

Maximiliane Berger / Mirjam Hähnle / Anna Leyrer (Hg.)

Männer über sich

Wissenschaft - Biografie - Geschlecht





unipress

L'Homme Schriften
Reihe zur Feministischen Geschichtswissenschaft

Band 29

Herausgegeben von

Ingrid Bauer/Wien und Salzburg, Anna Becker/Aarhus,
Mineke Bosch/Groningen, Bożena Chołuj/Warschau,
Maria Fritsche/Trondheim, Christa Hämmerle/Wien,
Gabriella Hauch/Wien, Almut Höfert/Oldenburg,
Anelia Kassabova/Sofia, Claudia Kraft/Wien,
Ulrike Krampfl/Tours, Christina Lutter/Wien,
Sandra Maß/Bochum, Claudia Opitz-Belakhal/Basel,
Kristina Schulz/Neuchâtel, Xenia von Tippelskirch/
Frankfurt am Main, Heidrun Zettelbauer/Graz

Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Maximiliane Berger / Mirjam Hähnle /
Anna Leyrer (Hg.)

Männer über sich

Wissenschaft – Biografie – Geschlecht

Mit einer Abbildung

V&R unipress

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der
wissenschaftlichen Forschung.

© 2024 Brill | V&R unipress, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd,
Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien,
Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis,
Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Wo nicht anders angegeben, ist diese Publikation unter der Creative-Commons-Lizenz
Namensnennung-Nicht kommerziell-Keine Bearbeitungen 4.0 lizenziert (siehe <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>) und unter dem DOI 10.14220/9783737016889 abzurufen.
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Historikertag 1906, in: Lotter, Carl: Geschichte der Museums-Gesellschaft in
Stuttgart, Stuttgart 1907, S. 207/Blatt VII. Bestand/Digitalisat: Universitätsbibliothek Stuttgart.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2509-565X

ISBN 978-3-7370-1688-9

Inhalt

Mirjam Hähle / Anna Leyrer / Maximiliane Berger Einleitung: Schreibende Männer, schreibende Frauen	7
Maria Tranter Die Kirchengeschichte des Beda Venerabilis – ein Ritterroman monastischer Ausprägung?	19
Claudia Opitz-Belakhal Männliche Selbstreflexion und Vorurteilkritik in François Poulain de la Barres »De l’Egalité des deux sexes« (1673)	39
Aline Vogt »Ce que j’aime le plus c’est de raconter mes peines.« Das einsame Selbst bei Johann Georg Zimmermann	55
Julia Freund Vaterbilder in der Musikgeschichtsschreibung am Beispiel von Johann Nikolaus Forkels Bach-Biografie (1802)	75
Anna Leyrer »Als meine Mutter lebe ich und werde alt«. Friedrich Nietzsche, der Wahn und das Schreiben	99
Mirjam Janett Der alternative Mann als generisches Individuum. Geschlechter- und Klassenverhältnisse in Fritz Brupbachers Autobiografie	109
Maximiliane Berger »Herrenklasse«. Erich Weise und der Ordensritter	125

Marina Silenzi

Die beständige Bildung vergänglicher Organisationen. Zum »Tod des
Autors« und die Folgen für das Denken von »Identität« 147

Einleitung: Schreibende Männer, schreibende Frauen

Wer und was ist der ›schreibende Mann‹?

»men's lives have been ungendered in the sense that their masculinity does not normally occupy the centre of a biographical account in the same way that women's biographies are usually gendered« (David Morgan)¹

Während das ›schreibende Frauenzimmer‹ seit dem 18. Jahrhundert in immer wieder unterschiedlichen Rahmungen zum öffentlichen Gesprächsthema und Problem gemacht wurde, ja, bis heute gemacht wird,² erfuh und erfährt männliches Schreiben seltener historiografische und historiografiegeschichtliche Aufmerksamkeit. Was der Soziologe David Morgan 1990 in seinem klassischen Beitrag zu »Masculinity, Autobiography and History« feststellte, gilt für die in diesem Band behandelten schreibenden Männer bis in die Gegenwart: Weder ihre Biografien noch ihre (auto-)biografischen Zeugnisse sind bisher im Hinblick auf Männlichkeitskonstruktionen untersucht worden.

Nicht zuletzt ist dies als lange Nachwirkung dessen zu begreifen, dass die Moderne das männliche schreibende Subjekt nicht mit Blick auf seine Geschlechtlichkeit, sondern als das ›Allgemeinmenschliche‹ konzeptionierte.³ Bürgerliche Subjektivität, wie sie im 19. Jahrhundert Gestalt annahm, setzte das weiße, männliche Subjekt als rechtmäßigen Inhaber und Autor des biografischen Genres voraus.⁴ Dass in den letzten Jahrzehnten damit begonnen wurde, plurale Entwürfe des Selbst in den Blick zu nehmen – etwa jene von Frauen oder nichtweißen Menschen –, kann in diesem Sinne als notwendiger Schritt in der

1 David Morgan, *Masculinity, Autobiography and History*, in: *Gender & History*, 2, 1 (1990), 34–39, 35.

2 Vgl. Nicole Seifert, *FrauenLiteratur. Abgewertet, vergessen, wiederentdeckt*, Köln 2021.

3 Ute Frevert, *Männergeschichte oder die Suche nach dem »ersten« Geschlecht*, in: Hans-Ulrich Wehler u. Manfred Hettling (Hg.), *Was ist Gesellschaftsgeschichte? Positionen, Themen, Analysen*, München 1991, 31–43, 33.

4 Trev Lynn Broughton, *Men of Letters, Writing Lives: Masculinity and Literary Auto/Biography in the Late-Victorian Period*, London/New York 1999, 8.

historischen Erforschung von Selbstzeugnissen gelten: Für feministisch und post-kolonial interessierte Forscher:innen konnte es jedenfalls keine Option sein, den im Zuge des Poststrukturalismus postulierten »Tod des Autors« und eine »anonyme Textualität« zu akzeptieren; für eine Revision der Geschichtsschreibung kümmerte es eben doch, wer sprach.⁵

Warum daher ein Sammelband über schreibende Männer? Trägt eine solche Auseinandersetzung nicht letztendlich zu einer Re-Zentrierung der Geschichte auf Männer, genauer: auf »tote weiße Männer der Mittelklasse« bei?⁶ Dieser Grundherausforderung muss sich die historische Männlichkeitsforschung seit ihren Anfängen stellen.⁷ Dennoch brachte die Trägerinnen zunächst eine konkrete Erfahrung zusammen, die viele historisch arbeitende Wissenschaftler:innen machen dürften: Sie waren permanent mit Texten von Männern konfrontiert, als sei das natürlich – ein Umstand, der sich wohl für alle Epochen und Themengebiete feststellen lässt und die Arbeit mit der Geschichte prägt. Allen Autorinnen boten sich im Laufe ihrer Forschungen zu unterschiedlichen Epochen und in ganz unterschiedlichen Disziplinen überwiegend Texte von Männern dar. Insofern geht es den Beiträgen nicht darum, Autoren wieder oder noch einmal in den Mittelpunkt zu stellen, sondern um die Analyse des strukturellen Phänomens, dass es einen geschlechtlich »unmarkierten« Kanon von (wissenschaftlichen) Texten gibt, die von Männern verfasst wurden. Die Beiträge des

5 Vgl. den dazu immer noch grundlegenden Beitrag von Nancy K. Miller, *Changing the Subject: Authorship, Writing, and the Reader*, in: *Subject to Change: Reading Feminist Writing*, New York; Chichester, West Sussex 1988 (*Reading Feminist Writing*), unter: <https://doi.org/10.7312/mill93000>, Zugriff: 23.08.2022.

6 Jürgen Martschukat u. Olaf Stieglitz, »Es ist ein Junge!«: Einführung in die Geschichte der Männlichkeiten in der Neuzeit, Tübingen 2005, 71.

7 Jürgen Martschukat, *Geschichte der Männlichkeiten. Akademisches Viagra oder Baustein einer relationalen und intersektionalen Geschlechtergeschichte?*, in: *L'Homme* 26, 2 (2015), 119–127. Zum mittlerweile durchaus großen Forschungsfeld der Geschichte der Männlichkeiten aus dem englischsprachigen Raum grundlegend Toby L. Ditz, *The New Men's History and the Peculiar Absence of Gendered Power: Some Remedies from Early American Gender History*, in: *Gender & History*, 16, 1 (2004), 1–35, sowie Gianna Pomata, »Close ups« and »long shots«. *Combining Particular and General in Writing the Histories of Women and Men*, in: Hans Medick u. Anne-Charlott Trepp (Hg.), *Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte: Herausforderungen und Perspektiven*, Göttingen 1998, 101–124. An deutschsprachigen Publikationen seien erwähnt: Thomas Kühne (Hg.), *Männergeschichte, Geschlechtergeschichte: Männlichkeit im Wandel der Moderne*, Frankfurt a. M./New York 1996; Martschukat/Stieglitz, Einführung, wie Anm. 6; Wolfgang Schmale, *Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450–2000)*, Wien 2003; Martin Dinges (Hg.), *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 1998; George L. Mosse, *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit*, Frankfurt a. M. 1997; Sabina Brändli, Martin Lengwiler u. Monica Rütters (Hg.), *Geschlecht: Männlich/Genre: Masculin, traverse*, 5,1 (1998); Ernst Hanisch, *Männlichkeiten. Eine andere Geschichte des 20. Jahrhunderts*, Wien 2005; Cornelia Brink, Olmo Gözl u. Nina Verheyen (Hg.), *Männlichkeiten, Zeithistorische Forschungen*, 18, 3 (2021).

Bandes versuchen sich daher an Lektüren dieser Texte als männliche Selbstdarstellungen. Denn das tiefergehende Problem damit, männliche Selbstentwürfe zu ignorieren und sich alternativen Subjektivitäten zuzuwenden, beschrieb Trev Lynn Broughton bereits 1999 prägnant als stillschweigende Fortschreibung der für diesen Kanon zentralen Motive und Themen: »[...] it has in some ways reinforced the paradigmatic, unmarked status of canonical narratives so that ideals such as autonomy, transcendence, authenticity, subjecthood, authority, literary heroism, expertise, self-possession and so on have gone unquestioned and unchallenged.«⁸

Die Autorinnen des Bandes denken über historiografische Perspektivität nach, indem sie nach den männlichen Schreibenden und der kulturellen Praxis des ›männlichen‹ Schreibens fragen. Damit schließt der Band an Überlegungen der perspektivischen Bindung von Wissenschaft im Sinne von »situated knowledges«⁹ genauso an wie an geschlechtergeschichtliche Forschungen zu Männlichkeitskonstruktionen. Die Beiträge erkunden Schreiben also in Bezug auf Geschlecht im Sinne von historisch-situativ variablen Geschlechtsidentitäten:¹⁰ Wie schrieben Männer über sich und über Männlichkeit im individuellen und im sozialen Sinn? Damit kommen genauso spezifische autobiografische Praktiken in den Blick wie die Frage, welche Männlichkeit darin performiert wird. Gemeinsamer Ausgangspunkt ist den Texten die Rolle des Biografischen; wie also eigenes oder fremdes »gelebtes Leben« in vergeschlechtlichte Sinnzusammenhänge eingeordnet wurde, »wie das Leben eines Mannes eines bestimmten Standes oder einer bestimmten Zeit auszusehen habe«.¹¹ Biografisches Erzählen wird als alltagsweltliche, mit Erfahrungen verknüpfte Praxis betrachtet; gleichzeitig ist davon auszugehen, dass das Erzählen von Lebenszeit diese Alltagspraxis repräsentiert und damit jeweils neu schafft.¹² Der Band ist transepochal angelegt und geht so über die Befragung des ›modernen Subjekts‹ hinaus. Es wird jeweils ein spezifisches Fallbeispiel in den Mittelpunkt gestellt – vom Kirchenvater Beda Venerabilis (geb. 673) über den Aufklärer François Poulain de la Barre (1648–1723) bis zum Mediävisten Erich Weise (1895–1972). Beiträge aus der Literatur-, der Musikwissenschaft und der Philosophie zeigen die Abarbeitung an Grün-

8 Broughton, *Men of Letters*, wie Anm. 4, 9.

9 Donna J. Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies*, 14 (1988), 575–599.

10 Claudia Opitz-Belakhal, *Geschlechtergeschichte*, Frankfurt a. M./New York 2018², 27.

11 Schmale, *Geschichte der Männlichkeit*, wie Anm. 7, 35. Zur geschlechtergeschichtlichen Dimension des Biografischen vgl. Bettina Dausien, *Erzähltes Leben – erzähltes Geschlecht? Aspekte der narrativen Konstruktion von Geschlecht im Kontext der Biographieforschung*, in: *Feministische Studien*, 19, 2 (2001), 57–73.

12 Opitz-Belakhal, *Geschlechtergeschichte*, wie Anm. 10, 31.

dungsvätern und Störenfrieden in unterschiedlichen disziplinären Kontexten auf.

Die Autorinnen befragen die Texte auf explizite und implizite Auseinandersetzungen mit Männlichkeiten: Einerseits werden analytische Deutungsoperationen der schreibenden Männer zu Geschlecht und Geschlechterverhältnissen thematisiert – so etwa bei Poulain de la Barre, der über die »Gleichheit der Männer und Frauen« nachdachte, und bei Johann Nikolaus Forkel (1749–1818), der Johann Sebastian Bach in dessen frühester Biografie zum »Vater« der Musik machte. Andererseits geht es aber auch immer wieder darum, wie Erzählungen über Erlebtes und Erfahrenes mittelbar vergeschlechtlichte Vorstellungen transportieren: Wie zum Beispiel in einer frühmittelalterlichen Kirchengeschichte Mönche über verschiedene Attribuierungen als Ritter narrativiert wurden – und damit in die Nähe säkularer Männlichkeitsentwürfe gerückt werden können.

Biografische Sinnkonstruktion, so zeigt sich im Sammelband epochenübergreifend, war und ist eingebunden in soziale Relationen: Individuelle Identitäten bilden sich in Beziehung zu Gemeinschaften; und in ihrem Schreiben schaffen Männer diese Gemeinschaft mit anderen Männern – seltener auch anderen Frauen. In mehreren Fallstudien wandten sich die behandelten Autoren außerdem mit einem didaktisch-pädagogischen Gestus ans avisierte Publikum: Stets sollten bestimmte Individuen oder Gruppen von den vermittelten Lebenserfahrungen lernen können. Die Beiträge befragen dann die Dynamik zwischen vergeschlechtlichter Subjektivierung, wissender bzw. gelehrter *persona* und Wissensvermittlung.

Die Beiträge des Bandes lassen auch Rückschlüsse auf epochenspezifische vergeschlechtlichte Relationen von ›Selbst‹ und ›Gemeinschaft‹ zu. Maria Tranter zeigt in ihrem Beitrag über Bedas Kirchengeschichte, dass die als Helden fungierenden Mönche sowie ihr Protagonist letztendlich zu einer Gemeinschaft von Kriegern gemacht wurden. Damit bestätigt sich der Befund neuerer Forschungen, dass in mittelalterlichen Männlichkeiten ›säkulare‹ und ›klerikale‹ Komponenten eng verflochten waren.¹³

Julia Freund, Claudia Opitz und Aline Vogt weisen auf, wie sich im Zuge des 17. bis frühen 19. Jahrhunderts im Rahmen einer sich verändernden, umkämpften Öffentlichkeit verschiedene Männlichkeitsentwürfe etablierten. So wurden mit der Figur des Vaters nicht nur innerhalb der Familie ›aufgeklärte‹

13 Vgl. Christopher Fletcher, »Sire, uns hom sui«. Transgression et inversion par rapport à quelle(s) norme(s) dans l'histoire des masculinités médiévales?, in: Eva Pibiri u. Fanny Abbott (Hg.), Féminité et masculinité altérées. Transgression et inversion des genres au Moyen Âge, Florenz 2017, 23–50; Derek G. Neal, The Masculine Self in Late Medieval England, Chicago 2008; Marita Weissenberg, Generations of Men and Masculinity in Two Late-Medieval Biographies of Saints, in: Gender & History, 27, 3 (2015), 669–683.

männliche Attribute aufgewertet: Freund zeigt, dass auch für ideelle Gemeinschaften wie jene der Musiker der ›Vater‹ Johann Sebastian Bach zum Identifikationspunkt erhoben werden konnte. Unter Männerfreunden wie den Ärzten Johann Georg Zimmermann und Samuel Auguste Tissot wurde in ›aufgeklärter‹ Korrespondenz ausgehandelt, ob die Freundschaft als Schutzraum männlicher Emotionalität gegenüber anderen, einsameren und autarkeren Männlichkeitsentwürfen der wissenschaftlichen Öffentlichkeit des 18. Jahrhunderts dienen konnte. Der Autor Poulain de la Barre reflektierte in seinen Texten hingegen, ob Frauen Teil der Gemeinschaft der Gelehrten und Wissenden sein durften – und Opitz fragt sich, in welcher (männlichen) Gruppe der Fürsprecher der Frauen sich mit seinem frühfeministischen Traktat selbst verortete.

Anna Leyrer und Marina Silenzi legen mit ihren Lektüren zentraler Schriften Friedrich Nietzsches (1844–1900) hingegen die Ambivalenz dar, die dem bürgerlich-männlichen Subjekt des 19. Jahrhunderts in seinen sozialen Relationen innewohnen konnte: Denn wie Leyrer herausarbeitet, führen von »Ecce homo« aus nicht nur Linien zum männlichen Größenwahn, sondern vielleicht überraschend auch zu einem Denken in mütterlichen Zusammenhängen. Silenzi spinnt den Faden weiter und beschreibt, wie mit Nietzsche ein Denken in pluralen Zugehörigkeiten möglich wird, das Identität als vergängliche und nichtidentische Organisation vorstellbar macht. Mirjam Janett stellt den Nietzsche-Leser, Arzt und Sozialisten Fritz Brupbacher (1874–1945) vor, an dessen Autobiografie sich der sozialistisch-revolutionäre Wille, bürgerliche (Geschlechter-)Normen und Gewissheiten zu zerschlagen, genauso zeigen lässt wie sein Haltmachen vor feministischen Argumentationen. Für das 20. Jahrhundert wird mit Maximiliane Bergers Beitrag klar, wie sehr das ›Selbst‹ dieses Jahrhunderts durch die Verflechtung von Geschlecht und Nationalstaat gezeichnet war – so wie bei Erich Weise, der sich mit seiner Deutschordensforschung in den 1950er Jahren in eine imaginierte, transhistorische Gemeinschaft der deutschen »Herrenklasse« einschrieb.

Was tun mit dem ›schreibenden Mann‹?

Es kann als unstrittig gelten, dass sich historische Männlichkeiten in den letzten dreißig Jahren als Forschungsgegenstand der Geschlechtergeschichte etabliert haben. Keineswegs beantwortet ist jedoch die Frage, wie mit dem Phänomen des ›schreibenden Manns‹ umzugehen ist – mit dem Umstand der schiereren Anzahl der Texte, die Männer über sich (in individueller wie sozialer Hinsicht) verfassten, ebenso wie mit historischen Männlichkeiten, wie sie uns in (Auto-)Biografien entgegentreten, sowie mit der normativen Kraft, die diese statistische Tatsache entfaltet. Der Band kann in diesem Sinne auch als Gesamtschau dessen

gelesen werden, wie sich Forscher:innen in den letzten drei Jahrzehnten mit historischen Männlichkeiten auseinandersetzten: als Gegenstand und als Alltagsproblem.

»In my view we still require a way of theorizing gendered power relations among men, and understanding the effectiveness of masculinities in the legitimation of the gender order. This is necessary if theories of masculinity are to connect with wider theories of gender and are to have any grip on practical issues such as the prevention of violence.« (Raewyn Connell)¹⁴

Erstens arbeiten sich die Autorinnen an männlichem Schreiben als hegemonialem Schreiben ab. Das vielfach aufgegriffene Konzept hegemonialer Männlichkeit wurde entscheidend von der Soziologin Raewyn Connell geprägt. Wie Männlichkeiten zur Aufrechterhaltung von Geschlechterordnungen und vergeschlechtlichten Machtstrukturen beitragen, ist mit Connell eine zentrale Frage der Männlichkeitsforschung geworden.¹⁵ Fest steht mit Blick auf den Sammelband: Zu den zu einem historischen Zeitpunkt dominanten hegemonialen Formen von Männlichkeit, dem »currently most honored way of being a man«, »more associated with authority and social power than others«, mussten sich Männer gerade in Aussagen über sich selbst stets beziehen; auch wenn diese Positionierungen sehr unterschiedlich ausfallen konnten.¹⁶

Dass Männer mit ihrem Schreiben über einen bestimmten Typus von Männlichkeit auch die Zugangsbedingungen der Geschlechter zu einem gesellschaftlichen Feld – in diesem Fall dem der Musik – bestimmten, zeigt der Fall der Bach-Biografie: Mit der Schaffung Bachs als Vater-Vorbild wurde musikalisches Genie zur Geschlechterfrage. Frauen wurde so die Zugehörigkeit zur Gruppe der Auserwählten langfristig verunmöglicht – mit Auswirkungen bis in die Gegenwart. Das nationalistische sowie rassistische Männlichkeitsverständnis des Mediävisten Weise muss heutige Mediävist:innen abschrecken. Vor allem aber zeigt es eine interessante Momentaufnahme von im Wandel begriffenen Geschlechterbildern in der Nachkriegszeit: So ist das Männlichkeitsbild des Deutschordensforschers Weise unschwer als ›Relikt‹ nationalsozialistischer hegemonialer Männlichkeiten zu identifizieren – und zu vermuten steht, dass solche Männlichkeiten (nicht nur) in der alten Bundesrepublik weiter wirkmächtig waren. In den 1950er Jahren ertappt man Weise allerdings bei der zunehmend vergeblichen Werbung um Nachwuchs für die kurz zuvor noch hegemoniale Verknüpfung aus Deutschtümelei und Maskulinität.

14 Raewyn Connell, *Masculinities*, Cambridge 2005², XVIII.

15 Zur Rezeption des Konzepts der hegemonialen Männlichkeit vgl. Nikki Wedgwood, Connell's Theory of Masculinity. Its Origins and Influences on the Study of Gender, in: *Journal of Gender Studies*, 18, 4 (2009), 329–339.

16 Connell, *Masculinities*, wie Anm. 14.

»What is required is an understanding of the mutations of male dominance over time and their relation to other structures of power, such as class, race, nation and creed. [...] Without retreating in the least from the feminist insistence on the reality of women's oppression, this approach maintains that gender is a social system which at any time constructs the opportunities and experience of both men and women.«
(Raewyn Connell)¹⁷

Zweitens arbeiten mehrere Autorinnen das Partikulare und Heterogene im männlichen Schreiben auf. Sie können in die sich seit den 1990er Jahren durchsetzende Tendenz der Geschlechterforschung eingeordnet werden, die »Instabilität und Performativität von Geschlechtern« zu betonen – vor allem in Bezug auf kollektive und individuelle Identität.¹⁸ Von den Beiträgen der Autorinnen aus lässt sich die Instabilität der Kategorie Geschlecht unter anderem in zwei Richtungen verfolgen.

Zunächst wird deutlich, was auch Connell bereits stark machte: Selbstentwürfe von Männern müssen hegemonialen Mustern weder vollständig entsprechen noch folgen; auch explizite Abgrenzungspraktiken können beobachtet werden. Poulain de la Barre etwa widersprach dem in vielen gesellschaftlichen Feldern des 17. Jahrhunderts existierenden Konsens über die Rolle von Frauen und deren Potenzial zur Bildung. Auch das Beispiel Fritz Brupbacher zeigt, wie die Kritik an herrschenden Geschlechternormen von männlicher Seite aussehen kann – und welche blinden Flecken sie hat. Oft genug finden sich im Sprechen von Männern über sich selbst und Männlichkeit außerdem Konstellationen von hegemonialen und subordinierten Männlichkeiten nebeneinander. Hier dürfte Nietzsche als Paradebeispiel gelten, in dessen Texten Frauenfeindlichkeit und die positive Bezugnahme auf Weiblichkeit Hand in Hand gehen.

In anderen Beiträgen wird darüber hinaus deutlich, dass Geschlecht eine relationale Kategorie ist – dass also in Selbstentwürfen die Markierung von Geschlecht stets mit anderen Differenzmarkierungen einhergeht.¹⁹ So hängen Männlichkeiten eng mit den historischen Feldern zusammen, in denen schreibende Männer zu verorten sind: im expandierenden Feld der bürgerlichen Kunst um 1800 etwa, das – indem es Gründungsväter etablierte – auf spezifische Alters- und Familienvorstellungen zurückgriff. Wie fragil Männlichkeiten innerhalb der aufklärerischen Wissenschaftsgemeinschaft hinsichtlich Emotionalität und Ra-

17 Michael Roper u. John Tosh, Introduction. *Historians and the Politics of Masculinity*, in: Dies. (Hg.), *Manful Assertions: Masculinities in Britain Since 1800*, London/New York 1991, 1–24, 7.

18 Martschukat/Stieglitz, Einführung, wie Anm. 6, 69.

19 Vgl. Monika Mommertz, *Geschlecht als »tracer«*. Das Konzept der Funktionenteilung als Perspektive für die Arbeit mit Geschlecht als analytischer Kategorie in der frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte, in: Michaela Hohkamp u. Gabriele Jancke (Hg.), *Nonne, Königin und Kurtisane: Wissen, Bildung und Gelehrsamkeit von Frauen in der Frühen Neuzeit*, Königstein 2004, 17–38.

tionalität auch gewesen sein mögen, zeigt sich doch in Abgrenzung von ›Männern‹ sozioökonomisch erst aufsteigender Milieus ein zeitgenössisch kaum hintergebarster ständischer Schulterabschluss. In der Geschichtswissenschaft der Nachkriegszeit wiederum sind – wegen und trotz der unmittelbaren Vergangenheit – Forschungen mit rassistisch-sexistischer Grundierung noch möglich. Im klerikalen Feld des Frühmittelalters trafen sich im kriegerischen Element säkulare und religiöse Männlichkeit – auch wenn diese Männlichkeiten eigentlich spezifische Ausprägungen hatten, so zum Beispiel die unterschiedliche Bedeutung der körperlichen Reproduktionsfähigkeit.²⁰ Weniger präsent ist im Band die Auseinandersetzung mit der Verschränkung von *race* und *class* in der Konstruktion von Männlichkeiten – inwiefern also etwa bürgerliche, auf hegemonialen Männlichkeiten fußende Identität der Sattelzeit zwischen 18. und 19. Jahrhundert auch als weiße, heterosexuelle Identität gedacht wurde. Auch subalterne und queere Männlichkeiten fehlen.

»But what does it mean to read (for) the woman writer when the Author is Dead? Or, how can ›reading as a woman‹ – a deconstructionist phrasing of a reconstructionist feminist project – help us rethink the act of reading as a politics?« (Nancy K. Miller)²¹

Drittens proben zwei Autorinnen im Band den Anschluss ihrer Männer-Lektüren an das feministische Projekt des Lesens. Es gilt, die Lektüre jener Texte von Männern-über-sich so auszurichten, dass dadurch subversive Lesarten möglich werden: Die Texte von Männern dienen als Sprungbretter, um im eigenen Schreiben Alternativen zum männlichen Subjekt zu entwickeln. Bei beiden Autorinnen spielt dabei der Aspekt der Körperlichkeit eine entscheidende Rolle; und Nietzsche ist der Ansatzpunkt, um daraus neue Formen des Schreibens zu entwickeln.

Bei Leyrer ist es die Bedeutung des Lebendigen und der Leiblichkeit im Schreiben Nietzsches. Für Nietzsche ist das »Leben« – der Aufbruch, der Neuanfang, die Offenheit – ein Signum seines Schreibens, und er beschreibt es zugleich als »mütterliches« Prinzip. Jenseits des männlich-väterlichen Schreibens, das ein Werk stets einem Autor zuordnet, könnte so mit Nietzsche auch ein anderes Schreiben locken: eines, das sich das Mütterlich-Lebendige zu eigen macht und nicht mehr auf die Kongruenz von Autor und Werk angewiesen ist. Auch Silenzi denkt darüber nach, was dem rationalen Subjekt männlichen Schreibens entgegengesetzt werden kann – und kommt bei einer ephemeren, instabilen Identitäts-Konstruktion an. Sie formuliert damit auch Antworten auf die feministische Auseinandersetzung mit der poststrukturalistischen Demontage des Autor-Subjekts. Mit Nietzsche plädiert Silenzi dafür, der Essenzialisie-

20 Vgl. Weissenberg, *Generations of Men*, wie Anm. 13.

21 Miller, *Changing the Subject*, wie Anm. 5, 107.

rung von Geschlecht und Identität entgegenzutreten. Stattdessen kann im Anschluss an Butler die Performativität jeglicher Identitätsbildung erschlossen werden – als »interpretative ästhetische Akte« »im Werden der im Grunde leiblichen Organisationen«. Damit öffnet sich ein Schreibraum, der zum performativen Ort für diverse Akteur:innen wird.

»Perhaps more important, focusing only on the activities of men occludes the practices of women in the construction of gender among men. As is well shown by life-history research, women are central in many of the processes constructing masculinities – as mothers; as schoolmates; as girlfriends, sexual partners, and wives; as workers in the gender division of labor; and so forth.«²²

Frauen, so machte Connell deutlich, sind mitbeteiligt an der Produktion von Männlichkeiten. Wie, so muss zuletzt gefragt werden, tragen auch wir als Autorinnen zur Entwicklung der Dinge bei? Was macht unser Schreiben mit Männlichkeiten? Dieser Sammelband zeigt, so meinen wir, Strategien in der Auseinandersetzung mit historischen Männlichkeiten auf – Strategien, mit denen Männlichkeiten konfrontiert, gedreht, gewendet und unter Umständen auf Abstand gehalten werden können. Ironie, Distanz und die Offenlegung von Irritationen ob der behandelten Texte sind vielen Autorinnen dafür probates Mittel.²³ In diesen Techniken weisen die Beiträge des Projekts über die Geschlechtergeschichte hinaus. Sie erproben Wege, geschlechtergeschichtliche Perspektiven in Fächer und Fachgegenstände zu integrieren, die sich (anscheinend) um anderes drehen – und zwar auf der ganz grundlegenden Ebene der Lektüre, die unseren Alltag als Wissenschaftler:innen prägt. Die meisten der hier besprochenen, gelesenen und seziierten Texte sind, vor ihrem jeweiligen Zeit-horizont, wissenschaftliche Texte, von Bedas Historiografie über Forkels Bach-Biografie bis zu Weises paläografischer Analyse. Ihrem Anspruch auf Sachautorität zu folgen, hieß, sie ohne Rücksicht auf Geschlecht zu lesen. Über weite Strecken ihrer Textleben ist ihnen das selbstverständlich widerfahren. Unser Unterfangen muss auch nicht heißen, dass eine solche Lektüre für die Zukunft völlig ausgeschlossen ist. Hier erscheinen diese Texte aber einmal als männliche Gegenüber und die Autorinnen des Bandes als die schreibenden Frauen, die diese Männlichkeiten in der Wissenschaft im Wortsinne produzieren.

Das Paradoxe eines solchen wissenschaftlichen, seinerseits nicht ohne Sachautorität auskommenden Produktionsverfahrens blieb uns dabei nicht verbor-

22 Raewyn Connell u. James W. Messerschmidt, *Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept*, in: *Gender & Society: Official Publication of Sociologists for Women in Society*, 19, 6 (2005), 829–859, 848.

23 Vgl. z. B. auch andernorts Ingrid Bennewitz, *Die Pferde der Enite*, in: Matthias Meyer u. Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters*. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, Berlin 2002, 1–18.

gen. Eine Art des Umgangs damit kann in den in der Autorinnenwerkstatt erprobten Praktiken des Austauschs und des kollaborativen Lesens und Schreibens gefunden werden. Wir hoffen, die Leser:innen zu inspirieren, die Aufarbeitung von und Abarbeitung am männlichen Schreiben auch als Umarbeitung oder Unterwanderung desselben anzugehen.

Literatur

- Ingrid Bennewitz, Die Pferde der Enite, in: Matthias Meyer u. Hans-Jochen Schiewer (Hg.), Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, Berlin 2002, 1–18.
- Sabina Brändli, Martin Lengwiler u. Monica Rütters (Hg.), Geschlecht: Männlich/Genre: Masculin, *traverse*, 5, 1 (1998).
- Cornelia Brink, Olmo Gözl u. Nina Verheyen (Hg.), Männlichkeiten, *Zeithistorische Forschungen*, 18, 3 (2021).
- Trev Lynn Broughton, *Men of Letters, Writing Lives. Masculinity and Literary Autobiography in the Late-Victorian Period*, London/New York 1999.
- Raewyn Connell, *Masculinities*, Cambridge 2005².
- Raewyn Connell u. James W. Messerschmidt, Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept, in: *Gender & Society: Official Publication of Sociologists for Women in Society*, 19, 6 (2005), 829–859.
- Bettina Dausien, Erzähltes Leben – erzähltes Geschlecht? Aspekte der narrativen Konstruktion von Geschlecht im Kontext der Biographieforschung, in: *Feministische Studien*, 19, 2 (2001), 57–73.
- Martin Dingens (Hg.), *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 1998.
- Toby L. Ditz, The New Men's History and the Peculiar Absence of Gendered Power: Some Remedies from Early American Gender History, in: *Gender & History*, 16, 1 (2004), 1–35.
- Christopher Fletcher, »Sire, uns hom sui«. Transgression et inversion par rapport à quelle(s) norme(s) dans l'histoire des masculinités médiévales?, in: Eva Pibiri u. Fanny Abbott (Hg.), *Féminité et masculinité altérées. Transgression et inversion des genres au Moyen Âge*, Florenz 2017, 23–50.
- Ute Frevert, Männergeschichte oder die Suche nach dem »ersten« Geschlecht, in: Hans-Ulrich Wehler u. Manfred Hettling (Hg.), *Was ist Gesellschaftsgeschichte? Positionen, Themen, Analysen*, München 1991, 31–43.
- Ernst Hanisch, *Männlichkeiten. Eine andere Geschichte des 20. Jahrhunderts*, Wien 2005.
- Donna J. Haraway, Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in: *Feminist Studies*, 14 (1988), 575–599.
- Thomas Kühne (Hg.), *Männergeschichte, Geschlechtergeschichte: Männlichkeit im Wandel der Moderne*, Frankfurt a. M./New York 1996.

- Jürgen Martschukat, Geschichte der Männlichkeiten. Akademisches Viagra oder Baustein einer relationalen und intersektionalen Geschlechtergeschichte?, in: *L'Homme*, 26, 2 (2015), 119–127.
- Jürgen Martschukat u. Olaf Stieglitz, »Es ist ein Junge!«. Einführung in die Geschichte der Männlichkeiten in der Neuzeit, Tübingen 2005.
- Nancy K. Miller, Changing the Subject. Authorship, Writing, and the Reader, in: *Subject to Change: Reading Feminist Writing*, New York/Chichester 1988, unter: <https://doi.org/10.7312/mill93000>, Zugriff: 23.08.2022.
- Monika Mommertz, Geschlecht als »tracer«. Das Konzept der Funktionenteilung als Perspektive für die Arbeit mit Geschlecht als analytischer Kategorie in der frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte, in: Michaela Hohkamp u. Gabriele Jancke (Hg.), *Nonne, Königin und Kurtisane: Wissen, Bildung und Gelehrsamkeit von Frauen in der Frühen Neuzeit*, Königstein 2004, 17–38.
- David Morgan, Masculinity, Autobiography and History, in: *Gender & History*, 2,1 (1990), 34–39.
- George L. Mosse, *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit*, Frankfurt a. M. 1997.
- Derek G. Neal, *The Masculine Self in Late Medieval England*, Chicago 2008.
- Claudia Opitz-Belakhal, *Geschlechtergeschichte*, Frankfurt a. M./New York 2018².
- Gianna Pomata, »Close ups« and »long shots«. Combining Particular and General in Writing the Histories of Women and Men, in: Hans Medick u. Anne-Charlott Trepp (Hg.), *Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte: Herausforderungen und Perspektiven*, Göttingen 1998, 101–124.
- Michael Roper u. John Tosh, Introduction. Historians and the Politics of Masculinity, in: Dies. (Hg.), *Manful Assertions: Masculinities in Britain Since 1800*, London/New York 1991, 1–24.
- Wolfgang Schmale, *Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450–2000)*, Wien 2003.
- Nicole Seifert, *FrauenLiteratur. Abgewertet, vergessen, wiederentdeckt*, Köln 2021.
- Nikki Wedgwood, Connell's Theory of Masculinity. Its Origins and Influences on the Study of Gender, in: *Journal of Gender Studies*, 18, 4 (2009), 329–339.
- Marita Weissenberg, Generations of Men and Masculinity in Two Late-Medieval Biographies of Saints, in: *Gender & History*, 27, 3 (2015), 669–683.

Maria Tranter

Die Kirchengeschichte des Beda Venerabilis – ein Ritterroman monastischer Ausprägung?

Es gibt zahlreiche Domänen, die erst vor Kurzem begonnen haben, einzusehen, dass es kein Untergang jeglicher Macht und Würde bedeuten muss, Frauen ihre Türen zu öffnen. Nur wenige davon können auf eine so lange und konstant männliche Geschichte zurückblicken wie die christliche Kirche. Zwar spielten seit jeher in der Geschichte der Religiosität, also der praktizierten Religion, die Frauen eine ebenso wichtige Rolle wie die Männer, doch waren sie von einem großen Teil des religiösen Lebens ausgeschlossen. Erst in den letzten Jahrzehnten konnten sich die Institutionen aller Konfessionen dazu durchringen, Frauen in die Ränge des Säkularklerus aufzunehmen und mit der jahrhundertealten Tradition zu brechen, die Frauen zwar nicht das monastische Leben, wohl aber eine aktive (und damit politische) klerikale Karriere versagte. Der Ausschluss aus dem Priestertum und damit von der klerikalen Karriereleiter heißt selbstverständlich nicht, dass Frauen nicht auch aus ihren Klöstern heraus politische Macht entfalten konnten; aber ihnen war die Vielfalt der Positionen und Möglichkeiten versagt, die es für Männer gab. Es finden sich auch nur sehr wenige schreibende Frauen, deren Werke uns überliefert sind, die sich mit früher Historiografie, geschweige denn der Geschichte des Christentums befassen. In der Kirchenhistoriografie dominieren nicht nur die männlichen Autoren, sondern vielfach auch die männlichen Protagonisten; und entsprechend kennen wir heute die Entwicklungen der christlichen Kirche vor allem aus männlicher Sicht. Doch obwohl Männer sowohl als Verfasser wie auch als Akteure in der Kirchengeschichtsschreibung dominieren, wurden diese Texte lange Zeit nicht im Hinblick auf ihre Männlichkeitskonstruktionen untersucht. Erst die neuere Forschung hat sich mit ihrer Frage nach Männlichkeitsbildern auch dieser Textgattung angenommen und untersucht, in welche Männlichkeitsnarrative sich der Klerus im Mittelalter einschrieb, und welche verbreitet wurden.¹ In diese Forschung reiht sich auch mein Beitrag zu diesem Band ein, dessen ursprüngliche Grundfrage war, wie

¹ Vgl. u. a. Jennifer D. Thibodeaux, *Negotiating Clerical Identities: Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*, Basingstoke 2010.

denn eigentlich Männer über andere Männer, und dadurch indirekt über sich selbst, schreiben. Ich widme mich also im Folgenden einem einzigen Autor sowie seinem bekanntesten Werk und betrachte ihn im Hinblick auf sein Schreiben als Mann, der innerhalb einer Männergemeinschaft über sich und andere Männer schreibt.

Diese Gemeinschaft war eine monastische, eine Gemeinschaft von Klosterbrüdern also, die im 8. Jahrhundert im Norden Englands unter einem Abt versammelt einem geregelten Leben nachgingen. Lassen wir die Vorstellung von asketischen Mönchen als engelsgleiches drittes Geschlecht (*angelikos bios*, Luk 20:34) zu Recht verblassen² und erkennen wir auch die Darstellungen dicker, ess- und trinksüchtiger, lüsterner Mönche der Reformation als grotesk verzerrte Karikaturen. Übrig bleibt eine Gemeinschaft individueller Männer, von anderen Männern umgeben, die neben dem Gebet auch anderen Aktivitäten nachgehen und in der Gesellschaft ihrer Klosterbrüder das Alltägliche, das Zwischenmenschliche, erleben. Die Männlichkeit von Mönchen ist, wie auch diejenige der Laien, multifaktorisches.³ Zu den Tätigkeiten, die den Alltag mittelalterlicher Mönche bestimmten und daher wohl auch als Faktor ihrer Identität als Mönche und folglich Männer gesehen werden könnten, obwohl dies nur selten als Männlichkeitssymbol gedeutet wird, gehört das Verfassen narrativer Texte, in denen man als Verfasser auch je nach Belieben mehr oder weniger stark als Person hervortreten kann. Hierzu eignet sich gerade auch die Geschichtsschreibung, die im frühen Mittelalter maßgeblich von Mönchen und vom Klerus dominiert war.

Auch die »Kirchengeschichte des englischen Volkes« (ca. 731), mit der ich mich hier beschäftige, stammt aus der Feder eines Mönches. In ihr präsentiert der Autor unter anderem ein Beispiel monastischen und männlichen Selbstverständnisses, das moderne Leser:innen eventuell überraschen könnte; denn in dieser ältesten Kirchengeschichte Europas lässt sich eine Positionierung des mönchischen Autors zusammen mit seiner religiös-klösterlichen Gemeinde in

2 Frühe Studien zur klerikalen Maskulinität legten einen Schwerpunkt auf das zölibatäre Leben des Klerus und schlugen eine Genderidentität des Zwischendaseins vor, das sogenannte dritte Geschlecht, wie es Robert Norman Swanson popularisierte. Vgl. dazu vor allem Robert Norman Swanson, *Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation*, in: Dawn M. Hadley (Hg.), *Masculinity in Medieval Europe*, New York 1999, 160–177; sowie wegweisend auch Jo Ann McNamara, *The Herrenfrage: The Restructuring of the Gender System, 1050–1150.*, in: *Medieval Masculinities*, Minneapolis 1994, 3–29.

3 Vgl. u. a. P. H. Cullum, *Clergy, Masculinity and Transgression in Late Medieval England*, in: Dawn M. Hadley (Hg.), *Masculinity in Medieval Europe*, New York 1999, 178–196; Jennifer D. Thibodeaux, *Man of the Church, or Man of the Village? Gender and the Parish Clergy in Medieval Normandy*, in: *Gender & History*, 18, 2 (2006), 380–399; Dies., *Negotiating Clerical Identities*, wie Anm. 1.

einer Männlichkeitstradition ausmachen, die das Topos des kriegerischen Helden aufnimmt.

Beda Venerabilis

Ihr Autor, die Hauptfigur dieses Aufsatzes, hat auf den ersten Blick nichts mit einer solchen Heldenfigur gemein. Es ist Beda Venerabilis, *the venerable Bede*, Beda der Ehrwürdige, sogenannter Vater der englischen Kirchengeschichte. Geboren 673, kam er – wie wir seinen eigenen Angaben entnehmen können – mit sieben Jahren als Oblate, also von seinen Eltern der Kirche gewidmet, in das Kloster Wearmouth und zog wenige Jahre später in den neu gegründeten Teil des Klosters im nahegelegenen Jarrow, wo er bis an sein Lebensende wohnte. Heute mögen diese beiden Orte im nordenglischen Gebiet Tyne and Wear eher unscheinbar, ja sogar etwas verkommen wirken (die Metro-Haltestelle *Bede* entlässt den unbedarften Besucher erst einmal in die Öde der nordenglischen Industrielandschaft), aber ein Besuch der beiden Kirchen, die einst die Herzstücke des Doppelklosters bildeten, lässt einen die damalige Relevanz des Ortes und der Region heute noch erahnen. Zwar sind die kleinen Gebäude, deren Erscheinungsbild dank kontinuierlicher Weiternutzung im hohen Mittelalter dem zahlreicher anderer Kirchen der anglo-normannischen Bauzeit gleicht, nur noch in ihrer Grundsubstanz angelsächsisch bzw. nordhumbrisch. Doch erinnern heutige Besucher:innen nicht nur ein erstaunlich gut erhaltener Holzstuhl, dem nachgesagt wird, schon Beda habe darin gesessen, sowie Teile des Chorgestühls an die Jahrhunderte vor der normannischen Eroberung; auch zeugen Grundriss und bestehende Reste der Klostergemäuer von der beachtlichen Größe der Ursprungsinstitution.⁴ Zu Bedas Zeiten war Wearmouth-Jarrow ein religiöses Zentrum, das neben seinen rund sechshundert Mönchen auch eine umfangreiche Bibliothek und Zeugnisse europäischer Handwerkskunst beheimatete. Nicht nur waren die Steinkirchen im neusten Stil gebaut und mit zahlreichen Kunstwerken geschmückt, sondern das Kloster besaß sogar seine eigene Glaskunstwerkstatt, deren erster Handwerksmeister der Abt Benedict Biscop eigens für sein Kloster von einer Romreise zurück auf die Insel eingeladen hatte.⁵ Der junge Beda, der mit 19 zum Diakon und mit dreißig zum Priester geweiht wurde, wuchs also in einer Umgebung auf, die sich als Zentrum der nordenglischen Religion und

4 Tatsächlich stammt der Stuhl gemäß Kohlenstoff-Datierung lediglich aus dem 14. Jahrhundert; dafür sind Teile der Kanzel alt genug, um möglicherweise Teil der vor-normannischen Einrichtung gewesen sein zu können.

5 Für eine umfassende Darstellung der erhaltenen Architektur und Artefakte sowie der archäologischen Untersuchungen vgl. Rosemary J. Cramp, *Wearmouth and Jarrow Monastic Sites*, Swindon 2005.

Kultur verstand, und es ist daher nicht verwunderlich, dass ein Mann, der sein ganzes Leben im Umkreis dieses Klosters verbrachte, sich mit dem Kloster, seinem Wirken und seiner Geschichte identifizierte.

So ist es auch passend, dass Beda heute – obwohl er in seinem langen Leben unzählige weitere Schriften⁶ verfasst hat – den meisten vor allem als Historiker ein Begriff geblieben ist. Seine »Kirchengeschichte des Englischen Volkes« ist von historischem wie literarischem Interesse und räumt mit sanfter Eindringlichkeit jeglichen Zweifel der Leserin an der Dominanz nordenglischer Kultur und Religion auf der Insel aus dem Weg. Die »Historia Ecclesiastica« – im Original auf Latein verfasst, aber schon im 9. Jahrhundert ins Altenglische übersetzt und heute noch in zahlreichen Kopien erhalten⁷ – ist ein früher Meilenstein der Geschichtsschreibung und wirkte richtungsweisend für das weitere Verfassen historiografischer Literatur. Beginnend mit der Besiedelung Britanniens, erst durch die Briten, dann durch die Angeln, Sachsen und Jüten, erzählt Beda die Geschichte der Christianisierung Englands bis hin zu seiner eigenen Zeit. Die ersten Kapitel vermischen noch die Ansprüche einer Weltchronik mit denjenigen einer Ursprungserzählung (*origo gentis*) und heben neben der Geschichte der Insel auch diejenige Roms hervor; doch fokussiert Beda mit der Zeit immer stärker auf die Geschichte Englands und die Taten der Könige, Bischöfe und Heiligen, insbesondere auch derer Nordhumbriens.

6 Erhalten in Manuskriptform sind zahlreiche exegetische Schriften und Homilien, Viten, eine Martyrologie, die Geschichte der Bischöfe von Monkwearmouth und Jarrow, ein Buch über Epigramme, über »Die Natur der Dinge, über die Natur der Zeit«, über Orthografie und eines über Geografie sowie sieben Briefe. Aus einer Aufzählung des Autors selbst weiß man noch von einer weiteren exegetischen Schrift, einer Vita und zwei Schriften über Hymnen und Dichtung. Dazu kommen zahlreiche weitere anonyme Texte, die mehr oder weniger sicher Beda zugeschrieben werden.

