

2 Theoretische Grundlagen

2.1 Genderdiskurs und Körperlichkeit

Das vorliegende Kapitel gibt einen Überblick über die soziale und politische Konstruktion von Geschlecht, Geschlechterrollen und Geschlechtskörpern. In Kapitel 2.1.1 werden dabei zunächst für diese Studie relevante Begriffe wie ‚Gender‘, ‚Geschlecht‘ und ‚Geschlechtskörper‘ definiert. Auch die Konstruktionen von Nation und Kultur werden näher beleuchtet, da diese einen entscheidenden Grundstein für die Etablierung ‚traditioneller‘ Geschlechterbilder im modernen Japan darstellen. In Kapitel 2.1.2 werden anschließend die dominanten Geschlechterdiskurse in Japan seit Beginn der Meiji-Zeit (1868–1912) vorgestellt. Es werden nur diejenigen Aspekte näher diskutiert, die für die späteren Analysen relevant sind. Dabei handelt es sich vor allem um die Entstehung des Mutterschaftsideals und die Zugehörigkeit von Frauen zur privaten Sphäre. Kapitel 2.1.3 stellt schließlich verschiedene philosophische Zugänge zur Diskussion von Körperlichkeit vor.

2.1.1 Gendertheoretische Grundlagen

Geschlechterrollen werden in vielen zeitgenössischen Gesellschaften noch immer als ‚natürlich‘ wahrgenommen. Männer und Frauen werden dabei als komplementäre Geschlechter aufgefasst, denen im ersten Schritt bestimmte Charaktereigenschaften zugesprochen werden (zum Beispiel: „Männer sind aggressiv“ und „Frauen sind sanftmütig“), die im nächsten Schritt als Rechtfertigung genutzt werden, um gesellschaftliche Aufgaben und Zugehörigkeiten zuzuordnen („Männer eignen sich besser für die Erwerbsarbeit“, „Frauen eignen sich besser für die Hausarbeit“). Diese Zuschreibung von geschlechtsspezifischen Eigenschaften wird zumeist biologisch-evolutionär, religiös und/oder kulturell begründet. Villa argumentiert, dass dies besonders in bürgerlich-kapitalistischen Systemen gilt, in denen das Geschlechterverhältnis ebenso zentral ist wie die Ordnung der Arbeit (in ihrer Unterscheidung zwischen Lohnarbeit und Kapital sowie zwischen Erwerbs- und Reproduktionsarbeit) (Villa 2000, 24). Connell betrachtet die Entwicklung von Geschlechterrollen historisch:

Frauen wurden zwar [bis zum 18. Jahrhundert] als unterschieden von Männern wahrgenommen, aber im Sinne unvollkommener oder mangelhafter Exemplare des gleichen Charakters (zum Beispiel mit weniger Vernunft begabt). Männer und Frauen wurden nicht als Träger und Trägerinnen qualitativ anderer Charaktere betrachtet; dieser Gedanke entstand

erst mit der bourgeoisen Ideologie der „getrennten Sphären“ im 19. Jahrhundert. (Connell 1999, 88)

Bestehende Vorstellungen von Geschlechterbildern finden sich dabei in allen Sphären des Lebens: im persönlichen Umfeld ebenso wie in der Politik und den Medien. Sie regulieren viele Aspekte des Lebens und Alltags: die äußere Erscheinung, die Wahl der Kleidung, die beruflichen Perspektiven, die Kindererziehung, wie das Individuum sich präsentiert und von der Gesellschaft wahrgenommen wird. Die Konstruiertheit von Geschlecht zeigt sich in dessen historischer Entwicklung und wird seit den 1950er Jahren in der feministischen Theorie diskutiert. In den 1950er und 1960er Jahren etablierte sich in verschiedenen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen der Gedanke des ‚*linguistic turns*‘, der den Punkt markiert, an dem man nicht mehr davon ausging, dass Sprache Realität beschreibt, sondern sie stattdessen erst konstituiert. Im Folgenden sollen zentrale theoretische Ansätze vorgestellt werden, die sich seit dem *linguistic turn* in dessen Sinne mit Mitteln und Zweck der Konstruktion von Geschlechterrollen auseinandersetzen.

Eine der ersten Theoretikerinnen, die sich mit der sozialen Konstruktion von Geschlecht beschäftigte, war Simone de Beauvoir (1908–1986), die die folgenden, berühmt gewordenen Zeilen schrieb:

Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Keine biologische, psychische oder ökonomische Bestimmung legt die Gestalt fest, die der weibliche Mensch in der Gesellschaft annimmt. Die gesamte Zivilisation bringt dieses als weiblich qualifizierte Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten hervor. (Beauvoir 2018, 541)

In diesem Zitat aus ihrem Werk *Das zweite Geschlecht* von 1949 weist Beauvoir auf die Konstruiertheit der Kategorie ‚Geschlecht‘ hin und formuliert so eine der zentralen Prämissen der Gender Studies. So argumentiert sie, dass die Ungleichbehandlung von Frauen und Männern nicht natürlich, sondern kulturell bedingt sei und Frauen als das ‚Andere‘ des Mannes, als seine Ergänzung, konstruiert würden. Beauvoir gilt als Vertreterin des egalitären Feminismus, der sich die Gleichbehandlung von Mann und Frau zum Ziel setzt. Vertreter*innen dieser Strömung argumentieren, dass die Unterschiede zwischen den Geschlechtern sozial konstruiert seien und daher durch Gleichbehandlung aufgehoben werden müssten. Demgegenüber steht der radikale Feminismus, deren Vertreter*innen Unterschiede zwischen Männern und Frauen voraussetzen und daher eine gleichwertige, aber nicht gleiche Behandlung fordern¹.

¹ Für eine ausführliche Schilderung verschiedener feministischer Strömungen und v. a. deren Betrachtungsweisen des Körpers vgl. Grosz 1994.

Im Jahr 1975 prägte die US-amerikanische Feministin Gayle Rubin (*1949) die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender*, wenn sie über Geschlecht sprach. *Sex* bezeichnet dabei den Geschlechtskörper, also das – vermeintlich – ‚biologische‘ Geschlecht, während *gender* sich auf die soziale Geschlechterrolle bezieht. Diese Definition wollte sich essenzialistischen Zuschreibungen (*gender* resultiert aus *sex*) entziehen, führte jedoch dazu, dass in vielen gesellschaftlichen und auch speziell feministischen Diskursen *gender* zwar als formbar, *sex* jedoch als ‚natürlich gegeben‘ (und damit als unveränderbar) wahrgenommen wurde (Xue 2014, 19–20). Die Instabilität des vermeintlich ‚natürlichen‘ Geschlechtskörpers wird jedoch nicht nur zusehends durch Theoretiker*innen wie Judith Butler dekonstruiert, sondern zeigt sich auch daran, dass sich wissenschaftliche Vorstellungen des Geschlechtskörpers durch den Wandel hegemonialer medizinischer Diskurse mit der Zeit ändern. So erfolgte die Bestimmung des ‚biologischen‘ Geschlechts bis zum 18. Jahrhundert hauptsächlich über die Geschlechtsorgane (also anatomisch), mit Aufkommen der Hormonforschung in der Medizin jedoch zusehends über Hormone (also chemisch) (Villa 2000, 60).

Der wissenschaftliche Diskurs wurde in den 1970er Jahren stark durch den französischen Philosophen Michel Foucault geprägt, dessen Theorien zu Modernisierungsprozessen Einzug in die feministische Theorie fanden. Der Eintritt in ein kapitalistisches System erfolgte für die meisten Länder im Zuge der Modernisierung/Industrialisierung. Viele Modernisierungstheorien sehen die Modernisierung dabei als einen progressiven gesellschaftlichen Prozess, in dem die zunehmende Selbstständigkeit und Selbstentfaltung des Individuums an die Stelle von Abhängigkeit von Traditionen und Kollektiv tritt (Reiter 2011, 67–68). Foucault hingegen versteht die Modernisierung als ein Programm der „normalisierenden Subjektivierung“, die sich durch verschiedene Machtstrukturen und Disziplinartechniken am Individuum vollzieht (Foucault 1976, 220; Reiter 2011, 67–68). Die Individuen reproduzieren dabei Macht-Wissens-Strukturen, die ihnen in Institutionen wie Wissenschaft, Gefängnissen, Betrieben, Militär, Schule u. a. vermittelt werden, und wähnen sich dabei in dem Irrglauben, sie verfügten über ‚freien Willen‘, obwohl sie durch kulturell geformtes Normalisierungswissen beeinflusst werden (zu Disziplinartechniken bei Foucault vgl. Kapitel 2.1.3, zum Diskursbegriff vgl. Kapitel 2.2.1) (Foucault 1976, 220–229). Die Geschlechterrollen, die sich im Zuge von Modernisierungsprozessen entwickeln, stellen meiner Ansicht nach ebenfalls solche Normalisierungsprozesse dar. Auch Mae argumentiert, sie können als *invented traditions*² verstanden werden (Mae 2008a, 37).

2 Das Konzept der „erfundenen Traditionen“ wurde durch Eric Hobsbawm (1919–2012) geprägt. Es besagt, dass viele scheinbar alte Traditionen in Wahrheit relativ neue Bräuche sind, die be-

In kapitalistischen Systemen sind die Geschlechterrollen fest eingeschrieben. Villa schreibt dazu:

Ob moderne oder postmoderne, ob industrielle oder postindustrielle Gesellschaften – alle Gesellschaften, die sich über das kapitalistische System der Produktion organisieren (als Verhältnis von Lohnarbeit zu Kapital) weisen gewisse Spezifika auf, die sich zusammenfassen lassen als Trennung von Reproduktion und Produktion, eine damit einhergehende Trennung von Privatem und Öffentlichem und ein sich daraus ergebendes System von Werthaftigkeit, sozialer Anerkennung und Entlohnung von Tätigkeiten. Demnach gilt die Produktion, die sich im Warenverkehr als öffentliche, entlohnende Tätigkeit vollzieht als ‚Arbeit‘. Demgegenüber werden Tätigkeiten, die sich auf die Reproduktionssphäre beziehen (etwa das Gebären und Aufziehen von Nachwuchs, Befriedigung von Grundbedürfnissen wie Nahrungsaufnahme, Schlaf, Sexualität, Emotionen und Affekte usw.) der privaten Sphäre zugeordnet. Diese werden nicht entlohnt, weil sie nicht als produktive Tätigkeiten gelten. (Villa 2000, 25)

Die Privatisierung der Hausarbeit führt dazu, dass Frauen aus der öffentlichen Sphäre ausgeschlossen werden und die Reproduktionsarbeit abgewertet wird (Villa 2000, 29).

Die Geschlechterdifferenzierung liegt jedoch nicht nur im Kapitalismus begründet, sondern auch im Verhältnis von Gender zu Kultur und Nation. Mae argumentiert, dass kollektive Identitäten und Zugehörigkeiten in modernen Gesellschaften auf der Generierung individueller und kollektiver Unterscheidungen basieren, und bezeichnet die Kultur in ihrer auf Differenzsetzungen basierenden Positionierungsfunktion als Kulturalität. Diese Kulturalität wiederum erweist sich im Modernisierungsprozess als sehr bedeutsam für die Schaffung von Homogenität nach innen und Abgrenzung nach außen. Die Genderordnung erfüllt dabei diese Funktion und ist daher für den Aufbau einer Nation essenziell (Mae 2008b, 237)³.

Für die Analyse bestehender Geschlechterverhältnisse bieten sich auch Pierre Bourdieus Theorien zu Habitus, sozialem Feld und Kapitalsorten an (Moi 1991, 1019). Bourdieu liefert keine einheitliche Definition zum Terminus „Feld“, beschreibt diesen jedoch am häufigsten als einen bestimmten sozialen Kontext. Unterschiedliche Felder produzieren dabei einen unterschiedlichen Habitus, weshalb auch die Gewichtung von Kapitalsorten zwischen den verschiedenen Feldern unterschiedlich ist. Die Existenz von akkumuliertem Kapital – ob vererb-

wusst eingesetzt werden, um ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu erschaffen und so eine nationale oder religiöse Identität zu stiften.

³ In der Forschung wird der Nexus zwischen Gender und Staat umfassend betrachtet; ein bedeutendes Übersichtswerk bieten beispielsweise Anthias und Yuval-Davis 1989. Für den japanischen Kontext vgl. u. a. Germer et al. 2014.

bar oder anderweitig übertragbar – bedingt damit die unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten der Individuen (Bourdieu 1983, 183). Bourdieu verwendet die verschiedenen Kapitalsorten nicht immer konstant; dennoch lassen sich vier herausarbeiten, die die wichtigsten Arten des Kapitals darstellen. Er nennt zunächst das ökonomische Kapital, das die einflussreichste und wichtigste Form darstellt. Ökonomisches Kapital meint materiellen Besitz und finanzielles Kapital. Die zweite Kapitalsorte ist das kulturelle Kapital, das neben dem Besitz von kulturellen Erzeugnissen wie Büchern und Kunstwerken auch kulturelle Kenntnisse und Fertigkeiten sowie Symbole der Institutionalisierung dieser Kenntnisse wie Abschlusszeugnisse und Bildungstitel umfasst. Die dritte Kapitalform ist das soziale Kapital, das die sozialen Netzwerke und Beziehungen des Individuums darstellt. Diese Kapitalsorte ist nicht übertragbar und erfordert konstante Beziehungsarbeit. Die vierte Kapitalsorte ist das symbolische Kapital, das aus sozialer Anerkennung und Prestige besteht (Fuchs-Heinritz und König 2014, 129).

Da Bourdieu auch das Alltägliche und Mundane in seiner Soziologie mitdenkt, argumentiert Moi bereits 1991, dass seine Theorien sich gut für feministische Analysen eignen, da zum Verständnis von Machtbeziehungen relevante, aber von Frauen formulierte Beiträge zum Diskurs häufig als „women’s gossip“ abgewertet werden (Moi 1991, 1020). Die Geschlechtszugehörigkeit rechnet Moi dabei dem symbolischen Kapital zu, wobei innerhalb der einzelnen Felder häufig symbolische Gewalt gegen Mitglieder mit wenig Kapital verübt wird. Eine der zentralen Instanzen dieser symbolischen Gewalt sieht sie im Bildungssystem, das laut Bourdieu einen großen Teil der Verantwortung dafür trägt, dass die Mitglieder einer Gesellschaft von der Richtigkeit der bestehenden Machtverhältnisse überzeugt sind. Diese Überzeugung nennt Bourdieu „Doxa“; in Bezug darauf beschreibt der Begriff „Orthodoxie“ die Bemühungen, diesen Status quo aufrechtzuerhalten, während „Heterodoxie“ das Gegenteil darstellt: die Bemühungen, die bestehenden Machtverhältnisse zu ändern. Hegemoniale Geschlechterverhältnisse können ebenfalls als doxisch beschrieben werden (Moi 1991, 1022–1026). Ähnlich wie die soziale Klasse hat Geschlecht kein eigenes soziales Feld, sondern ist als Kategorie in allen Feldern präsent. Obwohl sich die Bedeutung von Geschlecht in verschiedenen Feldern unterscheidet, argumentiert Moi:

We may nevertheless start from the assumption that under current social conditions and in most contexts maleness functions as positive and femaleness as negative symbolic capital. (Moi 1991, 1036)

Die symbolische Gewalt, die Frauen erfahren, ist durch die soziale Konstruiertheit von Geschlecht ein integraler Bestandteil von Weiblichkeit:

[T]o cast women as women is precisely to produce them as women. From a social perspective, without this categorizing and defining act of symbolic violence, women would simply not be women. Theorized in this way, the category of woman is neither an essence nor an indeterminate set of fluctuating signifiers, but an arbitrarily imposed definition with real social effects. (Moi 1991, 1036)

Bourdieu selbst thematisiert die sozialen Geschlechterrollen detaillierter in seinem 1998 erschienenen Essay *Die männliche Herrschaft*. Er beschreibt die gesellschaftlich konstruierte Einteilung der Geschlechter darin als „willkürliche Einteilung“, die dennoch als „natürlich“ wahrgenommen und somit legitimiert wird (Bourdieu 2005, 20). Die „Macht der männlichen Ordnung“ macht er daran fest, dass „sie der Rechtfertigung nicht bedarf: Die androzentrische Sicht zwingt sich als neutral auf und muß sich nicht in legitimatorischen Diskursen artikulieren“ (Bourdieu 2005, 21).

Was diesen Ansätzen gemein ist, ist ihr Verständnis der Konstruktion von Hierarchien zum Zweck der Legitimierung bestehender Machtverhältnisse. Foucault legt seinen Fokus jedoch auf diskursive Macht, während Bourdieu und – implizit – ein Großteil feministischer Theoretikerinnen von sozialer Macht sprechen. Diskursanalytische Ansätze stellen sich daher die Frage, was gesagt wird (und auch zu welchem Zweck), während Bourdieu der Frage nachgeht, wer spricht und wie gesprochen wird. Sprechen bedeutet für ihn, sich einer Ressource zu bedienen, die im Kontext sozialer Ungleichheiten steht (Villa 2000, 167–170). Die beiden Perspektiven ergänzen sich gegenseitig und können in Kombination eine verdichtete Analyse bestehender Geschlechterverhältnisse ermöglichen. Für die vorliegende Studie bedeutet dies, dass die Analysen der literarischen Texte in Kapitel 3, 4 und 5 untersuchen, welche Geschlechterdiskurse in diesen Werken prävalent sind und wie diese durch verschiedene Akteur*innen genutzt werden, um bestehende Machtverhältnisse zu stabilisieren.

2.1.2 Genderdiskurse in Japan

In diesem Kapitel soll dargelegt werden, wie in verschiedenen japanischen Diskursen seit Beginn der Meiji-Zeit⁴ ‚Weiblichkeit‘ konstruiert wird. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf der Entwicklung des Mutterschaftsideals, da dieser Aspekt in den zu analysierenden literarischen Texten eine wichtige Rolle spielt.

⁴ Mit Beginn der Meiji-Zeit 1868 setzte in Japan die Moderne ein. Wenn im Verlauf dieser Studie von der Moderne oder moderner Literatur gesprochen wird, sind damit immer Entwicklungen nach 1868 gemeint.

Die Herausbildung eines ‚objektiven‘ Frauenbildes und eines ‚subjektiven‘ weiblichen Bewusstseins war laut Getreuer-Kargl auch in Japan erst durch die Modernisierung und den Industrialisierungsprozess möglich (Getreuer-Kargl 1997, 21). Sie kontrastiert das Frauenbild der Meiji-Gesellschaft mit dem der Edo-Zeit (1603–1868):

Die Polyphonie der Edo-Zeit, in der die weibliche Identität maßgeblich durch Stand und Beruf mitbestimmt war, mündete in der Meiji-Zeit in einer Homophonie des biologischen Geschlechts als wichtigstem Faktor weiblicher Identität. (Getreuer-Kargl 1997, 22)

Mit Einsetzen der Industrialisierung und der Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre⁵ erfolgte die Arbeitsteilung in der Gesellschaft nicht mehr, wie zur Edo-Zeit, nach Standeszugehörigkeit, sondern nach Geschlechtszugehörigkeit. Dieser Prozess betrifft nicht nur Japan, lässt sich dort aber besonders gut beobachten, da der Modernisierungsprozess sehr schnell ablief (Getreuer-Kargl 1997, 22). Nachdem Japan sich für 220 Jahre größtenteils vom Rest der Welt isoliert hatte⁶, erzwang der US-amerikanische Commodore Matthew Perry (1794–1858) im Jahr 1854 durch die Ankunft seiner „Schwarzen Schiffe“ und die damit verbundene Darstellung der Überlegenheit des US-amerikanischen Militärs die teilweise Öffnung Japans, so dass sich das Shōgunat in den 1850er Jahren dazu gezwungen sah, mehrere ‚ungleiche Verträge‘ zu unterzeichnen⁷. Diese Handlung führte zur Rebellion innerhalb des Shōgunats und zu Bestrebungen, die Regierungsgewalt wieder zurück an den Tennō zu übergeben, der seit dem Beginn der Militärregierung im Jahr 1192 nur noch eine ideologische Funktion innegehabt hatte, jedoch keine politische Macht. Mehrere Jahre der Spannung zwischen Anhänger*innen der reformistischen *sonnō jōi* (dt.: „Verehrt den Kaiser, vertreibt die Barbaren“)-Bewegung und der Militärregierung mündeten schließlich im Bōshin-Krieg von 1868–1869. Diesen Krieg konnten die Truppen der Kaiserlichen Armee für sich entscheiden, wodurch die Meiji-Restauration eingeleitet wurde. Um einer Kolonisierung durch den ‚Westen‘⁸ zu entgehen, wurde in Japan ein

5 Jap.: *uchi* (Privatheit), *soto* (Öffentlichkeit). Laut Mae erfordern demokratische Strukturen die Klärung der Begriffe ‚Öffentlichkeit‘ und ‚Privatheit‘, wobei das Verhältnis von Staat und Gesellschaft den Bezugsrahmen darstellt. Zur Diskussion der Etablierung beider Begriffe im japanischen Modernisierungsprozess vgl. Mae 2002.

6 Die Abschließung Japans, jap. *sakoku*, war die Außenpolitik des Tokugawa-Shōgunats von 1630 bis 1853. Japaner*innen durften das Land nicht verlassen und Ausländer*innen es nur in sehr begrenztem Ausmaß betreten, vor allem auf der Insel Deshima bei Nagasaki.

