GENDER OPEN REPOSITORIUM

Auf dem Weg zu partizipatorischer Parität? – Überlegungen zur „Homo-Ehe“ im Anschluss an Frasers Theorie demokratischer Gerechtigkeit

Riede, Hannah

2016

https://doi.org/10.25595/3864

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Riede, Hannah: *Auf dem Weg zu partizipatorischer Parität? – Überlegungen zur „Homo-Ehe“ im Anschluss an Frasers Theorie demokratischer Gerechtigkeit*, in: FZG (FZG – Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien), Jg. 22 (2016) Nr: 1, 81–97. DOI: https://doi.org/10.25595/3864.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.3224/fzg.v22i1.7

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 22/1: 81-97

Hannah Riede

Auf dem Weg zu partizipatorischer Parität?

Überlegungen zur „Homo-Ehe" im Anschluss an Frasers Theorie demokratischer Gerechtigkeit

Zusammenfassung: Die kürzliche Öffnung der Ehe in Irland und den USA für homosexuelle Paare hat in Deutschland erneut die Debatte um die rechtspolitische Neubestimmung von Ehe und Partnerschaft angefacht. Vor diesem Hintergrund diskutiert dieser Aufsatz, welchen analytischen Beitrag Nancy Frasers Gerechtigkeitstheorie zur Diskussion um die sogenannte „Homo-Ehe" leisten kann. Fraser begegnet Fragen der Vielfalt mithilfe einer Synthese von normativer Kritischer Theorie und poststrukturalistischen Elementen. Mit der hieraus folgenden multidimensionalen Perspektive und dem normativen Maßstab der „partizipatorischen Parität" wird ein Zugang jenseits identitätspolitischer Argumentation ermöglicht und demokratietheoretisch fundiert. Mit Fraser wird zudem ein pragmatisch gespeister Zugang vorgeschlagen, der die Bedingungen der Partizipation insbesondere im politischen Aushandlungsprozess sowie in den Arenen politischer Beteiligung und Entscheidungen auslotet. Damit wird der Blick auf jene Diskurse und Institutionen gelenkt, in denen Fragen der Gerechtigkeit und Bedürfnisse ausgehandelt handelt werden und in denen es gilt, In- und Exklusionsmechanismen aufzudecken.

Schlagwörter: Fraser; Kritische Theorie; Vielfalt; Homo-Ehe; partizipatorische Parität.

On the road to participatory parity?

Thoughts on „same-sex-marriage" using Nancy Frasers theory of democratic justice

Abstract: The recent decisions in the US and Ireland to allow homosexual persons full access to the institution of marriage have once again triggered a debate in Germany about whether the legal foundations of marriage and civil partnership should be renegotiated. Against this backdrop, this essay discusses the contribution of Nancy Fraser's theory of justice as an analytical approach to the debate about same-sex marriage, insofar as it provides a three-dimensional perspective and normative valuation standard beyond identity politics. The explanatory power of this approach derives from the fact that it specifically composes elements of normative critical theory and post-structuralism to deal with questions of diversity. Through the profoundly normative criterion of participatory parity insights into questions of democratic justice are obtained. Fraser suggests a pragmatic approach which takes into account participatory potential notably in the field of politics and therefore draws our attention to the political inclusion and exclusion in discourses and decisions within the democratic arena concerning justice and needs.

Keywords: Fraser; Critical Theory; Diversity; same-sex-marriage; participatory parity.

© 2016 Budrich Unipress. 10.3224/fzg.v22i1

Einleitung

In den USA haben gleichgeschlechtliche Paare seit kurzem in allen Bundesstaaten das Recht zu heiraten. Im Juli 2015 hoben die Richter_innen des Supreme Courts bestehende Verbote in 14 Bundesstaaten auf. Hatte sich Barack Obama bei seiner Wahl 2008 noch nicht klar für die „Homo-Ehe" ausgesprochen, so bezeichnete er das Urteil des Verfassungsgerichts sieben Jahre später als „großen Schritt für die Gleichberechtigung von Schwulen und Lesben" (Süddeutsche Zeitung 26. Juni 2015). Auch im mehrheitlich katholisch geprägten Irland sprachen sich die Wähler_innen in einem Volksentscheid Anfang des Jahres 2015 mit einem klaren „Ja" für eine entsprechende Verfassungsänderung aus. Diese beiden Entscheidungen entfachten in Deutschland erneut die immer wiederkehrende Diskussion über die Öffnung der „Ehe für alle".

Die Nicht-Diskriminierung Homosexueller wird in einem liberalen Demokratieverständnis als Gradmesser für demokratische pluralistische Gesellschaften herangezogen (Klapeer 2009: 107ff.). Zu einer „Nagelprobe unseres Menschenrechtsverständnisses" wird die Verweigerung der Öffnung der Ehe aus dieser Sicht, „weil sie dem grundrechtlichen Anspruch auf persönliche Freiheit und Gleichheit nicht gerecht wird" (Benke 2010: 228, 237). Die Forderung nach der sog. „Homo-Ehe" ist jedoch innerhalb der LGBTQ-Bewegung[1] hinsichtlich ihres emanzipatorischen Potentials nicht unumstritten, das Spektrum an Positionen dazu, wie im politischen Raum Anerkennung und Gleichberechtigung erreicht werden können, ist breit.[2] Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die Frage nach dem gerechten Umgang mit Diversität und vielfältigen Diskriminierungsstrukturen nicht einfach zu beantworten ist: Geht es um die Reduktion von Ungleichheit durch die Inklusion in universelle Kategorien der Gleichheit, z.B. durch formal-rechtliche Gleichstellung, geht es um die Anerkennung in der Differenz oder ist die Dekonstruktion verschiedener Differenzkonstruktionen notwendig? Poststrukturalistische, postkoloniale, feministische und queere Theorien interpretieren Gleichbehandlung immer wieder als problematische Assimilation an die Mehrheit oder herrschende kulturelle Norm, die wiederum zu Ausschlussprozessen vielfältiger anderer Lebensformen führen.

Diese theoretischen Diskussionen sind verortet in der konfliktbehafteten Entwicklungsgeschichte von normativer politischer Theorie und poststrukturalistischen Theorien. Die feministische Gerechtigkeitstheoretikerin Nancy Fraser positioniert sich in diesem „Streit um Differenz" mit der kritischen Intervention, hier würden „falsche Antithesen" zwischen Theorieströmungen aufgemacht, die eine umfassende Analyse der Ursachen sozialer Ungerechtigkeiten verunmöglichten (Fraser 1993). Nur mit einem mehrdimensionalen Verständnis sozialer Gerechtigkeit, das die Norm der Gleichheit mit der Berücksichtigung von Differenzen verbinde, werde man den Anforderungen gegenwärtiger mannigfaltiger Ungleichheitslagen gerecht (z.B Fraser/Honneth 2003).