7 Die Überlieferungslage ist ausgesprochen gut und zählt über 130 Manuskripte, die ältesten (Moore MS (M), Cambridge University Library, Kk v. 16; (B) Cotton Tiberius A. xiv; (C) Cotton Tiberius C. ii; Namur (N), Bibliothèque de la Ville; (L) Sankt Petersburg Lat. C. v. I. 18; (K) Landesbibliothek Kassel, MS 4 theol. 2; (U) Herzog-August Bibliothek Wolfenbüttel Weisenburg 34.) stammen noch aus dem 8. Jahrhundert, die jüngsten aus dem 15. Jahrhundert. Die größte Anzahl überlieferter Abschriften stammen aus dem 8./9. und dem 12. Jahrhundert. In Anbetracht der folgenden Ausführungen mag es die Leser:in vielleicht auch interessieren, dass nur ein mittelalterlicher Autor aus den Britischen Inseln sich über eine höhere Anzahl überlieferter Manuskripte freuen kann, und zwar Geoffrey von Monmouth mit seiner »de Gestis Regum Britanniae«. Was doch bezeichnend ist, denn – wie Charles Plummer in seiner Edition der »Historia Ecclesiastica« von 1896 betont –: »if Bede be the father of English History, Geoffrey is no less surely the father of medieval romance«. Carolus Plummer (Hg.), *Venerabilis Baedae Historia Ecclesiastica*, Piscataway 2003, lxxxiv.

Die Kirchengeschichte des englischen Volkes

Ein kleiner Abriss soll hier genügen, um Inhalt und Charakter des Werks vorzustellen. Beda schrieb die »Kirchengeschichte« noch vor den großen Raubzügen der Dänen und Norweger, die in die Geschichte als *Viking Age* eingingen und die englische Gesellschaft und Sprache prägten; somit ist sie chronologisch auch vor dem Anspruch der Westsächsischen Könige zu verorten, ›ganz England⁸ zu regieren, der von Alfred dem Großen begründet wird.

Beda verbrachte sein gesamtes Leben im Königreich Nordhumbrien. Das Königreich war ein Zusammenschluss der einst separaten Königreiche Bernicia und Deira, der in etwa dem heutigen Nordengland und Schottland entspricht, und eines von mehreren Kleinkönigreichen, die bis ins 9. Jahrhundert in fluktuierender Form bestanden. Seine Geschichte beschreibt die fortschreitende Christianisierung dieser Königreiche, die in der Regel von ihren Königen und den ihnen zugeordneten Geistlichen, die oft direkt von Rom gesandt waren, vorwärtsgetrieben wurde. Beda schließt seine »Historia Ecclesiastica« 731 mit einem Bild des Friedens: die englischen Königreiche im christlichen Glauben vereint mit den benachbarten Iren und Pikten, mit denen man Friedensbündnisse abgeschlossen hatte; die Männer Nordhumbriens jeder Gesellschaftsschicht (*tam nobiles quam priuati*) legen die Waffen nieder und treten stattdessen in den Dienst Gottes, denn so sicher sei der Frieden und so groß der Reichtum Nordhumbriens.⁹ Nur sechzig Jahre später wird Bedas Kloster von Nordmännern überfallen werden und die Nordhumbrier müssen erneut zu den Waffen greifen im Versuch, sich gegen diese heidnischen Krieger zur Wehr zu setzen. Und der Gelehrte Alkuin von York, Berater am Hof Karls des Großen, wird den Mönchen im Norden vorwerfen, sie hätten sich diesen Angriff durch ihr übermäßiges Interesse an den heroischen Epen selbst zuzuschreiben, mit dem berühmt gewordenen Ausspruch: »Was hat denn Ingeld mit Christus zu tun?!«¹⁰

8 ›Ganz England‹ beschränkte sich allerdings auch im 9. Jahrhundert, der Regierungszeit Alfreds, noch auf den Teil südlich des Flusses Humber (heutiges Mittelland), weitete sich jedoch in den Jahren nach der Schlacht von Edington 878 weiter in den Norden aus. Alfred beanspruchte nach diesem entscheidenden Sieg und den darauffolgenden Allianzen mit den dänischen Einwanderern den Titel ›König aller Engländer‹ für sich. Sein Nachfolger Athelstan festigt dann den Westsächsischen Anspruch tatsächlich auch im Norden des heutigen Englands.

9 Bertram Colgrave u. Roger Aubrey Baskerville Mynors (Hg.), *Beda's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford 1969, lib. V, cap. 23. Diese Quellenangabe wird ab nun verkürzt verwendet, nämlich: *Beda's Ecclesiastical History*, wie Anm. 9, lib. X, cap. X.

10 »Quid enim Hinieldus cum Christo?« In einem Brief an Bischof Higbald von Lindisfarne. Siehe Ernst Dümmler (Hg.), *Epistolae Karolini aevi II. Monumenta Germaniae Historica (MGH) Epistolae IV*, Berlin 1895, 183. Ingeld war ein legendärer Kriegerheld aus der altenglischen und nordischen Literatur.

Insgesamt besteht die Kirchengeschichte aus fünf Büchern, denen ein Vorwort vorangestellt ist, in welchem sich Beda an den *gloriosissimum regem* Coelwulf richtet, den König Nordhumbriens, dem er auch das Werk widmet. Das erste Buch beginnt mit Julius Cäsars gescheitertem Versuch, die Insel Britannien einzunehmen, und beschreibt den nachfolgenden, unter Kaiser Claudius erfolgreichen Einzug der Römer in England sowie die Verbreitung des christlichen Glaubens bei den einheimischen Briten. Bald darauf folgt schon der Abzug der Römer und der schicksalsschwere Entschluss der Briten, geplagt von den Raubzügen der benachbarten Pikten und der Iren, erst noch einmal die Römer und dann die germanischen Angeln zu Hilfe zu rufen. Bald übernehmen die Angeln und ihre Nachbarn, die Sachsen und Jüten, in England die Kontrolle und erregen die Aufmerksamkeit römischer Missionare, die sich die erneute Christianisierung der Insel zum Ziel machen. Das erste Buch schließt mit dem Tod Papst Gregors I., des aus Bedas Sicht unangefochtenen Helden der frühen Christianisierung Englands. Das zweite Buch beschreibt die langsame Verbreitung des Glaubens unter den Oberschichten in mehreren Königreichen Englands und die Etablierung Canterburys als Bischofsitz. Es erscheinen im zweiten Buch neben den Königen der südlichen und nördlichen Königreiche, die versuchen, ihren Leuten das Christentum nahezubringen, auch vermehrt heilige Männer, Äbte und Bischöfe, deren Tugenden, Taten und Wunder erzählt werden. Im dritten Buch wendet sich Beda vornehmlich den Geschehnissen in Nordhumbrien zu, deren Höhepunkt die Synode von Whitby und der Entscheid zur strikten Folge der römischen anstelle der irischen Tradition darstellten. Buch vier beginnt mit der Ernennung einer der großen Figuren der frühen englischen Kirche, des Griechen Theodors, zum Erzbischof und folgt sodann chronologisch den weiteren Taten und Missetaten der englischen Könige, Bischöfe, und Heiligen. In Buch fünf begegnen wir bereits englischen Missionaren, die auf den Kontinent ziehen, um ihre alten Vorfahren, die Sachsen, auf ihrem Weg zum Christentum zu unterstützen. Die Geschichte schließt mit Bedas eigener Zeit und der Anpassung der letzten Regionen und Klöster an die römisch-christliche Tradition – mit dem Sieg der römischen Kirche in ganz England. Eine klassische frühmittelalterliche Kirchenchronik also, wie wir sie auch von Autoren wie Eusebios von Caesarea oder Gregor von Tours kennen, die Beda zum Vorbild hatte.

Beda ›in context‹

Widmen wir uns aber genauer dieser klassischen Kirchengeschichte und konzentrieren wir uns nicht bloß darauf, was sie uns innerhalb des Narrativs der christlichen Vorwärtsbewegung über deren einzelne Etappen berichtet, sondern

wie diese Etappen dargestellt werden, so kann man sehen, dass diese Kirchengeschichte mehrere Erzählschichten birgt, die ein interessantes Licht auf Bedas Selbstbild werfen können. Die monastische Männlichkeit, die Beda andeutet, ist eine, die sich an den Idealen der *milites Christi* orientiert. Auch ist seine Kirchengeschichte nicht losgelöst von anderen Gattungen verfasst, sondern es fließen Spuren anderer zeitgenössischer Literatur und Erzählungen mit hinein. Neben Anlehnungen an Heiligenviten und Historiografie finden wir auch Echos heroischer Dichtung, die Vorläufer der mittelalterlichen Ritterepen – Erzählungen, deren Helden ein spezifisches Männlichkeitsideal personifizieren. Eine Männlichkeit, die sich wie diejenige der antiken Helden im Wettstreit, im Kampf und im Kriegeruhm, in Körperlichkeit und starken Emotionen präsentiert.¹¹

Ob Beda selbst derartige Literatur gelesen hat, können wir nicht mit Sicherheit wissen, obwohl man mit Blick auf Alkuins Vorwurf an die Klosterbrüder in Lindisfarne vermuten kann, dass zumindest ein Teil davon ihm nicht ganz fremd gewesen sein wird und auch die Klosterbrüder von Wearmouth/Jarrow ältere Legenden von heroischen Kriegerern und ihren Taten kannten.¹² Was wir aber mit Sicherheit behaupten können, ist, dass ihm die christlichen Erzählungen über heroische Märtyrer und die Idee der Soldaten Christi bekannt waren.¹³ Das meiste, was wir über Beda selbst wissen, stammt indes aus seinen eigenen Aussagen. In Anlehnung an den Geschichtsschreiber Gregor von Tours fügte er seiner Kirchengeschichte eine autobiografische Notiz an, in der er nicht nur seine eigenen Lebensdaten angab, sondern auch seine Werke listete. Diese für die Zeit eher ungewöhnliche Tat erlaubt einen näheren Blick auf die Person Bedas. Wir haben es hier, so viel verrät uns der kurze Abschnitt, mit einer Person zu tun, die ihr ganzes Leben in der Welt der gelehrsam Frömmigkeit verbrachte und der die eigene Stellung als Teil dieser Welt sehr wichtig war. Die lange Liste der von ihm verfassten Schriften – vor allem, und für ihn auch an erster Stelle stehend, zahlreiche exegetische Werke, aber auch Heiligenviten und sogar Werke über Orthografie, Epigrammatik und Poetik – zeigt nicht nur, wie verdient sein Ruf als Gelehrter war, sondern deutet auch darauf hin, wie wichtig ihm die eigene Au-

11 Vgl. u. a. Birgit Studt, Helden und Heilige, in: Historische Zeitschrift, 276 (2003), 1–36.

12 Es ist sehr wenig über die Verbreitung früher (schriftlicher) Heroenlieder bekannt, und die Datierung von altenglischer Dichtung, die solche Themen ansprechen, wie z. B. »Beowulf« oder »Widsith«, sind unsicher und werden kontrovers diskutiert. Plausibel ist allerdings, dass auch die Dichtung des 8. Jahrhunderts (die früheste Datierung Beowulfs) sich auf frühere, mündliche Traditionen beruft. Vgl. z. B. John D. Niles, The Myth of the Anglo-Saxon Oral Poet, in: Western Folklore, 62, 1/2 (2003), 7–61.

13 Die Bibliothek von Wearmouth/Jarrow war eine der am besten ausgestatteten Klosterbibliotheken der Insel; für eine ungefähre Rekonstruktion der Kataloge vgl. Rosalind Love, The Library of the Venerable Bede, in: Richard Gameson (Hg.), The Cambridge History of the Book in Britain. Volume 1: c.400–1100, Cambridge 2011, 606–632; Michael Lapidge, The Anglo-Saxon Library, Oxford 2008.

torschaft war. Er war nicht bloß ein Mönch, dem es zufällig, oder weil er darum gebeten wurde, in den Sinn kam, eine Kirchengeschichte zu verfassen; sondern er wurde darum gebeten, sie zu verfassen, weil er bereits einen Namen als Gelehrter und Autor unterschiedlichster Werke hatte. Beda schreibt zudem, er habe sein ganzes Leben dem Studium der Heiligen Schrift gewidmet und seine exegetischen Schriften »zum Nutzen meiner selbst und dem meiner Brüder« verfasst.¹⁴ Die Verbindung der eigenen Person mit den Brüdern, der Gemeinschaft von Mönchen, mit denen er sein ganzes Leben verbracht hat, ist bezeichnend. Es ist diese Gemeinschaft, für die Beda in erster Linie schreibt und mit deren Blick er die Geschichte betrachtet, die hauptsächlich denn auch aus Männern besteht.¹⁵

Beda und die Frauen

Das war, wie vorhin angesprochen, im England des 7. Jahrhunderts nicht zwingend so. Beda hätte auch Mitglied eines der zahlreichen Doppelklöster sein können, in denen sich unter einer Äbtissin zwei Gemeinschaften, eine von Mönchen und eine von Nonnen, vereinte. Die Geschlechter waren zwar auch in diesen Häusern streng getrennt, aber man lebte nicht in einer eingeschlechtlichen Abgeschiedenheit, wie dies in einem reinen Männerkloster der Fall war.¹⁶ Ganz so rein männlich war Bedas weiteres Umfeld aber wohl auch so nicht. Das 7. Jahrhundert war nicht nur die Zeit der großen englischen Doppelklöster, sondern auch eine Zeit der Gründungen von zahlreichen Frauenklöstern.¹⁷ Namhafte Frauen hohen Rangs wurden Äbtissinnen und beeinflussten weit über das Tagesgeschehen hinaus die kirchliche und zum Teil auch weltliche Politik. Was in diesem Jahrhundert begann, blieb noch lange Zeit bestehen. Töchter, Schwestern und sogar ehemalige Ehefrauen der englischen Könige verbrachten in diesen Klöstern ihr Leben, die dem weltlichen Geschehen und dem politischen und wirtschaftlichen Mittelpunkt Englands näherstanden, als wir uns das heute meist vorstellen.¹⁸ Es war nicht Abgeschiedenheit, die diese Frauenklöster

14 Bede's Ecclesiastical History, wie Anm. 9, lib. V, cap. 24.

15 Das muss natürlich, wie schon Barbara Newman bemerkte, nicht heißen, dass automatisch auch männlich-patriarchale Stereotype aufgebracht werden. Vgl. Barbara Newman, On the Ethics of Feminist Historiography, in: *Exemplaria* 2, 2 (1990), 702–06, 705.

16 Tatsächlich lebten die Geschlechter zwar getrennt, doch, wie Erzbischof Theodor mit leichter Skepsis feststellte, ohne eine Trennmauer zwischen den Bereichen. Der Grieche fand diese Gewohnheit wohl merkwürdig, sah aber davon ab, sie zu verbieten.

17 Vgl. Sarah Foot, *Veiled women*, Aldershot 2000.

18 Vgl. z. B. Veronica Ortenberg, *Virgin Queens: Abbesses and Power in Early Anglo-Saxon England*, in: Richard Gameson u. Henrietta Leyser (Hg.), *Belief and Culture in the Middle Ages: Studies Presented to Henry Mayr-Harting*, Oxford 2001, 59–68; Stephanie Hollis, *Anglo-Saxon Women and the Church: Sharing a Common Fate*, Woodbridge 1992.

hauptsächlich auszeichnete, sondern aktives religiöses Engagement. Manche Frauen aus diesen Kreisen zogen sogar selbst als Missionarinnen über den Ärmelkanal und gründeten in Kontinentaleuropa ihre eigenen Häuser. Es ist also höchst unwahrscheinlich, dass Beda sich dieser Fähigkeiten seiner weiblichen Counterparts nicht bewusst war.

Dennoch nehmen sie in seiner Kirchengeschichte eine bescheidene Rolle ein. Die Frauen, die in Bedas Narrativ Platz haben, zeichnen sich höchst selten durch ihre weltliche und kirchenpolitische Handlungsfähigkeit aus. Sie treten eher als stereotypisierte Figuren auf, als sanfte Heilige oder als fromme und beständige Gläubige, die ihre Männer durch die Kraft ihres Glaubens bekehren. Sie sind, wie David Pelteret bemerkt, eigentlich Bedas Eigenkreation, Idealtypen, denen ihre politische Wirkmacht abgesprochen wird.¹⁹ Die erste Frau, der mehr als ein Teilsatz gewidmet wird, ist denn auch Ethelberga von Kent. Die junge Tochter des Königs von Kent wird mit Edwin von Nordhumbrien vermählt. Sie kommt als Christin an seinen Hof und trägt dazu bei, ihn zur Bekehrung zu überzeugen. Diese Bekehrung des Gatten ist narratologisch gesehen die einzige Funktion Ethelbergas in dieser Erzählung; dennoch übernimmt nicht Ethelberga selbst die tragende Rolle in dem Bekehrungsnarrativ des Nordhumbriers, sondern ihr persönlicher Kaplan Paulinus. Er wird zum Bischof ernannt und nimmt es auf sich, den König von der Sinnhaftigkeit des neuen Glaubens zu überzeugen. Paulinus, nicht Ethelberga, übernimmt folglich neben Edwin die Hauptrolle in der Geschichte der Bekehrung Nordhumbriens.

Ein Nachfolger Edwins, König Egfrid, heiratete seinerseits eine Tochter des Königs der Ostangeln, und auch ihr widmet Beda ein Kapitel. Seiner Darstellung nach ist die Königstochter so fromm, dass sie ihren Mann davon überzeugen will, sie in ein Kloster gehen zu lassen. Als er endlich einwilligt, tritt sie ein und wird innert kürzester Zeit Äbtissin eines von ihr neu errichteten Konvents. Dieser »Karrieresprung« sagt fast mehr über ihre Tatkraft aus als über ihre Frömmigkeit, worauf Beda aber nicht eingeht. Äbtissinnen wie Ethelreda bilden eine der Ausnahmen in Bedas sonst frauenarmer Darstellung. Eine weitere ist Hilda von Whitby, die Äbtissin des Klosters Whitby im Norden des heutigen Yorkshire, damals im Königreich Northumbria, der Beda ebenfalls ein ganzes Kapitel widmet. Hilda ist eine der bekanntesten monastischen Frauenfiguren ihrer Zeit und erscheint in den Quellen als zielstrebige und kompetente Führungsfigur. Sie leitete im Jahr 664 die Synode von Whitby, die König Oswin einberufen hatte, um den schon länger schwelenden Streit zwischen den Vertretern der irischen und der römischen Kirche zu schlichten und ein für alle Mal einige Standpunkte zu klären. Die

19 David Anthony Edgell Pelteret, *Bede's Women*, in: Constance M. Rousseau u. Joel T. Rosenthal (Hg.), *Women, Marriage, and Family in Medieval Christendom: Essays in Memory of Michael M. Sheehan*, Kalamazoo 1998, 19–46.

Synode von Whitby war der Ort, an dem beschlossen wurde, nach welcher Berechnung der Osterfeiertag bestimmt werden sollte. Die Vertreter der römischen Zählung überzeugten schließlich den König von ihrer Rechtmäßigkeit; und die Klöster und Geistlichen, die der irischen Tradition anhängen, wurden aufgefordert, ihre Gewohnheiten zu ändern (oder die Insel zu verlassen). Dieser Synode stand Hilda vor und spielte damit wohl auch eine stimmkräftige Rolle in den Diskussionen, obwohl ihre Partei schlussendlich zu den Verlierern zählte. In Bedas Darstellung allerdings wird Hilda im Kapitel zur Synode lediglich als Äbtissin des Klosters vorgestellt, spielt aber keine weitere Rolle in der Debatte. Erst in einem späteren Kapitel nimmt Beda sich ihrer an und präsentiert ihre Biografie in klassischer Manier als die einer Heiligen, von der Annahme der Taufe und dem Wunsch nach dem Leben im Kloster über ihre Tätigkeiten als Äbtissin bis hin zu ihrem Tod nach einer längeren Krankheit. Ihr Tod wird – nicht unüblich für damalige Heilige – nicht erst nach ihrem Dahinscheiden entdeckt, sondern noch im gleichen Moment zwei Nonnen in einer Vision gezeigt, einer ihrer eigenen Mitschwestern und einer aus einem befreundeten Kloster, das sich aber in einiger Distanz zu Whitby befand. Beiden erschien die Vision einer mit Licht umhüllten Seele, die zum Himmel aufsteigt, und es wurde ihnen bewusst, dass diese Erscheinung den Tod der geschätzten Äbtissin kennzeichnen musste.²⁰ Visionen sind dann auch Anlass für vier weitere kurze Kapitel, die sich mit Frauenfiguren beschäftigen; und zwar mit den Nonnen des Klosters Barking, denen eine Reihe von Visionen erscheinen und in deren Klostergelände sogar Wunder verzeichnet wurden.²¹ Damit sind die Kapitel der Kirchengeschichte, die von Frauen handeln, auch schon aufgezählt. Einige wenige kommen in der weiteren Geschichte noch vor, als Randnotiz zu ihren Ehemännern oder Vätern. Doch alle haben sie klare Rollen und Funktionen, es wird ihnen nicht die Breite ihres sicherlich in der Realität des 7. Jahrhunderts bestehenden Handlungsspielraumes zugestanden und sie bleiben in Bedas Narrativ deutlich hinter den Männern zurückgestellt.

Man könnte, wie es schon David Pelteret getan hat, nun über die Hintergründe dafür spekulieren und sie in der fehlenden weiblichen Umgebung des im Kloster aufwachsenden Jungen, der Sehnsucht nach einer Mutterfigur finden. Etwas weniger freudsch-spekulativ und eher der mittelalterlichen Lebenswelt angepasst könnte man die Gründe in der Übernahme des sich langsam über Westeuropa ausbreitenden römischen Marienkults sehen, der Frauenfiguren zu verehrens-werten, aber unantastbaren, virginalen Müttern machte.²² Unzutreffend wäre auf jeden Fall, zu argumentieren, dass Beda keine anderen Vorbilder in seinem

20 Bede's Ecclesiastical History, wie Anm. 9, lib. IV, cap. 28.

21 Bede's Ecclesiastical History, wie Anm. 9, lib. IV, cap. 7–10.

22 Vgl. Pelteret, Bede's Women, wie Anm. 19, 35.

Umfeld oder der ihm zugänglichen oder überlieferten Literatur und mündlichen Kultur gehabt hätte. Doch die Genderdifferenzen, die Beda implizit aufwirft, werden ein Merkmal späterer Roman- und Liebesliteratur werden, wie sie im 12. Jahrhundert unter anderem in Frankreich aufkamen.²³ In der Troubadourlyrik, wie auch in anderen Formen, konnte die Frau eine überhöhte Rolle einnehmen oder sie folgte dem Vorbild der Muttergottes in ihren teils auch konfliktreichen Tugenden der Jungfräulichkeit, Mütterlichkeit und Gehorsamkeit. Nur selten nehmen in diesen Erzählungen die Frauen das Schwert selbst in die Hand, sondern üben ihre Macht auf andere Weisen aus. Es gibt natürlich auch Ausnahmen: Nennenswerte Beispiele wären Enide in Chrétien de Troyes Erec (12. Jahrhundert) oder Silence im Roman de Silence von Heldris von Cornwall (13. Jahrhundert); aber sie bestätigen eher die Regel, da ihre Kampffähigkeit als nichtweiblich gezeichnet wird.²⁴ Die hochmittelalterliche skandinavische Literatur kennt die Topoi sowohl der rachedurstigen Frau, die ihre Männer zum Kampf antreibt, als auch der Friedensstifterin, die drohende Gewaltakte versucht, zu entschärfen.²⁵ Beide Rollen sind trotz ihres Einwirkens auf das Geschehen grundsätzlich die passiveren, wobei Passivität in diesem Sinne nicht mit Inaktivität bzw. Vernachlässigbarkeit gleichgesetzt werden darf: Nicht nur die ausführende Gewalt, sondern auch jene, die dahinter steht, ist entscheidend.

In Bedas Narrativ jedenfalls agieren die Frauen im Hintergrund und greifen nicht aktiv in das (Kampf-)Geschehen ein. Durch diese bewusste Abwesenheit von agierenden Frauen in Bedas Narrativ werden die Eigenschaften und Zugehörigkeiten der Männer nochmals stärker in den Fokus gerückt. Es wird der Eindruck verstärkt, dass die Geschehnisse Nordhumbriens rein von Männern bestimmt werden, und zwar nicht einfach von unbestimmten Männern, sondern sehr klar von jenen, die eng mit der Kirche in Verbindung stehen.

23 Vgl. Albrecht Classen, *The Power of a Woman's voice in Medieval and Early Modern Literatures*, Berlin 2007, 1.

24 Zu den Gendertypologien vgl. u. a. Manuela Niesner, Schiltknecht Enite. Zur gender-Transzendierung im ›Erec‹ Hartmanns von Aue, in: *Zeitschrift für Deutsche Philologie*. 126, 1 (2007), 1–20.

25 Wie u. a. Judith Jesch und Jenny Jochens festhalten, ist die Frau, die ihren Mann oder die Männer ihrer Familie zur Rache aufstachelt und somit die Schuld tragen kann für das Weiterdauern der Fehde, schon beinahe ein Klischee der moderneren Sagaforschung geworden. Es lässt sich aber trotz zahlreicher Beispiele solcher Frauenfiguren vor allem in den klassischen Sagas und der Edda relativieren; und auch in der isländischen Literatur findet man Frauen, deren Rolle im Gegenteil darin besteht, drohende gewalttätige Auseinandersetzungen zu entschärfen und die Friedfertigkeit zu stärken. Vgl. z. B. Giselle Gos, *Women as a Source of heilræði, ›sound counsel‹: Social Mediation and Community Integration in Fóstbræðra saga*, in: *Journal of English and Germanic Philology*, 108, 3 (2009), 281–300.

Die *milites Christi*

So ist es auch im Kampf um und für den richtigen Glauben. In dem Narrativ des effektiven Kampfgeschehens sind bei Beda Frauen nur Randfiguren. Die Helden sind aber in diesem Falle nicht nur keine Frauen, sondern es sind auch nicht unbedingt die Könige oder die weltlichen Ritter bzw. Krieger des Adels. Bedas Helden sind ein anderer Typ Krieger, näher an den »lone manly bishop[s]«²⁶ des Hochmittelalters. Es sind die *miles Christi*, Soldaten Gottes, die mit Gebet und Schrift kämpfen anstatt mit Waffen – es sind Mönche, Kleriker und die Gemeinschaft der wahren Gläubigen. Die Bezeichnung wie auch das Selbstverständnis des *miles Christi* stammen bereits aus dem Frühchristentum. Obwohl Christen an sich die Ausübung von Gewalt ablehnen, ist bereits in den Briefen Paulus' eine kriegerische Metaphorik präsent. Diese macht aus dem Christen, der sich für seinen Glauben einsetzt, einen Soldaten Gottes, der nicht mit weltlichen Waffen gegen einen menschlichen Feind kämpft, sondern sich mit den »Waffen der Gerechtigkeit« (Röm 13:12) gürtet, um gegen den Teufel und seine Mächenschaften anzutreten (u. a. 2 Kor 10:3–6; 2 Tim 2:3). Tertullian erinnert die zum Tod verurteilten Märtyrer, dass sie nun in die Reihen der Armee Gottes gerufen würden (*Ad martyras*, cap. 3), und dieselbe Sprache des geistigen Kampfes wurde von den Wüstenvätern aufgenommen.²⁷ Als die Anhänger Benedikts von Nursia im 6. Jahrhundert seine Regel für das brüderliche Zusammenleben festlegten, so formulierten sie den Aufruf: »An dich also richte ich jetzt mein Wort, wer immer du bist, wenn du nur dem Eigenwillen widersagst, für Christus, den Herrn und wahren König, kämpfen willst und den starken und glänzenden Schild des Gehorsams ergreifst.« (*Regula* Prolog. 4). Der Mönch als Soldat Christi war also etabliert und frühmittelalterliche Autoren griffen selbstverständlich zur Kriegsrhetorik.²⁸ Für den im 8. Jahrhundert lebenden und schreibenden Beda war also diese Vorstellung des kämpferischen Gläubigen sicherlich allgegenwärtig, und die Erinnerung an eine Zeit, in der sich die Christen auch tatsächlich gegen die Heiden rüsten mussten, noch sehr präsent. Und aus seiner engeren Perspektive heraus waren diese Soldaten auch seine Klosterbrüder – Männer wie er selbst, sein Abt oder auch sein Bischof und König. Auch hier

26 Maureen Miller, *Masculinity, Reform, and Clerical Culture: Narratives of Episcopal Holiness in the Gregorian Era*, *Church History*, 72 (2003), 25–52, 45.

27 Vgl. Katherine Allen-Smith, *Spiritual Warriors in Citadels of Faith*, in: Jennifer D. Thibodeaux (Hg.), *Negotiating Clerical Identities: Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*, Basingstoke 2010, 86–110, 89.

28 Hierbei sollte nicht vergessen werden, dass die Grenze zwischen höherem Klerus und Adel (Bischöfe und Äbte) auch im frühen Mittelalter fließend war – und damit auch die Grenze zwischen denjenigen, die ausschließlich mit Wortgewalt für den Glauben kämpften, und denjenigen, die auch zum Schwert griffen.

wieder sind Frauen nicht ganz ausgeschlossen – während die spätantiken Autoren auch im Zusammenhang mit Märtyrerinnen nicht von *milites Christi* sprachen, waren die Hagiografen des 6. und 7. Jahrhunderts nicht ganz so streng. Doch auch für diese Autoren waren weibliche Kriegerinnen Ausnahmefälle, und auch der spirituelle Kampf blieb weiterhin eine Männerdomäne.²⁹

Im Grunde genommen ist die ganze Kirchengeschichte die Erzählung eines Krieges zweier Seiten, Christentum gegen Heidentum. Dieses Motiv vom Kampf kommt bei Beda in unterschiedlichen Momenten und unterschiedlicher Motivik zur Geltung, sowohl im Drang des gesamten Narrativs, das eine deutlich heilsgeschichtlich motivierte Vorwärtsbewegung hin zu einem im Glauben vereinten England aufweist,³⁰ als auch in der Darstellung einzelner Begebenheiten sowie in der Beschreibung individueller Christen und ihrer Gemeinschaft. Unterstrichen wird das Bild des Kampfes nicht nur durch die von Beda beschriebenen Episoden gewaltsamer Missionierung – die allerdings nicht sonderlich zahlreich sind –, sondern vor allem auch durch seine Begrifflichkeiten und eine Bildsprache, die dieses kriegerische Motiv widerspiegelt.

Als zum Beispiel Bischof Cedd, ein gebürtiger Nordhumbrier, nach langer Missionarstätigkeit und dem Bau mehrerer Klöster während eines Besuchs im Kloster *Læstingaeu* (Lastingham, in Yorkshire) verstarb und im dortigen Klosterfriedhof beigesetzt wurde, reisten einige der Brüder aus seiner ehemaligen Provinz in Essex eigens zu seiner Ruhestätte, um in deren (und seiner) Nähe zu leben. Sie wurden, so Beda, in Lastingham von ihren *fratres et commilitiones*, von ihren »Brüdern und Mitstreitern«, willkommen geheißen.³¹ Eine ähnlich kriegerische Bezeichnung zur Wertschätzung seiner Gottestreue erhält Sebbi, König der Ostsachsen. Beda beschreibt ihn als Mann, der seine Zeit mit Andachtsübungen und barmherziger Tätigkeit verbringt und von dem die Leute sagten, er hätte eher Bischof als König sein sollen. Beda bezeichnet ihn als *miles regni caelestis*, als »Soldat des himmlischen Reiches«.³² Besonders interessant ist auch das Kapitel, das die Bekehrung zum Christentum der Nordhumbrier unter König Edwin beschreibt. Die Bekehrung des Königs selbst war eine längere Angelegenheit, denn es brauchte einiges an göttlichen Hinweisen, um den vorsichtigen

29 Vgl. Allen-Smith, *Spiritual Warriors*, wie Anm. 27, 92.

30 Auch die kleineren Rückschritte, die Apostasie einiger Königssöhne beim Besteigen des Throns, sind nicht von langer Dauer und werden von Beda bewusst nicht als wirkliche Rückschläge beschrieben, sondern als Episoden, die der Gesellschaft dazu verhelfen, sich der Überlegenheit des christlichen Glaubens bewusst zu werden. Innerhalb des Christentums ist Beda dann aber auch die Angleichung an Rom ein Anliegen, wie sich in seiner Behandlung derer zeigt, die den irischen Traditionen anhängen. So sehr er seine Landsleute schätzt, die dieser Tradition entstammen, so sehr ist es ihm aber auch wichtig, dass sie schlussendlich zur römischen Art übergehen.

31 Bede's *Ecclesiastical History*, wie Anm. 9, lib. III, cap. 23.

32 Bede's *Ecclesiastical History*, wie Anm. 9, lib. IV, cap. 11.

König davon zu überzeugen, dass es wirklich weitergehender Handlungen seinerseits bedurfte. Aber als er dann im Jahr 627 beschloss, den gewichtigen Schritt der Annahme des Christentums für das ganze Königreich tatsächlich in Betracht zu ziehen, so besprach er sich erst mit seinen Beratern und hörte deren Meinungen an. Diese sprachen sich, alle aus unterschiedlichen Gründen, für die Annahme des neuen Glaubens aus. Besonders der ehemalige Hohepriester Coifi, den offenbar schon länger das Gefühl beschlichen hatte, in seiner Rolle nicht so recht wirksam zu sein (»wenn die Götter Macht hätten, so hätten sie mich doch sicherlich begünstigt, ich, der ich mich doch immer mit großem Eifer in ihren Diensten bemüht habe«³³), bekehrte sich mit großem Eifer zum neuen Glauben und setzte sich auch sofort für die Zerstörung der alten Idole ein. Beda erzählt, wie Coifi sich sofort vom König Waffen und einen Hengst erbat, was ihm zuvor in seiner Rolle als Hohepriester verwehrt worden war, und sich hoch zu Ross mit Schwert und Lanze aufmachte, um die alten Altäre, die Symbole des falschen Glaubens, zu zerstören. Das Bild ist eindrücklich. Der Priester – der in seiner Rolle im alten Glauben waffenlos gewesen war und sich nur auf einer Stute hatte fortbewegen dürfen, anstatt auf einem Hengst, dem klassischen und hypermännlichen Fortbewegungsmittel des ebenso hypermännlichen Kriegers³⁴ – zieht nun bewaffnet auf besagtem Hengst aus, um einen symbolischen Akt der Widerrufung, ja fast der Eroberung, zu vollziehen. »Mit einem Schwert gegürtet, ergriff er mit der Hand einen Speer und ritt auf dem Hengst des Königs los [...]. Er zögerte nicht und sobald er am Schrein ankam, stieß er den Speer, den er hielt, in ihn hinein und entweihte ihn damit.«³⁵ Ohne dass Beda hier überhaupt darauf eingehen muss, schildert er damit unverkennbar den Ritter des Glaubens, den Gotteskrieger. Diese Vorstellung des Christen als Ritter und Krieger, der auch sehr wohl auf einem Pferd, ja sogar einem Hengst, reiten dürfen sollte, wird an anderen Stellen bekräftigt. Zum Beispiel befiehlt in Bedas Kirchengeschichte Erzbischof Theodore seinem Bischof Chadd, er solle doch, wenn er zum Predigen unterwegs sei, nicht immer zu Fuß gehen. Theodor, so Beda, erkannte nämlich Chadds herausragende Heiligkeit und fand es daher richtig, dass er auf längeren Strecken reite, ja er half ihm sogar mit eigenen Händen in den Sattel.³⁶

Auch auf andere Art ist das Bild des Christen als Krieger präsent, denn die Geschichte der Christianisierung Englands ist zwangsläufig auch eine Geschichte des Krieges. Nicht nur standen die damaligen Kleinkönigtümer erwartungsge-

33 Bede's Ecclesiastical History, wie Anm. 9, lib. II, cap. 13.

34 Zu Pferden und gesellschaftlicher Ordnung vgl. Ingrid Bennewitz, Die Pferde der Enite, in: Matthias Meyer u. Hans-Jochen Schiewer (Hg.), Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, Berlin 2002, 1–18.

35 Bede's Ecclesiastical History, wie Anm. 9, lib. II, cap. 13.

36 Bede's Ecclesiastical History, wie Anm. 9, lib. IV, cap. 3.

mäß immer wieder miteinander im Konflikt, sondern es wurde auch ganz konkret gegen Teile der Bevölkerung, die das Christentum noch nicht angenommen hatten oder wieder davon abgekommen waren, in den Kampf gezogen. Sehr früh in der »Kirchengeschichte« beschreibt Beda, wie die Sachsen und Pikten (beide Gruppen waren damals noch nicht christianisiert) zusammen gegen die Briten in die Schlacht zogen. Diese riefen ihre Bischöfe zu Hilfe, und *itaque apostolicis ducibus Christus militabat in castris*. Durch die bloße Anwesenheit jener Bischöfe also war Christus selbst als Heerführer präsent. In Gott vertrauend traten sie zum Gefecht an, »durchtränkt mit dem Wasser der Taufe«³⁷, und als die Briten auf die Feinde trafen, riefen die Bischöfe laut »Halleluja!«. Als die ganze Armee in den Ruf einstimmte, geriet die andere Seite in Panik. »Fürchtend, dass nicht nur die umliegenden Felswände, sondern das Gerüst des Himmels selbst erbebt«, verloren sie die Fassung und den Kampf.³⁸ Die Briten gewannen die Schlacht, ohne dass sie die Waffen ziehen mussten, Kraft ihres Glaubens. Ein paar Generationen später lässt sich dann auch endlich der bereits genannte nordhumbrische³⁹ König Edwin nach einem von seiner christlichen Frau Ethelberga und ihrem Bischof Paulinus von Gott erbetenen Sieg gegen die Westsachsen für das Christentum gewinnen (wobei er, wie Beda sagt, als weiser und vorsichtiger Mann, sich nicht gleich nach der Schlacht taufen lässt, sondern erst noch eine genaue Unterweisung in den Glauben einfordert).⁴⁰ Als eine Generation später die Nordhumbrier wieder der Apostasie verfallen, wird das Christentum mit Waffengewalt wiederhergestellt, denn König Oswald, *vir Deo dilecti*, hebt eine Armee aus, die zwar zahlenmäßig klein ist, aber *fide Christi munito* – mit dem Glauben Christi bewaffnet – gegen den heidnischen Anführer Cadwalla in die Schlacht zieht und dessen großes Heer besiegt. Wie Beda sagt: »Sie errangen den Sieg, als Verdients ihres Glaubens.«⁴¹ Cadwalla selbst kommt in der Schlacht ums Leben.

37 [M]adidus baptisate, Colgrave und Mynors übersetzen »soaked with the waters of baptism«, aber man könnte auch »von der Taufe erfüllt« lesen. Bede's Ecclesiastical History, wie Anm. 9, lib. I, cap. 20.

38 Bede's Ecclesiastical History, wie Anm. 9, lib. I, cap. 20.

39 Beda spricht hier zwar von der *gens Nordanhymbrorum, hoc est ea natio Anglorum, quae ad Aquilonalem Humbrae fluminis plagam habitat*, doch ist es vielleicht dennoch etwas anachronistisch, Edwin, und auch nachfolgend Oswald, selbstverständlich als Könige Nordhumbriens zu bezeichnen; zu der Zeit herrschten diese Könige noch über die ursprünglich zwei separate Königreiche ausmachenden Gebiete Deira und Bernicia, die erst einige Generationen später wirklich zu einem einzigen Königreich verschmelzen würden.

40 Bede's Ecclesiastical History, wie Anm. 9, lib. II, cap. 9.

41 Bede's Ecclesiastical History, wie Anm. 9, lib. III, cap. 1–2.

Bedas Positionierung

Die Idee der Gotteskriegerschaft und das Verständnis ihrer Notwendigkeit durchziehen also zweifellos Bedas »Kirchengeschichte«. Unklar bleibt bloß noch die Position des Autors in diesem kämpferischen Narrativ. Wo oder als was sieht sich Beda? Um dies zu beantworten, ist es entscheidend, zu verstehen, um welche Art des Kampfes es sich denn hauptsächlich handelt bzw. welche Krieger ihn ausführen. In Bedas Erzählung kommen sowohl Einzelne als auch Gemeinschaften zum Zug, wobei die herausragenden Einzelfiguren – Bischöfe wie Cedd, Chadd, Aidan oder Cuthbert – immer auch den Rückhalt einer Gemeinschaft haben, wie das oben genannte Beispiel Cedds verdeutlicht. Es besteht eine Wechselwirkung zwischen den Individuen und der Gemeinschaft, in der sie sich bewegen, vergleichbar mit der des Kriegers und Helden, der sich »als Individuum vom Kollektiv [abhebt], welchem er gleichwohl verpflichtend bleibt, und für das er durchaus eine exemplarische Vorbildfunktion erlangen kann«⁴². Unser Autor ist Teil dieses Kollektivs. Es wird zwar nicht kontinuierlich betont, aber dennoch tritt Bedas Selbstwahrnehmung als Teil der Klostersgemeinschaft und damit Teil der religiösen Landschaft Nordhumbriens immer wieder zutage. Der überwiegend große Teil der zweiten Hälfte der »Kirchengeschichte« – also nach der Annahme des Christentums durch den nordhumbrischen König Edwin – handelt von Begebenheiten in Nordhumbrien oder Erlebnissen nordhumbrischer Könige, Bischöfe oder Klosterbrüder, was den hohen Stellenwert des Königreichs für Beda sehr gut verdeutlicht. Er sagt sogar selbst in seiner autobiografischen Notiz, er lege hiermit die Geschichte der Kirche Britanniens und *maxime gentis Anglorum* vor, insbesondere der der Angeln, also der Bewohner des damaligen Nordhumbriens. Zudem zeigen Nebenbemerkungen wie in der Beschreibung Cynimunds als *nostrae ecclesiae presbyter fidelissimus*, ein überaus zuverlässiger Priester »unserer Kirche« – gemeint ist damit Bedas Kloster Wearmouth Jarrow –, das Zugehörigkeitsgefühl des Klosterbruders zu seiner Klostersgemeinschaft.⁴³ Auch in der Liebe der Klosterbrüder zueinander und zu ihren Bischöfen und Äbten kann die starke Verbundenheit gesehen werden, die der einzelne Mönch – und man darf hier auch annehmen, der Verfasser selbst – zur monastischen Gemeinschaft fühlt. Während das Zugehörigkeitsgefühl als solches nicht direkt angesprochen wird, ist die Liebe, die der Gemeinschaft als Ganzes zugeschrieben wird, umso stärker in der Erzählung gegenwärtig. Kaum ein Abt oder Bischof stirbt, ohne dass er beweint wird; kaum ein Mitglied der Gemeinschaft zieht aus, ohne dass man den Abschied betrauert. Die Liebe zu Gott wird in der gegenseitigen Liebe derer, die Gott dienen, gespiegelt. Als Autor ist Beda

42 Stephanie Seidl u. Andreas Hammer (Hg.), *Helden und Heilige*, Heidelberg 2010, xiii.

43 Bede's *Ecclesiastical History*, wie Anm. 9, lib. III, cap. 16.

gleichzeitig Teil dieses Kollektivs, tritt aber auch aus ihm heraus. Er nimmt selbstverständlich selbst in seiner Erzählung keine Heldenrolle ein, die Helden des klerikalen Epos sind Individuen wie Chad und Cuthbert, die frühen Missionare Englands, Augustinus, Paulinus, Theodor, oder die Könige, die ihre Untertanen dem Christentum zuführen. Aber Beda ist derjenige, der ihre Taten weiterleben lässt und ihnen eine Stimme gibt. Gleichzeitig ist er Teil jener Gemeinschaft, die hinter ihnen steht. Er ist also im weiteren Sinn Teil der nordhumbrischen Kirche, die am Ende seiner »Kirchengeschichte« so erfolgreich ist, dass im Königreich Frieden herrscht und die Menschen lieber ins Kloster ziehen, als zu den Waffen zu greifen. Damit reiht er sich ein in die Reihen derer, die der römisch-christlichen Kirche zum Sieg verhelfen und dafür sorgen, dass sie sich weiter etabliert und halten kann.

Conclusio

Wir sehen Beda also als Verfasser einer Historiografie, die unter anderem auch ein spezifisches Männlichkeitsbild transportiert. Dasjenige des *miles Christi*, der sowohl als Teil einer Gemeinschaft auftreten kann als auch als einzelne Heroenfigur. Mit der »Kirchengeschichte« haben wir es dementsprechend auch mit einer Abwandlung des erzählerischen Topos des Heldennarrativs zu tun; sie reiht sich ein in bestehende Erzähltraditionen, sowohl der Heldenepen als auch der Heiligendarstellung und weist Eigenschaften auf, die in späterer Literatur ausgeprägter zutage kommen werden. Über das Inhaltliche hinaus lassen sich auch strukturelle Parallelen ausmachen. Die »Kirchengeschichte« gliedert sich zu einem großen Teil in Kapitel, die sich mit den einzelnen Erlebnissen der ausziehenden Heiligen, der Bischöfe oder der Könige beschäftigen, in denen die Hürden geschildert werden, die sich ihnen in den Weg stellen – sei das der Teufel in vielerlei Gestalt oder heidnische Gegner in menschlicher Form –, aber auch die Wunder, die ihnen geschehen. Diese Struktur, die in den meisten Heiligenviten zu finden ist, ähnelt stark den »Abenteuern« bzw. Aventiuren der hochmittelalterlichen Romandichtung. Dass diese Ähnlichkeit an den mittelalterlichen Autoren nicht vorbegegangen ist, zeigen zum Beispiel hochmittelalterliche Heiligenviten in altnordischer Sprache, die Etappen ihrer Heiligen ebenfalls als Aventiuren bezeichnen und deren Biografien Komponenten von Heiligenleben und Heldenepos vermischen.⁴⁴ Der Autor Beda greift in seiner »Kirchengeschichte« sowohl auf literarische Vorbilder der Historie als auch auf gängige rhetorische Konzepte zurück. Er positioniert sich selbst als Autor – wenn auch

44 Wilhelm Heizmann, Die heiligen Wikingerkönige, in: Andreas Hammer u. Stephanie Seidl (Hg.), Helden und Heilige, Heidelberg 2010, 101–116.

sehr diskret – inmitten des Geschehens und gibt sich selbst als Teil einer größeren Gemeinschaft Zweck und Aufgabe. Dabei knüpft er nicht nur an bestehende Deutungsmuster für die Rolle der Klosterbrüder an, sondern festigt auch das Verständnis von monastischer Maskulinität.

Literatur

- Katherine Allen-Smith, *Spiritual Warriors in Citadels of Faith*, in: Jennifer D. Thibodeaux (Hg.), *Negotiating Clerical Identities: Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*, Basingstoke 2010, 86–110.
- Bertram Colgrave u. Roger Aubrey Baskerville Mynors (Hg.), *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford 1969.
- Ingrid Bennewitz, *Die Pferde der Enite*, in: Matthias Meyer u. Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag*, Berlin 2002, 1–18.
- Albrecht Classen, *The Power of a Woman's voice in Medieval and Early Modern Literatures*, Berlin 2007.
- Rosemary J. Cramp, *Wearmouth and Jarrow Monastic Sites*, Swindon 2005.
- P. H. Cullum, *Clergy, Masculinity and Transgression in Late Medieval England*, in: Dawn M. Hadley (Hg.), *Masculinity in Medieval Europe*, New York 1999, 178–196.
- Ernst Dümmler (Hg.), *Epistolae Karolini aevi II (= MGH Epp. IV)*, Berlin 1895.
- Sarah Foot, *Veiled women*, Aldershot 2000.
- Giselle Gos, *Women as a Source of heilræði, ›sound counsel‹: Social Mediation and Community Integration in Fóstbræðra saga*, *Journal of English and Germanic Philology*, 108, 3 (2009), 281–300.
- Wilhelm Heizmann, *Die heiligen Wikingerkönige*, in: Andreas Hammer u. Stephanie Seidl (Hg.), *Helden und Heilige*, Heidelberg 2010, 101–116.
- Stephanie Hollis, *Anglo-Saxon Women and the Church. Sharing a Common Fate*, Woodbridge 1992.
- Michael Lapidge, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford 2008.
- Rosalind Love, *The library of the Venerable Bede*, in: Richard Gameson (Hg.), *The Cambridge History of the Book in Britain. Volume 1: c.400–1100*, Cambridge 2011, 606–632.
- Jo Ann McNamara, *The Herrenfrage: The Restructuring of the Gender System, 1050–1150*, in: *Medieval Masculinities*, Minneapolis 1994, 3–29.
- Maureen Miller, *Masculinity, Reform, and Clerical Culture: Narratives of Episcopal Holiness in the Gregorian Era*, *Church History*, 72 (2003), 25–52.
- Barbara Newman, *On the Ethics of Feminist Historiography*, in: *Exemplaria*, 2, 2 (1990), 702–706.
- Manuela Niesner, *Schiltkneht Enite. Zur gender-Transzendierung im ›Erec‹ Hartmanns von Aue*, in: *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 126, 1 (2007), 1–20.
- John D. Niles, *The Myth of the Anglo-Saxon Oral Poet*, in: *Western Folklore*, 62, 1/2 (2003), 7–61.