7 Der Vertrag von Kanagawa (1854) und der Harris-Vertrag (1858) räumten den USA einseitig Freiheiten wie Extraterritorialität und geringe Zölle ein.

8 Geografisch umfasst die Bezeichnung ‚Westen‘ die Kontinente Nordamerika, Europa und Australien. In verschiedenen Diskursen vermischt sich diese geografische Bezeichnung jedoch häufig

drastischer und schneller Modernisierungsprozess eingeleitet, der unter anderem dazu diente, sich international als ebenbürtiger Partner präsentieren zu können. Im Zuge dieses Modernisierungsprozesses wurde das Ständesystem *shi-nō-kō-shō*⁹, das in der Edo-Zeit Bestand gehabt hatte, abgeschafft. Das neue Frauenbild der Meiji-Zeit ist ein Beispiel einer ‚*invented tradition*‘, die bis heute großen Einfluss auf das Frauenbild in der japanischen Gesellschaft hat. Da es somit auch den Referenzrahmen für die analysierten literarischen Texte darstellt, ist es wichtig, einen näheren Blick auf die Änderungen des Weiblichkeitsideals zwischen Edo- und Meiji-Zeit zu werfen.

Das Familiensystem der Edo-Zeit sah vor, dass Frauen mit der Heirat in die Familie des Ehemannes überwechselten und über den Status ihrer Ehemänner definiert wurden. Im Jahr 1672 erschien das konfuzianische Morallbuch *Onna daigaku* (dt.: „Die große Schule für Frauen“), das dem Gelehrten Kaibara Ekiken (1630–1714) zugeschrieben wird. Er definiert darin fünf weibliche Fehler – Ungehorsam, Verdrießlichkeit, Schimpfsucht, Eifersucht und Dummheit – und schlussfolgert daraus, dass Frauen ihren Ehemännern gehorchen sollen (Getreuer-Kargl 1997, 23–24). Diese Denkweise fand sich auch im konfuzianischen Grundsatz *Danson jōhi* (dt.: „Verehrung des Mannes, Verachtung der Frau“) und ist mit dafür verantwortlich, dass die Rolle der Frau als Mutter in der Edo-Zeit keine große Beachtung fand. Uno argumentiert, dass Frauen im Konfuzianismus als unintelligent galten – und somit als unfähig, Kinder zu erziehen, was sie damit belegt, dass Texte zur Kindererziehung aus der späten Edo-Zeit meist *fukei* (Väter und Brüder) oder *fubo* (Väter und Mütter) adressierten, aber nicht Mütter alleine (Uno 1995, 35). Die Kindererziehung lag somit in der gesamten Familie und die Rolle der Mutter sollte erst in der Meiji-Zeit wichtig werden. Die Verpflichtungen von Ehefrauen umfassten primär das Gebären von Kindern, die Pflege der Schwiegereltern und das Verrichten von Hausarbeiten (Imai 1994, 53).

Im Zuge der Meiji-Restauration und der Abschaffung des Ständesystems sollte ein allgemeines nationales Bewusstsein erschaffen werden. Japan sollte politisch und militärisch mit den westlichen Großmächten mithalten können, aber auch

mit einem imaginierten (und künstlich homogenisierten) Bild, weshalb der Begriff im Verlauf dieser Studie in Anführungszeichen stehen wird, wenn er nicht geografisch oder politisch, sondern im Kontext eines imaginierten Bildes verwendet wird.

9 4-Stände-System mit den Ständen Krieger, Bauern, Handwerker und Händler (in dieser Hierarchie). Soziale Mobilität war im System nicht vorgesehen. Oberhalb des Ständesystems standen der Tennō sowie die Aristokratie in Kyōto; unterhalb standen verschiedene marginalisierte Gruppen (*burakumin*) wie *eta* (dt.: „viel Schmutz“, bezeichnet Menschen, deren Berufe nach shintōistischen oder buddhistischen Kriterien als ‚unrein‘ gelten, etwa Totengräber oder Gerber und Schlachter) und *hinin* (dt.: „Nicht-Menschen“, Kriminelle und andere Menschen, die aus der Gesellschaft ausgestoßen wurden).

die eigene Identität nicht verlieren. Die zunehmende Industrialisierung des Landes und die Schaffung einer zentralisierten Verwaltung inklusive entsprechender Verwaltungsstellen sorgten dafür, dass immer mehr Männer der Gruppe der Büroangestellten angehörten und dementsprechend eine Trennung zwischen Wohnort und Arbeitsplatz stattfand. Im Zuge dessen wurden Männer der öffentlichen Sphäre (Arbeitswelt) zugeordnet und Frauen der privaten Sphäre (Heim). Loyalität und Treue, die sich bereits zu Feudalzeiten als erstrebenswerte Tugenden etabliert hatten, wurden vom Feudalherren auf Staat und Kaiser umgelenkt (Hein 2008, 38–39). Das Ausmaß des Einflusses, den der ‚Westen‘ auf den japanischen Modernisierungsprozess nahm, ist in der Forschung umstritten. In Bezug auf Geschlechterrollen schreibt Getreuer-Kargl dazu:

[...] Japans internationales Engagement hinderte die japanischen Entscheidungsträger daran, das Geschlechterverhältnis unabhängig nach eigenem Gutdünken zu definieren. Vielmehr waren sie gezwungen, sich an den westlichen Mächten und deren (sich wandelnden) Vorstellungen vom Geschlechterverhältnis zu orientieren, wenn sie als gleichwertige Partner akzeptiert werden wollten; [...] (Getreuer-Kargl 1997, 32)

Im Jahr 1898 institutionalisierte das Zivilrecht das *ie*-System, das in der Edo-Zeit offiziell nur für den Kriegerstand gegolten hatte. Das *ie*-System sah vor, dass der Haushaltsvorstand gemeinsam mit seinen Eltern, seiner Ehefrau und seinen Kindern lebt. Die Ehefrau war dabei keine eigenständige Rechtsperson, sondern gesetzlich Minderjährigen gleichgestellt. Ihr Eigentum wechselte bei Eheschließung in den Besitz des Mannes, der auch das alleinige Sorgerecht für die gemeinsamen Kinder besaß. Ab 1880 war Ehebruch für Frauen zudem strafbar, aber für Männer nur dann, wenn die Geliebte verheiratet war und der betreffende Ehemann ihn verklagte (Kaneko 1995, 5). Yoshizumi sieht die Ungleichheiten zwischen Männern und Frauen auch im *kōseki*-System verankert, das zu Beginn der Meiji-Zeit etabliert wurde: Im Gegensatz zur Individualregistrierung, wie sie in vielen europäischen Ländern üblich ist, werden die Bürger*innen in Japan bis heute in Familienregistern gelistet, und bei Eheschließung wird die Frau aus dem Register ihrer Ursprungsfamilie gestrichen und in das ihres Mannes eingetragen (Yoshizumi 1995, 187).

Japanische Männer erhielten im Jahr 1890 eingeschränktes und im Jahr 1925 uneingeschränktes Wahlrecht, während das Frauenwahlrecht erst 1947 eingeführt wurde. Zur Stärkung des Nationalbewusstseins inszenierte der japanische Staat sich bewusst als ein ‚Familienstaat‘ mit dem Tennō als ‚Vater‘ der Nation an der Spitze, wodurch eine starke Verschränkung von Staat und Familie stattfand (Kaneko 1995, 4). Die Familie fungierte dabei als kleinste Einheit des Staates und war die Domäne der Frau, deren Aufgabe es nun war, ihre Kinder zu treuen Staatsbürger*innen zu erziehen. Dies stellt einen Kontrast zur Edo-Zeit dar, in

der die Rolle der Frau als Mutter noch nicht stark gewichtet wurde. In der Meiji-Zeit hingegen argumentierten viele Befürworter*innen der Frauenbildung, wie Fukuzawa Yukichi (1835–1901)¹⁰, dass diese nötig sei, um es Frauen zu ermöglichen, ihre Kinder weise zu erziehen. Im Jahr 1899 wurde per Gesetz verfügt, dass jede Präfektur über mindestens eine Mädchenschule verfügen musste, wo Mädchen zu „guten Ehefrauen und weisen Müttern“ (*ryōsai kenbo*) erzogen werden sollten (Kaneko 1995, 5). Uno definiert diesen Begriff wie folgt:

Whether or not her husband found her attractive as a person, the hallmarks of the „good wife“ were modesty, obedience, efficient household management, and frugal consumption. A „wise mother“ raised her offspring as loyal imperial subjects, taking care to instill values useful to the state – loyalty, filial piety, patriotism, diligence, frugality, and zeal for national improvement – in her children. (Uno 1995, 34)

Relevant war hierbei jedoch nicht, dass Frauen ihre Kinder akademisch bilden sollten; es wurde eher der Fokus auf die Mutterliebe gelegt, die in medialen Diskursen der Meiji- und Taishō-Zeit (1912–1926) als essenziellste Komponente der Kindererziehung dargestellt wurde (Ohinata 1995, 200–201). Den Wechsel in der Bildungspolitik für Mädchen sieht Uno in verschiedene Faktoren begründet: Zum einen wollte der Staat alle Bürger*innen (d. h. nicht nur Männer) für die Nation mobilisieren, zum anderen wurde die Rolle der Mutter durch Trennung der öffentlichen und privaten Sphäre sowie der damit einhergehenden Abwesenheit des Vaters zunehmend wichtiger. Zudem identifiziert Uno auch ein Bestreben, dass japanische Frauen nicht unzivilisierter wirken sollten als westliche Frauen (Uno 1995, 42–43). Zugleich waren Frauen innerhalb der Familie nicht nur für die Kindererziehung zuständig, sondern auch für die Pflege der Alten und Kranken und die Verwaltung der Haushaltsfinanzen. Durch die Übernahme der Pflegearbeit entlasteten sie den Staat.

Uno argumentiert, dass der *ryōsai kenbo*-Diskurs zwei verschiedenen Argumentationsstrategien folgt: Einerseits ist das Konzept stark einschränkend und beschränkt Frauen auf ihre Rolle in der Familie, andererseits eröffnet es Frauen eine Möglichkeit, die sie vorher nicht hatten, nämlich die Mitgestaltung der Öffentlichkeit, auch wenn sie es nur aus ihrem Zuhause heraus tun konnten (Uno 1995, 33–34). Auch Mae und Schmitz sehen im *ryōsai kenbo*-Diskurs eine Mischung des konfuzianischen und modernen westlichen Frauenbildes und argumentieren, dass es wichtig für das Selbstverständnis der Frauen der Meiji-Zeit sei, da sie an der Gestaltung des Staates teilhaben konnten (Mae und Schmitz 2007,

¹⁰ Einflussreicher Intellektueller der Meiji-Zeit, der zwar politisch nicht aktiv war, aber seine Ideen in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte und so großen Einfluss auf die Meiji-Restauration nahm.

56). Getreuer-Kargl merkt dazu an, dass Frauenbilder und Weiblichkeitsdiskurse sich auf das Ideal der *ryōsai kenbo* beschränkten und unverheiratete Frauen über keine öffentliche Identität verfügten (Getreuer-Kargl 1997, 35).

Durch den starken ‚westlichen‘ Einfluss auf die japanische Gesellschaft der Meiji-Zeit wurden Frauen zudem zu den Bewahrerinnen der ‚traditionellen‘ japanischen Kultur, was sich vor allem durch die soziale und staatliche Reglementierung ihrer Körper äußerte. Ashikari untersucht dies am Beispiel der Verwendung von Make-up. In der Edo-Zeit war es für Mitglieder der Aristokratie beider Geschlechter üblich, das Gesicht weiß zu schminken, die Zähne zu schwärzen und die Augenbrauen abzurasierern – ein Schönheitsideal, dem auch die Mitglieder des späteren Meiji-Kaiserhauses folgten (Ashikari 2003, 58). Im Jahr 1873 zeigte der Tennō sich jedoch zum ersten Mal mit westlicher Kleidung und kurzen Haaren in der Öffentlichkeit (im Gegensatz zum Haarknoten, der in der Edo-Zeit populär gewesen war) und trug kein japanisches Make-up mehr, da dieses mittlerweile als ‚barbarisch‘ wahrgenommen wurde. Im Jahr 1889 wurde sein Porträt in allen Schulen des Landes aufgehängt, so dass sein ‚westliches‘ Gesicht zum Gesicht des Staates wurde (Ashikari 2003, 59). Auch weibliche Gesichter wurden ‚westlicher‘ und das Augenbrauenrasieren sowie das Zähneschwärzen verschwanden aus weiblichen Schönheitspraktiken. Das weiße Make-up blieb jedoch zunächst erhalten:

Middle-class Meiji men, who worked outside the home, were encouraged to adopt Western fashion and clothing, while middle-class Meiji women, who stayed at home, were encouraged to wear native clothing with *nihon-gami* (traditional Japanese hairstyles for women) and a white painted face. It became Meiji women's responsibility to preserve native traditional modes. (Ashikari 2003, 65)

In diesem Prozess vermischten sich folglich Weiblichkeitsideale mit dem Aufrechterhalten der japanischen Kultur – ein Punkt, der während der Meiji-Restauration viel diskutiert wurde. Unter dem Schlagwort *Wakon yōsai* (dt.: „japanischer Geist, westliche Technik“), das Fukuzawa Yukichi zugeordnet wird, diskutierte man die Notwendigkeit, ‚überlegene‘ westliche Technik mit der ‚überlegenen‘ japanischen Mentalität zu verbinden. Die Aufgabe, die japanische ‚Tradition‘ zu bewahren, fiel dabei den Frauen zu und reglementierte so ihre Körper. Ashikari merkt an, dass diese standardisierte Repräsentation japanischer Frauen einerseits als Abgrenzung zu westlichen Frauen fungierte, andererseits aber auch zu Frauen der japanischen Unterschicht (Ashikari 2003, 65).

Bereits während der Taishō-Zeit änderte sich das Schönheitsideal wieder und Frauen begannen, westliche Kleidung zu tragen und ihre Gesichter nicht mehr weiß zu schminken, sodass die Frau der Meiji-Zeit zur ‚traditionellen‘ japanischen Frau wurde. Bis heute sind es größtenteils Frauen, die zu offiziellen Anlässen ‚tra-

ditionelle‘ japanische Kleidung (Kimono) und Make-up tragen und so die ‚Tradition‘ aufrecht erhalten (Ashikari 2003, 67–69). Hier zeigt sich die Verknüpfung von Geschlecht und Kultur/Nation, die auch in den zu analysierenden Werken thematisiert wird.

In der Taishō-Zeit, die durch die zunehmende Demokratisierung Japans und die Teilnahme verschiedener Gesellschaftsschichten am politischen Leben auch als „Taishō-Demokratie“ bezeichnet wurde, entwickelte sich schließlich die erste Frauenbewegung Japans. Im Jahr 1911 wurde die Seitōsha (dt.: „Blaustrumpf-Gesellschaft“) gegründet, die von 1911–1916 auch die Zeitschrift *Seitō* veröffentlichte. Zunächst beschäftigte sie sich hauptsächlich mit Literatur, entwickelte sich jedoch später zu einer feministisch engagierten Frauengruppe (Mae 2023, 155–156). Verschiedene Mitglieder um Gründungsmitglied Hiratsuka Raichō (1886–1971) lehnten das *ryōsai kenbo*-Konzept ab und entlarvten es als ein Konstrukt, von dem Männer profitieren. Durch die starke Verschränkung von Familie und Staat stellte die Auflehnung gegen das Familiensystem jedoch nicht nur eine persönliche, sondern auch eine politische Angelegenheit dar, und der Staat verhängte regelmäßig Verbote über die Zeitschrift (Mae 2023, 157–158). Der *ryōsai kenbo* stellten die *Seitō*-Frauen das Bild der *atarashii onna* (dt.: „neue Frau“) gegenüber. Der Begriff wurde 1910 durch den Intellektuellen Tsubouchi Shōyō (1859–1935) geprägt und verkörperte in Japan das neue Lebensgefühl sowie die neue Grundhaltung des Individualismus in der Zeit nach der Jahrhundertwende. Die *Seitō*-Frauen lehnten das Konzept *ryōsai kenbo* ab, da es Frauen auf ihre Rolle innerhalb der Familie reduzierte. Der Begriff *atarashii onna* beschrieb im Kontrast dazu Frauen, die sich als voll entwickelte Individuen und eigenständige Persönlichkeiten empfanden (Mae 2023, 160).

In der Taishō-Zeit entstand auch ein neues Frauenbild, das von den damaligen Medien und Intellektuellen negativ besetzt wurde: das *modan gāru* („modern girl“), kurz *moga*¹¹. *Moga* waren junge Frauen der Arbeiterklasse, die in Städten arbeiteten und so zur Entwicklung der urbanen Kultur beitrugen. Sie arbeiteten meist als Lehrerinnen, Verkäuferinnen, Sekretärinnen, Krankenschwestern oder Kellnerinnen. Sie waren finanziell unabhängig, trugen westliche Kleidung und wurden in den Medien mit einem hedonistischen Lebensstil in Verbindung gebracht. Kritisiert wurden sie stark für ihre (vermeintliche) sexuelle Freizügigkeit, die dem ‚westlichen‘ Einfluss zugeschrieben wurde. (Zumeist männliche) Kritiker argumentierten, dass die Nichtakzeptanz der klassischen Geschlechterrollen zum Niedergang der japanischen Gesellschaft führen würde, und beschuldigten *moga*, sie seien materialistisch, dekadent und narzisstisch. An diesem Diskurs wird be-

11 Zur näheren Ausführung vgl. u. a. Sato 1993 und Bollinger 1994.

reits deutlich, wie wichtig es für konservative Intellektuelle war, das akzeptierte Frauenbild rein auf die Familie zu beschränken und Frauen sexuelle Selbstbestimmung abzusprechen. Das *moga*-Phänomen fand schließlich durch den erstarkenden Ultranationalismus der 1930er Jahre sein Ende. *Moga* sind jedoch ein frühes Beispiel dafür, wie junge Frauen, die weder Ehefrauen noch Mütter sind, in der japanischen Gesellschaft skandalisiert werden.

1942 endete die erste japanische Frauenbewegung schließlich, da sämtliche Frauenverbände – auch die proletarischen¹² – in den staatstreuen Großjapanischen Frauenverband (*Dainippon fujinkai*) aufgelöst wurden (Lenz 2023, 64, 69). Während des Asien-Pazifik-Krieges¹³ wurde Mutterschaft in Japan (ähnlich wie im nationalsozialistischen Deutschland und in anderen Nationen) für ultranationalistische Propagandazwecke vereinnahmt. Als Gegenstück zum männlichen Soldaten, der für die Ehre Japans kämpft, bildete sich das Schlagwort *Gunkoku no haha* (dt.: „Mutter einer Militärnation“) (Hein 2008, 45). Auch der Slogan *Ume yo, fuyase yo* (dt.: „Gebärt und vermehrt euch“) verdeutlicht, dass die Entwicklung, Frauen auf ihre Mutterrolle zu reduzieren, die während der Meiji-Zeit ihren Anfang nahm, zur Zeit des Asien-Pazifik-Krieges ihren Höhepunkt erreichte. Kaneko argumentiert, dass die Regierung zwar auch während des Krieges ideologisch an der Trennung der privaten und öffentlichen Sphäre festhielt, aber gleichzeitig einsehen musste, dass durch die Abwesenheit vieler Männer immer mehr Frauen gezwungen waren, arbeiten zu gehen. So kollabierte das *ie*-System letztlich durch den Krieg (Kaneko 1995, 10).

Das Ende des Krieges stellte einen wichtigen Einschnitt in die Geschlechterpolitik Japans dar: Artikel 14 der Nachkriegsverfassung verbietet Diskriminierung jeglicher Art. Frauen erhielten das aktive und passive Wahlrecht sowie das Recht auf Besitz, Erbe, Scheidung und Koedukation (Hein 2008, 45–46). Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung, der zu Beginn der 1960er Jahre einsetzte, etablierte sich die japanische Kernfamilie als neue Familienform. Männer und Frauen nahmen nach wie vor getrennte Sphären ein: Der *sararīman* („salaryman“, Büroangestellter) entwickelte sich zum idealen Männlichkeitsbild – und komplementär dazu

¹² Die proletarische Bewegung entstand in den 1920er Jahren und setzte sich für die Rechte und Interessen der Arbeiterklasse ein. Sie war stark von kommunistischen und sozialistischen Ideen geprägt. In den 1930er Jahren wurde sie von der Regierung verboten und viele ihrer Anführer*innen wurden verhaftet oder ermordet.

¹³ Der Begriff „Zweiter Weltkrieg“ ist eurozentristisch, da viele Länder nicht am „Ersten Weltkrieg“ beteiligt waren. Zudem wird der Beginn des Zweiten Weltkriegs durch den Überfall Deutschlands auf Polen auf das Jahr 1939 datiert. In Asien begann der Krieg jedoch bereits 1937 mit dem Ausbruch des zweiten Japanisch-Chinesischen Kriegs. Im Verlauf dieser Studie wird daher der Begriff „Asien-Pazifik-Krieg“ (1937–1945) verwendet.

waren Frauen als *shufu* (dt.: „Hausfrau“) weiterhin für Haushalt und Kindererziehung zuständig.