Ausgehend von diesem Anspruch soll in diesem Beitrag rekonstruiert werden, wie Fraser Fragen der Vielfalt begegnet und welchen analytischen Beitrag ihre Gerechtigkeitstheorie zur Diskussion um die „Homo-Ehe" leisten kann. Dabei geht es aus politikwissenschaftlicher Sicht um die Frage, wie der demokratische

Staat – hier als Regulierungsinstanz der Institution Ehe – mit Differenzlinien umgehen sollte. Diese stellt sich vor dem Hintergrund der Annahme, dass „Differenzstrukturen auch Ausgangspunkt öffentlich-staatlicher Diskriminierung" (Sauer 2007: 43) sein können.

Mit den von ihr vorgeschlagenen Gerechtigkeitsdimensionen Anerkennung, Umverteilung und politische Partizipation sowie ihrem Repertoire unterschiedlicher theoretischer Denkansätze stellt Nancy Fraser einen Werkzeugkasten zur Verfügung, der es erlaubt, aktuelle Fragen zum Umgang mit Diversität und Ungleichheit aus einer mehrdimensionalen Perspektive heraus zu untersuchen und dabei Ambivalenzen offenzulegen. Dabei möchte ich Fraser darin folgen, dass eine poststrukturalistisch ergänzte Kritische Theorie weniger problematische Antagonismen produziert, als vielmehr eine fruchtbare Perspektive auf aktuelle Fragen der Vielfalt eröffnen kann. Das besondere Potential zur Analyse solcher Fragen liegt im Blick auf gesellschaftliche Strukturen und Institutionen, die Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten hervorbringen. Dieser kommt nicht ohne eine demokratietheoretisch fundierte normative Annahme aus, deren Angelpunkte Universalität und Gleichheit sind. Zugleich sensibilisiert der Einbezug eines poststrukturalistisch geprägten Diskursbegriffs die Theorie für Herausforderungen im Umgang mit Vielfalt.

Der Aufsatz hebt in seiner Argumentation drei Aspekte heraus: Zum einen wird die These vertreten, dass die Debatte um die „Homo-Ehe" nicht nur als Frage kultureller Anerkennung verstanden werden kann, sondern auch ökonomische Fragen der Gleichstellung impliziert. Desweiteren wird argumentiert, dass partizipatorische Parität als normative Zielsetzung und Bewertungsmaßstab mit Blick auf die Gleichstellung sexueller Minderheiten dienen kann und spezifische Vorteile gegenüber identitätspolitischen Forderungen aufweist. Fragen der Gerechtigkeit und Diversität werden, so der letzte Teil meiner Argumentation, mit Fraser politisiert. Damit werden die gesellschaftliche Gestaltungs-, Verhandlungs- und Entscheidungsmacht und die Möglichkeit zu sprechen und politisch zu handeln als die zentralen Aspekte der Frage nach den Bedingungen der Teilhabe identifiziert. Dies ermöglicht in den Blick zu nehmen, inwiefern Diskriminierungen und Differenzsetzungen mit dem rechtlichen und institutionellen Rahmen der repräsentativen Demokratie verknüpft sind. Im Ergebnis wird vorgeschlagen, die Frage nach der Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare über diesen *demokratietheoretischen* Zugang zu betrachten, der die Frage nach den Bedingungen gleicher demokratischer Teilhabe stellt und die institutionell garantierte Zulassung unterschiedlichster Artikulationen einfordert.

Der perspektivische Dualismus Nancy Frasers: Anerkennung und Umverteilung

In ihrer Zeitdiagnose der „postsozialistischen Situation" beobachtet Fraser eine einseitige Konzentration sozialer Bewegungen und theoretischer Ansätze in Gerechtigkeitsfragen auf solche der Anerkennung von Differenz und Identität. Verdrängt – und von kulturellen Fragen abgekoppelt – würden zunehmend Fragen ökonomischer Ungerechtigkeit. Aus dieser Kritik an einseitigen und reduktionistischen Theoriegebäuden folgt ihr vielbeachtetes Plädoyer für eine *duale* Theorie, in der kulturelle Anerkennung und ökonomische Umverteilung gleichermaßen als Dimensionen von Gerechtigkeit berücksichtigt werden (Fraser 2003: 17). Beide Arten der Ungerechtigkeit – ökonomische und kulturelle – seien gleichursprünglich und irreduzibel, wenngleich sie sich in komplexen Wechselwirkungen beeinflussten. Erstere hänge von der ökonomischen Struktur ab, beispielsweise der Einkommensverteilung oder der Organisation der Arbeitsteilung. Verwehrte Anerkennung dagegen resultiere aus sozialen Wertmustern und gesellschaftlichen Bedeutungszuschreibungen wie stereotypen und stigmatisierenden Zuschreibungen von Merkmalen. Sie führe zur Unterordnung eines Subjekts oder einer Gruppe bis hin zur Unsichtbarmachung durch Praktiken der Darstellung und Interpretation (Fraser 2001: 28-29). Fraser argumentiert, dass die Ursachen der Benachteiligungen von marginalisierten Gruppen meist sowohl in kultureller Missachtung als auch in den ökonomischen Strukturen zu identifizieren seien.[3]

Beim Versuch der Beseitigung von Ungerechtigkeiten durch politische Maßnahmen könnten jedoch „unbeabsichtigte Effekte" (Fraser 2003: 90) entstehen, wenn nur einseitig eine Sphäre – die kulturell-symbolische oder die materiell-strukturelle – berücksichtigt würde (Fraser 2001: 27ff.). Um mögliche Wechselwirkungen erfassen zu können, brauche es ein analytisches Instrument. Fraser spricht vom „perspektivischen Dualismus", der es methodisch ermögliche, eine Ungerechtigkeit aus zwei Perspektiven in den Blick zu nehmen und damit in kulturellen Fragen auch ökonomische Implikationen zu erfassen (und andersherum) – auch dann, wenn sie auf den ersten Blick rein kulturelle Fragen betrifft wie die der Nicht-Anerkennung und Stigmatisierung Homosexueller. Die Stärke des Ansatzes liegt – trotz der Kritiken an der schematischen Trennung von Ökonomie und Kultur (z.B. Butler 2008) – in der so ermöglichten analytischen Betrachtungsweise komplexer gesellschaftlicher Strukturzusammenhänge.

Die partizipatorische Parität als nicht-identitätsfundierter normativer Maßstab

Ihrem Anspruch entsprechend, mehrdimensionale Strukturzusammenhänge in den Blick zu nehmen, benennt Fraser die „partizipatorische Parität" als normativen Rahmen ihrer Theorie. Ungerechtigkeiten (kultureller und ökonomischer Art) seien zu identifizieren, wenn durch institutionelle Arrangements der Gesellschaft Menschen die Teilhabe als „Gleiche" in sämtlichen gesellschaftlichen Bereichen verwehrt werde. Anders als Axel Honneth, der Ansprüche auf

Anerkennung über das Recht auf Selbstverwirklichung begründet, entwickelt Fraser in Abgrenzung zu dessen identitätsbasiertem Anerkennungsverständnis eine moralphilosophische Neufassung der Kategorie Anerkennung, in der sie diese basierend auf der Norm der partizipatorischen Parität als ein Problem des Status und nicht der Identität behandelt (Fraser/Honneth 2003: 42ff.). Analysiert wird, wem durch institutionelle Wertmuster Anerkennung verwehrt wird und wer hierüber eine statusmäßige Benachteiligung erfährt. Folgt man dieser Argumentation Frasers, so ist mangelnde Anerkennung dann als Ungerechtigkeit zu entlarven, wenn Gruppen oder Individuen wegen besonderer Merkmale oder zugeschriebener Besonderheiten verächtlich gemacht und/oder darüber Ausschlüsse legitimiert werden, die zur Folge haben, dass ihnen der Status eines „vollwertigen Partners in der sozialen Interaktion" (Fraser 2003: 44) vorenthalten wird.

