reductive response to cultural difference (see, for example, Okin et al. 1999; Schachar 2001; Alcoff 2006; Phillips

2009). (Weir 2013, S. 325)

Auch innerhalb des Feminismus unterscheiden sich die Positionen bezogen auf die Ideen des Multikulturalismus und den sich daraus gebildeten Forderungen nach speziellen Gruppenrechten für Minderheitenkulturen. Somit beschäftigen sich immer wieder feministische Theoretiker\*innen mit den Spannungen, welche durchaus zwischen vielen feministischen Strömungen und Meinungen um die Ideen des Multikulturalismus herrschen. Im folgenden Kapitel werde ich diese Spannungen und somit auch die Argumentationen der verschiedenen Positionen darstellen.

Anne Phillips befasste sich hauptsächlich Anfang des 21. Jahrhunderts mit der Verbindung zwischen dem Multikulturalismus und den sich darauf beziehenden Forderungen innerhalb des Feminismus. Vor allem ihr 2007 veröffentlichtes Werk „Multiculturalism without Culture“ stellt die Ambivalenz der beiden gesellschaftlichen, politischen und akademischen Strömungen dar. Sowohl Phillips als auch Susan Moller Okin beschreiben eine Art Diskussionsumgebung, in welcher sich ihrer Meinung nach feministische Argumentationen innerhalb aktueller Debatten bewegen würden. (vgl.: Phillips 2007b, 1 ff.; Okin 1998, 1999) Okin hatte vor Phillips in den 1990er Jahren zwei Werke veröffentlicht, – „Feminism and Multiculturalism. Some Tension“ und „Is Multicultural Bad for Women?“ – welche sich mit einer Multikulturalismuskritik aus liberal-feministischer Sicht befassten und teilweise als Start der Feminismus vs. Multikulturalismus Debatte angesehen werden. (vgl.: Fomina 2010, S. 123; Skjeie 2008, S. 426) Beide Veröffentlichungen von Okin wurden durch verschiedene Feminist\*innen aus unterschiedlichen Strömungen stark kritisiert. Phillips nimmt in ihrer Darstellung des feministischen Diskurses direkten Bezug auf diese Kritik an Okins Multikulturalismusthesen – wobei Phillips selbst sich weder auf Okins noch auf

die Seite ihrer Kritiker\*innen stellt und auf beiden Seiten sowohl Kritik als auch Zustimmung an bestimmten Punkten ausübt. So ist Phillips (wie auch Okin) der Meinung, dass es in der heutigen Zeit schwierig ist, sich als Außenstehende\*r zu äußern. Bezogen auf den Multikulturalismus – oder genauer Problematiken wie der Genitalbeschneidung, Kinderheirat oder religiöse Konventionen, die ausschließlich Männern das Recht auf Scheidung geben – ist somit eine Kritik durch eine Person, die einer dominierenden Kultur angehört, deutlich schwieriger als durch ein Mitglied einer Minderheitenkultur. (vgl.: Phillips 2007b, 2 ff.) Allein die Suggestion – getätigt von einer „First World<sup>26</sup> feminist“ – Frauen und Mädchen aus anderen als der eigenen Kultur sind benachteiligt oder werden durch Elemente ihrer Kultur unterdrückt, wird immer wieder direkt als offensiver kultureller Imperialismus angesehen. (vgl.: Okin 1998, 665 ff.) Der Feminismus ist gelähmt von kulturellen Unterschieden und starken Meinungen. Die Angst vor einem vermeintlich kulturellen Imperialismus erzeuge einen Relativismus, welcher es schwer macht, sich überhaupt zu äußern. (vgl.: Phillips 2007b, 2 ff.) Beide Theoretiker\*innen (Phillips und Okin) sind zudem der Meinung, dass durch diese Entwicklung der feministischen Diskussionskultur nur noch Einzelschicksale als valide Quellen anerkannt werden werden. Diese Argumentationen von Phillips und Okin ähneln stark jenen in dem – in meiner Einleitung erwähnten – Brief bezüglich einer vermeintlichen Cancel Culture. Zusätzlich argumentiert Okin, dass Generalisierungen häufig im wissenschaftlich feministischen Diskurs als essentialistisch kritisiert werden. (vgl.: Okin 1998, 665 ff.) Auf den Vorwurf des Essentialismus innerhalb den feministischen Debatten werde ich in dem Kapitel 4. „Feministische Essentialismuskritik“ noch einmal sehr präzise eingehen.

---

<sup>26</sup> Okin spricht hier von „First World“ und „Third World“ Feminist\*innen. Diese Begriffe der sogenannten „Ersten Welt“ und „Dritten Welt“ werden heutzutage kaum noch gebraucht, da sie eine Abstufung der betroffenen Länder oder auch der Bevölkerungen suggerieren. Ich werde diese Begriffe hier nur innerhalb des direkten Zitats verwenden, um auf die Unterscheidung aufmerksam zu machen, welche Okin oder andere Autor\*innen durch die Verwendung der Begriffe machen. Außerhalb direkter Zitate werde ich die inzwischen gebräuchlicheren Begriffe der „Industrie-“ und „Entwicklungsstaaten“ benutzen, wenn auch gleiche diese Bezeichnungen nicht gänzlich frei von einer negativen (beziehungsweise positiven) Konnotation sind.

Bezogen auf den Essentialismusvorwurf unterscheidet sich die Position Okins in gewisser Weise von jener, welche Phillips vertritt. Phillips sieht durchaus in einer Generalisierung von Minderheitenkulturen die Gefahr einer vorurteilsbehafteten Analyse von Multikulturalismusproblematiken. (vgl.: Phillips 2007b, 15 ff.) Ein weiterer Unterschied beider Positionen liegt in den Adressat\*innen ihrer Diskussionskritik. Okin stellt die Behauptung auf, dass Feminist\*innen aus Entwicklungsländern nicht auf die zuvor beschriebene Art und Weise argumentieren, sie kommen stattdessen auf dieselben Schlüsse in Bezug auf Diskriminierung innerhalb der Kulturen wie „First World feminist“. „It has become evident in recent years that these attitudes are not widely shared by Third World feminists, especially Third World activist feminists.“ (Okin 1998, S. 666) Die Kritik, welche Okin übt, bezieht sich somit ausschließlich auf Feminist\*innen aus Industrienationen. (vgl.: Okin 1998, 666 ff.) Kritisiert werden kann hier, dass Okin die Meinung aller Feminist\*innen aus Entwicklungsländern mit einem einzigen Beispiel – dem „Program for Action“ das aus der Vierten Weltfrauenkonferenz hervorging, die im September 1995 in Peking stattfand – zusammenfasst. In Phillips Texten lassen sich dagegen keine Unterschiede zwischen Feminist\*innen aus Industrienationen und denen aus Entwicklungsländern erkennen. Obwohl Phillips ein ähnliches Bild der feministischen Diskussionskultur darstellt, stimmt sie keineswegs Okins Kritik liberaler Gruppenrechtsvertreter\*innen in allen Punkten zu. Phillips kann in gewisser Weise zwischen beiden Fronten verortet werden.

Anne Phillips kommentiert Okins Argumentationen mit einem kritischen Blick. So stimmt sie weder Okins sehr kontroversen Aussage – dass es aus feministischer Sicht besser sei, würden manche Kulturen aussterben. (vgl.: Okin 1998, S. 680) – zu. Noch unterstützt sie in vollem die Kritik, welche unter anderem Okin als eine Vertreterin eines hegemonialen Westens bezeichnet. Phillips benennt jedoch gerade diese Diskussionsituation innerhalb des Feminismus als einen der Gründe, weshalb sie sich mit den Spannungen zwischen dem Feminismus und dem Multikulturalismus zu beschäftigen begann. Es ist von einer Beobachterinnenposition auszugehen, in welche sich Phillips hier selbst stellt. (vgl.: Phillips 2007b, 2 ff.) Es ist fraglich, ob dies überhaupt möglich ist. Joanna Fomina kritisiert Phillips dafür, dass ihr dies

nicht gelingt. Sie schaffe es nicht, sich komplett von einem essentialistischen Blick zu lösen. Phillips würde letztendlich bei genau jener Annahme landen, welche sie versucht habe zu kritisieren. „[...] Westerners are guided by moral values, and cultural minorities' members – by their culture.“ (Fomina 2010, S. 125). Wie sowohl die Kritik an Okin als auch die an Phillips deutlich zeigt, ist es ein schmaler Grat zwischen einfacher kritischer Betrachtung von anderen Kulturen und vorurteilsbehafteter Generalisierungen über jene Kulturen. Phillips endet in ihrer Einleitung dann aber doch mit einer deutlichen Positionierung hin zum Multikulturalismus. Jedoch einer anderen Art des Multikulturalismus:

Neither the one-sided assimilation that preceded talk of multiculturalism nor the more generous cosmopolitanism that has followed it satisfactorily address the power inequalities that provide the normative case for multiculturalism, while the strident assertions of national identity that have characterised the post–September 11 world make the case more urgent than ever. (Phillips 2007b, S. 8)

Die Welt habe sich seit Okins Veröffentlichungen stark verändert und aus diesem Grund müsse sich auch die Idee des Multikulturalismus ändern. Diese Anmerkung Phillips kann auch auf die Veränderungen der Welt getätigt werden, die von Statten gegangen sind, seitdem Phillips Buch 2007 veröffentlicht wurde. Nicht nur die Welt, sondern auch damit einhergehend der innerfeministische Diskurs um Multikulturalismus hat sich zumindest in einem gewissen Grad verändert. So führte unter anderem der Anstieg der Geflüchteten in westliche Länder dazu, dass immer mehr Fremdenfeindlichkeit oder eine vermeintliche Angst vor anderen Kulturen in den Gesellschaften der betroffenen Länder thematisiert wurde. Im Jahr 2016 veröffentlichte das „Pew Research Center“ einen Bericht, welcher thematisierte, dass in acht der zehn untersuchten europäischen Ländern mehr als die Hälfte der Bürger\*innen Angst davor haben, dass ankommende Geflüchtete zu mehr Terrorismus im eigenen Land führen könnte. (vgl.: Wike et al. 2016) Durch den Vorfall um den Mord George Floyds und den darauffolgenden Black Lives Matter Protesten fachten verstärkt Diskussionen um kulturelle Diskriminierung und Rassismus im Allgemeinen in den USA, aber auch in Großbritannien, Deutschland oder Frankreich auf. (vgl.: Allison

2021) All diese Ereignisse beeinflussten auch den innerfeministischen Diskurs um Multikulturalismus. Schon 2007 sah Phillips hier eine Tendenz. Immer mehr Feminist\*innen befassen sich kritisch mit der Unterdrückung von Frauen innerhalb von Minderheitenkulturen und andere Kulturen werden als eine Art Nährboden für die Ungleichheit der Geschlechter angesehen. (vgl: Phillips 2007b, 12 ff.) Für ein gewisses Fortlaufen dieser Entwicklungen auch in den letzten Jahren kann durchaus argumentiert werden. Eine etwaige Radikalisierung der Gesellschaft spiegelt sich zudem in manchen feministischen Strömungen wider. So kann das Argument – spezielle Gruppenrechte für Minderheitenkulturen könnten dazu führen, dass weibliche Zugehörige der betroffenen Kulturen weiter oder sogar noch stärker unterdrückt oder untergeordnet würden – als Hauptkritikpunkt innerhalb der feministischen Debatte festgemacht werden. (vgl.: Okin 1998; Reddy 2019) Diese Argumentation wird aber nicht ausschließlich aus feministischer Perspektive verwendet.

Activists have observed wryly that a lot of people not previously known for their support for gender equality now seem to get very agitated about the abuse of women, so long as it is abuse of women within minority or non-Western cultural groups. (Fomina 2010, S. 125)

Menschen, die sonst nicht gerade dafür bekannt seien, sich für Frauenrechte einzusetzen, würden nun Minderheitenkulturen als frauenfeindlich stigmatisieren. Somit treten Menschen in einen vermeintlich feministischen Diskurs, welche sich sonst nicht darin wiederfinden würden. Phillips kritisiert dieses Phänomen als offenen Rassismus, jedoch getarnt als Kritik gegen Minderheitenkulturen und bezeichnet es als zweiten Grund, weswegen sie sich mit den Spannungen zwischen Feminismus und Multikulturalismus beschäftigt. (vgl.: Phillips 2007b, 2 ff.) Unter dem Dach des Feminismus versammeln sich somit auch stark rassistische Meinungen und dies nicht etwa, um für sich mehr Gerechtigkeit für Frauen einzusetzen, sondern ausschließlich, um andere Kulturen auszugrenzen.

Wie auch Phillips werde ich noch auf eine weitere Art der Multikulturalismuskritik eingehen, um darzustellen, dass dieser Diskurs – wie auch jeder andere wissenschaftliche Diskurs – nicht nur eindimensional verläuft und es selbstverständlich diverse kritische Standpunkte gibt. Im

Gegensatz zur von Phillips als „minorities with minorities“ bezeichneten Multikulturalismuskritik, bezieht sich eine andere anti-multikulturalismus Strömung auf eine vermeintliche Zersplitterung der westlichen Gesellschaften durch multikulturelle policies. (vgl.: Phillips 2007b, 13 ff.) So führen beispielsweise vermehrte Terroranschläge in Europa zu einer Angst vor „homegrown“ Terrorismus. Die Kritiker\*innen sehen den Multikulturalismus als Grund für eine Nicht-Integrierung von Minderheitenkulturen. Dies schafft wiederum einen Nährboden für militante Islamisten. Als Beispiel zitiert Phillips einen Journalisten, welcher nach dem Selbstmordattentat in 2005 in London schrieb: “These British bombers are a consequence of a misguided and catastrophic pursuit of multiculturalism.” (Pfaff 2005; zitiert nach: Phillips 2007b, S. 14). Von Phillips als „misguided“ bezeichnete Methoden von Praktiken des Multikulturalismus führten dazu, dass Kritiker\*innen darin die Förderung eines Separatismus sehen, der es den Menschen erschwert, sich als Teil derselben nationalen Gemeinschaft zu sehen. Die führt zusätzlich eventuell dazu, dass weniger Menschen bereit sind, Projekte sozialer Gerechtigkeit zu unterstützen, die eine Umverteilung von Ressourcen von einigen Teilen der Gesellschaft zu anderen beinhalten. (vgl.: Phillips 2007b, 14 ff.; Kymlicka 2001) Zusammenfassend beziehen sich beide Positionen auf “the worry that multicultural policies could end up favouring some members of minority groups over others; and more specifically, end up disadvantaging women.” (Phillips 2007b, S. 13)

Ein Beispiel für beide Argumentationen innerhalb der Multikulturalismuskritik, liedert der Diskurs um das Tragen von Kopftüchern oder anderen Bedeckungen der Haare, beziehungsweise des Gesichts oder Körpers aus muslimisch religiösen Gründen. Schon seit Jahren wird in westlichen Kulturen immer wieder über ein Verbot des Tragens von Kopftüchern, beziehungsweise

Hijabs<sup>27</sup> im öffentlichen Raum, im Speziellen in Schulen diskutiert<sup>28</sup>. Offiziell wird ein Verbot durch westliche Regierungen mit dem Argument der säkularen Trennung von Kirche und Staat und der Überzeugung, dass Religion nicht in die öffentlichen Institutionen eindringen solle, gerechtfertigt. (vgl.: Phillips 2007b, S. 116) Aus feministischer Position wird der Hijab häufig als Symbol der weiblichen Unterdrückung durch einen patriarchalen Islam verwendet. Sowohl Phillips als auch viele andere feministische Theoretiker\*innen beziehen sich immer wieder auf dieses Beispiel. (vgl.: Phillips 2007b, 14 ff.; Spivak 1988; Benhabib 2004; Okin 1999) Anne Phillips bezeichnet die Argumentationen für ein Hijabverbot als eine Art Antithese zum Multikulturalismus. „This makes it even more striking that they share with some of the arguments for multiculturalism the notion that cultures operate as constraints.” (Phillips 2007b, S. 101). Zudem positioniert sich Phillips selbst klar gegen ein Verbot: „No young women is to be permitted to wear a headscarf to school because some are being pressured to do so.” (Phillips 2007b, S. 118). Die Mitbegründerin der postkolonialen Theorie Gayatri Chakravorty Spivak fasst die Instrumentalisierung von nicht-westlichen kulturellen Traditionen wie folgt kritisch zusammen: „white men saving brown women from brown men<sup>29</sup>“ (Spivak 1988, S. 296). Was wenn auf den innerfeministischen Diskurs bezogen, überspitzt heutzutage immer wieder erweitert wird in „[white women] saving brown women from brown men“ (Biskamp 2021, 117 ff.).

---

<sup>27</sup> Eine Art der Verschleierung innerhalb des Islams, im deutschen Diskurs häufig als Kopftuch bezeichnet, ist der Hijab. Unter Menschen mit muslimischem Glauben gibt es vielfältige Formen des Hijabs, welche ihre Wurzeln in kulturellen, ethnischen und Stammeshintergründen haben. „According to many Muslim scholars, although hijab is a religious phenomenon, it is also strongly influenced by geo-culture. The emergence of various styles of hijab in different countries is so diverse that some studies call it ‘Veil as a fashion phenomenon’ or subculture of hijab; ‘Abaya’, ‘Khimar’, and ‘Al-Amira’ in Arabia, ‘Black Chador’, ‘Shayla’ and ‘scarf’ in Iran; ‘burqa’ and ‘niqab’ in Saudi Arabia, Afghanistan and Muslim India or ‘Purdah’ in Muslim Pakistan; ‘Kerudung’ in South East Asian countries, such as Malaysia and Indonesia, and ‘Buibui’ in East Africa are some dynamic styles of ‘Hijab’ and the interplay between culture and religion as well.” (Mohammadi und Hazeri 2021, S. 681) Sowohl die Niqab als auch die Burka bedecken das Gesicht und sind deshalb umstrittener als ein einfaches Kopftuch. (vgl.: Mohammadi und Hazeri 2021, 681 ff.).

<sup>28</sup> Seit 2004 ist das Tragen eines Hijabs in öffentlichen Schulen in Frankreich verboten. Im Jahr 2010 kam ein sogenanntes Verschleierungsverbot im öffentlichen Raum dazu. Ein Verschleierungsverbot,

<sup>29</sup> In ihrem Text *Can the Subaltern Speak* kritisiert Spivak anhand des Beispiels des Verbots der Witwenverbrennung in Indien durch die britische Kolonialmacht im 19. Jahrhundert die Art und Weise, wie über Frauen, vor allem aus „anderen“ Kulturen gesprochen und entschieden wird. Nicht nur „der britisch imperialistische Diskurs zur Rechtfertigung des Verbots“ sondern auch „der indisch nationalistische Gegendiskurs zur Rechtfertigung der Praxis“ hätten nicht zu mehr Gleichberechtigung, sondern lediglich zu einer Stärkung hauptsächlich männlichen Position gedient. (vgl.: Spivak 1988; Biskamp 2021).