In den 1970er Jahren bildete sich die zweite Welle der Frauenbewegung, die auch als *Women's Lib* bezeichnet wird. Diese nahm ihren Anfang im Jahr 1970 durch die „Asiatische Frauenkonferenz“ (*Ajia fujinkaigi*). Das 1975 ausgerufene „Internationale Jahr der Frau“ gab der Bewegung weiteren Aufwind; und ab 1976 riefen die Vereinten Nationen die Dekade der Frau aus. Mae fasst die verschiedenen Themen zusammen, die für die *Women's Lib* der 1970er Jahre im Vordergrund standen: die Erkenntnis, dass Frauen in einer patriarchalischen Gesellschaft nur als Frauen, nicht aber als Menschen leben dürfen; die gesellschaftliche Verneinung der Ganzheitlichkeit der Sexualität, die Frauen nur getrennte Existenzen entweder als Mutter oder als Sexualobjekt ermöglicht; die Abtreibungsdebatte von 1972–1974, die Frauen auf ihre biologische Reproduktionsfunktion zu reduzieren versuchte; und die Neudefinition von Mutterschaft, die als Mythos stilisiert und zur Kriegsführung missbraucht worden war (Mae 2023, 171–179). Diese Themen sind auch in den in dieser Studie analysierten literarischen Werken präsent. In der Gesellschaft setzten sich jedoch zum Teil Vorstellungen durch, die den Diskursen der Frauenbewegung entgegenliefen. So entstand in den 1980er Jahren der Mythos, Hausfrauen führten ein entspanntes Leben. Lock fasst diesen wie folgt zusammen:

[...] that middle-aged women in Japan live in *onna tengoku* (women's heaven), where fun and leisure abound, while their husbands and children are worked so hard that some of them are literally worked to death¹⁴. (Lock 1996, 73)

Der emotionale und zeitliche Aufwand sowie die harte Arbeit, die zur Erziehung von Kindern und der Haushaltsführung nötig sind, rückten im medialen Diskurs in den Hintergrund. Stattdessen wurden weibliche Phänomene wie die Menopause (*kōnenki*) zunehmend als ‚Luxuskrankheit‘ verstanden, die vor allem Hausfrauen befällt – auch von Mediziner*innen, die Patientinnen mit Beschwerden häufig nicht ernst nahmen (vgl. hierzu Lock 1996). Der Einfluss, den medizinische, mediale und gesellschaftliche Diskurse zum Thema Menopause aufeinander hatten, verdeutlicht, wie stark Geschlechterdiskurse direkt auf die Körper der Menschen einwirken. Der Mythos von *onna tengoku* und dessen Dekonstruktion werden vor allem in beiden Texten Kirinos aufgegriffen.

¹⁴ Sie bezieht sich hierbei auf *karōshi* (dt.: „Tod durch Überarbeitung“). Der Begriff etablierte sich in den Medien während der 1980er Jahre, nachdem zunehmend Menschen (zumeist Männer), die auf der Arbeit hohem Druck ausgesetzt waren, spontan an Herzinfarkten oder Schlaganfällen starben. 1987 begann das japanische Arbeitsministerium mit der Veröffentlichung von Statistiken zu *karōshi*.

1985 wurde das Gleichstellungsgesetz (*Danjo koyō kikai kintōhō*) eingeführt, das Frauen gleichwertige Teilhabe am Arbeitsmarkt ermöglichen sollte. In der Praxis etablierten Firmen jedoch ein zweigleisiges Anstellungssystem: *sōgōshoku* („career track“) und *ippanshoku* („general track“) – wobei Frauen meist im schlechter bezahlten *general track* arbeiteten (Hein 2008, 54). Trotz des Gesetzes blieb die Arbeitswelt weiterhin stark männlich dominiert: Lange, unflexible Arbeitszeiten und viele Überstunden waren zwar die Norm, aber für viele Frauen nicht mit der Kindererziehung vereinbar. Der Staat schuf zudem weiterhin Steuervorteile für geringverdienende Ehefrauen, und verheiratete Frauen erhielten oft eine höhere Rente als arbeitende Frauen. Die Unvereinbarkeit von Beruf und Familie wird vor allem durch Kirino thematisiert.

Dass die Nachkriegsverfassung stark von den US-amerikanischen Besatzungsmächten beeinflusst wurde und Douglas MacArthur (1880–1964)¹⁵ im Jahr 1945 Japan direkt dazu aufforderte, fünf Reformen der Gesellschaft zu implementieren, von denen eine auf die Herstellung von Geschlechtergleichheit abzielte, führte dazu, dass innerhalb des konservativen Spektrums argumentiert wurde, die Geschlechtergleichstellung sei Japan vom Ausland aufgezwungen worden, widerspreche aber der japanischen Kultur. Diese Darstellung hält bis heute an¹⁶. Aufwind erfuhr sie durch die Backlash-Bewegung zum *Gender free*-Konzept, die vor allem nach der Einführung des Partizipationsgesetzes (*Danjo kyōdō sankaku shakai kihonhō*) im Jahr 1999 erstarkte. Der Begriff *Gender free*, der seit 1995 im Kontext von Schulerziehung genutzt wurde, um dort für eine Abschaffung der strengen Geschlechtertrennung¹⁷ und für eine freie Entfaltung unbeeinflusst von Geschlecht zu plädieren, wurde von Kritiker*innen so gedeutet, dass Geschlechter gleichgemacht werden sollten und so die japanische Familie und Kultur zerstört werden würden (Mae 2023, 202–205). Diese Einstellung wird häufig auch von ranghohen Politikern geteilt, wie dem Minshutō-Abgeordneten Nakayama Yoshikatsu (*1945), der 2004 argumentierte, der Staat würde zugrunde gehen, wenn

15 Offizier der US-amerikanischen Armee. Von 1945 bis 1952, während der US-amerikanischen Besatzungszeit in Japan, fungierte er dort als Oberkommandierender der Alliierten Mächte (Supreme Commander for the Allied Powers, SCAP).

16 Es sei an dieser Stelle anzumerken, dass es zwar überwiegend, aber nicht ausschließlich konservative Akteur*innen sind, die sich dieser Rhetorik bedienen. Auch japanische Feminist*innen wie Ueno Chizuko berufen sich auf die ‚traditionellen‘ japanischen Geschlechterrollen und argumentieren, dass japanische Hausfrauen über mehr Macht verfügen als westliche Hausfrauen. Vgl. dazu Ueno 1999.

17 Der Status quo war Mitte der 1990er Jahre, dass Schüler und Schülerinnen mit unterschiedlichen Namenssuffixen angesprochen wurden, getrennte Klassenlisten geführt wurden, getrennter Sportunterricht stattfand und teilweise auch unterschiedliche Fächer (wie Hauswirtschaft) unterrichtet wurden.

Männlichkeit und Weiblichkeit aufgelöst würden (Mae 2008a, 32). Die LDP veröffentlichte 2005 eine Erklärung, in der sie sich für die Anerkennung der traditionellen Geschlechterrollen aussprach. Laut Mae folgt der Backlash dabei zwei verschiedenen Argumentationen: zum einen werde Individualisierung als Zerstörung der Familie gesehen und zum anderen werde die ausländische Einmischung, vor allem durch die UNO-Antidiskriminierungspolitik, kritisiert. Mae schreibt:

Konservative rechtfertigen häufig bestimmte Differenzsetzungen, Hierarchisierungen und Diskriminierungen unter dem Deckmantel der Kultur. Durch die von ihnen behauptete Autonomie der nationalen Kultur (Kulturrelativismus) sollen Praktiken, wie sie in der [UNO-Antidiskriminierungs-] Konvention kritisch benannt werden, vor Kritik von außen geschützt werden. Damit können willkürliche und ungerechte Diskriminierungspraktiken mit der Argumentation gerechtfertigt werden, dass sie auf der kulturellen Tradition eines Landes bzw. einer Nation beruhen – wobei es sich nur allzu oft um „erfundene Traditionen“ (Hobsbawm, Ranger 1983) handelt. (Mae 2023, 205)

Es zeigt sich, dass innerjapanische Diskurse um Weiblichkeit diese noch immer stark mit der japanischen Kultur verbinden. Durch diese Rolle als Bewahrerinnen der japanischen Kultur verengt sich der Raum dessen, was als gesellschaftlich akzeptiert gilt, für Frauen noch weiter.

Die gesellschaftliche Stellung von Frauen wird häufig im politischen Umfeld diskutiert, wobei Diskussionen in diesem Feld aufgrund ihres Einflusses auf die Rechtsprechung eine besondere Tragweite haben. Im Jahr 2001 stand der rechtskonservative bis ultranationalistische Politiker Ishihara Shintarō (1932–2022) im Zentrum medialer Aufmerksamkeit, da er während eines Interviews mit der Frauenzeitschrift *Shūkan josei* (dt.: „Wochenzeitschrift Frau“) die Ansicht äußerte, ältere Frauen, die nicht mehr reproduktionsfähig sind, seien nutzlos (The Scotsman 2002). Der ehemalige Premierminister und LDP-Politiker Mori Yoshirō (*1937) überlegte 2003 öffentlich, kinderlosen Frauen die Sozialleistungen zu streichen (Hemmann 2018a, 170)¹⁸, und Shiomura Ayaka (*1978), Abgeordnete des Stadtparlaments Tōkyō, wurde bei ihrer ersten Fragezeit im Parlament 2014 durch Zwischenrufe von nicht identifizierten männlichen Kollegen gestört, die sie fragten, ob sie unfruchtbar sei, und sie aufforderten, zu heiraten (Blaschke 2014).

Die mangelnde Teilhabe von Frauen am politischen Leben Japans wird auch im Gender Gap Report des Weltwirtschaftsforums bestätigt, in dem Japan nur den 118. Platz (von 146) belegt (World Economic Forum 2024). Dieser Report ver-

¹⁸ Im Jahr 2021 musste Mori schließlich von seinem Posten als Chef-Organisator der Olympischen Spiele zurücktreten, nachdem seine Aussagen, Sitzungen mit Frauen dauerten zu lange, da sie zu viel redeten, auf nationale und internationale Kritik gestoßen waren (ZDF 2021).

gleicht die Geschlechtergleichstellung verschiedener Länder in den Bereichen Politik, Wirtschaft, Bildung und Gesundheit und erstellt so eine Rangfolge. 2006, als der Report zum ersten Mal veröffentlicht wurde, befand sich Japan noch auf Platz 80. Damit liegt Japan aktuell nicht nur weit hinter den anderen G7-Staaten (Deutschland: 7, Großbritannien: 14, Frankreich: 22, Kanada: 36, USA: 43, Italien: 87), sondern auch deutlich hinter seinen ostasiatischen Nachbarländern Südkorea (94) und China (106).

Vor allem die Definition von Mutterschaft hat sich laut Otomo seit der Meiji-Zeit kaum verändert:

The myth of motherhood entails the narrative of never-ending love, which in real terms demands self-sacrifice and voluntary servitude to every member of the family. The motherhood discourse is flooded with language such as ‚natural‘ and ‚innate‘ desire, making it sound as if caring was part of psychological disposition common to all women. (Otomo 2017a, 190)

Die japanische Feministin Ueno Chizuko (*1948) argumentiert ebenfalls, dass Mutterschaft nichts sei, was allen Frauen inhärent sei. Für sie ist Mutterschaft weder Natur noch Kultur, sondern ein historisches Produkt, das historischem Wandel unterliegt (Ueno 1996, 18). Das kulturelle Ideal einer sich (für ihre Familie) aufopfernden Frau sieht sie dabei als Ausbeutung von Frauen. Grundsätzlich fokussieren sich Weiblichkeitsdiskurse in den japanischen Medien stark auf Frauen der Mittelschicht. Dies liegt auch darin begründet, dass sich bis Mitte der 1990er Jahre ein Großteil der japanischen Gesellschaft der Mittelschicht zugehörig fühlte; erst seitdem führt der Trend zu mehr ökonomischer Ungleichheit zur verstärkten Diskussion der ‚Differenzgesellschaft‘ (*kakusa shakai*)¹⁹. Ueno erwähnt ein mangelndes Bewusstsein für Intersektionalität im Diskurs um Weiblichkeit:

We call ourselves a middle-class society, and women enjoy all the benefits of a middle-class status. However, the high level of *raifustāiru* [sic] we enjoy is supported by a growing distance between Japanese who are members of the middle class and Japanese and non-Japanese who fall outside of it. [...] The disappearance of clearly defined class difference in Japan has made it that much more difficult to identify and address gender issues. (Ueno 1999, 292–293)

Das hegemoniale Bild von Weiblichkeit, das in den japanischen Medien und Diskursen präsentiert wird, zeigt sich noch immer stark als ethnisch japanische Frau der Mittelschicht, andere Lebensentwürfe werden nur vereinzelt dargestellt. Die in dieser Studie analysierten Werke zeichnen ein vielfältigeres Bild von Frauenfi-

¹⁹ Vgl. u. a. Schad-Seifert 2007.

guren: Sie stammen aus unterschiedlichen sozialen Schichten, arbeiten prekär, selbstständig, in Gelegenheitsjobs, in Eliteunternehmen oder als Prostituierte.

Mit den Ansprüchen umzugehen, die von der patriarchalen Gesellschaft an Frauen gestellt werden, kann laut Ueno mitunter zu internalisierter Misogynie führen. Sie schreibt:

Industrialization allocates to women the status of “nature” as opposed to “culture”. Note that this “nature” is constructed by “culture” as its residual category. The only way women can survive in industrialized society is either (1) to accept their status as second-class citizens, or (2) to internalize misogyny, viewing themselves from an adopted male perspective. To make matters worse, women who do succeed in this internalization are defined as “neurotic” because they fail to accept their femininity. (Ueno 1996, 11)

Die internalisierte Misogynie, die Ueno anspricht, wird im medialen Diskurs kaum thematisiert. Sie findet sich jedoch in vielen Texten japanischer Autorinnen und stellt auch ein Schlüsselement in den Werken dar, die im Rahmen dieser Studie analysiert werden. Misogynie äußert sich dabei bei Männern anders als bei Frauen, da Männer das ‚Andere‘ hassen, Frauen jedoch das ‚Selbst‘. Ueno betont, dass Misogynie systematisch ist, da alle Menschen so sozialisiert werden (Ueno 2018, 12). Sie arbeitet heraus, dass Frauen seit Einführung des Gleichstellungsgesetzes nach zwei unterschiedlichen Wertskalen beurteilt werden: Auf der einen Seite gibt es den ‚weiblichen‘ oder ‚persönlichen‘ Wert, der sich – zum Beispiel in Form einer Karriere – selbst erarbeitet werden kann; auf der anderen Seite steht jedoch der ‚männliche‘ Wert, den man nur von Männern erhalten kann (Ueno 2018, 202–203). Dieser männliche Wert bezieht sich immer auf die Sexualität, wobei Männer Frauen in „Frauen zur Fortpflanzung“ und „Frauen zum Vergnügen“ einteilen (Ueno 2018, 234)²⁰. Beruflich erfolgreich zu sein und so den ‚persönlichen‘ Wert zu erhalten, erfordert dabei eine Bewertung nach männlichen Kriterien (da es sich bei der öffentlichen um die männlich kodierte Sphäre handelt), während der ‚männliche‘ Wert voraussetzt, nach weiblichen Kriterien attraktiv zu sein (Ueno 2018, 246).

Hansen gelangt zu einem ähnlichen Schluss und arbeitet heraus, dass die Öffnung des Arbeitsmarktes für Frauen dafür gesorgt hat, dass widersprüchliche Formen der Weiblichkeit normativ wurden. Verschiedene Subjektpositionen, die Frauen einnehmen können, wie die ‚Mutter‘ oder die ‚Angestellte‘, sind dabei mit unterschiedlichen Gendermarkern belegt, die von Frauen ein konstantes Ausloten der eigenen Geschlechterperformanz in unterschiedlichen Kontexten erfordern. In Anlehnung an Søndergaard bezeichnet Hansen das als „lange Leine“ der nor-

²⁰ 生殖向けの女、快楽向けの女. Im christlich-westlichen Kontext beschrieb Sigmund Freud erstmals das Phänomen.

mativen Weiblichkeit, die zwar oberflächlich mehr Freiheit erlaubt, aber auch Widersprüche erzeugt, die bei Frauen zunehmend zu selbstschädigenden Verhaltensweisen führen (Hansen 2016, 34–36). Sie schreibt:

[...] it is significant that since the 1980s, when contradictory femininity gradually became normative in Japan [...], the incidence of women who harm their own bodies through eating disorders and self-harm has been on the rise, comprising a particular group of mental-health sufferers who tend to feel they get mixed, contradictory messages about femininity. (Hansen 2016, 116)

Die verschiedenen Subjektpositionen, die Frauen einnehmen müssen, werden auch in den Analysen in Kapitel 3, 4 und 5 herausgearbeitet. Besonders relevant sind die Theorien von Ueno und Hansen dabei für die Auseinandersetzung mit den Texten von Kirino Natsuo und Kanehara Hitomi, da diese nach der Einführung des Gleichstellungsgesetzes 1986 veröffentlicht wurden.

Die in diesem Kapitel dargestellten Geschlechter- und vor allem Weiblichkeitsdiskurse sind bis heute sehr einflussreich. *Invented traditions* der Meiji-Zeit, wie die strenge Teilung in öffentliche und private Sphäre sowie die Entwicklung des *ryōsai kenbo*-Bildes und die damit einhergehende Reduzierung der weiblichen Rolle auf Mutterschaft, haben immer noch großen Einfluss im japanischen Diskurs. Dabei zeigt sich, dass Frauen vor allem durch ihre Körper an ihre soziale Rolle gebunden werden. Dies äußert sich nicht nur durch die Betonung ihrer Reproduktionsfähigkeit, sondern auch durch ihre Rolle als ‚Bewahrerinnen‘ der japanischen Kultur, die hauptsächlich durch die körperliche Aufmachung in Form von Kleidung und Make-up gezeigt wird.

2.1.3 Körperlichkeit

Der Körper ist Forschungsgegenstand verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen wie Medizin, Biologie, Soziologie oder Psychologie, deren Körperdiskurse auch medial verarbeitet und so einem breiten Publikum zugänglich gemacht werden. In diesem Kapitel liegt der Fokus auf soziologischen und philosophischen Zugängen zum Körper.

Die frühe Soziologie ignorierte den Körper größtenteils – lediglich Norbert Elias (1897–1990) thematisierte die Funktion des Körpers (im Kontext von Zivilisationsprozessen) in seinem Werk *Über den Prozeß der Zivilisation* aus dem Jahr

1939²¹. Dass sich erst im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts verschiedene Wissenschaften wie die Soziologie oder Geistes- und Kulturwissenschaften für den Körper zu interessieren begannen, sieht Gugutzer durch verschiedene Faktoren beeinflusst: Der zunehmende materielle Wohlstand sorgte dafür, dass es zu Konsumkultur und einem damit verbundenen Körperboom kam, die Massenmedien (vor allem das Fernsehen) zeigen zunehmend erotische und sexuelle Körper, aber auch Sport- und Gewaltkörper, und thematisieren die zunehmende Überalterung der Gesellschaft und das Aufkommen von Zivilisationskrankheiten wie Allergien, Stress, Depressionen und Herzinfarkten. Die sich stetig weiter entwickelnden Reproduktions- und Biotechnologien führen zudem dazu, dass die Grenzen und Funktionen des Körpers neu überdacht werden (Gugutzer 2013, 34–39). Innerhalb der Soziologie arbeitet Gugutzer vier verschiedene Zugänge zum Körper heraus: der Körper als Produkt der Gesellschaft, der Körper als Produzent von Gesellschaft, der Körper als Gelenk zwischen Struktur und Handlung sowie der Körper im historischen Wandel und Kulturvergleich. Diese Zugänge nähern sich dem Körper aus verschiedenen theoretischen Perspektiven.

Sozialkonstruktivistische Ansätze betrachten Natur und Kultur nicht als Gegensätze, sondern als untrennbar. Auch scheinbar ‚natürliche‘ Dinge wie der Geschlechtskörper sind demnach sozial konstruiert, obwohl sie als ontologisch gelten (Villa 2000, 13–14). Daraus entwickelten sich der radikale Konstruktivismus, vertreten v. a. durch Judith Butler (vgl. Kapitel 2.2), und handlungstheoretische Ansätze wie ‚doing gender‘, die Geschlecht als performative Praxis verstehen. Diese Performanz zeigt sich in Körperstrategien wie Kleidung, Sprache oder der Nutzung sexuierter Räume (Villa 2000, 88–91). Die mikrosoziologische Leib-Phänomenologie ergänzt diese Perspektive, indem sie auf die leiblich²² fühlbare Materialität des Körpers und seine Rolle bei der Erfahrung von Geschlechterdifferenz hinweist (Villa 2000, 180–182).

Was diese verschiedenen Ansätze miteinander verbindet, ist die Überwindung des durch René Descartes (1596–1650) geprägten Körper-Geist-Dualismus, der den Geist (*res cogitans*) klar vom Körper (*res extensa*) trennt und beide in ein

21 Gilt als eines der wichtigsten Werke der Soziologie des 20. Jahrhunderts. Elias untersucht die Entwicklung moderner westlicher Gesellschaften und argumentiert, dass Zivilisation ein Prozess ist, der sich durch die zunehmende Kontrolle menschlicher Triebe auszeichnet.