Bei Fraser findet sich hier eine Perspektivverschiebung weg vom Akteur/von der Akteurin und der Ebene subjektiver *vorpolitischer* Erfahrungen hin zu gesellschaftlichen Strukturen, die Beteiligungschancen institutionell verhindern (Kompridis 2008: 295). Dies ermöglicht zudem, so der Anspruch Frasers, eine kritische Perspektive, die legitime von illegitimen Forderungen nach Anerkennung und Umverteilung aus einem deontologischen und entsubjektivierten Standpunkt heraus zu unterscheiden hilft. Würden subjektive Vorstellungen des „guten Lebens" und gesteigerte Selbstachtung per se Ansprüche auf Anerkennung rechtfertigen, so ihre Kritik, dann müsste beispielsweise auch rassistisch oder homophob begründeten Identitäten ein gewisses Maß an Anerkennung zukommen, da sie durch die Abwertung und Ausgrenzung der „Anderen" eigene psychische Nutzen in Bezug auf ihre Selbstbejahung erfahren (Fraser/Honneth 2003: 57). Obgleich Fraser anerkennt, dass mangelnde Anerkennung ethisch-psychologische Auswirkungen hat (Fraser 2003: 48), lehnt sie diese als Maßstab für die Bestimmung gesellschaftlicher Ungerechtigkeit ab. Nicht zuletzt auch deshalb, weil politische Forderungen, die auf Identitäten zurückgreifen, die Gefahr der Essentialisierung und Simplifizierung von Gruppenidentitäten bergen, die Differenzlinien stabilisieren und zu weiteren Exklusionen führen könnten (Fraser 2013: 168).

In der partizipatorischen Parität zeigt sich, dass der normative Bezugspunkt Frasers im Kern an die Prinzipien der Egalität und Universalität gebunden ist. Fraser verfolgt damit ihren Anspruch als Theoretikerin der Kritischen Theorie, ihre Theorie normativ zu fundieren und einen universell gültigen (wenngleich historisch bedingten und situierten) moralischen Maßstab der Egalität zu begründen. Universelle Gültigkeit zu beanspruchen bedeutet in diesem Sinne, dass das Statusmodell auch in einer pluralen Gesellschaft mit einer Vielzahl von Wertvorstellungen und Lebensentwürfen als moralisch verbindlich für alle rechtfertigbar ist, weil es sich „nur" auf die Anerkennung der Norm gleicher Teilhabe für alle beruft – einem geltenden Minimalkonsens, den niemand aus legitimen Gründen ablehnen könne. Dies verleiht der Gerechtigkeitsforderung einer Gruppe ein stabileres Fundament, weil sich die Gruppe nicht über ein subjektives Gefühl der Identitätsverletzung artikulieren muss, sondern über

einen Appell an ein allen aufgrund der Würde und Gleichheit der Menschen zustehendes Recht.

Um die gleiche Teilhabe aller zu ermöglichen unterscheidet Fraser zwei politische Strategien: Affirmative reformorientierte Maßnahmen einerseits und transformative Maßnahmen andererseits, die zur Veränderung der grundlegenden Strukturen und zur Dekonstruktion diskriminierender Wertmuster führen. Hatte sich Fraser zunächst stärker dem Dekonstruktivismus verpflichtet gefühlt (Fraser 2001: 46ff.), versteht sie ihren Ansatz in späteren Überlegungen als einen pragmatischen (Fraser 2003: 100ff.): Mit der Norm der partizipatorischen Parität müsse im Diskurs entschieden werden, welche Strategie eher zielführend ist – dies hänge davon ab „was gegenwärtig unzureichend anerkannte Menschen brauchen, um wieder als Gleichberechtigte am Gesellschaftsleben partizipieren zu können." (Fraser 2003: 68)

Anerkennung, Umverteilung und politische Teilhabe: Die partizipatorische Parität als Norm demokratischer Gerechtigkeit

Fraser implementiert mit der partizipatorischen Parität an zentraler Stelle ihrer Theorie ein diskurstheoretisches Element: Welche Wirkungen bestehende institutionelle Arrangements der Gesellschaft ausüben und ob sie partizipatorische Parität ermöglichen oder verhindern, könne „nur dialogisch bestimmt werden, durch den Austausch von Argumenten, bei dem widerstreitende Urteile abgewogen und konkurrierende Interpretationen geprüft werden." (Fraser 2003: 63)

Zwei normative Implikationen lassen sich entsprechend in Frasers Theorie identifizieren: Sie etabliert damit den deliberativen Anspruch der autonomen Selbstbestimmung freier und gleicher Bürger_innen in ihre Theorie, die eine Inklusion aller von einer Entscheidung Betroffenen ermöglichen sollen. Außerdem wird gemäß dem Grundgedanken der „kommunikativen Rationalität" die partizipatorische Parität „als leitendes Idiom der öffentlichen Vernunft" benannt (Fraser 2003: 63).

Weil Fraser davon ausgeht, dass Interpretationen von Bedeutungen und Bedürfnissen immer Teil des politischen Prozesses und des sozialen Lebens sind (Fraser 2013: 53ff.), sieht sie nur einen diskursiven demokratischen Prozess, an dem alle betroffenen Parteien beteiligt sind, als hinreichend an, um Forderungen nach Gerechtigkeit zu überprüfen (Fraser 2003: 64). Die Subjekte von Gerechtigkeit werden von ihr also als aktive soziale und politische Akteur_innen begriffen. So verstanden besitzt die partizipatorische Parität einen distinkt politischen Charakter, der die Bedeutung der Frage betont, wer in welcher Form an den Entscheidungen über Gerechtigkeit teil hat. Die gleiche Teilhabe am Diskurs kann damit als die zentrale Dimension der Gerechtigkeit interpretiert werden, da in dieser Arena die Fragen über Anerkennung und Umverteilung ausgehandelt werden (Olson 2008).