Müssen Frauen aus anderen Kulturen gerettet, beziehungsweise vor einer Unterdrückung durch ihre eigene Religion geschützt werden? Für Biskamp wird von zahlreichen Kritiker\*innen die gegenwärtigen Islamdebatten als Fortsetzung der von Spivak kritisierten Diskurse angesehen. (vgl.: Biskamp 2021, 117 ff.) Nachdem die Frage nach einem Hijabverbot Anfang der 2000er immer wieder von unterschiedlichen Positionen in der Gesellschaft in vielen westlichen Ländern diskutiert wurde, wurden auch immer mehr Stimmen von muslimischen Feminist\*innen aus der ganzen Welt laut. Diese Feminist\*innen verteidigten das Tragen von Kopftüchern und sprachen von einer ermächtigenden Wirkung durch den Hijab. Durch das Tragen, würden sie und auch andere sich wesentlich weniger auf ihre äußeren, körperlichen Merkmale konzentrieren. Dies führe dazu, dass sie sich freier fühlen könnten. Jedoch gibt es auch im Islam selbst unterschiedliche feministische Meinungen zum Tragen eines Hijabs. (vgl.: Tobin 2014) Die Schriftstellerin Taslima Nasreem bezeichnete beispielsweise bei einem Interview mit „India Today“ im Februar 2022 den Hijab, die Burka und die Niqab als Symbol der Unterdrückung. (vgl.: Jha 2022) Dieser Diskurs um das kulturelle, religiöse Kleidungsstück zieht sich somit durch viele unterschiedliche Strömungen und Positionen innerhalb des Feminismus und die Argumente gegen den Hijab, die Burka oder die Niqab stammen nicht ausschließlich von weißen, westlichen Feminist\*innen. Dennoch kann davon gesprochen werden, dass sie im westlichen Feminismus seinen Ursprung gefunden haben. Der Hijab wird historisch gesehen im Islam als „Teil des Anstands und der Bescheidenheit im Umgang zwischen Angehörigen des anderen Geschlechts“ (Tobin 2014) betrachtet. Die Einhaltung des Hijabs, oder wörtlich übersetzt des Abstands, der Barriere betrifft jedoch nicht nur muslimische Frauen. Im Islam ermahnt der Koran eben einerseits die Frauen dazu, ihre Haare zu bedecken, Männer sollen aber andererseits ihren Blick senken, als eine Form des Hijabs. (vgl.: Joosub und Ebrahim 2020, 1 ff.) Das Tragen eines Kopftuches ist nicht ausschließlich im islamischen Glauben zu finden. Auch in christlichen und jüdischen Gruppen kann es bis heute als ein visueller Ausdruck religiöser Adhärenz gefunden werden. Dies wird jedoch häufig in der Diskussion um den Hijab als Zeichen der Unterdrückung ignoriert. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts wurde auch in westlichen Kulturen – geprägt durch das Christentum – von vielen Frauen



ein Kopftuch getragen. (vgl.: Phillips 2007b, S. 114) Die Debatte um ein Hijabverbot kann also durchaus von dem Kleidungsstück an sich gelöst betrachtet werden. Sie ist vielmehr eine Debatte um ideologische und politische Vorherrschaft und einer westlichen – von Vorurteilen geprägten – Vorstellung anderer Kulturen. (vgl.: Joosub und Ebrahim 2020; Phillips 2007b, 34 ff.; Bjoernaas 2015, 80 ff.) In vielen Argumentationen für ein Hijabverbot wird ein generalisiertes Bild dargestellt, in welchem die Möglichkeit ignoriert wird, dass muslimische Frauen sich zum Teil durchaus selbst ohne Zwang für das Tragen entscheiden. Ein wichtiger Kritikpunkt in der Debatte um ein Hijabverbot ist das häufig fehlende Miteinbeziehen der Betroffenen. Immer wieder kritisieren muslimische Frauen, dass Feminist\*innen aus anderen Kulturen oder Religionen über sie sprechen, ohne ihnen eine Stimme zu geben<sup>30</sup>. (vgl.: Biskamp 2021, 123 ff.) Schon 1981 kritisierte Spivak, dass viele westliche (Spivak: „First World feminist“) Feminist\*innen über die Situation von Frauen in anderen Kulturen urteilten oder diese in wissenschaftlichen Texten analysierten. Dies tun die westlichen Feminist\*innen jedoch, ohne die Betroffenen einzubeziehen. Spivak spricht hier aus einer anderen Position als Okin wie auch Phillips über die Situation der feministischen Diskussionskultur. (vgl.: Spivak 1981; Okin 1998, 1999; Phillips 2007b). Wer darf über eine den Feminismus betreffende Problematik sprechen? Sind wie Okin und teilweise auch Phillips es kritisiert haben nur noch Schicksalsberichte valide oder dürfen sich auch nicht betroffene Feminist\*innen äußern? Diese Thematik zieht sich bis heute durch viele feministische Debatten und sorgt immer wieder für Kritik von beiden Positionen heraus. Speziell jedoch der jüngeren feministischen Generation wird immer wieder vorgeworfen, dass sie nur die Meinung von Betroffenen akzeptieren würden.<sup>31</sup> Wie Spivak bin ich jedoch der Meinung das viele feministische Texte von westlichen Autor\*innen lange Zeit und auch teilweise heute noch den Fehler begehen und über den Kopf der Betroffenen

---

<sup>30</sup> Im Jahr 2014 startete die Britin Noorulann Shahid mit dem Hashtag #lifeofamuslimfeminist auf der Social Media Plattform Twitter. Unter diesem Hashtag sammelten sich muslimische Frauen, um welches sich auf das Tragen einer Gesichtsbedeckung (zutreffen auf eine Niqab oder teilweise auch Burka) bezieht, kann auch in anderen europäischen Ländern – wie in den Niederlanden, in Österreich oder in Norwegen – in verschiedenen Auslegungen gefunden werden. (vgl.: Phillips 2007b, 114 ff.; Joosub und Ebrahim 2020, 5 ff.; Bjoernaas 2015, 81 ff.; Benhabib 2004).

<sup>31</sup> Siehe Kapitel 1.1. „Kathleen Stock, J. K. Rowling und „Harper’s Letter“ – Ist offener innerfeministischer Diskurs noch möglich?“.

hinweg sprechen ohne diese miteinzubeziehen. Die schließt aber nicht aus, dass nicht-direkt Betroffene sich äußern dürfen, sondern lediglich, dass es keinen Ausschluss von marginalisierten Betroffenen geben sollte. Wie die Hijabdebatte verdeutlicht, wurden muslimische Frauen selbst lange aus der sie betreffenden Debatte herausgelassen und zwar von beiden Positionen. Floris Biskamp fasst diese Thematik und auch Spivaks Kritik wie folgt zusammen:

[Spivak] kritisiert die englischen Autoren nicht dafür, dass sie als englische Männer über Witwenverbrennung sprechen, sie kritisiert die indischen Nationalisten nicht dafür, dass sie als Männer über die Situation von Frauen sprechen, und sie kritisiert Kristeva nicht dafür, dass sie als französische Frau über chinesische Geschlechterverhältnisse spricht. Entscheidend ist vielmehr, wie die Kritisierten aus ihrer jeweiligen Position heraus sprechen: Sprechen sie als privilegierte Subjekte auf eine Art und Weise, die ihre dominante Position stabilisiert oder auf eine Art und Weise, die zur Ermöglichung eines gleichberechtigten Austauschs mit den marginalisierten Anderen und zur Erweiterung von deren Handlungsmöglichkeiten beiträgt? (Biskamp 2021, S. 122) deutlich zu machen, dass es möglich sei gleichzeitig Feministin zu sein und trotzdem den eigenen Glauben auszuleben. Shahid selbst nannte als Grund, weshalb sie diesen Hashtag ins Leben rief, dass sie sich häufig sowohl von muslimischer als auch von feministischer Seite kritisiert und ausgeschlossen fühlte. Als muslimische Feministin sei sie eine Rarität auf Twitter und im feministischen Diskurs gewesen. „So overall, I had Muslims telling me I did not need feminism and mainstream feminists wanting to 'liberate me', but both groups thinking that the phrase 'Muslim feminist' was an oxymoron.“ (Shahid 2014). Shahid erhielt in der Woche nach ihrem Post viele Zuschriften nicht-muslimischer Feminist\*innen, die zum ersten Mal einen Kommentar einer muslimischen Feminist\*in zur Thematik des Hijabverbots gelesen hatten. (vgl.: Shahid 2014; Tobin 2014).

Ein anderer Aspekt - warum ich dieses Beispiel gewählt habe - ist, dass das Tragen eines Hijabs oder einer anderen religiösen Körperbedeckung vor allem im öffentlichen Raum stattfindet. Nach Okins und auch Reddys Argumentation erklärt diese Tatsache, weshalb gerade diese kulturelle, religiöse Tradition so in den Fokus der Kritik gerückt ist. Beide Autorinnen kritisieren Multikulturalist\*innen dafür, dass sie die private Sphäre außer Acht lassen. Gerade dies führt schließlich dazu, dass die Gleichberechtigungsproblematik in der Literatur des Multikulturalismus ignoriert werden. (vgl.: Okin 1998; Reddy 2019) Wie ich bereits in dem Kapitel über die feministische

Demokratiethorie dargelegt habe, wird die Missachtung der privaten Sphäre durch Politik und Wissenschaft immer wieder in kritischen feministischen Texten thematisiert.<sup>32</sup> In Bezug auf die Kritik am Multikulturalismus sieht Okin das Problem darin, dass vor allem innerhalb der privaten Sphäre die Diskriminierung weiblicher Mitglieder einer Kultur stattfindet. Das Missachten der privaten Sphäre kreiere für jene, die Gruppenrecht aus einer liberalen Argumentation heraus von illiberalen Kulturen verteidigen, schwerwiegende Probleme. Dies gilt sowohl aus einem multikulturellen als auch aus einem feministischen Blickwinkel. (vgl.: Okin 1998, 665 ff.) Gerade hier verfällt Okin in die von Phillips und auch anderen Feminist\*innen kritisierte Generalisierung von Minderheitenkulturen. Zwar versucht Okin klarzustellen, dass sie selbst gewisse Klassen-, ethnische, religiöse und andere Differenzen zwischen Frauen nicht verneint, dennoch kann in Okins Argumentation im Laufe ihrer Kritik immer wieder eine Verallgemeinerung erkannt werden. (vgl.: Okin 1998, 665 ff.) Nach Okins sind die meisten der Minderheitenkulturen geprägt von einer Kontrolle der männlichen Mitglieder gegenüber ihren weiblichen Mitgliedern. Diese Dominanz spiegelt sich vor allem in der privaten Sphäre wider. Gerade Gesetze zur Ehe, Scheidung, Sorgerecht, Trennung und Kontrolle von Familieneigentum und dem Erbe beunruhigen kulturelle (oder religiöse) Gruppen häufig. (vgl.: Okin 1999, 12 ff., 1998, 667 ff.) Diese Aussagen Okins kann als anfällig für den Vorwurf betrachtet werden, Okin stellt sehr weit gefasste Behauptungen auf und verwischt eine Vielzahl unterschiedlicher Praktiken miteinander. (vgl.: Blickford 2000, S. 712) Hier zeigt sich, dass die Kritik vieler jüngerer Feminist\*innen gegen essentialistische Argumentationen durchaus gerechtfertigt ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Okin ihre Meinung nicht mehr äußern darf. Der Unterschied zwischen gerechtfertigter Kritik und dem Versuch einer Stummschaltung einer bestimmten Meinung muss hierbei und auch bei anderen ähnlichen Debatten in den Fokus rücken. Obwohl Phillips viele Aussagen Okins als nicht kontrovers aus einer feministischen Position ansieht

Okin noted that most cultures are suffused with gendered practices and ideologies that disadvantage women relative to men. For a feminist, this is not an especially controversial claim. (Phillips 2007b, S. 2),

---

<sup>32</sup> Siehe Kapitel 3.1. „Feministische Demokratiethorie“.

kritisiert sie im Speziellen Okins Argumentationsweise. So zöge Okin ihre Beispiele eklektisch aus sensationslüsternen Zeitungsquellen. Zusammenfassend kann Okins Beobachtung der unterschiedlichen Behandlung der privaten und der öffentlichen Sphäre sowohl in multikulturalistischen policies als auch in der multikulturalistischen Literatur als durchaus valide betrachtet werden. Schließlich zieht sich eine Unterscheidung der beiden Sphären historisch betrachtet zumindest durch die westliche Gesellschaft. Bis heute prägt das klassische Rollenbild der Frau als Mutter viele Kulturen. Trotz eines deutlichen gesellschaftlichen Wandels in vielen Kulturen, findet immer noch ein Großteil der Lebensrealität von Frauen in der privaten Sphäre statt. Diese Sphäre wird vor allem von der Politik weitaus weniger beachtet, als die öffentliche Sphäre. (vgl.: Phillips 1995, 1998) Trotz der hier gerechtfertigten Kritik von Seiten Okins, ist die Art und Weise, wie sie diese artikuliert, zu kritisieren. Okins kann ein als Beispiel für viele feministische Autor\*innen betrachtet werden, welche in einem ähnlichen Duktus argumentieren. Obwohl Phillips sich immer wieder mit den unterschiedlichen Behandlungen der beiden Sphären in der Politik und der Gesellschaft befasst hat, wurde ihr im Gegensatz zu Okin keine Homogenisierung vorgeworfen. Das liegt zum einen daran, dass Phillips sich nicht auf ein vermeintliches Problem in speziellen Kulturen bezieht, sondern Kritik an der Politik (vor allem westlicher Staaten) übt. Das verdeutlicht, dass eine Diskriminierung in der privaten Sphäre eben kein Problem anderer Kulturen ist. (vgl.: Phillips 1995, 1998) Zum anderen geht Phillips in ihren Schriften zu feministischer Demokratietheorie und eben nicht in jenen zu Multikulturalismus auf diese Problematik ein.

Phillips befasst sich stattdessen in ihrer Multikulturalismusanalyse hauptsächlich mit dem Kulturbegriff an sich. So argumentiert sie gegen ein deterministisches Verständnis von Kultur, welches Individuen aus Minderheiten oder nicht-westlichen kulturellen Gruppen als von kulturellen Regeln kontrolliert darstellt. Der Einfluss von Kulturen auf deren Mitglieder sollte gleich betrachtet werden, wie der Einfluss einer Klassen- oder Geschlechtszugehörigkeit. Dadurch werden zumindest einige Probleme, die im Zusammenhang mit Autonomie auftreten, weniger dringlich. (vgl.: Phillips

2007b, 101 ff.) Denn sowohl Argumentationen für als auch gegen multikulturalistische policies hängen häufig davon ab, dass Individuen aus kulturellen Minderheitengruppen eine fehlende Autonomie angedichtet wird oder ihnen zumindest die Art von Autonomie fehlt, welche für Individuen aus kulturellen Mehrheitsgruppen als vorhanden angesehen wird. Die Kritik an dem Begriff „*culture*“ ist am weitesten in der Anthropologie und soziologischen Literatur entwickelt. Dort ist diese häufig mit einer Kritik an den Begriffen „Ethnizität“, „Gemeinschaft“ und „race“ verbunden. Die Vorbehalte, welche es gegen diese Begriffe gibt, spiegeln sich auch im Diskurs um „Kultur“ wider. „Adam Kuper maintains that culture can become ‘a euphemism for race, fostering a discourse on racial identities while apparently abjuring racism.’” (Phillips 2007b, S. 18) Feminist\*innen sehen hier eine Tendenz in Richtung kulturellem Essentialismus und stellen die Behauptung auf, kulturelle Diskurse werden den mächtigeren Mitgliedern einer Gruppe ermöglichen, sich normalerweise ändernde und umstrittene Praktiken zu kodifizieren und dadurch ihre eigenen maßgeblichen Lesarten zu etablieren, die sie verwenden, um Konformität unter Gruppenmitgliedern durchzusetzen. Nach Phillips gibt es also auch bereits speziell im feministischen Diskurs kritische Meinungen gegen die Verwendung und das Verständnis des Kulturbegriffs. Phillips selbst argumentiert innerhalb dieses Diskurses, dass das allgemeine Verständnis von Kultur sich ändern müsse, der Begriff an sich jedoch – wie auch „Ethnizität“, „Gemeinschaft“ und „race“ – nicht verschwinden oder gar verboten werden sollte.<sup>33</sup> (vgl.: Ackerly 2009; Fomina 2010) Der Begriff ist wichtig, um gerade jene Ungleichheiten und Diskriminierungen darzustellen oder analysierbar zu machen, welche erst durch das Verständnis von unterschiedlichen, sich exkludierenden Kulturen entstanden sind. Jedoch ist eben ein anderes Verständnis von „Kultur“ bedeutend. Eine „Kultur“ solle demnach nicht ausschließlich als Erklärung für das Handeln aller Menschen innerhalb jener gelten.

---

<sup>33</sup> Phillips greift hier auf eine politische Debatte zurück, welche es in mehreren westlichen Ländern bis heute gibt. Immer wieder befassen sich westliche Demokratien mit der Frage, ob der Begriff „race“ (oder speziell im Deutschen: „Rasse“) aus ihren Verfassungen oder bezogen auf Deutschland aus dem Grundgesetz gestrichen werden soll. (vgl.: Kaneza 2021; Phillips 2007b).

I argue that a more careful understanding of culture provides a better basis for multicultural policy than the overly homogenised version that currently figures in the arguments of supporters and critics alike. (Phillips 2007b, S. 9)

---

Phillips kritisiert immer wieder das ihrer Ansicht nach zu enge Verständnis von Kultur. Sie setzt sich von den zuvor genannten Definitionen von Kultur von Okin und Kymlicka ab und spricht einem weiter gefassten Kulturbegriff zu. Stattdessen kann eine Verbindung zu dem Kulturverständnis von Seyla Benhabib und Ayelet Shachar gezogen werden. Beide argumentieren – wie Phillips – für ein flexibleres, weniger abgrenzendes Verständnis von Kultur. Vor allem aus feministischer Sicht wäre ein nicht so abgegrenztes und dadurch vorurteilsbehaftetes Verständnis von Kultur nur logisch. Denn der Feminismus sollte für ein heterogenes Weltbild stehen, da die Gruppe der Frauen nicht als eine homogene Einheit betrachtet werden. (vgl.: Phillips 2007b, 31 ff.) Bei den Anfängen des westlichen Feminismus stellen diese ein deutlich anderes Bild dar. Zwar ist durchaus in manchen Strömungen des Feminismus eine Hinwendung zu einem Feminismus erkennen, welcher die Unterschiede in geschlechtsbezogener Diskriminierung anerkennt – zum Beispiel der intersektionale Feminismus – jedoch wurden diese Strömungen lange von vielen Feminist\*innen selbst nicht beachtet oder gar ignoriert und sind aus diesem Grund zu einem Kritikpunkt vor allem jüngerer Feminist\*innen gegen ihre Vorgänger\*innen geworden. (vgl.: Crenshaw 1989, 1991; Snyder 2008) Langezeit wurde von dem einen Feminismus gesprochen, der sich auf die Erfahrungen weißer, westlicher, privilegierter Frauen bezog<sup>34</sup>. Aus diesem Einheitsfeminismus entstammen vor allem jene zuvor genannten Argumentationen gegen den Multikulturalismus und spezielle Rechte für kulturelle Gruppen. Phillips betrachtet den Feminismus mit einem wenig kritischen Blick, der die jahrelange Ausblendung der Vielschichtigkeit des Feminismus durch weiße, westliche Feminist\*innen fast schon ignoriert. (vgl.: Wollrad 2005)

Wie die Analyse von Phillips Theorieansätzen rund um den Multikulturalismuskurs zeigt, gab es innerhalb des Diskurses seit dem

---

<sup>34</sup> Siehe Kapitel 2. „Innerfeministischer Diskurs – eine multidimensionale Analyse“.

Anfang der 2000er Jahre wenig Veränderungen. Es kann von einer Zuspitzung der Fronten zwischen Multikulturalismus Befürworter\*innen und Kritiker\*innen gesprochen werden. Der Feminismus spiegelt hier schlichtweg die einzelnen Positionen innerhalb der Gesellschaft wider. Phillips Argumentationen für einen Multikulturalismus – jedoch mit einem anderen Kulturverständnis – findet sich im innerfeministischen Diskurs um Multikulturalismus deutlich weniger kontrovers wieder als die zuvor erwähnten Werke Okins. Dennoch werden auch Phillips Thesen nicht in allen feministischen Strömungen kritiklos hingenommen. Joanna Fomina, die in der Zeitschrift „Polish Sociological Review“ eine Rezension zu Phillips Buch „Multiculturalism without Culture“ verfasste, lobt Phillips zwar zunächst für ihre Hauptthese. „It is difficult not to agree with the main thesis that a non-essentialist view of culture is vital for the formulation of multiculturalist theory and practice.“ (Fomina 2010, S. 125) Fomina kritisiert jedoch, dass Phillips es nie wirklich schafft, eine völlig kulturfreie Gleichstellungspolitik zu konstruieren. Obwohl Phillips einen nicht-essentialistischen Kulturbegriff unterstützt, versucht sie gleichzeitig die Sicht anderer auf ihre eigene Kultur – mit bestimmten wesentlichen Eigenschaften, die verteidigt und repliziert werden sollten auch durch den Staat – zu respektieren. Fomina schließt daraus, dass dieser Versuch dazu führe, dass Phillips doch mit einer Generalisierung von Minderheitenkulturen als getrieben durch ihre Kultur verbleibt. Phillips bleibt ihrer eigenen Frage schuldig, wie zwischen Zwang und Wahl differenziert wird. (vgl.: Fomina 2010, 125 ff.) Auch Frank Lovett kritisiert Phillips dafür, nicht weit genug zu gehen mit ihren Überlegungen und Schlüssen vor allem in Bezug auf ein autonomeres Verständnis von Kultur.

What is important, it seems to me, is not the act of choice as such, but rather the structural features of culture and society that determine, for better or worse, the choice scenarios people ultimately face. (Lovett 2008, S. 167)

Hege Skjeie nimmt einen anderen Ansatz in ihre Kritik auf. Skjeie geht auf die Prämisse Phillips ein, sowohl Feminismus als auch Multikulturalismus sind beides Projekte, welche sich auf ein gemeinsames Engagement für die Gleichstellung stützen und die beiden daher unter den Umständen, in denen sie zu kollidieren scheinen, ausgeglichen werden müssen. Phillips geht dieser Prämisse aber nicht nach. (vgl.: Skjeie 2008, 424 ff.) Die Kritik an Phillips -

verglichen mit jener an Okins - ist weitaus weniger radikal. Zwar wird auch Phillips – zumindest in Teilen – ein gewisser Essentialismus vorgeworfen, jedoch bezieht sich die Kritik an ihren Texten zu Multikulturalismus im Kern auf Phillips Argumentationen. Phillips wird im Gegensatz zu Okin nicht dafür kritisiert, dass sie als weiße, westliche Feminist\*in sich zu dieser Thematik äußert. In der Kritik zu Okins Texten spielt ihre Herkunft jedoch durchaus eine gewisse Rolle. (vgl.: Phillips 2007b)

### **3.2.3. Eine neue Welle von intersektionalem Feminismus**

Intersektionaler Feminismus bekam in den letzten Jahren einen starken Aufschwung. Die Ideen der Intersektionalität können nicht nur in der Strömung des intersektionalen Feminismus an sich, sondern auch in anderen aktuellen Feminismen gefunden werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass es keine kritischen Stimmen innerhalb des Feminismus gegen den intersektionalen Ansatz gibt. Im Jahr 2018 wählten Bündnis 90/Die Grünen die Themenschwerpunkte Intersektionalität und Religion für ihren jährlichen Bundesfrauenkongress. Die Themen und auch die Gäste der Veranstaltung wurden von einigen Mitgliedern der Partei in einem offenen Brief kritisiert. Veröffentlicht wurde dieser Brief auf der Internetseite der feministischen Zeitschrift „Emma“<sup>35</sup>. Die linksalternative Tageszeitung „taz“ („Die Tageszeitung“) berichtete über diesen Vorfall und bezeichnete den Konflikt innerhalb der Partei als Generationenstreit. Vertreter\*innen der zweiten Feminismuswelle würden sich gegen die jüngere Generation wenden. Kritisiert wurden die inklusiven, kulturellen Konzepte, welche der Kongress unter anderem mit Gästen wie der Politikwissenschaftlerin Kübra Gümüsay<sup>36</sup> vertritt.