22 Die Trennung der Wörter „Leib“ und „Körper“ existiert nur im deutschen wissenschaftlichen Sprachgebrauch. „Leib“ wird hierbei für die materielle, physische Dimension des Körpers und seiner Empfindungen verwendet, während „Körper“ die soziologische Bedeutungsebene beschreibt. Stockmeyer sieht dies auch in der etymologischen Verwandtschaft der Wörter begründet: „Leib“ geht auf das mittelhochdeutsche Wort *lib* (Leben) zurück, „Körper“ auf das mittelhochdeutsche Wort *korper* (Leiche) (Stockmeyer 2004, 12).

hierarchisches Verhältnis zueinander stellt. Durch die Ontologisierung der Geschlechterrollen, die Frauen als schwächer und emotionaler beschreibt als Männer, werden Frauen dem Körper zugeordnet und Männer dem Geist (Gugutzer 2013, 40–42).

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels stelle ich verschiedene Körpertheorien vor, die sich mit gesellschaftlichen Normierungsprozessen beschäftigen und somit die Grundlage für die Textanalysen in Kapitel 3, 4 und 5 legen. Dies sind zum einen Foucaults Ausführungen zu Macht und Disziplinierung und zum anderen Bourdieus Theorien zu Klassenkörper und Körperkapital. Obwohl es sich bei beiden um europäische Soziologen handelt, können ihre Theorien auch auf die japanische Gesellschaft angewendet werden. Dies begründet sich darin, dass Foucault und Bourdieu hauptsächlich in kapitalistischen Gesellschaften geforscht haben (die sich unter anderem dadurch auszeichnen, dass die Machtverhältnisse oft eng mit dem Besitz von Kapital und Ressourcen verknüpft sind) und Japan ebenfalls eine kapitalistisch-bürgerliche Gesellschaft ist²³.

Mit körperlicher Disziplin als Machttechnologie beschäftigt sich Foucault in seinem Werk *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses* aus dem Jahr 1976. Den Machtbegriff versteht Foucault nicht repressiv, sondern als integralen und konstitutiven Bestandteil einer Gesellschaft, der sich in jeder zwischenmenschlichen Interaktion oder sozialen Beziehung findet (Stockmeyer 2004, 102).²⁴ Er nimmt hierbei Bezug auf das architektonische Modell des Panopticons des britischen Philosophen Jeremy Bentham (1748–1832), das für Gefängnisse entworfen wurde. Ausschlaggebend in diesem Modell ist, dass von einem zentralen Ort aus alle Inhaftierten beobachtet werden können, ohne dass dieser Ort für diese selbst einsehbar ist. Da sie nicht wissen, wann und ob sie tatsächlich beobachtet werden, internalisieren sie den Blick der Wachperson und verhalten sich zu allen Zeiten so, als würden sie beobachtet. Foucault argumentiert, dass dieses Modell nicht nur in Gefängnissen existiert, sondern auch in Fabriken, Schulen, Arbeits- und Armenhäusern, „Irrenanstalten“ und Krankenhäusern (Foucault 1976, 256–271). Die körperlichen Einschränkungen und Disziplinierungen, die in diesen Institutionen auf die Individuen einwirken, werden durch den Überwachungsprozess internalisiert. Blicke fungieren somit bei Foucault auch als Mittel

²³ Beide werden zudem in der japanischen Forschung (v. a. in den Bereichen Soziologie, Philosophie und Kulturwissenschaften) rezipiert, auch wenn ihre Theorien dort nicht so einflussreich sind wie in Europa. Vgl. u. a. Sanada 2016.

²⁴ Foucault spricht nur dann von Macht, wenn die Individuen über Freiheit verfügen. Im Fall von beispielsweise Sklaverei wird demnach keine Macht, sondern Gewalt ausgeübt (Stockmeyer 2004, 102).

der Macht²⁵. Die Kontrolltechniken der Normalisierung basieren demnach nicht auf Macht als normativem Gesetz, sondern auf kontinuierlichen ‚Mikrotechniken‘, die durch die Internalisierung des Blicks der Wachperson entstehen und denen die Individuen sich ohne direkten Zwang unterwerfen. Der Körper wird dabei zum wichtigsten Element der modernen Disziplinarmacht, da die Selbstregulation sich hauptsächlich über regulierte Körper äußert (Butler 1989a, 605)²⁶. Die Akte der Selbstregulation bezeichnet Foucault als Selbsttechnologien. Diese folgen nicht nur der Internalisierung äußerer Anforderungen, sondern werden auch durch ein System von Anreizen und Versprechen induziert (Zehetner 2012, 102). Das Ziel dieser Normalisierungsprozesse ist es, produktive Körper hervorzubringen (Reiter 2011, 75). Dies geschieht durch verschiedene Verbote, Gebote und Normalisierungsrituale:

Aber der Körper steht auch unmittelbar im Feld des Politischen; die Machtverhältnisse legen ihre Hand auf ihn; sie umkleiden ihn, markieren ihn, dressieren ihn, martern ihn, zwingen ihn zu arbeiten, verpflichten ihn zu Zeremonien, verlangen von ihm Zeichen. Diese politische Besetzung des Körpers ist mittels komplexer und wechselseitiger Beziehungen an seine ökonomische Nutzung gebunden; [...] zu einer ausnutzbaren Kraft wird der Körper nur, wenn er sowohl produktiver wie unterworfenen Körper ist. (Foucault 1976, 37)

Die Machtausübung dient folglich hegemonialem Interesse, und Disziplinarmacht ist im Kapitalismus unerlässlich.

Der Körper findet auch in der Forschung Bourdieus Beachtung, der ihn vor allem als Ausdruck der sozialen Klasse betrachtet. Als „körperlichen Habitus“ bezeichnet er zum Beispiel Aussehen, Bewegungen und Benehmen, was je nach Feld unterschiedlich ist (Gugutzer 2013, 68). Er schreibt:

[...] zunächst einmal in seinen scheinbar natürlichsten Momenten – seinen Dimensionen (Umfang, Größe, Gewicht, etc.) und Formen (rundlich oder vierschrötig, steif oder geschmeidig, aufrecht oder gebeugt, etc.), seinem sichtbaren Muskelaufbau, worin sich auf tausenderlei Art ein ganzes Verhältnis zum Körper niederschlägt, mit dem Körper umzugehen, ihn zu pflegen und zu ernähren. (Bourdieu 1982, 307)

Der Körper fungiere dabei als „unwiderlegbarste Objektivierung des Klassengeschmacks“ (Bourdieu 1982, 307), wobei Bourdieu Geschmack als leiblich-körperliche Variante von inkorporierter Kultur versteht. Der Körper wird dabei von Geburt an klassenspezifisch geformt, was sich unter anderem in der Art und Weise des Fütterns, der Kommunikation, dem Umgang und den Beziehungsmustern äußert (Gu-

²⁵ Die Verbindung von Blick (*gaze*) und Macht wird auch durch die Einführung des Konzepts des *male gaze* in Kapitel 2.4.1 wieder aufgegriffen.

²⁶ Als Beispiele dafür nennt Foucault unter anderem das Verweilen in den Zellen im Gefängnis, die Anordnung zur körperlichen Arbeit in Fabriken sowie das Stillsitzen in der Schule.

gutzer 2013, 70). In späteren Weiterführungen seiner Theorien nimmt Bourdieu hier auch speziell die Performanz von Geschlechterrollen in den Blick:

Die Maskulinisierung des männlichen und Feminisierung des weiblichen Körpers sind gewaltige und in einem bestimmten Sinn unendliche Aufgaben, die, heute wohl mehr denn je, einen beträchtlichen Aufwand an Zeit und Anstrengung erfordern und eine Somatisierung des Herrschaftsverhältnisses zu Folge haben, das auf diese Weise naturalisiert wird. (Bourdieu 2005, 99)

Die Wichtigkeit dieser Vergeschlechtlichung der Körper sieht er darin, dass Männlichkeit als eine Art „Adel“ betrachtet wird, da sie der Weiblichkeit gegenüber als überlegen empfunden wird. Die symbolische Gewalt, die Frauen in Form von Diskriminierung erfahren (wenn man ihnen beispielsweise das Wort abschneidet, sie auf ihr Äußeres reduziert oder sie in öffentlichen Diskussionen nicht beachtet), stärkt dabei das bestehende symbolische Herrschaftsverhältnis und ist – wie alle Formen der symbolischen Gewalt – daher so wirksam, da sie nicht auf der Ebene der bewussten Intention stattfindet (Bourdieu 2005, 105–106).

Er untersucht den Körper jedoch nicht nur in Bezug auf seine Klassenzugehörigkeit, sondern auch seine Funktion als Kapital, das sogenannte ‚Körperkapital‘. Formen des Körperkapitals stellen beispielsweise gutes Aussehen (Attraktivität), sportliches Talent oder Gesundheit dar. Die verschiedenen Formen des Körperkapitals besitzen einen Eigenwert, sind aber auch in andere Kapitalsorten (zumeist ökonomisches) konvertierbar²⁷. Durch Arbeit können sie aufgewertet werden, gehören jedoch zu den Kapitalsorten, die nicht auf andere Personen übertragbar sind (Bourdieu 1983, 196). Der Körper wird in Relation zur Körperkraft zudem auch als Machtmittel eingesetzt, beispielsweise von Männern gegen Frauen oder von Erwachsenen gegen Kinder. Auch Blicke sieht Bourdieu – wie Foucault – als ein Machtmittel (Bourdieu 1982, 310).

Foucaults Thesen zur diskursiven Macht und Bourdieus Ausführungen zur sozialen Macht eignen sich, um aufzuzeigen, durch welche Machttechnologien die symbolische Herrschaft des Männlichen aufrechterhalten wird. Beeinflusst durch unter anderem (männlich geprägte) Sexualitäts- und Reproduktionsdiskurse finden sich diese Machtstrukturen in die vergeschlechtlichten Körper eingeschrieben, wie Kapitel 2.2 zeigen wird.

²⁷ In der Konvertierung zu kulturellem oder sozialem Kapital erweist sich das Körperkapital jedoch als instabil, „da die Wertschätzung der verschiedenen Arten körperlichen Kapitals nach Ort und Zeit variiert“ (Gugutzer 2013, 70).

2.2 Der Körper als Projektionsfläche sozialer Diskurse

Ziel dieses Kapitels ist es, darzulegen, inwiefern nicht nur die Wahrnehmung des Körpers, sondern auch der Körper selbst durch Diskurse konstruiert wird. Im Fokus stehen dabei die Theorien Judith Butlers. In Kapitel 2.2.1 stelle ich zunächst Foucaults Diskurstheorie und, darauf aufbauend, Butlers Theorien zu Genderperformativität vor. Kapitel 2.2.2 führt diese Theorien weiter aus und thematisiert Butlers Theorien zur diskursiven Konstruktion von nicht nur sozialen Geschlechterrollen (*gender*), sondern auch des Geschlechtskörpers (*sex*). Kapitel 2.2.3 zeigt unter Bezugnahme auf Irigarays Theorien zur ‚anderen Frau‘ auf, inwiefern das diskursiv produzierte weibliche Idealbild das tatsächliche Leben realer Frauen beeinflusst.

2.2.1 Genderperformativität und die heteronormative Matrix

Foucault betrachtet Diskurse als einen maßgeblichen Faktor der Vergesellschaftung des Individuums²⁸. Diskurse sieht er als Materialisierung dessen, was in einer Gesellschaft oder Kultur zu einer bestimmten Zeit gesagt und gedacht wird (Gugutzer 2013, 74). Sie sind „eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem angehören“ und teilen sich in verschiedene Felder, wie klinische, ökonomische oder psychiatrische Diskurse (Foucault 1973, 156). Sprechakte (sprachliche Performanz) formen Diskurse maßgeblich und bringen diskursive Praktiken hervor, die wiederum Teil des Diskurses werden (Foucault 1973, 74). Diskurse fungieren als Normierungsprozesse, die festlegen, was zu einer bestimmten Zeit innerhalb einer bestimmten Gesellschaft als ‚sagbar‘ gilt. Somit bilden sie – im Sinne des *linguistic turns* – die Wirklichkeit nicht ab, sondern konstruieren diese. Diskurse sind dementsprechend immer mit Macht verknüpft – der Macht der Definition (Foucault 1977, 122). Es wohnt ihnen jedoch nichts Originales und keine inhärente Wahrheit inne.

Eine maßgebliche Institution der diskursiven Macht stellt dabei vor allem die Wissenschaft dar. Am Beispiel der Sexualitätsdiskurse seit dem 17. Jahrhundert arbeitet Foucault heraus, inwiefern der diskursive Körper zum Schnittpunkt von Wissen, Macht und Sprache wird (Gugutzer 2013, 76)²⁹. Er argumentiert, dass die Definition von „Sex“ vom Sexualitätsdiskurs abhängig ist, der sich aus der Er-

²⁸ Foucault argumentiert, dass es kein ‚natürliches‘ Subjekt gibt, sondern dieses immer erst durch die historische und kulturelle Realität hervorgebracht wird (Stockmeyer 2004, 98).

²⁹ Zur Etablierung sexualwissenschaftlicher Diskurse speziell in Japan im frühen 20. Jahrhundert vgl. Frühstück 1997, 2003.

kenntnis heraus materialisierte, dass die Kontrolle von Sexualität (und somit Reproduktion) essenziell für den Fortbestand bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften ist (Foucault 1977, 19–21). Körperliche Phänomene wie Masturbation, Menstruation oder Perversion existierten schon vorher, wurden durch die Sichtbarmachung im Diskurs jedoch erst „real“ (Gugutzer 2013, 76). Er sieht vier große strategische Komplexe in der Diskurshegemonie: die Hysterisierung des weiblichen Körpers, die Pädagogisierung des kindlichen Sexes, die Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens und die Psychiatrisierung der perversen Lust (Foucault 1977, 125–127). Da Sex das Bindeglied zwischen der Disziplinierung des individuellen Körpers und der Regulierung des Gesellschaftskörpers darstellt, zielt das Sexualitätsdispositiv auf die Regulierung der Bevölkerung über die Regulierung des individuellen Sexualverhaltens. Diese Kontrolle bildet gemeinsam mit der institutionellen Körperdisziplinierung (vgl. Kapitel 2.1.3) die sogenannte „Bio-Macht“, die die Individuen durch internalisierte Fremdkontrolle (die somit zur Selbstkontrolle wird) zu produktiven Mitgliedern der Gesellschaft macht:

Diese Bio-Macht war gewiß ein unerlässliches Element bei der Entwicklung des Kapitalismus, der ohne kontrollierte Einschaltung der Körper in die Produktionsapparate und ohne Anpassung der Bevölkerungsphänomene an die ökonomischen Prozesse nicht möglich gewesen wäre. (Foucault 1977, 168)

Im Zuge dessen entsteht eine Vorstellung des ‚normalen‘ Körpers, der sich von ‚unnormalen‘ Körpern abgrenzt (Gugutzer 2013, 77), was wiederum dazu führt, dass ‚unnormale‘ Körper in der Gesellschaft marginalisiert werden.

Neben Foucaults Diskursanalyse greift Butler auch auf die dekonstruktivistischen Ansätze des französischen Philosophen Jacques Derrida (1930–2004) zurück. Die Dekonstruktion als philosophische Strömung versteht sich als Infragestellung der Hierarchisierungsmechanismen, die einem bestimmten Subjekt oder Diskurs Vormachtstellung einräumen. Derrida bezeichnet abendländisches Denken als „Logozentrismus“: Die Gesellschaft strukturiert sich durch die Aufrechterhaltung binärer hierarchischer Oppositionen (z. B. hell/dunkel, stark/schwach etc.), die sich erst durch die Differenz zueinander definieren. Dabei wird einer der Begriffe immer als ursprünglich und zentral betrachtet, der andere als davon abgeleitet und marginalisiert (Stockmeyer 2004, 92–93). Innerhalb des dekonstruktivistischen Feminismus entwickelte sich dadurch geprägt der Begriff des Phallogozentrismus. Dieser weist nicht nur darauf hin, dass ‚Mann/männlich‘ als Norm gilt – und ‚Frau/weiblich‘ als marginalisierte Abweichung –, sondern auch darauf, dass Weiblichkeitsentwürfe per se immer aus männlicher (und nicht aus eigener, weiblicher) Perspektive definiert werden. Da sowohl ‚Männlichkeit‘ als auch ‚Weiblichkeit‘ aus männlicher Sicht konstruiert werden, sei die Einteilung in zwei Geschlechter somit grundsätzlich problematisch.

Zurückgreifend auf die Theorien von Foucault und Derrida untersucht Butler vor allem die Naturalisierungsprozesse, die das Geschlecht betreffen. Dabei betrachtet sie Identitätskategorien –beispielsweise ‚Frau‘ – grundsätzlich als ontologisch, also als essenzialisierende Konstruktion (Villa 2000, 124). Auch den selbstnaturalisierenden Geschlechterdiskursen wohnt dabei keine inhärente Wahrheit inne; stattdessen sind auch sie im Kontext bestehender Machtverhältnisse zu verstehen. Sprache stellt dabei den offensichtlichsten Ausdruck des Diskursiven dar, jedoch können Sprechakte nur dann Realität schaffen, wenn sie sich auf vorhandene Bedeutungen beziehen. Butler nutzt daher den Begriff der ‚Zeichenkette‘, der zunächst von Friedrich Nietzsche (1844–1900) in seiner 1887 erschienen Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* benutzt und später von Foucault aufgegriffen wurde. Eine Zeichenkette beschreibt eine Kette neuer Interpretationen eines Begriffs, wobei es keinen Ursprung und keine Wahrheit gibt, die am Anfang der Kette stünde (Butler 1997, 307–308). Durch häufiges Wiederholen und Zitieren werden (Sprech-)Akte performativ und reproduzieren somit bestehende Geschlechterideale (Reiter 2011, 92). Diesen liegt jedoch keine Wahrheit zugrunde, weshalb die Ideale selbst sich mit der Zeit ändern können, während der Zwang zur Performanz dieser Ideale gleichbleibt.

Butler argumentiert zudem, dass es kein ‚Außen‘ des Diskurses gibt, sondern Umdeutungen nur innerhalb des Diskurses stattfinden können. Villa führt aus, dass dies in Bezug auf Geschlechterdiskurse bedeutet, dass nicht nur die Worte ‚heterosexuell‘ und ‚homosexuell‘, sondern auch Begriffe wie ‚trans‘, ‚bi‘ und ‚pan‘ sich auf die Geschlechterbinarität beziehen; auch die Androgynie entdeckt daher nichts Neues, sondern verwischt nur die Grenzen des Alten (Villa 2000, 129).

Butler betont, dass das Geschlecht bereits von Geburt an mittels eines Sprechaktes festgelegt wird: Der Ausdruck „Es ist ein Mädchen“ (oder „Es ist ein Junge“) markiert den Beginn dieses Prozesses (Butler 1997, 318). Durch die Reproduktion von normalisierenden Geschlechterdiskursen entstehen so Definitionen dessen, was als lebbare und anerkannte Geschlechtsidentitäten gilt, die Butler als „intelligible“ Geschlechter beschreibt. Indem die Diskurse festlegen, was Intelligibilität darstellt, schließen sie allerdings auch das ‚Andere‘ aus:

Da aber die „Identität“ durch die stabilisierenden Konzepte „Geschlecht“ (*sex*), „Geschlechtsidentität“ (*gender*) und „Sexualität“ abgesichert wird, sieht sich umgedreht der Begriff der „Person“ selbst in Frage gestellt, sobald in der Kultur „inkohärent“ oder „diskontinuierlich“ geschlechtlich bestimmte Wesen auftauchen, die Personen zu sein scheinen, ohne den gesellschaftlich hervorgebrachten Geschlechter-Normen (*gendered norms*) kultureller Intelligibilität zu entsprechen, durch die die Personen definiert sind.

„Intelligible“ Geschlechtsidentitäten sind solche, die in bestimmtem Sinne Beziehungen der Kohärenz und Kontinuität zwischen dem anatomischen Geschlecht (*sex*), der Geschlechts-

identität (*gender*), der sexuellen Praxis und dem Begehren stiften und aufrechterhalten. (Butler 1991, 38)

Butler bezeichnet dies als „Matrix der Intelligibilität“ oder „heteronormative Matrix“. Alles, was davon abweicht, wird als ‚abnormal‘ begriffen. Die Performativität wird somit zum Zwang. Zudem wird auch hier Butlers Überzeugung deutlich, dass es kein ‚Ich‘ vor der Annahme eines Geschlechts gibt; das Subjekt somit immer vergeschlechtlicht ist (Butler 1997, 145). Der Ausdruck von Geschlechtsidentität stellt für Butler demnach keine Expressivität dar, sondern Performativität. Bei Verstoß gegen die Regularien der geschlechtlichen Identitätsbildung droht die gesellschaftliche Ausgrenzung bis hin zur Nichtidentität (Stockmeyer 2004, 129). Unter Bezugnahme auf Foucaults Theorien zum Panopticon entfalten sich die Disziplinierungsmaßnahmen über die Ausbildung von Selbstüberwachung und Selbstdisziplin. Die Geschlechtsidentität beschreibt Butler dabei als eine Performanz, die als „Überlebensstrategie in Zwangssystemen“ anzusehen ist (Butler 1991, 205). Subversives Potenzial sieht sie – wenn auch nicht unkritisch – beispielsweise in Drag-Performanzen³⁰, da dort die Darstellungen, mit denen heterosexuelle, intelligible Geschlechter naturalisiert werden sollen, bloßgestellt werden (Butler 1997, 317).