Dass Fraser bereits in der normativen Basis ihrer Theorie die Teilhabe an demokratischen Prozessen als bedeutenden Angelpunkt für Fragen nach Gerechtigkeit implementiert, zeigt auch ihre frühe Auseinandersetzung mit

Habermas' Projekt der Diskursethik (Fraser 1994:173-221). Indem sie die partizipatorische Parität kommunikationstheoretisch und als „radikaldemokratische Interpretation des Begriffs der gleichen Autonomie" (Fraser 2003: 265) fasst, benennt sie Habermas als ihren Referenzpunkt. Sie folgt ihm in der Annahme eines normativen Potentials, das in der Sprache selbst begründet liegt und mit welchem es dem Subjekt möglich ist, Unterdrückung und Unterordnung zu kritisieren. In kritisch-feministischer Abgrenzung von Habermas' universalem Ideal *einer* Öffentlichkeit identifiziert sie jedoch – geprägt durch einen poststrukturalistisch erweiterten Diskursbegriff – verdeckte Partikularismen und strukturelle Exklusionsmechanismen entlang von Differenzlinien wie race, class, gender und sexueller Orientierung (Fraser 2001: 107ff.). Hieraus folgt ihr Vorschlag einer Vielfalt konkurrierender, oppositioneller Öffentlichkeiten, sog. „subalterner Gegenöffentlichkeiten" (Fraser 2001: 129). Dies erst schaffe Raum für deliberative Orte, wo marginalisierte Gruppen über ihre Interessen, Forderungen und Strategien debattieren könnten, um diese dann in die „große" Öffentlichkeit zu tragen und dort vorherrschende Wertmuster und Differenzsetzungen zu hinterfragen und sie der Kritik und Dekonstruktion zugänglich zu machen. Die Verteilung diskursiver Macht versteht Fraser folglich als Ergebnis politischer Kämpfe:

> […] groups with unequal discursive (and extra-discursive) resources compete to establish as hegemonic their respective interpretations of legitimate social needs. Dominant groups articulate need interpretations intended to exclude, defuse and/or co-opt counter-interpretations […]. (Fraser 2013: 59)

Entsprechend führt Fraser in konsequenter Weiterentwicklung ihrer Theorie 2009 in „*Scales of Justice"* eine dritte Dimension von Gerechtigkeit ein: die der politischen Repräsentation. Erforderlich sei, sowohl Ansprüche erster Ordnung auf Umverteilung und Anerkennung geltend machen zu können, als auch auf der Meta-Ebene ständig über die Bedingungen, unter denen über Ansprüche der ersten Ordnung entschieden wird, zu reflektieren. Fraser politisiert damit die Frage nach Gerechtigkeit, indem sie sie zu einer demokratietheoretischen Frage macht, und trägt damit zu einer „Grenzverschiebung des Politischen" bei (Lettow 2006).

> Fraser kommt der Verdienst zu, Fragen der Gerechtigkeit überhaupt als politische zu stellen und das heißt als Fragen der Artikulation von Bedürfnissen, der Partizipation an politischen und ökonomischen Entscheidungen und der Transformation von gesellschaftlichen Verhältnissen, die systematisch Ungleichheit hervorbringen. (Lettow 2006: 76)

Nach diesem Verständnis wird es zur zentralen Aufgabe, nach den Inklusions- und Exklusionsprozessen in der Öffentlichkeit zu fragen. Spezifische (Ungerechtigkeits-)Erfahrungen, Ursachen von Ungerechtigkeiten und Vorschläge zu deren Überwindung müssen von den Betroffenen artikuliert werden können. Fraser etabliert damit eine intrinsische Verbindung von Fragen der Gerech-

tigkeit mit Fragen der Demokratie. Gleiche Teilhabe soll den notwendigen gleichen Status aller beteiligten Bürgerinnen in den demokratischen Debatten über Gerechtigkeit sichern. So ermöglicht die Norm auch, die demokratische Legitimität der Debatten über Gerechtigkeit selbst zu überprüfen. Sie ist sowohl Input- als auch Output-orientiert und ermöglicht eine Auseinandersetzung mit substantiellen („was") als auch mit prozeduralen („wie") Fragen der Gerechtigkeit. Der Fokus wird darauf gelenkt, unter *welchen Bedingungen* die konkreten und substantiellen Bedeutungen von Anerkennung ausgehandelt werden; *wie* entschieden wird, ob Forderungen nach Anerkennung legitim sind und *wer* daran beteiligt ist. Fraser verweist damit auf die Komplexität politischer Partizipation und ermöglicht mit der dritten Perspektive auf Fragen der Gerechtigkeit Exklusionsmechanismen und „hierarchisch-selektive Partizipationsmöglichkeiten" (Raab 2009: 151) in öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozessen zu berücksichtigen.

Die „Homo-Ehe": Potential für partizipatorische Parität?

Im Folgenden geht es darum zu zeigen, inwiefern sich Frasers skizzierte gerechtigkeits- und demokratietheoretische Perspektive eignet, die sog. „Homo-Ehe" zu analysieren und ihr emanzipatorisches Potential im Sinne der Norm der partizipatorischen Parität zu beurteilen. Sind Ambivalenzen und nicht intendierte Problemkonstellationen zwischen den verschiedenen Dimensionen – der kulturellen Anerkennung von Schwulen und Lesben bzw. vielfältiger Lebensformen, ökonomischer Umverteilung und politischer Repräsentation – zu beobachten?

Seit 2001 gibt es in Deutschland mit dem Lebenspartnerschaftsgesetz (LpartG; vgl. Bundesgesetzblatt 2001 Nr. 9, Teil 1, G5702: S. 266) die Möglichkeit für Schwule und Lesben ihre Partner_innenschaft vor einer staatlichen Behörde amtlich eintragen zu lassen. War 2001 die eingetragene Lebenspartnerschaft hinsichtlich der damit verbundenen Rechte und Privilegien sowie Pflichten gegenüber dem/der Partner_in im Vergleich zur Ehe noch deutlich eingeschränkt, so wurden diese in den vergangenen Jahren maßgeblich durch Grundsatzentscheidungen des Bundesverfassungsgerichts mit Berufung auf das Gleichbehandlungsgebot des Art. 3 Abs. 1 GG der Ehe Schritt für Schritt angeglichen (Wapler 2015: 9ff.). Ungleichbehandlungen bestehen jedoch weiterhin: Das gemeinsame Adoptionsrecht und die medizinische Reproduktion bleiben bislang verwehrt. Bedeutsam ist zudem die Tatsache, dass es sich weiterhin um ein getrenntes Rechtsinstitut handelt. Diese Unterscheidung ist begrifflicher und symbolischer Art, hat aber auch verfassungsrechtliche Konsequenzen: Das Lebenspartnerschaftsgesetz hat einen abgestuften verfassungsrechtlichen Status inne, weil es sich um ein sogenanntes Aliud, ein Rechtsinstitut „unterhalb der Ehe" handelt, das entsprechend nicht den verfassungsrechtlichen Schutz (Art. 6 Abs. 1 GG) besitzt, den die Ehe genießt (Hark 2000: 85; Wapler 2015: 15).