---

<sup>35</sup> Das deutsche Magazin „Emma“ steht immer wieder in der Kritik auch von feministischer Seite. Vor allem gegen die Ansichten seiner Herausgeberin und Chefredakteurin Alice Schwarzer stellen sich seit Jahren viele meist junge Feminist\*innen. So wurde Schwarzer beispielsweise für ihre Beiträge zur deutschen Debatte um ein Hijabverbot immer wieder Rassismus vorgeworfen. „Schwarzer fällt schon seit Jahren mit rassistischen Äußerungen auf und spricht muslimischen Frauen, die sich für ein Kopftuch entscheiden, das Recht auf Selbstbestimmung ab.“ (Alexander 2019).

<sup>36</sup> Kübra Gümüsay ist eine in Deutschland geborene muslimische Autorin, Bloggerin und politisch, feministische Aktivistin. In ihrer aktivistischen Arbeit setzt sie sich unter anderem gegen ein Hijabverbot, für intersektionalen Feminismus und gegen Rassismus in Deutschland ein. Aus verschiedenen Richtungen wird Gümüsay selbst immer wieder als Islamistin bezeichnet oder ihr zumindest eine Nähe zum Islamismus vorgeworfen. (vgl: Winkler 2013).



Langjährige Aktivist\*innen – Halina Bendkowski und die Politikwissenschaftlerin Barbara Holland-Cunz – versandten zudem eine kritische Mail unter anderem an die frauenpolitischen Sprecherinnen in Partei und Fraktion und an andere Feminist\*innen mit durchaus unterschiedlichen Positionen. In der Kritik gegen die Veranstaltung, wurde von Bendkowski die dritte und vierte Welle des Feminismus mit dem herablassenden Begriff „Sternchenfeminismus“ zusammengefasst und als infantil bezeichnet. Als Grund dieser starken Kritik vermutete die Leiterin des Gunda-Werner-Instituts für Feminismus und Geschlechterdemokratie der Heinrich-Böll-Stiftung, Ines Kappert, dass einige der Feminist\*innen ihre feministische Arbeit und deren Erfolge in Frage gestellt sehen. Dies sei jedoch nicht die Intention der Veranstaltenden. Es solle auf den Leistungen der vorangegangenen Generationen aufgebaut und diese nicht verleugnet werden. (vgl.: Hecht 2018)

Alle feministischen Strömungen werden beeinflusst durch ihre Anhänger\*innen und deren Lebensrealität. Somit findet über die Zeit Veränderungen innerhalb des Feminismus angepasst an aktuelle gesellschaftliche Problematiken statt. (vgl.: Lukose 2018, 38 ff.) Wie auch im Multikulturalismuskurs bereits beschrieben, verändern sich die Argumentationen und Analysen unter anderem durch bestimmte prägende Ereignisse auf der Welt.<sup>37</sup> Bezierend auf den intersektionalen Feminismus kann durchaus ein gewisser Generationenkonflikt erkannt werden. Viele Feminist\*innen der zweiten Welle waren selbst geprägt durch die Spannungen des Ost-West-Konflikts und dem Vietnamkrieg. Die meisten der Feminist\*innen dieser Generation verband ein globales Verständnis von Feminismus. Eine globale feministische Solidarität unter dem Slogan „Sisterhood is global“ sei laut Fink und Ruppert in weiten Teilen der europäischen und US-amerikanischen Frauenbewegungen schlicht vorausgesetzt worden. Schon damals ist dagegen - jedoch vor allem von „Feminist[\*innen] des globalen Südens“ - Kritik geäußert worden. „[I]mperialistische Vereinnahmungen, koloniale Projektionen und systematische Auslassungen durch hegemoniale westliche Feminismen“ (Fink und Ruppert 2009, S. 64) werden von Fink und Ruppert als Hauptkritikpunkte

---

<sup>37</sup> Siehe Kapitel 3.2.2. „Innerfeministische Debatten zu Gruppenrechten und multikultureller Politik“.

von damals ausgemacht. Außerdem sei „die propagierte Schwesternschaft radikal in Frage gestellt“ (Fink und Ruppert 2009, S. 64) worden. Auch heutzutage kann ähnliche Kritik innerhalb des feministischen Diskurses an der zweiten Feminismuswelle gefunden werden. Deutlich wurde dies als 2017 die #MeToo-Bewegung auf verschiedenen Plattformen der Sozialen Medien ins Leben gerufen wurde. Auf der ganzen Welt machten Opfer von sexuellen Übergriffen und Belästigungen darauf aufmerksam, was ihnen geschehen war. Zwar lag der Fokus der Bewegung darin, sich gegen sexuellen Missbrauch durch Männer zu stellen. Nach Finneman und Volz lies die Debatte aber auch Spannungen zwischen den Feminist\*innen der zweiten und dritten Welle wieder aufleben. (vgl.: Finneman und Volz 2020, 863 ff.) Die jüngere Generation beschuldigte die Feminist\*innen der zweiten Welle, die Bedeutung der Bewegung nicht verstanden zu haben. Sie seien mitschuldig, lächerlich veraltet und schlichtweg zu ängstlich, um sich wirklich gegen männliche Macht aufzulehnen. Im Gegenzug wurden die Vertreter\*innen der Bewegung durch die älteren Feminist\*innen als zu leidenschaftlich, naiv idealistisch oder „out for blood“ kritisiert. (vgl.: Finneman und Volz 2020, S. 863) Einige der Kritiker\*innen seien sogar der Meinung, die #MeToo-Bewegung ermutige dazu selbst eine Art Opferrolle einzunehmen. Dieser Vorwurf steht im Kontrast zu der kollektiven Opferrolle, welche nach Christina Thürmer-Rohr gerade jene Feminist\*innen der 60er und 70er Jahre sich zugeschrieben hätten.<sup>38</sup> (vgl.: Thürmer-Rohr 2010, 88 ff.) Laut Finneman und Volz gab es gewisse Spannungen schon seit Jahrzehnten. Die #MeToo-Debatte hat die Konfliktfelder schließlich lediglich offengelegt. (vgl.: Finneman und Volz 2020, 863 ff.; Lukose 2018) Zwar liegt in der Darstellung der verschiedenen feministischen Strömungen als Wellen die Problematik einer Generalisierung und die Gefahr sich ausschließlich auf die Entwicklungen des westlichen Feminismus zu beziehen, dennoch können gebündelte, sich ähnelnde feministische Positionen – auch global betrachtet – während gewissen Epochen durchaus erkannt werden.<sup>39</sup> Die Gemeinsamkeiten innerhalb der Wellen finden sich in historischen Situationen, aktivistischen Schlüsselfiguren

---

<sup>38</sup> Siehe Kapitel 2.2. „Feminismen – zahlreiche, vielfältige, widersprüchliche Konzepte, Strategien und Bewegungen“.

<sup>39</sup> Siehe Kapitel 2. „Innerfeministischer Diskurs – eine multidimensionale Analyse“.

und gemeinsamen feministischen Zielen. Seit Anfang des 21. Jahrhunderts sind einige feministische Wissenschaftler\*innen der Meinung, die dritte Feminismuswelle ist schlichtweg aus der Kritik an der zweiten Welle heraus entstanden. (vgl.: Mann und Huffman 2005; Finneman und Volz 2020) Zwar konzentrieren sich sowohl Finneman und Volz als auch Mann und Huffmans Argumentationen hauptsächlich auf die Entwicklungen innerhalb des US-amerikanischen Feminismus, jedoch können auch in anderen Ländern parallel oder leicht versetzt laufende Entwicklungen beobachtet werden. Wie das Beispiel des Frauenkongresses der Partei Bündnis 90/Die Grünen zeigt, wird auch in Deutschland von einem Generationenkonflikt zwischen den Feminist\*innen der Neuen Frauenbewegungen und der jüngeren Generation gesprochen. Unsere globalisierte Welt und die Vernetzung über das Internet sorgen dafür, dass feministische Themen – wie die #MeToo-Bewegung – sich auf der ganzen Welt verbreiten können.<sup>40</sup>

Die dritte Welle des Feminismus – gesehen als kritische Auseinandersetzung mit den ihr vorangegangenen feministischen Strömungen – stellt sich gegen die zuvor verbreitete Theorie der auf sich aufbauenden Bewegungen innerhalb des Feminismus. (vgl.: Finneman und Volz 2020, 865 ff.; Mann und Huffman 2005; Snyder 2008; Snyder-Hall 2010) Finneman und Volz sprechen von einem „paradigm“-Ansatz. Vertreter\*innen dieses Ansatzes argumentierten, dass die dritte Welle sich durch eine stärkere Betonung auf „women of colour, Third World women, and queer theory“ auszeichnet und dadurch eine Kritik heraushebt: frühere Feminismusbewegungen konzentrieren sich zu sehr auf weiße heterosexuelle Frauen der Mittelklasse. (vgl.: Finneman und Volz 2020, S. 866) Die Hauptthemenbereiche des Feminismus der jüngeren Generation befassen sich mit multikultureller Inklusion, Identitätspolitik und Intersektionalität. Nicht nur die #MeToo-Bewegung, sondern auch andere feministische Aktivist\*innengruppen deuten darauf hin, dass der

---

<sup>40</sup> Nachdem am 15. Oktober die US-amerikanische Schauspielerin Alyssa Milano (aufgegriffen von der Kampagne von Tarana Burke) Frauen dazu aufrief offen über ihre Erfahrungen mit sexuellen Übergriffen und Belästigungen zu sprechen, entstanden innerhalb weniger Stunden ähnliche Bewegungen in verschiedenen Sprachen – wie unter anderem Arabisch, Farsi, Französisch, Hindi und Spanisch. Noch ein halbes Jahr später verwendeten Frauen in 85 verschiedenen Ländern den Hashtag #MeToo. (vgl.: Mahdavi 2018).

zeitgenössische öffentliche Diskurs über den und innerhalb des Feminismus die zentrale Bedeutung eines intersektionalen Feminismus in gewissem Maße absorbiert zu haben. (vgl.: Lukose 2018, S. 37) Lukose argumentiert jedoch, dass dieses Annehmen der Ideen der Intersektionalität eine Veränderung der eigentlichen Vorstellungen von Kimberly Crenshaw mit sich gebracht hat. Aktuelle Diskussionen um einen intersektionalen Feminismus beziehen sich auf die These Frauen oder FLINTA\* haben mehrere Identitäten, welche alle berücksichtigt werden müssen. Aus diesem Grund hängen diese Debatten innerhalb des Feminismus häufig davon ab, dass ethnisch und wirtschaftlich privilegierte Feminist\*innen ihre Privilegien überprüfen, damit eine integrativere und vielfältigere feministische Bewegung aufgebaut werden kann. Crenshaws Verständnis von Intersektionalität steht jedoch genau gegen jene Inklusion oder Herausarbeitung der Identitäten. Stattdessen hat sich Crenshaw schlichtweg mit der Schnittmenge zwischen Rassismus und Sexismus beschäftigt und darauf aufmerksam machen wollen, dass diese Schnittmenge etwas völlig Neues erschaffen hat. Crenshaw merkt selbst an, dass sie den Begriff geprägt hat, aber sicher nicht das Konzept. (vgl.: Crenshaw 1989, 1991; Lukose 2018, 39 ff.)

[W]hile Crenshaw was focused on intersecting power structures that created identifications that impacted women's lives, more contemporary mobilizations of the term focus more on the possession of identities that women bring to the feminist table. (Lukose 2018, S. 39)

Die Strömungen des Feminismus der dritten Welle suchen somit ihre eigene Verbindung zu den Ideen der Intersektionalität. Dies geschieht unter anderem durch die Auseinandersetzung mit vorangegangenen Feminismen und der aktuellen sozialen und politischen Lage der Welt. (vgl.: Lukose 2018, 39 ff.; siehe auch: Snyder 2008) Ob sich dieser Versuch einen inklusiveren Feminismus zu kreieren ausschließlich daraus gebildet hat, in dem sich die neue Generation der Feminist\*innen gegen ihre Vorgänger\*innen stellen wollte, ist fraglich. Es gibt definitiv eine Art Abarbeiten der jüngeren Generation an den Feminist\*innen der 60er und 70er Jahre und hat es auch zuvor gegeben. Dies wiederum hat zur Folge, dass diese ältere Generation sich durch die daraus resultierende Kritik in gewisser Weise angegriffen fühlt. Dennoch sind bei weitem nicht alle Feminist\*innen in diesen Generationenstreit einzuordnen. Anne Phillips kann zumindest heutzutage

weder wirklich in den Feminismus der 60er und 70er Jahre, noch in den Feminismus der 90er Jahre bis heute eingeordnet werden. Phillips schreibt beispielsweise in ihren Texten zu einer gerechteren Repräsentation über einen intersektionellen Ansatz, der die verschiedenen Axen der Diskriminierung miteinbeziehen solle.

One way forward, then, would be to intensify and complicate the efforts at descriptiveness, to press not just for proportionate representation along one social axis — gender, class, race, caste — but for a proportionality that recognizes the cross-cutting intersections of the full range. Normatively, this strikes me as utterly compelling: I cannot see how one can identify the underrepresentation of women or dalits or African Americans as a problem, yet refuse on some principled ground to consider the underrepresentation of black women or female dalits or working class African Americans as a problem. (Phillips 2012, S. 516)

Es scheint jedoch als befasse sich Phillips vor allem mit Crenshaws ursprünglichem Verständnis der Intersektionalität und weniger mit der Identitätenproblematik. Wie auch die Auseinandersetzung mit Phillips Multikulturalismusargumentation gezeigt hat, ist es schwer Phillips in eine Gruppe innerhalb feministischer Konflikte einzuordnen. Phillips Argumentationen und Thesen können immer wieder als Beweis dafür genommen, dass selbst einzelne Feminist\*innen häufig nicht einer feministischen Strömung oder einer Welle zugeordnet werden können. In verschiedenen Debatten nehmen sie verschiedene Rollen und Meinungen ein. Ein kollektives Kritisieren egal welcher feministischen Gruppierung bildet immer ein zu homogenes Bild einer sehr heterogenen Bewegung.

### **3.3. Der Körper als Eigentum**

Die Bedeutung von Eigentum im Speziellen in Verbindung mit dem weiblichen Körper hat eine lange Tradition in feministischen Diskursen. Der Körper an sich und dessen Einfluss nimmt in den meisten feministischen Positionen eine bedeutende Stellung ein. Über die Jahrhunderte hat sich das Bild und Verständnis des Körpers und ins besondere des weiblichen Körpers verändert. (vgl.: Phillips 2013, 17 ff.) Der Kampf gegen die Objektifizierung und der Geist-Körper-Dualismus haben alle Strömungen des Feminismus zumindest in

gewisser Art und Weise geformt. Wie Elizabeth Spelman es in ihrem Text „Woman as Body: Ancient and Contemporary Views“ beschreibt, werden Frauen immer wieder in eine von ihr als körperliche oder leidenschaftliche Sphäre des Daseins benannten Darstellung verbannt. (vgl.: Spelman 1982, 119 ff.) In diesem Text stellt sich Spelman außerdem die Frage „What connection might there be between attitudes toward the body and attitudes toward women?“ (Spelman 1982, S. 110). Die Trennung von Körper und Geist hat auch laut Christian Lenk eine gewisse Tradition in der europäischen, beziehungsweise westlichen Philosophie. (vgl.: Lenk 2011, 22 ff.) Die Tatsache, dass Frauen immer wieder ausschließlich der körperlichen Sphäre zugeordnet wurden, lässt die von Spelman erfragte Beziehung zwischen der Einstellungen zum Körper und der Einstellungen zu Frauen erklären. Spelman argumentiert, dass die Einstellung vieler Philosoph\*innen zur Trennung zwischen Körper und Geist sich in ihrer gesamten philosophischen Arbeit widerspiegeln würde. Die Sichtweise eines Philosophen auf diese Unterscheidung gibt schließlich auch einen direkten Einblick in seine Ansichten über Frauen. Für Feminist\*innen ist es somit von großer Bedeutung, sich dieser Geist-Körper-Trennung bewusst zu sein. Auch, da einige Feminist\*innen sowohl die Seele/Körper-Unterscheidung als auch den relativen Wert, der der Seele und dem Körper beigemessen wird, einfach übernommen haben. Diese Feminist\*innen nehmen dabei jedoch möglicherweise eine Position ein, die dem widerspricht, wofür sie auf einer bewussteren Ebene argumentieren. (vgl.: Spelman 1982, 119 ff.; Phillips 2013; Chambers 2015) Auch Simone de Beauvoir geht auf den Einfluss dieser Unterscheidung für den Feminismus und für Frauen im Allgemeinen ein. In ihrem wohl bekanntesten und für den Feminismus vielleicht einflussreichsten Buch „Das andere Geschlecht“ (original.: „Le Deuxième Sexe“) liefert de Beauvoir Einsicht in die Art und Weise, wie das Bild der Frau als Körper Frauen aufgezwungen und gegen sie verwendet wurde, beziehungsweise immer noch wird. Spelman kritisiert jedoch, dass für de Beauvoir die Befreiung der Frau bedeutet, dass der Geist oder der Verstand über die Materie oder den Körper siegen muss. Auch Simone de Beauvoir übernimmt somit den Körper-Geist-Dualismus und argumentiert dafür, dass Frauen sich von ihrer Körperlichkeit lösen sollen. (vgl.: Spelman 1982, 119 ff; Beauvoir 2022) Diese Argumentation führt in eine

Richtung, in welcher der Feminismus die Funktion einnimmt, Frauen die Möglichkeit zu liefern, so zu handeln, wie Männer unter dem Patriarchat handeln. Dies sollte nach Clare Chambers jedoch nicht die Aufgabe des Feminismus sein. Seine eigentliche Aufgabe sollte darin bestehen, das Patriarchat zu zerstören. Chambers stellt sich – mit ihrer Argumentation für einen Feminismus, welcher die Besonderheit des weiblichen Körpers akzeptiert und diese zur Erreichung einer Gleichberechtigung in den Fokus rückt, auf die Seite vieler anderer Feminist\*innen aktueller Strömungen. Wie ich schon in dem Kapitel 3.1.2. „Gleichheits- oder Differenzfeminismus“ erläutert habe, gibt es eine gewisse Teilung innerhalb des Feminismus, welche auf eine Vorstellung der eigentlichen Gleichheit von Mann und Frau oder der Akzeptanz und Hervorhebung der Differenzen von Mann und Frau basiert. In ihrer Rezension zu Anne Phillips Buch „Our Bodies, Whose Property?“ kritisiert Chambers Phillips für ihre kritische Einstellung gegenüber einem biologischen Essentialismus. Essentialismus wird von vielen Feminist\*innen als problematisch betrachtet, da er Frauen an traditionellen Rollen bindet. Dennoch dürfe die Ablehnung einer traditionellen Rolleneinteilung nicht dazu führen, dass die Idee der Besonderheit des Körpers an Bedeutung verliert. (vgl.: Chambers 2015, 112 ff.) Durch aktuelle gesellschaftliche Themen, die unter anderem innerhalb des Feminismus zu verorten sind, ist der Körper wieder in den Fokus gerückt. Diskussionen um Transgender und auch non-binary Personen <sup>41</sup> (durch Themen wie beispielsweise geschlechtsangleichende Operationen oder Brustreduktion) haben einen großen Einfluss auf den Diskurs um den (im biologischen Sinne) weiblichen Körper. Zudem werden aktuelle Schönheitsideale und damit in kausaler Verbindung stehende Schönheitsoperationen immer wieder von Feminist\*innen kritisiert. Der weibliche Körper stehe unter dem Druck der Gesellschaft. (vgl.: Fahs 2011, 452 ff.; Oestreich 2018) Heide Oestreich spricht in ihrem Artikel „Feministische Philosophie und Körper“ von einer Rückkehr des Körpers in den feministischen Diskurs. Dies sei unter anderem durch die

---

<sup>41</sup> Non-binary (oder im Deutschen: nicht-binäre) Personen, sind Menschen, welche sich weder gänzlich dem weiblichen noch dem männlichen gender zugehörig fühlen. „Manche nicht-binäre Personen können den Wunsch nach Körperveränderungen hin zu einem nicht-binären, "uneindeutigen", androgynen Geschlechtsausdruck haben, andere nicht.“ (Sauer 2018b).