- Veronica Ortenberg, *Virgin Queens: Abbesses and Power in Early Anglo-Saxon England*, in: Richard Gameson u. Henrietta Leyser (Hg.), *Belief and Culture in the Middle Ages: Studies Presented to Henry Mayr-Harting*, Oxford 2001, 59–68.
- David Anthony Edgell Pelteret, *Bede's Women*, in: Constance M. Rousseau u. Joel T. Rosenthal (Hg.), *Women, Marriage, and Family in Medieval Christendom. Essays in Memory of Michael M. Sheehan*, Kalamazoo 1998, 19–46.
- Carolus Plummer (Hg.), *Venerabilis Baedae Historia Ecclesiastica*, Piscataway 2003.
- Stephanie Seidl u. Andreas Hammer (Hg.), *Helden und Heilige*, Heidelberg 2010.
- Birgit Studt, *Helden und Heilige*, in: *Historische Zeitschrift*, 276 (2003), 1–36.
- Robert Norman Swanson, *Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation*, in: Dawn M. Hadley (Hg.), *Masculinity in Medieval Europe*, New York 1999, 160–177.
- Jennifer D. Thibodeaux, *Man of the Church, or Man of the Village? Gender and the Parish Clergy in Medieval Normandy*, in: *Gender & History*, 18, 2 (2006), 380–399.
- Jennifer D. Thibodeaux (Hg.), *Negotiating Clerical Identities: Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*, Basingstoke 2010.

Männliche Selbstreflexion und Vorurteilkritik in François Poulain de la Barres »De l'Égalité des deux sexes« (1673)

François Poulain de la Barre (1648–1723) gilt zu Recht als einer der Begründer des modernen feministischen Denkens.¹ Bereits Simone de Beauvoir hat ihn in ihrem epochemachenden Werk über »Das andere Geschlecht« hervorgehoben als einen der wichtigsten Vertreter jener Denktradition, die sich dem patriarchalen Mainstream entgegengestellt hätte, wenn auch mit wenig Erfolg.² In der Tat kann Poulain de la Barre zusammen mit Marie Le Jars de Gournay (1565–1645) als Mit-Erfinder der Idee von der Geschlechtergleichheit in Europa gelten, dessen Argumentation zudem innovativer und aussagekräftiger erscheint als diejenige Gournays. Er hat der Thematik mehrere Abhandlungen gewidmet, die jeweils auch deutlich umfangreicher und vielschichtiger sind als diejenigen Gournays in ihrer kleinen Schrift über die »Gleichheit der Männer und Frauen« von 1611.³ In diesem Aufsatz wende ich mich besonders seiner Gleichheits-Schrift zu, um seine kritischen Ausführungen über männliche Überlegenheit und kulturelle Hegemonie genauer zu betrachten.⁴ Gleichzeitig möchte ich seine Selbstinszenierung

1 Zur Debatte über die Frage, ob bzw. inwieweit die frühneuzeitlichen »Querelle des femmes«-Texte als feministisch zu bezeichnen sind, vgl. Claudia Opitz-Belakhal, Streit um die Frauen und andere Studien zur frühneuzeitlichen »Querelle des femmes«, Rossdorf 2020, insb. die Einleitung.

2 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 1951, 15.

3 François Poulain de la Barre, *De l'Égalité des deux sexes. Discours physique et morale où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, Paris 1673 (2. Auflage 1679); Ders., *De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, Paris 1675; Ders., *De l'Éducation des Dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs*, Paris 1674. Marie le Jars de Gournay, *De l'Égalité des Hommes et des Femmes*, Paris 1622. Einen Vergleich zwischen Gournays und Poulain de la Barres Gleichheitstraktaten unternahm vor einigen Jahren Michèle Farrel, *Theorizing on Equality. Marie de Gournay and Poullain de la Barre*, in: *Cahiers*, 17.II (1988), 67–79. Vgl. dazu auch die ausführliche Studie von Valeria Ferrari-Schiefer, *La belle question. Die Frage nach der Gleichheit der Geschlechter bei Francois Poullain de la Barre (1647–1723) vor dem Hintergrund der (früh-)neuzeitlichen »Querelle des Femmes*«, Luzern 1998.

4 Die Erforschung frühneuzeitlicher Männlichkeitsideale weist immer noch erhebliche Lücken auf; die Männlichkeitsforschung hat sich eher auf moderne Männlichkeitskonzepte und -ideale fokussiert (vgl. dazu etwa die klassische Studie von George Mosse, *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit*, Frankfurt a. M. 1997). Bei den wenigen For-

als innovativen Autor und Zerstörer frauenfeindlicher Vorurteile genauer unter die Lupe nehmen. Dabei wird sich zeigen, dass Poulain de la Barre sich zwar als Traditionskritiker und Frauenfreund verstand und präsentierte, dabei allerdings auf überkommene Vorstellungen von männlicher Heldenhaftigkeit zurückgriff und (dadurch) letztlich – trotz seines Plädoyers für die Geschlechtergleichheit – eine reichlich paternalistische Haltung gegenüber den Angehörigen des weiblichen Geschlechts einnahm.⁵

Ein galanter Verteidiger des weiblichen Geschlechts?

Poulain de la Barre wurde im Juli 1648 in Paris geboren. Seine Familie gehörte dem katholischen Bürgertum an und er verfolgte zunächst einen für seinen gesellschaftlichen Stand üblichen Ausbildungsweg: 1663 begann er ein Theologiestudium an der Sorbonne, wo ihm eine klassische scholastische Ausbildung zuteilwurde. 1667 kam er in Kontakt mit Descartes' traditionskritischer Philosophie und Methodik, die sein Denken fortan prägten und ihn dazu veranlassten, die Sorbonne zu verlassen. Sein Geld verdiente er in dieser Zeit als Sprachlehrer an einer Pariser Schule. Ein 1672 anonym veröffentlichtes Schulbuch zum Verhältnis von Latein und Französisch wird mittlerweile ihm zugeschrieben.⁶

Kurz darauf, im Zeitraum zwischen 1673 und 1675, verfasste Poulain de la Barre drei Abhandlungen zur damals intensiv geführten Geschlechterdebatte, zunächst die (kaum 100 Seiten umfassende) Schrift »De l'égalité des deux sexes« (1673), dann die – deutlich umfangreichere – Schrift über die Frauen-

schungen zu vormodernen Männlichkeiten liegt der Schwerpunkt vor allem auf englischen bzw. britischen Verhältnissen (so etwa in Tim Hitchcock u. Michèle Cohen (Hg.), *English Masculinities 1660–1800*, London 1999). In der klassischen Studie von Elisabeth Badinter, *XY – Die Identität des Mannes*, München 1993, wird immerhin eine »Krise der Männlichkeit im 17. und 18. Jahrhundert in Frankreich und England« auf einigen wenigen Seiten erwähnt. Einschlägiger ist hier der Sammelband »High Anxiety. Masculinity in Crisis in Early Modern France« (hg. von Katherine P. Long, Kirksville 1999) sowie vor allem Lewis C. Seifert, *Manning the Margins: Masculinity and Writing in Seventeenth-Century France*, Ann Arbor 2009.

5 Die Erforschung von Selbstinszenierungen frühneuzeitlicher Autoren hat durch die Arbeit von Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning. From Morus to Shakespeare*, Chicago 1980, einen großen Aufschwung genommen. Allerdings thematisierte Greenblatt, ebenso wie die meisten der nachfolgend verfassten Studien, in keiner Weise die Geschlechterkomponente dieser frühneuzeitlichen Selbstinszenierungen. So fehlt diese etwa auch in den Beiträgen zu Francesco Venturi (Hg.), *Self-Commentary in Early Modern European Literature, 1400–1700*, Leiden 2019, oder in David Nelting u. Rosemary Smelling-Gögh (Hg.), *Poetische Selbstauto-risierung in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2021! Lediglich dort, wo es um weibliche Autorschaft geht, wird die Geschlechterkomponente explizit thematisiert.

6 Zur Biografie von F. Poulain de la Barre vgl. Siep Stuurman, *François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality*, Cambridge 2004, insb. Kap. 1, *The Making of a Philosopher*, 24–51.

bildung und deren Verbesserungsmöglichkeiten («De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences e les moeurs»; 1674) und schließlich die ironisch gemeinte Abhandlung »De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes« (1675), in denen er jeweils mittels Descartes' Methodik der skeptischen Selbstbefragung und der Infragestellung überkommener Vorurteile für die Gleichheit der Geschlechter und die volle Bildungsfähigkeit des weiblichen Geistes argumentierte.

Die erste Abhandlung über die »Gleichheit der zwei Geschlechter«, die im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht, ist eine systematische Auseinandersetzung mit Vorurteilen und falschen Vorstellungen von sowie Rechtfertigungen für die traditionellen Geschlechterbeziehungen und -hierarchien. Daran schließt dann noch ein ausführliches Plädoyer für die absolute Gleichstellung der Geschlechter an. Das zweite Buch («De l'Éducation») ist ein Leitfaden zur Verbesserung der intellektuellen und damit auch gesellschaftlichen Fähigkeiten von Frauen in Form eines Gesprächs zwischen vier Personen, zwei Männern und zwei Frauen. Timandre, der eine eher traditionelle Auffassung vertritt, kann im Laufe dieses Gesprächs von den beiden Frauen, Eulalie und Sophie, und dem zweiten Mann, Poulain de la Barres alter Ego Stasimaque, zunehmend von der weiblichen Bildungsfähigkeit überzeugt werden. Die dritte Abhandlung («De l'Excellence des hommes») stellt – letztlich ebenfalls im Sinne der Widerlegung der Vorurteile von der Überlegenheit des männlichen Geschlechts – eine erneute Gegenüberstellung von Argumenten und Denkweisen der Scholastik und Poulain de la Barres eigener Argumente aus der Gleichheits-Schrift dar.

Die »Gleichheit der beiden Geschlechter«, die erste Schrift in dieser frühfeministischen Serie von Abhandlungen, hat sicherlich bei seinen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen am meisten Beachtung gefunden und ist schon wenige Jahre nach ihrem Erscheinen in Frankreich auch ins Englische übersetzt worden. Sie besteht aus zwei Teilen – wobei der erste Teil zeigen sollte, »dass die Volksmeinung ein Vorurteil ist: Wenn man nämlich ohne zweckgebundene Voreingenommenheit vergleicht, was man am Verhalten von Männern und Frauen bemerken kann, dann muss man daraus auf eine völlige Gleichheit der Geschlechter schließen.«⁷ Der zweite Teil sollte offenlegen, »warum die Argumente, die man gegen die Gleichheit der Geschlechter vorbringt, und die von Dichtern, Rednern, Historikern, Rechtsgelehrten und Philosophen stammen, allesamt unlogisch und unbrauchbar sind«⁸. Erfahrung und Traditionskritik bilden also gleichsam die empirische Grundlage des Werkes, aufgrund derer dann die überkommenen

7 Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung von Irmgard Hierdeis, »Die Gleichheit der Geschlechter« und »Die Erziehung der Frauen« bei Poullain de la Barre (1647–1723). Zur Modernität eines Vergessenen, Frankfurt a. M. 1993, 93.

8 Hierdeis, Die Gleichheit, 115.

Vorurteile über das weibliche Geschlecht und dessen Schwächen oder Minderwertigkeit entkräftet werden könnten und sollten.

Über die Rezeption der Schrift existieren in der Forschung recht unterschiedliche Meinungen: Die lange Zeit vorherrschende Meinung war, dass Poulain de la Barres Schriften bei seinen Zeitgenoss:innen recht wenig Resonanz fanden, zumal der Autor selbst sich durch seine Hinwendung zum Protestantismus immer weiter von seinen religiösen wie sozialen Wurzeln entfernte und sich dadurch zunehmend isolierte. Im Jahr 1689 floh er tatsächlich vor der wachsenden staatlichen Repression gegen die Hugenotten aus Frankreich ins calvinistische Genf, wo er eine Familie gründete, trotz seines freien Denkens wohl sehr viel Ansehen genoss und 1723 starb. Dort hatte er 1720 noch eine Schrift über die Bedeutung der Bibellektüre für die protestantische religiöse Praxis und andere Fragen des protestantischen Glaubens publiziert, sonstige Werke von ihm aus seiner Genfer Zeit sind nicht bekannt.⁹

Neuere Forschungen, insbesondere die Studien des niederländischen Historikers Siep Stuurman, belegen jedoch den relativ hohen Bekanntheitsgrad seiner Schriften über die Geschlechtergleichheit unter französischen Zeitgenossinnen und -genossen. Rezeptionsspuren finden sich bis hin zum jungen Rousseau in den 1730er Jahren; und 1722 titulierte der französische Aufklärer Montesquieu in seinem Briefroman »Die Perserbriefe« den Verteidiger der Geschlechtergleichheit als »sehr galanten Philosophen«, der sich für die Freiheiten der französischen Frauen aussprach.¹⁰ Es waren tatsächlich vor allem die Frauen in den Pariser Salons und die dortigen Treffen der sogenannten *Précieuses* gewesen, bei denen François Poulain de la Barre sein Publikum fand.¹¹ Dadurch lässt sich eventuell auch jene Einschätzung Montesquieus erklären, Poulain de la Barre sei einer jener »sehr galanten Philosophen« gewesen, die besonders den Frauen gefallen wollten, obgleich sie, wie ich im Folgenden zeigen werde, in eklatantem Wider-

9 F. Poullain de la Barre, *La Doctrine des protestans sur la liberté de lire l'Écriture sainte, le service divin en langue entenduë, l'invocation des saints, le sacrement de l'Eucharistie*, Genf 1720.

10 Vgl. Stuurman, François Poulain de la Barre, wie Anm. 6, *passim*, sowie Claudia Opitz-Belkhal, *Ein »sehr galanter Philosoph«? Zur Rezeption von Poulain de la Barres »De l'égalité des deux sexes (1673)«*, in: Dies., *Streit um die Frauen*, wie Anm. 1, 124–136.

11 Es handelt sich dabei um eine lockere Gruppe von Personen um literarisch ambitionierte Salonnières wie Madeleine de Scudéry, Madame de Lafayette oder die Marquise de Sevigné, die versuchten, eine neue Form zivilisierter und galanter Geselligkeit zu etablieren, und dabei auch die geltende Geschlechterordnung kritisch kommentierten. Zentral für die Bezeichnung der weiblich geprägten Salonkultur wurde Molières satirisches Theaterstück über die »*Précieuses ridicules*« von 1659. Vgl. dazu Roger Duchêne: *Les Précieuses ou comment l'esprit vint aux femmes*, Paris 2001.

spruch zur Selbstdarstellung und zum Selbstverständnis des Frühfeministen Poulain de la Barre steht.¹²

Vorurteilkritik als männliche Selbstdarstellung?

Die Schrift über die Gleichheit der Geschlechter, die in der Form einer Streitschrift daherkommt und daher sicher nicht als »Selbstzeugnis« im engeren Sinn betrachtet werden kann¹³, enthält gleichwohl eine Reihe von Selbstaussagen Poulain de la Barres, die durchaus dazu geeignet sind, sein Selbstverständnis als »querelle«-Autor deutlich zu machen. An zahlreichen Stellen spricht der Autor nämlich direkt und in der ersten Person Singular zu seinem Lesepublikum und stellt sich damit explizit als zentralen Akteur seiner Abhandlung dar. So schreibt er etwa gleich zu Beginn seiner Schrift über die »Gleichheit der beiden Geschlechter«:

»*Ich* habe geglaubt, es sei das Beste, einen bestimmten und Aufsehen erregenden Gegenstand zu wählen, für den jeder Interesse zeigt; und nachdem *ich* bewiesen habe, daß eine Meinung, die so alt ist wie die Welt und so allgemein verbreitet wie das Menschengeschlecht, sich als Vorurteil oder Irrtum herausstellt, können die Gelehrten endlich davon überzeugt werden, daß es notwendig ist, über die Dinge an sich zu urteilen; vorher muß man sie gründlich erforscht haben, wobei man sich weder auf herrschende Meinungen noch auf die Gutgläubigkeit anderer Menschen beziehen darf; nur so können Irrtümer vermieden werden.«¹⁴

Der Autor zeigt sich im Weiteren als besonders streitbarer Akteur in den Abgrenzungen gegenüber denjenigen, die nicht seine Überzeugung teilen, dass Männer und Frauen gleich(-wertig) seien, da beide Geschlechter als menschliche Wesen gleichermaßen vernunftbegabt seien: Denn »der Geist hat kein Geschlecht«, wie bekanntlich eine Kernaussage seiner Schrift lautet.¹⁵ Immer wieder stellt sich Poulain de la Barre auf diese Weise gegen alle anderen Autoritäten, »Dichter, Redner, Historiker und Philosophen« – allesamt gelehrte Männer, wie er selbst, die dennoch in Irrtum und Traditionsgläubigkeit verharren.

12 Zu Poulain de la Barres intellektuellem Umfeld vgl. Stuurman, François Poulain de la Barre, wie Anm. 6, 33–51, sowie Erica Harth, Cartesian Women. Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Régime, Ithaca 1992, und Renate Baader, Dames de Lettres. Autorinnen des präziösen, hocharistokratischen und »modernen« Salons (1649–1698), Stuttgart 1986.

13 Zum Begriff »Selbstzeugnis« und zu seiner Definition vgl. Benigna von Krusenstjern: Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, in: Historische Anthropologie, 2 (1994), 462–471.

14 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 89. Hervorhebung von mir.

15 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 124f. Hervorhebung von mir.

Aber auch die Ungebildeten machten hier keine Ausnahme; nur Poulain de la Barre selbst, der die Wahrheit erkannt hat, steht für sie ein:

»Ich finde, dass in den strittigen Fragen der Geschlechtsunterschiede die Studierten und die Nichtstudierten dem gleichen Irrtum verfallen; sie glauben nämlich, es sei wahr, was ihre Vorbilder sagen, und das auch nur deswegen, weil sie schon vorher überzeugt sind, dass sie recht haben.«¹⁶

Bei genauerem Hinsehen grenzt sich Poulain de la Barre also von praktisch allen seiner Geschlechtsgenossen ab: zunächst von denen, die auf die falsche, nämlich die »galante« Art, das Thema der Geschlechtergleichheit behandeln. Wie er betont, wolle er selbst den Frauen weder schmeicheln noch ihnen schöntun. Vielmehr wolle er »auf philosophische und grundsätzliche Art« beweisen, dass Frauen und Männer als gleich zu betrachten seien – und damit die Skeptiker und Ungläubigen (unter den Männern) überzeugen oder doch wenigstens die Vernünftigen (und unter ihnen vor allem die Frauen!) mit seinen Argumenten zur besseren Einsicht bewegen.¹⁷

Tatsächlich kämpft Poulain hier gegen den fundamentalen Vorbehalt an, den Zeitgenossen wie Nachgeborene gegenüber dem Geschlechterthema ganz allgemein und dem Argumentieren zugunsten der Gleichheit der Geschlechter im Besonderen hatten: Schon von alters her durften sich die Verteidiger der weiblichen Würde und (Höher-)Wertigkeit als ritterliche oder später dann galante Verteidiger des weiblichen Geschlechts feiern lassen; ihre Argumente wurden jedoch selten positiv aufgegriffen, häufiger widerlegt und bisweilen auch als völlig übertrieben – oder gar als Satire – abgetan.¹⁸ So breit gefächert die Texte und Argumente auch waren, letztlich haftete ihnen grundsätzlich der Verdacht des Spielerischen, des Schmeichelhaften und jedenfalls Unernstes an.¹⁹

16 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 115. Hervorhebung von mir.

17 »So ein Gegenstand kann auf zwei verschiedene Arten behandelt werden, entweder galant, d. h. auf blumige und schmeichlerische Art, oder aber auf philosophische und grundsätzliche Art – und nur so kann man gründlich darüber informieren. [Denn] Wer etwas von der wirklichen Kunst der Rede versteht, weiß wohl, daß diese zwei Arten des Beschreibens fast unvereinbar sind und daß man schwerlich den Geist erhellen und ihn gleichzeitig unterhalten kann. Nicht nur sind Schmeicheleien mit der Vernunft unvereinbar; sondern diese Mischung verhindert oft den Zweck, den diese Erörterungen erfüllen sollen: mit Argumenten zu überzeugen; das Angenehme zerstreut [vielmehr] den Geist und erlaubt ihm nicht, beim Grundsätzlichen zu verweilen.« Poulain de la Barre, Von der Gleichheit der zwei Geschlechter, Vorwort, in: Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 90.

18 Dass es eine beachtliche Fülle solcher »galanter« Autoren in der französischen Kultur der Frühen Neuzeit gab, zeigte etwa Marc Angenot, Les Champions des femmes. Discours sur la supériorité des dames, 1400–1800, Montréal 1977.

19 Zur großen Bandbreite der Argumentationen, Funktionsweisen und Rezeptionen der »querelle des femmes«-Texte vgl. die Beiträge und insbesondere die Kommentare in Gisela Engel u. a. (Hg.), Geschlechterstreit am Beginn der europäischen Moderne. Die Querelle des femmes, Königstein/Ts. 2004.

Ein weiterer expliziter Gegenpart Poulains sind die sog. *pedans*, die Pedanten, d. h. konventionell denkende Gelehrte, die nur das Wissen der »Alten« (also vor allem der antiken Philosophen) weitergäben, ohne es durch eigene Erfahrung zu überprüfen. Dieses falsche Ideal männlicher Gelehrsamkeit ist der eigentliche Ansatzpunkt und Gegenpol von Poulain de la Barres Anliegen, mit dem er in seiner hochpolemischen Schrift explizit abrechnet. Im Vorwort umschreibt er sein Projekt folgendermaßen:

»Teil 2 beschäftigt sich damit, die Beweisführung der Gelehrten als fadenscheinig zu entlarven, und nachdem wir die Behauptung von der Gleichheit mit plausiblen Gründen aufgestellt haben, waschen wir die Frauen von den pauschal vorgebrachten Fehlern und Vorwürfen rein. Wir werden zeigen, daß diese angeblichen Fehler nur in der Phantasie existieren oder unbedeutend sind und daß sie einzig und allein in ihrer Erziehung begründet liegen, ferner, daß ihnen gerade diese sogenannten Mängel erhebliche Vorteile bringen.«²⁰

Drittens schließlich ist es das »*vulgaire*«, die allgemeine Meinung, die ungeprüft und nur durch Gewohnheit von einer Generation zur nächsten weitergegeben wird – und die überdies auch das weibliche Geschlecht einschließt:

»Von allen Vorurteilen, die im Umlauf sind, gibt es keines, das dieser Absicht (der Vorurteilkritik, C.O-B.) mehr entgegenkäme als das, was man gemeinhin über die Ungleichheit der zwei Geschlechter hat. (...) Gehen wir dieser Meinung nach dem Wahrheitsgrundsatz auf den Grund: Lassen wir also nichts als wahr gelten als nur das, was auf klaren und deutlichen Überlegungen beruht. Einerseits hat sie sich als falsch erwiesen, da sie (nur) auf einem Vorurteil und einer volkstümlichen Tradition beruht; und andererseits findet man, daß die zwei Geschlechter gleich sind: d. h. die Frauen sind genauso edelmütig, genauso vollkommen und genauso fähig wie die Männer. Dies kann man nur behaupten, wenn man zwei verschiedenartigen Gegnern widerspricht: der öffentlichen Meinung (>*vulgaire*<) und fast allen Gelehrten.«²¹

Poulain de la Barre tritt uns somit als derjenige entgegen, der als einziger – und damit letztlich auch vereinzelter – Vertreter eines verblendeten Geschlechts agiert, der allein die Wahrheit erkannt hat und öffentlich vorträgt – selbst auf die Gefahr hin, als idiosynkratisch oder gar verrückt zu gelten.²² Die Verteidigung der Wahrheit, so lässt sich umgekehrt schlussfolgern, ist es ihm wert, sich gegen »alle Welt«, genauer: alle seine Geschlechtsgenossen zu stellen.

20 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 90; ähnlich auch ebd., 103, 105f., 115, 121f.

21 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 89f.

22 »Gelehrte und Dummköpfe sind derart von der Idee (der Unterlegenheit des weiblichen Geschlechts; C. O. B.) durchdrungen, ... dass man ohne Zögern die gegenteilige Meinung als eigenbrötlerisches Paradox ansehen wird.« Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 94.

»Self fashioning« zwischen den Geschlechtern²³

Die energische Abgrenzung von männlicher Selbstüberschätzung, Gedankenlosigkeit, Selbstsucht oder Traditionsgläubigkeit ist in Poulain de la Barres Abhandlung nicht zu übersehen. Er nimmt schon auf den ersten Seiten eine umfassende Abrechnung mit dieser jahrhunderte- oder gar jahrtausendealten Selbstherrlichkeit des männlichen Geschlechts vor. Doch ist damit noch keineswegs ausgemacht, dass er selbst kein »männlicher« Autor mehr sein mochte. Vielmehr knüpft Poulain de la Barre in seinem rhetorischen Auftreten als Kämpfer für die Wahrheit, für Vernunft und Erfahrung an andere, besonders an ritterliche Männlichkeitsideale an, die auch noch zu Beginn der Frühen Neuzeit nicht zuletzt in Gelehrtenkreisen durchaus gepflegt wurden,²⁴ und profiliert sich in dreifacher Hinsicht als kämpferischer, damit zweifellos männlicher Autor: gegen das Verspielte der »galanten« Verteidiger des weiblichen Geschlechts im Rahmen der (vor allem) höfischen »Querelle des femmes«, gegen das Pedantisch-Traditionsverhaftete der traditionellen (hier traditionell männlichen) Gelehrtenwelt und schließlich gegen die Gedankenlosigkeit und Selbstsucht derjenigen Personen (vor allem, aber nicht nur im männlichen Geschlecht), die sich nur der Gewohnheit oder gar ausschließlich ihrem persönlichen Vorteil verpflichtet fühlen.

Sich selbst bezeichnet Poulain de la Barre als *Philosoph*²⁵, als traditionskritische und gleichzeitig neutrale, also nicht interessengeleitete Person, die allein der Wahrheit verpflichtet sei – kein Buchgelehrter also, sondern ein Kämpfer gegen Vorurteile, ganz im Sinne von Descartes' frühaufklärerischer, traditionskritischer Methodenlehre.²⁶ Zudem präsentiert er sich als Lehrer, der ganz in der

23 Der Begriff »self-fashioning« stammt vom Kulturhistoriker Stephen Greenblatt, der solche Prozesse der Selbst-Darstellung und (damit) Identitätsbildung für die Epoche der Renaissance untersucht hat, allerdings die Geschlechterdimension dabei vernachlässigte: vgl. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, wie Anm. 5.

24 Auch der französische Staatstheoretiker und Humanist Jean Bodin pflegte bei seiner Selbstdarstellung solche ritterlichen Ideale und profilierte sich ebenfalls als Kämpfer für die Wahrheit, die er, ebenso wie die Geschichte (»histoire«), als weiblich imaginierte und zu deren »Verteidigung« er anzutreten beabsichtigte, wie er im Vorwort zu seiner Abhandlung »Les six livres de la République« (1576) schrieb (vgl. dazu Claudia Opitz-Belakhal, *Das Universum des Jean Bodin. Staatsbildung, Macht und Geschlecht im 16. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2004, 176–183).

25 Zu Poulains Identifizierung als *philosophe* vgl. Stuurman, François Poulain de la Barre, wie Anm. 6, 49–51; zu dessen Ablehnung »galanter« Argumentationsweisen vgl. Opitz-Belakhal, Ein »sehr galanter Philosoph«, wie Anm. 10.

26 Vgl. dazu etwa Hierdeis, *Die Gleichheit*, wie Anm. 7, insb. 11–67, sowie Sturman, François Poulain de la Barre, wie Anm. 6, Kap. 2, 52–86. Es wäre interessant, auch Descartes' Selbstdarstellung genauer zu betrachten und allenfalls auch in dieser Hinsicht Parallelen zwischen ihm, dem Lehrer, und seinem Schüler Poulain de la Barre festzustellen.

Tradition des antiken Ideals, das auf Sokrates zurückgeht, als »Hebamme des Geistes« erscheint, der also seine Schüler_innen zum selbstständigen Denken ermutigen und anleiten will, nicht zum traditionsgläubigen Nachbeten veralteter Glaubenssätze und falscher Weisheiten.²⁷

Es wäre allerdings ein Fehlurteil, Poulain de la Barre lediglich als einen weiteren Geistesheroen zu betrachten, der das zu seiner Zeit allenthalben zur Debatte stehende Thema der Geschlechtergleichheit nutzte, um sich damit als brillanter Rhetoriker zu profilieren. Tatsächlich scheinen zwar seine Ausführungen zu den Fähigkeiten und Potenzialen des weiblichen Geschlechts aus dem zweiten Teil der Abhandlung nahezulegen, dass er durchaus auch den »Verteidigern des weiblichen Geschlechts«, jenen »*champions des dames*« nahestand, die sich schon vor ihm mit der Geschlechterfrage beschäftigt hatten. Diese vertraten seit dem ausgehenden Mittelalter die Sache der Frauen und zeigten das Bestreben, jene vor ungerechtfertigten Angriffen in Schutz nehmen oder gar für deren Ehre (wenn auch nur im übertragenen Sinn) in den Ring steigen und kämpfen zu wollen. Doch bei genauerem Hinsehen sind sein Selbstbild wie sein Anliegen vielschichtiger.²⁸

Zunächst zeigt sich dies daran, dass sich Poulain de la Barre in seinen Selbstthematizierungen zwar häufig (sprachlich und sachlich) von anderen Männern und Autoren abgrenzt; ebenso häufig aber identifiziert er sich auch eindeutig als Angehöriger des männlichen Geschlechts, indem er männliche Vorstellungen oder Verhaltensweisen in der »Wir«-Form zur Sprache bringt, während Frauen innerhalb der Abhandlung immer nur in der dritten Person Plural (»sie«) auftauchen und nirgends direkt adressiert werden. So schreibt er beispielsweise, dass viele (Männer) glaubten, dass »*unser Geschlecht* einen natürlichen Vorrang vor dem ihren hat« – oder auch: »Wenn man jeden Mann einzeln darüber befragt, was er über die Frauen im Allgemeinen denkt, und er sich auch ernsthaft dazu äußert, dann wird er zweifellos sagen, dass sie nur *für uns* geschaffen sind und dass sie nur dafür geeignet sind, Kleinkinder zu erziehen und sich um den Haushalt zu kümmern ...«²⁹

27 »Wenn mich z. B. jemand, der nicht studiert hat, um eine Erklärung der Flüssigkeitsbeschaffenheit des Wassers bitten würde, dann würde ich ihm keine fertige Antwort vorsetzen. Ich würde ihn vielmehr nach seinen Beobachtungen befragen ...«, Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 122f. Die Metapher »Hebamme des Geistes« geht auf Platon zurück, der Sokrates in einem seiner Dialoge seine Lehrmethode als »Mäeutik«, als »Hebammenkunst«, bezeichnen ließ. Ob Poulain de la Barre diese Metapher und ihre Herkunft kannte, ist nicht klar. Sicherlich kannte er aber die Essays von Montaigne, der diese Lehrmethode des Sokrates sinngemäß und ganz ähnlich beschrieb. Vgl. dazu Patrick Bühler, Negative Pädagogik. Sokrates und die Geschichte des Lernens, Paderborn 2012, 26.

28 Vgl. dazu Angenot, Les Champions des femmes, wie Anm. 18.

29 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 94; ähnlich auch weiter unten: »Diese Argumente leiten sich aus der Meinung her, die man von der Überlegenheit *unseres* Geschlechts hat, und von

Allerdings bemüht er sich gleichzeitig darum, im Sinne seiner Gleichheitstheorie die Grenzen zwischen den Geschlechtern nicht allzu stark zu betonen – und zwar in beide Richtungen, d. h. sowohl hinsichtlich der Abwertung weiblicher Qualitäten als auch hinsichtlich der männlichen Superioritätsvorstellungen. So kritisiert er u. a. die misogynen Tendenzen, Männer, die weich und unmännlich wirken, als »weibisch« abzutun, aber Frauen, die tapfer und mutig auftreten, als »männlich« zu qualifizieren.³⁰ Der Geist wirke in beiden Geschlechtern auf gleiche Weise und deshalb »ist er auch (in beiden) in gleicher Weise zu den gleichen Dingen fähig«³¹. Tatsächlich seien Frauen in vieler Hinsicht sogar klüger, fähiger und sensibler als die meisten Männer und dadurch eigentlich sogar besser für die Wahrheitserkenntnis und das Studium geeignet als jene:

»Man kann nicht in Abrede stellen, dass diejenigen Männer, die gewöhnlich und plump sind, im Allgemeinen auch dumm sind, und – im Gegensatz dazu: dass die sensibelsten immer die gescheitesten sind. Ich denke, die Erfahrungen sind in dieser Hinsicht nur allzu bekannt und überall gleich – da brauche ich nicht noch lange zu argumentieren. Nun hat aber das schöne Geschlecht eine weit sensiblere Seelenkonstitution als wir, und allein deswegen wäre es mindestens genauso für ein Studium geeignet.«³²

Zudem ist die höchst aktive Rolle zu konstatieren, die er den Frauen selbst bei dem von ihm anvisierten Prozess der Wahrheitssuche und letztlich Gleichstellung der Geschlechter zumisst. Die französische Philosophin Marie-Frédérique Pellegrin ging in einem kürzlich publizierten Aufsatz sogar so weit, Poulain de la Barre ein regelrechtes Projekt der Feminisierung (»*efféminage*«) zuzuschreiben, durch das nicht allein die Gleichheit der Geschlechter hergestellt, sondern eine tatsächliche Weltverbesserung ermöglicht werden sollte.³³ Jedenfalls scheint sich Poulain de la Barre mit seinem Anliegen, die männliche Überheblichkeit und Selbstüberschätzung kritisch infrage zu stellen, den Vertreterinnen des weiblichen Geschlechts deutlich näher zu fühlen als den meisten Männern und vor allem jenen Vertretern der Gelehrtenwelt, zu denen er nach seiner jahrelangen Studienzeit eigentlich selbst gehörte:

einer falsch zurechtgezimmerten Idee von Tradition.« Ebd., 95. Hervorhebungen jeweils von mir.

30 Hierdeis, *Die Gleichheit*, wie Anm. 7, 150.

31 Hierdeis, *Die Gleichheit*, wie Anm. 7, 125.

32 Hierdeis, *Die Gleichheit*, wie Anm. 7, 134.

33 Vgl. dazu auch Marie-Frédérique Pellegrin, *Procédés d'inversion chez Poulain de la Barre: pour un concept d'efféminage*, in: *Philosophiques*, 44, 2 (2017), 193–208. Im Abstract erklärt sie das Konzept der »*efféminage*« folgendermaßen: »The concept of »*efféminage*« that we are constructing here is to be distinguished from that of »*efféminement*«, which implies the idea of feminization in the sense of an inclination toward values considered feminine from a cultural perspective. »*Efféminage*« is a moral and social prescription to become a woman in the sense of a return to the perfect prelapsarian state of which women are more properly the inheritors because they have been less affected by original sin.«

»Ich habe mich mit Vergnügen mit Frauen ganz unterschiedlicher Herkunft unterhalten [...] und ich habe bei jenen, die durch ihre Lebensumstände und Arbeit noch nicht verblödet waren, mehr an gesundem Menschenverstand gefunden als in den meisten Büchern, die von den populären Gelehrten so sehr geschätzt werden.«³⁴

Frauen betrachtet er jedenfalls als seine wichtigsten Verbündeten im Kampf für die Gleichheit aller Menschen und als diejenige gesellschaftliche Gruppe, die das größte Potenzial zur Erkenntnis der Wahrheit habe, weil sie noch nicht so verbildet seien wie viele Männer und wegen ihrer weiblichen Rollenanforderungen auch weniger herrschsüchtig und egoistisch seien als jene. Er bezeichnet sie als »verständige Leute« und hebt unter ihnen vor allem diejenigen hervor, die »noch nicht zu Marionetten derer geworden sind, die über sie bestimmen.«³⁵ Mit seiner Frauenfreundlichkeit geht also erneut auch eine geharnischte Gelehrtenkritik einher.

So kann zwar kein Zweifel daran bestehen, dass Poulain de la Barre sich ganz und gar als Angehöriger des männlichen Geschlechts identifizierte und sich daher selbst mit seinen meistenteils verblendeten und traditionsgläubigen Geschlechtsgenossen in mancher Hinsicht verbunden fühlte; seine Sympathien galten jedoch eindeutig den »unverbildeten«, von Natur aus vernünftigeren Frauen – zumal er sich sicher war, dass der Geist kein Geschlecht hat, also in allen Menschen gleichermaßen angelegt sei und nur entsprechend angeleitet werden müsste, um schließlich selbst die Wahrheit zu erkennen.³⁶

Poulain de la Barres Ideal ist somit das eines Mannes – oder besser: eines Menschen –, der fähig ist, zu sehen, »dass selbst der äußere Anschein täuscht«, und der daher weiter in die Tiefe geht, »der sich in einen Zustand der unbeeinflussten Voraussetzungslosigkeit« begibt und dadurch »zu der Erkenntnis (kommt), daß es einmal an Hellsicht mangelt und zum anderen an übereilter Argumentationsweise liegt, wenn man die Frauen für weniger wertvoll und weniger begabt hält als uns ...« – kurz, ein Mensch, der ein wahrer Philosoph ist, weil er zu erkennen in der Lage ist, »dass es Gesetze der Physik gibt, die widerspruchsfrei beweisen, daß die zwei Geschlechter sowohl körperlich als auch geistig gleich sind.«³⁷

»Alle Menschen sind gleich geschaffen und haben aus diesem Grund die gleichen Erfahrungen und Meinungen über natürliche Dinge, z. B. über das Licht, über die Hitze,

34 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 104.

35 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 91.

36 »Deswegen braucht man sich auch gar nicht zu wundern, dass Männer und Frauen ohne Studium sich mit Dingen beschäftigen, die in den Bereich der Wissenschaften fallen; denn die Lernmethode besteht nur darin, den gesunden Menschenverstand wieder zurechtzurücken, der durch überstürzte Vorannahmen, Gewohnheiten und Sitten verbogen worden ist.« Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 124.

37 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 94.

über die Härte; und alles, was man wissenschaftlich darüber zu erfahren trachtet, beschränkt sich darauf, die innere und äußere Anlage eines jeden Dings wirklich zu erkennen, damit sich in uns Gedanken und Ansichten darüber bilden.«³⁸

Doch warum ist Poulain de la Barres Self-fashioning dann so eindeutig männlich markiert? Warum spricht er nicht Leser_innen beiderlei Geschlechts direkt an, sondern grenzt das aus seiner Sicht eigentlich so vielversprechende weibliche Geschlecht sprachlich aus? In seiner dialogischen Abhandlung zur Verbesserung der weiblichen Bildung, die er im Folgejahr verfasste, stehen sich männliche und weibliche Sprecher_innen ebenbürtig gegenüber; hier gibt es nicht »das erste (nämlich männliche) Geschlecht«, das *über* das »andere« (oder gar zweitrangige) Geschlecht spricht.³⁹ Ist Poulain de la Barre also eigentlich nicht höchst inkonsequent bei seinem Versuch, die Gleichheit der Geschlechter als ebenso logische wie unhintergehbare Wahrheit zu propagieren?⁴⁰

Unbestreitbar spricht Poulain de la Barre in seinem Traktat als Mann vor allem zu seinen männlichen Geschlechtsgenossen, sozusagen »von Mann zu Mann«. Der Text ist rhetorisch vor allem daraufhin angelegt, seine männlichen Geschlechtsgenossen »ins Boot zu holen« und von der Wahrheit der Geschlechtergleichheit ebenso zu überzeugen wie von der Methode der Wahrheitsfindung durch Vernunft, die allen Menschen zur Verfügung stehe. Die Angehörigen des männlichen Geschlechts, die Pedanten, die Denkschwärmer und die Galanten, erscheinen ihm aber wesentlich schwerer von der Idee der Gleichheit aller Menschen zu überzeugen zu sein als die Angehörigen des weiblichen Geschlechts. Tatsächlich propagiert Poulain de la Barre bereits im Vorwort seiner Abhandlung ein pädagogisches Programm der »Aufklärung« im engsten Wortsinne, nämlich »erst einmal daran zu zweifeln, dass man sie [d. h. die Gebildeten, C.O.-B.] gut unterrichtet hat, und dann die Wahrheit auf eigene Faust entdecken zu wollen.«⁴¹ Denn nur diejenigen, welche die Wahrheit auf eigene Faust entdecken wollten, seien »wahre Philosophen«, die diese Erkenntnis teilen und weitergeben könnten.

Da es aber solche in seiner Gegenwart noch kaum in größerer Zahl gibt, macht sich Poulain de la Barre daran, mithilfe seiner Schrift und Methode als Lehrer für solche »wahren Philosophen« zu fungieren. Denn der »wahre Philosoph« erkennt

38 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 122.

39 Vgl. F. Poullain de la Barre, Die Erziehung der Frauen, dtsh. In: Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 167–305.

40 Zur Frage der weiblichen Redeerlaubnis im Rahmen der »querelle des femmes«, die etwa schon von Marie de Gournay vehement eingefordert wurde, vgl. auch Claudia Opitz-Belakhal, Stimme der Frauen – Stimme der Vernunft? Weibliche Rede und weibliche Erfahrung als Argument in der frühneuzeitlichen *Querelle des femmes*, in: Dies., Streit um die Frauen, wie Anm. 1, 43–61.

41 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 89.

nicht nur die Wahrheit durch seinen offenen Verstand und seine unvoreingenommene Erfahrung, sondern er gibt diese Erkenntnis auch an andere weiter, um so der Wahrheit schließlich zum Durchbruch zu verhelfen. Dieses Programm schließt übrigens das weibliche Geschlecht mit ein; Poulain de la Barre ist unbedingt der Meinung, dass Bildung und Gelehrsamkeit für Frauen wichtig seien, und dies nicht nur, um sie vom »Müßiggang« abzuhalten, wie dies andere »querelle«-Autor_innen schon vor ihm gefordert hatten.⁴² Vielmehr könnten auch sie im obigen Sinn »wahre Philosoph(inn)en« sein.⁴³

Mit seinen Selbstaussagen stellt er aber rhetorisch vor allem sicher, dass es für jedermann einen Weg gibt, der von falschen Vorurteilen zur Wahrheit führt – sofern er sich nur offen genug zeigt, seine eigenen Vorurteile zu hinterfragen und ggf. aufzugeben. Selbstreflexion und -relativierung erscheinen als eine für alle zugängliche Art und Weise dieser »Selbstaufklärung«. Es gäbe nämlich, so Poulain de la Barre, in der Tat »keinen wirklichen Grund (zur Aufrechterhaltung der Vorurteile), wenn die Menschen gerechter und weniger erpicht auf ihre eigenen Urteile wären. Es würde genügen, sie darauf hinzuweisen, dass man bis heute nur oberflächlich von der Ungleichheit der beiden Geschlechter gesprochen hat, zum Nachteil der Frauen.«⁴⁴ Ähnlich wie viele Menschen noch immer glaubten, dass die Sonne um die Erde kreise, obgleich dies mittlerweile als falsch erwiesen sei, so glaubten viele immer noch ebenso zu Unrecht an die Überlegenheit des männlichen Geschlechts gegenüber dem weiblichen. Letztlich ist es also vor allem das männliche Geschlecht, das für seine (Selbst-)Aufklärung zu sorgen hat – das weibliche benötigt allenfalls mehr Wissen und Bildung, um nicht nur zum männlichen aufzuschließen, sondern seine wahre menschliche Leistungsfähigkeit, ja, Perfektion erreichen zu können.

42 Bereits Christine de Pizan forderte um 1400 eine verbesserte Frauenbildung, vor allem auch aus religiösen Gründen, damit Frauen sich aus eigener Überzeugung moralisch vorbildlich verhalten könnten. Ähnlich findet sich die Frauenbildung auch etwa beim spanischen Humanisten Vives im 16. Jahrhundert oder beim französischen Moralisten Bossuet im 17. Jahrhundert begründet. Zur Thematik der Frauenbildung innerhalb der frühneuzeitlichen »Querelle des Femmes« vgl. Elisabeth Gössmann, Die Gelehrsamkeit der Frauen im Rahmen der europäischen »Querelle des Femmes«, in: Dies., Das wohlgelehrte Frauenzimmer (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 1), München 1998, 9–32.

43 Vgl. dazu auch Marie-Frédérique Pellegrin, La science parfaite. Savants et savantes chez Poulain de la Barre, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 138, 3 (2013), 377–392.

44 Hierdeis, Die Gleichheit, wie Anm. 7, 95.

Fazit

Wie also schreibt der Frühfeminist Poulain de la Barre über sich selbst – und welche Erkenntnisse über männliche Selbstdarstellung im 17. Jahrhundert lassen sich aus seinem Traktat herauslesen? Vor allem präsentiert er sich in und mit seiner Schrift als »philosophe« – jedoch nicht im modernen Sinn, sondern vielmehr in einer uns zunächst eher unbekanntem und unverständlichen Bedeutung, nämlich als unerschrockener und origineller Kämpfer für die Wahrheit, damit auch gegen Vorurteile und erwiesenermaßen falsche Vorstellungen über und letztlich auch Ungerechtigkeiten gegen Frauen. In diesem kämpferischen »philosophe« steckt noch eine Menge heroisch-männlicher Tradition, die sich nun jedoch auf neue Felder und Arenen, nämlich diejenigen von Wahrheit und Erkenntnisfähigkeit richtet.

Poulain de la Barres Feindbild sind vor allem die »falschen Gelehrten«, die aus lauter Autoritätsgläubigkeit nur die traditionellen Vorurteile nachbeten, sowie all jene geistig Trägen (»le vulgaire«), die aus Dummheit, Bequemlichkeit und/oder Überheblichkeit an ihnen festhalten. Er nennt keinerlei männliche Vorbilder, an denen er sich orientieren möchte; im Gegenteil, selbst von jenen Verteidigern des weiblichen Geschlechts, die in der Vergangenheit Fürsprache für die Frauen gehalten haben, grenzt er sich heftig ab; als »galanter« Frauenverstehender möchte er ganz und gar nicht gelten.⁴⁵

Trotz dieser massiven Abgrenzungen insbesondere gegenüber den Vertretern des männlichen Geschlechts schreibt er sich selbst dennoch in deren Gruppe ein: Das »Wir« ist im Text immer dem männlichen Geschlecht gewidmet; die Frauen (»sie«) sind die Anderen. Allerdings sind sie gleichzeitig das bessere, klügere und für die Wahrheit offenere Geschlecht, dem beim Prozess der Vorurteilsbekämpfung eine wesentliche Rolle zukommt und für deren Vertreterinnen Poulain de la Barre sehr viel mehr Sympathie empfindet als für seine männlichen Geschlechtsgenossen.

Letztlich lassen sich das identifikatorische »Wir« und die männliche Selbstdarstellung im Text vor allem als rhetorische Mittel erklären, um die Kernthese vom Geist, der kein Geschlecht hat, und der daraus folgenden Gleichheit aller Menschen vor allem für eine männliche Leserschaft plausibel zu machen. Die von Descartes übernommene Erkenntnismethode soll dadurch insbesondere an die bislang so verblendeten und selbstverliebten Angehörigen des männlichen Geschlechts möglichst überzeugend vermittelt werden. Das weibliche Geschlecht

45 Damit steht er ganz innerhalb des »mainstream« frühneuzeitlichen literarischen Selbstinszenierens, wie u. a. die Herausgeber:innen David Nelting und Rosemary Smelling-Gögh des Bandes »Poetische Selbstautorisierung in der Frühen Neuzeit« in ihrer Einleitung hervorheben; vgl. Nelting/Smelling-Gögh, Poetische Selbstautorisierung, wie Anm. 5.

wird sie, so die Unterstellung des Autors, ohnehin gerne und leicht annehmen, insbesondere, wenn und weil sie ihm einen leichteren Zugang zu Bildung, Erkenntnis und gesellschaftlicher Anerkennung ermöglicht.