Warum ist die Inklusion in die Ehe aus Sicht der politischen Theorie bzw. Politikwissenschaft interessant? Oder anders gefragt: Welche Rolle nimmt der

Staat hier ein? Sabine Hark verweist auf den zentralen Zusammenhang von Staat und Ehe, indem sie betont, dass es sich bei der zivilrechtlichen Ehe um eine politische, öffentliche Institution handele. Es ist entsprechend kein „privates Gut", das lediglich vom Staat neutral bezeugt wird, sondern ein „Instrument staatlicher Regulierungen" privater Verantwortungs- und Solidaritätsgemeinschaften (Hark 2000: 82; Sharpe 2010: 263). Die feministische Auseinandersetzung mit der Institution Ehe kann zudem aufzeigen, dass Bedeutung und Funktion von Ehe immer in einem sozialen, politischen und ökonomischen Zusammenhang stehen (u.a. Appelt 1997; Kreisky/Löffler 2003; Pateman 1988). Mit Frasers „perspektivischem Dualismus" lassen sich diese Zusammenhänge ins Zentrum der Untersuchung stellen: Zum einen hat die Ehe bis in die Gegenwart in der Gesellschaft eine hohe symbolische und kulturelle Bedeutung, mit der spezifische institutionalisierte Wertmuster hinsichtlich „normaler" Formen des Zusammenlebens einhergehen, die Hierarchien und Ausschlüsse produzieren. Zum anderen ist die Ehe an zahlreiche materielle Privilegien gekoppelt und damit eingebettet in die ökonomischen Strukturen der Gesellschaft, insbesondere der Arbeitsteilung und der Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit.

Anerkennung: Die symbolische Dimension der Ehe jenseits von Identitätspolitik

Fraser versteht Diskriminierungen sexueller Minderheiten in erster Linie als Modus sozialer Differenzierung, der in der „kulturell-evaluativen Struktur der Gesellschaft" begründet ist. (Fraser 2001: 37). Durch institutionalisierte kulturelle Wertmuster der Gesellschaft wird Lesben und Schwulen Anerkennung verwehrt. Staatliches Handeln und Rechtsetzung spielen hierbei eine zentrale Rolle: Die Konstruktion von Wertmustern, die Heterosexualität als „normal" und „natürlich" definieren und diese entsprechend privilegieren, manifestieren sich in Gesetzen und staatlichen Regulierungen (Fraser 2003: 30). Zugleich wird festgelegt, was als nicht legitime Form des Zusammenlebens bzw. der Partner_innenschaft oder Familienform gilt. Die Differenzierung zwischen „Ehe" und „eingetragener Lebenspartnerschaft" drückt entsprechend eine kulturelle Statusabwertung aus. Sie erscheint aus dieser Perspektive als Versuch, Vorstellungen von Ehe zu verstetigen, die auf der binären Homo-Hetero-Dichotomie beruhen, indem Homosexuelle als das „Andere" definiert werden. Blickt man auf die weitgehende Gleichstellung der substantiellen Rechte von Ehe und Lebenspartnerschaft zeigt sich, dass diese Differenzierung eigentlich „nur" eine symbolische ist. Diese Dimension hat allerdings eine nicht zu unterschätzende Wirkung auf die Statusordnung, denn die Ehe gilt noch immer „als wahrhaft richtige Form des partnerschaftlichen Zusammenlebens" und genießt entsprechend weiterhin den „stärksten institutionellen Rückhalt [...] – durch rechtliche und außerrechtliche Normierungen" (Benke 2010: 225). Heterosexualität wird mit Frasers Modell als institutionalisiertes Wertmuster erfasst, das eine diskriminierende Hierarchisierung zur Folge hat. Entsprechend können die zugrundeliegenden Wertmuster mit Rückgriff auf die Norm der partizipatorischen Parität zur Disposition gestellt werden und nicht, wie auch Christine

Klapeer herausarbeitet, als „sexuelle Praxis im Bereich der Intimbeziehungen" (Klapeer 2008: 116) gefasst werden, die sich einer Kritik entziehen, weil sie vermeintlich universellen, natürlichen und apolitischen Charakter besitzen. Der Perspektivwechsel auf bestehende Institutionen und Strukturen vermeidet eine Begründung der Forderungen nach Anerkennung auf Grundlage einer „Ethik der intakten Identität" (Fraser/Honneth 2003: 256) wie sie von Honneths Anerkennungsverständnis aus formuliert wird und die, wie Klapeer argumentiert, gegenwärtig einen breiten Raum in den öffentlichen Debatten um die Gleichberechtigung von Lesben und Schwulen einnimmt (Klapeer 2008). Diese laufe Gefahr, einer Psychologisierung und Individualisierung des Problems als eines „persönlichen Leidens" Vorschub zu leisten und dabei den Blick für die politisch-sozialen Strukturen zu verlieren (Klapeer 2008: 122). Auch Momin Rahman verweist auf diese Wirkung essentialisierender Identitätspolitik:

> This renders lesbian and gay politics a politics of minority or special interests with a questionable moral framework which reduces further any ability to articulate a critique of sexual inequalities as issues of social organisation and oppression. (Rahman 2000: 197)

Damit wird eine Entwicklung beschrieben, die Lettow als „diskursive Entpolitisierung und Privatisierung gesellschaftlicher Problematiken" (2006: 66) fasst.

Legt man nun also die partizipatorische Parität als normativen Maßstab zugrunde, so würde Homosexuellen die Ehe prinzipiell zu verweigern voraussetzen, dass entweder Heterosexuelle ihre Freiheit zu heiraten nur dann ausüben können, wenn Homosexuellen die Teilhabe an dieser Institution verwehrt wird oder, dass Schwule und Lesben mit diesem Heiratsverbot keinerlei Statusabwertung erfahren. Beides ist wie gezeigt wurde nicht der Fall. Wird jedoch auf die Privilegierung der Heteronorm verzichtet, wird weder heterosexuellen noch homosexuellen Paaren die Teilhabe verwehrt. Auch Heterosexuelle könnten weiterhin heiraten – sie werden durch die Heiratserlaubnis Homosexueller in dieser Freiheit in keinster Weise beeinträchtigt (Benke 2010: 230-231). Es erscheint entsprechend als problematisch, die Vorstellung einer Mehrheit darüber, wie eine „richtige" Lebensgemeinschaft auszusehen hat – etwa dass Ehe an Heterosexualität geknüpft sei – als vermeintlich universelle Norm zu implementieren, wenn sie zur Folge hat, dass andere von Rechten ausgeschlossen werden und eine Abwertung erfahren (vgl. Hark 2000: 89). Mit der partizipatorischen Parität lässt sich die Frage stellen, ob Lesben und Schwule an der Gesellschaft als Gleiche – *in ihrer Differenz* – teilhaben können, also zugleich ihre eigene Vorstellung eines „guten Lebens" realisieren können. Die Argumentation über die partizipatorische Parität macht deutlich, dass es keinen Konsens über das „gute" oder „richtige" (Zusammen-)Leben braucht: Nicht die konsensuale Zustimmung zur Homo-Ehe als an sich ethisch wertvoll wird hier eingefordert, sondern die Zustimmung zu einer demokratischen egalitären Norm.

Ohne zunächst die Institution der Ehe an sich kritisch zu analysieren, kann daher in einem ersten Schritt konstatiert werden, dass Homosexuellen durch das Verbot zu heiraten gleiche Teilhabe an der Gesellschaft verwehrt wird. Der

Anspruch auf Anerkennung durch Öffnung der Ehe ist also nach Maßgabe der partizipatorischen Parität grundsätzlich berechtigt und die derzeitige Situation einer Differenzierung in einen zweiten parallelen Rechtsstatus – sei sie auch nur noch symbolisch – ungerecht (Fraser 2003: 58).