2.2.2 Geschlechtskörper

Butler kritisiert an der Einteilung in *sex* und *gender*, dass *gender* dazu genutzt werde, *sex* als vordiskursive Größe zu konstruieren (Xue 2014, 20). Der Geschlechtskörper ist für sie ebenso diskursiv konstruiert wie die Geschlechtsidentität:

Das „biologische Geschlecht“ ist demnach nicht einfach etwas, was man hat, oder eine statische Beschreibung dessen, was man ist: Es wird eine derjenigen Normen sein, durch die „man“ überhaupt erst lebensfähig wird, dasjenige, was einen Körper für ein Leben im Bereich kultureller Intelligibilität qualifiziert. (Butler 1997, 22)

Sie argumentiert, die Materie der Körper sei nicht zu trennen von den regulierenden Normen, die die Materialisierung des Körpers hervorbringen (Butler 1997, 22). Es existiere keine körperliche Materie, die von Diskursen unberührt bleibe. So konfigurieren Sexualitätsdiskurse bestimmte Körperöffnungen als intelligibel

³⁰ Dabei weist sie explizit darauf hin, dass Drag zwar subversives Potenzial besitzt, aber ebenso das Potenzial, übertriebene heterosexuelle Geschlechternormen zu reidealisieren (Butler 1997, 178).

und vaginale Penetration wird als Norm des Sexes definiert. Der Körper wird somit zum Geschlechtskörper, indem bestimmte Normen somatisiert werden (Villa 2000, 159). Dabei möchte Butler die Materialität des Körpers weder verleugnen noch diese seiner diskursiven Konstruktion gegenüberstellen – stattdessen argumentiert sie, dass Diskurse in Körpern leben und Körper ohne Diskurse nicht existieren könnten (Costera Meijers und Prins 1998, 282). Uneindeutige Geschlechtskörper haben dabei keinen Wert im hegemonialen Diskurs (der heterosexuellen Matrix) und werden daher im wörtlichen oder metaphysischen Sinne ermordet (Xue 2014, 51).

Dabei merkt Butler an, dass auch unintelligible Körper innerhalb des Diskurses existieren, dort jedoch keine Stimme erhalten:

So, it is not as if the unthinkable, the unlivable, the unintelligible has no discursive life; it does have one. It just lives within discourse as the radically uninterrogated and as the shadowy contentless figure for something that is not yet made real. – Judith Butler (Costera Meijers und Prins 1998, 281)

Zehetner nennt als Beispiele des Unintelligiblen deformierte, kranke, alte, behinderte, homosexuelle und trans- oder intersexuelle Körper, die dem als ‚normal‘ konstruierten weißen, heterosexuellen, jungen, gesunden Körper gegenüberstehen (Zehetner 2012, 86). Für den Geschlechtskörper gilt auch, was für die Performativität von Geschlecht gilt: Aus der Definition dessen, was als ‚abnormal‘ gilt, entsteht das normative Ideal.

Ergänzend zu Butlers Ausführungen möchte ich an dieser Stelle auf zwei weitere Theorien eingehen, die maßgeblich an der sozialen und diskursiven Konstruktion weiblicher Körper beteiligt sind und auch in den im Rahmen dieser Studie analysierten literarischen Texten thematisiert werden. So argumentiert Cahill, dass die konstante ‚Bedrohung durch Vergewaltigung‘ eine große Rolle bei der Konstruktion des weiblichen Körpers spielt³¹. Sie bewirkt, dass Frauen sich in bestimmten Räumen zu bestimmten Zeiten nicht so frei bewegen können wie Männer, und beeinflusst zudem, wie Frauen im öffentlichen Raum ihren Körper präsentieren. Diese konstante Bedrohung bezeichnet sie als systematische sexualisierte Kontrolle von Frauen (Cahill 2000, 45). Im Sinne Foucaults kann sie auch als eine Machttechnologie verstanden werden.

Bartky beschäftigt sich mit Disziplinartechnologien, die spezifisch weibliche Körper produzieren, wie Diäten, Fitness, Make-up und Frisuren. Männliche Macht funktioniere hier, indem sie normative weibliche Identität mit sexueller

³¹ Cahill merkt an, dass auch Männer vergewaltigt werden können, diese Bedrohung aber nicht omnipräsent sei.

Attraktivität gleichsetze (Sawicki 1994, 614). In ihrer Untersuchung von Anorexia nervosa (Magersucht) als kulturellem Phänomen versteht Bordo auch dieses als Disziplinartechnologie im Sinne Foucaults (Bordo 1985, 74–75). Die „gesellschaftliche Manipulation des weiblichen Körpers“ sieht sie dabei als eine der „Schlüsselstrategien für die Aufrechterhaltung der Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern“ (Sawicki 1994, 614). Diese Machttechnologien entfalten sich ebenfalls diskursiv:

Bordo behauptet nun nicht, daß diese kulturellen Praktiken in irgendeiner bewußten Form von Männern durchgesetzt wurden. Sie sind nicht die Machinationen einer männlichen Verschwörung. Bordo folgt auch hier Foucault und beschreibt sie als zielgerichtet, aber subjektlos. In diesen historisch entstandenen Machtbeziehungen zeigt sich eine patriarchale Logik, aber diese Logik ist nicht die Erfindung eines Individuums oder einer Gruppe. (Sawicki 1994, 615)

In späteren Ausführungen bezeichnet Bordo spezifische Benimmregeln und Kleidungsweisen, die Frauen körperlich einschränken, als Ausdrucksweisen von Bio-Macht (Bordo 1999, 248–253).

Es ist somit mittlerweile deutlich geworden, dass die vermeintliche ‚Natürlichkeit‘ des menschlichen Körpers sich in Wahrheit als *Naturhaftigkeit* (Villa) verstehen lässt. Körperliche Regulationstechniken werden genutzt, um bestehende Machtverhältnisse zu legitimieren. Relevant ist dabei auch, dass Individuen aller Geschlechter diese Diskurse ständig reproduzieren.

2.2.3 Die ‚andere Frau‘

Die hegemoniale (Hetero-)Sexualität ist für Butler ein andauernder Versuch, die eigene Idealisierung zu imitieren – was jedoch nie erreicht werden kann, womit der Prozess auch nie zum Abschluss kommt (Butler 1997, 178). Die Geschlechterperformativität erweist sich demnach als „Imitation ohne Original“ (Butler 1991, 203). Dennoch befindet sich das Subjekt im fortdauernden Versuch, das Geschlechterideal zu erreichen. Auch die Autorinnen der in dieser Studie analysierten literarischen Werke setzen sich mit diesen gesellschaftlichen Anforderungen auseinander, indem sie Frauenfiguren konstruieren, die ebenjenen nicht gerecht werden können. Idealisierte Weiblichkeit findet sich, vor allem im Werk Kaneharas, repräsentiert in der Form rivalisierender Frauenfiguren, mit denen sich die Protagonistinnen im Kampf um männliche Anerkennung messen.

Auch die französische feministische Philosophin Luce Irigaray argumentiert, dass dieses gesellschaftlich geformte Weiblichkeitsideal das Leben realer Frauen beeinflusst, indem sie sich an ihm messen und von Männern an ihm gemessen

werden. Irigaray beschreibt dieses Idealbild als die ‚andere Frau‘, die nicht real existiert, sondern als Manifestation des Ideals von Weiblichkeit zu verstehen sei. Irigaray baut ihre Theorien zwar auf der Psychoanalyse nach Sigmund Freud (1856–1939) und Jacques Lacan (1901–1981) auf und nähert sich der Fragestellung daher aus einer anderen Richtung als Butler, gelangt jedoch zu ähnlichen Schlüssen. Im Zentrum ihrer Ausführungen steht die These, dass das Männliche als ‚normal‘ gelte und das Weibliche als Abweichung – wobei das Weibliche sich vor allem durch seine Beziehung zum Männlichen definiere (vgl. Irigaray 1980). Die Konstruktion von Weiblichkeit als Residualkategorie kritisiert sie wie folgt:

I interpret and critique how the philosophical subject, historically masculine, has reduced all otherness to a relationship with himself – as complement, projection, flip side, instrument, nature – inside his world, his horizons. (Irigaray und Guynn 1995, 10)

Die Frau existiere dabei nur in ihrer Relation zu Männern. Das Geschlecht ‚Frau‘ sei daher eigentlich kein Geschlecht – sie fungiere nur als „Negativ, Gegenteil, Kehrseite“ des Männlichen (Irigaray 1979, 26). Unter Bezugnahme der Marx’schen Analyse der Ware als Elementarform des kapitalistischen Reichtums definiert sie den Status der Frau in der patriarchalen Gesellschaft als Ware im System des „Frauentauschs“. Da Frauen als Besitztümer zwischen Männern hin- und hergereicht werden (meist vom Vater an den Ehemann), sieht Irigaray ihre Rolle entweder als Gebrauchsgegenstand (im Falle der Ehefrau und Mutter) oder als Wertträgerin (im Falle der Jungfrau/Tochter)³². Prostituierte fungieren dabei als Schnittstelle, da sie beide Funktionen in sich vereinen. Für Frauen seien nur diese drei Rollen möglich, die alle auf die Befriedigung männlicher Bedürfnisse ausgerichtet sind (Irigaray 1979, 177–193). Dabei spricht Irigaray davon, dass diese Bedürfnisbefriedigung auf die ‚andere Frau‘ projiziert wird – die Frau wird zwar als das ‚Andere‘ konstruiert, aber da dieses ‚Andere‘ als Spiegel männlicher Bedürfnisse fungiert, statt die weibliche Realität abzubilden, entwickelt sich das Bild einer Idealfrau nach männlichen Wunschvorstellungen, denen reale Frauen zu entsprechen haben (vgl. Irigaray 1979, 1980).

Was ich unter Maskerade verstehe? U. a. das, was Freud die „Weiblichkeit“ nennt. Das besteht zum Beispiel darin, zu glauben, daß man eine Frau – und noch dazu, eine normale Frau – werden muß, während der Mann von vornherein Mann ist. Er braucht lediglich sein

32 Den hohen Stellenwert, der weiblicher Jungfräulichkeit im männlich dominierten Sexualitätsdiskurs zukommt, führt Irigaray darauf zurück, dass die Zerstörung des Hymens den Übergang der Frau vom Tauschwert zum Gebrauchswert symbolisiert (wobei es sich auch hier um ein Konstrukt und nicht um körperliche Realität handelt, da das Hymen beim Geschlechtsverkehr nicht zerstört wird).

Mann-Sein zu vollziehen, während die Frau gezwungen ist, eine normale Frau zu werden, das heißt in die Maskerade der Weiblichkeit einzutreten. (Irigaray 1979, 139)

Diese Argumentation überzeugt nicht vollständig, da Irigaray übersieht, dass trotz der Idealisierung des Männlichen marginalisierte Formen von Männlichkeit sowie männliche Idealbilder existieren, denen in der Realität nicht alle Männer entsprechen können³³. Dennoch greift auch sie den performativen Gedanken von Geschlecht auf, der sich an einem nicht erreichbaren Idealbild orientiert. Daher soll im Verlauf der Analyse der Begriff ‚andere Frau‘ genutzt werden, um diese Idealfrau zu beschreiben, die, wie Otomo feststellt, wie ein Geist über lebenden Frauen schwebt und deren Existenz für Frauen einen Quell der Angst darstellt, der sie dazu motiviert, sich selbst zu überwachen (Otomo 2017b, Internet). Dies beschreibt ebenfalls Mechanismen der Selbstüberwachung und -regulation, wie sie auch Foucault darlegte.

2.3 Körper und Horror: Abjektion

In diesem Kapitel werden zunächst Julia Kristevas Theorien zum Abjekten vorgestellt und herausgearbeitet, inwiefern Weiblichkeit und Frauen mit dem Abjekten assoziiert werden. In Kapitel 2.3.1 werden zuerst die Grundzüge von Kristevas Psychoanalyse und die Definition des Abjekten bzw. von Abjektion zusammengefasst. Kapitel 2.3.2 zeigt, inwiefern die Assoziation von Weiblichkeit und Abjektion zu monströsen Weiblichkeitsbildern in Literatur und Film führt und wie diese Darstellungen subversiv genutzt werden können, um bestehende Geschlechternormen infrage zu stellen. Kapitel 2.3.3 argumentiert schließlich, inwiefern Literatur und andere Medien als *safe space* fungieren können, in dem eine genussvolle Auseinandersetzung mit dem Abjekten möglich ist, ohne dass das Selbst bedroht wird.

2.3.1 Das Abjekte

Julia Kristeva ist eine bulgarisch-französische Literaturtheoretikerin, Psychoanalytikerin und Philosophin. Seit 1965 lebt und arbeitet sie in Paris, weshalb ihre Arbeiten im Kontext der französischen Philosophie stehen. In ihren Theorien stützt sie sich häufig auf den Psychoanalytiker Jacques Lacan; so auch in ihrem

³³ Auf aktuelle Entwicklungen der Männlichkeitsforschung kann in dieser Studie nicht eingegangen werden. Zur weiteren Lektüre vgl. u. a. Connell 1999.

Essay *The Powers of Horror*, in dem sie das Konzept des Abjekten diskutiert. Sie schrieb diesen Essay 1980 unter der Leitfrage, warum die voyeuristisch anmutende Zerstückelung weiblicher Körper in der Literatur weit verbreitet ist. Von der feministischen Literaturwissenschaft wird Kristeva für ihre Nähe zur Psychoanalyse kritisiert³⁴.

Ähnlich wie Freud und Lacan sieht Kristeva das Subjekt bzw. das Selbst als zusammengesetzt aus Semiotik (dem Unterbewusstsein, dem Emotionalen und dem Chaotischen) und Symbolik (dem Bewusstsein, dem Rationalen und dem Geordneten). Das Semiotische wird dabei dem Weiblichen zugeordnet und das Symbolische dem Männlichen. Lacan argumentiert, Babys würden als semiotische Wesen geboren und empfänden sich als Teil ihrer Mutter. Im Alter von sechs bis achtzehn Monaten lernten sie, sich als selbstständige – und von der Mutter getrennte – Subjekte zu begreifen. Diesen Prozess nennt Lacan das „Spiegelstadium“, was sich darauf bezieht, dass Kinder beginnen, sich im Spiegel zu erkennen. In diese Zeit fällt auch das Erlernen der Sprache, die Lacan mit Symbolik, und somit Ordnung, gleichsetzt. Dieser Eintritt in die Ordnung zerstöre die Einheit mit der Mutter, doch die Abgrenzung zur dieser sei nötig zur Subjektwerdung. Lacan betrachtet das Subjekt, wie Freud, als strukturalistisch, während Kristeva es als dynamisch empfindet. Das zentrale Streben des Subjekts ist für sie das Bedürfnis nach Symbolik und Ordnung. Abjektion entsteht laut Kristeva dann, wenn das Subjekt sein Bedürfnis nach Ordnung nicht befriedigen kann, da die Grenze zwischen ‚Selbst (Subjekt)‘ und ‚Anderem (Objekt)‘ verschwimmt: „We may call it a border; abjection is above all ambiguity“ (Kristeva 1982, 9). Die Dynamik der Identität beruht hier darauf, wie gut das Subjekt das Abjekte erkennen und verwerfen kann (Harold 2000, 869). ‚Abjekt‘ oder ‚das Abjekte‘ sind demnach die Teile, die vom Subjekt ‚verworfen‘ (*abjected*) werden, während Abjektion diesen Prozess der ‚Verwerfung‘ beschreibt, der sich unbewusst vollzieht und kontinuierlich stattfindet.

Emotional und körperlich reagiert das Subjekt auf die Konfrontation mit dem Abjekten mit Ekel³⁵. Kristeva erläutert dies am Beispiel des Ekels, den sie als Kind empfand, als ihre Mutter ihr eine Tasse heiße Milch brachte, die bereits Haut gebildet hatte. Die Haut lässt die Milch ungenießbar werden, weshalb sie – ähnlich wie verschimmeltes Essen – auf der Grenze zwischen ‚Ernährung‘ und ‚Gift‘ existiert. Diese paradoxe Betrachtungsweise der Milch lässt Abjektion entstehen, die

34 Zur feministischen Kritik an Kristeva vgl. Oliver 1993.

35 Die körperliche Reaktion, die sich aufgrund des Ekels einstellt, bezeichnet Kristeva als „a gagging sensation, and, still farther down, spasms in the stomach, the belly; and all the organs shivel up the body, provoke tears and bile, increased heartbeat, cause forehead and hands to perspire“ (Kristeva 1982, 3).

sich durch Ekel äußert. Kristeva betont, dass sie durch den Ekel zwar primär die Milch ablehnte, damit aber auch die symbolische Bedeutung der Milch: die liebende Fürsorge der Eltern. Abjektion sei somit auch nötig, um sich von den Eltern (und vor allem der Mutter) abzugrenzen und das eigene Selbst herauszustellen (Kristeva 1982, 2–3). Da Essen auf der Grenze zwischen Natur und Kultur³⁶ existiert, läuft es permanent Gefahr, abjekt zu sein. Soziale Essensrituale sieht Kristeva daher als Mittel, das Abjekte zu entfernen, damit nichts Unreines den Körper betritt (Kristeva 1982, 75–76).

Neben Milch und anderem Essen gibt es weitere Dinge, die den Prozess der Abjektion in Gang setzen. Die stärkste Form des Abjekten stellen laut Kristeva Leichen dar. Dadurch, dass Leichen einmal lebendige Menschen waren, existieren sie an der Grenze zwischen Leben und Tod. Das Selbst, das mit einer Leiche (oder einer Repräsentation hiervon) konfrontiert wird, muss sich durch Ekel von der Leiche abgrenzen, um sich selbst auf der Seite des Lebens zu positionieren:

There, I am at the border of my condition as a living being. My body extricates itself, as being alive, from that border. Such wastes drop so that I might live, until, from loss to loss, nothing remains in me and my entire body falls beyond the limit – *cadere*, cadaver. If dung signifies the other side of the border, the place where I am not and which permits me to be, the corpse, the most sickening of wastes, is a border that has encroached upon everything. It is no longer I who expel, "I" is expelled. The border has become an object. How can I be without border? That elsewhere that I imagine beyond the present, or that I hallucinate so that I might, in a present time, speak to you, conceive of you – it is now here, jetted, abjected, into "my" world. [...] The corpse, seen without God and outside of science, is the utmost of abjection. It is death infecting life. Abject. It is something rejected from which one does not part, from which one does not protect oneself as from an object. (Kristeva 1982, 3–4)

In abgeschwächter Form betrifft dies neben Leichen auch weitere Dinge, die das Subjekt an seine Sterblichkeit erinnern, und betrifft demnach vor allem organische Materie und Prozesse: Das trifft nicht nur auf verdorbenes Essen zu, sondern auch Körperfunktionen und -flüssigkeiten. Haut stellt für Kristeva die physische Begrenzung zwischen dem Selbst und dem ‚Anderen‘ dar, und indem Körperflüssigkeiten diese Grenze überschreiten, werden sie abjekt (Kristeva 1982, 53).

Abjektion hat jedoch weitere Bedeutungsebenen, die sich nicht auf Körperlichkeit beziehen. Ausgehend von der Definition, dass das Abjekte keine Grenzen respektiert und somit das Verständnis der Realität durcheinanderbringt, lässt sich Abjektion unter anderem in der Bewertung von Moralität finden. Wird man

³⁶ Die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ als Gegensatzpaar zu verwenden, ist in der Forschung umstritten. Was Kristeva hier meint, ist, dass Essen einerseits zum Überleben notwendig ist und somit die Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses darstellt, und andererseits stark in kulturelle Rituale eingebunden ist und vor dem Verzehr spezifisch zubereitet werden muss.

beispielsweise von einem Freund oder einer Freundin betrogen, argumentiert Kristeva, so existiert diese Person nun auf der Grenze zwischen ‚Freund*in‘ und ‚Verräter*in‘. Da diese Begriffe ein Kontrastpaar darstellen und sich nur schwer miteinander vereinen lassen, verursacht dies wiederum Abjektion bei der verratenen Person. Das bezieht sich auch auf Kriminalität, da Verbrechen das Verständnis von Ordnung erschüttern (Kristeva 1982, 4). Des Weiteren können für kapitalistische Gesellschaften, deren Grundlage für Hierarchien und somit die gesellschaftliche Ordnung das Patriarchat darstellt, feministische und andere subversive Strömungen (beispielsweise zur Stärkung der Rechte von ethnischen, sexuellen und religiösen Minderheiten) somit auch abjekt sein.

Dabei ist jedoch zu beachten, dass das Abjekte nicht zwangsläufig subversiv ist. Die symbolische Ordnung, auf der gesellschaftliche Strukturen beruhen, produziert das Abjekte, um ihre eigenen Grenzen zu definieren und zu stabilisieren. Das Abjekte existiert an der Grenze des gesellschaftlich Anerkannten: Es wird nicht vollständig integriert, aber auch nicht ausgelöscht, sondern aus dem bewussten Bereich ausgeschlossen, um das kohärente Selbstverständnis der Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Das Abjekte fungiert so als ‚Ort der Schatten‘, dessen Existenz für die Aufrechterhaltung der symbolischen Ordnung unerlässlich ist. Erst wenn das Abjekte diese vorgegebene Grenze überschreitet, wird es tatsächlich subversiv und bedroht die bestehende Ordnung in ihrer Struktur.

Die letzte Bedeutungsebene von Abjektion bezieht sich auf Räumlichkeit. Es gibt zwei Arten von Räumen, die abjekt sind: zum einen sogenannte *liminal spaces*, also Orte, die keinen inhärenten Sinn haben und nur zum Durchgang genutzt werden, wie Rolltreppen, Aufzüge und Wartezimmer. Die andere Art sind Räume, die normalerweise einen spezifischen Zweck haben und abjekt werden, wenn sie von diesem Zweck abgekoppelt werden. Das bezieht sich zum Beispiel auf verlassene Orte um Mitternacht und heruntergekommene Gebäude.