Literatur

- Marc Angenot, *Les Champions des femmes. Discours sur la superiorité des dames, 1400–1800*, Montréal 1977.
- Renate Baader, *Dames de Lettres. Autorinnen des präziösen, hocharistokratischen und ›modernen‹ Salons (1649–1698)*, Stuttgart 1986.
- Elisabeth Badinter, *XY – Die Identität des Mannes*, München 1993.
- Patrick Bühler, *Negative Pädagogik. Sokrates und die Geschichte des Lernens*, Paderborn 2012.
- Gisela Engel u. a. (Hg.), *Geschlechterstreit am Beginn der europäischen Moderne. Die Querelle des femmes*, Königstein/Ts. 2004.
- Michèle Farrell, *Theorizing Equality: Marie de Gournay and Pullain de la Barre*, in: *Cahiers*, II., 1 (1988), 67–79.
- Valeria Ferrari-Schiefer, *La belle question. Die Frage nach der Gleichheit der Geschlechter bei François Poullain de la Barre (1647–1723) vor dem Hintergrund der (früh-)neuezeitlichen ›Querelle des Femmes‹*, Luzern 1998.
- Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago 1980.
- Elisabeth Gössmann, *Die Gelehrsamkeit der Frauen im Rahmen der europäischen »Querelle des Femmes«*, in: *Dies.*, *Das wohlgelehrte Frauenzimmer (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 1)*, München 1998, 9–32.
- Marie le Jars de Gournay, *De l'Égalité des Hommes et des Femmes*, Paris 1622.
- Erica Harth, *Cartesian Women. Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Régime*, Cornell UP 1992.
- Irmgard Hierdeis, *›Die Gleichheit der Geschlechter‹ und ›Die Erziehung der Frauen‹ bei Poullain de la Barre (1647–1723): Zur Modernität eines Vergessenen*, Frankfurt a. M. u. a. 1993.
- Tim Hitchcock u. Michèle Cohen (Hg.), *English Masculinities 1660–1800*, London 1999.
- Benigna von Krusenstjern: *Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert*, in: *Historische Anthropologie*, 2 (1994), 462–471.
- Katherine P. Long (Hg.), *High Anxiety. Masculinity in Crisis in Early Modern France*, Kirksville 2002.
- George Mosse, *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit*, Frankfurt a. M. 1997.
- Claudia Opitz-Belakhal, *Das Universum des Jean Bodin. Staatsbildung, Macht und Geschlecht im 16. Jahrhundert*, Frankfurt/New York 2004.
- Claudia Opitz-Belakhal, *Streit um die Frauen und andere Studien zur frühneuezeitlichen ›Querelle des femmes‹*, Rossdorf bei Darmstadt 2020.

- Marie-Frédérique Pellegrin, La science parfaite. Savants et savants chez Poulain de la Barre, in: *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, 138, 3 (2013), 377–392.
- Marie-Frédérique Pellegrin, Procédés d'inversion chez Poulain de la Barre: pour un concept d'efféminage. *Philosophiques*, 44, 2 (2017), 193–208.
- François Poullain de la Barre, De l'Egalité des deux sexes, discours physique et morale où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés, Paris 1673 (2. Auflage 1679).
- François Poullain de la Barre, De l'Education des Dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs, Paris 1674.
- François Poullain de la Barre, De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes, Paris 1675.
- François Poullain de la Barre, La Doctrine des protestans sur la liberté de lire l'Ecriture sainte, le service divin en langue entenduë, l'invocation des saints, le sacrement de l'Eucharistie, Genf 1720.
- Lewis C. Seifert, Manning the Margins: Masculinity and Writing in Seventeenth-Century France, Ann Arbor 2009.
- Siep Stuurman, Social Cartesianism: François Poulain de la Barre and the Origins of the Enlightenment, *Journal of the History of Ideas*, 58, 4 (1997), 617–640.
- Siep Stuurman, François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality, Cambridge/London 2004.
- Francesco Venturi (Hg.), Self-commentary in Early Modern European Literature 1400–1700, Leiden 2019.

»Ce que j'aime le plus c'est de raconter mes peines.« Das einsame Selbst bei Johann Georg Zimmermann

Einleitung

Heute wird Männlichkeit häufig mit Unabhängigkeit assoziiert. Das Bild des Aussteigertypen, des einsamen Wolfes, der sein Leben unangepasst an die restliche Gesellschaft auf der Suche nach Abenteuern verbringt, ist ein verbreitetes Klischee von Romanen bis zu Hollywoodfilmen. Während die klassische romantische Komödie mit der Aussicht auf ein zweisames Happy End der Protagonistin endet, braucht der oft männliche Actionheld eigentlich niemanden. Zwar hat er ab und zu einen Sidekick oder eine Affäre, die wichtigen Entscheidungen trifft er aber allein. Oft muss er seine Familie, seine Freund:innen oder seine Geliebte zurücklassen, um sich wichtigeren Geschäften zu widmen, meist nichts Geringerem als der Rettung der Welt. Ein Mann muss eben tun, was ein Mann tun muss.

Aber sind Männer wirklich die unabhängigeren Menschen? Oder, um die Sache einmal aus einer anderen Perspektive zu betrachten: Sind sie vielleicht die einsameren Menschen? Mit solchen Fragen haben sich die Männer der Aufklärung vor mehr als 200 Jahren beschäftigt.

Auf den ersten Blick ist diese Zeit eigentlich keine, in der man besonders viel allein sein müsste. So hat Friedrich Tenbruck die Zeit zwischen 1750 und 1850 als die »große Epoche der Freundschaft« bezeichnet.¹ Durch die Unterhaltung im Rahmen von Brieffreundschaften wurden beispielsweise gelehrte Inhalte erprobt und ausgetauscht.² Im Kontext einer informellen gemischtgeschlechtlichen Geselligkeit debattierten zudem Männer und Frauen über aktuelle politische und

1 Friedrich H. Tenbruck, Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen 1989, 227–250.

2 Vgl. Wilfried Barner, Gelehrte Freundschaft im 18. Jahrhundert. Zu ihren traditionellen Voraussetzungen, in: Wolfram Mauser u. Barbara Becker-Cantarino (Hg.), Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert, Tübingen 1991, 23–45.

philosophische Themen, beispielsweise in den Salons.³ Allerdings ging es bei all diesen Beziehungen nicht nur um eine Einfühlung in andere Menschen. Vielmehr waren sie auch Orte, an denen die eigene Subjektivität eingeübt und neu erfunden werden konnte.

Im Verlauf des 18. Jahrhunderts kam es in Europa aufgrund vielschichtiger gesellschaftlicher Entwicklungen wie dem Niedergang der ständischen Ordnung und der steigenden sozialen Mobilität zu einer Loslösung des Individuums von bisher fest zugeschriebenen sozialen Gruppen. Diese Gruppen, beispielsweise durch Korporations- oder Religionszugehörigkeit definiert, hatten davor Identitäten oder Verhaltensweisen angeboten, die von vielen ihrer Mitglieder übernommen worden waren. Jetzt war der oder die Einzelne hingegen mit einer höheren Diversität von sozialen Kontakten konfrontiert, welche Differenz und daher auch die eigene Individualität deutlicher erfahrbar machten. Um sich in diesem Prozess der Individualisierung zu orientieren, bildeten persönliche Beziehungen wie die Freundschaft, aber auch die romantische Liebe einen Raum, in dem das eigene Selbst bestätigt bzw. im Anderen erst entdeckt werden konnte. In der Sattelzeit als einer Übergangszeit mit sich stark ausdifferenzierenden gesellschaftlichen Verhältnissen stifteten soziale Beziehungen also in besonderer Weise eine Orientierung für das eigene Dasein.⁴

Die Frage, wer ›man‹ selbst war, wurde dabei vor allem ein Gegenstand der Männerfreundschaft. Anders als die zumindest teilweise in der Natur verortete Liebesbeziehung erforderte die Freundschaft eine von körperlichen Trieben unabhängige geistige und kulturelle Arbeit, die eher den Männern zugetraut wurde, während Frauen die Fähigkeit zur Freundschaft gerne auch einmal abgesprochen wurde. Außerdem bestand die Freundschaft in philosophischen Abhandlungen seit der Antike meist zwischen zwei Gleichen, Frauen als das prinzipiell ›Anderer‹ waren von dieser Konzeption ausgeschlossen. In der Praxis sah dies allerdings oft anders aus, denn selbstverständlich konnten auch Frauen, unabhängig von diesen theoretischen Konzepten, Freundschaften schließen. Diese sind lange Zeit schlichtweg zu selten erforscht worden.⁵

In diesem Beitrag möchte ich allerdings nochmals den Blick auf die Männerfreundschaft richten und argumentieren, dass auch diese im 18. Jahrhundert

3 Vgl. z. B. Brigitte Schnegg, Geschlechterkonstellation in der Geselligkeit der Aufklärung, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 52, 4 (2002), 386–398; Claudia Opitz-Belakhal u. Ulrike Weckel (Hg.), Ordnung, Politik und Geselligkeit der Geschlechter im 18. Jahrhundert, Göttingen 1998.

4 Vgl. Tenbruck, Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft, wie Anm. 1.

5 Vgl. Barbara Becker-Cantarino, Zur Theorie der literarischen Freundschaft im 18. Jahrhundert am Beispiel der Sophie La Roche, in: Wolfram Mauser u. Barbara Becker-Cantarino (Hg.), Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert, Tübingen 1991, 47–74.

keine Selbstverständlichkeit war. Denn das Gleichheits- und Spiegelungsprinzip der Freundschaft konnte auch dann gestört werden, wenn nicht nur zwei verschiedene Geschlechter, sondern auch verschiedene Entwürfe von Männlichkeit aufeinandertrafen. Der Rückzug in die Einsamkeit und die Berufung auf ein alternatives männliches Selbst, das auch gut allein zurechtkam, mochte in diesem Fall einen Ausweg dargestellt haben. Anders gesagt: Wenn ›man‹ nicht zu zweit sein konnte, musste Unabhängigkeit eben umso stärker als männliche Qualität hervorgehoben werden. Dieser Prozess lässt sich besonders gut an der Männerfreundschaft zwischen dem Arzt Johann Georg Zimmermann und seinem Kollegen Samuel Auguste Tissot nachvollziehen, die ich im Folgenden kurz skizzieren werde. Im Anschluss werde ich auf die Möglichkeiten, aber auch die Konflikte eingehen, die durch den Austausch von Gefühlen in dieser Freundschaft entstanden. Schließlich werde ich zeigen, wie sich die beiden Freunde durch ihre Männlichkeitsvorstellungen voneinander abgrenzten und insbesondere Zimmermann ein alternatives, auf männliche Unabhängigkeit fokussiertes Selbst entwarf.

Gefühlvolle Konstruktionen des Selbst im Briefwechsel

Der Arzt, Schriftsteller und Philosoph Johann Georg Zimmermann wurde 1728 im schweizerischen Brugg geboren und studierte ab 1747 Medizin in Göttingen.⁶ Dort wohnte er beim berühmten Schweizer Naturwissenschaftler Albrecht von Haller und arbeitete an dessen Untersuchungen zur Sensibilität mit. Nach seinem Studium praktizierte Zimmermann für zwei Jahre als Arzt in Bern, wo er seine erste Frau Katharina Steck kennenlernte und heiratete. Gemeinsam hatten sie einen Sohn und eine Tochter. 1754 wurde Zimmermann Stadtarzt von Brugg. Dort litt er unter der Enge und den beschränkten Aufstiegsmöglichkeiten der Kleinstadt. Durch die Vermittlung seines Freundes Samuel Auguste Tissot erhielt Zimmermann zu seinem Glück 1768 eine Anstellung als königlicher Leibarzt in Hannover.⁷ Tissot selbst, ebenfalls Arzt, war 1728 in Lausanne geboren worden. Nach seinem Studium der Medizin in Montpellier kehrte er in seine Geburtsstadt

6 Vgl. zum Folgenden die biografischen Ausführungen in Andreas Langenbacher, *Johann Georg Zimmermann. Mit Skalpell und Federkiel – Ein Lesebuch*, Bern 1995, 9–21, sowie in der Einleitung zum Briefwechsel: Samuel A. D. Tissot u. Johann Georg Zimmermann, *Correspondance 1754–1797*, hg. von Antoinette Emch-Dériaz, Genf 2007, 7–19.

7 Das Kurfürstentum Braunschweig-Lüneburg, dessen Regierungssitz Hannover war, wurde seit der Übertragung des Erbes Großbritanniens an den Kurfürsten Georg Ludwig I. 1714 in Personalunion mit Großbritannien regiert. Der König, zu Zeiten Zimmermanns Georg III., hielt sich zwar die meiste Zeit in Großbritannien auf, dennoch existierte nun der Titel eines königlichen Leibarztes.

zurück und praktizierte dort für den Rest seines Lebens. Bekannt wurde Tissot vor allem durch seinen Einsatz als Armenarzt, besonders während der Pockenepidemie 1752, sowie durch seine zahlreichen medizinischen Schriften, wie »L'onanisme« 1760 oder »Avis au peuple sur sa santé« 1761. Die beiden Ärzte lernten sich 1754 kennen und führten anschließend einen Briefwechsel, den sie bis zu Zimmermanns Tod 1795 aufrechterhielten.

Auf den ersten Blick lässt sich der Briefwechsel von Tissot und Zimmermann sehr gut in das Freundschaftsideal der Aufklärung einordnen. Die beiden Briefpartner begegneten sich als gleichberechtigte Freunde, die aufgrund ihres gemeinsamen Hintergrunds als Ärzte über Medizin debattieren konnten, sich im Sinne des aufklärerischen Gesprächsideals aber auch mit anderen Themen wie Politik, Literatur und Philosophie beschäftigten. Beide erzählten sich zudem ihre Gefühle und stärkten so die Wahrnehmung ihres Selbst. Zimmermann beschrieb diesen Prozess in seiner späteren Schrift »Ueber die Einsamkeit« folgendermaßen: »In dem Ausdruck unserer Empfindungen, in der Mittheilung unserer Begriffe, in der beständigen Auswechslung derselben mit den Begriffen und Empfindungen unserer Freunde lieget eine Seligkeit, die auch der hartnaeckigste Einsame fuehlet.«⁸

Zimmermann schätzte an diesem gefühlvollen Austausch der Freundschaft besonders, dass er im Briefwechsel mit dem Freund sich selbst sein konnte. In der Umgebung von Menschen, die ihm weniger nahestanden, glaubte er hingegen, sich verstellen zu müssen. So erzählte er auf eine Nachfrage Tissots hin von einem Aufenthalt in der Stadt Solothurn und den unterschiedlichen sozialen Gruppen, mit denen er sich dort auseinandersetzen musste:

»Sie fragen, wie ich mich verhalten habe. Gegenüber den Herren Magistraten habe ich eine respektvolle, aber offene und freie Haltung eingenommen; gegenüber den Jesuiten eine kühle, zurückhaltende und höfliche Haltung; gegenüber den Frauen von Welt eine lebhaftere und ein wenig galante Haltung; gegenüber den Religiösen eine gerührte und zärtliche Haltung; gegenüber den Bürgerlichen eine einfache, ehrliche und wohlthätige Haltung. Gegenüber meinen Freunden, meine Haltung.«⁹

Zimmermann schildert hier eine Erfahrung, die er möglicherweise mit vielen seiner Zeitgenoss:innen teilte. Im Aufeinandertreffen verschiedener Gruppen war es notwendig, unterschiedliche Verhaltensweisen zu entwickeln, um mit

8 Johann Georg Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, hg. von Paul Heinemann, Hildesheim 2008, Bd. 1, 13.

9 »Vous demandés quel a été mon maintien. Vis à vis des Seigneurs Magistrats j'ay pris un air respectueux, mais ouvert et libre; vis à vis des Jésuites un air froid, réservé, et poli; vis à vis des femmes du monde un air vif et tant soit peu galant; vis à vis des Religieuses un air touché et tendre; vis à vis des Bourgeoises un air simple, honnête, et bienfaisant. Vis à vis de mes amis, mon air.« Tissot/Zimmermann, Correspondance, wie Anm. 6, 351. Alle Übersetzungen aus dem Französischen stammen von mir.

allen ins Gespräch zu kommen. Besonders der Ausdruck von Gefühlen variierte dabei, da unterschiedliche Gruppen andere »emotionale Stile« erforderlich machten.¹⁰ Während die Jesuiten offenbar einen eher ernsteren, reservierten Ton anschlugen, kam es im Umgang mit Frauen darauf an, seinen Charme spielen zu lassen. All diese Beziehungen waren wichtig für den zu der Zeit noch jungen Arzt, um ein berufliches Netzwerk aufzubauen. Den Umgang mit seinen Freunden hob Zimmermann hingegen deutlich von den anderen Beziehungen ab, indem er angab, nur ihnen gegenüber sein wahres Ich zeigen zu können.

Dies galt auch für Zimmermanns Briefwechsel mit Tissot. Die Konstruktion seines Selbst war auch hier mit dem Erproben von Gefühlen verbunden. So beschrieb Zimmermann gerne seine Leiden und stilisierte sich als empfindsamer Hypochonder. Gleichzeitig war ihm bewusst, dass sein emphatischer Ausdruck, den er innerhalb der Freundschaft mit Tissot und im Brief pflegte, nicht für den alltäglichen Umgang geeignet war. Während Letzterer eine gewisse Anpassung erforderte, war die Freundschaft für Zimmermann neben der Familie der einzige Ort, an dem er über seine zuweilen düsteren Gefühle schreiben konnte, wie er Tissot anvertraute:

»Was ich am meisten liebe, ist, von meinem Kummer zu erzählen. Aber ich erzähle ihn hier nur meiner Frau und meiner Mutter. Ich habe nur mit Ihnen und Herrn Haller direkt darüber gesprochen [...]. Ich fühle nur zu gut, dass ich meine Leiden verbergen muss, aber wenn ich sie Ihnen erzähle, dann in der Hoffnung, dass Sie Gegenmittel dafür finden und dass Ihre Zärtlichkeit für mich versuchen wird, einen Plan zur Heilung zu entwerfen.«¹¹

Das Schreiben über Gefühle war für Zimmermann also Teil eines Heilungsprozesses, der durch die »Zärtlichkeit« des Freundes gefördert werden sollte. Obwohl offenbar auch Ehefrau und Mutter Zimmermanns die im 18. Jahrhundert als weiblich imaginierte Aufgabe übernahmen, ihrem Sohn und Ehemann als emotionale Stütze zu dienen, treten hier auch männliche Figuren auf, bei denen Zimmermann seine Gefühle ablädt. Der deutliche Ausdruck solcher Gefühle war für Männerfreundschaften des 18. Jahrhunderts nichts Ungewöhnliches. Es konnte gar eine äußerst zärtliche Sprache verwendet werden, die an die heterosexuelle Liebessemantik erinnert.¹² Auch in pietistischen und später literarischen Kreisen konnte Freundschaft von Männern sehr gefühlvoll verstanden werden.

10 Vgl. zu diesem Konzept William M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, New York 2001.

11 »Ce que j'aime le plus c'est de raconter mes peines. Cependant je ne les raconte ici qu'à ma femme et à ma mère. Je n'en ai parlé directement qu'à vous et à Mr. Haller [...]. Je ne sens que trop bien que je dois cacher mes maux, mais si je les raconte à vous c'est dans l'espérance que vous y trouverez des remèdes et que votre tendresse pour moi tâchera d'imaginer quelque projet de guérison.« Tissot/Zimmermann, *Correspondance*, wie Anm. 6, 489.

12 Vgl. Becker-Cantarino, *Zur Theorie der literarischen Freundschaft*, wie Anm. 5, 157.

Der Pietismus sah in der Freundschaft einen Gleichklang zweier Seelen, die einander Beichtvater und Seelsorger sein sollten. Die Vorstellung einer Seelenverbundenheit übertrug sich später auf die Kreise der romantischen Dichter, die im Ausdruck von Emotionalität und Freundschaft ebenfalls etwas Heiliges sahen, nicht zuletzt, um sich selbst den höheren Sphären zuordnen zu können.¹³ Emotionen waren also für Männer sowohl in Beziehungen zu Frauen als auch zu anderen Männern angebracht. Der Unterschied bestand allerdings meistens darin, dass es sich bei der Männerfreundschaft um eine gleichberechtigtere Beziehung handelte, in der beide Beteiligten ihren emotionalen Stil erproben konnten, während die Frauen in erster Linie als passive Rezipientinnen der männlichen Gefühle fungierten. Weibliche Emotionalität wurde dabei in Abhängigkeit von männlichem Wohlbefinden konstruiert, beispielsweise bei Jean-Jacques Rousseau.¹⁴

Zimmermanns Formulierung, dass er hoffe, von seinem Arztkollegen »geheilt« zu werden, lässt sich innerhalb medizinischer Theorien der Zeit gut nachvollziehen. Hypochondrie, Melancholie und eine Reihe anderer Nervenkrankheiten, die durch eine Überreizung der Sinne oder aber durch ein Ungleichgewicht der Säfte verursacht wurden und die sich vor allem durch ihre Auswirkungen auf das Gemüt auszeichneten, waren im 18. Jahrhundert regelrechte Modekrankheiten.¹⁵ Zimmermann stilisierte sich selbst gerne als Hypochonder, um zu zeigen, wie sensibel er war. Die Sensibilität galt dabei vor allem Mitte des 18. Jahrhunderts noch nicht als negative Eigenschaft. Weil Sinneseindrücke als essenziell für den Denkprozess verstanden wurden, konnte Sensibilität auch mit einer besonderen Intelligenz in Verbindung gebracht werden. Sich selbst eine Anfälligkeit für Nervenkrankheiten zuzuschreiben, konnte daher auch für Männer bis zu einem bestimmten Grad attraktiv sein, obschon Frauen oftmals als das sensiblere Geschlecht galten.

Abgesehen von der Tatsache, dass Zimmermann seine Gefühlsleiden als eine Krankheit betrachtete, zu deren Heilung sein Arztkollege beitragen sollte, ist es besonders bemerkenswert, dass Zimmermann seine Gefühle im Rahmen des Schreibens über sich selbst überhaupt erst entwickelte. So rechtfertigte er seinen teilweise extremen gefühlvollen Ausdruck im Brief folgendermaßen:

13 Vgl. Jost Hermand, *Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung*, Köln 2006, 16–17.

14 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, Amsterdam 1762, Bd. 4, 51, 147.

15 Vgl. Carmen Götz, *Krankheit als Effekt kultureller Konstruktionen während der Aufklärung. Das Beispiel der Hypochondrie*, in: Martin Dinges u. a. (Hg.), *Krankheit in Briefen im deutschen und französischen Sprachraum*, Stuttgart 2007, 111–122; Michael Stolberg, *Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit*, Köln 2003, 244–245; Bettina Hitzer, *Gefühle heilen*, in: Ute Frevert u. a. (Hg.), *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche der Moderne*, Frankfurt a. M./New York 2011, 121–153.

»Ich scheine sensibel bis zum Exzess zu sein, boshaft, rasend, Teufel, wenn ich die Feder in der Hand habe; im gewöhnlichen Umgang des Lebens scheint es mir (dass es Ihnen und meiner Bescheidenheit nicht missfalle), dass ich als sanfter, ruhiger und manchmal sogar weiser Mann erscheine.«¹⁶

Zimmermann entwickelte seine Gefühle also teilweise erst während des Schreibprozesses und konnte sich dabei offenbar bis zum Exzess hineinsteigern. Gefühle können hier als Sprechakte mit explorativer Funktion verstanden werden, das heißt, dass sie durch den sprachlichen Ausdruck überhaupt erst entwickelt wurden. Das Schreiben war also auch eine emotionale Praxis, die Zimmermann dabei half, seine Gefühle so einzuordnen und weiterzuentwickeln, dass sie zu seinem empfundenen Selbst passten.¹⁷ Während die Freundschaft als explorativer Raum Zimmermann bei diesem Prozess unterstützte, war das Aus-testen und Entwickeln der eigenen Emotionalität im alltäglichen Umgang mit einer heterogenen Gesellschaft eher schwierig. Statt sich mit sich selbst zu beschäftigen, bot es sich in diesen Situationen an, seine Gefühle so anzupassen, dass sie den Erwartungen der anderen entsprachen.

Freundschaft als intime, selbstbezogene Form der Gefühlsverarbeitung wurde für Zimmermann vor allem in Hannover wichtig – einer Stadt, von der er in vieler Hinsicht enttäuscht wurde. In seinen Briefen beschreibt Zimmermann die schlechte finanzielle Lage, das Gefühl von Fremdheit im aristokratisch geprägten Kurfürstentum und das Heimweh, das im 18. Jahrhundert auch als »Schweizer Krankheit« bekannt war.¹⁸ Weitere Schicksalsschläge, die Zimmermann hinnehmen musste, betrafen den Tod seiner Frau 1770, die geistige Verwirrung seines Sohnes und schließlich den Tod seiner Tochter Katharina 1781. Aus all

16 »Je parois sensible à l'excès, méchant, foudroyant, Diable, quand j'ay la plume à la main; dans le commerce ordinaire de la vie il me semble (n'en déplaise à Vous, et à ma modestie) que j'ay l'air d'un homme doux, tranquille, et même quelques fois sage.« Tissot/Zimmermann, Correspondance, wie Anm. 6, 337.

17 Vgl. Monique Scheer, Are Emotions a kind of Practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding Emotion, in: *History and Theory*, 51, 2 (2012), 193–220. Scheer geht – ähnlich wie William Reddy und wie ich selbst – basierend auf kognitionspsychologischen Ansätzen davon aus, dass Emotionen durch emotionale Praktiken sowohl erst konstruiert als auch verändert werden können: »Emotional practices are habits, rituals, and everyday pastimes that aid us in achieving a certain emotional state. This includes the striving for a desired feeling as well as the modifying of one that is not desirable. Emotional practices in this sense are manipulations of body and mind to evoke feelings where there are none, to focus diffuse arousals and give them an intelligible shape, or to change or remove emotions already there.« Ebd., 209. Die Trennung zwischen Konstruktion und bereits vorhandener Empfindung von Emotionen wird in diesem Verständnis durchbrochen, (sprachlicher) Ausdruck, Empfindung und gesellschaftliche Erwartungen beeinflussen sich vielmehr gegenseitig.

18 Vgl. Christian Schmid-Cadalbert, Heimweh oder Heimmacht. Zur Geschichte einer einst tödlichen Schweizer Krankheit, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 89, 1 (1993), 69–86.

diesen Gründen intensivierte sich der gefühlvolle Ausdruck Zimmermanns in seinen Briefen während der Hannoveraner Zeit. Exemplarisch dafür ist ein Brief vom Dezember 1768, in dem er seinen Zustand auf dramatische Art und Weise schilderte:

»Meine Frau sagt, dass Sie sicherlich versuchen werden, mich zu retten, mich aus diesem Land zu holen, das inzwischen zum Grab von allem geworden ist, was mir das Leben angenehm machen könnte. [...] Sie haben geglaubt, dass sich meine Umstände zum Besseren ändern würden, aber leider werden sie von Woche zu Woche schlimmer. Sie haben keine Ahnung, wie unglücklich ich bin! [...] Ich bin für kein angenehmes Gefühl mehr empfänglich, ich weiß seit fünf Monaten nicht mehr, was Freude ist, ich kann kein Buch mehr anschauen, ich bin in allen Gesellschaften unwohl, ich habe kein Körnchen Kraft mehr in Körper und Seele, im letzten Sommer war ich jung, fröhlich, lebhaft, kühn, jetzt bin ich ein hinfalliger Greis, der jeden Augenblick zu sterben scheint.«¹⁹

Die Bilder, mit denen Zimmermann seinen Zustand beschreibt, sind äußerst intensiv. Er spricht von Schwäche, Alter und Tod und sieht sich selbst als Einzelgänger außerhalb der Gesellschaft. Gleichzeitig enthalten Zimmermanns Briefe aus dieser Zeit oft einen religiösen Unterton.²⁰ Religiöse und melancholische Ausdrucksweisen finden sich in einer Reihe von Zimmermanns späten Briefen. Nach einer Operation an seinen Bruchleiden 1771 ging es ihm zwar zeitweise nicht nur körperlich, sondern auch seelisch besser. Auch diesen Zustand schilderte er gefühlvoll, indem er von »Tränen der Gnade, der Freude und der Zärtlichkeit« und einem »freudigen Fieber« sprach.²¹ Dennoch wurde er in der Folge immer wieder von einem melancholischen und hypochondrischen Zustand erfasst. Als er 1795 aufgrund seiner Krankheiten starb, stellte Tissot in einem Brief an Zimmermanns zweite Frau fest: »Dieser ausgezeichnete Mann war ständig das Opfer seiner großen Talente und seiner extremen Sensibilität.«²²

19 »Ma femme dit, que vous cherchés surement à me sauver, à me tirer de ce pays, qui est devenu à la fois le tombeau de tout ce qui pouvoit me rendre la vie agréable. [...] Vous avés crû que mes circonstances changeront en mieux, mais hélas elles deviennent pires d'une semaine à l'autre. Vous n'avés point d'idée combien je suis malheureux ! [...] Je ne suis plus susceptible d'un sentiment agréable, je ne scai plus depuis cinq mois ce que c'est la Joye, je ne puis plus regarder un livre, je suis mal dans toutes les compagnies, je n'ay plus un grain de force ni dans le corps ni dans l'âme, l'été passé jettois jeune, gai, vif, hardi, a présent je suis un vieillard caduc, qui semble mourir à chaque instant.« Tissot/Zimmermann, Correspondance, wie Anm. 6, 507–508.

20 Vgl. z. B. Tissot/Zimmermann, Correspondance, wie Anm. 6, 509.

21 Tissot/Zimmermann, Correspondance, wie Anm. 6, 682.

22 »Cet excellent homme a été constamment la victime de ses grands talens et de son extrême sensibilité«, Tissot/Zimmermann, Correspondance, wie Anm. 6, 816.

Krisen und Konflikte

Zimmermanns Leiden wurde aber nicht immer von seinem Freund gespiegelt und gemildert. Vielmehr führte sein intensiver Gefühlsausdruck zu einer zunehmenden Distanzierung Tissots. Zimmermann und Tissot blieben zwar befreundet, in den 1770er und 80er Jahren kam es aber zu längeren Unterbrüchen in ihrem Briefwechsel. Einmal schrieb Zimmermann explizit, dass er nicht geantwortet habe, weil Tissot seine Leiden nicht genügend ernst nähme. Bekannte hätten ihm geraten, den Briefwechsel wieder aufzunehmen, obwohl er dies zuerst nicht gewollt habe:

»Ich wollte es nicht tun, denn ich sagte ihnen, dass Sie auf alles, was ich Ihnen über meine Gesundheit mitteilte, mit einer unendlichen Leichtigkeit antworteten, dass Sie mich lediglich für einen Hypochonder hielten und dass ich durch meine Klagen von früher so sehr jegliches Vertrauen bei Ihnen verloren zu haben scheine, dass Sie jetzt keinen Glauben mehr an das haben, was mein Unglück ist.«²³

Wie diese Briefstelle zeigt, hatte Zimmermann Angst, von seinem Freund nicht genügend ernst genommen und für seine Leiden belächelt zu werden, sodass er sich schließlich sogar verstellen musste, um nicht seine Achtung zu verlieren. Diese Angst war vermutlich auch dem Umstand geschuldet, dass die Hypochondrie in den 1760er Jahren immer negativer wahrgenommen wurde, da sie nicht mehr immer als glaubwürdig galt. Für Zimmermann, der sein Unglück weiterhin in diesem Rahmen verortete, bedeutete dies einen Außenseiterstatus innerhalb seines gelehrten Freundeskreises.

Tatsächlich forderte Tissot seinen Freund immer wieder dazu auf, seine Gefühle zu kontrollieren. Diese Kritik bedeutete nicht, dass Tissot sich in seinen Briefen nicht selbst zuweilen gefühlvoller Äußerungen bediente. Er tat dies aber in einem gemäßigeren Ton und bewegte sich immer im Rahmen des Freundschaftsideals der gelehrten Aufklärungsgesellschaft. Diese erforderte einen Ton, der sich für argumentative Diskussionen und angenehme Unterhaltungen eignete.²⁴ Dass sich Zimmermann und Tissot über den angemessenen Ausdruck von Gefühlen in ihrer Freundschaft nicht immer einig waren, zeigt die folgende Passage, in der Zimmermann die Verschriftlichung seiner Empfindungen vor dem Hintergrund seiner Vorstellung von Freundschaft verteidigte:

23 »Je ne voulois pas le faire puisque je leur ai dit, que vous repondiés avec une légèreté infinie à tout ce que je vous mandois de ma santé, que vous me preniés simplement pour un hypocondriaque, et que par mes plaintes de jadis je semblai tellement avoir perdu tout crédit chés vous qu'à présent vous n'ajoutés plus de foi à ce qui fait mon malheur.« Tissot/Zimmermann, *Correspondance*, wie Anm. 6, 580.

24 Vgl. Andreas Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist 2012, 138.

»Ein Mann, der die Gefühle eines ehrlichen Herzens und den Preis der Freundschaft so gut kennt wie Sie, darf die Freude, die man bei der Nachricht von der Genesung eines engen Freundes, den man für tot hielt, empfindet, nicht als Delirium bezeichnen, und er darf die Tränen, die man bei einer solchen Gelegenheit um einen solchen Freund vergießt, nicht Torheit nennen.«²⁵

Zimmermann bezog sich hier auf ein Freundschaftsideal, in dem sich zwei gleichberechtigte Subjekte in das Gegenüber hineinversetzten, um sich gegenseitig zu unterstützen bzw. zu bestätigen. Dass Tissot Zimmermanns Freudenstränen, die dieser auf dessen Antwort hin ergoss, als eine »folie« abgetan hatte, weist aber bereits auf eine Störung in der freundschaftlichen Beziehung hin. Tissot und Zimmermann waren offenbar unterschiedlicher Auffassung darüber, welcher Grad an Gefühlsintensität zwischen ihnen angemessen war.

Tissot fand vor allem die Wirkung bedenklich, die Zimmermanns gefühlvoller Ausdruck auf andere haben konnte. So fügte er einem Brief an Zimmermann, in dem er ihn zur Mäßigung mahnte, einen weiteren, an ihn selbst adressierten Brief von Christian Hochstetter hinzu, einem Mitglied des Geheimen Rats in Hannover. Hochstetter beschreibt darin ein Treffen mit Zimmermann, den er für einen fähigen Mann hielt. Allerdings war er auch der Ansicht, dass dieser seine Melancholie überwinden müsse, um ein Mann von Verdienst zu bleiben.²⁶ Tissot bemerkt zu diesem Brief:

»Ich lege Ihnen einen Brief von Herrn Hochstetter bei, lesen Sie ihn, mein Freund, und ändern Sie nicht durch eine unglückliche Niedergeschlagenheit die glücklichen Umstände, unter denen Sie sich befinden; Sie bringen mich zur Verzweiflung, aber Sie erniedrigen mich auch, wenn ich Sie Ströme von Tränen vergießen sehe.«²⁷

Dass sich Tissot von seinem Freund wegen dessen dramatischen Ausdrucks gedemütigt fühlte, hing einerseits damit zusammen, dass er ihm die Stelle in Hannover beschafft hatte und das Betragen seines Freundes daher negativ auf ihn selbst zurückwirken konnte. Auf der anderen Seite zeigt Tissots Sorge um die Beurteilung durch Außenstehende, dass in Zimmermanns und Tissots Umgebung ein aufgeklärter und bürgerlicher emotionaler Stil vorherrschte, der sich

25 »Un homme qui connoit aussi bien que vous les sentimens d'un cœur honnête et le prix de l'amitié, ne doit point apeller délire la Joye qu'on ressent à la nouvelle du rétablissement d'un ami intime qu'on disoit mort, il ne doit point apeller folie les larmes qu'on répand dans une occasion pareille pour un pareil ami.« Tissot/Zimmermann, Correspondance, wie Anm. 6, 332.

26 Vgl. Tissot/Zimmermann, Correspondance, wie Anm. 6, 849–850.

27 »Je vous joins ici une lettre de M. Hochstetter, lisés la mon ami et n'allés pas par un malheureux abattement changer les heureux auspices sous lesquels vous êtes affligé; vous me desprésés mais vous m'humiliés aussi quand je vous vis répandre des torrens de larmes.« Tissot/Zimmermann, Correspondance, wie Anm. 6, 483.

von Zimmermanns fast schon stürmischem, romantischem Gefühlsausdruck unterschied.

Trotz der Wertschätzung von Gefühlen in der Zeit der Aufklärung kam es Ende des 18. Jahrhunderts nämlich auch zu einer Kritik an übertriebener Emotionalität. Gerade wenn die sogenannte Einbildungskraft zu stark war, führte die Sensibilität nicht zwangsläufig zu mehr Wissen, sondern vielmehr zu Paranoia und »Schwärmerei«. Diese schaden der Objektivität eher, als dass sie den Geist unterstützt hätten.²⁸ Auch »Empfindelei« konnte den zu intensiv fühlenden Menschen vorgeworfen werden. Das grammatisch-kritische Wörterbuch Johann Adelungs definierte die »Empfindeley« als »de[n] Hang zu rührenden sanften Empfindungen ohne vernünftige Absicht und über das gehörige Maß«. ²⁹ Mit der Kritik an Empfindelei und Schwärmerei grenzten sich die Aufklärer vor allem von der neu aufkommenden Bewegung des Sturm und Drangs und schließlich der Romantik ab. Dabei kritisierten die Aufklärer den Kult um Genie und Individualität, der sich von ihrer eigenen Auffassung von Gefühlen unterschied.³⁰ Beide Seiten konnten dabei dem Gegenüber vorwerfen, in ihrem jeweiligen emotionalen Stil von einem akzeptablen, »normalen« Gefühlsausdruck abzuweichen.

Dieser Konflikt spielte sich auch zwischen Zimmermann und Tissot ab. Besonders Tissot forderte eine gemäßigte emotionale Umgangsform, die derjenigen der vernunftorientierten Gelehrten in seinem und Zimmermanns Umfeld entsprechen sollte. So riet Tissot Zimmermann nach einem seiner gefühlvollen Briefe: »Schreiben Sie Ihren Freunden, aber hüten Sie sich davor, diesen Ton der Verzweiflung und Niedergeschlagenheit anzuschlagen, den Sie bei mir pflegen, denn sie würden Sie für unfähig halten und nichts für Sie tun.«³¹ Der übertriebene Gefühlsausdruck Zimmermanns konnte in Tissots Augen also dazu führen, dass sein Freund für unfähig gehalten wurde. Damit widersprach Tissots Kritik allerdings Zimmermanns Bedürfnis nach Freundschaft als einem Raum, in dem er seine Gefühle vorurteilsfrei herunterschreiben und sein Selbst festigen konnte. Zimmermann reagierte deshalb auf Tissots Kritik mit Unverständnis und dem Vorwurf, dass dieser sein Leiden zu wenig ernst nehme. In der Freundschaft von

28 Vgl. Gabriele Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*, Tübingen 1998, 178, 191.

29 Johann Christoph Adelung, Dietrich Wilhelm Soltau u. Franz Xaver Schöneberger (Hg.): *Die Empfindeley*, in: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, Bd. 1, 1799–1800, Wien 1811, unter: https://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung/lemma/bsb00009131_7_1_1187, Zugriff: 15. 12. 2022.

30 Vgl. Holger Jacob-Friesen (Hg.), *Profile der Aufklärung. Friedrich Nicolai – Isaak Iselin, Briefwechsel (1767–1782)*. Edition, Analyse, Kommentar, Bern u. a. 1997, 137–138.

31 »Ecrivés à vos amis, mais gardés vous bien de prendre ce ton de désespoir et d'abattemens que vous prenés avec moi, ils vous croiroient incapable de tout et ne fairont rien pour vous.« Tissot/Zimmermann, *Correspondance*, wie Anm. 6, 526.

Zimmermann und Tissot kam es so zu einem Bruch, der nicht zuletzt durch ihre unterschiedliche Auffassung vom Umgang mit Gefühlen verursacht wurde. Die Stabilisierung des Selbst durch die Spiegelung an einem Ähnlichen scheiterte, weil sich die emotionalen Stile der beiden Freunde zu stark voneinander unterschieden. Vor dem Hintergrund der Desorientierung, wie sie Zimmermann in Hannover ohnehin bereits erlebte, imaginierte sich Zimmermann daher immer stärker als Einzelgänger außerhalb der Gesellschaft.

Geselligkeitskritik und alternative Männlichkeitsentwürfe

Ausführlich thematisierte Zimmermann diese Erfahrung in seinem vierbändigen Werk »Ueber die Einsamkeit«, das in den Jahren 1784/1785 entstand. Darin beschrieb er die Tragik des Hypochonders, der den Anforderungen des gesellschaftlichen Umgangs in seiner Zeit nicht gerecht werden konnte:

»Mit der unzerstoerbaren Ueberzeugung, ich passe zu keinem Menschen, und wenige Menschen passen zu mir, ich habe weder Verstand, noch Wissenschaft, noch irgend eine Faehigkeit, etwas Gutes zu thun, oder zu sagen; mit dem so oft unwiderleglichen Gedanken, kein Mensch versteht mich, weil kein Mensch weiss, wie mir ist; mit allen diesen Empfindungen und Gefuehlen, die unaussprechlich ungluecklich machen, wenn sie auch nur an dem subtilsten Faden der Einbildung haengen, mit dieser schrecklichen Krankheit der Imagination, die man gewoehnlich ueber alle Begriffe dumm beurtheilet, verachtet und verlachtet, weil man nicht weiss, welcher Schmerz und welches Leiden und welche koerperliche Qual im Grunde solcher Einbildungen liegen; mit diesem Dorne im Herzen, hat man an jedem Orte, wo man viele Menschen versammelt sieht, in der besten Gesellschaft, an jeder Tafel, wo Glanz und Ceremonie, Ueberfluss, Witz und Aberwitz herrschen, das Gefuehl, als stuede man am Pranger.«³²

Wenn man sich die Briefe Zimmermanns vor Augen hält, gewinnt man den Eindruck, dass der Arzt hier nicht nur ein allgemeines medizinisches Phänomen, sondern vielmehr auch seine eigene Gefühlslage beschreibt. Auch er fühlte sich unverstanden von seinen Freunden und litt darunter, dass sein Leiden nicht als medizinische Krankheit ernst genommen wurde. In Gesellschaft fühlte er sich zuweilen unwohl, das Lachen und die Freude der anderen kamen ihm in Betracht seiner eigenen Schmerzen falsch und verzerrt vor. Dieses Gefühl, »dass man für andere nicht ist, was man seyn sollte, und sonst war, aber itzt nicht mehr seyn kann«³³, war Zimmermann zufolge dafür verantwortlich, dass der Hypochonder das Bedürfnis nach Einsamkeit habe. Dies war einerseits bedauernswert; denn Zimmermann war der Ansicht, dass der Trieb zur Geselligkeit grundlegend

32 Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, wie Anm. 8, 62–63.

33 Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, wie Anm. 8, 62.

für den Menschen sei. Andererseits kritisierte er aber auch das Ausmaß, das der Druck zum gesellschaftlichen Umgang mittlerweile angenommen habe. Dabei entwickelte Zimmermann eine Zivilisationskritik im Stil seines sich ebenfalls unverstanden fühlenden Zeitgenossen Jean-Jacques Rousseau, indem er eine natürliche Geselligkeit abgrenzte von dem verkünstelten Ausmaß, das diese mittlerweile angenommen habe. Zwar habe Gott entschieden, dass der Mensch nicht dazu geschaffen sei, allein zu sein, aber:

»... in der Welt verdrehet man den Ausspruch Gottes, und glaubet, es sey nicht gut, wenn der Mensch nicht taeglich auf dem Club oder in der Assemblée erscheine. Trieb zu haeuslicher Geselligkeit und vertrautem Umgange ist uns angeschaffen. Bey beyden bleiben wir in unserer Natur; aber bey dem Triebe zum Weltumgange muessen wir schon auf unserer Hut seyn. Jener ist unvertilgbar, so lange der Mensch seine Natur nicht auszieht: dieser wird uns angewoehnt, er ist eine Kunst, ein Handwerk, und viele bleiben darin immer grosse Stuemper.«³⁴

So sehr Zimmermann unter der Diskrepanz seiner eigenen Gefühle zu denjenigen der restlichen Gesellschaft gelitten haben mochte, so vermochte er es durch solche Formulierungen, die Einsamkeit, in der er sich wiederfand, für eine positive Setzung seines Selbst fruchtbar zu machen. So war er der Ansicht, dass einige Menschen die Gesellschaft nur deshalb suchten, weil sie unfähig seien, sich allein zu beschäftigen. Und selbst diejenigen, die es eigentlich besser wissen müssten, ließen sich von den Vergnügungen der Gesellschaft nur allzu oft verführen:

»Sehr gute Köpfe sind zwar oft für die Vortheile der Einsamkeit gar nicht gefuehllos, aber sie opfern doch lieber die Vergnuegungen des Verstandes den Vergnuegungen der Sinnlichkeit auf; ihr Wille ist zur Benutzung der Einsamkeit nicht stark genug. Schlechte Köpfe hassen oft die Einsamkeit, weil sie da am deutlichsten fuehlen, wie schlecht ihre Gesellschaft ist.«³⁵

Der Einsame war in diesem Sinn nicht zu bedauern, sondern er fand vielmehr zu einer Form von Unabhängigkeit von der Welt: »Wir hängen in der Einsamkeit von uns ab, in der Welt von der Welt.«³⁶ Zweifellos begriff sich Zimmermann selbst als etwas Besonderes, wenn er schrieb: »Weit heftiger, als der Trieb zum gesellschaftlichen Leben, ist jedoch der Trieb zur Einsamkeit; aber er ist nicht so gemein, und bezieht sich schon auf einen ueber die Alltäglichkeit hinwegstrebenden Schwung der Seele.«³⁷ Für Zimmermann bestand also gerade in der Einsamkeit die eigentliche Seelenstärke des unabhängig denkenden und fühlenden Mannes. Nur Männer, die fähig zur Einsamkeit waren, konnten zu etwas

34 Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, wie Anm. 8, 19.

35 Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, wie Anm. 8, 9–10.

36 Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, wie Anm. 8, 14.

37 Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, wie Anm. 8, 24.

Besonderem werden, indem sie sich ihre Authentizität unabhängig von der restlichen Gesellschaft bewahrten. Damit entwarf Zimmermann eine alternative Form von unabhängiger Männlichkeit. Diese konnte er dem Vorwurf seines Freundes Tissot entgegensetzen, eine leistungsstarke Männlichkeit im Sinne der Aufklärung erfordere eine vernünftige Geselligkeit und damit die Kontrolle von Gefühlen. In den Worten Tissots:

»Was, mein Freund, mein Zimmermann, dieser Mann, dessen starke Seele, dessen männliches Genie und dessen aufgeklärter Geist ihn dazu berufen haben, über den schlimmsten Ereignissen zu stehen, läßt sich niederdrücken, zermalmen, vernichten, verliert seine Kräfte und seinen Mut, weint wie ein Kind, weil er sich, ohne es beurteilen zu können, seine Lage weniger glänzend vorstellt, als er geglaubt hatte?«³⁸

Tissot appellierte hier an Zimmermanns männlichen Geist, indem er ihn dazu aufforderte, seine Gefühle so weit in Zaum zu halten, dass er seine Pflichten als Arzt und Familienvater wahrnehmen konnte. Damit knüpfte er an eine Vorstellung von männlicher Tugendhaftigkeit an, die eine Kontrolle von Emotionen erforderte. So liest man etwa bei Rousseau:

»Was ist also ein tugendhafter Mann? Es ist derjenige, der seine Affekte bezwingt. Denn dann folgt er der Vernunft, seinem Gewissen, er tut seine Pflicht, er hält sich an die Ordnung, und nichts kann ihn davon abbringen.«³⁹

Die Kritik, die Tissot an Zimmermanns Gefühlsausdruck äußerte, ist vor diesem Hintergrund der bürgerlich-männlichen Tugendhaftigkeit und Nützlichkeit zu verstehen. Zimmermann war sich dabei zwar mit Tissot und Rousseau einig, dass ein allzu gekünstelter Gefühlsausdruck unmännlich war. Nur war Zimmermann im Gegensatz zu seinem Freund der Ansicht, dass er selbst derjenige mit den echten Gefühlen sei und dass sich diese nur unabhängig von einer Gesellschaft entfalten konnten, die ihn nicht genügend ernst nahm.

Bei Tissot und Zimmermann trafen also nicht nur unterschiedliche Vorstellungen von emotionalen Stilen, sondern auch von Männlichkeit aufeinander. Während die Aufgabe des Mannes für Tissot darin bestand, an einer gelehrten und aufklärerischen Geselligkeit teilzunehmen, war Zimmermann der Ansicht, ein echter Mann könne seine geistige Unabhängigkeit nur in der Einsamkeit beweisen. Weil die Gesellschaft dies aber nicht verstand, musste der Einsame

38 »Quoi mon ami, mon Zimmermann, cet homme dont l'âme forte, le génie male, l'esprit éclairé l'appellant à être au dessus des évènements les plus sinistres se laisse abattre, écraser, anéantir, perd les forces, le courage, pleure comme un enfant parce que sans pouvoir en juger il imagine son établissement moins brillant qu'il ne l'avoit cru?« Tissot/Zimmermann, Correspondance, wie Anm. 6, 482.