Fraser konstatiert nun mit Blick auf politische Strategien, man müsse die heterosexuell zentrierten Wertmuster ihrer institutionellen Geltung entledigen (Fraser 2003: 58-59). Sie glaubt hierfür zwei mögliche Strategien zu identifizieren, um homosexuellen Partner_innenschaften dieselbe Anerkennung zu gewähren wie heterosexuellen Ehen: Ein Weg wäre die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare; der andere Weg wäre, dass bestehende Privilegien, die mit der Ehe verbunden sind, von ihr abgekoppelt und einer anderen Grundlage zugewiesen werden. Erstere wäre eine affirmative Maßnahme, letztere eine transformative. Klapeer und Mesquita intervenieren hier kritisch in ihren queertheoretischen Auseinandersetzungen mit Fraser: Affirmative Maßnahmen der Inklusion hätten Prozesse der Normalisierung zur Folge, die wiederum Ausschlüsse und Essentialisierungen produzierten. Nur eine Entprivilegisierung der heterosexuellen Ehe entspräche der partizipatorischen Parität (Klapeer 2008: 118-119, 123; Mesquita 2011: 207). Ausgehend von dieser Perspektive wird der Nebensatz Frasers zentral: Beide Verfahren entsprächen der partizipatorischen Parität, „vorausgesetzt, dass keines von beiden die bestehenden Disparitäten verschärft oder neue hinzutreten lässt." (Fraser 2001: 59) Dies lenkt den Blick auf die Frage, ob nicht gerade auch Disparitäten zwischen Verheirateten und Nichtverheirateten und die grundsätzliche Benachteiligung außerehelicher Lebensformen durch die Erweiterung des Rechts auf Ehe bestehen bleiben. Degele, Dries und Stauffer (2002: 149) beispielsweise verweisen auf die Gefahr weiterer Exklusionen, von denen insbesondere jene Menschen betroffen seien, die sich nicht im binär-geschlechtlichen Ordnungssystem zuordnen können: „Der Bereich des ‚Normalen' dehnt sich weiter aus, der Handlungsspielraum von Menschen, die nicht in dieses Schema passen, schrumpft." Wichtig erscheint zudem, dass nach Maßgabe der partizipatorischen Parität auch Ausschlüsse innerhalb der Gruppe aufgrund ihrer – Fraser würde sagen „intrafraktionellen" (Fraser 2003: 60) – Heterogenität erfassbar werden. Dies wird intersektionalen Ungleichheitsverhältnissen gerecht, d.h. der Vielfalt innerhalb der Gruppe Homosexueller in Bezug auf die sozioökonomische Situation, Bildungsniveau, Alter, Religion und Herkunft (Sharpe 2010: 271).

Die Kritik, dass die Öffnung der Ehe eher zu einer Stärkung von Heteronormativität führe, ist sicherlich ein berechtigter Einwand. Dennoch wird deutlich, dass in der Öffnung der Ehe nach Maßgabe der hier eingenommenen theoretischen Perspektive ein signifikantes Partizipationspotential liegt. Bestehende kulturelle Wertmuster der Heteronormativität werden durch diese Grenzverschiebung zumindest brüchiger, Grenzen verschieben sich. Auch Elisabeth Holzleithner sieht Potential in einer Transformation von Wertmustern, „wenn die Exklusivität der Heteroehe aufgebrochen wird" (2010: 313). Geht man von Frasers Anerkennungsverständnis aus, so liegt das Potential in politischen Forderungen, die sich auf die partizipatorische Parität berufen statt auf identitätsbasierte Anerkennungs- und Integrationspolitiken. Dann besteht im

längerfristigen politischen Prozess die Möglichkeit diese Forderung auch auf die Anerkennung einer Vielfalt von Lebensformen auszuweiten. Morris Kaplan (1997: 209) betont, dass die Institutionalisierung lesbischer und schwuler Partner_innenschaft eine gesellschaftliche Akzeptanz der Legitimität solcher Gleichberechtigungsforderungen manifestiere und daher ein Indikator für Demokratisierung – also gleiche Teilhabe – sei.
Gleichwohl liegt die Stärke von Frasers Ansatz darin, aufzuzeigen, dass als emanzipatorisch intendierte Forderungen auch Ambivalenzen und neue Ausschlüsse produzieren können, die analysiert und berücksichtigt werden müssen. Fraser betont, dass affirmative Maßnahmen nicht zur grundlegenden Transformation kultureller Wertmuster führen und dass über die Forderung der Öffnung der Ehe hinaus mit Blick auf die Wirkmächtigkeit institutionalisierter Heteronormativität noch keine vollständige Gleichberechtigung und gesellschaftliche Akzeptanz sexueller Minderheiten und vielfältiger Lebensformen erreicht ist.

Umverteilung: Die ökonomische Dimension dies- und jenseits der Ehe

Frasers perspektivischer Dualismus lenkt den Blick auch auf Zusammenhänge von Heteronormativität und ökonomischer Sphäre. Zwar wurde bei den materiellen Implikationen der Ehe mit dem Lebenspartnerschaftsgesetz mittlerweile eine vollständige Gleichstellung erreicht. Gleichgeschlechtliche Partner_innen haben Teil an den materiellen, steuerrechtlichen Privilegien, die traditionell mit der Ehe verbunden sind. Diese Privilegien haben jedoch immer auch Konsequenzen für die Nichtverheirateten – egal welcher sexuellen Orientierung – und Alleinerziehenden, die in ihrer sozialen Absicherung schlechter gestellt sind als verheiratete oder eingetragene Paare. Heike Raab kritisiert, dass sich die sozialen Risiken für diejenigen erhöhen, die nun vom neuen Ausschlussmechanismus betroffen sind (2009: 318). Mit Fraser lässt sich hieran anschließend argumentieren, dass Forderungen nach Gleichstellung im kulturellen Bereich nicht von der Problematisierung sozialer Ungleichheit abgekoppelt werden dürfen. Nach Maßgabe der partizipatorischen Parität erscheint es vor dem Hintergrund einer pluralen Gesellschaft mit einer großen Vielfalt an partner_innenschaftlichen und familiaren Solidaritätsgemeinschaften notwendig, soziale Absicherungen vom monopolisierten Bezugspunkt der Ehe abzukoppeln und allen Menschen gleichermaßen Zugang zu rechtlich abgesicherten Grundgarantien für Lebensgemeinschaften zu ermöglichen.

Zu berücksichtigen ist auch die ökonomische Funktion der Ehe mit den damit verbundenen Geschlechterungleichverhältnissen. So lassen sich z.B. steuerrechtliche Elemente in den Blick nehmen, die mit der Ehe – und der eingetragenen Partner_innenschaft – verbunden sind und in einer Kontinuität zu Regelungen stehen, welche die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung stabilisieren oder reproduzieren. Ein Beispiel hierfür ist in Deutschland das Ehegattensplitting (das aufgrund eines Bundesverfassungsgerichtsurteil seit 2013 auch für gleichgeschlechtliche Paare Geltung erlangt hat): Hiermit werden vor allem jene Paare steuerrechtlich privilegiert, bei denen eine_r der Partner_innen –

meist die Partnerin – ein deutlich geringeres oder gar kein Einkommen bezieht. Damit wird, so die Kritik der Geschlechterforschung, ein traditionelles Ehe- und Familienmodell gestützt und geschlechtsspezifische Ungleichheitsverhältnisse reproduziert. Der perspektivische Dualismus kann zeigen, dass nicht nur eine Transformation kultureller Wertmuster notwendig ist, sondern zugleich auch eine Auseinandersetzung darüber, wie die Organisation der sozialen Sicherung, das Steuerrecht und die geschlechtergerechte Organisation von Arbeit gestaltet werden müssen, um für alle in der Gesellschaft gleiche Teilhabe zu gewährleisten.