Kristevas Theorien zum Abjekten beeinflussten auch maßgeblich Judith Butler, die ihren Begriff des „Unintelligiblen“ mit dem Abjekten gleichsetzt (Butler 1997, 23)³⁷. Butler und Kristeva nutzen zwar unterschiedliche Herangehensweisen und Begrifflichkeiten, befassen sich aber beide mit Erfahrungen, die außerhalb der gesellschaftlichen Grenze des Normativen liegen. In der vorliegenden Studie nutze ich daher beide Ansätze ergänzend, um die ausgewählten literarischen Texte zu analysieren.

³⁷ Butler setzt sich intensiv mit Kristevas Theorien auseinander. Für Butlers Kritik an Kristeva vgl. u. a. Butler 1989b, 1991.

2.3.2 Monströse Weiblichkeit

In societies where it occurs, ritualization of defilement is accompanied by a strong concern for separating the sexes, and this means giving men rights over women. The latter, apparently put in the position of passive objects, are none the less felt to be wily powers, "baleful schemers" from whom rightful beneficiaries must protect themselves. It is as if, lacking a central authoritarian power that would settle the definitive supremacy of one sex – or lacking a legal establishment that would balance the prerogatives of both sexes – two powers attempted to share out society. One of them, the masculine, apparently victorious, confesses through its very relentlessness against the other, the feminine, that it is threatened by an asymmetrical, irrational, wily, uncontrollable power. [...] That other sex, the feminine, becomes synonymous with a radical evil that is to be suppressed. (Kristeva 1982, 70)

Kristeva argumentiert, dass Frauen kulturübergreifend durch ihre Reproduktionsfähigkeit mit dem Abjekten assoziiert werden. Das begründet sie damit, dass Mutterschaft auf der Grenze zwischen Natur und Kultur liegt, und auch, dass während der Schwangerschaft keine körperlichen Grenzen zwischen Mutter und Kind existieren, was die klare Trennung zwischen Subjekt und Objekt untergräbt (Oliver 1993, 100). Die Mutter wird somit zum Symbol für die Bedrohung der symbolischen Ordnung. Menstruierende oder gebärende Körper sind nicht eindeutig klassifizierbar – und diese Unfassbarkeit macht den weiblichen Körper zum Objekt der Angst sowie zum Ziel kultureller Kontrolle und Abwertung (Kristeva 1982, 70–73). Die Ritualisierung des Abjekten, wie sie Kristeva beschreibt, dient letztlich dazu, gesellschaftliche und symbolische Grenzen aufrechtzuerhalten, insbesondere die zwischen den Geschlechtern. Weiblichkeit ist in diesem Zusammenhang ambivalent positioniert: Sie gehört zu jener Form des Abjekten, die innerhalb der symbolischen Ordnung notwendig ist und toleriert wird, solange sie bestimmte gesellschaftliche Funktionen erfüllt, etwa Mutterschaft und die damit verbundene Reproduktionsarbeit in der häuslichen Sphäre. Innerhalb dieser klar definierten Rolle bleibt Weiblichkeit kontrollierbar. Überschreitet sie jedoch diese Grenze – etwa, indem Frauen sich gegen Mutterschaft entscheiden und alternative Lebensentwürfe verfolgen, die nicht auf Reproduktion beruhen –, verwandelt sie sich in eine Form des intolerablen Abjekten. Weiblichkeit wird dann nicht mehr als integrierbarer Bestandteil der Gesellschaft wahrgenommen, sondern erscheint als Bedrohung für die symbolische und soziale Ordnung selbst; sie überschreitet die Grenze zwischen notwendigem und intolerablem Abjekt.

Frauen, besonders Mütter, werden dabei zu paradoxen Figuren: Sie sind einerseits notwendig für die Reproduktion der Gesellschaft, andererseits stehen sie außerhalb des symbolischen Systems und müssen deshalb diszipliniert oder marginalisiert werden. Die Abwertung des Weiblichen ist somit nicht bloß Ausdruck

von Misogynie, sondern tief in die symbolische Ordnung eingeschrieben. Für diese Theorie wurde Kristeva unter anderem von Butler kritisiert:

In the course of arguing that the semiotic contests the universality of the Symbolic, Kristeva makes several theoretical moves which end up consolidating the power of the Symbolic and paternal authority generally. She defends a maternal instinct as a pre-discursive biological necessity, thereby naturalizing a specific cultural configuration of maternity. (Butler 1989b, 104)

Oliver führt jedoch an, dass Kristeva (deren Texte schwer verständlich sind, da sie die Fachsprache der Psychoanalyse benutzt und einige ihrer Begriffe nicht trennscharf verwendet) selbst keine Essenzialistin sei, sondern sich mit den Diskursen um Mutterschaft beschäftige. So kritisiere Kristeva, dass ‚Frau‘ und ‚Mutter‘ zwar nicht synonym seien, im Diskurs aber so behandelt würden:

If we can abject the maternal function and work through that abjection without abjecting the mother as a woman, then not only does the representation of woman change but so does the representation of motherhood. (Oliver 1993, 105–106)

Dennoch geht es Kristeva nicht darum, die Mutter oder das Weibliche vollständig negativ zu besetzen. Vielmehr schlägt sie vor, die Konfrontation mit dem Abjekten als Möglichkeit der Transformation zu begreifen. Wie Oliver zusammenfasst, plädiert Kristeva für eine Auseinandersetzung mit der mütterlichen Funktion, ohne die Mutter als Frau zu verwerfen. Wenn es gelingt, die Abjektion des Weiblichen zu reflektieren, ohne dabei das weibliche Subjekt zu tilgen, eröffnen sich neue Möglichkeiten, Weiblichkeit und Mutterschaft jenseits patriarchaler Diskurse zu denken (vgl. Oliver 1993). Ich schließe mich der Position an, dass die Assoziation von Weiblichkeit und Mutterschaft nicht biologisch, sondern diskursiv bedingt ist (zur Notwendigkeit dieser diskursiven Verknüpfung im Kontext der Entstehung kapitalistischer Gesellschaften vgl. Kapitel 2.1.1). Wie Kapitel 2.1.2 zeigte, entstand diese Verbindung von Weiblichkeit und Mutterschaft in Japan zur Meiji-Zeit, während sie in der vorangegangenen Edo-Periode noch nicht vorhanden war.

Die These, dass Frauen mit dem Abjekten assoziiert seien, wird auch von vielen anderen feministischen Theoretikerinnen vertreten. Russo arbeitet beispielsweise heraus, inwiefern Frauen mit dem Grotesken – ein Begriff, der sich für sie mit dem Abjekten überschneidet – assoziiert werden. Das Wort „grotesk“ ist ein ästhetischer Begriff, der spätestens seit der Romantik auf alle Kunstformen angewandt werden kann, ursprünglich jedoch aus der ornamentalen Malerei stammte. Die Definition des Wortes ist dabei oft umstritten. Wolfgang Kayser sieht es als die Wandlung von etwas Vertrautem in etwas Fremdes, was mit einem Orientierungsverlust einhergeht und eine erschreckende Erfahrung ist,

während Michail Bachtin im Grotesken auch ein komisches Element findet, das sich durch die Umkehrung der bestehenden Verhältnisse äußert. Das Groteske äußert sich in deformierten Körper sowie Körperöffnungen, -funktionen und -ausscheidungen (Barck et al. 2010, 876). Diese beiden Faktoren – sowohl die Umkehrung der bestehenden Verhältnisse als auch die Faszination für Körperfunktionen – erinnern stark an das Abjekte. Die grotesk deformierten Körper sind diejenigen, die von der klassischen Ästhetik verworfen und abjekt gemacht werden. Als beispielhafte Repräsentationen grotesker Weiblichkeit nennt Russo den Vamp, die hysterische Frau, bärtige und übergewichtige Frauen sowie die Medusa (Russo 1995, 14).

Auch Döscher argumentiert anhand der Figur der Medusa, wie Frauen in den Medien häufig als Charaktere dargestellt werden, die auf der Grenze zwischen Monster und Schönheit existieren. Medusa steht dabei nur stellvertretend für viele andere weibliche Figuren und Charaktertypen, die als Monster und somit abjekt dargestellt werden; zumeist entsteht diese Monstrosität durch die Sexualität der Frau, die nicht gebändigt werden kann, oder zumindest dadurch, dass sie in Männern unkontrollierbares sexuelles Begehren auslöst (vgl. Döscher 2010).

Es ist besonders relevant, dass seit dem späten 19. Jahrhundert „die weibliche Sexualität als Quelle der Konflikte zwischen den Geschlechtern und als Ursache sozialer Zerrüttung und ‚Entartung‘“ dargestellt wird und zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch biologische und medizinische Diskurse weibliche Sexualität als dämonisch und gefährlich für Männer darstellten (Dijkstra 1999, 9). In ihrer Assoziation mit dem ‚Anderen‘ werden Frauen in Bezug auf ihre Sexualität häufig nicht nur mit Gefahr, sondern auch mit dem Tod in Verbindung gebracht (James 2009, 15).

Nicht nur Sexualität, sondern auch Essen ist stark an den weiblichen Körper geknüpft. Dies begründet sich zum einen darin, dass Weiblichkeit mit dem Körper assoziiert wird, aber auch darin, dass Frauen in patriarchal strukturierten Gesellschaften für die Essenszubereitung zuständig sind. Durch diese Verknüpfung von Sexualität und Essen mit dem weiblichen Körper entstanden so verschiedene Motive wie die *vagina dentata*. Dieser Begriff, der von Sigmund Freud in Ergänzung zu seinem Konzept der Kastrationsangst³⁸ geprägt wurde, beschreibt eine bezahnte Vagina, die nach dem Geschlechtsverkehr den männlichen Sexualpartner

³⁸ Der Begriff der Kastrationsangst ist kritisch zu betrachten. Ursprünglich argumentierte Freud, dass der Anblick einer Vagina bei Jungen Kastrationsangst auslöse, und definierte die Vagina somit als Nicht-Penis. In der feministischen Literatur- und Medienwissenschaft wird der Begriff häufig im erweiterten Kontext verwendet und bezieht sich nicht mehr nur auf die Vagina selbst, sondern auf Weiblichkeitsbilder, die die hegemoniale männliche Macht infrage stellen. So argumentiert beispielsweise Lurie, dass Männer Frauen nicht deshalb fürchten, weil sie kastriert

entweder komplett aufisst oder zumindest seinen Penis abbeißt. Als Trope in Filmen und anderen Medien symbolisiert demnach auch die *vagina dentata* die Angst vor der Unkontrollierbarkeit der weiblichen Sexualität. Ein weiteres, durch die Verknüpfung von Sexualität und Essen entstandenes Motiv ist die Figur der weiblichen Kannibalin, die sich Männer – im wörtlichen oder übertragenen Sinn – einverleiben möchte (Künzel 2008, 122–127). Gleichzeitig liegt in diesen monströsen Darstellungen von Weiblichkeit auch Subversionspotenzial:

In [Russo's] work, the abject woman becomes a subversive trope of female liberation: she speaks an alternative, disruptive language, immersing herself in the significances of the flesh, becoming willfully monstrous as she defies the symbolic order. The abject woman abandons her oppressive confinement to the category of the beautiful, reforms her association with the grotesque, and contests her expulsion from the sublime. (Covino 2000, Internet)

Dabei sind es nicht nur weibliche Tropen in fiktiven Werken, die als grotesk dargestellt werden: Russo argumentiert, dass das auch Frauenbewegungen betrifft, zum Beispiel durch Bezeichnungen wie „shrieking sisterhood“ oder „bra-burners“ (Russo 1995, 14).

Creed arbeitete 1993 das Konzept des „Monströs-Weiblichen“ im westlichen Horrorfilm heraus. Sie argumentiert, dass es für Darstellungen monströser Weiblichkeit grundsätzlich zwei Motive gibt: Das eine assoziiert Frauen aufgrund ihrer Reproduktionsfähigkeit mit dem Monströsen³⁹, das andere bezieht sich auf Frauenfiguren, die aufgrund ihrer mütterlichen Autorität oder sexuellen Aktivität Kastrationsangst im männlichen Betrachter auslösen⁴⁰. Creed schreibt: „As with all other stereotypes of the feminine, from virgin to whore, she is defined in terms of her sexuality.“ (Creed 2007, 3). Diese Frauenbilder sind für sie im Hinblick auf Subversionspotenzial ambivalent:

On the one hand, those images which define woman as monstrous in relation to her reproductive functions work to reinforce the phallocentric notion that female sexuality is abject. On the other hand, the notion of the monstrous-feminine challenges the view that femininity, by definition, constitutes passivity. (Creed 2007, 151)

sind, sondern weil sie *nicht* kastriert und dementsprechend auch ohne Penis ‚vollständig‘ sind (Creed 1993, 5–6).

³⁹ Als Beispiele hierfür nennt sie u. a. die Filme *The Exorcist* (1973), *Carrie* (1976) und *Alien* (1979).

⁴⁰ Als Beispiele hierfür nennt sie u. a. die Filme *Psycho* (1960), *Sisters* (1972) und *I Spit on Your Grave* (1978).

Diese vorangegangenen Studien, die sich mit der Verknüpfung von Weiblichkeit, Monstrosität und Abjektion in Literatur und Film beschäftigen, fokussieren sich dabei auf Beispiele aus dem Horrorgenre oder der klassischen Mythologie, die tatsächliche Monsterfiguren darstellen. Im Verlauf dieser Studie argumentiere ich jedoch, dass diese Mechanismen nicht nur auf wahrhaftige Monster anwendbar sind, sondern auch auf reale Frauen, die sich der patriarchalen Kontrolle ihrer Sexualität (ob reproduktiv oder nicht) zu entziehen versuchen und so zum gesellschaftlich Abjekten werden. Da weibliche Sexualität, die nicht auf männliche Bedürfnisbefriedigung oder Reproduktion ausgelegt ist, im Patriarchat abjekt ist, kann eine Subversion des Weiblichkeitsideals und der damit einhergehenden gesellschaftlichen Ansprüche an Frauen nur aus Abjektion heraus entstehen.

2.3.3 Fiktive Räume als *safe spaces*

Da das Subjekt sich kontinuierlich vom Tod generell und spezifisch von der eigenen Sterblichkeit abgrenzen muss, sucht es bewusst die Auseinandersetzung mit diesen Themen in fiktiven Räumen, die einen *safe space* dafür bieten (Kristeva 1982, 16). Dies ist laut Kristeva der Grund, warum Horror ein so populäres Genre darstellt. Sie erläutert ebenfalls, warum es größtenteils weibliche Körper sind, die in Horrorproduktionen zerstört werden: Das Semiotische/Unterbewusste wird mit dem Weiblichen assoziiert, das Symbolische/Geordnete mit dem Männlichen – und da das Subjekt zur Symbolik strebt und sich von der Mutter abgrenzen muss, um überhaupt ein Subjekt zu sein, wird im Horrorgenre demnach immer wieder symbolisch der Mutterkörper zerstört.

Die Gründe, weshalb weibliche Leichen in fiktiven Medien deutlich häufiger auftreten als männliche, liegen meiner Meinung nach jedoch auch an anderer Stelle: In Genres wie Horror oder Kriminalgeschichten mag dies zusammenhängen mit gesellschaftlichen Vorstellungen von Männlichkeit, die es erfordern, dass die Auseinandersetzung mit weiblich kodierten Gefühlen wie Angst in weiblicher Repräsentation erfolgen muss. Zudem spiegeln sich in diesen Genres jahrhundertalte patriarchale Traditionen wider, die Männern aktive und Frauen passive Rollen zuschreiben.

Dies negiert jedoch nicht die restlichen Aspekte von Kristevas Argumentation. Literatur und andere Medien werden als *safe space* für die Konfrontation mit dem Abjekten genutzt. Ekel wird dabei als Mittel eingesetzt, Tabus und Verbote zu überschreiten. Das Abjekte kann sowohl auf narrativer als auch auf sprachlicher Ebene existieren; die Katharsis liegt dabei in der Verschränkung von Semiotik und Symbolik. Als Beispiele für Autoren, die sich mit dem Abjekten auseinandersetzen, nennt Kristeva unter anderem Fjodor Dostojewski (1821–

1881), Marcel Proust (1871–1922) und Franz Kafka (1883–1924) (Kristeva 1982, 18). Dabei spricht sie medialer Repräsentation eine hohe Wichtigkeit zu:

Kristeva believes that the representations of woman and motherhood can be changed through the power of texts. Her analysis of philosophical, religious, and literary texts suggests that these texts have been historically situated social forces engaged in the production of representations, representations through which we live. For Kristeva, social problems always have their core in representation; and she argues that our representations of maternity are not only detrimental to women but, because the first relation is with the mother, they are also detrimental to all human relations. To reconceive of this relation is to reconceive of human relations. (Oliver 1993, 106)

Durch den kathartischen Effekt, den Kristeva der Auseinandersetzung mit Abjektion im *safe space* zuschreibt, entsteht bei der Leserschaft auch ein Effekt der *jouissance*. Dieser Begriff wurde durch Jacques Lacan geprägt und beschreibt sexuellen Genuss⁴¹.

It follows that jouissance alone causes the abject to exist as such. One does not know it, one does not desire it, one joys in it [*on en jouit*]. Violently and painfully. A passion. [...] Hence a jouissance in which the subject is swallowed up but in which the Other, in return, keeps the subject from foundering by making it repugnant. One thus understands why so many victims of the abject are its fascinated victims – if not its submissive and willing ones. (Kristeva 1982, 9)

Diese *jouissance* fungiert auch als eine Art Reinigungsritual des Abjekten – eine Funktion, die lange Zeit von Religion erfüllt wurde, mittlerweile aber teilweise durch Kunst und Literatur übernommen wird. Durch diese Reinigungsrituale wird das Abjekte jedoch nicht wieder zum regulären Objekt, sondern zum Heiligen (*sacred*) und Erhabenen (*sublime*) (Mebed 2013, 9). Dies bezieht sich beispielsweise auf Sterbe- und Begräbnisrituale, die den Leichnam vom Abjekten zum Heiligen wandeln, oder religiöse Reinigungsrituale. Literatur und Film ‚reinigen‘ das Abjekte ebenfalls, indem sie es in einen fiktiven Raum verlegen, wo *jouissance* ohne tatsächliche Bedrohung des Selbst möglich ist. Holloway argumentiert zudem, dass das Abjekte einen femininen Raum außerhalb der Reichweite des

⁴¹ Lacan trennt den Begriff des Genusses von dem der Lust, da die Lust dem Genuss gegenüber eine einschränkende Funktion einnimmt und diesen reguliert. Freud und Lacan betrachteten Genuss (und Libido generell) als etwas ausschließlich Männliches. Diese Annahme ist nicht nur inkorrekt, sondern wurde besonders von den französischen Feministinnen der *écriture féminine* der 1970er Jahre (Julia Kristeva, Luce Irigaray, Hélène Cixous) entschieden zurückgewiesen. In Kristevas Verwendung des Begriffs existiert auch ein ekstatisches Element. Da der französische Begriff *jouissance* im Gegensatz zum deutschen „Genuss“ eine sexuelle Komponente beinhaltet, wird im weiteren Verlauf der Studie *jouissance* verwendet.

Männlichen einnimmt, da es sich den Regeln des Symbolischen entzieht (Holloway 2014, 135–136).

Tyler kritisiert, dass Kristeva in *The Powers of Horror* nur aus der Perspektive des „man who strays“ (Kristeva 1982, 12) schreibt, der Abjektion empfindet – nicht aber aus der Perspektive derer, die abjekt gemacht werden, was sie als „Prozess der Entmenschlichung“ beschreibt (Tyler 2009, 90–95)⁴². Im Einklang damit argumentiert das nächste Kapitel, dass durch die Betrachtung von Texten, die aus der Perspektive abjekter Weiblichkeit geschrieben werden, neue Einsichten gewonnen werden können.

2.4 Literatur und Körperlichkeit

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Darstellung von Gender und Körperlichkeit in der japanischen Literatur sowie mit der Funktion von Literatur im Genderdiskurs. In Kapitel 2.4.1 wird zunächst die Funktion von Literatur erläutert, und die Begriffe *male gaze* und *female gaze* werden vorgestellt. Kapitel 2.4.2 definiert Tabubrüche und zeigt auf, warum die Entwicklung und Darstellung weiblicher Sexualität nahezu ausnahmslos einen Tabubruch darstellt. Kapitel 2.4.3 gibt schließlich einen Überblick über verschiedene Darstellungen des weiblichen Körpers in der japanischen Literatur, wobei hier ein Fokus auf den Unterschieden in den Betrachtungsweisen männlicher und weiblicher Autor*innen liegt.