39 »Qu'est-ce donc que l'homme vertueux? C'est celui qui fait vaincre ses affections. Car alors il suit la raison, sa conscience, il fait son devoir, il se tient dans l'ordre, & rien ne l'en peut écarter.« Rousseau, Émile, wie Anm. 14, Bd. 4, 326.

damit rechnen, auf Kritik zu stoßen, wenn er sich, als echter »Mann von Verstand«, von ihren künstlichen Umgangsformen fernhielt:

»Wer unabhängig von allen Vorurtheilen und Meynungen der Menschen, die unerbittliche Vernunft zur einzigen Richtschnur seiner Denkungsart waehlet, und ihren Aussprüchen lieber folgt als den Aussprüchen der gedankenlosen Menge, verlieret alle Achtung bey dieser Menge. Die abstechende Verschiedenheit seiner Denkungsart, und die Kraft der Seele, mit welcher er dieselbe in Handlungen durchsetzet, scheint dem grossen Haufen der Menschen auf schlechte und verwerfliche Grundsätze gebaut, weil diese Grundsätze nicht die ihrigen sind. Ein denkender Mensch will freylich auf ihren Wegen nicht gehen; und diesen Eigensinn begreift man nicht, weil man nicht einsieht, dass ein Mann von Verstand nicht handeln kann wie ein Thor.«⁴⁰

Zimmermann drehte den Vorwurf von Aufklärern wie Tissot also um und argumentierte, die tatsächlich vernünftigen Menschen seien diejenigen, die sich nach ihren eigenen Gefühlen und Prinzipien orientierten, ohne sich um die Meinung anderer zu scheren. Diese Denkweise war nicht frei von geschlechtlichen Markierungen. Wie für Rousseau war für Zimmermann die Geselligkeit der Aufklärung nämlich auch deshalb eine Bedrohung für die männliche Welt, weil sie oft mit einer zunehmenden Einflussnahme von Frauen im öffentlichen Raum einherging.⁴¹ Gerade die Frauen waren es nach Zimmermann, die auf die Vergnügungssucht der Gesellschaft ganz besonders angewiesen waren: »Alle muessige Matronen hassen darum die Einsamkeit wie den Tod, und jappsen nach Visiten und Assembleen, wie auf den Strand geworfene Fische nach Wasser.«⁴² Außerdem konnten Frauen Zimmermann zufolge ohnehin nicht allein sein, suchten sie doch immer nach einem Mann, dem sie anhängen konnten, selbst wenn dies bedeuten sollte, dass sie sich in geistlose Gesellschaft gaben:

»Nicht immer lassen die Umstände uns ganz nach unserm Geschmacke, ganz nach allen Beduerfnissen unsers Geistes und unsers Herzens waehlen. Aber Drang zur Mittheilbarkeit und Langeweile räumen alle Bedenklichkeiten weg; und manche Landdame denkt dann vielleicht in der Verzweiflung, wie eine Köchin in Hannover, der man einige Erinnerungen gegen die heillose Menge ihrer Braeutigamme machte, und die darauf sehr treffend erwiderte: ein Maedchen muss einen Freund haben, und wenn es auch ein Zaunpfahl wäre.«⁴³

Vor dem Hintergrund solcher Äußerungen ist es vielleicht nicht erstaunlich, dass Zimmermann in seinen Freundschaften mit aufgeklärten Frauen ähnlich schlechte Erfahrungen machte wie mit seinem Freund Tissot. So schrieb er

40 Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, wie Anm. 8, 31.

41 Vgl. Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca/London 1988.

42 Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, wie Anm. 8, 11.

43 Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, wie Anm. 8, 23.

einmal über seine langjährige Briefpartnerin, die Berner Salonnière Julie Bondeli, nachdem sich sein Gemütszustand bereits verdüstert hatte:

»Mlle Bondeli fand ich bei meiner Ankunft hier. Ich finde sie *himmelweit* von dem verschieden, was sie gewesen ist. Sie scheint mir entsetzlich weitschweifig und hat *gar keine Sanftheit* für mein Herz, etwas äusserst repulsives, *keinen Schatten* von Attraction [Hervorhebungen im Original].«⁴⁴

Im Unterschied zur Kritik an seinem männlichen Freund Tissot hob Zimmermann hier vor allem die mangelnde Attraktivität hervor, die mit dem mangelnden Mitgefühl seiner Freundin einher ging. Wenn es nach dem von Zimmermann rezipierten Rousseau ging, war es schließlich die Aufgabe von Frauen, ihre Gefühle auf den Mann auszurichten, statt eigenen Vergnügungen nachzugehen – denn eine Frau könne nur dann glücklich sein, wenn es auch die Männer in ihrem Leben waren. Problematisch war diese patriarchale Rollenzuschreibung unter anderem deshalb, weil Frauen in dieser Sichtweise, anders als der unglückliche Zimmermann, sich nicht in die Einsamkeit zurückziehen durften, um sich mit ihren Gefühlen zu beschäftigen. So riet Rousseau in seiner bekannten Erziehungsschrift *Émile* dem männlichen Protagonisten, auf die Jagd zu gehen, um einen Umgang mit seinen Gefühlen zu finden, während sein weibliches Pendant Sophie lediglich ihre Tränen verbergen sollte, sobald sie von Vater oder Mutter zur Erfüllung ihrer Pflichten gerufen wurde.⁴⁵

Für Zimmermann stand nicht nur das angemessene gesellschaftliche Verhalten von Frauen zur Debatte. Er kritisierte auch den Aufstieg von Männern aus verschiedenen sozialen Schichten innerhalb von rein männlichen Gesellschaften:

»Vorzuëglich unterscheidet sich Deutschland in unserer Zeit durch Verbindungen gesellschaftlicher Art, welche die Menschen noch weit naeher und fester zusammenkneupfen. Maennerchen kommen dadurch mit Maennern, und Leute ohne alle Bedeutung mit Herren von der groessten Bedeutung in Connexion ...«⁴⁶

Die Verwendung des Begriffs »Maennerchen« verweist darauf, dass in Zimmermanns Sichtweise einige Männer weniger wert waren als andere. Möglicherweise trug seine Entfremdung von seinen aufklärerischen Freunden dazu bei, dass Zimmermann ab den 1780er Jahren eine zunehmend konservative Haltung gegen die Durchlässigkeit sozialer Schichten entwickelte.⁴⁷ So kritisierte er, dass sich die

44 Brief Zimmermanns an Johann Caspar Lavater vom 10. August 1775, zit. nach Julie Bondeli, Briefe, hg. von Angelica Baum u. Birgit Christensen, Bd. 3, Zürich 2012, 1258, Anm. 1.

45 Vgl. Rousseau, *Émile*, wie Anm. 14, 51, 147.

46 Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, wie Anm. 8, 30.

47 Vgl. Sigrid Habersaat, Zimmermann und die Berliner Aufklärung. Friedrich Nicolai, in: Hans-Peter Schramm (Hg.), Johann Georg Zimmermann. Königlich großbritannischer Leibarzt (1728–1795), Wiesbaden 1998, 179–184; Christoph Weiss, »Royaliste, Antirépublicain, Antijacobin et Antiilluminé«. Johann Georg Zimmermann und die »politische Mord-

Aufklärer als die »Edlen der Nation« und die »eigentlichen Männer in Deutschland« bezeichneten, tatsächlich aber nur »wahnwitzige Brauseköpfe« seien.⁴⁸ »Alle Schurken in Deutschland«, von Schuldner, die kein Geld mehr fürs Bordell hätten, bis zu Straßenräubern, könnten sich mittlerweile als edle Männer bezeichnen.⁴⁹ Mit seinem Insistieren darauf, zu wissen, was einen edlen Mann eigentlich auszeichnete, grenzte Zimmermann sein eigenes Verständnis von Männlichkeit von demjenigen der Aufklärer ab. Dass er diesen dabei ihr Aufbrausen vorwarf, ist nicht ohne Ironie, wurde er doch von seiner Umgebung für dasselbe Verhalten kritisiert.

Schluss

Der Vorwurf von übertriebenen, unnatürlichen oder auch schwärmerischen Gefühlen konnte zwischen sich gegenüberstehenden politischen Gruppen von Männern hin- und hergespielt werden. Einig blieben sie sich letztlich wohl nur darin, dass eine männliche Sensibilität die einzig wahre sei, auch wenn sie darunter unterschiedliche Dinge verstanden. Im Gegensatz zu vielen Frauen ihrer Zeit waren diese Männer in der Lage, ihr Selbst zu behaupten, indem sie es zum neuen Standard einer starken männlichen Seele erklärten, sobald es von einer Gegenseite destabilisiert wurde. Aus heutiger Sicht ist daher auch Zimmermanns männlicher Selbstentwurf ambivalent zu beurteilen. Auf der einen Seite stand er offenbar unter hohem sozialem Druck, sich als Mann der Aufklärung zu beweisen, obwohl er unter schmerzhaften psychischen Krankheiten und schweren Schicksalsschlägen litt. Gerade in der heutigen Gesellschaft, in der hegemoniale Männlichkeit oft mit Leistungsdruck und emotionaler Abkopplung verbunden wird, mag zumindest ein Teil seiner Leiden – wenn er nicht mit misogynen Argumentationsweisen verbunden war – auf Sympathie stoßen. Auf der anderen Seite konnte Zimmermann die Einsamkeit nicht nur wählen, um sich diesem Druck zu entziehen, er konnte dank seines Geschlechts auch ein Buch darüber veröffentlichen und seine Einsamkeit so positiv als männliche Unabhängigkeit narrativieren. Obwohl in der Aufklärung viele denkende und schreibende Frauen existierten, fiel diesen die Veröffentlichung ihrer Schriften und damit die positive Setzung ihres weiblichen Selbst um einiges schwerer. In einer Welt, in der

brennerey in Europa«, in: Ders. (Hg.), Von ›Obscuranten‹ und ›Eudämonisten‹. Gegenauflärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert, St. Ingbert 1997, 367–401.

48 Johann Georg Zimmermann, Memoire an Seine Kaiserlichkönigliche Majestät Leopold den Zweiten. Über den Wahnwitz unsers Zeitalters und die Mordbrenner, welche Deutschland und ganz Europa aufklären wollen, hg. von Christoph Weiss, St. Ingbert 1995, 8.

49 Zimmermann, Memoire, wie Anm. 48, 24.

Männlichkeit die Standardwährung war und häufig noch ist, blieb also selbst der einsame Zimmermann zum Schluss immer noch der vermeintlich unabhängige Held seiner selbst erzählten Männlichkeit.

Literatur

- Johann Christoph Adelung, Dietrich Wilhelm Soltau u. Franz Xaver Schöneberger (Hg.): Die Empfindeley, in: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, Bd. 1, 1799–1800, Wien 1811, unter: https://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung/lemma/bsb00009131_7_1_1187, Zugriff: 15.12.2022.
- Wilfried Barner, Gelehrte Freundschaft im 18. Jahrhundert. Zu ihren traditionellen Voraussetzungen, in: Wolfram Mauser u. Barbara Becker-Cantarino (Hg.), Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert, Tübingen 1991, 23–45.
- Barbara Becker-Cantarino, Zur Theorie der literarischen Freundschaft im 18. Jahrhundert am Beispiel der Sophie La Roche, in: Wolfram Mauser u. Barbara Becker-Cantarino (Hg.), Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert, Tübingen 1991, 47–74.
- Julie Bondeli, Briefe, hg. von Angelica Baum u. Birgit Christensen, Zürich 2012.
- Gabriele Dürbeck, Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750, Tübingen 1998.
- Carmen Götz, Krankheit als Effekt kultureller Konstruktionen während der Aufklärung. Das Beispiel der Hypochondrie, in: Martin Dinges u. a. (Hg.), Krankheit in Briefen im deutschen und französischen Sprachraum, Stuttgart 2007, 111–122.
- Sigrid Habersaat, Zimmermann und die Berliner Aufklärung. Friedrich Nicolai, in: Hans-Peter Schramm (Hg.), Johann Georg Zimmermann. Königlich großbritannischer Leibarzt (1728–1795), Wiesbaden 1998, 179–184.
- Jost Hermand, Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung, Köln 2006.
- Bettina Hitzer, Gefühle heilen, in: Ute Frevert u. a. (Hg.), Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche der Moderne, Frankfurt a. M./New York 2011, 121–153.
- Holger Jacob-Friesen (Hg.), Profile der Aufklärung. Friedrich Nicolai – Isaak Iselin, Briefwechsel (1767–1782). Edition, Analyse, Kommentar, Bern u. a. 1997.
- Joan B. Landes, Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution, Ithaca/London 1988.
- Andreas Langenbacher, Johann Georg Zimmermann. Mit Skalpell und Federkiel – Ein Lesebuch, Bern 1995, 9–21.
- Claudia Opitz-Belakhal u. Ulrike Weckel (Hg.), Ordnung, Politik und Geselligkeit der Geschlechter im 18. Jahrhundert, Göttingen 1998.
- Andreas Reckwitz, Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne, Weilerswist 2012.
- William M. Reddy, The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions, New York 2001.
- Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, Amsterdam 1762.

- Monique Scheer, Are Emotions a kind of Practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding Emotion, in: *History and Theory*, 51, 2 (2012), 193–220.
- Christian Schmid-Cadalbert, Heimweh oder Heimmacht. Zur Geschichte einer einst tödlichen Schweizer Krankheit, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 89, 1 (1993), 69–86.
- Brigitte Schnegg, Geschlechterkonstellation in der Geselligkeit der Aufklärung, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 52, 4 (2002), 386–398.
- Michael Stolberg, *Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit*, Köln 2003.
- Friedrich H. Tenbruck, *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen 1989, 227–250.
- Samuel A. D. Tissot u. Johann Georg Zimmermann, *Correspondance 1754–1797*, hg. von Antoinette Emch-Dériaz, Genf 2007.
- Christoph Weiss, »Royaliste, Antirépublicain, Antijacobin et Antiilluminé«. Johann Georg Zimmermann und die ›politische Mordbrennerey in Europa‹, in: Ders. (Hg.), *Von ›Obscuranten‹ und ›Eudämonisten‹. Gegenauflärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert*, St. Ingbert 1997, 367–401.
- Johann Georg Zimmermann, *Ueber die Einsamkeit*, hg. von Paul Heinemann, Hildesheim 2008.
- Johann Georg Zimmermann, *Memoire an Seine Kaiserlichkönigliche Majestät Leopold den Zweiten. Über den Wahwitz unsers Zeitalters und die Mordbrenner, welche Deutschland und ganz Europa aufklären wollen*, hg. von Christoph Weiss, St. Ingbert 1995.

Vaterbilder in der Musikgeschichtsschreibung am Beispiel von Johann Nikolaus Forkels Bach-Biografie (1802)

Unsere Bach-Bilder ...? Eine Vorüberlegung

»Ohne Mythos kein Bach; kein Bach ohne Mythos.«¹

Mit einer erstaunlichen Beharrlichkeit prägen einige Vorstellungen über Johann Sebastian Bach (1685–1750) die Rezeptions- und Erinnerungspraktiken um den Komponisten und seine Musik: Bach, der unübertroffene – auch unübertreffliche – Meister kontrapunktischen Komponierens, dessen Werke von zeitloser Gültigkeit sind. Bach als Fundament der Kompositionsgeschichte, gar als ›Anfang und Ende der Musik‹, wie er häufig in Aussagen von Musiker:innen und Komponist:innen in Szene gesetzt wird.² Seinen Werken wird eine besondere Tiefe, mitunter auch eine ›heilende‹ bzw. ›reinigende‹ Wirkung zugesprochen. Fokussiert wird immer wieder auf das Bild von Bach, dem Leipziger Thomaskantor, dessen Werke in innigster Verbindung zu Gott geschaffen wurden und über eine besondere Aura verfügen, die – sei es in einem religiösen oder kunstreligiösen Sinne – dem Weltlichen enthoben scheint.

Nicht nur ist das berühmte Porträt des Malers Elias Gottlob Haußmann aus dem Jahr 1746, das den reifen Bach und Thomaskantor zeigt, im kollektiven Bildgedächtnis fest verankert und prangt uns heute von Kühlschranks-Magneten und unzähligen YouTube-Videos entgegen. Auch berühmte Worte über Bach, die mehr über ihre Urheber als über Bach selbst verraten, haben sich in Form von Slogans im kulturellen Gedächtnis sedimentiert und werden fast schon mantraartig repetiert: Dazu gehört die Ansprache Bachs als ›fünftem Evangelisten‹³

1 Hans Heinrich Eggebrecht, Mythos Bach, in: Albrecht von Massow, Matteo Nanni u. Simon Obert (Hg.), Geheimnis Bach, Wilhelmshaven 2001, 104–116, 104.

2 Für ein prominentes Beispiel siehe Max Reger, Antwort auf die Umfrage »Was ist mir Johann Sebastian Bach und was bedeutet er für unsere Zeit?«, in: Die Musik, 5, 1 (1905/06), 74.

3 Der Ausdruck geht auf Nathan Söderblom zurück, der von Bachs Musik (vor allem den Passionen) als ›fünftem Evangelium‹ sprach. Anders Jarlert, Bach – ein ›fünftes Evangelium‹ mit oder ohne einen ›fünften Evangelisten? Zum Bach-Verständnis Nathan Söderbloms, in:

oder Claude Debussys Diktum von Bach als ›liebem Gott der Musik‹.⁴ Letzteres fungiert als Untertitel einer 2004 erstausgestrahlten Dokumentation über Bach in der Mitteldeutscher-Rundfunk-(MDR)-Reihe »Geschichte Mitteldeutschlands« und ist im Bach-Raum des Stadtgeschichtlichen Museums Leipzig prominent an einer Ausstellungswand angebracht, also durchaus ikonisch inszeniert.⁵ Eine lange Tradition haben auch jene Parallelsetzungen der ›Giganten‹ der Musikgeschichte, in denen das Verhältnis von ›Bach und Beethoven‹, ›Bach und Mozart‹ etc. beleuchtet und so eine kanonische Traditionslinie konstruiert bzw. festgeschrieben wird. In der 2020 vom Bach-Museum Leipzig ausgerichteten Kabinettausstellung »Bach & Beethoven. Wahre Kunst bleibt unvergänglich« war ein weiterer, zumeist unkommentiert bleibender Topos in der Bach-Rezeption in großen Lettern an der Wand zu lesen: der Topos von Bach als Vaterfigur, hier in der Spielart des berühmten Zitats Beethovens über Bach als »Urvater[] der Harmonie«.⁶

Viele der genannten Bach-Bilder erscheinen mir heute unzeitgemäß. Sie bedürfen, gerade weil sie häufig unhinterfragt im gegenwärtigen musik- und erinnerungskulturellen Handeln fortwirken und unsere Rezeption prägen,⁷ einer grundlegenden Reflexion. *Ohne Mythos kein Bach*. Unser Zugang zur historisch konkreten Figur Bach – sowie zu seiner Musik – ist immer schon vermittelt durch solche Bach-Bilder und ihre Wirkungsgeschichte. Bereits vor knapp neunzig Jahren schrieb der Bach-Forscher Leo Schrade, die ersten biografischen Texte über Bach markierten seinen »Eintritt in die Welt der Betrachtung, die Bilder

Friedhelm Brusniak u. Renate Steiger (Hg.), Hof- und Kirchenmusik in der Barockzeit. Hymnische, theologische und musikgeschichtliche Aspekte, Sinzig 1999, 51–70, 61 f.

4 Claude Debussy, Über den Geschmack [1913], in: Claude Debussy, Monsieur Croche. Sämtliche Schriften und Interviews, hg. von François Lesure u. übers. von Josef Häusler, Stuttgart 1974 (frz. Orig.: Claude Debussy, Monsieur Croche et autres écrits, Paris 1971), 199–202, 199: »Schauen wir auf Bach, den Lieben Gott der Musik, an den die Komponisten ein Gebet richten sollten, bevor sie sich an die Arbeit setzen, auf daß er sie vor Mittelmäßigkeit bewahre [...]«

5 Besuch der Autorin im Stadtgeschichtlichen Museum Leipzig im Oktober 2020.

6 Brief von Ludwig van Beethoven an Franz Anton Hoffmeister vom 15. Januar 1801, in: Ludwig van Beethoven, Briefwechsel. Gesamtausgabe, hg. von Sieghard Brandenburg, Bd. 1, München 1996, 63 f. (Nr. 54), 63.

7 Freilich besteht hier eine Diskrepanz zwischen dem Bild der Öffentlichkeit und dem der Bach-Forschung, die sich zum Teil sehr differenziert mit der Geschichte der Bach-Rezeption auseinandergesetzt hat. Doch sind auch in der Forschungsliteratur, mit Gadamer ausgedrückt, die Wirkungen der Wirkungsgeschichte Bachs spürbar. Vgl. dazu Michael Heinemann, Mensch Bach. Zur Konstruktion einer Künstlerpersönlichkeit, in: Michael Heinemann u. Hans-Joachim Hinrichsen (Hg.), Johann Sebastian Bach und die Gegenwart. Beiträge zur Bach-Rezeption 1945–2005, Köln 2007, 269–303.

schafft und Gestalten, Mythen und Heroen«. ⁸ Problematisch sind solche Bilder und Mythen mit Roland Barthes gesprochen dann, wenn ›Geschichte in Natur verwandelt wird.‹ ⁹ Soll heißen: wenn etwas als selbstverständlich angesehen und quasi naturalisiert wird, was doch historisch gewachsen und kontingent ist. Als Klischees und Topoi der Rezeption können solche Bilder unseren Blick verengen, Zugänge zu anderen Facetten von Bach und seinem Œuvre versperren ¹⁰ und unsere ästhetische Erfahrung der Musik beeinflussen. Es ist wichtig, solche tradierten Bilder, in denen sich Motive und Zusammenhänge früherer Zeiten abgelagert haben, zu dekonstruieren und historisieren, uns ihre Gewordenheit und ihre Implikationen bewusst zu machen. Im Folgenden soll der Fokus auf ein spezifisches Bach-Bild gelenkt werden, das in verschiedenen Variationen etwa seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts ¹¹ im Musikschrifttum kursiert und bis heute – auch im Musikfeuilleton – präsent ist: von Bach als Vaterfigur.

Den Impuls der Herausgeberinnen dieses Bandes, über historiografische Perspektivität in Bezug auf Geschlecht nachzudenken, möchte ich in meinem Beitrag aufgreifen und am Beispiel der Bach-Biografie von Johann Nikolaus Forkel »Ueber J. S. Bachs Leben, Kunst und Kunstwerke« ¹² von 1802 der Frage nachgehen, inwiefern Vater- (und Männlichkeits-)Konzepte der Zeit in die Darlegung biografischer, musikhistorischer und ästhetischer Zusammenhänge eingegangen sind. Die Rolle von Vaterbildern ist in Hinblick auf ihre Wirksamkeit für die Artikulation geschichtlicher Zusammenhänge in der Forschung zur Bachbiografie sowie in der musikbezogenen Genderforschung bislang kaum in den Blick genommen worden. Dies soll im Rahmen dieses Beitrags anhand eines Fallbeispiels ¹³ geleistet werden. Forkels Bach-Biografie, die zu den ersten eigenständigen Biografien über Musiker:innen insgesamt zählt, bietet sich für

8 Leo Schrade, Johann Sebastian Bach und die deutsche Nation. Versuch einer Deutung der frühen Bachbewegung, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 15 (1937), 220–252, 221.

9 Roland Barthes, Mythen des Alltags, übers. von Horst Brühmann, Berlin 2020⁵ (frz. Orig.: Roland Barthes, Mythologies, Paris 1957), 278.

10 Vgl. die Überlegungen in Heinemann, Mensch Bach, wie Anm. 7.

11 Vgl. Christoph Wolff, Zur Rezeptionsgeschichte Bachs im 18. Jahrhundert, in: Dietrich Berke u. Dorothee Hanemann (Hg.), Alte Musik als ästhetische Gegenwart. Bach, Händel, Schütz. Bericht über den internationalen musikwissenschaftlichen Kongreß Stuttgart 1985, Bd. 1, Kassel 1987, 162–164, 162f.

12 Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich auf folgende Ausgabe: Johann Nikolaus Forkel, Ueber Johann Sebastian Bachs Leben, Kunst und Kunstwerke (Leipzig 1802), hg. von Christoph Wolff unter Mitarbeit von Michael Maul, Kassel 2008.

13 Wünschenswert wäre, die in diesem Aufsatz herausgearbeiteten spezifischen Konnotationen und Funktionen des Vaterbildes in dessen Einsatz in der Musikhistoriografie und -biografie mit Studien zu anderen Komponisten sowie Künstlern weiterer Gattungen zu flankieren, zudem die Erkenntnisse zu Bach als Vaterfigur begriffsgeschichtlich auf andere Jahrhunderte auszuweiten, was hier nur punktuell geleistet werden kann.

eine solche Untersuchung aus zwei Gründen an. Erstens kommen hier verschieden facettierte Vaterbilder zum Tragen, die sich zum Teil überlappen und die grundsätzliche Überlegungen zu den möglichen Funktionen der Denkfigur des Vaters in der Geschichtsschreibung erlauben. Zweitens handelt es sich um die erste monografische Bach-Biografie, die nicht nur für spätere biografische Schriften über den Komponisten – etwa von Philipp Spitta (zwei Bände, 1873/80) oder Albert Schweitzer (französisch, 1905) – eine wichtige Grundlage bildete.¹⁴ Vielfach verlegt und in verschiedene Sprachen übersetzt, prägte die Forkel-Schrift nicht nur das Bach-Verständnis in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sondern in einigen Aspekten auch bis heute.

J. N. Forkels »Ueber Johann Sebastian Bachs Leben, Kunst und Kunstwerke« (1802)

Als Johann Nikolaus Forkel (1749–1818) seine biografische Schrift über Bach veröffentlichte, hatte er seit mehr als zwei Jahrzehnten (seit 1779) das Amt des Akademischen Musikdirektors an der Göttinger Universität inne, in dem er für die universitäre Musikpflege verantwortlich zeichnete. Seit dem Wintersemester 1772/73 hielt er zudem Privatvorlesungen zur ›Theorie der Musik‹, die 1777 eine offizielle Anbindung an die Universität erfuhren. Insofern Forkel – seit 1787 dank verliehener Ehrendoktorwürde nunmehr als Privatdozent – Vorlesungen zur Musik an einer Universität hielt und sich um eine Einbettung der Auseinandersetzung mit Musik in aktuelle wissenschaftliche Diskurse bemühte,¹⁵ gilt er als ein Wegbereiter für die Etablierung der Musikwissenschaft als universitäre Fachdisziplin im deutschsprachigen Raum im 19. Jahrhundert.¹⁶

Neben der Bach-Biografie ist Forkel, der übrigens selbst – wenn auch ohne tragenden Erfolg – komponierte, vor allem für seine »Allgemeine Geschichte der Musik«¹⁷ der Nachwelt bekannt. Dieses zweibändige, Fragment gebliebene Werk – ein frühes Beispiel der deutschsprachigen Musikgeschichtsschreibung – steht ganz im Kontext des universalgeschichtlichen Denkens, wie es unter anderem von den Göttinger Historikern Johann Christoph Gatterer und August Ludwig von Schlözer geprägt wurde. Forkel zeichnet darin eine linear gedachte Ent-

14 Vgl. Axel Fischer, ›So, mein lieber Bruder in Bach ...‹. Zur Rezeption von Johann Nikolaus Forkels Bach-Biographie, in: Archiv für Musikwissenschaft, 56, 3 (1999), 224–233, 232f.

15 Vgl. dazu u. a. Oliver Wiener, Apolls musikalische Reisen. Zum Verhältnis von System, Text und Narration in Johann Nicolaus Forkels ›Allgemeiner Geschichte der Musik‹ (1788–1801), Mainz 2009, 1–16.

16 Zu Forkels Wirken in Göttingen siehe Axel Fischer, Das Wissenschaftliche der Kunst. Johann Nikolaus Forkel als Akademischer Musikdirektor in Göttingen, Göttingen 2015.

17 Johann Nikolaus Forkel, Allgemeine Geschichte der Musik, 2 Bde., Leipzig 1788, 1801.

wicklungsgeschichte der (im Singular gefassten) Musik nach, die im Sinne der Geschichtsauffassung der späten Aufklärung an eine gesamt menschliche Fortschrittsgeschichte gebunden ist. Die ersten zwei Bände der dreibändig konzipierten »Allgemeinen Geschichte der Musik« kamen 1788 und 1801 heraus, wobei der zweite Band thematisch bis zur Musik des 16. Jahrhunderts gelangt. Der dritte Band sollte mit dem Tode Bachs abschließen.

In jenen dritten Teil der »Allgemeinen Geschichte der Musik« sollte Forkels gesammeltes Material zu Bach und seinem Schaffen eingehen,¹⁸ doch ergab sich eine andere Gelegenheit, dieses zu veröffentlichen: als eigenständige Biografie, begleitend zur Herausgabe der – entgegen dem Titel nicht vollständigen, sondern sich auf das Klavierwerk fokussierenden – »Œuvres complètes« (1801–1804) von Bach durch den Leipziger Verlag Hoffmeister & Kühnel. Verleger und Autor verbanden mit der flankierenden Publikationsstrategie explizit die Hoffnung, mithilfe der Biografie, welche die Bedeutung des Werks Bachs vermitteln sollte, das Interesse an der Ausgabe zu steigern. Auf die – in Bezug auf Forkels Intentionen sehr lesenswerte – Vorrede folgen zunächst zwei Kapitel zu Familiengenealogie und Leben Bachs (Kapitel I und II), danach Ausführungen über Bach als Klavier- und Orgelspieler (Kapitel III und IV), sodann über sein Komponieren (Kapitel V und VI), über seine Lehrtätigkeit und seine Schüler (Kapitel VII) sowie über Bach als Bürger (Kapitel VIII); darauf folgen ein – unvollständiges – Werkverzeichnis (Kapitel IX) sowie Kapitel über Bachs Arbeit an seinen Kompositionen (Kapitel X) und schließlich über die »Art von Bachs Genie« (Kapitel XI).

Väterlicher Lehrer, künstlerischer Vater, Hausvater, Vorbild, Gott? Spielarten des Väterlichen in Forkels Bach-Biografie

In Forkels biografischer Schrift werden zahlreiche Bach-Bilder vermittelt, die uns auch heute bekannt vorkommen dürften: von Bach, dem fleißigen Autodidakten und vorbildlichen Bürger; von Bach, dem größten Organisten und Pianisten seiner Zeit, der laut einer beliebten Anekdote den französischen »Konkurrenten« Louis Marchand allein durch die Aussicht auf einen Wettstreit in die Flucht schlägt; oder auch von Bach als Exponenten einer als spezifisch deutsch gedachten Kunsttradition. Zudem kommen in der Biografie verschiedene Vaterbilder zum Tragen – ein Rollenkonzept, das historisch und soziokulturell wandelbare geschlechtsspezifische Einschreibungen enthält, geht in die Kontur-

18 Einen Überblick über die Quellen Forkels gibt u. a. Fischer, »So, mein lieber Bruder in Bach ...«, wie Anm. 14, 225f. In Hinblick auf die Quellenlage zu Bach ist für den Kontext des Aufsatzes von Interesse, dass es von Bach kaum Selbstdokumente gibt.

nung des biografischen Subjekts und auch in die konkrete Darstellungsweise geschichtlicher Zusammenhänge ein. Welche Konnotationen und Implikationen diese Vaterbilder mit sich bringen und inwiefern sie biografische und historische Bilder mitkonstituieren, soll im Folgenden dargelegt werden.

Bach als Erzieher und Lehrer. Den pädagogischen Tätigkeiten Bachs widmet Forkel ein eigenes Kapitel (VII), in welchem er die Praktiken und Ideen der »Bachischen Schule« (S. 49) zu rekonstruieren versucht und dabei Bachs Kompetenzen und hohes Ethos als Lehrer idealisierend hervorhebt. Emphatisch schreibt der Biograf, Bachs Kompositions- und Klavierunterricht sei »der lehrreichste, zweckmäßigste und sicherste, den es je gegeben hat« (S. 49). Die genannten superlativischen Qualitäten sieht Forkel begründet in Bachs »mühsame[m] Weg des Selbstunterrichts, auf welchem sich der Lehrling tausendmal verirrt, ehe er das Ziel entdeckt oder erreicht« (S. 49) – musste Bach doch »durch stete Anstrengungen an Kräften immer mehr wachsen, ehe er alle Schwierigkeiten und Hindernisse überwinden lernte« (S. 49). Erfolgreich sei ein Lehrer dann, so Forkel, wenn er mögliche Schwierigkeiten, Widerstände und Sackgassen kenne und aus eigener Kraft zu bewältigen gelernt habe (S. 49). Bereits in der kurzen Lebensbeschreibung Bachs (Kapitel II) hatte Forkel das biografische Bild eines unermüdlichen Autodidakten gezeichnet, der keine Anstrengung scheut, um von Vorbildern zu lernen. Die Idee von Bach als musikalischem Genie verbindet sich bei Forkel mit dem aufklärerischen Ideal eines Menschen, der aus eigener Leistung und Fleiß zur Meisterschaft gelangt. Neben der Weitergabe der Fähigkeit, Probleme zu überwinden, nennt Forkel als Merkmale des Bach'schen Unterrichts das Vorgeben und Vermitteln von musikalischen Idealen – in der Kompositionslehre etwa das »Gefühl für Reinigkeit, Ordnung und Zusammenhang in den Stimmen« (S. 51) – sowie das Geleitetsein durch den Verstand, auch bei mechanisch-praktischen Übungen (S. 50).

Der sich auf diese Art als nützlich und zweckmäßig auszeichnende Unterricht Bachs galt nicht nur seinen Kompositions- und Instrumentalschülern, lässt Forkel die Leser:innen wissen. Verantwortungsvoll habe sich Bach auch der musikalischen Bildung seiner Söhne gewidmet, die sich – wie etwa Wilhelm Friedemann und Carl Philipp Emanuel Bach – »unter seinen Schülern am meisten ausgezeichnet haben« (S. 56). Auf einen vermeintlich besseren Unterricht sei dies jedoch nicht zurückzuführen, ergänzt der Autor, sondern auf ihre musikalische Sozialisation »im väterlichen Hause« (S. 54); schließlich waren sie dort ausnahmslos von mustergültiger Musik umgeben und profitierten maßgeblich vom »hohen Kunstsinn« (54) des Vaters.

»[V]äterlich« habe sich Bach als Leipziger Thomaskantor auch um die musikalische Ausbildung des Thomanerchors gekümmert (S. 48). Der Ausdruck des »Väterlichen« trägt in diesem Zusammenhang zunächst die Konnotation einer väterlichen Fürsorge, insbesondere mit Blick auf die Erziehung der Thomaner zu

guten Sängern. Bezieht man den Begriff des ›Vaters‹, wie es im gleichnamigen Eintrag im Adelung'schen Wörterbuch von 1811 heißt, auch »auf die entfernten Nachkommen, so fern sie ihrem Wesen nach in jemanden gegründet sind«,¹⁹ so gerät das Verhältnis zwischen Bach und seinen Schülern zudem im Sinne einer künstlerischen Vaterschaft ins Blickfeld. So schreibt Forkel über Bach, »alle seine Schüler traten, wenigstens in irgend einem Zweig der Kunst in die Fußstapfen [sic] ihres großen Meisters« (S. 49). Und etwa ein Viertel des Kapitels zu Bachs Lehrtätigkeit gilt der Nennung von dessen bekanntesten Schülern, die von Forkel samt Tätigkeit, musikalischen Leistungen und Wirkungsort aufzählt werden, direkt gefolgt von der Auflistung des musikalischen Schaffens einiger Bach-Söhne.

Sofern nun die Schüler ›dem Wesen nach‹ in musikalischen Dingen Bach nachfolgen, wird hier eine väterlich gedachte Genealogie sichtbar, eine Art nichtbiologisches Abstammungsverhältnis, bei dem vielleicht gerade die Weitergabe von rational durchformtem Können an die nächste Generation als väterlich-männlich geprägte Form geistiger Vererbung, womöglich auch metaphorisch als Schaffung von Nachkommen gedacht wird.²⁰ In dem Kontext sei mit Blick auf den geschlechteranthropologischen Diskurs des ausgehenden 18. Jahrhunderts daran erinnert, dass Wilhelm von Humboldt in seinem 1795 publizierten Aufsatz »Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur« das Prinzip der »zeugende[n] Kraft« mit dem Attribut des Männlichen versieht, das er von der weiblich prädierten »empfangende[n]« Kraft abgrenzt.²¹ Wenn er dann von der »geistige[n] Zeugungskraft«²² des Genies spricht – in der übrigens nach Humboldt beide Kräfte zusammenwirken –, greift er auch den Gedanken einer geistigen Fortpflanzung auf: »Denn jedes Werk des Genies ist wiederum begeisternd für das Genie, und pflanzt so sein eignes Geschlecht fort.«²³

Bach, der Hausvater. Es ist insbesondere die »Sorgfalt für die Bildung seiner Kinder«, an der Forkel die »Tugenden des Hausvaters« Bach festmacht und den

19 Johann Christoph Adelung, Art. »Vater«, in: Ders., Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, vierbändige (posthume) Ausgabe von 1811, in: Münchener DigitalisierungsZentrum, digitalisiert unter: https://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung/lemma/bsb00009134_5_0_11, Zugriff: 26.05.2022.

20 Ich danke Maximiliane Berger für den wertvollen Denkanstoß. Vgl. auch die Überlegungen zu einem väterlichen und mütterlichen Modus des ›Vererbens‹ im Beitrag von Anna Leyrer in diesem Band.

21 Wilhelm von Humboldt, Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur [1794], erstpubliziert in: Die Horen, 2 (1795), 99–132, zit. nach Albert Leitzmann (Hg.): Wilhelm von Humboldts Werke, Bd. 1, Berlin 1903, 311–334, 319.

22 Von Humboldt, Über den Geschlechtsunterschied, wie Anm. 21, 316.

23 Von Humboldt, Über den Geschlechtsunterschied, wie Anm. 21, 317.

Komponisten als einen »vorzüglich gute[n] Hausvater« (S. 57) präsentiert.²⁴ Das Normbild des ›Hausvaters‹ als rechtlicher Vorsteher eines ganzen Hausstandes, wie es in der sogenannten Hausväterliteratur vor allem zwischen 1600 und 1750 konstruiert und tradiert wurde, wird hier aufgerufen und – begriffsgeschichtlich nicht untypisch – in direkten Bezug zur ›Bildung seiner Kinder‹ gesetzt. Während im Begriff des ›Hausvaters‹ Konnotationen eines liebevoll leitenden himmlischen Vaters mitschwingen, sei an dieser Stelle vor allem das Herrschafts- und Subordinationsmoment betont, insofern der Hausvater als Autorität und Vorbild fungiert und sich für Traditionsbildung und Weitergabe von Werten verantwortlich zeigt.²⁵ Das bereits thematisierte Verständnis von Bach als väterlichem Lehrer verknüpft sich hier mit dem schicht-/standes- und geschlechtsspezifischen Rollen- und Leitbild des Hausvaters. Dabei wird die in Forkels Schrift wirksame Vorstellung einer maßgeblich durch den Vater geprägten geistigen Genealogie²⁶ durch die Dimension der traditionsverbürgenden Autorität des Hausvaters nochmals unterstrichen.

Während die Figur des Hausvaters mit dem gesellschaftlichen Wandel des späten 18. Jahrhunderts an Aktualität verlor, wurde auch später noch vereinzelt das Bild von Bach als Hausvater aufgerufen. So schreibt zum Beispiel der Schriftsteller und Komponist Wilhelm Waldstein 1950 in einem Artikel in der »Österreichischen Musikzeitschrift«: »[Bach] war ein Vater, ein schlichter deutscher Hausvater, gütig und streng, ernst und spaßhaft, großsinnig und ein wenig pedantisch, und er war ein Hausvater nicht bloß für seine zahlreiche Familie,

24 Kapitel VIII widmet sich Bach als »Hausvater, Freund und Staatsbürger«, Forkel, Ueber Johann Sebastian Bachs Leben, wie Anm. 12, 57.

25 Vgl. Julius Hoffmann, Die ›Hausväterliteratur‹ und die ›Predigten über den christlichen Hausstand‹. Lehre vom Hause und Bildung für das häusliche Leben im 16., 17. und 18. Jhdt., Weinheim a. d. Bergstr. 1959, 92. Zur Form der Herrschaft siehe Otto Brunner, Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Darmstadt 1973, 254ff., sowie zur Kritik an Brunners Auffassung: Andreas Gestrich, Art. »Haus, ganzes«, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, unter: http://dx-1doi-1org-1dy4qk3o109db.emedien3.sub.uni-hamburg.de/10.1163/2352-0248_edn_COM_278344, Zugriff: 29.07.2022. Zur Rolle der Hausmutter (als ergänzendes Gegenstück zum Hausvater), die Forkel – der hier mehr durch den Horizont des Aufklärungsdiskurses als den der Frühen Neuzeit geprägt ist – in seinem Aufgreifen des Hausvaterbildes nicht berücksichtigt, siehe Heide Wunder, ›Er ist die Sonn', sie ist der Mond‹. Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992. (Ich danke Melanie Unselde für letzteren Hinweis.)

26 In ihren Ausführungen zu historischen Veränderungen der Kategorie des Vaters bemerkt die Kulturwissenschaftlerin Christina von Braun, »dass ›der Vater‹ nie eine biologische Kategorie darstellte, sondern (notwendigerweise) geistig gedacht wurde«. Christina von Braun, Geist, Geld und Genealogie. Reproduktion und väterliche Blutlinie, in: Feministische Studien, 37, 1 (2019), 82–100, 82.

nicht minder auch für seine Schüler, für seine Chorknaben und Musici, für gelegentliche Gönner und Gäste.«²⁷

Für den vorliegenden Kontext ist diese kurze Passage insofern interessant, als Bachs Verhältnis zu seinen Schülern hier explizit mit der Stellung des Hausvaters in Verbindung gebracht wird. Darin zeigt sich nochmals deutlich, dass die Kategorie des Vaters und eben auch des Hausvaters²⁸ als ein übertragbares Relationsmodell fungieren kann.

Bach als zeitloser Lehrer und mustergültiges Vorbild. In seiner biografischen Schrift stellt Forkel Bachs musikalische Werke als »Muster der Kunst« (S. 47) sowie als »klassische Kunstwerke« (S. 11) dar, die von zeitloser Gültigkeit seien. Dass Forkel das Vorgeben bzw. Vermitteln von Idealen und musterhaften Vorbildern als zentrale, erfolgsgarantierende Qualität des Bach'schen Unterrichts ausgewiesen hat, wurde bereits erwähnt. Nun geht er noch einen Schritt weiter: Durch seine beispielgebenden, in ihrer Vollkommenheit uneinholbaren Kunstwerke bilde Bach nicht nur seinen unmittelbaren Schülerkreis, sondern auch alle zukünftigen Musikschüler:innen, Komponist:innen und Musikhörer:innen. Bach wird so zu einer zeitlosen Lehrerfigur.

Der normative Gehalt von Forkels biografischen Ausführungen ist deutlich zu erkennen. Bachs Werke *sollen* studiert werden, um zu lernen – wie es an prominenter Stelle in der Einleitung heißt –, was Kunst bzw. was Musik ist, um also »bloßen Klingklang von wahrer Musik unterscheiden« zu können (S. 11). Forkel, der sich neben seiner Musik- und Lehrpraxis auch publizistisch – zum Beispiel in der Herausgabe von Musikzeitschriften – betätigte, wendet sich mit seiner Schrift an die im ausgehenden 18. Jahrhundert entstehende musikinteressierte bürgerliche Öffentlichkeit. Mit der Biografie verfolgt er das Ziel, ein breiteres Publikum über Bach und sein Werk zu informieren (und zum Kauf der Gesamtausgabe zu bewegen) sowie auf die musikalische Geschmacksbildung jener Öffentlichkeit einzuwirken.

Dabei ist dem Biografen Forkel auch an der Propagierung eines bestimmten Musikbegriffs und eigener musikästhetischer Idealvorstellungen gelegen, die er in der Musik Bachs umgesetzt sieht. Dies hat eine gegenwartskritische Komponente: Forkel richtet sich mit seinem biografischen Unternehmen, wie er im

27 Wilhelm Waldstein, »Halb wie ein König, halb wie ein Vater«. Bachs Wesen und Charakter, in: Österreichische Musikzeitschrift, 5 (1950), 85–88, 85.

28 Zur Idee eines über das »ganze Haus« herrschenden Vaters als »Grundmodell«, mittels dessen auch andere Relationen in der Frühen Neuzeit begriffen wurden, siehe Heinrich R. Schmidt, Hausväter vor Gericht. Der Patriarchalismus als zweischneidiges Schwert, in: Martin Dinges (Hg.), Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen 1998, 213–236, 213. Siehe auch Andreas Gestrich u. Ruth Berger, Art. »Familie«, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, unter: http://dx-1doi-1org-1d y4qk3o109db.emedien3.sub.uni-hamburg.de/10.1163/2352-0248_edn_COM_262810, bes. Kap. 5.1, Zugriff: 29.07.2022.

Vorwort schreibt, gegen den »Geist der Zeit, der mehr aufs Kleine und auf den augenblicklichen Genuß gerichtet ist, als auf das Große, das erst mit einiger Mühe und sogar Anstrengung errungen werden muß« (S. 11). Mit Blick auf die um 1800 regional heterogene Bach-Rezeption soll dabei nicht unerwähnt bleiben, dass im Rahmen jenes »Geistes der Zeit« Bachs Musik häufig als fremdartig, artifiziell und kompliziert, sperrig und veraltet wahrgenommen wurde. Wenn Forkel nun Bach wiederholt den Status eines »Klassikers« zuweist – und ihn im Übrigen so im Zeichen der Ästhetik seiner eigenen Zeit rezipiert –, versucht er dann damit, jenen negativen zeitgenössischen Reaktionen etwas entgegenzusetzen?²⁹

Die Idee von Bach als zeitlosem Lehrer, an dessen Werken sich auch spätere Generationen an Kunstschaffenden aus- und weiterbilden, hat freilich eine realgeschichtliche Seite. So werden zum Beispiel Bach'sche Klavierwerke wie die Präludien und Fugen der beiden Bände des »Wohltemperierten Klaviers« seit dem 18. Jahrhundert im Klavierunterricht verwendet und haben einen festen Platz in der klassischen pianistischen Ausbildung sowie im Repertoire der Klavierliteratur. Die Vorstellung, »mit Bach« Klavier zu lernen, ist – wohl nicht nur in europäischen Ländern – weitverbreitet, und meine eigene musikalische Sozialisation mit Bach im Klavierunterricht dürfte ich mit vielen Zeitgenoss:innen teilen. Dabei ist auch die Vorstellung von Bach als väterlichem Lehrer bis heute spürbar. So berichtet beispielsweise der Pianist Igor Levit in einem Interview mit der »Zeit«:

»Jedes Mal, wenn ich in den *Goldberg-Variationen* zu den letzten Takten komme[,] [...] habe ich ein wahnsinnig berührendes Gefühl: Das Stück verabschiedet sich von mir. Als würde mir Bach selbst die Hand auf die Schulter legen und sagen: »Wir sind jetzt zusammen gegangen, und jetzt schließt sich etwas.« [...] Aber egal, was Bach schreibt: Ich fühle mich verstanden. Ich vertraue ihm, ich fühle mich geschützt und geborgen. Ich gehe mit. Das kann ich nicht erklären. Aber ich fühle mich an die Hand genommen.«³⁰

Insbesondere im Bild des Hand-auf-die-Schulter-Legens, aber auch in den Beschreibungen des An-die-Hand-genommen-Werdens und Sich-geborgen-Fühlens scheint sich dieser konkreten ästhetischen Erfahrung – hier: des musikpraktischen Interpretierens von Bach-Werken – das Moment einer väterlich leitenden Fürsorge eingeprägt zu haben.