#MeToo-Debatte <sup>42</sup> und einer Neuauflage der Diskussion um Abtreibungsgesetzen zu verdanken. In den 90er Jahren ist der Körper in gewisser Weise aus dem feministischen Diskurs verschwunden. Oestreich sieht in diesem Phänomen eine Verbindung zu einem verstärkt neo-liberalen Feminismus der 90er Jahre. Die Idee einer Frau angepasst an das patriarchale, kapitalistische System fand zu dieser Zeit seinen Höhepunkt. (vgl.: Oestreich 2018; McRobbie 2007, 719 ff.) Einige feministische Theoretiker\*innen wie Barbara Holland-Cunz, Angela McRobbie oder Chandra Mohanty sahen in dieser Entwicklung noch im Anfang der 2000er Jahre eine Abkehr vom Feminismus, (vgl.: Holland-Cunz 2003; McRobbie 2007, 720 ff.; Mohanty 2003, 6 ff.)

The various political issues associated with feminism, are understood to be now widely recognised and responded to (they have become feminist common-sense) with the effect that there is no longer any place for feminism in contemporary political culture. (McRobbie 2007, S. 720)

Betrachtet aus der aktuellen Situation heraus wird deutlich, dass diese Befürchtungen nicht gerechtfertigt sind. Es kann fast von einem Anstieg der Wichtigkeit des Feminismus und im gleichen Zuge auch des weiblichen (oder männlichen) Körpers in der heutigen Zeit gesprochen werden. Claire Snyder-Hall merkt an, dass sich die aktuelle Feminismuswelle durch die Ablehnung einer einheitlichen Kategorie von Frauen (und anderen FLINTA\*) und die Auflehnung gegen die gesellschaftlichen Vorstellungen für Frauen eine Philosophie des Nichturteilens vertrete. Von dieser Position aus reagiere die dritte Welle direkt auf die Sexkriege, die verheerende Spaltung, die Feminist\*innen gegeneinander ausgespielt hätte. (vgl.: Snyder 2008, 188 ff.; Snyder-Hall 2010, 255 ff.) Lynn Comella ordnet diese „Feminist Sex Wars“ in die 70er bis 80er Jahre ein. (vgl.: Comella 2015, 439 ff.) Durch den Fokus auf dem Körper befassen sich nun auch viele Feminist\*innen mit (der eigenen) Sexualität. Die aktuelle Generation der Feminist\*innen stellt sich somit auf eine Pro-Sex Seite. Auf jene Seite des Feminismus, die Pornografie, Sexarbeit, Sadomasochismus und Butch/Femmerolen verteidigt. (vgl.: Snyder 2008, 188 ff.) Oft wird hierbei von einer Art Befreiung des weiblichen Körpers und der Sexualität gesprochen. Wobei sich die Frage stellt, ob es sich hier wirklich um

---

<sup>42</sup> Siehe Kapitel 3.2. „Multikulturalismus im innerfeministischen Diskurs.“



eine Befreiung handelt? Der Körper im Fokus des Feminismus und - wie Phillips es bezeichnet - als Eigentum der Frau kann durchaus problematisch sein. Anne Phillips fügt sich hier in den innerfeministischen Diskurs über den weiblichen Körper ein. Jedoch wie auch schon in anderen feministischen Themenbereichen ist es schwer, Phillips konkret auf eine bestimmte Seite zu stellen. Wie ich zuvor dargestellt habe, gibt es verschiedene Debatten rund um den (weiblichen) Körper, welche ich in folgenden Punkten zusammenfass: 1. Der Geist-Körper Dualismus, 2. Die Bedeutung des feministischen, beziehungsweise weiblichen Körpers und 3. Pro-Sex Positionen. Alle drei Themenbereiche können sich im aktuellen feministischen Diskurs wiederfinden und haben zudem auch schon in den vorangegangenen Feminismuswellen für Spaltungen oder zumindest tiefgreifende Konflikte innerhalb des Feminismus gesorgt. Die Argumentationen, ob dafür oder dagegen, haben sich jedoch immer wieder – angepasst auf das gesellschaftliche und politische Umfeld – verändert und sind dennoch gleichzeitig eng miteinander verbunden. Im Folgenden werde ich auf alle drei Punkte in unterschiedlichem Ausmaß mit Bezug auf Anne Phillips Buch „Our Bodies, Whose Property?“ und den aktuellen Debatten genauer eingehen.

### **3.3.1. Der Körper-Geist Dualismus**

In hegemonialen Wissenschaftsdiskursen wie auch in sozialen Verhältnissen besteht eine Präferenz für binäres Denken und dichotome Eindeutigkeiten: Frau/Mann, öffentlich/privat, normal/anormal, Staatsbürger\*in/Ausländer\*in, friedlich/gewaltvoll, gesund/krank [...]. (Mohr 2021, S. 76)

Da ich schon in dem vorangegangenen Kapitel auf die Bedeutung und die Geschichte des Körper-Geist Dualismus eingegangen bin, beziehe ich mich nun auf die aktuellen Debatten. Wie beschrieben hat die Vorstellung einer Trennung zwischen einer körperlichen und einer geistigen Sphäre bis heute einen starken Einfluss auf feministische Theorien und Strömungen. Der aktuelle reine Diskurs um den Körper-Geist Dualismus findet hauptsächlich in akademischen Sphären statt. Dies bezieht sich darauf, dass dieser Ansatz seine Ursprünge in der Philosophie findet (vgl.: Spelman 1982). Wird der Ansatz auf aktuelle öffentliche, gesellschaftliche Debatten übertragen, sind

Vertreter\*innen des Körper-Geist Dualismus vor allem in konservativen feministischen Strömungen wiederzufinden. Die Vorstellung einer Trennung zwischen einer einfach körperlichen Sphäre und einer komplexen geistigen Sphäre spiegelt die Binarität wider, die die meisten Grundvorstellungen unserer (westlichen) Gesellschaft bis heute prägen. Innerhalb dieses Weltbilds, geprägt von Binarität, lässt sich nicht nur der Körper-Geist Dualismus, sondern auch weitere Dualismen finden. Einer der wichtigsten Punkte des aktuellen Feminismus ist der Diskurs um mehr Inklusion, erreicht durch einen Aufbruch des dualen Denkens, also dieses vorher genannten Weltbilds. Beispiele feministischer Strömungen, die solch eine Auflösung verfolgen, sind unter anderem der intersektionale Feminismus, der queere Feminismus und der de-/postkoloniale Feminismus.

Decolonial feminism [...] is focused on the discussion centered on coloniality and colonial differences based on gender. Coloniality of gender thus incorporates discussions on intersectionality and intersexuality, including critical discussions on the limitations of binary sex logics, hegemonic heteronormativity, hierarchies of race and social conditions. (Rodrigues 2022, S. 2)

Diese Strömungen fordern die Anerkennung der Vielfältigkeit innerhalb des Feminismus. Schon 1979 kritisierte Audre Lorde die „Zusammensetzung der Konferenz zum dreißigsten Jahrestag der Veröffentlichung von Simone de Beauvoirs ‚Deuxième Sexe‘“ (Mauer und Leinius 2021a, S. 19). In ihrer Kritik machte sie darauf aufmerksam, dass die Auswahl der Konferenzbeiträge und die daraus resultierende Abwesenheit von marginalisierten Perspektiven zu einer Fortführung und Reproduktion von binärem Denken führte. (vgl.: Mauer und Leinius 2021a, S. 19)

In meinen Ausführungen habe ich über verschiedene Dualismen gesprochen, welche unsere Gesellschaft und die Rolle der Geschlechter geprägt haben. Wie Sara Garland-Levett es zusammenfasst, sind Dualismen „ways of thinking that position two sides in opposition, where each is knowable and defined through reference to what it is not [...]“ (Garland-Levett 2018, S. 703). Das Problem daran ist, dass beide Seiten einer Dichotomie nicht getrennt voneinander betrachtet werden können, da sie dann ihre Bedeutung verlieren (vgl.: Garland-Levett 2018, 703 ff.). Zudem fehlt laut Laura Mohr die

Möglichkeit eines „Dazwischenseins“. Menschen, deren Lebensrealitäten weder dem einen noch dem anderen zugeordnet werden können – beispielsweise weder Mann noch Frau – sind demnach aus dieser binär geprägten „Normalität“ ausgeschlossen. (vgl.: Mohr 2021, 76 ff.) Der Aufbruch von Dualismen ist einerseits (body/mind) schon lange ein Teil feministischen Denkens, andererseits (männlich/weiblich) sehr aktuell und wird vor allem seit einigen Jahren für manche Strömungen des Feminismus immer wichtiger (bspw. dem intersektionalen, queeren oder postkolonialen Feminismus). Der Grundgedanke dreht sich um mehr Inklusion und eine realere Darstellung der Gesellschaft oder der Welt durch den Feminismus. Mauer und Leinius machen in ihrem Sammelwerk „Intersektionalität und Postkolonialität“ darauf aufmerksam, dass postkoloniale Analysen darlegen,

wie sich [die] binäre Logik beispielsweise auch in aktuellen Entwicklungsmodellen findet, die die kapitalistische Moderne als Endpunkt des Fortschritts setzen, ohne sich um die miteinander verbundenen Formen der Unterwerfung und Ausbeutung zu kümmern, die historisch die Industrialisierung des globalen Nordens ermöglichten. (Mauer und Leinius 2021b, S. 47–48)

Feministische Kritik an binären Vorstellungen bezieht sich parallel auf Problematiken sowohl außerhalb als auch innerhalb des Feminismus selbst. Sowohl der intersektional, als auch der postkoloniale Feminismus geht dabei nach Mauer und Leinius andere Wege, als der queere Feminismus. (vgl.: Mauer und Leinius 2021b, 47 ff.) Intersektionaler und postkolonialer Feminismus beziehen sich auf Kategorien der Diskriminierung und machen durch eine Einteilung auf unterschiedliche Diskriminierungserfahrungen innerhalb eines feministischen Rahmens aufmerksam. Vorherrschende Dualismen werden somit aufgelöst und die Diversität der Betroffenen inklusiver dargestellt. Queerer dekonstruktivistischer Feminismus dagegen lehnt eine Kategorisierung gänzlich ab. Isabell Lorey sieht eine Inklusion durch Kategorisierung zum Scheitern verurteilt. (vgl. Mauer und Leinius 2021b, 55 ff.; siehe auch: Mohr 2021, 72 ff.) Mohr sieht dagegen ein gewisses Potential darin, durch die Auseinandersetzung und den Versuch einer Transformation der bestehenden Verhältnisse eine Basis für feministische Solidarität zu schaffen. (vgl.: Mohr 2021, 81 ff.)

### 3.3.2. Die Bedeutung des feministischen Körpers

Eng verbunden mit dem Körper-Geist Dualismus ist die Bedeutung beziehungsweise der Essentialismus des weiblichen Körpers. Anne Phillips stellt sich in „It’s My Body and I’ll Do What I Like With It“ die Frage, ob das Denken über den Körper als etwas Besonderes eine Art Sentimentalismus ist, der ein klares Denken über Themen wie Prostitution, Leihmutterschaft und den Verkauf von Ersatznieren blockiert? Für Phillips spielt vor allem die Sprache eine Rolle und den Körper als eigenes Eigentum zu bezeichnen, kann schließlich zu verschiedenen Problematiken führen. (vgl.: Phillips 2011, 724 ff.) Wie in den vorherigen beiden Kapiteln aufgezeigt, liegt eine Besonderheit in der Beziehung zwischen dem Feminismus und dem weiblichen Körper, da der Körper im binären Weltbild der Frau zugeordnet wurde. Auch in aktuellen innerfeministischen Debatten spielt der weibliche Körper eine tragende Rolle. Feministische Diskurse um Trans\*-Menschen, das weibliche Körperbild im Internet oder eben Abtreibungsgesetze und die #MeToo-Debatte haben den Körper wieder in den Fokus des innerfeministischen Diskurses gerückt. Viele Feminist\*innen sehen eine Problematik in der Darstellung des Körpers als Besonderheit. Die Identität von Frauen als auf besondere Weise mit ihren sexuellen oder reproduktiven Fähigkeiten verbunden darzustellen, kann zu stereotypen Bildern von Frauen als heilige Mütter führen. Aus diesem Grund sind Behauptungen über die besondere Beziehung der Frau zu ihrem Körper viel zu essentialistisch (original: „essentialising“), um als Rechtfertigung dafür zu gelten, den Körper als anders zu behandeln.

While making the body special is, on some accounts, precisely what feminism does, this can also be read as sustaining images of men as defined through mind and women through hormones and bodies. (Phillips 2013, S. 18)

Die Frage ob der weibliche Körper als Besonderheit und Teil der weiblichen Identität betrachtet werden soll oder gar muss, spaltet vor allem in den letzten Jahren viele Strömungen des Feminismus. Die Texte von Feminist\*innen, wie unter anderem Simone de Beauvoir oder Judith Butler, haben bis heute Einfluss auf Debatten, welche eng mit der Frage zusammenhängen, ob Frauen aufgrund ihres Körpers natürlich dem Mann unterlegen sind oder ob die Diskriminierung der Frau (und anderer Geschlechter) ausschließlich sozial konstruiert ist. (vgl.: Beauvoir 2022; Butler 2010) Viele Feminist\*innen sehen

gerade in der Verbindung zwischen ihrer Weiblichkeit und ihrem Körper eine Chance. Der eigene weibliche Körper als eine Art Waffe gegen das Patriarchat. Nachdem lange der Körper in der Gesellschaft umgangssprachlich als sogenannte „Waffe einer Frau“ galt, bezieht sich diese Strömung des Feminismus darauf, sich den Körper wieder zu eigen zu machen und diesen gezielt einzusetzen. (vgl.: Kilmartin 2013; Bullington 2004) In dieser Argumentation sind traditionelle, biologischen Geschlechtermerkmale eng mit dem sozialen Konstrukt der Weiblichkeit oder des weiblich Seins verbunden. Vor allem konservativere Feminist\*innen - meist aus vorangegangenen Feminismuswellen - nehmen diese Position ein. In Phillips Analyse über kommerzielle Leihmutterschaft bezieht sie sich immer wieder auf dieses Frauenbild, in welchem auch die Schwangerschaft und Mutterschaft als etwas Schützenswertes und Besonderes angesehen wird. Behauptungen über eine Besonderheit in der Schwangerschaft sind speziell für jene problematisch, die sich weniger Fokus auf die genetischen Grundlagen der Elternschaft wünschen. (vgl.: Phillips 2013, 51 ff.) Weiblich gelesene Menschen, die keine Kinder bekommen wollen oder aus unterschiedlichen Gründen bekommen können, erfahren durch diese Argumentation einen Ausschluss, da sie nicht in diese Vorstellung von Frauen und vermeintlicher Weiblichkeit hineinpassen scheinen.

Durch den Aufbruch des binären Geschlechts und den Diskurs um Trans\*-Menschen werden essentialistische Vorstellungen des Körpers herausgefordert. Vor allem die feministische Strömung des queerem Feminismus hat bis heute immer wieder einen deutlichen Einfluss auf diesen Diskurs. In den 1990er Jahren fand der Diskurs zunächst unter anderem durch einige Texte von Judith Butler<sup>43</sup> einen Höhepunkt. Nachdem in den 70er Jahren die „affirmation of femaleness as a positive identity“ eine wesentlich Dimension des westlichen Feminismus der 70er Jahre war – „the celebration of female identity as a source of pride, strength, and political unity was essential in even making a women’s movement possible“ (Bammer 2015, S. 137) – stellten sich bereits in den 90er Jahren viele Feminist\*innen gegen

---

<sup>43</sup> Siehe Kapitel 2.2.1.5. „Queerer Feminismus“.

dieses Bild. (vgl.: Hamen und Mineva 2016, 123 ff.) Die Idee der Weiblichkeit als soziales Konstrukt gab es zwar schon bei Simone de Beauvoirs „Das andere Geschlecht“, jedoch erweiterten Butler diese Ideen und die Frage nach dem Körper und insbesondere dessen Bezug zur Sprache rückten in den Mittelpunkt des feministischen Diskurses. (vgl.: Butler 2010; Beauvoir 2022) In den letzten Jahren kam dieser Fokus auf den Körper und die Frage, wie ein weiblicher/männlicher Körper aussieht, wieder zurück in den innerfeministischen Diskurs. (vgl.: Chambers 2015, 112 ff.)

Schon in der Einleitung dieser Ausarbeitung bin ich auf die Debatte um Transfrauen eingegangen. Diese Debatte führt – wie bereits aufgezeigt – immer wieder zu Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Feminismus vor allem in den letzten Jahren. Wie eng hängt das soziale Konstrukt der Frau mit ihrem biologischen Geschlecht (sex) zusammen? Wie Phillips kritisiert, kann die enge Verbindung des Menschen (insbesondere der Frau) mit seinem\*ihrem Körper problematisch werden. Bezogen auf die innerfeministische Debatte um Trans\*-Menschen schreibt Sam Bullington davon, wie die Einstellung des Feminismus der 80er Jahre (hier: vieler westlicher feministischer Strömungen) zum weiblichen Körper die Beziehung zu seinem Körper prägte. In „Transgendered Feminist Body Issues“ benennt Bullington als feministisches Prinzip der 80er Jahre die Liebe zum eigenen Körper, aus welchem resultiert habe, dass Veränderungen am Körper als ungesund und Zeichen von Selbsthass angesehen worden seien.

Though this feminist principle helped me to survive and eventually changes of puberty made me virtually unrecognizable to myself. My body felt like an alien that I longed to distance myself from. Horrific things were happening in my body. Breasts were developing that I tried hiding under baggy sweatshirts, even in the middle of summer, and my period made me feel utterly embarrassed and humiliated. I hated the way it smelled. I hated the mess it made. (Bullington 2004, S. 35)

Die Erzählungen von Bullington machen deutlich, welchen Einfluss Feminismus, oder bestimmte vorherrschende feministische Meinungen auf Menschen haben können und auch, dass die Thematik rund um Trans\*-Menschen keine Neue ist, mit der sich der Feminismus beschäftigt, beziehungsweise beschäftigen sollte. Der gegensätzlichen Meinung ist unter

anderem die Journalistin Birgit Kelle, die in einem 2017 veröffentlichten Artikel „Der Feminismus schafft die Weiblichkeit ab“ in der deutschen Zeitung „Die Welt“ davon spricht, dass sich Feminist\*innen „nun neuen Opfergruppen zusammengeschlossen haben, um gegen die eigene Überflüssigkeit tapfer anzuarbeiten.“ (Kelle 2017) Mit dem Begriff der sogenannten „Opfergruppen“ bezeichnet Kelle Schwule, Lesben, Queere und Trans\*-Menschen, Migrant\*innen und Menschen of colour. Kelle selbst ist Vorsitzende der Organisation „Frau 2000plus e.V.“. Eine Organisation, die sich für ein traditionelles Geschlechterbild einsetzt. Auch die Mitglieder dieser Organisation sprechen von sich selbst als „Feministinnen“ und stellen eine Strömung des aktuell existierenden Feminismus dar, der sich jedoch stark von großen Teilen des jüngeren Feminismus unterscheidet. Bezogen auf Snyder-Halls Beschreibungen des Dritte-Welle Feminismus erscheint diese feministische Strömung nahezu als kompletter Gegensatz dazu. (vgl.: Snyder 2008) Vor allem bei den Diskursthemen, die ich bereits dargelegt habe, wird dieser Unterschied sehr deutlich. Um noch einmal auf den Körper als feministisches Objekt zurückzukommen, wird der Diskurs um die Frage nach einem feministischen/weiblichen Körper mit der erst kürzlich in Deutschland aufgekommenen Debatte um die Politikerin Tessa Ganserer näher erläutert. Im Januar 2022 veröffentlichte die feministische Zeitschrift „Emma“ einen Artikel über die deutsche Bundestagsabgeordnete der Partei Bündnis 90/Die Grünen Tessa Ganserer. Die Partei hat seit ihrer Gründung eine Geschlechterquote, welche sicherstellen soll, dass Frauen in den Parteigremien und Parlamentsfraktionen die gleiche Anzahl an Sitzen zusichert werden. (vgl.: Briatte 2018) In dem Artikel „Ganserer: Die Quotenfrau“ schreibt das Magazin davon, dass Ganserer als Frau – auf einem Frauenquotenplatz – im Bundestag sitze und stellt sich die Frage, ob dies gerechtfertigt sei. Schließlich habe Tessa Ganserer weder (biologisch definiert) ein weibliches Geschlecht, noch habe sie ihren Personenstand amtlich ändern lassen. (vgl.: Ganserer 19. 01 2022) Die Zeitung vertritt ein sehr konservatives Feminismusverständnis und setzt das weibliche (soziale) gender mit den weiblichen körperlichen, biologischen Eigenschaften gleich.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Zu erkennen ist diese Einstellung deutlich durch die wiederholte Verwendung des sogenannten „Deadnames“ von Tessa Ganserer innerhalb des Artikels. Mit dem Begriff „Deadname“ wird der

Schon im Jahr 2021 legten einige Frauen „Wahlprüfungsausschuss des Bundestages Widerspruch gegen die offizielle Anerkennung von Ganserer Mandat [ein]“ ( Ganserer 19. 01 2022). Hilde Schwathe der Initiative „Geschlecht zählt“ wird in dem Artikel zitiert. Demnach geht es nicht um Ganserer im Speziellen, sondern um eine vermeintliche Neudefinierung des Begriffs „Geschlecht“. Die Initiative „Geschlecht zählt“ argumentiert, dass eine Neudefinierung – welche mehr auf objektiv feststellbaren, körperlich-biologischen Merkmalen beruhen soll – eine Auswirkung auf alle Gesetze haben würde, in denen das Geschlecht von Bedeutung sei. Feminist\*innen, wie die der Initiative „Geschlecht zählt“, versuchen jedoch dies zu verhindern. (vgl.: Ganserer 19. 01 2022) Durch diese Initiative solle Ganserer ihren Platz als Frau im Bundestag verlieren. Würde dies geschehen, könnte Ganserer ihre Arbeit auf Grund ihrer Identität (ihrer Meinung) nicht mehr in gleichem Maße ausführen. Sie würde ausgeschlossen. Es wird somit in gewisser Weise etwas verlangt, was – wie ich in meiner Einleitung dargelegt habe – immer wieder von selbiger Gruppe innerhalb des Feminismus vorgeworfen wird. Meinungen werden nicht mehr akzeptiert und dürften nicht mehr geäußert werden.<sup>45</sup> Hier wird somit eine gewisse Ähnlichkeit in den Vorwürfen beider Positionen innerhalb des Feminismus erkannt.