Allerdings scheint mir dies keine Frage des Entweder-oder zu sein: Homo-Ehe *oder* Neukonzeption gegenwärtiger sozialer Absicherungsmodelle und Erweiterung der Privilegien. Vielmehr könnte die Normverschiebung, die mit der Homo-Ehe einhergeht, ein erster Schritt in Richtung der Hinterfragung gegenwärtiger Funktionen von Ehe und ihrer Privilegien sein. Das heißt im Umkehrschluss nicht, die beschriebenen Dilemmata und die damit einhergehende Gefahr der Ausschlüsse als unberechtigte Einwände zurückzuweisen. Doch man könnte – im Fraserschen Sinne eines pragmatischen Mittelweges (sie spricht von sog. „nichtreformistischen Reformen") – der Möglichkeit nachgehen, ob nicht eine affirmative Aktion in bestimmten Kontexten letztlich längerfristig transformative Wirkung entfalten könnte (Fraser 2003: 108ff.). Die zentrale Bedingung hierfür ist aber eine funktionierende deliberative Auseinandersetzung – damit im Zuge dieser Normverschiebungen eine Debatte über die grundsätzliche Funktion von Ehe und der Monopolisierung von Privilegien und Rechten entstehen kann, in der alle Betroffenen zu Wort kommen und ihre Forderungen in den demokratischen Prozess einspeisen können.

Die Grenzen politischer Teilhabe

Mit ihrer demokratietheoretischen Konzeption der partizipatorischen Parität stellt Fraser heraus, dass bei der Frage nach der Gleichstellung sexueller Minderheiten die demokratische Maßgabe gleicher politischer Teilhabe in den Blick genommen werden muss. Ihr poststrukturalistisch informierter Ansatz verweist dabei auf die Notwendigkeit, den Diskurs auf mögliche Ausschlüsse (seien sie aufgrund sozialer Benachteiligung oder kultureller Wertmuster, die den Diskursraum schließen), sowie Normalisierungsprozesse zu prüfen. Fraser versteht eine funktionierende Öffentlichkeit, die den etablierten Gremien demokratisch-repräsentativer Entscheidungsfindung vorgelagert ist, als zentrale Ergänzung, insbesondere mit Blick auf das „Gehört-Werden" von Minderheiten. Der so erweiterte Politikbegriff Frasers erfasst zivilgesellschaftliche Akteur_innen und soziale Bewegungen in der Rolle als aktive Staatsbürger_innen. Diese theoretische Perspektive kann an demokratietheoretische Untersuchungen zur Debatte um die „Homo-Ehe" (Raab 2009) sowie zum marginalisierten „citizenship-Status" anschließen (u.a. Klapeer 2008; Kaplan 1997; Phelan 2000).

Heike Raab zeigt in ihrer Untersuchung zum Verhältnis von Homo-Emanzipationsbewegung und Staat, dass kritisch-queere Positionen in der Debatte

im Bundestag eine marginalisierte Stellung einnehmen. Nur diejenigen werden gehört, die in der „Binnendimension des Staates" gesamtgesellschaftliche Akzeptanz erfahren (Raab 2009: 316). Frasers Vorschlag konkurrierender subalterner Gegenöffentlichkeiten erscheint als möglicher Anschluss an das Resümee Raabs, es brauche Partizipationsmodelle, die „die normative Kraft der Heterosexualität außer Kraft setzen und eine nicht-hierarchische agonale Pluralität des Politischen [...] etablieren." (Raab 2009: 317). Wie weit der Weg noch ist zeigt jedoch der Blick darauf, wie die bereits erreichten Gleichstellungserfolge im Lebenspartnerschaftsgesetz durchgesetzt wurden: Nicht über den parlamentarischen Gesetzgebungsprozess, der an die vielfältig geführten Debatten in der LGBTQ-community anschloss, sondern über das Korrektiv des Bundesverfassungsgerichts, das mit Verweis auf den Gleichheitsgrundsatz seiner Aufgabe des Minderheitenschutzes gerecht wurde. Mit Blick auf einen deliberativen politischen Prozess an dem alle teilhaben, besteht hier deutlicher Entwicklungsbedarf.

Fraser fordert, dass allen von einer Entscheidung Betroffenen – in diesem Fall also auch jene, die nicht heiraten wollen oder können – die *tatsächliche* Möglichkeit gegeben werden muss, ihre Bedürfnisse und Forderungen in Arenen der öffentlichen Deliberation zu artikulieren. Zugleich gelangt Frasers Theorie hier an ihre eigene Grenze, weil letztlich die Überlegungen zu einer Institutionalisierung solcher Arenen der zivilgesellschaftlichen Teilhabe und eine Verhältnisbestimmung zwischen diesen und den repräsentativen Institutionen nicht ausbuchstabiert werden. Wie kann eine angemessene „Arbeitsteilung" zwischen Parlament und zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit aussehen? Wie fließen die deliberativen Prozesse über Fragen der Gerechtigkeit in bindende Entscheidungen (Fraser 2009: 45)?

Mit Fraser lässt sich abschließend argumentieren, dass die zentrale Aufgabe darin liegt, über die Diskurse, in denen Fragen der Gerechtigkeit, der Gleichstellung und Bedürfnisse von Betroffenen verhandelt werden, kritisch zu reflektieren und Ausschlussmechanismen aufzudecken. Das bedeutet auch, wie Sabine Hark hervorhebt, dass bestehende Rechte in der öffentlichen Debatte daraufhin befragt werden müssen, welche ethischen Wertungen vom „guten Leben" bzw. hier von „Ehe" und dem „richtigen Zusammenleben" – die noch immer in enger Verbindung mit Heterosexualität stehen – Eingang gefunden haben (Hark 2000: 90). Das partizipationstheoretisch fundierte mehrdimensionale Verständnis sozialer Gerechtigkeit steht bei Fraser in direkter Verbindung mit der demokratietheoretischen Frage, *wie* Fragen der Gerechtigkeit in einer Gesellschaft auszuhandeln sind und *wer* teilhat an den Entscheidungsprozessen. Die Suche Frasers nach den Möglichkeiten einer umfassenden Inklusion *aller* und dabei insbesondere marginalisierter Gruppen, verweist auf die zentrale Frage ihres umfassenden Werkes, die sich eine demokratische Gesellschaft zu stellen hat: Wer hat teil an der Gesellschaft und unter welchen Bedingungen?