Zudem gibt es eine lange Tradition der Auseinandersetzung mit Bachs Werk durch Komponist:innen, die in Bach (auch *expressis verbis*) einen kompositorischen Mentor bzw. in seiner Musik ein kompositorisches Lehrwerk oder gar eine künstlerische Bibel erblicken. So bezeichnet beispielsweise Robert Schu-

29 Vgl. Schrade, Johann Sebastian Bach und die deutsche Nation, wie Anm. 8, 245f.

30 Alard von Kittlitz, Bach? Meer sollte er heißen!, *Die Zeit*, 14 (2018).

mann Bach als »Quelle[]«, aus der »immer von neuem zu schöpfen« sei.³¹ Und in der Tat hat Schumann in verschiedenen Phasen immer wieder Bachs Werke studiert, auch um daraus neue künstlerische Impulse zu ziehen. Aufschlussreich ist in dem Kontext eine Briefpassage des 22-jährigen Schumann. Darin berichtet er seinem ehemaligen Lehrer Johann Gottfried Kuntsch, dass er den Kompositionsunterricht bei Heinrich Dorn gerade beendet und sich sodann Marpurgs »Abhandlung von der Fuge« (1753/54) gewidmet habe, um die Liste seiner Lehrquellen wie folgt weiterzuführen:

»Sonst ist Sebastian Bach's wohltemperiertes Klavier meine Grammatik, und die beste ohnehin. Die Fugen selbst hab' ich der Reihe nach bis in ihre feinsten Zweige zergliedert; der Nutzen davon ist groß und wie von einer moralisch stärkenden Wirkung auf den ganzen Menschen, denn Bach war ein Mann – durch und durch; bei ihm gibt's nichts Halbes, Krankes, ist Alles wie für ewige Zeiten geschrieben.«³²

Bachs Sammlung des »Wohltemperierten Klaviers«, deren Fugen Schumann später im romantischen Geiste als »Charakterstücke«³³ (um-)deuten sollte, wird hier als analytisch zu studierende »Grammatik« und als konstruktives, gar »moralisch stärkende[s]« Lehrbuch beschrieben. Nicht zuletzt legen Schumanns »Vier Fugen« op. 72 (1845) oder seine »Sechs Fugen über den Namen BACH« für Orgel oder Pedalfügel op. 60 (1845), auf die ich noch zurückkommen werde, ein eindrückliches Zeugnis von seiner intensiven kompositorischen Beschäftigung mit der Bach'schen Musik ab.

Bach, Vater der Kompositionskunst. Führen wir einige der bisher dargelegten Aspekte zusammen: Verstanden als ein nicht auf biologische Nachfahren beschränktes Relationsmodell und konnotativ ausgestattet mit den Qualitäten von Vorbildlichkeit und Mustergültigkeit sowie der traditionsbildenden Autorität des ›Hausvaters‹, weitet Forkel den Vater-Status von Bach, so meine Lesart, auch auf künftige musikschaftende bzw. -rezipierende Generationen aus. Bach wird zum ›Vater der Kompositionskunst‹ erhoben. Während jener Topos – der vor und um 1800 zum Beispiel in Breitkopfs vielzitiertem Wort von Bach als »Vater der Kunst«³⁴ oder Beethovens Diktum vom ›Urvater der Harmonie‹ Ausdruck

31 Robert Schumann, *Aus Meister Raros, Florestans und Eusebius' Denk- und Dichtbüchlein*, in: Martin Kreisig (Hg.), *Gesammelte Schriften über Musik und Musiker*, Bd. 1, Leipzig 1914, 17–34, 18. Siehe dazu auch Bodo Bischoff, *Das Bach-Bild Robert Schumanns*, in: Michael Heinemann u. Hans-Joachim Hinrichsen (Hg.), *Bach und die Nachwelt*, Bd. 1, Laaber 1997, 421–499, 461–464.

32 Schumann an Johann Gottfried Kuntsch am 27. Juli 1832, in: Robert Schumann, *Jugendbriefe*, hg. von Clara Schumann, Leipzig³ 1898, 187.

33 Schumann, *Etüden für das Pianoforte [1838]*, in: Martin Kreisig (Hg.), *Gesammelte Schriften über Musik und Musiker*, Bd. 1, Leipzig 1914, 353–363, 354.

34 Johann Gottlieb Immanuel Breitkopf, [Subskriptionsaufruf für die Neuauflage von Bachs Chorälen, 1781], in: Hans-Joachim Schulze (Hg.): *Dokumente zum Nachwirken Johann Sebastian Bachs 1750–1800*, Kassel 1972, 341 (Nr. 849).

findet – in der Bach-Biografie Forkels nicht wörtlich aufgegriffen wird, ist das dahinterstehende Bild Bachs als Begründer (oder geistiger Zeuger) einer musikalischen Tradition sehr wohl präsent. So inszeniert Forkel Bach als »de[n] erste[n] Klassiker, der je gewesen ist, und vielleicht je seyn wird« (S. 11) sowie als »Ersten aller [...] Künstler« (S. 11). Ist in diesen Formulierungen zum einen eine Vorrangstellung Bachs angesprochen, wird zum anderen seine Position als Ausgangspunkt einer Kunstmusiktradition betont.

Die Vorstellung von Bach als wie auch immer gearteten ›Anfangspunkt‹ innerhalb der Geschichte der europäischen Musik lässt sich über das 19. und 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart verfolgen. So beschreibt beispielsweise der bereits zitierte Komponist Max Reger im Kontext einer ›Bach-Umfrage‹ der Zeitschrift »Die Musik« von 1905/06 Bach als »Anfang und Ende aller Musik; auf ihm ruht und fusst jeder wahre Fortschritt!«³⁵ Und in der 100 Jahre später (im Jahr 2005) wiederholten Rundfrage für die Buchreihe »Bach und die Nachwelt« bemerkt der Komponist Aribert Reimann in einer ähnlichen Wendung, dass Bach »auch weiterhin das Fundament bleiben [wird], auf dem sich die zukünftige Musik entwickeln wird.«³⁶

Zuweilen wird das Bild von Bach als ›Vater der Kompositionskunst‹ auch in Verknüpfung mit einem göttlichen Vaterbild zum Ausdruck gebracht. Von »eine[r] musikalische[n] Dreifaltigkeit, wobei Bach der Vater, Mozart der Sohn und Schubert der heilige Geist sei«, spricht etwa der ungarische Pianist und Bach-Interpret András Schiff und weist Bach als »göttliche Vaterfigur der ganzen abendländischen Musikkultur« aus.³⁷ Das Verbindende in den Begriffen von ›Gott‹ und ›Vater‹ liegt im Moment des Schöpfertums, aber auch in der Bezeichnung von etwas – hier sei nochmal aus dem Adelung'schen Wörterbuch zitiert –, das »den Grund des Daseyns und der Fortdauer eines andern enthält [...]«. So heißt Gott der Vater der Menschen, der Welt, so fern er den Grund aller zufälligen Dinge und ihrer Erhaltung enthält.«³⁸ – »Hätte es Bach nicht gegeben«, möchte man an dieser Stelle mit Peter Gülke sagen, »hätte man ihn erfinden müssen.«³⁹

35 Reger, Antwort auf die Umfrage »Was ist mir Johann Sebastian Bach« [1905/06], wie Anm. 2, 74.

36 Aribert Reimann, Antwort auf die Umfrage »Was ist mir Johann Sebastian Bach und was bedeutet er für unsere Zeit?«, in: Heinemann/Hinrichsen, Johann Sebastian Bach und die Gegenwart, wie Anm. 7, 457.

37 András Schiff, Antwort auf die Umfrage »Was ist mir Johann Sebastian Bach und was bedeutet er für unsere Zeit?«, in: Heinemann/Hinrichsen, Johann Sebastian Bach und die Gegenwart, wie Anm. 7, 460.

38 Adelung, Art. »Vater«, wie Anm. 19.

39 Peter Gülke, Kompositionsgeschichtliche Situation und Bach-Aneignung der Generation Robert Schumanns, in: Anselm Hartinger, Christoph Wolff u. Peter Wollny (Hg.), ›Zu groß, zu

Bei der bis heute (vor allem in nichtakademischen Texten) durchaus gebräuchlichen Verwendung einer religiösen Metaphorik zur Charakterisierung von Bach und seiner Musik ist ein weiterer Kontext zu berücksichtigen: die im Laufe des 19. Jahrhunderts wirkmächtig gewordene Rezeption Bach'scher Musik im Zeichen der Idee des Kunstreligiösen. In diesen Zusammenhängen konnte Bach als »Erscheinung Gottes«⁴⁰ betitelt werden, Darbietungen seiner Musik als »religiöse[] Hochfeier«,⁴¹ wie die 1829 erstmals nach Bachs Tod in Berlin wiederaufgeführte »Matthäuspassion«, von deren »Auferstehung von den Toten«⁴² der Musiktheoretiker und -publizist Adolf Bernhard Marx bezeichnenderweise sprach. In Forkels biografischer Schrift, knapp dreißig Jahre früher, ist eine assoziative Nähe zu Gott – der ja selbst als Vater, Hausvater und Vorbild vorgestellt wird – insofern latent vorhanden, als er zum Beispiel den Modus des Bezugnehmens auf einige Bach-Werke als eine »Art von heiliger Anbetung« (S. 12) beschreibt.

Dass sich viele Komponist:innen im 19., 20. und 21. Jahrhundert auf Bach als künstlerische Vaterfigur explizit oder implizit beziehen, kam bereits zur Sprache. Dazu sei an dieser Stelle noch angemerkt, dass das Bild von Bach als Gründervater einer musikalischen Tradition – versteht man diese nun im Sinne einer protestantischen (Bekenntnis-)Musik, im Sinne einer deutsch geprägten (zum Beispiel bei E. T. A. Hoffmann) oder zukunftsweisend-progressiven Instrumentalmusik (etwa bei Ferruccio Busoni) – von Komponist:innen auch in Dienst genommen wurde: zur Selbsthistorisierung, zur Konstruktion oder Bekräftigung von künstlerischer Identität, zur Legitimierung des eigenen Schaffens. So lässt sich, um zwei Beispiele aus der Mitte des 19. Jahrhunderts zu nennen, die musikalische Einbettung des B-A-C-H-Motivs in Schumanns bereits erwähnten

unerreichbar«. Bach-Rezeption im Zeitalter Mendelssohns und Schumanns, Wiesbaden 2007, 21–29, 21.

40 Gemeint ist die vielfach zitierte Aussage Carl Friedrich Zelters in einem Brief an Goethe am 8./9. Juni 1827: »Alles erwogen was Gegen ihn zeugen könnte, ist dieser Leipziger Cantor eine Erscheinung Gottes: klar doch unerklärbar.« Brief von Zelter an Goethe am 8./9. Juni 1827, in: Johann Wolfgang Goethe, Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1799 bis 1827, hg. von Hans-Günter Ottenberg u. Edith Zehm, München 2006, 1003–1005 (Nr. 556), 1005. Siehe auch Robert Schumann, Ältere Klaviermusik [1839], in: Martin Kreisig (Hg.), Gesammelte Schriften über Musik und Musiker, Bd. 1, Leipzig 1914, 400–403, 403. »Es bleibt wahr, was Zelter gesagt: ›Dieser Leipziger Kantor ist eine unbegreifliche Erscheinung der Gottheit.«

41 Adolf Bernhard Marx, Erster Bericht über die ›Passionsmusik nach dem Evangelisten Matthäus‹ von Johann Sebastian Bach, in: Berliner Allgemeine Musikalische Zeitung, 07.03.1829, zit. nach Martin Geck, Die Wiederentdeckung der Matthäuspassion im 19. Jahrhundert. Die zeitgenössischen Dokumente und ihre ideengeschichtliche Deutung, Regensburg 1967, 133–137, 133.

42 Adolf Bernhard Marx, [Bekanntmachung], in: Berliner Allgemeine Musikalische Zeitung, 28.02.1829, zit. nach Geck, Die Wiederentdeckung der Matthäuspassion, wie Anm. 41, 131–133, 131.

»Sechs Fugen über den Namen BACH«, in denen der (künstlerische Vater-) Name⁴³ ›Bach‹ als Tonbuchstaben verarbeitet wird, oder das Einweben von Bach-Chorälen und Zitaten aus dem Eingangschor der »Matthäuspassion« in Fanny Hensels Klavierzyklus »Das Jahr« (1841) als bewusstes Einschreiben in eine – das ist insbesondere im Falle Hensels interessant⁴⁴ – väterlich gedachte künstlerische Genealogie deuten.

Bach, Vater der deutschen Kunst. Eine solche auf ›Vater Bach‹ zurückgehende musikalische Traditionslinie wurde im Kontext des Nationaldiskurses des 19. Jahrhunderts häufig als eine spezifisch deutsche vorgestellt. Kehren wir zu Forkel zurück: Im Vorwort zur Biografie bezeichnet er Bachs Werke als »ein unschätzbare National-Erbgut, dem kein anderes Volk etwas ähnliches entgegen setzen kann« (S. 9). Die Herstellung einer kritischen Gesamtausgabe der Bach'schen Werke durch den Verlag Hoffmeister & Kühnel versteht er als »Verdienst um das Vaterland« und ein »patriotisches Unternehmen« (S. 9), das zu unterstützen die Pflicht einer jeden Person sei, der »die Ehre des deutschen Namens etwas gilt« (S. 9). Die »Erhaltung des Andenkens an diesen großen Mann«, schreibt Forkel emphatisch, sei »nicht bloß Kunst-Angelegenheit – sie ist National-Angelegenheit« (S. 10). Die gesellschaftspolitische Dimension erinnerungskulturellen Handelns wird hier von Forkel selbst explizit benannt, und damit rückt er auch sein eigenes biografisches und historiografisches Schreiben in dessen Bedeutung für nationale Identitätsbildung und -affirmation ins Blickfeld der Leser:innen.

Dass Bach vor dem Hintergrund eines kulturell geprägten Nationalbewusstseins und der Idee einer Vorrangstellung deutscher Musik insbesondere in (bildungs-)bürgerlichen Kreisen »als eindringliches Symbol für die kulturelle Identität«⁴⁵ fungieren konnte, ist mehrfach beschrieben worden. Während Leo Schrader zufolge in Forkels biografischer Schrift von 1802 die erfolgreiche »Eroberung Bachs für die Nation«⁴⁶ sichtbar werde, argumentiert Hans-Joachim Hinrichsen, Forkel habe eher aus pragmatisch-strategischen Gründen an zeitgenössische Nationalfragen angeknüpft, um die Bach-Biografie zu bewerben und seine Bestrebungen zur musikalisch-ästhetischen Bildung der Öffentlichkeit zu

43 Siehe zu diesem Aspekt Janina Klassen, Von Vor- und Übervätern. Familiäre und musikalische Genealogien im Selbstkonzept der Mendelssohns, Schumanns und Wiecks, in: Hartinger/Wolff/Wollny, ›Zu groß, zu unerreichbar‹, wie Anm. 39, 51–58, 58.

44 Siehe Beatrix Borchard, Einschreiben in eine männliche Genealogie? Überlegungen zur Bach-Rezeption Fanny Hensels, in: Hartinger/Wolff/Wollny, ›Zu groß, zu unerreichbar‹, wie Anm. 39, 59–76.

45 Hans-Joachim Hinrichsen, ›Urvater der Harmonie? Die Bach-Rezeption, in: Konrad Küster (Hg.), Bach Handbuch, Kassel 1999, 31–65, 38.

46 Schrader, Johann Sebastian Bach und die deutsche Nation, wie Anm. 8, 239.

unterstützen.⁴⁷ Zudem weist Hinrichsen darauf hin, dass die oben genannten Sätze im Rahmen des Patriotismus des frühen 19. Jahrhunderts und nicht im Sinne des »wenig später aufkommende[n] bornierte[n] Nationalismus«⁴⁸ zu lesen sind. Für unseren Kontext ist wichtig, festzuhalten, dass in Forkels Schrift ästhetische, nationaldiskursive und historiografische Aspekte eng verzahnt sind und sich begrifflich-konnotativ um das Bild von Bach als ›Vater der Kompositionskunst‹ schichten.

Vorstellungen von Bach als »Begründer und Vater der deutschen Tonkunst«⁴⁹ sind im deutschen Musikschritttum des 19. Jahrhunderts vielfach anzutreffen. Dabei wird häufig das Bild einer Traditionslinie gezeichnet, die von Bach über Beethoven zum Beispiel zu Brahms oder zu Wagner führe; Letzterer sah in Bach übrigens den »einzigsten Horte und Neugebärer des deutschen Geistes«.⁵⁰ Der Topos vom ›deutschen‹ Bach, wie er prominent in der zweibändigen, lange Zeit als Referenzwerk angesehenen Bach-Biografie⁵¹ (1873, 1880) von Philipp Spitta festgeschrieben worden ist (hier in der Spielart von Bach als Exponenten deutscher protestantischer Musik), wurde zwar im 20. Jahrhundert dekonstruiert, ist aber durchaus noch im 21. Jahrhundert im Musikschritttum vorzufinden.⁵²

Weiter oben war von der identitätsbildenden bzw. -affirmierenden Rolle von Forkels biografischem Schreiben die Rede. Dass Forkel dabei ein im Sinne bürgerlich-aufklärerischer Vorstellungen idealisierendes (vorbildtaugliches) biografisches Bild von Bach entwirft, darf als typisches Merkmal von Biografien um 1800 gelten.⁵³ So wird Forkel beispielsweise nicht müde zu betonen, dass Bach – ganz im Sinne des Menschenbilds der Aufklärung – durch eigene Tatkraft und durch »anhaltenden Fleiß und Eifer« (S. 19) sowie das stetige Überwinden von Hindernissen seine künstlerische Größe erreicht habe. Gegenstand von Bewun-

47 Hans-Joachim Hinrichsen, Johann Nikolaus Forkel und die Anfänge der Bach-Forschung, in: Heinemann/Hinrichsen, *Bach und die Nachwelt*, wie Anm. 31, 193–253, 238–242.

48 Hinrichsen, »Urvater der Harmonie«?, wie Anm. 45, 37.

49 Adolf Bernhard Marx, Art. »Bach, Johann Sebastian«, in: Gustav Schilling (Hg.): *Encyclopädie der gesammten musikalischen Wissenschaften*, Bd. 1, 2. Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1835, Hildesheim 2004, 371–378, 373.

50 Richard Wagner, Was ist deutsch?, in: Ders., *Dichtungen und Schriften*, hg. von Dieter Borchmeyer, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1983, 84–103, 97.

51 Philipp Spitta, *Johann Sebastian Bach*, 2 Bde., Leipzig 1873 und 1880.

52 Zum Beispiel Siegfried Matthus, Antwort auf die Umfrage »Was ist mir Johann Sebastian Bach und was bedeutet er für unsere Zeit?«, in: Heinemann/Hinrichsen, *Johann Sebastian Bach und die Gegenwart*, wie Anm. 7, 454f., 455: »Bachs Kompositionen gehören inzwischen zur Weltmusik. Sie zeugen aber in ihren tiefen Wurzeln von einer Besonderheit, die man weder in italienischen, in französischen, in englischen, in niederländischen oder in russischen Musikwerken findet – sie sind im schönsten und reinsten Sinne deutsche Musik.«

53 Vgl. Melanie Unseld, *Biographie und Musikgeschichte. Wandlungen biographischer Konzepte in Musikkultur und Musikhistoriographie*, Köln 2014, vor allem Kap. 3 »Subjekt, Genie, Komponist. Konzepte um 1800«, in dem Unseld die damalige Biografik als »Identitätsmedium des sich herausbildenden Bürgertums« (S. 166) beleuchtet.

derung sei zudem Bachs hohes Maß an virtuoser Beherrschung des Klaviersowie des Orgelspiels gewesen; Forkel spricht hier gar von einer »Allgewalt über das Instrument« (S. 28) seitens Bach, der sich Formen des musikalischen Kräftemessens mutig gestellt habe. Als Komponist wiederum habe Bach ohne Rücksicht auf schnellen Erfolg und Anerkennung durch das Publikum seinen eigenen Weg verfolgt; als Komponist und Mensch habe er sich durch die (protestantisch konnotierten) Werte von Bescheidenheit, Uneitelkeit und Ernsthaftigkeit ausgezeichnet.

Aus dem Blickwinkel einer geschlechtergeschichtlichen Beschäftigung mit Biografie und Historiografie fällt unschwer auf, dass mit den Qualitäten von Stärke, Körper- und Instrumentenbeherrschung, Mut und Ernsthaftigkeit Eigenschaften hervorgehoben werden, die in damaligen Diskursen überwiegend männlich konnotiert waren. Dazu kommen geschlechtlich markierte ästhetische Schlüsselbegriffe und Ideen wie Genie, künstlerische Autonomie oder die im kompositorischen Vorgang wirksame Kraft des Geistes. Ein äußerst hohes und »staunenerregendes« »Maß von Geisteskraft« (S. 46) erfordere vor allem das Schreiben einer (Bach'schen) Fuge, die Forkel als höchste Gattung ausweist und in deren Vielstimmigkeit er eine Abbildung der »Empfindungen eines ganzen Volkes«⁵⁴ sieht. Dass zum Beispiel Wilhelm Marpurg 1752 in seinem Vorbericht zur zweiten Auflage der »Kunst der Fuge« »das männliche Wesen«⁵⁵ von Bachs kontrapunktischem Schreiben betont hatte – vor allem gegen die »feminine« Seite des galanten Stils –, ist durchaus typisch für die musikbezogenen Diskurse der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.⁵⁶ Die zunehmenden polaren Gegenüberstellungen der »Geschlechtscharaktere«⁵⁷ in den Diskursen der Zeit wirkten sich auch auf musiktheoretische und -ästhetische Debatten aus.⁵⁸

Wenn Forkel in seiner Bach-Biografie ein idealisierendes Bild eines Komponisten, (Haus-)Vaters und Bürgers entfaltet, der sich in seinem Handeln durch Rationalität, Originalität und Disziplin, väterliche Güte und Vorbildlichkeit auszeichne, handelt es sich dabei also auch um ein geschlechtlich markiertes

54 Forkel, *Allgemeine Geschichte der Musik*, Bd. 1, wie Anm. 17, 48, Einleitung.

55 Friedrich Wilhelm Marpurg, »Vorbericht« zur zweiten Auflage der *Kunst der Fuge* (1752), abgedruckt in: Erich Bergel, *Bachs letzte Fuge. Die »Kunst der Fuge« – ein zyklisches Werk. Entstehungsgeschichte – Erstausgabe – Ordnungsprinzipien*, Bonn 1985, 34f., 35.

56 Vgl. Matthew Head, »Like Beauty Spots on the Face of a Man«. Gender in 18th-Century North-German Discourse on Genre, in: *The Journal of Musicology*, 13, 2 (1995), 143–167.

57 Vgl. Karin Hausen, *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, Göttingen 2012.

58 Vgl. Ruth Heckmann, Mann und Weib in der »musicalischen Republic«. Modelle der Geschlechterpolarisierung in der Musikanschauung 1750–1800, in: Rebecca Grotjahn u. Freia Hoffmann (Hg.), *Geschlechterpolaritäten in der Musikgeschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts*, Herbolzheim 2002, 19–30.

Idealbild, in dem moralische und ästhetische Qualitäten ineinandergreifen.⁵⁹ Ein Idealbild – diese Frage sei hier eingeschoben –, das der Biograf Forkel auch für seine eigene Person geltend zu machen versucht? »Nächst der Ehre, selbst ein so großer, über alles hervorragender Künstler zu seyn, wie er es war«, notiert Forkel im Vorwort der Biografie wohl weniger bescheiden, als es den Anschein haben möchte, »gibt es vielleicht keine größere, als eine so ganz vollendete Kunst gehörig würdigen und mit Verstand davon reden zu können.« Und er fügt hinzu:

»Wer das Letztere vermag, muß mit dem Künstler selbst nicht ganz unähnlichen Geistes und Sinnes seyn, hat also gewissermaßen die schmeichelhafte Vermuthung für sich, daß er vielleicht auch das Erstere vermocht haben würde, wenn ähnliche äußere Veranlassungen ihn auf die dazu erforderliche Bahn geführt hätten.« (S. 6f.)

Festzuhalten an dieser Stelle ist jedenfalls, dass sich in der Bach-Biografie auch geschlechterdiskursive Motive mit den bereits erwähnten ästhetischen, historiografischen und nationaldiskursiven Elementen verknüpfen und in dieser begrifflichen Konstellation die Idee von Bach als Vater der Kompositionskunst mitprägen.

Vater als historiografische Denkfigur – eine Konklusion

In Forkels Fragment geliebener »Allgemeinen Geschichte der Musik«, in deren dritten Band seine Überlegungen zu Bach eingehen sollten, zielt der Autor auf nichts Geringeres ab, als die Geschichte der Musik vom »ersten Anfang« bis zur »höchsten Vollkommenheit«⁶⁰ universalhistorisch nachzuzeichnen. Die historische Entwicklung der Musik systematisiert er im Rahmen eines quasi organischen Wachstumsmodells, das er in drei Phasen unterteilt und mittels einer Metaphorik der Lebensalter illustriert. Die Musik entfalte sich von ihrer »Kindheit«, in der noch Geräusche und einzelne Töne als Musik gelten, über ihr »Jünglingsalter«, in der Töne erstmals zusammengesetzt werden – ab hier könne von »Kunst« die Rede sein –, bis hin zu ihrem »reifen männlichen Alter«, in dem die Harmonie größere Bestimmtheit und Bedeutung erreicht habe.⁶¹ In ihrer »innigsten Vereinigung der Melodie und Harmonie« (S. 85) bilde nun Bachs Musik den Kulminationspunkt der so gefassten musikalischen Fortschrittsgeschichte. Dass Bach einerseits als »Erster aller Künstler« und Begründer einer Kunsttradition in Szene gesetzt wird, dessen Werke zeitlose, ahistorische Gül-

59 Vgl. zur »Verquickung von moralischen Kategorien [...] und künstlerischen Aspekten« als »Spezifikum der Wirkungsgeschichte Bachs und seiner Musik« Heinemann, Mensch Bach, wie Anm. 7, 289.

60 Forkel, Allgemeine Geschichte der Musik, Bd. 1, wie Anm. 17, 1.

61 Forkel, Allgemeine Geschichte der Musik, Bd. 1, wie Anm. 17, 11 u. 16.

tigkeit haben, steht zunächst in Spannung zum gerade vorgestellten Geschichtsmodell, das Bach als Höhepunkt einer universalistisch gedachten musikgeschichtlichen Entwicklung identifiziert. Auflösen lässt sich diese Spannung, wenn man, wie Ivana Rentsch dargelegt hat, mit Forkel davon ausgeht, dass Bachs Musik »Kunstgesetze[] erfülle, deren zeitlose Gültigkeit in unveränderlichen physikalischen und physiologischen Gesetzen wurzelte«. ⁶² Unter Berücksichtigung dieser ästhetischen Prämisse fügt sich das Vater-Bild recht gut in das lebensalterbezogene Entwicklungsbild ein. Mit der Inszenierung Bachs als künstlerische Vaterfigur scheint Forkel dabei einen anderen Fokus setzen zu wollen, als in der damals durchaus verbreiteten Rede vom ›alten Bach‹ durchscheint. Während es um 1800 gerade Carl Philipp Emanuel Bach war, der seinen Vater an Bekanntheit übertrumpfte ⁶³ und dessen Musik – auch im Kontrast zu der als veraltet geltenden barocken Musiksprache – als Ausdruck einer neuen Zeit empfunden wurde, betont Forkel in der Bach-Biografie die unverrückbare bedeutende Position des Vaters, dessen Söhne die Meisterschaft des Letzteren nicht erreichen können. Schwingt in der Zuweisung des Vater-Status potenziell auch eine gewisse Distanzierung zur Gegenwart mit, betont Forkel die Aktualität der Bach'schen Musik, die er mitunter als »ewig schön und ewig jung« (S. 43) charakterisiert.

Im Fokus auf Forkels biografischer Schrift konnten in diesem Aufsatz verschiedene Bedeutungsebenen der Vorstellung von Bach als Vaterfigur offengelegt werden, die nun in ihrem spezifischen Zusammentreffen und -wirken zu betrachten sind. Dabei gilt es auch nochmals präzise zu bestimmen, in welcher Hinsicht das geschlechtsspezifische Rollenbild des Vaters im Kontext (musik-) historiografischen bzw. -biografischen Schreibens wirksam wird.

Forkel schildert Bach als väterlichen Lehrer, wobei er das Lehrer-Schüler-Verhältnis auch im Sinne einer künstlerischen Vaterschaft denkt. Ausstaffiert mit dem Charakter des Klassischen, mit Attributen von Vorbildlichkeit und Mustergültigkeit, wird Bach durch seine Werke auch zu einer zeitlosen Lehrerfigur stilisiert. Die Kategorie des Vaters erweist sich hier als flexibles und übertragbares Relationsmodell: Forkel weitet den Vaterstatus von Bach auch auf zukünftige Generationen von Kunstschaffenden und -rezipierenden aus. Die geistige Vaterschaft realisiert sich zunächst durch Bachs Unterricht, dann mittels seiner Werke. Das daraus resultierende Bild von Bach als ›Vater der Kompositionskunst‹ erfährt durch die Inanspruchnahme seines Œuvres als deutsches

62 Ivana Rentsch, Die Logik harmonischer Rede. Johann Nikolaus Forkel und die Bach-Bilder im 18. Jahrhundert, in: Tobias Janz, Kathrin Kirsch u. Ivana Rentsch (Hg.), C. P. E. Bach und Hamburg. Generationenfolgen in der Musik, Hildesheim 2017, 189, vgl. auch 179–192, 192.

63 Vgl. Hans-Joachim Hinrichsen, ›Er ist der Vater, wir sind die Bub'n‹. Carl Philipp Emanuel Bach und Beethovens Bonner Kurfürstensonaten, in: Janz/Kirsch/Rentsch (Hg.), C. P. E. Bach und Hamburg, wie Anm. 62, 65–84, 65.

»National-Erbgut« (S. 9) eine nationale Färbung und erweitert sich zur Idee von Bach als Begründer einer spezifisch deutschen Musiktradition. Zudem wird Bach als Vater-, Lehrer-, Vorbild- und Gründerfigur – seltener bei Forkel als bei anderen, späteren Autor:innen – in eine assoziative, metaphorische Nähe zum ›Gottvater‹ gerückt.

Das Bild des Vaters macht sich Forkel also zunutze, um auf eine spezifische Weise einen geschichtlichen Zusammenhang darzustellen und den historischen Stellenwert Bachs in der Musikgeschichte zu artikulieren. Geprägt ist das dabei vermittelte Geschichtsbild von der Idee einer väterlich gedachten kompositorischen Abstammungslinie. Vor dem Hintergrund der damaligen Diskurse um typisierte Geschlechtercharaktere erscheint es plausibel, hinter dem ›väterlichen‹ Erzeugen einer solchen geistigen Linie die Vorstellung einer männlich konnotierten – nicht zuletzt auf Weitergabe rationalen Könnens fokussierten – Schöpferkraft anzunehmen. Nun verbindet sich die so verstandene historiografische Denkfigur des Vaters in Forkels Bach-Schrift mit der traditionsverbürgenden Autorität des Hausvaters. Dadurch findet ein geschlechts- und schichtspezifisches Rollen- und Normbild Einzug in das historiografische Schreiben und mit ihm ein hierarchisierendes Moment, insofern der Hausvater im Rahmen eines patriarchalen Ordnungsmodells als Herrscher über das Haus fungiert. In ihrer Überlappung können das Bild von Bach als künstlerischer Vaterfigur und das Herrschaftsmoment des Hausvaters die Vorstellung eines autoritären, von patriarchalen Spuren durchzogenen Traditionsmodus installieren.

Um die Vorstellung von Bach als Vater legen sich zudem diskursiv männlich markierte Qualitäten (zum Beispiel Stärke, Ernsthaftigkeit, Mut), die das biografische Subjekt wesentlich mitkonstruieren und auch die Beschreibungsweisen der Bach'schen Musik maßgeblich mitprägen (zum Beispiel Geisteskraft, Genialität). Die Darlegung der verschiedenen Facetten und Implikationen des Topos von Bach als Vater hat deutlich gezeigt, dass es sich dabei um eine nicht unproblematische historiografische Denkfigur handelt, deren ideen-, sozial-, geschlechter- und begriffsgeschichtliche Voraussetzungen und Konnotationen in der Auseinandersetzung mit historischen Quellen transparent zu machen und zu berücksichtigen sind.

* * *

Im Rahmen der von der GEDOK⁶⁴ Mitteldeutschland organisierten Sonderausstellung »UNERZÄHLT und UNBEZAHLBAR. Künstlerinnen intervenieren zur Stadtgeschichte«, die vom 30. September bis 29. November 2020 im Stadtge-

64 Gemeinschaft Deutscher und Oesterreichischer Künstlerinnenvereine, gegründet 1926 in Hamburg von Ida Dehmel.

schichtlichen Museum Leipzig stattfand und nicht zuletzt auf die fehlende Sichtbarkeit der Geschichte von Frauen aufmerksam machen wollte, konnte man auch im ›Bach-Raum‹ des Museums Zeuge einer beachtenswerten künstlerischen Intervention werden: Über die an einer blauen Wand ausgestellten Sentenzen zu Bach von Goethe, Beethoven und John Eliot Gardiner wurden zwei Gemälde⁶⁵ angebracht, welche die in Leipzig wirkende Schauspielerin und Theaterprinzipalin Friederike Caroline Neuber (1697–1760), eine Zeitgenossin Bachs, darstellen. Die zwei Bilder stammen aus der Hand von Mona Ragy Enayat; ein an der gegenüberliegenden Wand angebrachter Text über ›die Neuberin‹ wurde von Sibylle Kuhne verfasst. Die immer wieder repetierten Sprüche (hier von Goethe und Gardiner, siehe Abbildung 1) sichtbar verdeckend, hinterfragen die Gemälde in ihrer dazwischenfahrenden Hängung einen Erinnerungs- und Rezeptionsmodus, der tradierte ›Bilder‹ in Form autoritärer Setzungen vermittelt. Anders formuliert: Durch ihr Irritationspotenzial können sie einen ›mythologischen‹ Erinnerungs- und Rezeptionsmodus aufbrechen, in dem – um eine Barthes'sche Formulierung erneut aufzugreifen – Geschichte in Natur verwandelt scheint und welcher der Idee des autoritären Überlieferens im Sinne des Tradition verbürgenden ›Hausvaters‹ durchaus nahekommt.



Abb. 1: Mona Ragy Enayat, *Die Neuberin* (2020) und *Wut und Mut* (2020) im Bach-Raum des Stadtgeschichtlichen Museums Leipzig.

65 Mona Ragy Enayat, *Die Neuberin* (Acryl auf Leinwand, 2020; links auf Abb. 1 zu sehen) sowie *Wut und Mut* (Acryl auf Leinwand, 2020; rechts auf Abb. 1 zu sehen).

Literatur

- Johann Christoph Adelung, Art. »Vater«, in: Ders., Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, vierbändige (posthume) Ausgabe von 1811, in: Münchener Digitalisierungszentrum, digitalisiert unter: https://lexika.digitale-sammlung.de/adelung/lemma/bsb00009134_5_0_11, Zugriff: 26.05.2022.
- Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, übers. von Horst Brühmann, Berlin 2020⁵.
- Ludwig van Beethoven, Briefwechsel. Gesamtausgabe, hg. von Sieghard Brandenburg, Bd. 1, München 1996.
- Erich Bergel, *Bachs letzte Fuge. Die ›Kunst der Fuge‹ – ein zyklisches Werk. Entstehungsgeschichte – Erstausgabe – Ordnungsprinzipien*, Bonn 1985.
- Bodo Bischoff, *Das Bach-Bild Robert Schumanns*, in: Michael Heinemann u. Hans-Joachim Hinrichsen (Hg.), *Bach und die Nachwelt*, Bd. 1, Laaber 1997, 421–499.
- Beatrix Borchard, *Einschreiben in eine männliche Genealogie? Überlegungen zur Bach-Rezeption Fanny Hensels*, in: Anselm Hartinger, Christoph Wolff u. Peter Wollny (Hg.), ›Zu groß, zu unerreichbar‹. *Bach-Rezeption im Zeitalter Mendelssohns und Schumanns*, Wiesbaden 2007, 59–76.
- Christina von Braun, *Geist, Geld und Genealogie. Reproduktion und väterliche Blutslinie*, in: *Feministische Studien*, 37, 1 (2019), 82–100.
- Johann Gottlieb Immanuel Breitkopf, [Subskriptionsaufruf für die Neuausgabe von Bachs Chorälen, 1781], in: Hans-Joachim Schulze (Hg.): *Dokumente zum Nachwirken Johann Sebastian Bachs 1750–1800*, Kassel 1972, 341.
- Otto Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Darmstadt 1973.
- Claude Debussy, *Über den Geschmack* [1913], in: Claude Debussy, *Monsieur Croche. Sämtliche Schriften und Interviews*, hg. von François Lesure u. übers. von Josef Häusler, Stuttgart 1974, 199–202.
- Hans Heinrich Eggebrecht, *Mythos Bach*, in: Albrecht von Massow, Matteo Nanni u. Simon Obert (Hg.), *Geheimnis Bach*, Wilhelmshaven 2001, 104–116.
- Axel Fischer, ›So, mein lieber Bruder in Bach ...‹. *Zur Rezeption von Johann Nikolaus Forkels Bach-Biographie*, in: *Archiv für Musikwissenschaft*, 56, 3 (1999), 224–233.
- Axel Fischer, *Das Wissenschaftliche der Kunst. Johann Nikolaus Forkel als Akademischer Musikdirektor in Göttingen*, Göttingen 2015.
- Johann Nikolaus Forkel, *Ueber Johann Sebastian Bachs Leben, Kunst und Kunstwerke* (Leipzig 1802), hg. von Christoph Wolff unter Mitarbeit von Michael Maul, Kassel 2008.
- Johann Nikolaus Forkel, *Allgemeine Geschichte der Musik*, 2 Bde., Leipzig 1788 und 1801.
- Martin Geck, *Die Wiederentdeckung der Matthäuspasion im 19. Jahrhundert. Die zeitgenössischen Dokumente und ihre ideengeschichtliche Deutung*, Regensburg 1967.
- Andreas Gestrich, Art. »Haus, ganzes«, in: *Zycklopädie der Neuzeit Online*, unter: http://dx-1doi-1org-1dy4qk3o109db.emedien3.sub.uni-hamburg.de/10.1163/2352-0248_edn_COM_278344, Zugriff: 29.07.2022.
- Andreas Gestrich u. Ruth Berger, Art. »Familie«, in: *Zycklopädie der Neuzeit Online*, unter: http://dx-1doi-1org-1dy4qk3o109db.emedien3.sub.uni-hamburg.de/10.1163/2352-0248_edn_COM_262810, bes. Kap. 5.1, Zugriff: 29.07.2022.

- Johann Wolfgang Goethe, Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1799 bis 1827, hg. von Hans-Günter Ottenberg u. Edith Zehm, München 2006.
- Peter Gülke, Kompositionsgeschichtliche Situation und Bach-Aneignung der Generation Robert Schumanns, in: Anselm Hartinger, Christoph Wolff u. Peter Wollny (Hg.), ›Zu groß, zu unerreichbar‹. Bach-Rezeption im Zeitalter Mendelssohns und Schumanns, Wiesbaden 2007, 21–29.
- Karin Hausen, Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte, Göttingen 2012.
- Matthew Head, ›Like Beauty Spots on the Face of a Man‹. Gender in 18th-Century North-German Discourse on Genre, in: *The Journal of Musicology*, 13, 2 (1995), 143–167.
- Ruth Heckmann, Mann und Weib in der ›musicalischen Republick‹. Modelle der Geschlechterpolarisierung in der Musikanschauung 1750–1800, in: Rebecca Grotjahn u. Freia Hoffmann (Hg.), Geschlechterpolaritäten in der Musikgeschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts, Herbolzheim 2002, 19–30.
- Michael Heinemann, Mensch Bach. Zur Konstruktion einer Künstlerpersönlichkeit, in: Michael Heinemann u. Hans-Joachim Hinrichsen (Hg.), Johann Sebastian Bach und die Gegenwart. Beiträge zur Bach-Rezeption 1945–2005, Köln 2007, 269–303.
- Michael Heinemann u. Hans-Joachim Hinrichsen (Hg.), Johann Sebastian Bach und die Gegenwart. Beiträge zur Bach-Rezeption 1945–2005, Köln 2007.
- Hans-Joachim Hinrichsen, ›Er ist der Vater, wir sind die Bub'n‹. Carl Philipp Emanuel Bach und Beethovens Bonner Kurfürstensonaten, in: Tobias Janz, Kathrin Kirsch u. Ivana Rentsch (Hg.), C.P.E. Bach und Hamburg. Generationenfolgen in der Musik, Hildesheim 2017, 65–84.
- Hans-Joachim Hinrichsen, Johann Nikolaus Forkel und die Anfänge der Bach-Forschung, in: *Bach und die Nachwelt*, Bd. 1, S. 193–253.
- Hans-Joachim Hinrichsen, ›Urvater der Harmonie? Die Bach-Rezeption, in: Konrad Küster (Hg.), *Bach Handbuch*, Kassel 1999, 31–65.
- Julius Hoffmann, Die ›Hausväterliteratur‹ und die ›Predigten über den christlichen Hausstand‹. Lehre vom Hause und Bildung für das häusliche Leben im 16. 17. und 18. Jhd., Weinheim a. d. Bergstr. 1959.
- Wilhelm von Humboldt, Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur [1794], in: Albert Leitzmann (Hg.): *Wilhelm von Humboldts Werke*, Bd. 1, Berlin 1903, 311–334.
- Anders Jarlert, Bach – ein ›fünftes Evangelium‹ mit oder ohne einen ›fünften Evangelisten? Zum Bach-Verständnis Nathan Söderbloms, in: Friedhelm Brusniak u. Renate Steiger (Hg.), *Hof- und Kirchenmusik in der Barockzeit. Hymnische, theologische und musikgeschichtliche Aspekte*, Sinzig 1999, 51–70.
- Alard von Kittlitz, Bach? Meer sollte er heißen!, *Die Zeit*, 14 (2018).
- Janina Klassen, Von Vor- und Übev Vätern. Familiäre und musikalische Genealogien im Selbstkonzept der Mendelssohns, Schumanns und Wiecks, in: Anselm Hartinger, Christoph Wolff u. Peter Wollny (Hg.), ›Zu groß, zu unerreichbar‹. Bach-Rezeption im Zeitalter Mendelssohns und Schumanns, Wiesbaden 2007, 51–58.
- Adolf Bernhard Marx, Art. »Bach, Johann Sebastian«, in: Gustav Schilling (Hg.): *Encyclopädie der gesammten musikalischen Wissenschaften*, Bd. 1, 2. Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1835, Hildesheim 2004, 371–378.
- Max Reger, Antwort auf die Umfrage »Was ist mir Johann Sebastian Bach und was bedeutet er für unsere Zeit?«, in: *Die Musik*, 5, 1 (1905/06), 74.

- Ivana Rentsch, Die Logik harmonischer Rede. Johann Nikolaus Forkel und die Bach-Bilder im 18. Jahrhundert, in: Tobias Janz, Kathrin Kirsch u. Ivana Rentsch (Hg.), C. P. E. Bach und Hamburg. Generationenfolgen in der Musik, Hildesheim 2017, 179–192.
- Heinrich R. Schmidt, Hausväter vor Gericht. Der Patriarchalismus als zweischneidiges Schwert, in: Martin Dinges (Hg.), Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen 1998, 213–236.
- Leo Schrade, Johann Sebastian Bach und die deutsche Nation. Versuch einer Deutung der frühen Bachbewegung, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 15 (1937), 220–252.
- Hans-Joachim Schulze (Hg.), Dokumente zum Nachwirken Johann Sebastian Bachs 1750–1800, Kassel 1972.
- Robert Schumann, Jugendbriefe, hg. von Clara Schumann, Leipzig³ 1898.
- Robert Schumann, Gesammelte Schriften über Musik und Musiker, hg. von Martin Kreisig, Bd. 1, Leipzig 1914.
- Philipp Spitta, Johann Sebastian Bach, 2 Bde., Leipzig 1873 u. 1880.
- Melanie Unseld, Biographie und Musikgeschichte. Wandlungen biographischer Konzepte in Musikkultur und Musikhistoriographie, Köln 2014.
- Richard Wagner, Was ist deutsch?, in: Ders., Dichtungen und Schriften, hg. von Dieter Borchmeyer, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1983, 84–103.
- Wilhelm Waldstein, ›Halb wie ein König, halb wie ein Vater‹. Bachs Wesen und Charakter, in: Österreichische Musikzeitschrift, 5 (1950), 85–88.
- Oliver Wiener, Apolls musikalische Reisen. Zum Verhältnis von System, Text und Narration in Johann Nicolaus Forkels ›Allgemeiner Geschichte der Musik‹ (1788–1801), Mainz 2009.
- Christoph Wolff, Zur Rezeptionsgeschichte Bachs im 18. Jahrhundert, in: Dietrich Berke u. Dorothee Hanemann (Hg.), Alte Musik als ästhetische Gegenwart. Bach, Händel, Schütz. Bericht über den internationalen musikwissenschaftlichen Kongreß Stuttgart 1985, Bd. 1, Kassel 1987, 162–164.
- Heide Wunder, ›Er ist die Sonn', sie ist der Mond‹. Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992.

»Als meine Mutter lebe ich und werde alt«. Friedrich Nietzsche, der Wahn und das Schreiben

Wenn es um Männer geht, die über sich selbst schreiben, kommt man kaum um Friedrich Nietzsche (1844–1900) herum. Seine autobiografische Schrift »Ecce homo. Wie man wird, was man ist« (1888/1889) ist berühmt geworden – für ihre Anmaßung, ihren Größenwahn, ihr »überbordende[s] Selbstbewusstsein«.¹ Schon der Blick auf die Kapiteleinteilung – »Warum ich so weise bin«, »Warum ich so klug bin«, »Warum ich so gute Bücher schreibe« und »Warum ich ein Schicksal bin« – erlaubt den Schluss, dass »Ecce homo« auf nichts weniger zielt als auf Nietzsches »Selbstumwertung zur weltheilsgeschichtlichen Schlüsselgestalt«.²

Nietzsche schrieb »Ecce homo« Ende des Jahres 1888; genauer: Er begann damit an seinem 45. Geburtstag am 15. Oktober und schloss die Schreibeinheit innerhalb weniger Wochen ab. Kurz darauf, im Januar 1889, passierte die Episode mit dem Turiner Pferd: Der Biograf Werner Ross schreibt, »der *Professore* [habe] mitten in Turin am helllichten Tage auf der Straße ein Droschkenpferd umarmt [...] und nicht von ihm [...] lassen wollen.«³ In Sorge um den geistigen Zustand Nietzsches reiste sein Freund Overbeck an und holte ihn zunächst nach Basel, von wo aus er in die Obhut seiner Mutter, dann einer Nervenklinik in Jena und später seiner Schwester übergeben wurde.

Angesichts dieser Chronik der Ereignisse kommt das Nietzsche-Handbuch nicht umhin, zu bemerken, dass die »Wirkungsgeschichte« von »Ecce homo« nicht nur »wegen der anmaßenden Attitüde [...] durch die Frage nachhaltig geprägt [sei], ob bzw. inwiefern die Autobiographie schon Ausdruck von N.s

1 Andreas Urs Sommer, Nietzsche und die Folgen, Stuttgart 2017, 77.

2 Sommer, Nietzsche, wie Anm. 1, 77.

3 Werner Ross, Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, München 1998, 784. Ein anderer Biograf beschreibt dramatischer: »Am 3. Januar 1889 verläßt Nietzsche seine Wohnung. Auf der Piazza Carlo Alberto beobachtet er, wie ein Droschkenkutscher auf sein Pferd einschlägt. Weinend wirft Nietzsche sich dem Tier an den Hals, es zu schützen. Vom Mitleid überwältigt bricht er zusammen.« Rüdiger Safranski, Nietzsche. Biographie seines Denkens, München 2000, 330.

ausbrechendem Wahnsinn ist.« Der Text ermögliche zwar »wertvolle Einblicke in N.s philosophische Entwicklung«, aber, so fügt das Handbuch sogleich einschränkend hinzu, es dürften diese »freilich bei seinem Hang zur Selbststilisierung nicht ungeprüft bleiben«. ⁴

In der Deutung *ex post* wird damit die »Selbststilisierung«, das Hyperbolische und Pathetische, das besonders das Spätwerk Nietzsches prägt, als Ausdruck des Wahns begriffen. Tatsächlich ist bei diesem Spätwerk oft eine Lektüre vom Wahn aus oder auf den Wahn hin praktiziert worden. In der bereits zitierten Biografie von Werner Ross heißt es zum Beispiel, »Ecce homo« formuliere »keinen neuen Gedanken mehr«, sei lediglich »die logische Darstellung seines Wahns, die stilistisch brillante Verkündigung seiner Megalomanie«. ⁵

Zu Recht hat aber Gilles Deleuze davor gewarnt, Nietzsche nur so zu lesen; Nietzsche immer so zu lesen, dass daraus der Wahn entstehen würde; ihn immer auf den Wahn hin zu lesen. ⁶ Ich frage mich stattdessen hier: Kann man Nietzsches Werk vom Wahn weg lesen, im Sinne von: Gibt es Facetten dieses Hyperbolischen, dieses Überbordenden, die nicht zum Pferdeumarmen, sondern zu etwas ganz anderem führen? Kann man das Wahnsinnige auch ernst nehmen?