Nach der Veröffentlichung des Artikels entstand in Deutschland eine Diskussion darum, wie eine Frau definiert werden soll/muss. Ist der Körper, beziehungsweise sind die Geschlechtsteile ausschlaggebend dafür, ob jemand eine Frau oder ein Mann ist? Welche Bedeutung werden körperliche Merkmale im Feminismus beigemessen? Das Beispiel Tessa Ganserer zeigt den Konflikt, welchen es – im Speziellen bei der Thematik Trans\*-Menschen – immer wieder im Feminismus gibt. Für Alice Schwarzer und ihr Magazin darf Tessa Ganserer nicht als Frau gelten, da ihr die weiblichen Geschlechtsteile fehlen. In dieser Einstellung sind diese Feminist\*innen sehr radikal und andere

---

abgelegte, alte Name bezeichnet, welcher einer Person gewöhnlich bei der Geburt von den Eltern einem gegeben wird. Da der Name dem geäußerten Geschlecht entgegensteht, geben sich Trans\*-Menschen meist einem zu ihrem Geschlecht passenden Namen. „Deadnaming“ – als die Verwendung des abgelegten Namens – wird als Missachtung des Selbstbestimmungsrechts der so angesprochenen Person angesehen. (vgl.: Jones 2020).

<sup>45</sup> Siehe Kapitel 1.1. „Kathleen Stock, J. K. Rowling und „Harper’s Letter“ – Ist offener innerfeministischer Diskurs noch möglich?“.



Meinungen werden zum Teil ins lächerliche gezogen oder schlichtweg als falsch angesehen. Andere Feminist\*innen sehen den Körper und seine Merkmale als obsolet an. Einzig und allein Tessa Ganserer kann ihr soziales Geschlecht bestimmen und dies unabhängig davon, ob sie beschließt sich für oder gegen eine geschlechtsangleichende Operation zu entscheiden. Nach Cassell kann die Position der Trans\*-Menschen in den aktuellen Feminismus mit der Position lesbischer Frauen in den 70er und 80er Jahren verglichen werden. “[...] when the National Organization for Women (NOW), led by Betty Friedan, termed lesbians the ‘lavender menace’ and actively worked to exclude them from NOW.” (Cassell 2006, S. 326). Jedoch würden Trans\*-Menschen nun – in den Dritte-Welle Feminismus – weitaus besser hineinpassen, da dieser die Geschlechtsbinarität Mann/Frau ausdrücklich in Frage stellen und im Allgemeinen einen nicht-essentiellen Ansatz in der Analyse der Geschlechter haben. Dagegen habe Feminismus der zweiten Welle besonders in ihrer kulturell-feministischen Inkarnation dazu tendiert, an essentialistischen Definitionen von Geschlecht festzuhalten. (vgl.: Cassell 2006, 326 ff.; Snyder 2008) Auch hier lässt sich eine gewisse Trennung zwischen den Generationen erkennen, wobei diese Trennung jedoch keinesfalls gradlinig und stringent verläuft. Dennoch lässt sich in dieser aktuellen Debatte eine Parallele zu den bereits vorgestellten Debatten erkennen. Wie Snyder-Hall es beschreibt, wird von jüngeren Feminist\*innen vermehrt inklusiv und grenzüberschreitend gedacht und zwar dies unter anderem als Kritik gegenüber der vorangegangenen feministischen Welle. (vgl.: Snyder 2008; Snyder-Hall 2010)

### 3.3.3. Pro-Sex Feminismus

Anders als bei den zuvor behandelten Entwicklungen und Debatten innerhalb feministischer Strömungen ist der Pro-Sex Feminismus zumindest in Teilen eine direkte Weiterführung des sexuellen Erwachens des 60er/70er Jahre-Feminismus. Innerfeministische Debatten um sexuelle Orientierung – Pro-Sex- und „Queer Theories“ – hängen eng mit der Debatte um die Trennung des biologischen Körpers von einem sozial konstruierten Körperbild zusammen. Melanie Waters argumentiert jedoch, dass die ProSex Bewegung der heutigen Zeit das Vergnügen über die Politik des Vergnügens stellt. Dadurch entfernt

sich diese Bewegung von den theoriegetriebenen Debatten der zweiten Welle immer weiter. (vgl.: Waters 2007, 257 ff.) Damit geht Waters darauf ein, dass viele feministische Theoretiker\*innen die dritte Welle des Feminismus als getrieben von einem starken Aktivismus beschreiben. Somit soll sichergestellt werden, dass Feminismus mehr als nur Theorie ist. Vielmehr ist dies ein Ansatz, der aktiv gegen die sozialen Ungerechtigkeiten arbeitet und somit auf die Alltagserfahrungen vieler Frauen ist. „[I]ts accentuation of individuality, diversity and plurality sometimes militates against the coherence of its political agenda.“ (Waters 2007, S. 250). Einige Feminist\*innen schließen aus dieser Argumentation, dass Dritte-Welle Feminismus mit seiner Ethik des individuellen Liberalismus – und somit auch die feministische Pro-Sex Bewegung – als entpolitisiert betrachtet werden kann.<sup>46</sup> (vgl.: Waters 2007, 250 ff.; Snyder 2008; Holland-Cunz 2003, 2018)

Auch der Pro-Sex Feminismus wurde Ende der 90er und Anfang der 2000er Jahre von Butlers Argumentationen über „gesellschaftliche [...] Konstruktionsbedingungen von Geschlecht und Begehren“ geprägt (Holland-Cunz 2018, S. 11). Im Gegensatz zu der feministischen Strömung, welche sich auf die Besonderheit des weiblichen Körpers stützt, setzt sich der Pro-Sex-Feminismus für ein weitaus komplexeres und offeneres Bild von Sexualität und Gender ein. (vgl.: Glick 2000, 19 ff.) Julia Cook und Reza Hasmath bezeichnen den Pro-Sex Feminismus, beziehungsweise den sex-positiven und liberatorischen Ansatz neben dem intersektionalen Ansatz, als bezeichnend für den Dritte-Welle Feminismus. Der Pro-Sex Feminismus zielt darauf ab „to differentiate itself from the perceived negativity of earlier iterations of feminism, with the intention of bringing young women back to feminism.“ (Cook und

---

<sup>46</sup> Die feministische Politikwissenschaftlerin Barbara Holland-Cunz argumentierte in ihrem 2003 veröffentlichten Buch „Die alte neue Frauenfrage“ zwar in eine andere Richtung, kam aber zum gleichen Schluss: die voranschreitende Entpolitisierung des Feminismus. Für Holland-Cunz ist jedoch nicht der Aktivismus, sondern die professionalisierte feministische Theorie der Auslöser dieser Entwicklung. Anfang der 2000er kritisierte Holland-Cunz, dass der Feminismus weißer, mittelständiger Frauen im Mainstream angekommen sei. Dadurch sinke das Interesse an feministischen Themen. (Holland-Cunz 2003.) Fast 20 Jahre nach dieser Einschätzung durch Holland-Cunz sieht die Realität deutlich anders aus. Auch Holland-Cunz schreibt in ihrem 2018 veröffentlichten Text „Was ihr zusteht“ nicht mehr von einem Rückgang des Feminismus. Wie bereits erwähnt, wird inzwischen durchaus immer wieder für den Beginn einer vierten Welle des Feminismus argumentiert. Die häufigste Einteilung geschieht jedoch immer noch in drei Wellen. (vgl.: Holland-Cunz 2018.) Wie ich schon in früheren Kapiteln dargelegt habe, ist die Darstellung des Feminismus als homogene Wellen problematisch, da es nicht die eine gradlinige feministische Entwicklung gibt.

Hasmath 2014, S. 976). Bezogen auf den Pro-Sex Feminismus der aktuellen, dritten Feminismuswelle schreibt Snyder-Hall von der schon erwähnten Annahme einer Philosophie des Nichturteilens. Das Ziel dieses Feminismus ist, dass sich niemand ausgeschlossen fühlen soll. Der Pro-Sex Feminismus widmet sich dem Abbau der Stigmatisierung sexueller Lust innerhalb feministischer Vorstellungen. Im Speziellen die Literatur der dritten Welle enthalte viele Texte, die alle Formen der Sexualität loben, sexuelles Durchsetzungsvermögen befürworten und den Gebrauch vulgärer sexueller Sprache feiert. (vgl.: Snyder 2008, 189 ff.; siehe auch: Ashton et al. 2020, 492 ff.) Durch das Nichturteilen über jegliche Sexualität versuchten Feminist\*innen dieser Strömung eine Spaltung zu verhindern. Die eigentliche Frage sei jedoch laut Snyder-Hall,

[...] how to create gender quality when women enjoy female objectification (pornography), claim the right to make money servicing male sexual needs (prostitution), and eroticize relationships of inequality (sadoomasochism) [...].  
(Snyder 2008, S. 189)

Diese Frage ist bis heute noch nicht beantwortet und es scheint, als wäre sie nun einfach aus dem Blickfeld der Pro-Sex Feminist\*innen verschwunden. Ich werde im folgenden Kapitel über die innerfeministische Debatte über Sexarbeit/Prostitution auf die unterschiedlichen Positionen bezogen auf Sexualität eingehen.

### **3.3.4. Sexarbeit/Prostitution und Feminismus**

Um den innerfeministischen Diskurs über Sexarbeit, beziehungsweise Prostitution, exakt darstellen zu können, werden die Begriffe „Sexarbeit“ und „Prostitution“ erläutert. In ihrem Artikel „Sexarbeit und Prostitution sind nicht dasselbe“ hebt die Politikwissenschaftlerin Antje Schrupp die Bedeutung der Unterscheidung beider Begriffe hervor. Im Gegensatz zu „Prostitution“ kann „Sexarbeit“ als werteneutraler Begriff verstanden werden. Ein\*e Sexarbeiter\*in ist ein\*e professionelle\*r Dienstleister\*in, der\*die einen bestimmten Service anbietet, um damit Geld zu verdienen. Er\*Sie verbindet mit dieser Arbeit weder Scham noch Unbehagen noch geringes Selbstwertgefühl. Demnach kann

Sexarbeit mit anderen, körperlichen Berufen gleichgesetzt werden. (vgl.: Schrupp 2018)

Auch da ist nicht jeder Aspekt der Arbeit völlig frei gewählt, denn womit man Geld verdienen kann, hängt von vielen Faktoren ab, den eigenen Talenten und Fähigkeiten, den sozialen Umständen, gesetzlichen Rahmenbedingungen, materiellen Verhältnissen, der Marktlage. (Schrupp 2018)

Gegensätzlich dazu hat der Begriff „Prostitution“ eine deutliche negative Wertung. Der Begriff „Prostitution“ stammt aus dem Lateinischen und bedeutet übersetzt so viel wie „etwas nach vorne zu stellen“, also sich preiszugeben und auszustellen. „Prostitution“ beinhaltet eine Unterscheidung zwischen „anständigen Frauen“ und „unanständigen Frauen“. Prostituierte gebe sich fremden Männern (oder Frauen) hin, und das aus niederen Beweggründen wie beispielsweise Geld. (vgl.: Schrupp 2018; Hamen und Mineva 2016, 120 ff.) Christine Overall greift diese Unterscheidung auf und projiziert sie auf den Feminismus. Innerhalb der feministischen Debatte würden Feminist\*innen vor allem als „Good Girls“ und Prostituierte – wie auch in der breiten Masse der Gesellschaft – als „Bad Girls“ dargestellt. (vgl.: Overall 1992, 705 ff.) Da, nach Schrupp, die aktuelle feministische Debatte über Prostitution/Sexarbeit hauptsächlich das System kritisiere, das, gestützt von einer hierarchischen und frauenfeindlichen Geschlechterordnung, Sex mit Frauen (und jungen Männern) als Ware vermarkte und zwar auf eine Art und Weise, die die Würde von Frauen und Männern im Allgemeinen angreift, wird in dieser Kritik von Prostitution gesprochen. Es ist „sinnvoll, von Prostitution zu sprechen, um ein System sexistischer Dominanz zu bezeichnen, die es Männern ermöglicht, die Notlage mancher Frauen (und Männern) für ihren eigenen Profit und ihre sexuellen Begierden auszubeuten“ (Schrupp 2018). Die aktuelle feministische Debatte ist zudem von einem moderneren Frauenbild geprägt, in welchem es zur weiblichen Freiheit gehört, die Möglichkeit zu nutzen, aus sexistischen Verhältnissen persönlichen Gewinn zu ziehen. (vgl.: Schrupp 2018; Oestreich 2018) Der Bezug auf einen wirtschaftlichen Faktor oder kommunistische Ideen wird in dieser Debatte von vielen Kritiker\*innen immer wieder thematisiert.

Wie in den vorangegangenen Kapiteln bereits erwähnt, bezieht sich Anne Phillips in ihrer Analyse über den Körper als Eigentum auf verschiedene

Beispiele. Neben Leihmutterchaft, Organspende und Vergewaltigung kommt Phillips wiederholt auf die Thematik der Prostitution zu sprechen. Auch Phillips bezieht sich auf den Unterschied zwischen Sexarbeit und Prostitution. So würde freiwillige Sexarbeit häufig innerhalb der feministischen Debatte ignoriert und Sexarbeit schlichtweg mit Prostitution gleichgesetzt. Daraus resultiert, dass alle Prostituierten zu Opfern gemacht würden und ihre Arbeit unumgänglich mit Zwang verbunden ist. Wie Schrupp ist auch Phillips der Meinung, dass es jedoch schwer ist, klar zwischen Sexarbeit und Prostitution zu trennen. (vgl.: Phillips 2013, 4 ff.; Schrupp 2018; siehe auch: Kvarnstrom 2006, S. 300) Overall (die bezogen auf Phillips und Schupps Argumentation für ihre fehlende Unterscheidung zwischen Sexarbeit und Prostitution kritisiert werden kann) nennt in ihrem Text „What's Wrong with Prostitution? Evaluating Sex Work“ verschiedene Problematiken, auf welche sich die feministische Kritik gegen Prostitution bezieht. Nach Overall stellt sich die Frage, was Sexarbeit/Prostitution zu allen anderen Berufen unterscheidet und weswegen gerade diese Debatte den Feminismus spalte. (vgl.: Overall 1992, 705 ff.; Phillips 2011, 18 ff.) Eine der Problematiken der Prostitution ist nach Overall die Gefahr, welcher Prostituierte durch die Ausübung ihres Berufs ausgesetzt sind. Phillips sieht diese Gefahr in der Nicht-Einhaltung von Vereinbarungen durch die Kund\*innen. „The exposure to risk of the body associated with prostitution and the regulation associated with commercial surrogacy far exceed the norm.“ (Phillips 2013, S. 54). Phillips sieht jedoch in dieser Gefahr keinen Grund gegen Sexarbeit. Stattdessen müssten die Regierungen diese Gefahren bei der Arbeit verhindern. (vgl.: Open Society Foundation 2015; Kvarnstrom 2006; Phillips 2013, 54 ff., 2011, 743 ff.)

Eine weitere Problematik, welche wiederkehrend in dieser innerfeministischen Debatte aufkommt, ist die etwaige Abwesenheit der freien Entscheidung, den Beruf auszuüben. Viele Feminist\*innen sind der Meinung, dass Prostitution (oder auch Sexarbeit) ausschließlich auf Zwang basiert. Wie schon beschrieben, sieht auch Phillips darin einen der größten Diskursthematiken innerhalb des Feminismus. Beim Zwangdiskurs kann aber deutlich eine Veränderung der Argumentationen und Positionen über die Zeit erkannt werden. Zwar gab es schon während der Sexuellen Befreiung in den 60ern

durchaus einige Feminist\*innen mit der Meinung, dass Sexarbeit auch freiwillig gewählt werden könne, aber diese Freiwilligkeit rückte erst in der dritten Feminismuswelle in den Vordergrund. Helena Kvarnstrom kritisiert, dass lange vor allem nur Sexarbeiter\*innen aus dem Westen die Möglichkeit der freiwilligen Entscheidung zugesprochen wurde. Dies könne als Fortsetzung der Kolonialisierung und Teil des Rassismus betrachtet werden. (vgl.: Kvarnstrom 2006, 300 ff.; Overall 1992, 711 ff.)

Although it is important to recognize economic, political, and social bases of inequalities for sex workers, some of the critiques by Western feminists continue to convey the hegemonically constructed identities of 'oppressor' and 'victim' by presenting them as fixed identities and subject positions. (Kvarnstrom 2006, S. 300)

Für Phillips (und auch Overall) ist die Zustimmung oder die freiwillige Entscheidung zwar ein wichtiger Punkt, jedoch aber – wie auch bei den Themen Leihmutterschaft, Organspende und Vergewaltigung – sehr schwer messbar. Gäbe es die Sicherheit, dass jede\*r Sexarbeiter\*in ihren Beruf freiwillig und ohne jeglichen Zwang ausübe, gäbe es keinen Grund diese Arbeit von anderen zu unterscheiden. (vgl.: Overall 1992, 713 ff.; Phillips 2013, 20 ff.)

Ein weiterer Kritikpunkt vieler Feminist\*innen ist nach Overall die Abgabe persönlicher Macht oder Kontrolle, beziehungsweise der Verlust der Selbstständigkeit. Dieser Punkt hängt eng mit den vorherigen zusammen. Demnach begibt sich ein\*e Sexarbeiter\*in zumindest vorübergehend in die Gewalt eines anderen Menschen. Dadurch entsteht eben jene Gefahr, welche Phillips in der Nicht-Einhaltung der Vereinbarungen durch Kund\*innen sieht. Prostituierte werden nach dieser Argumentation in gewisser Weise als Untergeordnet ihrer\*m Vertragspartner\*in dargestellt. (vgl.: Overall 1992, 711 ff.) Als letzten Punkt nennt Overall den Einzelhandel von Intimität. Intimität wird in diesem Fall ausschließlich einseitig geliefert und ist demnach nicht reziprok. Diese Behauptungen, dass es für eine Frau erniedrigend sei, einem zahlenden Fremden körperliche Intimität zu bieten, wird jedoch nach Phillips - durch Behauptungen über Sexarbeiterinnen, die die Fähigkeit entwickeln, sich von dem zu lösen, was sie mit ihrem Körper tun, und sogar Behauptungen, dass sie es aktiv genießen - konterkariert.

In debates about prostitution, we also hear this kind of argument. Claims about it being degrading or alienating for a woman to provide bodily intimacy to a paying stranger are countered by claims about sex workers developing the capacity to detach themselves from what they are doing with their bodies, and even claims about them actively enjoying it. (Phillips 2013, S. 88).