Korrespondenzadresse/correspondence address

Hannah Riede
Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Wissenschaftliche Politik
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Rempartstr. 15, 79085 Freiburg
+49 (0)761 203 3486
hannah.riede@politik.uni-freiburg.de

Privatanschrift:
Löwenstr. 1, 79098 Freiburg

Anmerkungen

1 LGBTQ steht für Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender und Queer. Diese Abkürzung wird im Englischen seit Anfang der 1990er verwendet.

2 Publikationen zu dieser Kontroverse zwischen einer reform- und integrationspolitisch ausgerichteten Strömung und einer queeren „Lebensformenpolitik" u.a.: Hark (2000), Mesquita (2011), Sharpe (2010), Holzleithner (2010; 2013), Benke (2010). Einen ausführlichen Forschungsüberblick bietet Raab (2009: 6, 198f).

3 „Verachtete Formen der Sexualität" konzipiert Fraser für heuristische Zwecke in „äußerst stilisierter Weise" als den Idealtypus einer Gruppe, deren Ungerechtigkeitsursachen vor allem im kulturellen Bereich liegen (Fraser 2001: 33ff.). In späteren Ausführungen betont sie jedoch auch, dass soziale Ungleichheit und Statushierarchien in den meisten Fällen gemeinsam – nur in unterschiedlicher Ausprägung – und sich wechselseitig verstärkend auftreten (Fraser 2003: 69ff.). Kritik äußert u.a. Butler (2008).

Literatur

Appelt, Erna (1997): Familialismus. Eine verdeckte Struktur im Gesellschaftsvertrag. In: Kreisky E./Sauer, B. (Hrsg.): Das geheime Glossar der Politikwissenschaft. Geschlechterkritische Inspektion der Kategorien der Disziplinen. Frankfurt/M./New York: Campus, S. 114-136.

Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (1993): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt/M.: Fischer.

Benke, Nikolaus (2010): „Ich glaube nicht, dass es sinnvoll ist, dass wir unsere ganze Wertebasis in Frage stellen." Zu den Fragmenten einer österreichischen Debatte über die Ehe für Homosexuelle. In: Strasser, S./Holzleithner, E. (Hrsg.): Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften. Frankfurt/M.: Campus, S. 223-260.

Butler, Judith (2008): Merely Cultural. In: Olson K. (Hrsg.): Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics. London/New York: Verso, S. 42-56.

Degele, Nina/Dries, Christian/Stauffer, Anne (2002): Rückschritt nach vorn. Soziologische Überlegungen zu „Homo-Ehe", Staat und queerer Liebe. In: polymorph (Hrsg.): (K)ein Geschlecht oder viele? - Transgender in politischer Perspektive. Berlin: Querverlag, S. 137-152.

Fraser, Nancy (1994): Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dies. (2001): Die halbierte Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dies. (2009): Scales of justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World. New York: Columbia University Press.

Dies. (2013): Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, London/New York: Verso.

Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hark, Sabine (2000): „Vor dem Gesetz": Kämpfe um die Homo-Ehe BRD und USA. In: Freiburger FrauenStudien, 6/1, S. 81-98.

Holzleithner, Elisabeth (2010): Multikulturalismus queer gelesen: Sexuelle Autonomie, kulturelle Diversität und gleichgeschlechtliche Ehe. In: Strasser, S./Holzleithner, E. (Hrsg.): Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften. Frankfurt/M.: Campus, S. 301-320.

Dies. (2013): Was sollen „wir" wollen? Debatten über rechtlich institutionalisierte Beziehungen. In: Bettina, B. et al. (Hrsg.): Keine Zeit für Utopien? Perspektiven der Lebensformenpolitik im Recht. Zürich/St. Gallen: Dike Verlag, S. 169-192.

Kaplan, Morris (1997): Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire. New York: Routledge.

Klapeer, Christine M. (2008): Für eine neue Grammatik der Anerkennung. Eine kritische Inspektion unterschiedlicher Anerkennungskonzeptionen für eine Theorie und Politik im LGBT-Kontext. In: Bartel, R. et al. (Hrsg.). Heteronormativität und Homosexualitäten (= Reihe transblick). Innsbruck/Wien/München/Bozen: StudienVerlag, S. 109-128.

Dies. (2009): Mit der Homo-Ehe in Richtung einer sexuellen Demokratie? Demokratietheoretische Überlegungen zur Bedeutung aktueller veränderter partnerschaftlicher Normsetzungen. In: Pechriggl, A. et al. (Hrsg.): Über Geschlechterdemokratie hinaus: beyond gender democracy, Klagenfurt/Wien: Drava-Verlag, S. 102-126.

Kompridis, Nikolas (2008): Struggling over the Meaning of Recognition. In: Olson, K. (Hrsg.): Adding Insult to Injury, London: Verso Press, S. 295-309.

Kreisky, Eva/Löffler, Marion (2003): Staat und Familie: Ideologie und Realität eines Verhältnisses. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 32, 4, S. 375-388.

Lettow, Susanne (2006): Grenzverschiebungen des Politischen. Zur Artikulation von Staat, Ökonomie und Gesellschaft in der sozialphilosophischen Gerechtigkeitsdebatte. In: Degener, U./Rosenzweig, B. (Hrsg.): Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit. Feministische Analysen und Perspektiven. Wiesbaden: VS, S. 65-78.

LpartG; Gesetz zur Beendigung der Diskriminierung gleichgeschlechtlicher Gemeinschaften: Lebensparterschaften vom 16. Februar 2001 (Bundesgesetzblatt 2001 Nr, 9, Teil 1, G5702, S. 266.

Mesquita, Sushila (2011): Ban Marriage! Ambivalenzen der Normalisierung aus queer-feministischer Perspektive. Wien: Zaglossus.

Olson, Kevin (2008): Participatory Parity and Democratic Justice. In: Ders. (Hrsg.): Adding Insult to Injury, London: Verso Press, S. 246-272.

O.a. (2015): Supreme Court erklärt Homo-Ehe in den USA für rechtens. Dpa in: Süddeutsche Zeitung 26. Juni 2015.

Pateman, Carol (1988): The sexual contract. Stanford: Stanford University Press.

Phelan, Shane (2000): Verwandtschaft und (Staats)BürgerInnenschaft. In: quaestio (Hrsg.): Queering Demokratie. Berlin: Queerverlag, S. 130-143.

Raab, Heike (2009): Sexual Politics, juridische Emanzipationsdiskurse und Staat. Diss. Universität Wien.

Rahman, Momin (2000): Sexuality and Democracy. Identities and Strategies in Lesbian and Gay Politics. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sauer, Birgit (2007): Diversity. Eine staats- und hegemonietheoretische Reflexion. In: femina politica 16, 1, S. 33-44.

Sharpe, Alex (2010): Gleichheit und Differenz: Ehe und Zivile Partnerschaft in Großbritannien. In: Strasser, S./ Holzleithner, E. (Hrsg.): Multikulturalismus queer gelesen, Frankfurt/M.: Campus, S. 261-275.

Wapler, Friederike (2015): Die Frage der Verfassungsmäßigkeit der Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare. Gutachten für die Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.): Forum Politik und Gesellschaft.