Ich erlaube mir in diesem Essay, einer Spur im Denken Nietzsches nachzugehen, die »Ecce homo« auch legt und die zunächst des Größenwahns ganz unverdächtig ist. Und zwar geht es mir um eine Linie, die vom nietzscheanischen Schreiben und besonders vom Über-sich-selbst-Schreiben zur Figur der Mutter führt. ⁷ Ausgangspunkt meiner Überlegungen dazu ist der allererste Satz des ersten »Ecce homo«-Kapitels »Warum ich so weise bin«. Da heißt es:

»Das Glück meines Daseins, seine Einzigkeit vielleicht, liegt in seinem Verhängnis: ich bin, um es in Rätselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt. Diese doppelte Herkunft, gleichsam aus der obersten und der untersten Sprosse an der Leiter des Lebens, *décadent* zugleich und *Anfang* – dies, wenn irgend Etwas, erklärt meine Neutralität, jene Freiheit von Partei im Verhältnis zum Gesamtprobleme des Lebens, die mich vielleicht auszeichnet.« ⁸

Diese Formulierung, in der Nietzsche seine Herkunft, seine Abstammung beschreibt, interessiert sich gerade nicht für die Frage der *Verwandtschaft*, wiewohl »Vater« und »Mutter« genannt werden. Friedrich Kittler weist darauf hin:

4 Marco Brusotti, Von Zarathustra bis Ecce homo (1882–1889), in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2011, 120–137, 134.

5 Ross, Nietzsches Leben, wie Anm. 3, 764.

6 Vgl. Gilles Deleuze, Nietzsche. Ein Lesebuch, Berlin 1979, 43.

7 Vgl. zum »maternalen Denken« als »Unterstrom« bei Nietzsche Stephan Braun, Vita materna. Mütterliches Denken in Nietzsches Werk, in: Renate Reschke (Hg.), Frauen: Ein Nietzsche-thema? Nietzsche: Ein Frauenthema, Berlin 2012, 245–261, 247.

8 Friedrich Nietzsche, Ecce homo. Wie man wird, was man ist, in: Kritische Studienausgabe 6, München 2008, 264.

Nietzsche leitet sein Schreiben nicht aus einem väterlichen Erbe her (wie es in der europäischen Tradition der Auto-Autor-Biografie üblich ist), sondern setzt sich selbst mit Vater und Mutter in eins, macht sich identisch.⁹ Er negiert Verwandtschaft mit den eigenen Eltern sogar: »Man ist am wenigsten mit seinen Eltern verwandt.«¹⁰

Ein mögliches Missverständnis muss ausgeräumt werden: Wenn Nietzsche als sein Vater tot und als seine Mutter lebendig ist, geht es nicht darum, dass Nietzsche seine Vateranteile oder das vom Vater Geerbte negiert oder abgestreift hat, während er seiner Mutter nacheifert. Im Gegenteil, ein paar Seiten weiter macht er eines ganz deutlich: dass nämlich die Tatsache der Verwandtschaft mit seiner realen Mutter ihm ein Gräuel ist. »Wenn ich den tiefsten Gegensatz zu mir suche, die unausrechenbare Gemeinheit der Instinkte, so finde ich immer meine Mutter und meine Schwester, – mit solcher canaille mich verwandt zu glauben wäre eine Lästerung auf meine Göttlichkeit.«¹¹

Dass aus solchen Aussagen nicht nur eine größenwahnsinnige Eingebildetheit, sondern auch ziemlich offenkundig Misogynie spricht, ist zwar einerseits unter Nietzsche-Interpret:innen Konsens, wird aber andererseits meist mit diesem Zugeständnis als kleine Schwäche auch abgehakt, zudem kontextuell erklärbar: So waren sie eben, die philosophischen Genies des 19. Jahrhunderts. Und es stimmt: Es hilft ja nicht, sich in die Empörung über diese Misogynie zu versenken. Das Misogynie-Zugeständnis reicht allerdings ebenso wenig wie die Empörung aus, um sich dem anzunähern, was in Nietzsches Texten passiert. Derrida hat es eine »rätselhafte, aber notwendige Kongruenz« genannt von »scheinbar auf der Seite der Frau« stehenden Aussagen und dem »enormen Corpus der verbissenen Frauenfeindlichkeit Nietzsches«.¹²

Dann muss gleich einem weiteren Missverständnis vorgebeugt werden, nämlich dass diese Misogynie Nietzsches irgendwie entschuldigt werden kann, weggeschrieben, verkompliziert und akademisiert und dadurch reingewaschen. Dennoch *passiert* eben in Nietzsches Texten mehr als das. In den Texten Nietzsche zirkuliert etwas, was Derrida als ein »heterogenes«, ja »parodistisches« Element beschreibt, das der Autor Nietzsche allerdings keineswegs bewusst eingefügt hat, das er nicht beherrscht – »Nicht daß man daraus, daß der beherrschende Sinn, der einzige und nicht aufgepfropfte Sinn unauffindbar ist, auf die unbegrenzte Meisterschaft Nietzsches schließen müßte«.¹³ Wenn mich hier

9 Vgl. Friedrich Kittler, Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von *Ecce homo*, in: Nietzscheforschung, 20, 1 (2013), 211–228, 216.

10 Nietzsche, *Ecce homo*, wie Anm. 8, 268.

11 Nietzsche, *Ecce homo*, wie Anm. 8, 268.

12 Jacques Derrida, Sporen. Die Stile Nietzsches, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Berlin 2003, 183–224, 190.

13 Derrida, Sporen, wie Anm. 12, 204.

Nietzsches Leben »als seine Mutter« interessiert, dann suche ich nicht den einen beherrschten oder beherrschbaren Sinn, sondern nach dem Heterogenen im Text Nietzsches.

Dennoch gilt es zunächst, ganz klassisch Nietzsches Begriff des Lebens etwas aufzuschlüsseln und zu fragen, wie Nietzsche sein Leben mit seinem Schreiben zusammendenkt. Obwohl Nietzsche in den Kanon der akademischen Philosophie eingegangen ist, obwohl er an Universitäten gelesen und interpretiert wird, irgendwo zwischen Hegel und Heidegger, hat er selbst sich weniger als Philosoph denn als »Schriftsteller« positioniert: »Ich kenne einigermassen meine Vorrechte als Schriftsteller; in einzelnen Fällen ist es mir auch bezeugt, wie sehr die Gewöhnung an meine Schriften den Geschmack ›verdirbt‹. Man hält einfach andre Bücher nicht mehr aus, am wenigsten philosophische.«¹⁴

Philosophiegeschichtlich wird Nietzsche manchmal den Lebensphilosophen zugeordnet; also Denkern zugerechnet, die insbesondere um die Jahrhundertwende 1900 den Begriff des Lebens als treibende Kraft der Welt zentral setzten. Neben Nietzsche werden als Lebensphilosophen vor allem andere deutschsprachige Autoren genannt, etwa Georg Simmel und Arthur Schopenhauer; auch wenn der französische Philosoph Henri Bergson eine zentrale Inspirationsquelle war. Zugleich ist dieser Begriff des Lebens eben einer, der aus der akademischen Philosophie eigentlich herausfällt. Derrida schreibt, »Leben« sei jener Begriff, für den charakteristisch ist, dass er »Mühe« hat, »Gegenstand einer Wissenschaft zu werden in dem Sinn, den Philosophie und Wissenschaft diesem Wort immer gegeben haben als dem rechtmäßigen Status der Wissenschaftlichkeit.«¹⁵ Explizit positioniert Nietzsche Leben als Begriff, der das Denken vom Joch der »Vernunft« – der vernünftigen Erkenntnis und der vernünftigen, »tugendhaften« Lebensweise gleichermaßen – befreit.¹⁶ Leben ersetzt also nicht Denken, wohl aber fordert Leben jene Philosophie heraus, welche die vernunftgeleitete Erkenntnis praktiziert und zum Ideal erhebt. Leben nämlich »überschreitet [...] die ihm von der Erkenntnis gesetzten Grenzen – und das Denken die des Lebens«¹⁷. Den dabei zentralen Gedanken Nietzsches hat seine Zeitgenossin und Freundin Lou Andreas-Salomé prägnant zusammengefasst:

»In den Kreislauf des Lebens unerbittlich verstrickt, auf ewig an ihn gebunden, müssen wir ›Ja‹ sagen lernen zu allen seinen Gestaltungen, um sie zu ertragen: nur durch die Kraft und Freudigkeit eines solchen ›Ja‹ versöhnen wir uns mit dem Leben, indem wir

14 Nietzsche, *Ecce homo*, wie Anm. 8, 302.

15 Jacques Derrida, *Nietzsche – Politik des Eigenenamens*, in: *Nietzsche – Politik des Eigenenamens/Wie man abschafft, wovon man spricht*, Berlin 2000, 23.

16 Vgl. Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 2002, 111.

17 Deleuze, *Nietzsche*, wie Anm. 16, 111.

uns mit ihm identifizieren. [...] Die auf Lebenskraft gegründete rückhaltlose Lebensliebe ist deshalb das einzige heilige Moralgesetz des neuen Gesetzgebers.«¹⁸

Dieses »Moralgesetz« wendet sich dezidiert gegen eine ›christliche Moral‹, die der »Seele« und dem »Geist« gegenüber dem »lebendigen Leib« den Vorrang gibt. Leben und Schreiben, Leben und Denken Nietzsches gehen programmatisch ineinander über, weil sein Schreiben einer im Leib verorteten Lebenskraft entspringt, und nicht einer abstrakten Ideen-Instanz.

»Der Begriff ›Seele‹, ›Geist‹, zuletzt gar noch ›unsterbliche Seele‹, erfunden, um den Leib zu verachten, um ihn krank – ›heilig‹ – zu machen, um allen Dingen, die Ernst im Leben verdienen, den Fragen von Nahrung, Wohnung, geistiger Diät, Krankenbehandlung, Reinlichkeit, Wetter, einen schauerlichen Leichtsinn entgegenzubringen!«¹⁹

Dieses Ernstnehmen des Lebens und seiner Leiblichkeit lässt nun Nietzsches Als-Vater-gestorben-sein und zugleich Als-Mutter-weiterleben noch einmal anders perspektivieren: Nietzsche kann den »in Männerbünden unmöglichen Satz schreiben ›als meine Mutter lebe ich noch‹« – insofern er den »Leitfaden [findet], den alle Philosophie verliert: den Leitfaden des Leibes.«²⁰ So selbstverständlich es ist, so wenig wird es, und erst recht nicht philosophisch, gesagt und gedacht: Die Quelle, der Grund, die Schöpfung des Leibes und des menschlichen Lebens ist die Mutter. Die Mutter gibt in der Geburt das Leben. Diese Gabe der Mutter ist kein Erbe, keine Einheit zur Konservierung, kein Festzuhaltendes, sondern das Leben als Prinzip der Bewegung, der permanenten Veränderung. Was die Mutter weitergibt, ist nicht der Name, mit dem Rechte, Pflichten und ein sozialer Rang einhergehen, mit dem auch Besitz vererbt wird, sondern das Leben und das Lebendige selbst: der Aufbruch, die Unordnung, die Offenheit.

Nietzsches ›Mutter‹ ist das Lebendige, während der ›Vater‹ der Tod ist – der Tod im Sinne des Erstarrten und Festgeschriebenen, im Sinne des Besitzes und des Namens. Das väterliche Erbe ist tot, ist fixiert und starr, reicht aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinein; das mütterliche Leben ist Anfang und erlaubt Wachsen und Alt-Werden. Das väterliche Prinzip ist das der Abstammung, Vererbung, das Weitertragen eines ›toten Namens‹. Es ist das Prinzip der Ahnengalerie, während das mütterliche Prinzip das des richtungsoffenen Potenzials ist.

Bei dieser schematischen Gegenüberstellung und Binarität geht es allerdings weder Nietzsche noch mir um eine Naturalisierung oder eine einseitige Auflösung. Die Tradition der Lebensphilosophie hat sicher eine Schlagseite hin zu einem romantischen Vitalismus, der den Begriff des Lebens überhöht und darin

18 Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Frankfurt a. M. 2000, 283.

19 Nietzsche, *Ecce homo*, wie Anm. 8, 374.

20 Kittler, *Wie man abschafft, wovon man spricht*, wie Anm. 9, 216.

zugleich verflacht. Nietzsche fasst hier aber *beides*, Tod und Leben, Vater und Mutter, zu einer ›doppelten Herkunft‹. Vor allem geht er so über eine erwartbare Genealogie hinaus, insofern sein Denken und Schreiben nun nicht nur mit dem ›(toten) Vater‹ identifiziert ist; nicht nur am einen Namen hängt. Der Name zeichnet in der europäischen Kulturgeschichte Werk und Autor aus, bindet beide zusammen, und ermöglicht die Einreihung in eine (philosophische) Ahnengalerie. Und dieser Name, der »Autorschaft« und »Werk« stabilisiert, so hat es Barbara Hahn eindrücklich beschrieben, ist immer ein männlich-väterlicher: Frauen schreiben »unter falschem Namen«, nämlich dem des Vaters und/oder Ehemanns. Weibliches Schreiben lässt sich nicht zur Deckung bringen mit dem Begriff der Autorschaft, nicht fassen in dem »einen Namen«. Und: »Was nicht benannt werden kann, lässt sich schwer tradieren.« Sowohl in der Rezeption wie in der Produktion haben Frauen das Problem des fehlenden Namens, der fehlenden »Werkherrschaft«, der fehlenden Tradierung. Frauen bilden den »Gegenpol zum modernen Autor mit dem einen Namen, der ein Werk zusammenhält und regiert«.²¹

Streng genommen gibt es daher keine ›Männer, die schreiben‹, kein männliches Schreiben als solches. Es gibt Autoren mit Namen – es gibt Bücher von und über Nietzsche. Dagegen sind Frauen, die schreiben, eine Gattung, ›weibliches Schreiben‹, Frauenliteratur ist ein Genre²² – Männer, die schreiben, sind Individuen, sind Autoren. Und wenn man die Männer, die schreiben, so betrachtet, fällt schnell auf, dass genau das das ›Gattungshafte‹ ist der Männer, die schreiben: Männliches Schreiben ist das Individuelle, das Persönliche, das ›über sich selbst schreiben‹. Das hieße also: Das männlich-väterliche Schreiben ist das konkret einer Person Zuordenbare, ist das Werk.

Hahn geht es dann nicht um das Etablieren des richtigen Namens. Stattdessen sucht sie nach den Möglichkeiten, »gegen die Autorität des genuinen Schöpfers einen Traum [zu] entwickeln – den Traum, der männlichen Autorschaft nicht mit einer weiblichen zu antworten, sondern mit einem Schreiben, das die Statuten der Autorschaft unterläuft«.²³ Sie selbst unterschreibt ihr Buch so: »Dagegen ist auch dieses Buch unter falschem Namen geschrieben, oder um es mit Ovid zu sagen: Barbara hic ego sum, quia non intellegam illis. Ich widme es meinem Vater und meinem Mann, in deren Namen ich nicht geschrieben habe.«²⁴ Und wenn es so ist, dass eine Autorschaft, das Schreiben unter ›richtigen‹ oder falschen Namen, an die Persistenz der Genealogie geknüpft ist, vom Vater-

21 Barbara Hahn, *Unter falschem Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen*, Frankfurt a. M. 1991, 7.

22 Siehe die Monografie von Nicole Seifert, *FrauenLiteratur. Abgewertet, vergessen, wiederentdeckt*, Köln 2021.

23 Hahn, *Unter falschem Namen*, wie Anm. 21, 19.

24 Hahn, *Unter falschem Namen*, wie Anm. 21, 139.

Namen abhängt – wäre dann eine mütterliche Genealogie jenseits des Namens denkbar? Wenn es nicht darum geht, der männlichen eine weibliche Autorschaft entgegenzusetzen, wäre dann jenseits der Autorschaft ein mütterliches, ein namenloses Schreiben?

Noch einmal setze ich bei der Mutter an, die der Anfang des Lebens ist. Jacqueline Rose hält in »Mothers. An Essay on Love and Cruelty« präzise fest, was aus dem Umstand folgt, dass das Leben mit der Mutter beginnt, was dieser Umstand bedeutet – nämlich einen »Affront«. Natalität als unhintergehbare Tatsache der menschlichen Existenz ist ein Affront, insofern sie uns an unsere ursprünge Verwiesenheit, unsere Abhängigkeit erinnert:

»The visceral fact of motherhood, the *fons et origo* of our being in the world, is an affront to normal – meaning, free of mothers and babies – life. There is a crucial feminist point to be made here. The problem for everyone, but especially men, Adrienne Rich writes in her path-breaking *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (1976), is that ›all human life on the planet is born of woman‹ (the first line of her book). ›There is much to suggest,‹ she continues, ›that the male mind has always been haunted by the force of the idea of *dependance on a woman for life itself*.«²⁵

Ohne Zweifel gehört Nietzsche zu den *male minds*, die dieser Gedanke heim-suchte. Vielleicht liegt nicht wenig von der Ambivalenz in Nietzsches Haltung und Schreiben zu und über Frauen darin begründet, dass er sich der Kraft dieser Abhängigkeit nicht entziehen konnte, gerade weil der Begriff des Lebens ihm so zentral war. Er konnte oder wollte ihr zugleich aber nicht stattgeben – es war Lou Andreas-Salomé, die, mit Nietzsche und über ihn hinaus, eine Art mütterliche Lebensphilosophie oder lebensphilosophische Mütterlichkeit ausformulierte: In ihren Überlegungen zu lebensbejahenden und lebensverneinenden Kräften kommt Andreas-Salomé immer wieder auf die Mutterschaft als Anker einer Feier des Lebens zurück, die nicht nur um sich selbst kreist, sondern die es vermag, sich zum Anderen zu öffnen und so in Beziehung zu leben.²⁶

Der Bezug auf die Mutter als diejenige, die das Leben gibt, mag bei Nietzsche zwar nicht auf diese Weise zu Ende gedacht sein; aber Nietzsche gehört zweifellos in die von Christiane Kanz sogenannte »maternale Moderne« der Jahrhundertwende, in der mit der Betonung des Lebens auch die Figur der (männlichen) Mutter virulent war.²⁷ Es lasse sich »überall nachprüfen«, so Jacques Derrida, dass Nietzsche »der Denker der Schwangerschaft« sei; und er verweist damit auf die zahlreichen Textstellen, in denen Nietzsche selbst von sich sagt, dass er mit seinen

25 Jacqueline Rose, *Mothers. An Essay on Love and Cruelty*, London 2018, 26.

26 Vgl. Lou Andreas-Salomé, *Die Erotik. Vier Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992; siehe auch Anna Leyrer, *Die Freundin. Beziehung und Geschlecht um 1900*, Göttingen 2021, Kapitel 4.

27 Vgl. Christine Kanz, *Maternale Moderne. Männliche Gebärdphantasien zwischen Kultur und Wissenschaft (1890–1933)*, Paderborn 2009, für das Argument siehe 51 und für Nietzsche 52f.

Werken schwanger geht. Doerte Bischoff spricht davon, dass Nietzsche auf diese Weise den »mütterlichen Körper« in den »kulturellen Schöpfungsprozeß« eingeschrieben habe.²⁸ Und Derrida fügt hinzu: »Und da er leicht weinte, da es vorkam, daß er von seinem Gedanken sprach wie eine schwangere Frau von ihrem Kind, stelle ich ihn mir oft vor, wie er Tränen über seinen Bauch vergießt.«²⁹

Und hier komme ich schließlich zurück auf die Lektüre von »*Ecce homo*«, die nach anderen Facetten oder Ebenen des Wahns sucht. Der neuralgische Punkt der Mutter als Anfang des Lebens ist vielleicht gerade in Bezug auf den Größenwahn interessant. Denn was den Eindruck des Wahnhaften erzeugt, ist eben das Unsubtile, das Grobe, das Übertriebene und Nicht-Zurechtgestutzte – also das, was lebendig wächst und wuchert in Nietzsches Texten. Auf diese Weise kann man im Größenwahn Nietzsches ein mütterliches Element ausmachen, eine Verbindung zum Leben, die seine Schriften hinausträgt über eine nur »philosophische« Autorschaft, eine nur philosophische Autorität.

Ich stelle mir Nietzsche nicht als Schwangere vor, die Tränen über ihren Bauch vergießt. Mir kommt es eher so vor, als ob das Schreiben und dann der Text bei Nietzsche ein Äußerliches ist oder wird, das er nur knapp bändigen kann: Es quillt ständig über, produziert polemische Spitzen in alle Richtungen. Das, was Derrida als Heterogenität in den Texten Nietzsches beschreibt, kann auch als Aufgespannt-Sein seines Schreibens zwischen den zwei Polen seiner »Herkunft« beschrieben werden: der Herkunft aus dem väterlichen Namen, der philosophischen oder philologischen Systematik und der Herkunft aus dem mütterlichen Leben, dem lebendigen Chaos, der nicht mehr kontrollierten Hingabe, dem Überfließen. Im Schreiben *ist* Friedrich Nietzsche (seine) Mutter, er schreibt sich als (seine) Mutter. Und der Text als Kind ist sogleich sein Eigenes wie etwas, das ein Eigenes für sich ist, und was gleichermaßen das mütterlich Lebendige weiterträgt, wie es noch mit einem »dünnen Fädchen« am Vaternamen hängt. Auf diese Weise lässt sich auch die Vervielfältigung der nietzscheanischen Unterschriften – Friedrich Nietzsche ist F W von Nietzky ist der Gekreuzigte ist Dionysos gegen den Gekreuzigten etc. – als Auflösung der Autorschaft unter dem einen Namen verstehen.

28 Doerte Bischoff, Mutterschaft und Singularität. Konstruktion und Dekonstruktion männlicher Selbstschöpfungsphantasmen bei Lessing und Nietzsche mit einem Ausblick auf Levinas, in: Marianne Schuller/Elisabeth Strowick (Hg.), Singularitäten. Literatur – Wissenschaft – Verantwortung, Freiburg 2001, 281–304, 298; zu »*Ecce homo*« 298 f.

29 Derrida, *Sporen*, 193; vgl. dazu auch Bischoff, Mutterschaft und Singularität, wie Anm. 29, 293–295; für Nietzsche als »Denker der Schwangerschaft« siehe Michael Skowron, »Schwanger geht die Menschheit« (Nachgelassene Fragmente 1882/83). Friedrich Nietzsches Philosophie des Leibes und der Zukunft, in: Renate Reschke (Hg.), *Frauen: Ein Nietzsche-thema? Nietzsche: Ein Frauenthema?*, Berlin 2012, 223–244.

In einem 2020 erschienenen Text beschreibt die Autorin Sandra Gugić ein Ausgeliefertsein an das Leben, den Text und das Kind, in dem ein nietzscheanisches Echo hörbar wird: »Ich lasse die Sprache auf Abwege geraten und mich mit ihr, es gibt keine gerade Linie, weder im Denken noch im Erzählen. [...] Ich notiere: *das hirn als körper benutzen / den körper als hirn benutzen.*«³⁰ Es handelt sich um ein wahnhaftes Schreiben, aber es ist ein Wahn, der willkommen ist, der zukunftsfruchtig ist, dessen Drängen optimistisch ist, neue Wege findet.

»Ich habe die Kontrolle verloren, weil ich nichts unter Kontrolle haben muss – die Worte nabeln sich ab, finden neue Bedeutungen, die Figuren entwickeln ein Eigenleben, entziehen sich Dynamik und Gesetzmäßigkeit. Ich schenke dem Chaos Raum, zolle ihm sogar Respekt. Sowohl Text als auch Kind stellen mich vor die gleiche Aufgabe, Freiheit, auch meine, zuzulassen, eine mütterliche, eine menschliche Aufgabe, vielleicht die wichtigste überhaupt.«³¹

Das mütterlich-wahnhaftes Schreiben verabschiedet sich von »Kontrolle« zugunsten von »Freiheit«. Wenn es gegenüber Kind wie Text um Freiheit geht, und zwar nicht *nur* meine, sondern *auch* meine, dann ist nicht Befreiung gemeint, nicht das Losreißen aus hindernden Fesseln, kein Kappen aller Verbindungen. Stattdessen wird eine Freiheit zur Geltung gebracht, die in einer lebendigen und sich unvorhersehbar verändernden Beziehung – zum Kind, zum Text – stattfindet.

Damit ist ein Weg skizziert, Schreiben als mütterliches zu begreifen und dabei zwei Fallen zu umgehen: Weder kommt ein naturalistischer Mütterlichkeits- oder Mutterschaftsbegriff zum Tragen, in dem die Leiblichkeit des Gebärens, des Mutterseins, »alles« wird, noch ist die Mutter nur entkörperter Metapher und darin ins Geistige entrückt.³² Stattdessen lässt sich als mütterliches Schreiben die offensive Aneignung dessen begreifen, was Kind, was Text dem Schreiben antun und abringen. Die Gleichsetzung von Kind und Text als lebendiges Gegenüber, die zugleich nicht mit der/dem Schreibenden in eins fallen, die sich selbstständig machen, eben ein Eigenleben führen, entledigt die Texte des Anspruchs, mit ihren Urheber:innen kongruent sein zu müssen. Und die Urheber:innen, mit ihren Texten kongruent sein zu müssen.

30 Sandra Gugić, Blut, digitale Tinte, 26.01.2020, unter: <https://www.zeit.de/kultur/literatur/freitext/feminismus-mutterschaft-kunst-vereinbarkeit-patriarchat-schriftstellerin/komplettansicht>, Zugriff: 31.05.2023.

31 Gugić, Blut, Milch, digitale Tinte, wie Anm. 30.

32 Vgl. zu diesen beiden Alternativen Lena Lindhoff, Dekonstruktive Hysterie oder Die Entrückung der »Frau« in die Texte der Männer, in: Literatur und Leben. Stationen weiblichen Schreibens im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1996, 164–196. Vgl. zur einseitigen Festlegung von Mutterschaft auf »Naturalisierung« Caroline Arni, Toward a Political Economy of the Maternal Body. Claiming Maternal Filiation in Nineteenth-Century French Feminism, in: The Politics of Making Kinship: Historical and Anthropological Perspectives, hg. von Erdmute Alber, David Warren Sabeau, Simon Teuscher u. a., New York 2023, 262–290.

Literatur

- Caroline Arni, Toward a Political Economy of the Maternal Body. Claiming Maternal Filiation in Nineteenth-Century French Feminism, in: *The Politics of Making Kinship: Historical and Anthropological Perspectives*, hg. von Erdmute Alber, David Warren Sabean, Simon Teuscher u. a., New York 2023, 262–290.
- Doerte Bischoff, Mutterschaft und Singularität. Konstruktion und Dekonstruktion männlicher Selbstschöpfungsphantasmen bei Lessing und Nietzsche mit einem Ausblick auf Levinas, in: Marianne Schuller/Elisabeth Strowick (Hg.), *Singularitäten. Literatur – Wissenschaft – Verantwortung*, Freiburg 2001, 281–304.
- Stephan Braun, Vita materna. Mütterliches Denken in Nietzsches Werk, in: Renate Reschke (Hg.), *Frauen: Ein Nietzsche-Thema? Nietzsche: Ein Frauenthema*, Berlin 2012, 245–261.
- Marco Brusotti, Von Zarathustra bis Ecce homo (1882–1889), in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, 120–137.
- Gilles Deleuze, Nietzsche. Ein Lesebuch, Berlin 1979.
- Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 2002.
- Jacques Derrida, Sporen. Die Stile Nietzsches, in: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Berlin 2003, 183–224.
- Sandra Gugić, Blut, Milch, digitale Tinte, 26.01.2020, unter: www.zeit.de/kultur/literatur/freitext/feminismus-mutterschaft-kunst-vereinbarkeit-patriarchat-schriftstellerin/komplettansicht, Zugriff: 31.05.2023.
- Barbara Hahn, *Unter falschem Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen*, Frankfurt a. M. 1991.
- Christine Kanz, *Maternale Moderne. Männliche Gebärdphantasien zwischen Kultur und Wissenschaft (1890–1933)*, Paderborn 2009.
- Friedrich Kittler, Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von Ecce homo, in: *Nietzscheforschung*, 20, 1 (2013), 211–228.
- Lena Lindhoff, Dekonstruktive Hysterie oder Die Entrückung der »Frau« in die Texte der Männer, in: *Literatur und Leben. Stationen weiblichen Schreibens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1996, 164–196.
- Anna Leyrer, *Die Freundin. Beziehung und Geschlecht um 1900*, Göttingen 2021.
- Friedrich Nietzsche, Ecce homo. Wie man wird, was man ist, in: *Kritische Studienausgabe* 6, München 2008.
- Jacqueline Rose, *Mothers. An Essay on Love and Cruelty*, London 2018.
- Werner Ross, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, München 1998.
- Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, München 2000.
- Lou Andreas-Salomé, *Die Erotik. Vier Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992.
- Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Frankfurt a. M. 2000.
- Nicole Seifert, *FrauenLiteratur. Abgewertet, vergessen, wiederentdeckt*, Köln 2021.
- Michael Skowron, »Schwanger geht die Menschheit« (Nachgelassene Fragmente 1882/83). Friedrich Nietzsches Philosophie des Leibes und der Zukunft, in: Renate Reschke (Hg.), *Frauen: Ein Nietzsche-Thema? Nietzsche: Ein Frauenthema?*, Berlin 2012, 223–244.
- Andreas Urs Sommer, *Nietzsche und die Folgen*, Stuttgart 2017.

Der alternative Mann als generisches Individuum. Geschlechter- und Klassenverhältnisse in Fritz Brupbachers Autobiografie

Er sei nicht »wie ein richtiger Mann, Haudegen und Kavallerist« vorgegangen, als er »den Hals einer Jungfrau besonders zart und weiß fand«, sondern wie eine »homosexuelle Dame«, die »Präliminarien amüsanter« finde als »die Tätigkeiten, die unmittelbar mit dem Fortpflanzungsgeschäft im Zusammenhang« stünden.¹ So erinnert sich der Schweizer Sozialist Fritz Brupbacher (1874–1945) in seiner Autobiografie an seine Jugendjahre, als sein Interesse für das andere Geschlecht erwachte. Auf sein Leben zurückblickend distanziert er sich von den damaligen Männlichkeitskonzeptionen. Er entwarf sich nicht als stürmischer Jüngling, der verwegen und draufgängerisch seine fleischlichen Begierden befriedigt. Er habe sich eher wie eine frauenliebende Frau gefühlt, die sich mit Liebkosungen und Zärtlichkeiten Lust verschafft. Er schildert sich als Suchenden, der sich mit dem männlichen Geschlecht nicht identifizieren konnte und sich daher dem weiblichen zuwandte. Wie Brupbacher in seiner Autobiografie Männlichkeit und Geschlechterverhältnisse verhandelt und wie sein politisches Selbstverständnis davon abhängt, ist Gegenstand folgender Überlegungen.

Der Sozialist Fritz Brupbacher nahm nie eine führende Position in der Schweizer Sozialdemokratie ein, er übte auch nie ein bedeutendes politisches Amt aus. Dennoch war er für sie eine wichtige Figur. Ihr *enfant terrible* nahm kein Blatt vor den Mund. Als streitbare Persönlichkeit schreckte er nicht davor zurück, unpopuläre Themen anzusprechen und sich gegen dominierende Parteipositionen zu stellen. Bei der Basis war der widerspenstige und streitbare »Genosse« beliebt. Wichtig war er nicht nur als Kritiker in den eigenen Reihen, sondern auch als Arzt der Unterschichten. Zusammen mit seiner dritten Frau, Paulette Raygrodski, führte er in Zürich Aussersihl eine Arztpraxis. Das heute gentrifizierte Quartier mitten in der Stadt Zürich war damals deren Armenviertel.²

1 Fritz Brupbacher, 60 Jahre Ketzer. Selbstbiographie von Fritz Brupbacher, Zürich 1935, 39.

2 Zur Sexualreformbewegung im Zürich in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts vgl. Lina Gafner, »Mit Pistole und Pessar«. Sexualreform und revolutionäre Gesellschaftskritik im Zürich der 1920er- und 1930er-Jahre, Nordhausen 2010.

Brupbachers Autobiografie erschien 1935 in seinem 61. Lebensjahr, zehn Jahre vor seinem Tod. Sie vermittelt eindrücklich seine Sicht auf die sich überschlagenden politischen Ereignisse wie den Ersten Weltkrieg oder die Russische Revolution, die das Ende des langen 19. Jahrhunderts einläuteten. Sie endet kurz nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland, die den Hoffnungen und Utopien der Revolutionäre ein abruptes Ende setzte. Brupbachers Autobiografie ist, wie jeder schriftliche Text, keine Wiedergabe der Wirklichkeit, sondern ein Konstrukt des Schreibenden, der damit ein bestimmtes Bild von sich transportiert.³ Die von Brupbacher gezeichnete Figur ist die eines Mannes, der für die »richtige Sache« kämpfte, aber zeit seines Lebens missverstanden wurde. Sie ist keine selbstkritische Einschätzung, sondern eine Selbstbestätigung dafür, sein Leben »richtig« gelebt zu haben.⁴

In den Augen seiner Zeitgenoss:innen war Fritz Brupbacher vieles: Querulant, Sozialdemokrat, »vielverleugnete[r] Anarchist«⁵, Kommunist, Arbeiterarzt, Intellektueller, Antimilitarist, gar »Spezialist für Abtreibungspolemik«⁶. 1914 wollte ihn die Leitung der Sozialdemokraten aus der Partei ausschließen, scheiterte aber an der Basis. Sechs Jahre später trat er aus freien Stücken aus. Eine neue politische Heimat fand er in der 1921 gegründeten Kommunistischen Partei der Schweiz (KPS).⁷ Konnte er den Parteiausschluss bei der SP abwenden, gelang ihm dies bei der KPS nicht. 1933 war er für die Partei wegen seiner »völlig antimarxistische[n] anarchistische[n] Einstellung« nicht mehr tragbar.⁸

Fritz Brupbacher eckte an: Sowohl bei dem ihm verhassten Bürgertum, aus dessen Reihen er stammte, als auch bei seinen politischen Kampfgefährten. Er selbst sträubte sich in seiner Autobiografie gegen jegliche ideologische Vereinnahmung und gefiel sich in der Rolle des Außenseiters oder »Ketzers«, wie er sich bezeichnete. Sein »Sozialismus« sei »eine komplizierte Mixtur«, schreibt er

3 Vgl. Giovanni Levi, Les usages de la biographie, in: Annales. Histoire, Science Sociales, 44, 6 (1989), 1325–1336, 1328.

4 Brupbacher wollte zwar kein Bürger sein, doch sein Buch entspricht dem Genre der bürgerlichen Autobiografie des 19. Jahrhunderts. Sie folgt dem Konzept der klassischen Persönlichkeitsentwicklung durch Bildung. Der Fokus liegt auf der Selbstrepräsentation des Individuums und dessen Individualität. Proletarische Autobiografien hingegen fokussieren weniger auf die Individualisierung der Einzelnen, sondern betonen den kollektiven Charakter ihrer Selbstdarstellung. »Proletarierinnen« und »Proletarier« schreiben über ihr Leben als Beispiel für andere Biografien aus der Arbeiterbewegung, die Ähnliches wie sie erfahren hätten. Vgl. Eckhard Dittrich u. Juliane Jacobi-Dittrich, Die Autobiographie als Quelle zur Sozialgeschichte der Erziehung, in: Postprints der Universität Potsdam: Humanwissenschaftliche Reihe 221, 105.

5 O. A., Strömungen, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 759, Erstes Abendblatt, 12.05.1916.

6 Basler Volksblatt, 05.03.1925.

7 Vgl. Karl Lang, Kritiker, Ketzler, Kämpfer. Das Leben des Arbeiterarztes Fritz Brupbacher, Zürich 1983², 215.

8 Kämpfer, 03.02.1933, zit. nach Lang, Kritiker, wie Anm. 7, 293.

lakonisch, ein »Zauberwort«, das »für alle Zerstörung und allen Aufbau, für allen Hass und alle Liebe« stehe. Sein Sozialismus sei ein »hedonistischer und destruktiver [...], dem man sich anvertrau[e], auch wenn er nicht alle Rätsel rationell lös[e]«. ⁹ Als Individualist habe er »unter der gesellschaftlichen und staatlichen Herrschaft des Kollektivs der Spießbürger-Krämer« gelitten, weswegen er als junger Erwachsener den »Staatssozialismus« verworfen habe. Er sei ihm als eine »auf die Spitze getriebene Tendenz der Krämer« erschienen, »das Individuum zu unterdrücken und ihm den letzten Rest noch vorhandener Freiheit zu rauben«. ¹⁰ Die Individualität des Einzelnen, dessen Freiheit, habe vor der gesellschaftlichen Ordnung Vorrang. Die Freiheit des Individuums setzt aber die Gleichheit aller Menschen voraus, der Männer wie der Frauen. Als Sozialist hätte Brupbacher diesen Satz bejaht. Und doch verneinte er ihn in gewisser Weise.

Die Freiheit des Individuums, die Gleichheit aller?

Männer und Frauen, Besitzende und Mittellose waren in der neuen bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts weder frei noch gleich. Das Individuum kann in einer Gesellschaft, in der nicht alle gleich sind, nicht frei sein. Die frühsozialistischen Bewegungen, deren Einfluss auf sein politisches Denken Brupbacher betont, sahen diesen Widerspruch. Männer wie Frauen wollten sich nicht nur frei von ihrer Klasse, sondern auch von ihrem Geschlecht machen. In Frankreich entstand bei den Saint-Simonisten der 1830er Jahre die erste Form des organisierten Feminismus. ¹¹ Während der *Commune de Paris* von 1871 stiegen Frauen mit Männern auf die Barrikaden. In der Masse verschwinden die Unterschiede, schrieb Elias Canetti, der sich in »Masse und Macht« mit deren Eigenschaften auseinandersetzte. »Sobald man sich der Masse einmal überlassen hat, fürchtet man ihre Berührung nicht. [...] Keine Verschiedenheit zählt, nicht einmal die der Geschlechter.« ¹² Doch der Aufstieg der Masse läutet zugleich ihren Niedergang ein: »Die Menschen, die sich plötzlich gleich fühlen, sind nicht wirklich und für immer gleich geworden.« ¹³

9 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 75.

10 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 25.

11 Caroline Arni, Die freien Frauen von 1832. Wie Arbeiterinnen den Feminismus erfanden, in: Merkur, 72, 833 (Oktober 2018), 5–20, 12. Vgl. Auch Claire G. Moses, Saint Simonian Men/ Saint-Simonian Women. The Transformation of Feminist Thought in 1830's France, in: Journal of Modern History, 54, 2 (Juni 1982), 240–267.

12 Elias Canetti, Masse und Macht, Frankfurt a. M. 2021³⁶, 14.

13 Elias Canetti, Masse und Macht, wie Anm. 12, 17.

Am Ende des 19. Jahrhunderts schien für die Revolutionär:innen der Traum von Freiheit und Gleichheit ausgeträumt: Nach wie vor war die Gesellschaft nach Klasse und Geschlecht stratifiziert, die gesellschaftlichen Asymmetrien verstärkten sich sogar. Industrielle Arbeitskämpfe nahmen zu, Arbeiter:innen organisierten und vernetzten sich, um ihre Interessen durchzusetzen.¹⁴ Nach dem Kriegsausbruch 1914 radikalisierte sich die Schweizer Arbeiterbewegung, die reformistischen Stimmen in der Sozialdemokratie schwanden, der revolutionäre Flügel erstarkte. Mit klassenkämpferischer Rhetorik arbeitete er auf den revolutionären Umsturz hin. Dieser schien nun greifbar.¹⁵

Die Sozialdemokratie trat für soziale und rechtliche Gleichheit ein. Vergleichsweise früh forderte sie die Gleichberechtigung der Frau. Bereits 1904 nahm die SPS als erste Partei in der Schweiz die rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau in ihr Parteiprogramm auf.¹⁶ Historiografische Studien zeigen, dass die sozialistische Gleichheitsrhetorik, die in der Theorie durchaus stattgefunden hat, nicht mit dem Handeln in der Praxis übereinstimmte.¹⁷ Die Sozialist:innen seien in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von egalitären Geschlechterbeziehungen weit entfernt gewesen. Auch sie hätten den liberalen und bürgerlichen Geschlechterdualismus übernommen mit seinen gegensätzlichen »Geschlechtscharakteren«, auch sie hätten die Gesellschaft in eine öffentliche (männliche) und private (weibliche) Sphäre unterteilt.

Fritz Brupbacher scheint nicht in dieses Bild zu passen. Er setzte sich für das Recht auf Abtreibung ein, propagierte Verhütungsmittel und sah in der Ehe eine bürgerliche Bigotterie. In seiner Autobiografie vermittelt er das Bild, dass seine Ablehnung hegemonialer Männlichkeit den Grundstein bildete für seine spätere Politisierung.

14 Vgl. Jakob Tanner, Industrialisierung, Familienökonomie und Hungererfahrung. Sozialkonflikte, Arbeitskämpfe und Konsumboykott in der Schweiz 1880–1914, in: Manfred Gailus u. Heinrich Volkmann (Hg.), *Der Kampf um das tägliche Brot. Nahrungsmangel, Versorgungspolitik und Protest 1770–1990*, Opladen 1994, 233–257, insbesondere 234f.; vgl. auch Erich Gruner (Hg.), *Arbeiterschaft und Wirtschaft in der Schweiz 1880–1914. Soziale Lage, Organisation und Kämpfe von Arbeitern und Unternehmern, politische Organisation und Sozialpolitik*, 3 Bde., Zürich 1988.

15 Zu Radikalisierungstendenzen der Sozialdemokratie zwischen 1914 bis 1918 vgl. Willi Gautschi, *Der Landesstreik 1918*, Zürich 2018¹, 43–70.

16 Programm der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz, 1904, unter: https://www.sp-ps.ch/wp-content/uploads/2022/07/1904_parteiprogramm_d_0-1.pdf, Zugriff: 14.01.2023.

17 Vgl. Annette Frei, *Rote Patriarchen. Arbeiterbewegung und Frauenemanzipation in der Schweiz um 1900*, Zürich 1987; Heidi Witzig, *Polenta und Paradeplatz. Regionales Alltagsleben auf dem Weg zur modernen Schweiz, 1880–1914*, Zürich 2000; Caroline Arni, »Der Sozi Mann«. Ehen und Lieben eines Arbeiterführers, in: Bernard Degen, Hans Schächli u. Adrian Zimmermann (Hg.), *Robert Grimm. Marxist, Kämpfer, Politiker*, Zürich 2012, 39–49.

Der »Held«, der »fast Bürger« wird

Zentral für Brupbachers Auseinandersetzung mit Männlichkeit und Geschlechterverhältnissen sind in seiner Erzählung die Kindheits- und Jugendjahre. Der Vaterbeziehung schenkt er viel Raum. Sein Vater war ein Kleinbürger, dem der soziale Aufstieg gelang. Zuerst arbeitete er als Prokurist in einer Seifen- und Kerzenfabrik. 1879, als Sohn Fritz fünf Jahre alt war, eröffnete er eine Badeanstalt, die er zusammen mit seiner Frau führte. Brupbacher schildert ihn in der Autobiografie wie folgt:

»Den Papa betrachtete er als eine etwas fremdartige Persönlichkeit. [...] Er war der personifizierte Kleinbürger dieser Zeit, fast mehr, wie er im Buche steht, als wie er im Leben vorkommt. Sogar unter seinesgleichen war er eine Ausnahme oder Art Gipfelpunkt. Pflicht, Pflicht, Pflicht – bis einem die Pflicht zum Halse heraushing.«¹⁸

Um Distanz zwischen sich als Autor und dem Ich in der Kindheit, dem angepassten Kind, zu schaffen, verwendet Brupbacher die unpersönliche dritte Person. Der Vater sei zwar »gut« und »gerecht« gewesen, er habe sich allerdings »gar nicht auf vergnügliche Dinge« verstanden. Der Vater habe »die Justiz, den Strafvollzug im Haushalt« repräsentiert, der den »Sinn des Lebens« predige.¹⁹ Damit distanziert Brupbacher sich von bürgerlichen Tugenden wie Pflichtbewusstsein, Tüchtigkeit und Fleiß.

Die Mutter, schreibt Brupbacher, sei »ganz anders gewesen« als der Vater.²⁰ Sie besitze intellektuelle Ansprüche, verfüge aber auch über ein ansprechendes Wesen, sie sei sanft, aber dennoch temperamentvoll. Sie verkörperte für ihn die Kultur. Im Gegensatz zur sozialen Schicht des Vaters ist die mütterliche Herkunft positiv besetzt. Die Mutter kam aus einer »gesättigten« Bürgersfamilie. Ihr Vater war Lehrer. Er verkörperte für seinen Enkel das Bildungsideal schlechthin. Die einige tausend Bücher umfassende Bibliothek des Großvaters hatte es Brupbacher besonders angetan.²¹

Brupbachers Sicht auf zeitgenössische Männlichkeitsnormen wie Pflicht oder Arbeitsamkeit ist die Grundlage für seine sozialistische Kritik an der bürgerlichen Geschlechterordnung, die den Mann als das politische Individuum setzt und die Frau als »das weibliche häusliche Gattungswesen«.²² Von je her habe er, so Brupbacher, dem Mann »ein großes Stück Barbarei«, der Frau aber »ein größeres Stück von dem, was man eben Kultur nennt«, zugeschrieben. Deswegen sei er schon sehr früh ein gefühlsmäßiger Gegner dessen gewesen, »was man

18 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 12.

19 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 12.

20 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 12f.

21 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 13.

22 Caroline Arni, »Der Sozi-Mann«, wie Anm. 17, 46.

Männlichkeit nannte, und das doch mit Alkohol, Sport oder Kriegshandwerk zu tun« gehabt hätte. Er doppelt nach: Er hätte sich »gar nicht beleidigt gefühlt«, wenn »der ›liebe Gott‹« ihn »zu einem Mädchen gemacht« hätte.²³ Mit einer solchen Aussage entfernte er sich stark von bürgerlichen Geschlechtervorstellungen, denen zufolge der Mann der Geist ist und die Frau die Natur. Damit unterscheidet er sich aber auch von linken Politikern wie Robert Grimm, die sich die bürgerliche Form von Männlichkeit aneigneten, um sich in der Politik zu behaupten.²⁴ Wieso ist das so?

Die Erzählung Brupbachers zeigt, wie das Subjekt sich sowohl durch seine Klasse als auch durch sein Geschlecht formt. In der bürgerlichen Gesellschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts prägte die Klassenzugehörigkeit zum einen die Art und Weise, wie die Menschen die Geschlechteridentitäten gestalteten. Zum anderen zeichnete sich entlang der Geschlechtszugehörigkeit die Klassenzugehörigkeit ab.²⁵ Diese wechselseitige Prägung durch Geschlecht und Klasse, die für die Persönlichkeitsentwicklung entscheidend ist, zeigt sich bei Brupbacher deutlich.

In seiner Familie wirkten zwei verschiedene Formen von Bürgerlichkeit: Der Vater repräsentiert den Wirtschaftsbürger und Kleinbürger, der den sozialen Aufstieg geschafft hat. Diesen Aufstieg würdigte Brupbacher nicht als Leistung. Das einzige Interesse des Vaters habe der beruflichen Karriere und dem ökonomischen Erfolg gegolten. Die schönen Künste, die Literatur und Kultur, hätten ihn nicht interessiert. Die Mutter dagegen steht für das Bildungsbürgertum und verkörpert sein Kulturideal. Der Vater repräsentiert das Rauhe und Rohe, die Wirtschaft und das Geld, die Mutter das Feingeistige und gewissermaßen auch das Utopische: Sie sei für »den Traum des Menschen« gestanden, »wie Welt und Menschen sein sollten, wenn man schon gegessen und getrunken hatte«.²⁶ Die negativ besetzte Vaterfigur führt zur Distanzierung vom Wirtschaftsbürger und damit zusammenhängenden Konzeptionen von Männlichkeit. Mit der positiv besetzten Mutterfigur sympathisiert er mit dem Weiblichen. Geschlecht und Klasse wirkten so auf Brupbacher ein, dass er sich bürgerliche Formen von Männlichkeit nicht aneignete. Er grenzte sich davon ab, verwarf bürgerliche Ordnungsvorstellungen und begann nach alternativen Lebensentwürfen zu suchen.

23 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 39.