All diese Kritik bezieht sich darauf, die Prostitution/Sexarbeit unterscheidbar von anderen beruflichen Tätigkeiten, beziehungsweise körperlicher Arbeit darzustellen. Sowohl Overall als auch Phillips stellen sich dieser Frage nach dem Alleinstellungsmerkmal der Prostitution/Sexarbeit. Phillips geht dabei der Frage nach, ob die Ablehnung gegen diesen Beruf im Gegensatz zu anderen Berufen – wie beispielsweise dem einer Putzkraft – in der Bedeutung des Körpers liegt. „Can we justify this kind of distinction, or should we see it as sustaining the unhelpful stigmas attached to prostitution [...]?” (Phillips 2011, S. 725). Welchen Einfluss hat die Rede vom Körper als unserem Eigentum? Wird dem Körper eine Besonderheit (original: „specialness“) zugeordnet, wird dies meist als zu essentialistisch von vielen Feminist\*innen betrachtet. Der Körper als Eigentum, beziehungsweise der weibliche Körper als Besonderheit betrachtet, kann zu einer Argumentation für traditionelle Rollenbilder und Arbeitsteilungen führen. „[The] fact that we all have bodies appears as a recurrent theme: it is in this, if anything, that the ‘specialness’ of the body lies.” (Phillips 2013, S. 10). Die Besonderheit für Phillips liegt somit lediglich darin, dass wir alle einen Körper haben. Dies gilt für alle Geschlechter. Damit argumentiert Phillips gegen die Meinung vieler Feminist\*innen und gegen die klassische Einteilung der Frau zugehörig der körperlichen Sphäre und dem Mann als zugehörig der geistigen Sphäre.<sup>47</sup> Bezogen auf die Prostitutions-/Sexarbeitsdebatte kann die Problematik des Körpers als Eigentum nach Phillips Argumentation durchaus kontrovers betrachtet werden. Einerseits stellen viele Feminist\*innen den Körper als Besonderheit und als ihr Eigentum dar, mit welchem sie tun können, was sie wollen.<sup>48</sup> Auf der anderen Seite wird in diversen feministischen Schriften die Objektifizierung<sup>49</sup> des weiblichen Körpers auch im Speziellen in Bezug auf Prostitution/Sexarbeit kritisiert.

---

<sup>47</sup> Siehe Kapitel 3.3. „Der Körper als Eigentum“ und 3.3.1. „Der Körper-Geist Dualismus“.

<sup>48</sup> Phillips fasst diese Argumentation im Titel ihres 2011 erschienenen Artikels „It’s my body and I’ll do what I like with it“ zusammen. (vgl.: Phillips 2011).

<sup>49</sup> Phillips selbst definiert Objektifizierung wie folgt: „I take objectification to mean treating a person, or aspect of a person, as if it were a thing. To employ more Kantian terminology, it involves treating

Complaints about being treated as a thing have featured extensively in feminist writings, particularly as regards prostitution, pornography, and marriage, and in the analysis of advertising, the beauty industry, and film. The most persistent complaint is that women are treated as objects for someone else's (man's) satisfaction, or that women are "stabilised as objects", to adopt Simone de Beauvoir's evocative phrase. (Phillips 2013, S. 12)

Siobhan Brooks ordnet diese Argumentation der Objektifizierung von Frauen durch Prostitution vor allem den Feminist\*innen der 60er und 70er Jahre zu. Die Idee der Sexarbeit als stärkend (original: „empowering“) habe erst später – Ende der 90er Jahre – Einzug in die innerfeministische Debatte gehalten. (vgl.: Brooks 1999, 181 ff.) Angela Davis erklärt in Brooks 1999 veröffentlichten Interview, diese Diskussion um Objektifizierung hat den Grundstein dafür gelegt, dass der feministische Diskurs über die Sexindustrie aus dem verzerrten Rahmen der Moral heraus bewegt wurde. Brooks geht wie Overall und auch Phillips zudem auf die Position der Prostituierten/Sexarbeiter\*innen ein. (vgl.: Brooks 1999, 182 ff.; siehe auch: Phillips 2011, 2013; Overall 1992) Verschiedene Organisationen und auch feministische Sexarbeiter\*innen versuchen sich gegen die Kritik der feministischer Seite zu stellen und eine größere Sensibilisierung in der Gesellschaft für mehr Gerechtigkeit für Sexarbeiter\*innen zu schaffen. Denn wie Nikki Roberts es zusammenfasst, sind auch einige Sexarbeiter\*innen der Meinung: „the feminist movement has failed the prostitute, and failed her badly“ (Roberts 1992, S. 11).

Vor allem im Rahmen feministischer Auseinandersetzungen mit der Thematik Sexarbeit sind in den letzten Jahren heftige Debatten und damit auch Kämpfe um

Definitionsmacht und Repräsentation entbrannt. (Hamen und Mineva 2016, S. 120)

Wie bei der schon beschriebenen Debatte um das Tragen eines Hijabs – oder einer anderen muslimischen Körperbedeckung – fand auch der innerfeministische Diskurs über Prostitution/Sexarbeit lange mit den Betroffenen statt. Viele Sexarbeiter\*innen haben nicht gewollt, dass andere (Feminist\*innen) bestimmend über ihr Leben sprechen und ärgern sich über

---

human beings who are ends-in-themselves as if they were mere means. In slavery, sex trafficking, and wife selling, the person becomes literally an object, though even this remains a matter of degree, for people are mostly too recalcitrant to be consistently treated as things. Outside those extremes, the objectification is pretty much always metaphorical.” ( Phillips 2013, S. 15).



die Annahme, dass ihre Arbeit zwangsläufig erniedrigend und niemals frei gewählt ist. Wie auch im Diskurs um einen feministischen Multikulturalismus<sup>50</sup> kommen immer wieder Vorwürfe gegen nicht gewolltes Mitleid oder ungefragte Rettung auf. Stattdessen fordern viele Sexarbeiter\*innen bis heute schlichtweg Respekt für ihre Arbeit. (vgl.: Overall 1992, 705 ff.) Gerade die Sexpositive-Bewegung, welche nach Comella eine Gegenbewegung zu der feministischen Anti-Pornografie-Organisation der letzten vier Jahrzehnte bilde, zentriere und verstärke die Stimmen von Sexarbeiter\*innen.

Although the cultural climate has changed considerably since the height of the feminist sex wars in the early 1980s, the positions that anti-pornography and sex-positive feminists staked out during that time continue to occupy a dominant place in public conversations and academic research on pornography and sex work and are thus worthy of renewed scholarly attention. (Comella 2015, S. 441)

In ihrer Analyse des von Rachel Aimee, Eliyanna Kaiser, and Audacia Ray veröffentlichten Artikels „\$pread: The Best of the Magazine That Illuminated the Sex Industry and Started a Media Revolution“ schreibt Comella, dass es in den letzten zehn Jahren einen sichtbaren Anstieg des von Sexarbeiter\*innen geführten Aktivismus, von der Arbeitsorganisation und Gesundheitsdiensten bis hin zu politischer Arbeit und Medienarbeit, einschließlich der Erstellung von Zeitschriften, Blogs, Podcasts und OnlineForen von und für Sexarbeiterinnen gegeben hat. Die meiste Arbeit dieses Aktivismus beinhaltet das Navigieren der Hinterlassenschaften der feministischen Sexkriege, insbesondere die Rhetorik „Ausbeutung“ versus „Ermächtigung“ spielt hierbei eine besondere Rolle. (vgl.: Comella 2015, 458 ff.; siehe auch: Snyder 2008; Overall 1992; Kvarnstrom 2006) Sexarbeiter\*innen versuchen seit einigen Jahren immer öfter, ihre Geschichten zu erzählen und dadurch auch ihre Positionen in die Prostitutions-/Sexarbeit-Debatte einzubringen, welche lange Zeit gefehlt hat, beziehungsweise schlichtweg ignoriert wurde. Die innerfeministische Debatte über Sexarbeit – beziehungsweise Prostitution – hat sich immer wieder stark gewandelt. Vor allem seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts wird diese Debatte in gewisser Weise offener geführt und auch die Positionen der Betroffenen selbst wird miteinbezogen. Innerhalb dieser Debatte bzw. des Feminismus

---

<sup>50</sup> Siehe Kapitel 3.2. „Multikulturalismus im innerfeministischen Diskurs“.

kann von zwei Lagern gesprochen werden: Die Beführwörter\*innen der Sexarbeit und die Feminist\*innen mit einer kritischen, ablehnenden Haltung gegenüber der Prostitution. Dabei gibt es jedoch auch innerhalb dieser Lager unterschiedliche Argumentationsansätze und Meinungen. Vor allem in den letzten Jahren hat sich der Großteil des jüngeren (Sex-positiven) Lagers verstärkt für die Rechte der Sexarbeiter\*innen – vermehrt aus intersektionalen Ideen und dem Glauben an eine freie Entscheidung – eingesetzt; Wobei immer wieder der vorangegangene Diskurs an sich kritisiert wurde. So hat das vorherrschende Bild des weißen Mannes mittleren Alters, der Sex mit Sexarbeiterinnen aus der „Dritten Welt“ oder „ausländischen“ Sexarbeiterinnen zunächst weltweit zu heftiger Kritik an Kolonialismus, kulturellem Imperialismus und der Kommerzialisierung der Sexualität durch Feministinnen geführt. Jedoch vermitteln einige der kritischen Argumentationen westlicher Feminist\*innen weiterhin die hegemonial konstruierten Identitäten von „Unterdrücker“ und „Opfer“, indem sie diese als feste Identitäten und Subjektpositionen präsentieren. Diese Argumentationen können in postkoloniale, intersektionale und queere feministische Strömungen verortet werden. Sowohl Kvarnstrom als auch Hamen und Mineva gehen auf diese Kritik durch jüngere Feminismusgenerationen ein. (vgl.: Kvarnstrom 2006, 299 ff.; Hamen und Mineva 2016, 121 ff.) Kvarnstrom thematisiert dabei die Rassismus- und Kolonialismusvorwürfe. Die Darstellung der Sexarbeiter\*innen als Opfer, welche Anleitung und Hilfe benötigen und zur gleichen Zeit die Vorstellung ausschließlich westliche Sexarbeiter\*innen haben die Möglichkeit ihren Beruf frei zu wählen, ist eine Fortsetzung von Kolonialismus und Rassismus. (vgl.: Kvarnstrom 2006, 299 ff.) Hamen und Mineva kritisieren das klassische, binäre Geschlechterbild (sowohl auf sex als auch auf gender bezogen), welches innerhalb des Diskurses vorherrsche. Eben jenes klassische, von vielen Feminist\*innen übernommene Bild eines Manns, der Geld für eine weibliche Sexarbeiterin ausgibt. Die Praxis der Sexarbeit zeigt allerdings, dass sich die Praktiken und Positionierungen einer binären Zuordnung entziehen. Sowohl Trans\*-Personen als auch CisMänner bieten ihre Dienstleistungen innerhalb der Sexindustrie an. Zudem kann nicht schlichtweg davon ausgegangen werden, dass jede Frau, die für Geld mit einem Mann schläft, heterosexuell sei. Diese Annahmen reproduziert

klassische stereotype Vorstellungen von „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“. „Gender issues“ in der Sexindustrie sind sehr komplex und subtil. Eine binäre Unterscheidung zwischen „männlichen“ und „weiblichen“ Sexarbeiter\*innen oder der sexuellen Orientierung tragen zu deutlich mehr Verwirrung als zur Hilfe bei. Sexarbeit entzieht sich einem starren Geschlechterbild, da in ihrem Kontext ein Spiel mit den Geschlechtern und gender-Experimente stattfindet. (vgl.: Hamen und Mineva 2016, 121 ff.) Damit kritisieren Hamen und Mineva zudem sowohl die Argumentation um eine vermeintliche Objektifizierung der Frau durch das männliche sexuelle Verlangen, als auch jene gegen eine „Erotisierung der Herrschaft von Männern\* und der Unterordnung von Frauen\*“ (Hamen und Mineva 2016, 121 ff.; siehe auch: Phillips 2011, 2013). Hamen und Minevas Argumentationen können als klares Beispiel für die Position vieler jüngerer Feminist\*innen angesehen werden. Sie stehen beispielhaft für die von Snyder-Hall beschriebene dritte Feminismuswelle. (vgl.: Snyder 2008; Snyder-Hall 2010)

Anne Phillips betreibt in ihren Texten über den Körper als Eigentum eine Art Analyse der Prostitutions-/Sexarbeitsdebatte in der sie sich klar gegen ein Verbot von Sexarbeit stellt. Phillips argumentiert, dass solch ein Verbot die Arbeit kriminalisieren und deutlich gefährlicher machen würde. Die Entkriminalisierung von Sexarbeit ist ein Hauptargument vieler Feminist\*innen, welche sich gegen ein Verbot stellen (vgl: Phillips 2011, 729 ff., 2013, 18 ff.). Anne Phillips ist – auf dieses Argument bezogen – der Meinung, dass die Politik im Hinblick auf das Wohlergehen von Sexarbeiter\*innen sowie Auswirkungen auf die allgemeine Praxis der Geschlechtergleichstellung zugeschnitten werden sollte. In ihrer Analyse beschreibt Phillips die Spaltung von Prostitution/Sexarbeit als natürlich, da der Feminismus keine Einheitspolitik vertrete. Somit nimmt sie dem Narrativ der Sexkriege und Overalls dystopischer Vorstellung einer Spaltung innerhalb des Feminismus durch die Debatte um Sexarbeit/Prostitution die Drastik (vgl.:Phillips 2011, 730 ff., 2013, 90 ff.). Wichtiger ist stattdessen die tiefere analytische Spannung, die einen Großteil der Meinungsverschiedenheiten untermauert. Während der Feminismus überzeugende Argumente gegen den Geist/KörperDualismus liefert, der viele Versionen des Besitzes des Körpers prägt, nimmt uns dieser

– aufgrund ähnlicher Argumente – auch den einfachen Rückgriff auf „den Körper“ als Trennlinie. (vgl.: Phillips 2013, 18 ff. + 90 ff., 2011, 729 ff.)

#### **4. Feministische Essentialismuskritik**

Essentialismus und vor allem eine gewisse Angst davor – oder gar dessen Verteidigung – zieht sich auf verschiedene Arten und Weisen durch alle feministischen Theorien, Kritiken und Analysen. Durch meine Analyse der aktuellen innerfeministischen Debatten bin ich immer wieder auf Vorwürfe vermeintlichen Essentialismus von Feminist\*innen gegenüber anderen Feminist\*innen gestoßen. Auch Anne Phillips blieb vor solchen Vorwürfen nicht verschont. Einerseits kritisiert Phillips strikte antiessentialistische Positionen in ihrem Buch „Multiculturalism without Culture“, vor allem bezogen auf einen vermeintlichen Individualismuszwang. Auf der anderen Seite spiegelt sie bezogen auf ihre Analysen zum Körper als Eigentum selbst antiessentialistische Vorstellungen wider. Wie ich schon in dem Kapitel über Multikulturalismus dargelegt habe, analysiert Phillips selbst die Kritik einiger Feminist\*innen gegen etwaige essentialistische Argumentationen von Susan Moller Okin.<sup>51</sup> (vgl.: Phillips 2007b; Okin 1999, 1998) Dagegengestellt argumentiert Clare Chambers für die Notwendigkeit eines gewissen Essentialismus und kritisiert in diesem Zuge Phillips Ausschluss eines biologischen Essentialismus.<sup>54</sup> (vgl.: Chambers 2015; Phillips 2007b)

Carole Pateman macht in ihrem einflussreichen Buch „The Sexual Contract“ deutlich, dass Kritik am Essentialismus innerhalb des Feminismus eine sehr lange Geschichte hat. Diese sind beispielsweise bereits in den Werken von Mary Wollstonecraft aus dem 18. Jahrhundert enthalten. „While essentialism can be a problem, Pateman’s work highlights sexual difference as a political difference between men and women, located in the thought of the classic contract theorists.“ (Thompson et al. 2018, S. 100; siehe auch: Pateman 1988). Für Claire Snyder-Hall kann jedoch im Speziellen der Feminismus der dritten

---

<sup>51</sup> Siehe Kapitel 3.2.2. „Innerfeministische Debatten zu Gruppenrechten und multikultureller Politik“.

<sup>54</sup> Siehe Kapitel 3.3. „Der Körper als Eigentum“.

Welle als antiessentialistisch betrachtet werden. In diesem Kontext beziehe sich dieser antiessentialistische Ansatz auf die Annahme, dass alle Mitglieder einer bestimmten race, Klasse, eines bestimmten Geschlechts oder einer bestimmten sexuellen Orientierung gemeinsame Merkmale aufweisen. (vgl.: Snyder 2008, 187 ff.; Heywood 2006) Charlotte Witts Definition bezieht Essentialismus auf die These, dass für ein ausgewähltes Objekt bestimmte Eigenschaften notwendig sind. Traditionell betrachtet, sind nach Witt eine oder mehrere der folgenden Funktionen diesen bestimmten Eigenschaften gegeben: 1. „Causal or explanatory power: An entity's essence is meant to either explain or cause its characteristic behavior.“ 2. “The basis of classification into kinds: Essential properties are thought to provide the criteria for classifying entities into kinds.“ 3. “The basis for the identity of things: The identity of an object and its persistence through time is secured by its essential properties.“ (Witt 1995, S. 321). Bezogen auf feministische Themenbereiche, wie beispielsweise dem Multikulturalismus, werden Minderheitenkulturen bestimmte Eigenschaften - wie sexistisch, religiös oder patriarchal strukturiert – kollektiv zugeordnet und als notwendig für diese Kulturen (als Unterscheidungsmerkmal) betrachtet. (vgl.: Okin 1998, 1999; Phillips 2007b; Reddy 2019; Witt 1995) Nach Witt kann schließlich angenommen werden, dass diese zuvor genannten essentiellen Eigenschaften irgendeine der Funktionen 1. - 2. erfüllen. Zwei grundlegende Prämissen verbinden die Kritik des antiessentialistischen Feminismus. „The first premise is an equation of essentialism and biologism.“ (Witt 1995, S. 324). Die zweite Prämisse geht auf sozial konstruierte Vorstellungen ein. Charlotte Witt bezieht sich in ihrer Erklärung von Antiessentialismus auf die Debatte um „gender essentialism“. Das Geschlecht ist aus antiessentialistischer Annahme heraus sozial konstruiert und nicht biologisch oder naturgegeben. Weiter gefasst werden essentialistische Ansätze als von Vorurteilen und früheren wissenschaftlichen – heute überholten – Erkenntnisse geprägt, kritisiert. (vgl.: Spivak 1988, 1981; Witt 1995; Mauer und Leinius 2021c) Vor allem in der Multikulturalismusdebatte – aber auch wie aufgezeigt in der Debatte um Sexarbeit/Prostitution – ist diese Kritik eng mit Rassismuskritik und der kritischen Auseinandersetzung mit dem weißen, westlichen Feminismus verknüpft. Bell Hooks bezeichnet dieses Hinterfragen vermeintlich

feststehender Annahmen als Erfolg, welcher eine Verknüpfung zwischen race und gender herstellt und sich gegen einen exkludierenden Feminismus stellt. (vgl.: hooks 1991, 173 ff.) hooks selbst ist jedoch keinesfalls gänzlich gegen jegliche Art des Essentialismus.