2.4.1 Zum Verhältnis von Gender und Literatur

Seit jeher besitzt Literatur großes Subversionspotenzial, da sie als Diskussionsforum sozialer Problematiken genutzt werden und bestehende Machtverhältnisse infrage stellen kann. Durch die Darstellung alternativer Perspektiven können etablierte gesellschaftliche Normen kritisch betrachtet und neu gedacht werden. Dies bezieht sich auch auf das Geschlechterverständnis:

Die Beschäftigung mit den Inhalten und Formen fiktionaler Plots ist [...] insofern von doppelter Bedeutung, als fiktionale Plotmuster nicht nur die überwiegend geschlechtsspezifischen Handlungsmuster unserer jeweiligen Kultur vermitteln, sondern auch Konzeptionen von Geschlechtsidentität wesentlich mit prägen. (Gutenberg 2004, 100)

⁴² Tyler untersucht dies am Beispiel von Gewalt gegen schwangere Frauen und arbeitet so heraus, welche konkreten Effekte die Assoziation von Reproduktion mit dem Abjekten auf Menschen hat. Vgl. Tyler 2009.

Literatur und Gesellschaft befinden sich daher in einem Verhältnis der wechselseitigen Beeinflussung: So werden literarische Werke von bestehenden gesellschaftlichen Normen beeinflusst, können aber auch eine Verschiebung dieser Normen bewirken, insbesondere, wenn sie einer breiten Öffentlichkeit bekannt gemacht und von dieser akzeptiert werden.

Nicht nur Foucault beschreibt Literatur als einen Ort der möglichen Gegen Diskurse (Foucault 1971, 76), sondern auch Kristeva sieht in medialen Repräsentationen das Potenzial, soziale Schwierigkeiten zu lösen. Da Frauen im Patriarchat jedoch über lange Zeit hinweg aus den Bereichen der Literatur und anderer Medien ausgeschlossen wurden und noch immer werden, liegt die Repräsentation von Weiblichkeit zumeist in den Händen männlicher Autoren und Produzenten. In diesem Kontext prägte die Filmtheoretikerin Laura Mulvey 1975 den Begriff *male gaze*, der sich heutzutage vielfach in der Medien- und Literaturwissenschaft findet. Sie argumentiert, dass in patriarchalen Gesellschaften, die auf männliche Bedürfnisbefriedigung ausgerichtet sind, weibliche Figuren im Film⁴³ durch ein männliches Produktionsteam für ein männliches Publikum geschrieben werden. Männer fungieren im Film daher als Subjekte, Frauen jedoch nur als Objekte:

In a world ordered by sexual imbalance, pleasure in looking has been split between active/male and passive/female. The determining male gaze projects its phantasy on to the female figure which is styled accordingly. (Mulvey 1975, 11)

Frauenfiguren haben daher selten eine eigene Bedeutung, sondern existieren für die männlichen Charaktere. Als erotisches Objekt erfüllen sie dabei eine Doppelfunktion, zum einen für die männlichen Figuren im Film und zum anderen auch für die Zuschauenden. Diese Objektifizierung erzeugt nicht nur *visual pleasure*⁴⁴ bei den männlichen Figuren und Zuschauern, sondern sorgt auch dafür, dass die Frau passiv bleibt (Mulvey 1975, 11–12). Der *male gaze* hat nicht nur die Objektifizierung der Frau zur Folge, sondern auch, dass die männliche Perspektive die dominante ist, die als ‚normal‘ konstruiert wird und der die weibliche Perspektive als das abweichende ‚Andere‘ gegenübersteht.

Seit den 1980er Jahren wird verstärkt auch der Begriff *female gaze* thematisiert. Mulvey ist der Auffassung, dass ein echter *female gaze* nicht existieren kann, da der *gaze* per se männlich sei und der *female gaze* daher nur einen inter-

⁴³ Diese Theorie kann über den Film hinaus auch auf andere Medien wie Literatur angewendet werden.

⁴⁴ Das englische Wort *pleasure* lässt sich im Deutschen am ehesten mit „Vergnügen“ oder „Genuss“ übersetzen. Da dem englischen Begriff allerdings eine stärkere erotische Komponente innewohnt, steht er hier im Original.

nalisierten *male gaze* darstelle. Andere Theorien besagen, der *female gaze* wäre eine genaue Umdrehung des *male gaze*, indem Männer zu Objekten und Frauen zu betrachtenden Subjekten werden. Dieser Ansatz wird jedoch wiederum dafür kritisiert, die Funktionsweise des *male gaze* nicht zu ändern, sondern lediglich die Positionen zu vertauschen. Im Gegensatz dazu versteht Hemmann den *female gaze* als einen Blick, mit dem Frauen sich selbst betrachten und zu Subjekten werden können. Sie schreibt:

According to the principle of the female gaze, the female is a subject and the male is an object. By granting narrative privilege to female characters and thus allowing them to become the heroines of their own stories, they no longer serve as passive victims or the mere objects of legal and political discourse. Female characters exercising narrative privilege, and the writers who write them, and the readers who read them, can also turn a female gaze on phallogocentric discourses and economies of desire. The female gaze can therefore operate at multiple levels of the text, with each level inspiring and adding possibilities to diverse textual elements. (Hemmann 2013, 5)

Dieser Betrachtungsweise schließe ich mich an und sehe den *female gaze* als ein Werkzeug, das es Frauen erlaubt, vom Objekt zum Subjekt zu werden, ihre eigenen Geschichten zu erzählen und eigene Positionen zu vertreten. Das Subversionspotenzial des *female gaze* liegt darin, Frauen, die im Patriarchat als abjekt und unintelligibel gelten, eine Stimme zu verleihen.

Orbaugh vertritt sogar die These, dass weibliches Schreiben (und demnach die Betrachtung durch den *female gaze*) per se subversiv sei:

I think it could be argued that this, in fact, includes all writing women who live in a patriarchal society. Even those women who claim to accept their roles in the economy of power would be implicitly challenging it by the very act of writing. "To speak" is not the women's role, even if what she speaks is the language of the patriarchy. (Orbaugh 1996, 123)

Sie arbeitet heraus, dass es drei verschiedene Strategien gibt, mit denen Frauen sich literarisch mit ihrer Situation in der Gesellschaft auseinandersetzen können: 1) die möglichst realistische Beschreibung der Zustände; 2) eine Änderung der Werthierarchie, in der weiblich kodierte Eigenschaften wie Passivität höher bewertet werden als ihre männlichen Pendanten; und 3) eine Umkehrung der Genderkodierung, indem Frauen eine aktive Rolle übernehmen und die Umwelt durch ihren *gaze* betrachten (Orbaugh 1996, 123).

Wissenschaftliche Ausführungen zu weiblichem Schreiben berufen sich häufig auf die französische Feministin Hélène Cixous (*1937) (vgl. u. a. Schalow und Walker 1996). In ihrem Essay *Das Lachen der Medusa* von 1975 plädiert diese für die Entstehung einer weiblichen Literatur, die dadurch zustande kommt, dass Frauen ihren Körper schreiben: „Schreib Dich: es ist unerlässlich, daß Dein Kör-

per Gehör bekommt“ (Cixous 2012, 44). Sie setzt sich dafür ein, dass Frauen sich mit ihrer Weiblichkeit identifizieren und aus dem Schatten des Mannes heraustreten. Sprache und Schrift seien dabei der Ort, an dem sich gesellschaftliche Wirklichkeit und individuelles Bewusstsein konstituierten (Weber 1994, 21–22). Cixous fordert daher: „Und warum schreibst Du nicht? Schreib! Schrift ist für Dich, Du bist für Dich, Dein Körper ist Dein, nimm ihn“ (Cixous 2012, 40). Der Prozess des Schreibens selbst ist dabei für Cixous mit *jouissance* verbunden, solange die Sprache aus dem Körper heraus stammt (Ives 1998, 83–102).

Die Modernisierung ermöglichte japanischen Frauen erstmals seit der Heian-Zeit, sich mit ihrem Selbst auseinanderzusetzen, wozu ihnen Literatur eine Plattform bot. Vorher waren sie sowohl in der Literatur als auch in medialen, politischen und gesellschaftlichen Diskursen nur durch männliche Augen betrachtet worden, und Männer hatten definiert, was als ‚weiblich‘ galt. Mizuta argumentiert, dass die männlichen Betrachtungsweisen vor und zu Beginn der Meiji-Zeit Frauen innerhalb des ideologischen Rahmens der „reinen Frau“ (*junsui josei*) darstellten, was dazu führte, dass sie keine Individuen mit einem eigenen Selbstbewusstsein waren (Mizuta und Bachem 2018, 167). Der Zugang zum Feld der Literatur ermöglichte ihnen, ein eigenes Bewusstsein zu entwickeln. Mae schreibt:

Immer mehr schreibende Frauen setzten mit ihrem Anspruch auf Öffentlichkeit einen Selbstverständigungsprozeß in Gang, der einerseits Erfahrungsaustausch und Solidarität zwischen den Frauen ermöglichte und andererseits zur Ablehnung der vorgegebenen Inhalte und Formen des Weiblichen führte. (Mae 1996, 107)

Dies war für die Entwicklung eines weiblichen Selbstbewusstseins wichtig, da die politische und kulturelle Hegemonie weiterhin bei Männern lag, die bislang die uneingeschränkte Definitionsmacht über die Frau und das Weibliche besaßen. Die Moderne ermöglichte Frauen zwar, Subjekte zu sein, doch das Subjekt selbst war von männlichen Strukturmustern geprägt. Die Frauen, die versuchten, sich mit dem weiblichen Bewusstsein auseinanderzusetzen, mussten demnach ein Konzept des weiblichen Selbst entwickeln, das sich der männlichen Definition entzog, und so eine eigene Art der Subjektivität finden (Mae 1996, 107).

2.4.2 Literarische Tabubrüche im Kontext weiblicher Sexualität

Kapitel 2.4.1 hat aufgezeigt, dass die Darstellung weiblicher Körperlichkeit, wenn sie nicht auf die Befriedigung des gesellschaftlich prävalenten *male gaze* ausgerichtet ist, einen *female gaze* etabliert, der den *male gaze* subvertiert und somit gesellschaftliche Tabus bricht (vgl. Orbaugh, Kapitel 2.4.1). Im Folgenden soll daher theoretisiert werden, welche Funktion Tabus in einer Gesellschaft überneh-

men und welcher Dynamik Tabubrüche unterliegen. Zur Definition des Tabus schreibt Gutjahr:

In der Tabuforschung besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass unter Tabus Meidungsgebote zu verstehen sind, die jenseits expliziter Verbote und codifizierter Gesetze in sozialen Gemeinschaften verhaltensregulierend wirken. Tabus dienen demnach der identitätsstiftenden Sicherung von personalen und sozialen Einheiten in ihrer physischen und psychischen Formation wie auch symbolischen Repräsentanz. Es wird zwischen heiligen, profanen, geschlechtsspezifischen, personalen und gruppenspezifischen Tabus innerhalb einer Kultur unterschieden sowie zwischen kulturspezifischen und transkulturellen. (Gutjahr 2008, 19)

Ein gesellschaftliches Zusammenleben ist laut Gutjahr nur mit Tabus möglich, da sie die Gesellschaft stabilisieren. Was als Tabu gilt, ist jedoch historisch und kulturell unterschiedlichen Diskursordnungen geschuldet und unterliegt mitunter einem ständigen Wandel (Gutjahr 2008, 20).

Eine Abgrenzung zwischen Verboten und Tabus ist in der Realität zwar schwierig; jedoch haben Tabubrüche meist emotionale Reaktionen wie Scham, Ekel oder Wut zur Folge, während Verbotsüberschreitungen eher rationale Reaktionen wie Kritik oder Strafen nach sich ziehen (Schröder 2008, 56–57). Schröder sieht in jeder Gesellschaft sowohl nützliche Tabus, die eine Schutzfunktion erfüllen, als auch schädliche Tabus, die lediglich der Herrschaftssicherung dienen. Tabus und Enttabuisierungen müssen daher ständig ausgelotet werden (Schröder 2008, 59).

Körperfunktionen und Sexualität unterliegen keinem direkten Handlungstabu, sondern einem Kommunikationstabu (Schröder 2008, 59). Dabei wird jedoch vor allem weibliche Sexualität gesellschaftlich stark eingeschränkt und kontrolliert. Villa schreibt:

Das Recht, über die Reproduktion selbst zu entscheiden, war – und ist noch – eingebettet in Auseinandersetzungen darüber, ob Frauen ‚widernatürlich‘ handeln, wenn sie z. B. abtreiben, lesbisch lieben und leben oder Verhütungsmittel verwenden. Reproduktion, Sexualität und geschlechtliche Identität waren und sind (zumindest in unserer Gesellschaft) so sehr miteinander verzahnt, daß die durch die feministische Frauenbewegung angestrebte Loslösung der einzelnen Glieder dieser Kette einem ungeheuren Skandal gleichkam und an den Grundfesten der westlichen Gesellschaftsordnung zu rütteln schien (und es wahrscheinlich auch tat). Das Recht auf und den Genuß von Sexualität ohne Reproduktion, weibliche Sexualität ohne bzw. jenseits von Männern, Abtreibungen als normalen Bestandteil weiblicher Biographien anzuerkennen – das waren Forderungen und Erfahrungen, die in den christlich-westlichen Gesellschaften Tabubrüche darstell(t)en. (Villa 2000, 53)

Villa bezieht sich in ihrer Analyse zwar auf christlich-westliche Gesellschaften, aber da Japan ebenfalls eine patriarchale, kapitalistische Gesellschaft ist, lässt sich das Konzept übertragen⁴⁵.

Daraus ergibt sich, das weibliche Sexualität – ob real gelebt oder medial repräsentiert – einen Tabubruch darstellt, solange sie nicht innerhalb der patriarchal definierten Parameter stattfindet: im Rahmen einer monogamen heterosexuellen Beziehung, zu Reproduktionszwecken⁴⁶ und phallisch orientiert. Frauen, die dieses Tabu brechen, werden vom Patriarchat bestraft:

Frauen waren durch ihr Geschlecht definiert worden und hatten deshalb kaum Möglichkeiten, davon unabhängig ihr Selbst zu verwirklichen. Durch die männlich bestimmte Moral sollte die Sexualität der Frauen eingegrenzt werden. Frauen, die diese Fesseln sprengten, wurden dämonisiert, weil sie die Männer zugleich ängstigten und faszinierten; sie waren gezwungen, auch die Grenzen der Moral zu überschreiten. (Mae 1996, 106)

Mae argumentiert, dass eine freie (sexuelle) Entfaltung für Frauen per se nur durch eine Transgression, einen Tabubruch möglich ist. Weibliche Identität und Sexualität, die um ihrer selbst willen existiert (und nicht zur Befriedigung verschiedener männlicher Bedürfnisse), sind somit untrennbar mit einem Tabubruch verknüpft. Gleichzeitig bedeutet das auch, dass in der Darstellung weiblicher Sexualität ein großes Subversionspotenzial besteht. In der Literatur kann dies durch verschiedene Techniken verstärkt werden. So sieht Holloway die Möglichkeit, den *male gaze* zu unterwandern, in Obszönität:

Obscenity, especially when used by women, upsets the foundation of the male gaze by offering women in sexual positions but not those that are necessarily erotic or even pleasurable to look at. (Holloway 2014, 61)

Es können verschiedenen Strategien eingesetzt werden, um weibliche Sexualität darzustellen, diese dem *male gaze* dabei aber zumindest teilweise zu entziehen. Neben der von Holloway genannten Obszönität ermutigt beispielsweise Hélène Cixous zu einem poetischen, abstrahierten Schreiben ‚aus dem Körper heraus‘ (vgl. Kapitel 2.4.1), das den *male gaze* durch die Verweigerung pornografisch detaillierter Schilderungen von Sexualität zumindest teilweise bricht.

⁴⁵ Und natürlich finden sich Aspekte der Kontrolle weiblicher Sexualität auch in Gesellschaften, die weder westlich noch kapitalistisch sind.

⁴⁶ Es kann argumentiert werden, dass sowohl im japanischen als auch im christlich-westlichen Kontext Geschlechtsverkehr zu Genusszwecken zumindest teilweise liberalisiert wurde. Doch auch abgesehen vom Reproduktionsgedanken darf weibliche Sexualität immer noch nur im monogamen heterosexuellen Kontext stattfinden und stellt den Genuss des Mannes in den Vordergrund. Frauen, die diese Regeln missachten, werden häufig mit Håme überzogen und sozial ausgegrenzt (*slut shaming*).

Prokić sieht eine weitere Strategie im Einsatz von ekligen Körperdarstellungen, was sie am Beispiel von Charlotte Roches (*1978) *Feuchtgebiete* (2008) herausarbeitet:

So wird vor allem der Ekel durch das Spiel unterschiedlichster Körperflüssigkeiten funktionalisiert, um den weiblichen Körper als organisch Ganzes aus der starren Oberflächlichkeit und Partialisierung eines phallisch codierten Bildrepertoires zu lösen. (Prokić 2014, 403)

Alle drei dieser Strategien – Obszönität, poetische Beschreibungen und der Einsatz von Ekeldarstellungen – finden sich auch in den für diese Analyse gewählten Werken und werden in Kapitel 3, 4 und 5 näher herausgearbeitet. Es lässt sich zusammenfassen, dass schreibende Frauen auf drei verschiedenen Ebenen Tabus brechen können: Neben der unter anderem von Orbaugh vertretenen Position, dass der Akt des Schreibens selbst für Frauen einen Tabubruch darstellt, findet dieser sich vor allem im Inhalt dessen, was geschrieben wird, sowie in der Art und Weise, wie geschrieben wird.

2.4.3 Gender und Körperlichkeit in der japanischen Literatur

The body provides [...] a point from which to rethink the opposition between the inside and the outside, the private and the public, the self and other, and all the other binary pairs associated with the mind/body opposition. (Grosz 1994, 20–21)

Um die Kontextualisierung der Analyse der Texte Kōno Taekos, Kirino Natsuos und Kanehara Hitomis im Hauptteil dieser Studie zu erleichtern, werden in diesem Kapitel verschiedene Zugänge zu Gender und Körperlichkeit vorgestellt, die in der modernen japanischen Literatur diskutiert wurden und werden. Der Fokus liegt hierbei auf der Perspektive weiblicher Schriftstellerinnen, es soll jedoch auch der männlich geprägte, hegemoniale Diskurs aufgegriffen und miteinbezogen werden, denn bis zur Nachkriegszeit waren es vor allem männliche Autoren, die über weibliche Körper schrieben. Diese ‚Außensicht‘ unterscheidet sich teils drastisch von den Darstellungen weiblicher Körperlichkeit in den Werken weiblicher Autorinnen, die sich vor allem seit den 1960er Jahren finden. Vor dem Hintergrund, dass der *bundan*⁴⁷ durch seine diskursive Vormachtstellung Literatur von Frauen lange marginalisierte, soll in diesem Kapitel zusammengefasst wer-

47 Der Begriff *bundan* beschreibt einen inoffiziellen Kreis japanischer intellektueller Autor*innen, Literaturkritiker*innen und Verleger*innen, die so einflussreich sind, dass sie maßgeblich über Erfolg und Scheitern aufstrebender Autor*innen mitentscheiden. Die meisten Mitglieder des *bundan* sind dabei bis heute männlich.

den, wie Geschlechterrollen und weibliche Körper in der japanischen Literatur sowohl männlicher als auch weiblicher Autor*innen dargestellt wurden und wie diese Inszenierungen miteinander kontrastieren. Dazu sei zunächst anzumerken, dass Beschreibungen weiblicher Körper in der Literatur männlicher Autoren selbstverständlich bereits vor der Meiji-Zeit existierten. Wie beispielsweise Mizuta, Dumas und Li herausarbeiten, finden sich schon in früher japanischer Literatur wie dem *Nihon ryōiki*⁴⁸ und dem *Konjaku monogatari*⁴⁹ Geschichten, in denen weibliche Sexualität als etwas Bedrohliches gezeigt wird, das es zu kontrollieren gilt (vgl. Mizuta 2001; Dumas 2013a; Li 2009).⁵⁰

Eine der ersten Schriftstellerinnen der japanischen Moderne war die Dichterin und Feministin Yosano Akiko (1878–1948), die sich in der Tradition der weiblichen Literatur der Heian-Zeit sah (Ericson 1996, 80). Diese galt als Hochphase der japanischen Literatur und brachte viele berühmte Werke hervor, die von Frauen geschrieben wurden, beispielsweise *Die Geschichte vom Prinzen Genji* (*Genji monogatari*) von Murasaki Shikibu oder *Das Kopfkissenbuch* (*Makura no sōshi*) der Hofdame Sei Shōnagon (beide ca. um das Jahr 1000). Obwohl weibliche Literatur aus den anschließenden Epochen kaum überliefert ist und erst zur Meiji-Zeit wieder erstarkte, gibt es dementsprechend eine lange Tradition weiblichen Schreibens in der japanischen Literatur. Auch die bekannte Autorin Higuchi Ichiyō (1872–1896) war stark von der Poesie der Heian-Zeit beeinflusst.

Seit Beginn der modernen japanischen Literatur wird diese laut Gebhardt als Artikulation weiblicher Erfahrungen von Benachteiligung, Bevormundung, Ausgrenzung und Missachtung genutzt. Die erste Welle japanischer Autorinnen beschäftigte sich dabei vornehmlich mit Restriktionen und soziokulturellen Normen, und viele schrieben proletarische Literatur⁵¹ (Gebhardt 2007b, 138). Die Definitionsmacht dessen, was als ‚gute‘ – zu dieser Zeit ‚westlich‘ geprägte, intel-

48 Werk des buddhistischen Mönchs Kyōkai aus dem Jahr 822. Es enthält 116 buddhistische Legenden (*setsuwa*).

49 Anthologie buddhistischer Kurzgeschichten (*setsuwa*), ca. 1150.

50 Mizuta untersucht v. a. anthropomorphe Gestalten wie die Fuchsfrau, während Dumas auf die Darstellung von Reproduktion und Mutterschaft im buddhistischen Kontext eingeht. Mizuta kommt zu dem Schluss, dass die Fuchsfrau deshalb als bedrohlich gilt, da sie nicht an das Heim gebunden ist und ihre Sexualität so nicht kontrolliert werden kann. Dumas argumentiert, dass weibliche Grenzüberschreitungen und ihre körperlichen Strafen häufig an Mutterschaft gebunden sind. Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Li, die in ihrer deutlich umfangreicheren Studie jedoch nicht nur Geschlechteraspekte untersucht, sondern groteske Körper allgemein.