In ihrem Text „Essentialism and Experience“ äußert sich hooks zunächst lobend über Diana Fuss, die 1989 mit ihrem Buch „Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference“ einen einflussreichen Beitrag zur feministischen Essentialismusdebatte leistet. (vgl.: Fuss 1989)

Intrigued by Fuss's discussion of current debates about essentialism and her problematizing of the issue, I was intellectually excited. Throughout much of the book she offers a brilliant analysis that allows critics to consider the positive possibilities of essentialism, even as she raises relevant critiques of its limitations. (hooks 1991, S. 172) hooks Rezension von Fuss Buch, wird jedoch selbst schnell zu einer Essentialismuskritik. Obwohl hooks zu Beginn Fuss Analysen als brillant bezeichnet, wirft sie Fuss schnell vor alle „black feminist critics“ zu homogenisieren:

Curious to know what works would lend themselves to this assessment, I was stunned to see Fuss cite only essays by Barbara Christian, Joyce Joyce, and Barbara Smith. While these individuals all do valuable literary criticism, they certainly do not represent all black feminist critics, particularly literary critics. [...] Reading Essentially Speaking, I assumed Diana Fuss is either unfamiliar with the growing body of work by black feminist critics, particularly literary criticism, or that she excludes that work because she considers it unimportant. Clearly, she bases her assessment on the work she knows, rooting her analysis in experience. (hooks 1991, 173+174)

hooks Kritik ist ein Beispiel für die immer wiederkehrende Kritik an Analysen des weißen, westlichen Feminismus. hooks sieht in dieser Entwicklung hin zu einer stärkeren antiessentialistischen Strömung einen Fortschritt – im Gegensatz zu Okin oder auch teilweise Phillips. (vgl.: Phillips 2007b, 2007a; Okin 1998, 1999) Hierbei wird vor allem häufig die Neue Feminismusbewegung der 60er/70er Jahre in den Fokus dieser Debatte gerückt. (vgl.: Snyder 2008; Spivak 1981; Hamen und Mineva 2016) Rassismus/Kolonialismus und die Auseinandersetzung mit dem Subjekt der Frau treten dabei in den Vordergrund. An den Beispielen von Okin, Fuss und auch Phillips ist zu erkennen, dass selbst die eigene Auseinandersetzung mit

der Problematik des Essentialismus nicht ausreicht, um sich der Kritik zu entziehen. (vgl.: Fuss 1989; Okin 1998, 1999; Phillips 2007b, 2011, 2013; Chambers 2015)

## 5. Fazit

Durch die vorangegangene Argumentation wird zunächst einmal die Vielfältigkeit des Feminismus, seinen Debatten und Positionen deutlich. Wie ich schon in den ersten Kapiteln aufgezeigt habe, gibt es nicht den einen homogenen Feminismus. Dieser muss in der Analyse feministischer Debatten beachtet werden. Da dies lange Zeit immer wieder ignoriert wurde, ist die Kritik vieler Feminist\*innen gegen eine einheitliche Darstellung des Feminismus meiner Meinung nach durchaus gerechtfertigt. Dennoch stimme ich in gewisser Weise sowohl Susan Moller Okin und Anne Phillips in ihren Argumentationen zum Multikulturalismus zu, dass es gänzlich ohne gebündelte Darstellungen unmöglich wäre, feministische Debatten zu untersuchen, wichtige Schlüsse zu ziehen oder politische Forderungen zu stellen. (vgl.: Phillips 2007a, 2007b; Okin 1998, 1999) Aus diesem Grund sollte zwar keinesfalls ausschließlich von „dem einen Feminismus“ gesprochen werden, jedoch eine Darstellung sowohl als Wellen oder als Strömungen zumindest in wissenschaftlichen Analysen und mit einem gewissen Blick auf die Vielfältigkeit ist unter keinen Umständen als verwerflich zu betrachten oder als essentialistisch abzustempeln. In den letzten Jahren wurde die Vielfältigkeit des Feminismus zwar immer deutlicher, dies bedeutet jedoch nicht, dass sie als neues Phänomen zu betrachten ist. Viele der jüngeren feministischen Bewegungen versuchen nun lediglich auf die Bedeutung der Vielfältigkeit aufmerksam zu machen und somit alle durch patriarchale Strukturen diskriminierte Menschen einzuschließen. Wie Claire Snyder-Hall es richtig beschreibt, betreiben diese von ihr als dritte Feminismuswelle bezeichnete Bewegungen einen inklusiveren Feminismus, der versucht, niemanden auszuschließen. (vgl.: Snyder 2008) Dies führt zu Konflikt zwischen den jüngeren Feminist\*innen und ihren Vorgänger\*innen. Auch dies ist aber keinesfalls eine neue Entwicklung. Neue feministische Strömungen und Meinungen haben sich schon immer aus einer gewissen

Auseinandersetzung mit den vorangegangenen Ideen und Erfolgen gebildet. Wie ich in dem Kapitel 2.1. „Was bedeutet Feminismus heute?“ dargelegt habe, entstand bereits die zweite Feminismuswelle aus einer Weiterführung der Theorien der ersten Welle. (vgl.: Kinser 2004) Die meisten innerfeministischen Diskurse können als Weiterentwicklung aus einer langen, vielfältigen Geschichte des Feminismus verstanden werden. Keine der aktuell diskutierten Thematiken ist demnach vollkommen neu. Parallel zu anderen gesellschaftlichen, akademischen und politischen Debatten haben sich auch die feministischen verändert und dies immer durch verschiedene Entwicklungen auf der Welt beeinflusst. In allen drei behandelten Thematiken lässt sich dies und lassen sich auch andere Gemeinsamkeiten wiederfinden. Neben dem bereits genauen erläuterten Vorwurf des Essentialismus taucht auch immer wieder der Begriff der „Opferrolle“ in der Kritik innerhalb der feministischen Strömungen und auch Wellen auf. Wie ich im Kapitel 2.2. „Feminismen – zahlreiche, vielfältige, widersprüchliche Konzepte, Strategien und Bewegungen“ dargestellt habe, gibt es die Kritik an der Neuen Frauenbewegung (oder der zweiten Feminismuswelle), dass jede Frau durch das vorherrschende Verständnis des Patriarchats zum Opfer gemacht wurde. (vgl.: Thürmer-Rohr 2010, 89 ff.; Pöge et al. 2014, 20 ff.) Während dem Höhepunkt der #MeToo-Debatte wurde den Anhänger\*innen dieser feministischen Bewegung vorgeworfen, zur Einnahme einer Opferrolle zu ermutigen. (vgl.: Finneman und Volz 2020, 863 ff.) Diese Kritik stammte vor allem von jenen Feminist\*innen, welche selbst (als Teil der Neuen Frauenbewegung) diesem Vorwurf ausgesetzt waren. Dieses Beispiel verdeutlicht meinen zuvor genannten Punkt, dass - wie auch bei der Essentialismuskritik - viele Vorwürfe nicht neu sind und immer wieder eigentlich in jeder Feminismuswelle auftauchen. Selbst der Vorwurf des Ausschlusses ist kein gänzlich neuer Gedanke. Auch dieser findet sich erstens in allen drei feministischen Thematiken dieser Arbeit und wurde zweitens – wie das Kapitel zu intersektionalem Feminismus zeigt – schon während der ersten Welle des Feminismus geäußert. Seit damals hat zumindest aber eine gewisse Veränderung stattgefunden. Die Vorwürfe der Exklusivität werden nicht mehr ignoriert und finden somit mehr Aufmerksamkeit. Wie mein Kapitel über die feministische Demokratietheorie aufgezeigt, spielt eine gerechte



Repräsentation eine bedeutende Rolle innerhalb des Feminismus. Vor allem die Frage, wer für wen sprechen sollte, nimmt einen Hauptgedanken innerhalb vieler feministischer Diskurse ein. Sowohl bei dem Absatz über die Debatte um ein Kopftuchverbot, als auch bei dem Kapitel über Sexarbeit wird dies noch einmal deutlich. In beiden Fällen wurde immer wieder Kritik laut, dass gerade die Betroffenen aus dem Diskurs ausgeschlossen waren. Meiner Meinung nach deutet meine Analyse der innerfeministischen Debatten deutlich auf zwei aktuelle Richtungen innerhalb des Feminismus – Strömungen übergreifend – hin. Vereinfacht dargestellt gibt es eine Richtung des Feminismus – beeinflusst durch die intersektionalen Ideen – welche ihre Verbindung innerhalb des Versuches findet, alle durch das Patriarchat marginalisierte Personen zu integrieren. Dagegen steht die – auch nicht sehr heterogene – Richtung, welche den Aufgabenbereich des Feminismus weitaus enger definiert. Feminist\*innen, die ich dieser Richtung zuordnen würde, sind beispielsweise jene, die Trans\*frauen nicht als „richtige“ Frauen ansehen und somit ein enges Verständnis der Frau haben. Meiner Meinung nach zeigt vor allem der akademische Diskurs, dass beide Richtungen innerhalb des Feminismus aktuell parallel existieren und dies auch können. Der akademische feministische Diskurs ist verglichen zum öffentlichen, gesellschaftlichen Diskurs deutlich ruhiger.

Vor allem im Blick auf die Zukunft greife ich schlussendlich noch auf einen letzten Faktor auf, welchen in meiner Analyse nur peripher behandeln konnte, welcher jedoch einen ansteigenden Einfluss im Speziellen auf den öffentlichen, gesellschaftlichen Diskurs haben wird: die Vernetzung und der Einfluss durch das Internet. Wie die #MeToo-Debatte und die Black Lives Matter Bewegung verdeutlichten, können sich feministische Aktivist\*innen über – beispielsweise – Social Media Plattformen vernetzen und somit ihren Einfluss auf das politische und gesellschaftliche Geschehen deutlich verstärken. Dies kann positive, aber auch negative Folgen für den Feminismus haben. Der Druck auf Menschen, die aus bestimmten Gründen in der Kritik stehen, steigt, wenn sich auf der ganzen Welt Aktivist\*innen gegen sie wenden. Wie jedoch das Beispiel J. K. Rowling oder auch der „Harper’s Letter“ zeigt, haben alle Seiten durch das Internet die Möglichkeit ihre Meinung

öffentlich zu machen. Aus diesem Grund stimme ich den Argumenten, welche innerhalb des „Harper’s Letter“ gemacht wurden, nicht zu, eine gewisse Veränderung – beeinflusst durch die Möglichkeiten des Internets – lassen sich jedoch nicht leugnen. In der Zukunft wird sich dann zeigen, ob dies die immer schon vorhandenen Spannungen innerhalb des Feminismus verstärkt.

---

<sup>i</sup> Feminismuswelle und findet meist in einem schnelleren Tempo statt. (vgl. Kudva und Misra 2008; Ullrich 2008; Snyder 2008)

## Literaturverzeichnis:

- Ackerly, Brooke (2009): Reviewd Work(s). Multiculturalism without Culture by Anne Phillips: Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism by Sarah Song. In: *Hypatia* 24 (4), S. 240–246.
- Alcoff, Linda (1991-1992): The Problem of Speaking for Others. In: *Cultural Critique* (20), S. 5–32.
- Alexander, Katharina (2019): Kopftuch. Ihr Übergriff auf eine junge Muslima zeigt, wie rassistisch Alice Schwarzer ist. Zeit Online. Online verfügbar unter [https://www.zeit.de/zett/politik/2019-05/ihr-uebergriff-auf-eine-junge-muslimazeigt-wie-rassistisch-alice-schwarzer-ist?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fwww.ecosia.org%2F](https://www.zeit.de/zett/politik/2019-05/ihr-uebergriff-auf-eine-junge-muslimazeigt-wie-rassistisch-alice-schwarzer-ist?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.ecosia.org%2F), zuletzt geprüft am 04.05.2022.
- Allison, Benjamin V. (2021): The Devil's in the Details - or Is He? The Ethics and Politics of Terrorism Data. In: *Perspectives on Terrorism* 15 (2), S. 125–141.
- Anthias, Floya (2013): The Intersections of Class, Gender, Sexuality and 'Race'. The Political Economy of Gendered Violence. In: *International Journal of Politics, Culture, and Society* 27 (2), S. 153–171.
- Ashton, Sarah; McDonald, Karalyn; Kirkman, Maggie (2020): Pornography and sexual relationships. Discursive challenges for young women. In: *Feminism & Psychology* 30 (4), S. 489–507.
- Bammer, Angelika (2015): Partial Visions. Feminism and Utopianism in the 1970s. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers.
- Beauvoir, Simone de (2022): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Aus dem Französischen von Uli Aumüller und Grete Osterwald. 25. Aufl. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Becker-Schmidt, Regina (2001): Geschlechterdifferenz - Geschlechterverhältnis. Soziale Dimensionen des Begriffs "Geschlecht". In: Zeitschrift für Frauenforschung 11, Heft 1/2, S. 37-46. In: Sabine Hark (Hg.): Dis/Kontinuitäten. Feministische Theorie. Opladen: Leske + Budrich (Lehrbuch zur sozialwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung der Sektion Frauenforschung in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 3), S. 108–120.
- Becker-Schmidt, Regina (2013): Konstruktion und Struktur. Zentrale Kategorien in der Analyse des Zusammenhangs von Geschlecht, Kultur und Gesellschaft. In: Julia Graf, Kristin Ideler und Sabine Klinger (Hg.): Geschlecht zwischen Struktur und Subjekt. Theorie, Praxis und Perspektiven. Opladen: Verlag Barbara Budrich, S. 19– 42.
- Benhabib, Seyla (2004): The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bibby, Leanne (2016): Feminisms. In: *The Year's Work in Critical and Cultural Theory* 24 (1), S. 43–66.
- Biskamp, Floris (2021): Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit. Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von French Feminism in an International Frame und Can the Subaltern Speak? In: Heike Mauer und Johanna Leinius (Hg.): Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische

- Perspektiven auf Politik und Macht. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich, S. 115–135.
- Bjoernaas, Therese Ignacio (2015): Saving Muslim Women. A Feminist-postcolonial Critique of Veiling Legislation in Norway. In: *Islamophobia Studies Journal* 3 (1), S. 78–90.
  - Blickford, Susan (2000): Reviewed Work(s). Is Multiculturalism Bad for Women? by Susan Moller Okin. In: *The American Political Science Review* 94 (3), S. 711–712.
  - Boatca, Manuela (2016): Postkoloniale Studien. Ina Kerner, Postkoloniale Theorien zur Einführung. Doppelbesprechung. In: *Soziologische Revue* 39 (2), S. 261–267.
  - Briatte, Anne-Laure (2018): Notwendig aber nicht ausreichend. Die Frauenquote bei den Grünen. Bundeszentrale für politische Bildung. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/geschichte/deutsche-geschichte/frauenwahlrecht/279359/diefrauenquote-bei-den-gruenen>, zuletzt geprüft am 31.05.2022.
  - Brooks, Siobhan (1999): Sex Work and Feminism. Building Alliances Through A Dialogue Between Siobhan Brooks and Professor Angela Davis. In: *Hastings Women's Law Journal* 10 (1), S. 181–187.
  - Bullington, Sam (2004): Transgendered Feminist Body Issues. In: *Off Our Backs* 34 (11/12), S. 34–36.
  - Butler, Judith (2010): Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. 2. Aufl. New York, London: Routledge Classics.
  - Bybee, Keith J. (1997): Reviewed Work(s). The Politics of Presence by Anne Phillips. In: *Law & Social Inquiry* 22 (2), S. 389–403.
  - Bygnes, Susanne (2013): Ambivalent Multiculturalism. In: *Sociology* 47 (1), S. 126–141.
  - Cassell, Heather (2006): Transgender. In: Leslie Heywood (Hg.): The women's movement today. An Encyclopedia of Third-Wave Feminism. Westport: Greenwood Press, S. 325–329.
  - Center For Intersectional Justice: What is intersectionality? Online verfügbar unter <https://www.intersectionaljustice.org/what-is-intersectionality>, zuletzt geprüft am 25.02.2022.
  - Chambers, Clare (2015): Book Reviews. Our Bodes, Whose Property?, by Anne Phillips. In: *Political Theory* 43 (1), S. 111–152.
  - Comella, Lynn (2015): Review. Revisiting the Feminist Sex Wars. Reviewed Work(s): Battling Pornography: The American Feminist Anti-Pornography Movement, 1976-1986 by Carolyn Bronstein: Anti-Porn: The Resurgence of Anti-Pornography Feminism by Julia Long: \$pread: The Best of the Magazine That Illuminated the Sex Industry and Started a Media Revolution by Rachel Aimee, Elyanna Kause, and Audacia Ray. In: *Feminist Studies* 41 (2), S. 437–462.
  - Conrad, Sebastian (2012): Kolonialismus und Postkolonialismus. Schlüsselbegriffe der aktuellen Debatte. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62 (44-45), S. 3–9.
  - Cook, Julia; Hasmath, Reza (2014): The discursive construction and performance of gendered identity on social media. In: *Current Sociology* 62 (7), S. 975–993.
  - Crenshaw, Kimberle (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine,

- Feminist Theory and Antiracist Politics. In: *University Chicago Legal Forum* 1989 (1), S. 139–167.
- Crenshaw, Kimberle (1991): Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color. In: *Stanford Law Review* 43 (6), S. 1241–1299.
  - Dhawan, Nikita; Sauer, Birgit (2021): Stuntreiter\*innen. Intersektionalität und Postkolonialität in der deutschsprachigen politikwissenschaftlichen Forschung. Gespräch.
  - In: Heike Mauer und Johanna Leinius (Hg.): Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich, S. 31–39.
  - Dolezal, Luna (2015): The body and shame. Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body. Lanham: Lexington Books.
  - Düker, Ronald (2021): J. K. Rowling. Wenn aus Liebe Hass wird. Zeit Online. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/2021/02/j-k-rowling-transfeindlichkeit-boeses-blut-krimi-vowuerfe-harry-potter>, zuletzt geprüft am 01.06.2022.
  - Easton, Martha (2012): Feminism. In: *Studies in Iconography* 33, S. 99–112.
  - Elomäki, Anna (2018): Gender Quotas for Corporate Boards. Depoliticizing Gender and the Economy. In: *NORA-Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 26 (1), S. 53–68.
  - European Commission (2020): Gender Equality Strategy 2020 -2025. Online verfügbar unter [https://ec.europa.eu/info/policies/justice-and-fundamental-rights/genderequality/gender-equality-strategy\\_en](https://ec.europa.eu/info/policies/justice-and-fundamental-rights/genderequality/gender-equality-strategy_en), zuletzt geprüft am 28.02.2022.
  - Fahs, Breanne (2011): Dreaded "Otherness". Heteronormative Patrolling in Women's Body Hair Rebellions. In: *Gender and Society* 25 (4), S. 451–472.
  - Fairbairn, Catherine; Pyper, Doug; Balogun, Bukky (2022): Gender Recognition Act reform. Consultation and outcome. Research Briefing. House of Commons Library (09079).
  - Fink, Elisabeth; Ruppert, Uta (2009): Postkoloniale Differenzen über transnationale Feminismen. Eine Debatte zu den transnationalen Perspektiven von Chandra T. Mohanty und Gayatri C. Spivak. In: *Femina Politica* 18 (2), S. 64–73.
  - Finneman, Teri; Volz, Yong (2020): Leading the second wave into the third wave. U.S. women journalists and discursive continuity of feminism. In: *Feminist Media Studies* 20 (6), S. 863–878.
  - Fomina, Joanna (2010): Reviewed Work(s). Multiculturalism without Culture by Anne Phillips. In: *Polish Sociological Review* 169, S. 123–126.
  - Freyn, Jan (2020): Meinungsfreiheit. Ich mag verdammen, was du sagst, ABER. Zeit Online. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/kultur/2020-10/meinungsfreiheitcancel-culture-harpers-letter-liberalismus>, zuletzt geprüft am 02.06.2022.
  - Frigga, Haug (2010): Sozialistischer Feminismus. Eine Verbindung im Streit. In: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 52–58.

- Fritz-Stehr, Kris (2018): Handreichung zum Arbeitsblatt Identität für Pädagog\*innen. Bundeszentrale für politische Bildung. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalttrans/271517/handreichung-zum-arbeitsblatt-identitaet-fuer-paedagog-innen/>, zuletzt geprüft am 08.02.2022.
- Fuss, Diana (1989): *Essentially Speaking. Feminism, Nature & Difference*. London: Routledge.
- Ganserer. Die Quotenfrau (19. 01 2022). In: *EMMA*, 19. 01 2022. Online verfügbar unter <https://www.emma.de/artikel/markus-ganserer-die-quotenfrau-339185>, zuletzt geprüft am 31.05.2022.
- Garland-Levett, Sarah (2018): Knowing-in-being. traversing the mind/body dualism to dissolve sexuality education's 'knowledge/practice gap'. In: *Gender and Education* 32 (6), S. 697–714.
- Glick, Elisa (2000): Sex Positive. Feminism, Queer Theory, and the Politics of Transgression. In: *Feminist Review* 64, S. 19–45.
- Gordon, Linda (2013): Socialist Feminism. The Legacy of the "Second Wave". In: *New Labor Forum* 22 (3), S. 20–28.
- Güler, Turan (2015): Why quotas work for gender equality. Organisation for Economic Co-operation and Development. Online verfügbar unter <https://www.oecd.org/social/quotas-gender-equality.htm>, zuletzt geprüft am 25.03.2022.
- Hamen, Melanie; Mineva, Gergana (2016): Dichotomien in Diskursen über Sexarbeit. Aufdeckungen und Problematisierungen aus der Perspektive einer Migrant\*innen-Selbstorganisation. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 41 (3), S. 119–131.
- Harper's Magazine (2020): A Letter on Justice and Open Debate. Online verfügbar unter <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>, zuletzt geprüft am 02.06.2022.
- Haschemi Yekani, Elahe (2008): Warum wir endlich von Feminismen reden sollten. Heinrich-Böll-Stiftung. Online verfügbar unter <https://www.boell.de/de/navigation/feminismus-geschlechterdemokratie-4202.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2022.
- Hecht, Patricia (2018): Mit Sternchen und Kopftuch. Grüne streiten über Feminismus. In: *taz*, 10.09.2018 (11727), S. 6.
- Held, Virginia (1997): Reviewed Work(s): *The Politics of Presence*. by Anne Phillips. In: *Ethics* 107 (3), S. 530–532.
- Heywood, Leslie (Hg.) (2006): *The women's movement today. An Encyclopedia of Third-Wave Feminism*. Westport: Greenwood Press.
- Hinterberger, Amy (2007): Feminism and the Politics of Representation. Towards a Critical and Ethical Encounter with "Others". In: *Journal of International Women's Studies* 8 (2), S. 74–83.
- Holland-Cunz, Barbara (1998): *Feministische Demokratietheorie. Thesen zu einem Projekt*. Opladen: Leske + Budrich.
- Holland-Cunz, Barbara (2003): *Die alte neue Frauenfrage*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Holland-Cunz, Barbara (2018): Was ihr zusteht. Kurze Geschichte des Feminismus. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 68 (17), S. 4–11.