51 Die Proletarische Literaturbewegung von 1921 bis 1934 orientierte sich an Sozialismus und Kommunismus und thematisierte vor allem die Arbeitsbedingungen im Kontext der Industrialisierung. Weibliche Autorinnen der Strömung diskutierten jedoch auch die Rolle der Frau innerhalb der Gesellschaft, vgl. u. a. Gössmann 1996.

lektuelle – Literatur galt, lag jedoch beim *bundan*, der zu dieser Zeit ausschließlich aus Männern bestand, die literarische Werke von Frauen zumeist abwerteten und nur dann lobten, wenn sie möglichst ‚unweiblich‘ waren (Ericson 1996, 77–80).⁵²

Mit der Erscheinung des Literaturmagazins *Seitō* im Jahr 1911 entstand jedoch ein Forum für feministische Literatur, in dem auch Themen wie Mutterschaft und Jungfräulichkeit diskutiert wurden⁵³. Chefredakteurin von 1911–1915 war Hiratsuka Raichō; im Anschluss wurde das Magazin noch bis 1916 von Itō Noe (1895–1923) geführt, bevor es im Jahr 1916 eingestellt werden musste, da es aufgrund niedriger Verkaufszahlen nicht mehr finanziert werden konnte – was sich darin begründete, dass das Ministerium für Innere Angelegenheiten Läden, die *Seitō* verkauften, mit hohen Strafen belegte, da das Magazin die ‚öffentliche Moral‘ und somit den Staat gefährde. Gerade durch Itō, die nicht nur Feministin, sondern auch Anarchistin war, wurden verstärkt progressive Themen wie Abtreibung diskutiert und so auch in der Bevölkerung verbreitet. *Seitō* beeinflusste somit nicht nur spätere Frauenbewegungen in Japan maßgeblich, sondern auch die Literatur japanischer Schriftstellerinnen.

In den 1920er Jahren trat in einem gänzlich anderen literarischen Genre Yoshiya Nobuko (1896–1973) auf, die als erste Autorin über Homosexualität schrieb (Yonaha 2014, 20). Ihre Geschichten erschienen in Magazinen, die sich an junge Mädchen der Mittel- und Oberschicht richteten, und romantiserten die engen Freundschaften zwischen zwei Schülerinnen, was sich letztlich zu einem eigenen Genre entwickelte. Yoshiya war selbst homosexuell und adoptierte 1957 ihre Lebensgefährtin, da dies die einzige Möglichkeit für homosexuelle Paare darstellte, in ein legales Familienverhältnis einzutreten. Yoshiya war zur Taishō-Zeit eine der kommerziell erfolgreichsten Autorinnen. Die Romantisierung der Schulzeit in ihren Geschichten lässt sich als Verweigerung lesen, erwachsen zu werden und in eine (heterosexuelle) Ehe einzutreten – ein Schicksal, dem ihre Protagonistinnen häufig den Tod vorziehen⁵⁴.

In der Vorkriegsliteratur männlicher Autoren wurden weibliche Körper jedoch weiterhin mit dem *male gaze* betrachtet. Ein Beispiel dafür ist der bekannte Autor und Literaturnobelpreisträger Kawabata Yasunari (1899–1972), der für seine Darstellungen weiblicher Körperlichkeit bekannt ist und in vielen seiner Werke verstümmelte oder in anderer Hinsicht abjekte Frauenkörper einsetzte.

⁵² Als Beispiel nennt Ericson *Yabu no uguisu* (dt.: „Die Nachtigall im Gebüsch“, 1888) von Miyake Kaho (1868–1943).

⁵³ Für eine nähere Betrachtung der *Seitō*-Literatur vgl. u. a. Egusa 2004.

⁵⁴ Zur Bedeutsamkeit von Yoshiya Nobuko vgl. u. a. Dollase 2001; Frederick 2005; Shamooin 2012; Köhn 2017.

Frauen sind zudem in seinen Werken häufig stumm und werden nur betrachtet; die männlichen Figuren fetischisieren dabei meist einzelne Körperteile (ob abgetrennt oder nicht). Auch Frauenleichen sind in Kawabatas Werken häufig erotisch konnotiert (Mebed 2013, 5).

Im Jahr 1935 wurden schließlich die zwei wichtigsten japanischen Literaturpreise etabliert: der Akutagawa-Preis und der Naoki-Preis. Dies war das Produkt einer 1922 beginnenden Diskussion innerhalb des *bundan* über die Funktion von Literatur und die Definition guten literarischen Inhaltes (Strecher 1996, 360–361). Im Zuge dieses Diskurses bildete sich eine scharfe Abgrenzung von ‚reiner Literatur‘ (*junbungaku*) und ‚Massenliteratur‘ (*taishū bungaku*), wobei *junbungaku* als intellektuell wahrgenommen wurde und *taishū bungaku* als kommerziell. 1935 wurde diese Trennung institutionalisiert: Seitdem wird der Akutagawa-Preis für *junbungaku* vergeben und der Naoki-Preis für *taishū bungaku*.

The creation of the Naoki Prize at this particular point in history implies, among other things, that the definition of the term *junbungaku* had been sufficiently settled that the members of the *bundan* felt comfortable in permitting *taishūbungaku* a legitimate role in the world of literature. It also suggests by implication, however, that a firm distinction needed to be maintained between the two types of literature. (Strecher 1996, 371)

Auch wenn die beiden Preise bis heute verliehen werden, verliert die Unterscheidung der zwei Literaturrichtungen seit Beginn der Heisei-Zeit zunehmend an Bedeutung⁵⁵. Bis in die 1980er Jahre hinein beeinflusste sie jedoch maßgeblich, wie einzelne Autor*innen rezipiert und bewertet wurden.

Zu Zeiten des Ultranationalismus wurde der weibliche Körper in den japanischen Medien hauptsächlich durch den Mutterschaftsdiskurs vereinnahmt, der wiederum Mutterschaft in den Dienst der Nation stellte (vgl. Kapitel 2.1.2). Dies zeigt sich auch in Werken wie *Nikutai no shinkyoku* (dt.: „Die göttliche Komödie des Körper“, 1937) von Okamoto Kanoko (1889–1939), in dem weibliches Übergewicht im Kontext zeitgenössischer Gesundheitsdiskurse thematisiert wird (vgl. Suzuki 2013a), oder *Onna* (dt.: „Frau“, 1942) von Ushijima Haruko (1913–2002), das eine Frau darstellt, die eine Fehlgeburt verarbeitet und letztlich Heilung erfährt, nachdem sie bereit ist, erneut schwanger zu werden (vgl. Kono 2013)⁵⁶. Interessanterweise handelt es sich hierbei um weibliche Autorinnen, die japanische Kör-

55 Gleichzeitig steigt auch die Anzahl weiblicher Preisträgerinnen: Der Akutagawa-Preis, der bis zum Ende der Shōwa-Zeit (1926–1988) nur zu 20 % an Frauen vergeben wurde, steigerte diese Zahl bis 2014 auf fast 50 %. Der Naoki-Preis legte in der gleichen Zeit von 15 % auf 35 % zu (Tan 2014, 87).

56 Zur Darstellung weiblicher Körperlichkeit in der japanischen Literatur der 1930er und 1940er Jahre vgl. Nummer 45 des U. S.-Japan Women's Journal und Suzuki 2013b.

perlichkeit in Bezug auf Reproduktionsfähigkeit thematisieren. Doch auch wenn sich japanische Schriftstellerinnen bereits seit Beginn der Moderne mit weiblicher Subjektivität und Sexualität auseinandersetzten, dauerte es noch bis zu den 1960er Jahren, bis körperliche Thematiken deutlich stärker in den Fokus von Autorinnen gerieten.

Zuvor entstand in der unmittelbaren Nachkriegszeit innerhalb der japanischen Literatur, ausgelöst durch das Werk *Nikutai no mon* (dt.: „Das Tor des Fleisches“, 1947) des Autors Tamura Tajirō (1911–1983), die Strömung der *nikutai bungaku* (dt.: „leibliche Literatur“⁵⁷). Diese Strömung, der ausschließlich männliche Autoren angehörten, nutzte den weiblichen Körper als erotisches Objekt, das von den männlichen Protagonisten erkundet werden musste (Slaymaker 2004, 3–4). Slaymaker sieht diesen Trend begründet in der Entmännlichung, die Japan durch die Kriegsniederlage fühlte; die Texte der *nikutai bungaku* erachtet er daher als Versuch, die japanische Männlichkeit durch Abgrenzung und Sexualisierung von Frauen wiederherzustellen (Slaymaker 2004, 34). Bullock, die diese Meinung teilt, schreibt:

In postwar Japanese literature by male authors, women's bodies formed the ground for construction of a masculine subjectivity that rendered women inferior by aligning them with the realm of the corporeal. By disavowing those qualities that threatened them with emasculation in the face of a superior occupying army—physical fragility, sexual vulnerability, submission to authority—and then projecting them onto women, Japanese men were able to posit themselves as superior to women by virtue of their own theoretical invulnerability. Misogynist rhetoric thus served as a palliative strategy for coping with the crisis to postwar Japanese masculinity posed by the Occupation. (Bullock 2010, 77–78)

Auf der anderen Seite kam es in der Nachkriegszeit, vor allem aber seit den 1960er Jahren, zu einem regelrechten Boom weiblicher Autorinnen, die sich auf neue und vielfältige Weise mit der weiblichen Identität auseinandersetzten. Die Nachkriegsliteratur thematisierte dabei stark Konflikte innerhalb der Familie. Autorinnen wie Ōba Minako (1930–2007) und Takahashi Takako (1932–2013) etablierten die Tendenz zu einer Wendung nach innen, und ab den 1960er Jahren kam zudem ein Fokus auf weibliche Sexualität hinzu. Autorinnen wie Kōno Taeko trugen dazu bei, Liebe und Sexualität vom Reproduktionsgedanken zu lösen (Hein 2008, 47–51). Die Autorinnen der 1960er, 1970er und 1980er Jahre nahmen einen intellektuellen Standpunkt ein – Gebhardt vergleicht sie mit dem deutschen Bildungsbürgertum. Diese Autorinnen, zu denen sie unter anderem Enchi Fumiko (1905–1986), Ōba Minako, Kōno Taeko und Tsushima Yūko (1947–2016) zählt,

57 Das Wort *nikutai* für Körper beschreibt dessen leibliche, fleischliche Dimension, ähnlich wie das Wort „Leib“ im Deutschen. Für die materielle, physische Ebene des Körpers wird das Wort *shintai* verwendet.

nutzen oft Motive der Fantastik, um Entwürfe der Identitätssuche in der Moderne darzustellen. Gebhardt bezeichnet dies als „Geschlechterkampf oder Geschlechterutopie einer akademischen Oberschicht“ (Gebhardt 2007b, 138).

Bullock sieht zudem einen Trend in den 1970er Jahren, „monströse“ Frauenfiguren wie die *yamamba*⁵⁸ neu zu lesen. Dies sieht sie darin begründet, dass die *yamamba* – im Gegensatz zu sozial akzeptablen Frauenrollen wie Tochter, Ehefrau, Mutter und Prostituierte, die sich alle über ihre Beziehung zu Männern definieren – den Typus der „Frau im Naturzustand“ darstellt, die ihre Identität und Sexualität unabhängig von Männern gestaltet (Bullock 2015, 233). Diese Argumentation unterstützt auch Mizuta:

Ōba Minako und Tsushima Yūko dekonstruieren die erzählerischen Diskurse, die die Sexualität der Frauen unterdrückt haben, und verwandeln sie in neue weibliche Narrativen, indem sie die *yamamba* und andere Arten von Frauen in ihren Geschichten in einem modernen weiblichen Erzählstil nacherzählen. (Mizuta 1999, 18)⁵⁹

Die Darstellung von Frauen als Monster in fiktiven Medien sehen Kotani und Nakamura einerseits als Werkzeug, um ihre Frustration zu äußern, aber andererseits auch als Zeichen ihrer Trauer, dass ihnen nichts anderes übrig bleibt, als zum Monster zu werden, wenn sie sich über patriarchale Anforderungen hinwegsetzen möchten (Kotani und Nakamura 2002, 405). Hier zeigt sich demnach das subversive Potenzial des *female gaze*, der es erlaubt, monströse Frauenfiguren neu zu deuten. Dies kann entweder durch die Darstellung der Auswirkung der Abjektmachung von Frauen passieren oder sogar positive Umdeutungen beinhalten.

Die Autorinnen der 1960er und 1970er Jahre setzten sich zudem zusehends mit Motiven der Körperlichkeit auseinander. Dies sieht Orbaugh darin begründet, dass ‚Physisches‘ und ‚Privates‘ für Frauen immer Politik und Geschichte darstellten (Orbaugh 1996, 126). Als Beispiel für diesen Boom nennt sie die Autorinnen Kōno Taeko, Ōba Minako, Ariyoshi Sawako (1931–1984), Takahashi Takako, Kurahashi Yumiko (1935–2005), Tomioka Taeko (1935–2023), Tsushima Yūko und Kanai Mieko (*1947), die sich mit Themen wie Inzest, explizitem Sadomasochismus, Amnesie, Infantizid, Kannibalismus, Mord, Verstümmelung und Entstellung auseinandersetzten (Orbaugh 1996, 127).

⁵⁸ Die *yamamba* ist eine Figur der japanischen Folklore. Meist dargestellt als alte, hässliche Frau, lebt sie allein in den Bergen und Wäldern, wo sie verirrte Reisende in Fallen lockt und verspeist.

⁵⁹ 大庭みな子も津島佑子も、物語の中の山姥や異類の女を現代の女の語り口で語り直すことによって、女の性を抑圧してきた物語のディスコースを解体し、それを新しい女のナラティヴに変容させる。

But by appropriating aspects of the gender-based power economies and inverting them, collapsing them, twisting them, and particularly by exaggerating them through rendering them literal, Kanai (and with her Kurahashi, Ōba, Kōno, Tsushima, Takahashi, among others, in various ways) makes obvious the grotesqueries, absurdities, and actual dangers to women that are glossed over by abstract, intellectualized narratives of power. (Orbaugh 1996, 153)

Sie sieht diese drastischen Körperdarstellungen demnach als Mittel, um zu verdeutlichen, wie gesellschaftliche Diskurse und Machtbeziehungen für Frauen an ihren Körpern spürbar werden. In den Werken vieler dieser Autorinnen (wie Kōno Taeko oder Takahashi Takako) wird vor allem Mutterschaft abgelehnt und mit Angst und Ekel besetzt (Yonaha 2014, 27–36). Bullock sieht in den Werken von Kōno, Kurahashi und Takahashi zudem großes Subversionspotenzial, da die von ihnen angesprochenen Themen vermeintlich ‚weibliche‘ Eigenschaften wie Passivität, Unschuld und den Mutterinstinkt infrage stellten (Bullock 2010, 13).

In den 1980er Jahren wurde Literatur multimedialer, vor allem der Einfluss von Manga wurde zunehmend präsent. Autorinnen wie Yamada Eimi (*1959) beschäftigten sich mit offener, aggressiver Sexualität (Hein 2008, 59). Yamada zeichnet sich dabei besonders durch die Nutzung sexuell expliziter Sprache und die Beschreibung von Beziehungen zwischen japanischen Frauen und afroamerikanischen Männern aus, mit der sie regelmäßig Tabus brach (Hein 2007a, 521–522)⁶⁰. In den späten 1980er Jahren entstand in Japan zudem ein neuer Trend unter japanischen Autorinnen, den die Literaturkritikerin Saitō Minako im Jahr 2002 als „L-Literatur“ (das L steht für *ladies*) bezeichnete und dem sie Autorinnen wie Yoshimoto Banana (*1964), Yamamoto Fumio (1962–2021), Kawakami Hiromi (*1958), Ekuni Kaori (*1964) und Kakuta Mitsuyo (*1967) zurechnet. Diese Autorinnen vereine, dass sie stilistisch vom *shōjo manga* (Comic für junge Mädchen – vgl. Kapitel 5.1.3) beeinflusst seien und scheinbar beiläufige Geschichten schrieben, denen jedoch teilweise politisch radikale Ansichten zugrunde lägen. Themen, die hier häufig verarbeitet werden, sind Gender und Familie (Dollase 2011, 755–756). So ist vor allem Yoshimoto Banana dafür bekannt, in ihren Werken Patchwork-Familien zu zeigen, die oft keine Vaterfigur besitzen. Yoshimoto ist dabei als Autorin besonders hervorzuheben, da sie kommerziell sehr erfolgreich ist. Ihre Popularität erstreckt sich dabei über Japan hinaus, sodass sie im Ausland häufig als Repräsentantin japanischer Literatur wahrgenommen wird⁶¹. Beim Thema Geschlechterbeziehungen sieht Mori einen signifikanten Unterschied zwischen westlichen und japanischen

⁶⁰ Zur Darstellung von Sexualität und Partnerschaftsbeziehungen bei Yamada Eimi vgl. u. a. Hein 2007a, 2007b, 2008.

⁶¹ Zur Bedeutsamkeit von Yoshimoto Banana vgl. Mae 2007.

Autorinnen: Sie argumentiert, dass weibliche Charaktere in der Literatur westlicher Autorinnen häufig Single blieben und/oder erfüllende Beziehungen in der Freundschaft zu anderen Frauen fänden, während japanische Autorinnen ihre weiblichen Figuren eher mit Männern zusammenbrächten, die in der Rangordnung des Patriarchats unten stünden (Mori 2000, 542)⁶².

Seit den 1980er und 1990er Jahren zeigt sich zudem der Trend, dass Autorinnen in traditionell männlich geprägten Genres wie Kriminal- und Horrorgeschichten kommerziell erfolgreich sein können. Beispiele hierfür sind unter anderem Kirino Natsuo, Miyabe Miyuki (*1960) und Nonami Asa (*1960). Die Transgression in männlich geprägte Genres ermöglicht es diesen Autorinnen, neue Strategien zum Einsatz des *female gaze* und der weiblichen Narration zu entwickeln (vgl. Kapitel 4.1.3).

In den 2000er Jahren entwickelte sich die nächste Generation junger Schriftstellerinnen, die der sogenannten *lost generation* nach dem Einbruch der Wirtschaftsblase angehören (vgl. Kapitel 5.1.2). Diese Generation wird durch Autorinnen wie Kanehara Hitomi, Wataya Risa (*1984) und Aoyama Nanae (*1983) repräsentiert, die sich zumeist mit den schlechten Lebens- und Arbeitsbedingungen der Heisei-Zeit sowie pathologischer Kommunikationsunfähigkeit beschäftigen. Kanehara zeichnet sich zudem durch die Darstellung internalisierter Gewaltformen wie Selbstverletzung und Essstörungen aus. Auch andere Autorinnen wie Akasaka Mari (*1964) und Ogawa Yōko (*1962) setzen sich mit Essen und Essstörungen auseinander (Yonaha 2014, 44–45).

Insgesamt zeigt sich, dass die Literatur weiblicher Autorinnen seit der Meiji-Zeit stark dafür genutzt wurde, konventionelle Frauenbilder und Geschlechterbeziehungen infrage zu stellen. Dieser Trend verstärkte sich besonders seit den 1960er Jahren: Gebhardt argumentiert, die Frauenfiguren von Autorinnen wie Kōno Taeko, Kurahashi Yumiko, Tomioka Taeko, Tsushima Yūko und Itō Hiromi (*1955) „können tatsächlich als Saboteure bisher gültiger sozialer und künstlerischer Normen aufgefaßt werden“ (Gebhardt 1994, 17). Diese Tendenz setzte sich auch nach den 1960er Jahren fort und verdeutlicht, dass der Literatur bei der Entwicklung neuer weiblicher Lebensentwürfe ein großes Potenzial zukommt, da sie Autorinnen einen Raum bietet, nicht nur ihre individuelle Subjektivität zu erforschen und zu repräsentieren, sondern auch bestehende Geschlechternormen kritisch zu hinterfragen und diese Gedanken einer breiten Leserschaft zugänglich

62 Zum Thema Geschlechterbeziehungen in der zeitgenössischen japanischen Literatur vgl. auch Hein 2008.

zu machen.⁶³ Im weiteren Verlauf dieser Studie analysiere ich daher die Texte der drei Autorinnen Kōno, Kirino und Kanehara im Hinblick auf das genannte subversive Potenzial sowie ihre Verwendung abjekter Darstellungen, um Kritik an etablierten Geschlechternormen zu äußern und weibliche Subjektivität außerhalb des *ryōsai kenbo*-Ideals zu entwickeln.

⁶³ Die vorliegende Studie fokussiert zwar auf das Medium Literatur, doch abjekte und groteske Weiblichkeitsdarstellungen finden sich selbstverständlich auch in anderen Medien. Zur Untersuchung von monströser Weiblichkeit im Film vgl. u. a. Scherer 2014a, 2014b; Dumas 2018.