- hooks, bell (1991): Essentialism and Experience. In: *American Literary History* 3 (1), S. 172–183.
- Jaggar, Alison M. (1977): Political philosophies of women's liberation. In: Mary Vetterling-Braggin, Frederick Elliston und Jane English (Hg.): *Feminism and Philosophy*. Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, S. 6–7.
- Jaggar, Alison M. (1983): *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa: Rowman and Allanheld.
- Jha, Anuja (2022): Hijab is a symbol of oppression. Taslima Nasreen. *India Today*. Online verfügbar unter <https://www.indiatoday.in/india/story/hijab-a-symbol-ofoppression-taslima-nasreem-1914069-2022-02-17>, zuletzt geprüft am 21.04.2022.
- Jones, Katelyn; Shinnors, Olivia (2020): Opinion - It's Time to Redefine Gender Mainstreaming. Hg. v. E-International Relations. Online verfügbar unter <https://www.e-ir.info/2020/09/14/opinion-its-time-to-redefine-gendermainstreaming/>, zuletzt geprüft am 28.02.2022.
- Jones, M. J. (2020): Where are My People? The Case for Culturally Competent Interpreters. In: *Journal Committed to Social Change on Race and Ethnicity (JCSCORE)* 6 (1), S. 103–136.
- Joosub, Noorjehan; Ebrahim, Sumayya (2020): Decolonizing the hijab. An interpretive exploration by two Muslim psychotherapists. In: *Feminism & Psychology* 0 (0), S. 1–18.
- Kaneza, Elisabeth (2021): Rasse und der Grundsatz der Gleichheit. In: *Zeitschrift für Ausländerrechte und Ausländerpolitik* (11-12).
- Kappert, Ines; Roig, Emilia (2019): Vorwort und Einleitung. In: Gunda-WernerInstitut in der Heinrich-Böll-Stiftung und dem Center For Intersectional Justice (Hg.):
- "Reach Everyone on the Planet...". Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität. 1.
- Aufl. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, S. 9–11.
- Karekurve-Ramachandra, Varun; Lee, Alexander (2020): Do Gender Quotas Hurt Less Privileged Groups? Evidence from India. In: *American Journal of Political Science* 64 (4), S. 757–772.
- Kastner, Jens; Susemichel, Lea (2019): Zur Geschichte linker Identitätspolitik. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69 (9-11), S. 11–17.
- Kelle, Birgit (2017): Der Feminismus schafft die Weiblichkeit ab. Die Welt. Online verfügbar unter <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article162655361/Der-Feminismus-schafft-die-Weiblichkeit-ab.html>, zuletzt geprüft am 30.05.2022.
- Kensinger, Loretta (1997): (In)Quest of Liberal Feminism. In: *Hypatia* 12 (4), S. 178–197.
- Kerner, Ina (2013): Was wir nie über Geschlecht wissen wollten. Potenziale des politologischen Feminismus. In: *Femina Politica* 22 (1), S. 101–107.
- Kerner, Ina (2017): Relations of difference. Power and inequality in intersectional and postcolonial feminist theories. In: *Current Sociology Review* 65 (6), S. 846–866.

- Kilmartin, Brian (2013): The female body can be a weapon rather than a battleground. The most shocking act healthy women can perpetrate is to take their clothes off in protest. The Irish Times. Online verfügbar unter <https://www.irishtimes.com/opinion/the-female-body-can-be-a-weapon-rather-than-a-battleground-1.1463372>, zuletzt geprüft am 30.05.2022.
- Kinser, Amber E. (2004): Negotiating Spaces for/through Third-Wave Feminism. In: *NWSA Journal* 16 (3), S. 124–153.
- Knapp, Gudrun-Alexi (2001): Dezentriert und viel riskiert: Anmerkungen zur These vom Bedeutungsverlust der Kategorie Geschlecht. In: Gudrun-Alexi Knapp und Angelika Wetterer (Hg.): Soziale Verortung der Geschlechter. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik. Münster: Westfälisches Dampfboot (Forum Frauenforschung, 13), S. 16–62.
- Kroeber, Alfred L.; Kluckholm, Clyde (1952): Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kudva, Neema; Misra, Kajri (2008): Gender Quotas, the Politics of Presence, and the Feminist Project. What Does the Indian Experience Tell Us? In: *Signs* 34 (1), S. 49–73.
- Kvarnstrom, Helena (2006): Sex Traffic/Sex Work. In: Leslie Heywood (Hg.): The women's movement today. An Encyclopedia of Third-Wave Feminism. Westport: Greenwood Press, S. 299–301.
- Kymlicka, Will (1995): Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2001): Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2011): Multiculturalism in normative theory and in social science.
- In: *Ethnicities* 11 (1), S. 5–11.
- Lenk, Christian (2011): Organspende und Selbstbestimmung. Mein Körper - mein Eigentum? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 20-21, S. 22–27.
- Lenz, Ilse (2018): Was ist Feminismus? Heinrich-Böll-Stiftung. Online verfügbar unter <https://www.gwi-boell.de/de/2018/05/25/was-ist-feminismus>, zuletzt geprüft am 04.02.2022.
- Lewis, Gail (2017): questions of presence. In: *Feminist Review* (117), S. 1–19.
- Litter, Jo; Fraser, Nancy (2015): The Fortunes of Socialist Feminism. In: *Soundings* 58, S. 21–33.
- Lovett, Frank (2008): Reviewed Work(s). Multiculturalism without Culture by Anne Phillips: Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism by Sarah Song. In: *Perspectives on Politics* 6 (1), S. 166–167.
- Ludvig, Alice (2003): Kritische Interventionen des Black Feminism in Theorie und Praxis. In: Renate Niekant und Uta Schuchmann (Hg.): Feministische Erkenntnisprozesse. Zwischen Wissenschaftstheorie und politischer Praxis. 7 Bände. Opladen: Leske + Budrich, S. 51–68.
- Lukose, Ritty (2018): Decolonizing Feminism in the #MeToo Era. In: *The Cambridge Journal of Anthropology* 36 (2), S. 34–52.



- Lux, Katharina (2017): Von der Produktivität des Streits - Die Kontroverse der Zeitschriften Courage, Die Schwarze Botin und Emma. Überlegungen zur Konfliktgeschichte der Frauenbewegung. In: *Feministische Studien* 35 (1), S. 31–50.
- MacKinnon, Catharine A. (1983): Feminism, Marxism, Method, and the State. Towards Feminist Jurisprudence. In: *Signs* 8 (4), S. 635–658.
- Mahdavi, Pardis (2018): How #MeToo Became a Global Movement. Success Inspires Success. Foreign Affairs. Online verfügbar unter <https://www.foreignaffairs.com/articles/2018-03-06/how-metoo-became-global-movement>, zuletzt geprüft am 05.05.2022.
- Mann, Susan Archer; Huffman, Douglas J. (2005): The Decentering of Second Wave Feminism and the Rise of the Third Wave. In: *Science & Society* 69 (1), S. 56–91.
- Marx Ferree, Myra (2012): Varieties of Feminism. German Gender Politics in Global Perspective. Stanford, California: Stanford University Press.
- Mauer, Heike; Leinius, Johanna (2021a): Einleitung. Intersektionalität und Postkolonialität - Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht. In: Heike Mauer und Johanna Leinius (Hg.): Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich, S. 7–30.
- Mauer, Heike; Leinius, Johanna (2021b): Gratwanderungen zwischen Differenz und Gleichheit. Intersektionalität und Postkolonialität als Perspektiven der kritischen feministischen Forschung. In: Heike Mauer und Johanna Leinius (Hg.): Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich, S. 43–66.
- Mauer, Heike; Leinius, Johanna (Hg.) (2021c): Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- McGrath, Aoife (2018): Thinking Pastorally about 'Me Too'. In: *The Furrow* 69 (3), S. 136–146.
- McRobbie, Angela (2007): Top Girls? In: *Cultural Studies* 21 (4-5), S. 718–737.
- Mohammadi, Naima; Hazeri, Ali M. (2021): Two Different Narratives of Hijab in Iran. Burqa and Niqab. In: *Sexuality & Culture* 25, S. 680–699.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003): Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity. Durham & London: Duke University Press.
- Mohr, Laura (2021): Queere Intersektionalität? Kritik und Transformation gesellschaftlich-kapitalistischer Verhältnisse. In: Heike Mauer und Johanna Leinius (Hg.): Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich, S. 67–89.
- Mulvey, Laura; Backman Rogers, Anna (Hg.) (2015): Feminisms. Diversity, Difference, and Multiplicity in Contemporary Film Cultures. Amsterdam: Amsterdam University Press B.V.

- Munro, Ealasaid (2013): Feminism. A Fourth Wave? In: *Political Insight* 4 (2), S. 22–25.
- Neudecker, Michael (2021): Debatte um Kathleen Stock. "Absolut entsetzt". *Süddeutsche Zeitung*. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/kultur/kathleen-stock-transgender-debatte-feminismus-1.5454644>, zuletzt geprüft am 01.02.2022.
- Norris, Pippa (2021): Cancel Culture. Mith or Reality? In: *Political Studies*, S. 1–30. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.1177/00323217211037023>, zuletzt geprüft am 02.06.2022.
- Notz, Gisela (2014): (Kein) Abschied von der Idee der Schwesterlichkeit? Herausforderungen für feministische Solidarität. In: Yvonne Franke, Kati Mozygamba, Kathleen Pöge, Bettina Ritter und Dagmar Venohr (Hg.): *Feminismen heute. Positionen in Theorie und Praxis*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag (Gender Studies), S. 33–54.
- Nünning, Ansgar (2009): Vielfalt der Kulturbegriffe. Bundeszentrale für politische Bildung. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/lernen/kulturelle-bildung/59917/vielfalt-der-kulturbegriffe/>, zuletzt geprüft am 11.04.2022.
- Nussbaum, Felicity A. (1993): (White) Anglo-American Feminism in Non-US/Nonus Space. In: *Tulsa Studies in Women's Literature* 12 (2), S. 263–270.
- Oestreich, Heide (2018): Feministische Philosophie und Körper. Müssen wir Butler verabschieden? *taz*. Online verfügbar unter <https://taz.de/Feministische-Philosophieund-Koerper/!5487457/>, zuletzt geprüft am 16.05.2022.
- Okin, Susan Moller (1979): *Women in Western Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press.
- Okin, Susan Moller (1998): Feminism and Multiculturalism. Some Tensions. In: *Ethics* 108 (4), S. 661–684.
- Okin, Susan Moller (1999): *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.
- Open Society Foundation (2015): *10 Reasons to Decriminalize Sex Work. A Reference Brief*. Open Society Foundation. New York.
- Overall, Christine (1992): What's Wrong with Prostitution? Evaluating Sex Work. In: *Signs* 17 (4), S. 705–724.
- Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Pateman, Carole (1989): *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Paxton, Pamela; Kunovich, Sheri; Hughes, Melanie M. (2007): Gender in Politics. In: *Annual Review of Sociology* 33 (C-1b), S. 271–284.
- Pfaff, William (2005): A Monster of Our Own Making. In: *Guardian*, 21.08.2005.
- Phillips, Anne (1993): *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity Press.

- Phillips, Anne (1995): *Geschlecht und Demokratie*. Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Phillips, Anne (1998): *The Politics of Presence*. Oxford: Oxford University Press.
- Phillips, Anne (2007a): Divided on Culture. In: *RSA Journal* 154 (5531), S. 28–33, zuletzt geprüft am Royal Society for the Encouragement of Arts, Manufactures and Commerce.
- Phillips, Anne (2007b): *Multiculturalism without Culture*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Phillips, Anne (2011): It's My Body and I'll Do What I Like With It. Bodies as Objects and Property. In: *Political Theory* 39 (6), S. 724–748.
- Phillips, Anne (2012): Representation and Inclusion. In: *Politics & Gender* 8 (4), S. 512–518.
- Phillips, Anne (2013): *Our Bodies, Whose Property?* Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Pitkin, Hanna (1967): *The Concept of Representation*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Pöge, Kathleen; Franke, Yvonne; Mozygemba, Kati; Ritter, Bettina; Venohr, Dagmar (2014): Welcome to Plurality. Ein kaleidoskopischer Blick auf Feminismen heute. In: Yvonne Franke, Kati Mozygemba, Kathleen Pöge, Bettina Ritter und Dagmar Venohr (Hg.): *Feminismen heute. Positionen in Theorie und Praxis*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag (Gender Studies), S. 19–32.
- Quent, Matthias (2020): Warum steht der Begriff "Rasse" im Grundgesetz? Bundeszentrale für politische Bildung. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/politisches-system/abdelkratie/312945/warum-steht-der-begriff-rasse-im-grundgesetz/>, zuletzt geprüft am 13.06.2022.
- Reddy, C. Sheela (2019): Multiculturalism And Women. In: *World Affairs: The Journal of International Issues* 23 (1), S. 150–163.
- Reese-Schäfer, Walter (2018): Liberalismus. In: Samuel Salzborn (Hg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge - Methoden - Strömungen*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, S. 164–173.
- Ritzi, Claudia (2012): Politische Gerechtigkeit durch (Un-)Gleichheit? Zur feministischen Demokratietheorie. In: Oliver W. Lembcke, Claudia Ritzi und Gary S. Schaal (Hg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie. Band 1: Normative Demokratietheorien*. Hamburg: Springer VS, S. 63–96.
- Roberts, Nikki (1992): *Whores in History. Prostitution in Western Society*. London: Harper-Collins.
- Rodrigues, Laís (2022): Decolonial Feminism. In: *Estudos Feministas* 30 (1), S. 1– 14.
- Rosenzweig, Beate (2004): Phillips. In: Gisela Riescher (Hg.): *Politische Theorie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis Young*. Stuttgart: Körner, S. 379–382.
- Rosenzweig, Beate (2018): Feminismus. In: Samuel Salzborn (Hg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge - Methoden - Strömungen*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, S. 227–238.

- Sapiro, Virginia (1981): When Are Interests Interesting? The Problem of Political Representation of Women. In: *The American Political Science Review* 75 (3), S. 701–716.
- Sauer, Arn (2018a): LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenzausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans\*Inter\*Sektionalität. Cisgender. Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500908/cisgender/>, zuletzt geprüft am 08.06.2022.
- Sauer, Arn (2018b): LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenzausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans\*Inter\*Sektionalität. Nicht-binär. Bundeszentrale für politische Bildung. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/genderdiversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500940/nicht-binaer/>, zuletzt geprüft am 22.06.2022.
- Schrupp, Antje (2018): Feminismus. Sexarbeit und Prostitution sind nicht dasselbe. Zeit Online. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/kultur/2018-05/feminismusprostitution-sexarbeit-unterscheidung-streit>, zuletzt geprüft am 13.05.2022.
- Schubert, Klaus; Klein, Martina (2020a): Gender-Mainstreaming. Hg. v. Bundeszentrale für politische Bildung (Das Politlexikon 7). Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/kurzknapp/lexika/politiklexikon/17522/gender-mainstreaming/>, zuletzt geprüft am 28.02.2022.
- Schubert, Klaus; Klein, Martina (2020b): Multikulturalismus. Hg. v. Bundeszentrale für politische Bildung (Das Politlexikon 7). Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/kurzknapp/lexika/politiklexikon/17871/multikulturalismus/>, zuletzt geprüft am 06.04.2022.
- Schweppenhäuser, Gerhard (2021): Der Fall Kathleen Stock. Woke-sein als Erweckungsbewegung. taz. Online verfügbar unter <https://taz.de/Der-Fall-KathleenStock/!5813970/>, zuletzt geprüft am 01.02.2021.
- Seedat, Fatima (2013): Islam, Feminism, and Islamic Feminism. Between Inadequacy and Inevitability. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 29 (2), S. 25–45.
- Shahid, Noorulann (2014): Why I Created the #LifeOfAMuslimFeminist Hashtag. Huffpost. Online verfügbar unter [https://www.huffingtonpost.co.uk/noorulann-shahid/muslim-feminism\\_b\\_4730882.html](https://www.huffingtonpost.co.uk/noorulann-shahid/muslim-feminism_b_4730882.html), zuletzt geprüft am 28.04.2022.
- Skjeie, Hege (2008): Book Review. MULTIDIMENSIONAL EQUALITIES Anne Phillips Multiculturalism without Culture Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press, 2007, 202 pp., ISBN 978-0-691-12944-0 Judith Squires The New Politics of Gender Equality Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2007, 206 pp., ISBN 978-0-230-00769-7. In: *European Journal of Women's Studies* 15 (4), S. 424–429.
- Snyder, Claire (2008): What is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay. In: *Signs* 34 (1), S. 175–196.

- Snyder-Hall, Claire R. (2010): Third-Wave Feminism and the Defense of "Choice". In: *Perspectives on Politics* 8 (1), S. 255–261.
- Spelman, Elizabeth V. (1982): Woman as Body. Ancient and Contemporary Views. In: *Feminist Studies* 8 (1), S. 109–131.
- Spivak, Gayatri (1981): French Feminism in an International Frame. In: *Yale French Studies* 62, S. 154–184.
- Spivak, Gayatri (1988): Can the Subaltern Speak? In: Cary Nelson und Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education, S. 271–313.
- Stack, Liam (2019): J.K. Rowling Criticized After Tweeting Support for AntiTransgender Researcher. *The New York Times*. Online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/2019/12/19/world/europe/jk-rowling-maya-forstater-transgender.html>, zuletzt aktualisiert am 26.05.2020, zuletzt geprüft am 01.06.2022.
- Stitz, Melanie (2008): Ungleiche Schwestern. Frauenbewegung seit 1989. Bundeszentrale für politische Bildung. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/frauenbewegung/35296/ungleiche-schwestern-frauenbewegung-seit-1989/>, zuletzt geprüft am 09.03.2022.
- Sylvester, Christine (1999): Development Studies and Postcolonial Studies. Disparate Tales of the 'Third World'. In: *Third World Quarterly* 20 (4), S. 703–721.
- Taylor Mill, Hariett; Stuart Mill, John (2009): *The Subjection of Women*. From a 1869 edition. Auckland: The Floating Press.
- Terjesen, Siri; Sealy, Ruth (2016): Board Gender Quotas. Exploring Ethical Tension
- From A Multi-Theoretical Perspective. In: *Business Ethics Quarterly* 26 (1), S. 23–65.
- Thiessen, Barbara (2010): Feminismus: Differenzen und Kontroversen. In: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 37–44.
- Thompson, Becky (2002): Multiracial Feminism. Recasting the Chronology of Second Wave Feminism. In: *Feminist Studies* 28 (2), S. 336–360.
- Thompson, Sharon; Hayes, Lydia; Newman, Daniel; Pateman, Carole (2018): The Sexual Contract 30 Years on. A Conversation with Carole Pateman. In: *Feminist Legal Studies* 26 (1), S. 93–104.
- Thürmer-Rohr, Christina (2010): Mittäterschaft von Frauen. Die Komplizenschaft mit der Unterdrückung. In: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 88–93.
- Tobin, Bridget (2014): The Hijab and Feminism. Online verfügbar unter <https://www.borgenmagazine.com/the-hijab-and-feminism/>, zuletzt geprüft am 27.04.2022.
- Ullrich, Peter (2008): Diskursanalyse, Diskursforschung, Diskurstheorie. Ein- und Überblick. In: Ulrike Freikamp (Hg.): *Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik*. Berlin: Dietz, S. 19–31.

- Villa, Paula-Irene (2010): (De)Konstruktion und Diskurs-Genealogie. Zur Position und Rezeption von Judith Butler. In: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.):
- Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 146–158.
- Villa, Paula-Irene; Traunmüller, Richard; Revers, Matthias (2021): Lässt sich "Cancel Culture" Empirisch Belegen? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 71 (46), S. 26–33.
- Waters, Melanie (2007): Sexing it up? Women, Pornography and Third Wave Feminism. In: Stacy Gillis, Gillian Howie und Rebecca Munford (Hg.): *Third Wave Feminism. A Critical Exploration. Expanded Second Edition.* New York, Hampshire: Palgrave Macmillan, S. 250–265.
- Weir, Allison (2013): Feminism and the Islamic Revival. Freedom as a Practice of Belonging. In: *Hypatia* 28 (2), S. 323–340.
- Wenzel, Mine (2021): TERFs Falsche Freundinnen. Feminismus für piveligierte Frauen. Grunda Werner Institut. Online verfügbar unter <https://www.gwiboell.de/de/2021/03/31/terfs-falsche-freundinnen-feminismus-fuer-privilegiertefrauen>, zuletzt geprüft am 11.02.2022.
- Wichterich, Christa (1998): Die globalisierte Frau. Berichte aus der Zukunft der Ungleichheit. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Wike, Richard; Strokes, Bruce; Simmons, Katie (2016): Europeans Fear Wave of Refugees Will Mean More Terrorism, Fewer Jobs. Sharp ideological divides across
- EU on views about minorities, diversity and national identity. Pew Research Center.
- Online verfügbar unter <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/2/2016/07/14095942/>, zuletzt geprüft am 20.06.2022.
- Winkler, Claudia (2013): Kübra Gümüşay's Blog ein fremdwörterbuch. Re-Presenting the "Silent Mulima" in the Public Sphere. In: *Women in German Yearbook* 29, S. 1–20.
- Witt, Charlotte (1995): Anti-Essentialism in Feminist Theory. In: *Philosophical Topics* 23 (2), S. 321–344.
- Wollrad, Eske (2005): Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag.
- Wollstonecraft, Mary (1996): *A Vindication of the Rights of Woman*. 2. Aufl. Mineola: Dover Publications.
- Young, Iris Marion (1997): Deferring Group Representation. In: *Nomos* 39, S. 349– 376.