24 Vgl. zu Robert Grimm Arni, »Der Sozi Mann«, wie Anm. 17, 45f.

25 Vgl. Ute Frevert, »Mann und Weib, und Weib und Mann«. Geschlechter-Differenzen in der Moderne, München 1995, 139.

26 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 13.

Brupbacher verliebt sich und wird Sozialist

Die Gymnasial- und Studienzeit stellt in Brupbachers Erzählung einen Wendepunkt dar. Er kommt in Kontakt mit neuen Vorbildern, hinterfragt nun Geschlechterverhältnisse, distanziert sich aber auch immer mehr von dem in der Kindheit als positiv wahrgenommenen Kulturbürgertum. Brupbachers humanistische Bildung im Gymnasium zeitigt den ersten Bruch mit seiner sozialen Herkunft. Prägend wirken auf ihn drei Lehrer, die in der Autobiografie namenlos bleiben. Besonders den Geschichtslehrer, »Sohn eines alten Achtundvierzigers aus Deutschland« und Schüler des Basler Kulturhistorikers Jacob Burckhardt, streicht er hervor: Er habe die Gymnasiasten »mit individualistischen Ungehovern« erfüllt und sie – auf Nietzsche anspielend – »jenseits von Gut und Böse« geführt.²⁷

Angestoßen durch diese Identifikationsfiguren liest der junge Brupbacher sich durch den bildungsbürgerlichen Kanon seiner Zeit. Zunächst widmet er sich den deutschen Klassikern, insbesondere Goethe. Später kommt Shakespeare dazu, er studiert aber auch Philosophen wie den Aufklärer Condorcet und den Moralisten François de La Rochefoucauld. Durch seine humanistische Bildung sei sein innerer Zwiespalt gewachsen: Die »Bürgerwelt« habe nach »Rendite« gestrebt, und im Gymnasium sei in den Bürgerskindern »das ewig-menschlich Humanitäre großgezogen« worden. Um seinen Eltern zu gefallen, habe er »eigentlich nur ein guter Schüler« sein wollen. Stattdessen sei er »ein individualistischer Idealist«, ja »sogar eine Art individualistischer Anarchist« geworden, ohne diesen Ausdruck bereits gekannt zu haben.²⁸

Der Bruch mit seiner Familie war noch nicht vollzogen: 1893 begann er auf Wunsch des Vaters das Medizinstudium in Genf. Hier kam er in Kontakt mit den Werken von Alfred de Musset, Guy de Maupassant und Friedrich Nietzsche. Letzterer scheint ihn besonders beeindruckt zu haben. In seiner Autobiografie schildert er ihn als seinen »Befreier«, den er aber bereits damals kritisch gelesen habe wegen der »Missachtung der Frau«.²⁹

Brupbachers Studienzeit scheint in seiner Erzählung von zwei zusammenhängenden Ereignissen dominiert. An der Universität Zürich fand er seine erste große Liebe, die Ärztin Lidija Petrowna, und wandte sich dem Sozialismus zu. Brupbacher verliebte sich im Sommer 1897 in die großbürgerliche Russin.³⁰ Sie ist für ihn die Idealvorstellung einer Frau und das Gegenbild der »Normalfrau«, die »für einen geistig anspruchsvollen Mann« wie ihn »schlechterdings unerträglich«

27 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 23.

28 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 23.

29 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 39.

30 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 59.

sei.³¹ Lidija Petrowna habe »in konzentrierter Weise Nihilismus und Sozialismus« verkörpert. Sie habe ihn zum Sozialismus geführt. Zunächst sei er aber vorderhand »ein russischer Nihilist« geblieben, »ohne Sozialist zu sein«.³²

Brupbacher wurde nicht nur in seiner Erzählung über eine Frau politisiert, er setzte sich in seiner ersten politischen Aktion auch für Gleichstellungsfragen ein. 1896 forderten die Studentinnen an der Universität Zürich das passive Wahlrecht für den Studentenkonvent.

Die Universität Zürich ließ als erste Hochschule im deutschsprachigen Raum Frauen zum Studium zu. In den Anfängen waren es überwiegend ausländische Studentinnen, die nach Zürich kamen. Als erste Schweizerin immatrikulierte sich 1874 die promovierte Ärztin Marie Heim-Vögtlin.³³

Brupbacher befürwortete das passive Frauenwahlrecht. Er stellte sich als Vertreter der Medizinstudenten für den Studentenkonvent zur Wahl, um sich dort für das Wahlrecht einzusetzen. Brupbacher gewann diese Wahl. Sein unterlegener Gegner war »Sohn eines berühmten Schützen, Hypermilitarist[en] und Hyperpatriot[en]«. Abschätzig meinte Brupbacher, dieser könne »saufen wie keiner«. Damit machte er ihn zum typischen Vertreter der männerbündischen Studentenverbindungen, die er aufgrund ihrer Männlichkeitsideale ablehnte. Die Studentenverbindungen waren Orte der informellen Macht mit eigenen Ritualen und Gesetzen, die stark vergeschlechtlicht waren. Ein Raum, der Frauen verschlossen blieb, ein Ort »aktiver Geschlechterpolitik«.³⁴

Das Frauenwahlrecht im Studentenkonvent forderte nicht nur hegemoniale Männlichkeitsvorstellungen heraus, sondern rüttelte an der Vorstellung des Politischen als männliche Sphäre, die sich im 19. Jahrhundert durchzusetzen.³⁵ Gemäß Brupbacher zogen die Gegner alle Register: Sie führten »Wilhelm Tell, Stauffacher plus Frau und Winkelried« ins Feld, beschworen »die Heiligkeit der Familie und die sittliche Würde des weiblichen Geschlechts« und verteidigten inbrünstig »Vaterland, Familie, Eigentum und Ordnung«. Schließlich hätten jedoch »Familie, Heiligkeit der Frau und Vaterland« den Sieg davongetragen.³⁶ Die Befürworter:innen des Frauenwahlrechts unterlagen. Sie hätten zu »intelligent« und »differenziert« argumentiert, bedauerte Brupbacher.

31 Correspondenzblatt für studierende Schweizer Abstinenten, Nr. 1, Juli 1897, 7, zitiert nach Karin Huser, Eine revolutionäre Ehe in Briefen. Die Sozialrevolutionärin Lidija Petrowna Kotschetkowa und der Anarchist Fritz Brupbacher, Zürich 2003, 65.

32 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 60.

33 Zum Frauenstudium in der Schweiz siehe Verein Feministische Wissenschaft (Hg.), Ebenso neu als kühn. 120 Jahre Frauenstudium an der Universität Zürich, Zürich 1988.

34 Vgl. Lynn Blattmann, Studentenverbindungen – Männerbünde im Bundesstaat, in: Dies. u. Irène Meier (Hg.), Männerbund und Bundesstaat. Über die politische Kultur der Schweiz, Zürich 1998, 138–155, 143.

35 Vgl. Frevert, Geschlechter-Differenzen, wie Anm. 25, 129.

36 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 51.

Sein Kampfeswille gegen die bürgerliche Ordnung war geweckt. Der deutsche Professor Max Runge publizierte im selben Jahr, als in Zürich die Frauen vom Studentenkonvent ausgeschlossen blieben, die Schrift »Das Weib in seiner Geschlechtsindividualität«. ³⁷ Der Direktor für Gynäkologie und Geburtshilfe an der Georg-August Universität in Göttingen sprach sich gegen das Frauenstudium aus mit dem Argument, dass Frauen aufgrund ihrer Biologie dazu nicht fähig seien. Die Wellen gingen hoch. Feministinnen in Deutschland und der Schweiz druckten Repliken ab. Brupbacher nahm in einem Vortrag dezidiert Stellung gegen Runges »reaktionäre« Ansichten. ³⁸ Brupbacher hatte gerade erfolgreich das Staatsexamen absolviert und spielte mit dem Gedanken, in Psychiatrie zu doktorieren. Gemäß seiner Schilderungen gerieten aber die Professoren in Zürich derart in Wut ob seines Vortrags, dass für ihn die akademische Karriere nicht mehr infrage kam. Die Episode signalisierte den endgültigen Bruch mit dem Bürgertum. ³⁹

Während einer dreiwöchigen Stellvertretung als Arzt in einem Armenquartier Zürichs kam er im Frühling 1898 erstmals mit Arbeiter:innen in Kontakt. Er habe sich mit deren prekären Lebensverhältnissen konfrontiert gesehen, bilanziert Brupbacher. Diese Begegnung habe ihm die Augen geöffnet und seinen »Individualismus« zunächst zermürbt. Er las nun in kurzer Abfolge »Wissen ist Macht – Macht ist Wissen« des Revolutionärs Wilhelm Liebknecht, der an den Revolutionen 1848/49 teilgenommen hatte, August Bebels »Die Frau und der Sozialismus«, »Das Kommunistische Manifest« von Karl Marx und Friedrich Engels sowie »Grundsätze und Forderungen der Sozialdemokratie« von Karl Kautsky und Bruno Schönlank. Im Mai 1898 trat Fritz Brupbacher dem Arbeiterbildungsverein »Eintracht« bei und wurde damit Mitglied der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz. ⁴⁰

Das Geschlecht verschwindet und macht der Kameradschaft Platz

Die Verweise auf Geschlecht, Geschlechterbeziehungen und -verhältnisse verschwinden aus Brupbachers Autobiografie, nachdem er im Sozialismus angekommen zu sein schien. In einer psychologischen Deutung könnte der Grund dafür sein, dass er als Erwachsener seine Geschlechtsidentität gefunden hatte und sich deswegen nicht mehr mit geschlechtlichen Fragen beschäftigen musste. In einer biografischen und historischen Lesart könnte jedoch nicht die Identitäts-

37 Max Runge, *Das Weib in seiner Geschlechtsindividualität*, nach einem in Göttingen gehaltenen Vortrag von Dr. Max Runge, Berlin 1896.

38 Brupbacher, *60 Jahre Ketzer*, wie Anm. 1, 63.

39 Vgl. Lang, *Kritiker*, wie Anm. 7, 40–43.

40 Lang, *Kritiker*, wie Anm. 7, 27f.

findung eine Erklärung sein, sondern sein politisches Selbstverständnis. Gerade die frühe Auseinandersetzung mit Männlichkeit und Geschlechterverhältnissen könnte ihn politisiert haben, indem er sich durch sie von der bürgerlichen Gesellschaft distanzierte. Erzählerisch schildert er sein Leben als zeitliche Abfolge, in der er sich sukzessive dem Sozialismus zuwendet. Er adressiert nun das Individuum und die Kameradschaft, nicht mehr Feminismus, Männlichkeit oder geschlechtliche Unterdrückung. Er denkt über seine politische Ausrichtung nach, versucht, das Kollektive mit seinem »Prinzip der Freiheit des Einzelindividuums« in Übereinstimmung zu bringen, und fragt sich, wie sich Gruppen zum Menschen und seiner Individualität in Beziehung setzen lassen.⁴¹

Brupbacher propagiert in der Autobiografie eine zukünftige Gesellschaft, in der Menschen sich in freien Beziehungen zusammenschließen und als Gleiche unter Gleichen leben. Die Kultur sei der Schlüssel, um die bürgerlich-kapitalistische Klassengesellschaft zu überwinden. So resümiert er:

»Ich war ein Intellektueller aus der Blütezeit der bürgerlichen Kultur, der mit den Bürgern in Konflikt kam, weil sie von dieser Kultur nichts wissen wollten. Im Namen der bürgerlichen, die wir die menschheitliche Kultur nannten, zog ich an der Seite des Proletariats, das Erbe dieser Kultur sein sollte und wollte, gegen die Bürger in den Krieg.«⁴²

Folgt man seiner Autobiografie, wandte er sich deswegen dem Anarchismus zu. Neben dem Rationalen müsse Platz sein für das Feingeistige, für die Sehnsüchte und Träume der Menschen. Er wollte weder herrschen noch sich beherrschen lassen.⁴³

Damit knüpfte Brupbacher an frühsozialistische Strömungen wie den Fourierismus oder Saint-Simonismus an. Sie entwarfen eine utopische Ordnung, in der Geschlechterbeziehungen und damit auch die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung egalitär verfasst waren, ohne Hierarchien.⁴⁴ Brupbacher wollte den »Proletariern« die Kultur bringen, um die bürgerliche Gesellschaft implodieren zu lassen, und kritisierte bürgerliche Institutionen wie die Ehe oder die Familie. In der Autobiografie tut er das jedoch nicht, indem er Geschlechterverhältnisse

41 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 154. Zum politischen Individualismus als relationale Kategorie vgl. Manfred Hettling, Bürgerliche Selbstbehauptung – politischer Individualismus, in: Richard van Dülmen (Hg.), Entdeckung des Ichs. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln 2003, 311–329, 312–314.

42 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 321.

43 Rückblickend bedauert Brupbacher, »dass das weder von der S. P. noch von der K. P., noch von den Anarchisten, noch von den Syndikalisten, noch von irgendeiner Gruppe geduldet wurde«. Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 154.

44 Christian Koller, Arbeit und Geschlecht in frühsozialistischen Zukunftsvorstellungen, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 90, 2 (2003), 141–156, 156.

artikuliert und politisiert, wie die Frühsozialist:innen.⁴⁵ Anstelle der feministischen Kritik tritt ein vermeintlich geschlechtsloser individualistischer Sozialismus, der die Geschlechterfrage zwar adressiert, jedoch nur implizit mit der Kritik an bürgerlichen Institutionen. Auch andere Arbeiterführer wie der Schweizer Sozialist Karl Bürkli, der 1901 starb, knüpften an Fourier an, ohne sich jedoch in ihren Schriften explizit zum (sozialistischen) Feminismus zu positionieren.⁴⁶

Das männliche Auslassen geschlechtlicher Unterdrückungsverhältnisse in der Schilderung ihrer Politik und Ideologie kontrastiert mit der linken und explizit feministischen Kritik. Vor allem Frauen, die dem Anarchismus nahestanden, verbanden nach 1900 in ihrer Gesellschaftsanalyse Klassen- und Geschlechterverhältnisse sowie Sex und Politik. Sie sahen in der scheinbar natürlichen Geschlechterdifferenz ein Mittel der herrschenden Klasse, die damit gesellschaftliche Ungleichheit reproduzierte. Sie forderten das Recht auf körperliche Selbstbestimmung, um die ideologische Grundlage der herrschenden Geschlechter- und Gesellschaftstheorie zu untergraben. Nur so könne sich die Frau als Individuum entfalten. Im Gegensatz zu ihren marxistischen Genossinnen verhandelten diese Feministinnen den Klassenkampf über die Frage der Geschlechterbeziehungen. Eine freie Gesellschaft gleichberechtigter Individuen gebe es erst, wenn die Frau sexuell befreit sei.⁴⁷ Während die Frauen also explizit darauf hinwiesen, dass das Individuum immer der Mann sei und die Frauen keinen Status als Individuum hätten, ignorierten ihre männlichen Mitstreiter die Geschlechterdimension ihrer Politik.

So auch Brupbacher. Er setzte sich zwar für feministische Anliegen ein wie den Zugang zu Verhütungsmitteln und das Recht auf straffreien Schwangerschaftsabbruch, sah darin jedoch keine Kritik an den Geschlechterverhältnissen. Brupbacher schildert seinen Einsatz in der Sexualreformbewegung so:

»Konnte denn was Gutes im Bauch einer so ausgemergelten Frau wachsen? Vollkommene Menschen? [...] Nicht nur ihr Leib ging zugrunde – auch psychisch litten sie bis

45 In anderen Publikationen setzte er sich mit dem Geschlecht auseinander. 1930 fordert Brupbacher etwa in einem Aufsatz über Liebe und Geschlechterbeziehungen »die Sozialisierung der Fabrik und die Sozialisierung der Hauswirtschaft«, ohne welche die Frau nicht frei sein könne. Fritz Brupbacher, *Liebe, Geschlechtsbeziehungen und Geschlechtspolitik*, Berlin 1930, 28.

46 Vgl. Urs Hafner, Karl Bürkli. *Der Sozialist vom Paradeplatz*, Basel 2023.

47 Unter einer transnationalen Perspektive vgl. Mirjam Janett, »Reproductive Rights are Women's rights«. *Feminist Perspectives on Sexuality and Motherhood in Western European Socialism at the Turn of the 20th Century*, in: *Gender & History* (unter Begutachtung); für biografische und nationale Ansätze vgl. Anne Cova, *Féminisme et néo-malthusianismes sous la IIIe République: La liberté de la maternité*, Paris 2011; Elinor Accampo, *The Rhetoric of Reproduction and the Reconfiguration of Womanhood in the French Birth Control Movement, 1890–1920*, in: *Journal of Family History*, 21 (1996), 351–371; Joan W. Scott, *Only Paradoxes to Offer*, Cambridge 1996.

zur Leidenslosigkeit, bis zur Gleichgültigkeit, bis zum ›Fromm- und Reaktionärwerden‹. Ihr Leiden in Form von Wut und stückweise auch von Intelligenzlosigkeit wandte sich gegen den Mann und gegen die sozialistischen Ideen des Mannes. Der Kindersegen und seine Folgen hing wie ein Bleigewicht an der ganzen geistigen und leiblichen Entwicklung der Familie. Je mehr Kinder es gab, um so indolenter wurde die ganze Familie. In diesen Familien kümmerte sich weder der Mann noch Frau um die Arbeiterbewegung. Da musste man von außen her eingreifen, dadurch, dass man den Müttern erklärte, wie sie es machen müssten, keine Kinder mehr zu kriegen.«⁴⁸

Brupbacher führt hier nicht feministische Argumente für Sexualaufklärung in Anschlag, sondern bevölkerungspolitische und eugenische. Nicht frei von Paternalismus betont er, dass man von außen »eingreifen« müsse, um den Müttern zu sagen, wie sie verhüten müssten. Er schweigt nicht nur über die geschlechterpolitische Dimension der Sexualreform, sondern blendet in der Autobiografie auch seine Mitstreiterinnen in der Bewegung aus. Besonders irritiert, dass er die Verdienste seiner dritten Frau, der Ärztin Paulette Brupbacher-Raygrodski, übergeht. Er schreibt nur knapp, dass er mit ihr eine Arztpraxis geführt habe. In seinem Buch befasst er sich mit ihr nur als »seine Gefährtin«. Auch Minna Tobler-Christinger und Margarethe Faas-Hardegger, die beide in der Sexualreformbewegung aktiv waren, erwähnt er nicht. Mit Minna Tobler-Christinger stand er sogar in engem Kontakt: Sie nahm an einem von ihm initiierten Lesezirkel teil, publizierte zu Fragen der Geburtenregelung und Sexualaufklärung und war mit seinem engen Freund Max Tobler verheiratet.⁴⁹

Schluss

Fritz Brupbacher stellte Geschlechterkonventionen infrage und entwarf alternative Männlichkeiten. In der Autobiografie zeichnet er von sich das Bild eines Menschen, der nicht gesellschaftlichen Konventionen entspricht. Von dominanten Männlichkeitsvorstellungen grenzt er sich in seiner Erzählung ab, er thematisiert negativ konnotierte Bezugspunkte männlicher Subjektivität, die entscheidend waren für seine spätere Gesellschaftskritik.

Ausgehend von seiner sowohl klassen- als auch geschlechterbezogenen Abgrenzung zum Bürgertum entwirft er die Utopie einer egalitären Gesellschaft freier Individuen. Damit transportiert er seine Vorstellungen von Geschlechterbeziehung in politische Theorie und Praxis. Im gleichen Maße, wie er das

48 Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, wie Anm. 1, 96f.

49 Schweizerisches Sozialarchiv (SSA), Ar 136.40.1, Nachlass Max und Minna Tobler-Christinger, Brief von Minna Tobler-Christinger an Max Tobler, 12. April 1915.

Individuum als soziale Kategorie einer sozialistischen Lesart unterwirft, verschwindet das Geschlecht aus seiner Erzählung.

Brupbacher sträubt sich zwar gegen hegemoniale männliche Identitätskonstruktionen und entzieht sich normativen bürgerlichen Wertvorstellungen. Damit unterscheidet er sich von anderen Sozialdemokraten, die sich in der Theorie gegen bürgerliche Institutionen und Gesetze wandten, ihr Leben jedoch nicht nach diesen Grundsätzen gestalteten. Seine Ehen waren kameradschaftlich verfasst. Von seiner ersten Ehefrau lebte er mehrheitlich getrennt. Eine Familie gründete er nie. In der Autobiografie blendet er aber Geschlechterfragen nach der Schilderung der Studienzeit aus: Der gereifte Sozialist hat es nicht mehr nötig, sich damit zu befassen. Obwohl er sein Verständnis von Kommunismus, Sozialismus und Anarchismus extensiv schildert und dabei Größen wie Marx, Stirner oder Bakunin zitiert, nimmt er auf die Schriften der weiblichen Mitstreiterinnen keinen Bezug. Er verschweigt die feministische Kritik, die wie er die Reproduktion politisierte. Sozialistinnen, die wie er gegen die Klassengesellschaft revoltieren, indem sie die Sexualität politisieren, ignoriert er. Mit einigen war er nachweislich persönlich bekannt. Damit reproduziert auch der sich von bürgerlicher Männlichkeit abgrenzende Brupbacher die männliche Konnotation des Politischen. Er befürwortet den Ausschluss der Frauen aus politischen Institutionen nicht, aber blendet ihre politische Partizipation aus.

Brupbachers erzählerische Abgrenzung von Männlichkeit in seinen jungen Jahren ist weder feministisch noch queer angelegt. Im bemerkenswerten Satz, dass er sich mehr als eine homosexuelle Dame denn als richtiger Mann gefühlt habe, ist weder die Suche nach geschlechtlicher Identität noch ein feministischer Akt zu sehen. Vielmehr bestätigt und vermittelt Brupbacher damit sein Selbstverständnis als missverständener Nonkonformist, der allein gegen Windmühlen antrat, um den Traum von einer besseren und gerechteren Gesellschaft zu verwirklichen. Um dieses Selbstbild zu errichten, musste er die mitstreitenden Frauen zum Schweigen bringen.

Literatur

- Elinor Accampo, *The Rhetoric of Reproduction and the Reconfiguration of Womanhood in the French Birth Control Movement, 1890–1920*, in: *Journal of Family History*, 21 (1996), 351–371.
- Caroline Arni, »Der Sozi Mann«. Ehen und Lieben eines Arbeiterführers, in: Bernard Degen, Hans Schäppi u. Adrian Zimmermann (Hg.), *Robert Grimm. Marxist, Kämpfer, Politiker*, Zürich 2012, 39–49.
- Caroline Arni, *Die freien Frauen von 1832. Wie Arbeiterinnen den Feminismus erfanden*, in: *Merkur*, 72, 833 (Oktober 2018), 5–20.

- Basler Volksblatt, 05.03.1925.
- Lynn Blattmann, Studentenverbindungen – Männerbünde im Bundesstaat, in: Dies. u. Irène Meier (Hg.), Männerbund und Bundesstaat. Über die politische Kultur der Schweiz, Zürich 1998, 138–155.
- Fritz Brupbacher, Liebe, Geschlechtsbeziehungen und Geschlechtspolitik, Berlin 1930.
- Fritz Brupbacher, 60 Jahre Ketzer. Selbstbiographie von Fritz Brupbacher, Zürich 1935.
- Elias Canetti, Masse und Macht, Frankfurt a. M. 2021³⁶.
- Anne Cova, Féminisme et néo-malthusianismes sous la IIIe République: La liberté de la maternité, Paris 2011.
- Eckhard Dittrich u. Juliane Jacobi-Dittrich, Die Autobiographie als Quelle zur Sozialgeschichte der Erziehung, in: Postprints der Universität Potsdam: Humanwissenschaftliche Reihe 221.
- Annette Frei, Rote Patriarchen. Arbeiterbewegung und Frauenemanzipation in der Schweiz um 1900, Zürich 1987.
- Ute Frevert, »Mann und Weib, und Weib und Mann«. Geschlechter-Differenzen in der Moderne, München 1995.
- Lina Gafner, »Mit Pistole und Pessar«. Sexualreform und revolutionäre Gesellschaftskritik im Zürich der 1920er- und 1930er-Jahre, Nordhausen 2010.
- Willi Gautschi, Der Landesstreik 1918, Zürich 2018⁴.
- Erich Gruner (Hg.), Arbeiterschaft und Wirtschaft in der Schweiz 1880–1914. Soziale Lage, Organisation und Kämpfe von Arbeitern und Unternehmern, politische Organisation und Sozialpolitik, 3 Bde., Zürich 1988.
- Urs Hafner, Karl Bürkli. Der Sozialist vom Paradeplatz, Basel 2023.
- Manfred Hettling, Bürgerliche Selbstbehauptung – politischer Individualismus, in: Richard van Dülmen (Hg.), Entdeckung des Ichs. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln 2003, 311–329.
- Karin Huser, Eine revolutionäre Ehe in Briefen. Die Sozialrevolutionärin Lidija Petrowna Kotschetkowa und der Anarchist Fritz Brupbacher, Zürich 2003.
- Mirjam Janett, »Reproductive Rights are Women's rights«. Feminist Perspectives on Sexuality and Motherhood in Western European Socialism at the Turn of the 20th Century, in: Gender & History (unter Begutachtung).
- Christian Koller, Arbeit und Geschlecht in frühsozialistischen Zukunftsvorstellungen, in: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 90, 2 (2003), 141–156.
- Karl Lang, Kritiker, Ketzer, Kämpfer. Das Leben des Arbeiterarztes Fritz Brupbacher, Zürich 1983².
- Giovanni Levi, Les usages de la biographie, in: Annales. Histoires, Sciences Sociales, 44, 6 (1989), 1325–1336.
- Claire G. Moses, Saint Simonian Men/Saint-Simonian Women. The Transformation of Feminist Thought in 1830's France, in: Journal of Modern History, 54, 2 (1982), 240–267.
- Programm der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz, 1904, unter: https://www.sp-ps.ch/wp-content/uploads/2022/07/1904_parteiprogramm_d_0-1.pdf, Zugriff: 14.01.2023.
- Max Runge, Das Weib in seiner Geschlechtsindividualität, nach einem in Göttingen gehaltenen Vortrag von Dr. Max Runge, Berlin 1896.
- Joan W. Scott, Only Paradoxes to Offer, Cambridge 1996.
- Jakob Tanner, Industrialisierung, Familienökonomie und Hungererfahrung. Sozialkonflikte, Arbeitskämpfe und Konsumboykott in der Schweiz 1880–1914, in: Manfred

- Gailus u. Heinrich Volkmann (Hg.), *Der Kampf um das tägliche Brot. Nahrungsmangel, Versorgungspolitik und Protest 1770–1990*, Opladen 1994, 233–257.
- Schweizerisches Sozialarchiv (SSA), Ar 136.40.1, Nachlass Max und Minna Tobler-Christinger, Brief von Minna Tobler-Christinger an Max Tobler, 12. April 1915.
- Verein Feministische Wissenschaft (Hg.), *Ebenso neu als kühn. 120 Jahre Frauenstudium an der Universität Zürich*, Zürich 1988.
- Heidi Witzig, *Polenta und Paradeplatz. Regionales Alltagsleben auf dem Weg zur modernen Schweiz, 1880–1914*, Zürich 2000.
- O. A., *Strömungen*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 759, Erstes Abendblatt, 12.05.1916.

»Herrenklasse«. Erich Weise und der Ordensritter

Eine Leserin

»Die ganzheitliche Willensfestigkeit und nicht zuletzt seine hohe Abstammung, sorgfältige Erziehung und systematische Schulung steigern seinen Selbstbehauptungsdrang, offenbaren jedoch unverbildetes Standesbewusstsein.«¹

Das Wesen längst verstorbener Personen zu erkennen, gilt uns heute weniger als geschichtswissenschaftliche Leistung denn als Zeichen hoffnungsloser Selbstüberschätzung. Aus dieser komfortablen Position heraus fällt eine andere Art der Selbstüberschätzung leicht: die gegenwartsparochiale Entrüstung über die Gewissheiten veralteter – nicht »alter«, sondern erst gestriger – Historiografie. Wie kann es sein, dass ihre Unzulänglichkeiten erst jetzt thematisiert werden? Die folgenden Überlegungen gelten einem solchen Stück Historiografie, einem Aufsatz des Mediävisten Erich Weise aus den späteren 1950er Jahren. Sie entspringen spontanem Befremden gegenüber diesem wissenschaftlichen Text. Mir, der Leserin, schien zugleich mit den gesuchten Forschungsergebnissen etwas entgegenzutreten, das ich im frühen 21. Jahrhundert zwar nicht wissenschaftlich, aber ungestraft als männliche Selbstherrlichkeit einordnen könnte. Dieser Text verlangt nach einem Kommentar, der den Ursprung dieses Eindrucks zu ergründen sucht, um zu sehen, wie er sich zu den Forschungsergebnissen verhält. Natürlich führt der Weg zu diesem Ziel zunächst über den Versuch, den längst verstorbenen Autor kennenzulernen.

Es ist im Alltagsdiskurs der 2020er Jahre nicht schwer, diesen Autor als Vertreter einer unerwünschten und überkommenen, nämlich alten und weißen Männlichkeit zu betrachten. Erich Weise (1895–1972) war einer, der noch in den

1 Dieses und alle weiteren Eingangszitate stammen aus dem grafologischen Teil des Aufsatzes, der Gegenstand dieser Überlegungen ist: Erich Weise, Georg von Egloffstein (ca. 1409–1458) und die 1. Fortsetzung der Älteren Hochmeister-Chronik, in: Preussenland und deutscher Orden. Festschrift für Kurt Forstreuter zur Vollendung seines 60. Lebensjahres dargebracht von seinen Freunden, Würzburg 1958, 343–373, 371.

Jahren um 1960 ohne erkennbare Distanzierung den Begriff »Herrenklasse«² als wissenschaftliche Kategorie verwendete. Er arbeitete während der ersten Jahrzehnte seiner Karriere hauptsächlich zum spätmittelalterlichen Preußen und zur Herrschaft des Deutschen Ordens. Seine Forschungen sind bis heute Teil des gültigen Kenntnisstands zu einigen Aspekten und Persönlichkeiten der Ordensgeschichte, darunter auch zum Ordensritter Georg von Egloffstein. Weises maßgeblicher Forschungsbeitrag heißt »Georg von Egloffstein (ca. 1409–1458) und die 1. Fortsetzung der Älteren Hochmeister-Chronik« und erschien 1958.³

Weises Aufsatz sucht den Nachweis zu führen, dass Georg von Egloffstein nicht nur ein echter Ritter, sondern auch ein schreibender, genauer: Geschichte schreibender Ritter gewesen sei – der Autor der anonym überlieferten ersten Fortsetzung der Älteren Hochmeisterchronik. Auf ihren Kern reduziert, lautet Weises Argumentation: Georg von Egloffstein war der richtige Mann für die vakante Autorposition. Und die Grundlage dieser Erkenntnis: die »unbestreitbaren Verbindungslinien« zwischen Text und »Person Georgs von Egloffstein«.⁴ Deren Unbestreitbarkeit kann dann nur so begründet werden, dass der Ritter ein Mann war, mit dem sein Historiograf in ein unmittelbares Verständnis in Sachen männliches Wesen treten konnte. Weise bietet seinen heutigen Leser:innen damit ein Argument, das über den in historischer Argumentation üblichen Sprung von Plausibilität zu Akzeptanz hinausgeht, indem es zusätzlich an Männlichkeit geknüpft ist. Dieses Add-on lässt nachfragen. Als Unmännliche muss ich mir erst erjagen, worauf Weises Manneserkenntnis basiert – und ob ich sie im Anschluss nachvollziehen möchte.

Als Wegmarker auf dem folgenden, seinerseits im frühen 21. Jahrhundert situationsgebundenen Lektürestreifzug dienen mir Auszüge aus einem grafologischen Gutachten, auf das Weise sich stützt und das ich zweckentfremde, indem ich es auf den Entstehungskontext jenes Stücks Wissenschaft beziehe, dessen Teil und Grundfeste es sein soll. Um mit dem Eingangszitat gleich anzufangen: Für eine Lektüre von Weises Text stellen sich Fragen seines Standesbewusstseins. Lässt sich Weises Manneserkenntnis durch sein und ihr Verhältnis zu den Gegenbegriffen Weiblichkeit/Frauen charakterisieren? Es stellen sich auch Fragen seiner systematischen Schulung: Wie hängt die Rolle des Männlichen in Weises Argumentation mit seinem Verständnis von Geschichte zusammen? Des Weiteren geht es um etwas wie Selbstbehauptungsdrang, denn Weise verfolgt den/der Ordensritter auch in privaten Projekten, gegenüber Freunden

2 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 347.

3 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1. Auf dieser Grundlage noch heute entsprechende Einträge im Repertorium Fontium: vgl. Hochmeisterchronik, Die ältere, in: Repertorium Fontium, 5, 548, unter: <https://www.geschichtsquellen.de/werk/2910>, Bearbeitungsstand: 21.02.2023, Zugriff: 28.04.2023.

4 Weise: Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 363.

und Vereinsgenossen. Ebenso soll es um Erich Weises Abstammung, sorgfältige Erziehung und ganzheitliche Willensfestigkeit, sprich: seinen Werdegang gehen. Er ist ein wichtiger Teil des Entstehungskontextes, aber wie weit führt er als Verständnisgenerator? Zunächst jedoch werde ich den Text und seinen Gegenstand knapp näher vorstellen.

Ein Text

»Diese Merkmalunterschiede sind nicht allein charakterologisch zu werten.«⁵

Mittelalterliche Texte müssen nicht selten anonym bleiben, trotz lebhafter Bemühungen, sie mit einem Namen und einer Biografie, d. h. meist: mit einem Mann, zu verbinden. Dies gilt auch für einen Großteil der Chronistik, auf die wir für Erkenntnisse über Geschichte und Politik des Deutschen Ordens im 15. Jahrhundert zurückgreifen, namentlich für die Ältere Hochmeisterchronik (deren Berichtszeitraum bis 1433 reicht) und ihre erste Fortsetzung (bis 1455).⁶ Der Ritterorden hatte sich von Pommern bis zum heutigen Kaliningrad weite Gebiete untertan gemacht, von denen er die meisten während des 15. Jahrhunderts wieder verlor – dass diese Tatsache dem Deutschordensforscher Erich Weise persönlich missfiel, geht aus seinen Arbeiten klar hervor. Weise sucht in den dreißig Seiten, um die es mir hier zu tun ist, eine Autorschaftsattribuion zu etablieren, welche die erste Fortsetzung der Älteren Hochmeisterchronik mit dem zeitgenössischen Ordensritter Georg von Egloffstein verknüpft. Die Brücke zwischen historischem Text und historischer Autorfigur schlägt er zunächst durch einen philologischen und paläografischen Stilvergleich der Chronik mit eindeutig Egloffstein zurechenbarer Überlieferung. Zusätzlich argumentiert er mit den Wissensmöglichkeiten und der Zeit, die Egloffstein zu einer Abfassung der Chronik vermutlich zur Verfügung standen. Bis hierher baut Weise Egloffstein als Kandidaten für die Autorschaft auf, ohne ihn freilich anderen möglichen Kandidaten gegenüber eindeutig durchsetzen zu können. Diesen Erkenntnisprung lagert Weise weitgehend aus: Einen Großteil seiner plastischen Eindrücklichkeit schöpft Weises Aufsatz aus einem grafologischen Charaktergutachten, das der historischen Argumentation beigegeben ist und das ebenso umfangreich ist wie der geschichtswissenschaftliche Anmerkungsapparat (je knapp vier Seiten). In dem Gutachten wird das Wesen des fünf-hundert Jahre zuvor verstorbenen Ritters von Egloffstein offenbart, nicht durch Weise selbst,

5 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 373.

6 Vgl. Hartmut Boockmann, Die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens. Gattungsfragen und »Gebrauchssituationen«, in: Hans Patze (Hg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter, Sigmaringen 1987, 447–469, bes. 462–464.

sondern durch Günter Hoffmann, »Mitglied des Berufsverbandes geprüfter Graphologen/Psychologen e. V., Sitz München«. ⁷ Auf dieser Basis beigezogener Expertise, deren Tertium Comparationis der diachron zugänglich gemachte (enthistorisierte oder erst nie historisierbare?) Charakter des Mannes Egloffstein ist, soll der Leser – und heute wohl auch: die Leserin – vollends überzeugt werden.

Heute gestaltet sich die Begegnung der meisten Fachkolleg:innen mit dem Mann Georg von Egloffstein weit mittelbarer, wenn überhaupt. Der Ordensritter ist 1441 zum ersten Mal nachweisbar. Er agierte für seinen Orden während der entscheidenden Jahre weitreichender Landesherrschaftsverluste (vor allem 1452–1454) als Verwaltungsfachmann und Diplomat. Jenseits der Ämter, die er bekleidete, ist nicht viel über ihn bekannt. Gemäß seiner Einsätze für den Orden kann man ihn zu einer Gruppe von Männern um Hochmeister Ludwig von Erlichshausen zählen, die man als inneren Kreis und engere politische Berater beschreiben kann. ⁸ Unter ihnen bleibt Egloffstein freilich eine der schemenhafteren Gestalten. In seiner erhaltenen Korrespondenz treten seine persönlichen Haltungen kaum hervor, und zwar nicht nur vor dem Hintergrund seit der Mitte des 20. Jahrhunderts deutlich gewachsener Erkenntnisse über Formelhaftigkeit, Erzählmuster und Ausdrucksgepflogenheiten mittelalterlicher Briefe, sondern auch im Vergleich zu seinen Kollegen in Gesandtschaften des Ordens. Ordensgesandte wie Bartholomäus Liebenwald ließen auch gerne einmal durchblicken, dass »sulde ich lenger also mit in müssen umegeen, ich wurde mich gar groplich an im vergessen« ⁹; auch Ordensanwälte wie Peter Knorr, der mit Egloffstein zusammenarbeitete, betonten gelegentlich, dass sie ihre Dienste leisteten, »wie wol es mir vil ursache halben swere gewesen und noch ist«. ¹⁰ Sehen wir hier also zwar übliche, aber doch auf Persönliches zielende Erzählmuster, so stellen in Egloffsteins Berichten die standardmäßigen Dienstbarkeitsversicherungen in Grußformel und Schluss meist noch die enthüllendsten Formulierungen dar. Nicht, dass der heutigen Forschung um das Wesen des Ritters, der 1458 aus der Überlieferung verschwindet, sonderlich zu tun ist – und das mit gutem erkenntnistheoretischen Grund. Während also nicht nur debattiert werden kann, sondern auch muss, welches Licht Weises auf den Charakter seines Protagonisten abzielender Aufsatz auf den historischen Georg von Egloffstein wirft, kann eben

7 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 373.

8 Vgl. Marie-Luise Heckmann, Zwischen Anspruch und Wirklichkeit ... Die Selbstsicht der Führungsgruppe des Deutschen Ordens beim Ausbruch des Dreizehnjährigen Krieges, in: Sünje Prühlen, Lucie Kuhse u. Jürgen Sarnowsky (Hg.), Der Blick auf sich und die anderen. Selbst- und Fremdbild von Frauen und Männern in Mittelalter und früher Neuzeit. Festschrift für Klaus Arnold, Göttingen 2007, 237–263.

9 Bartholomäus Liebenwald an Hochmeister Konrad von Erlichshausen, Wien, 1. Dezember 1447, GStA PK Berlin, XX. HA OBA Nr. 9417.

10 Peter Knorr an Ludwig von Erlichshausen, Nürnberg, 19. August 1453, GStA PK Berlin, XX. HA OBA Nr. 12324.

jener historische Georg von Egloffstein bei angemessen genauer, heutiger Betrachtung zu dieser Debatte kaum etwas beitragen.

Diese Erkundung auf den Spuren einer Leserinnenirritation konzentriert sich dementsprechend auf das 20. Jahrhundert – Weises Gegenwart, vorrangig – und das 21. Jahrhundert – die der Leserin, zwangsläufig. Weises Egloffstein erblickte das Licht der Öffentlichkeit 1958, im Rahmen einer Festschrift zum 60. Geburtstag von Kurt Forstreuter (geb. 1897). Forstreuter war Historiker Preußens und des Deutschen Ordens (wie Weise) und Archivar (abermals wie Weise).¹¹ Er hatte in den letzten Kriegs- und den ersten Nachkriegsjahren gesundheitliches Pech und (damit) politisches Glück gehabt. Er trat bald wieder in den Archivdienst ein und leitete seit 1952 das Staatliche Archivlager, also dasjenige Archiv, in dem nach Westdeutschland verbrachte Bestände aus Preußen, Ost- und Mitteldeutschland gesammelt und verwaltet wurden, bevor man sie 1978 in das Geheime Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz eingliederte. Da die Bestände des seit dem Mittelalter bestehenden Archivs des Deutschen Ordens einen wesentlichen Kern des Staatlichen Archivlagers bildeten, entwickelte sich Forstreuters Revier zu einem Zentrum für Deutschordensforschende, darunter Erich Weise. Deren Milieu war darüber hinaus eng verbunden mit dem 1946 gegründeten Göttinger Arbeitskreis, der sich in personeller Kontinuität zur ›Ostforschung‹ der Vorkriegszeit in einer grundlegend gewandelten politischen Umgebung der Geschichte und Kultur des ehemaligen Preußen widmete – wissenschaftlich wie lobbyistisch. Die Festschrift, in der Erich Weise seinen Egloffstein veröffentlichte, erschien in einer Schriftenreihe des Arbeitskreises. Innerhalb dieses personellen und politischen Rahmens lässt sich Weises Egloffstein nach Ausweis des Weises'schen Nachlasses näher konturieren, und innerhalb dieses atmosphärischen Rahmens lässt sich der Männlichkeit nachgehen, die laut Weise Egloffstein verstehbar macht.

11 Zu Forstreuter, seinem Werk und seinen politischen Ansichten vgl. maßgeblich Cordelia Hess, *The Absent Jews. Kurt Forstreuter and the Historiography of Medieval Prussia*, New York 2017.

Der ganze Mensch: Werdegang ohne Entwicklung?

»Auch in Schwierigkeiten beweist er Ausdauer, Kraft, festes Wollen und sucht stets nach Vereinfachungen.«¹²

Wie so viele Lebensläufe des 20. Jahrhunderts war auch der Erich Weises geprägt von Ortswechseln und Krieg.¹³ Er wuchs in Königsberg auf und geriet im Ersten Weltkrieg in russische Gefangenschaft, aus der er 1917 entkam. In den frühen 1920er Jahren begann er eine Archivarskarriere im Geheimen Staatsarchiv in Berlin und spezialisierte sich auf die sogenannte ›Ostforschung‹ und die mittelalterliche Geschichte, zu der er bei Albert Brackmann promovierte, dem Doyen einer in den 1930er Jahren politisch gut verwertbaren Mediävistik. Nach dem Dienst in Düsseldorf und in seiner Heimatstadt Königsberg kehrte er 1935 ins Geheime Staatsarchiv in Berlin zurück. In den Jahren um 1940 war er einer von 13 deutschen Staatsarchivaren, die zum ›Osteinsatz‹ ins Generalgouvernement Polen und ins Reichskommissariat Ukraine entsandt wurden. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs konnte er in Niedersachsen wieder in den Archividienst eintreten und leitete zuletzt vor seiner Pensionierung 1960 das Niedersächsische Landesarchiv Stade.

Bei all den Brüchen und Wechselfällen, die solch ein Lebenslauf zeigt, gab es doch, auch der maßgeblichen zeitgeschichtlichen Aufarbeitung seiner Karriere zufolge,¹⁴ eine deutliche Konstante, um nicht zu sagen eine Entwicklungslosigkeit: Weise war Nationalsozialist und blieb nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Staates politisch weit rechts verortet. Seine Mitgliedschaft in der NSDAP von 1933 an war allen Indizien nach mehr als ein halbherziges Karriere-Muss; er engagierte sich in Fachgruppen der Partei, trug früh Parteiuniform und suchte mit eigenen Initiativen, wie etwa dem Plan einer Geschichte des Reichsarbeitsdienstes für die Reichspropagandaleitung, einen politischen Beitrag zu leisten.¹⁵ Nach dem Krieg durchlief er in Niedersachsen ein Entnazifizierungsverfahren, wurde zunächst als Mitläufer eingestuft, erhob jedoch Klage und erstritt sich die Entlastung; wie Stefan Lehr zeigt, schlicht durch Lügen und begünstigt durch mangelnde Überprüfung seiner Aussagen.¹⁶ Dieses Verfahren diente ihm als Basis des Wiedereinstiegs in ein Berufsleben, das er inhaltlich in

12 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 371.

13 Zu Weise und seiner Karriere vgl. Rudolf Grieser, Nachruf Erich Weise, in: Historische Kommission für Niedersachsen und Bremen (Hg.): Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte, Bd. 44, Hildesheim 1972, 456–458; Stefan Lehr, Ein fast vergessener »Osteinsatz«. Deutsche Archivare im Generalgouvernement und im Reichskommissariat Ukraine, Düsseldorf 2007.

14 Vgl. Lehr, Ein fast vergessener »Osteinsatz«, wie Anm. 13.

15 Vgl. Lehr, Ein fast vergessener »Osteinsatz«, wie Anm. 13, 69–76.

16 Vgl. Lehr, Ein fast vergessener »Osteinsatz«, wie Anm. 13, 314–317.

ungebrochener Kontinuität zu seinen vorherigen wissenschaftlichen und fachlichen Tätigkeiten ausgestaltete. Während des Krieges hatte er seine Forschungen zum Deutschen Orden direkt am Originalmaterial vorantreiben können und machte nach dem Krieg als einer der Ersten wieder mediävistische »Ostforschung« – unter inhaltlich sehr ähnlicher fachlicher Perspektivierung.¹⁷ Diese Perspektivierung zeigte sich bis in Details, die auch seinen Kollegen und Herausgebern zu politisiert und zu deutschnational erschienen. Einen seiner bekannten Aufsätze etwa, zu einem Friedensschluss zwischen dem unterlegenen Deutschen Orden und dem polnischen König 1466, wollte er zunächst »Das Unrecht des II. Thorner Friedens« nennen.¹⁸ Nach mehreren Anläufen, einen neutraleren Titel für die Veröffentlichung zu finden, erschien die Arbeit schließlich als »Die staatsrechtlichen Grundlagen des Zweiten Thorner Friedens und die Grenzen seiner Rechtmäßigkeit«.¹⁹

Erich Weises politische Überzeugungen, das Menschenbild, das ihnen vermutlich zugrunde lag, und die Hartnäckigkeit, mit der er daran festhielt, reichen zur Genüge, um ihn in allen Bereichen sehr unsympathisch bis völlig ungeneißbar zu machen. Aber wie weit hilft eine Tendenz zur *reductio ad Hitlerum* bei der Lektüre seines Egloffstein-Aufsatzes und zum Verständnis der dahinterstehenden Männlichkeitsbilder?

Deutschnationales oder Suprematistisches charakterisieren Egloffsteins geschriebene Mannesexistenz nicht. Eine Differenz deutsche Herren – nichtdeutsche Niedere ist für den Ritter im Text nicht einschlägig, wie sehr Weise selbst darauf gerade während seines archivarischen Osteinsatzes Wert gelegt haben mag.²⁰ Schließlich: »Wieweit Egloffsteins und seiner Freunde Politik dem Glück des Landes dienlich war, steht hier nicht zur Betrachtung.«²¹ Die politisch-menschliche Hierarchisierung von Männern unterschiedlicher Nationalitätszuschreibungen hilft für das Verständnis seines Egloffstein-Arguments nicht weiter: Es bewegt sich innerhalb der Herrenklasse. Der herausragende Mann und Ritter, der Egloffstein ist, qualifiziert sich als Autor der Hochmeisterchronik nur im Vergleich zu anderen Mitgliedern seines Standes. Dieser Ritter entspricht jenseits eines unterstellten Deutschtums und der Tatsache, dass er ein Schwert zu führen vermochte, auch nicht unbedingt dem, was heute als Fluchtpunkt eines

17 Vgl. Lehr, Ein fast vergessener »Osteinsatz«, wie Anm. 13, 335–336.

18 Niedersächsisches Landesarchiv (NLA) Stade, Rep. 91/10 Nr. 19: Nachlass Erich Weise: Kleinere Veröffentlichungen in Form von Manuskripten.

19 Erich Weise, Die staatsrechtlichen Grundlagen des Zweiten Thorner Friedens und die Grenzen seiner Rechtmäßigkeit, in: Zeitschrift für Ostforschung (ZfO), 3 (1954), 1–25.

20 Vgl. Lehr, Ein fast vergessener »Osteinsatz«, wie Anm. 13, 89. »Für jeden Mann wird seine Arbeit festgelegt und diese durch die deutschen Herren kontrolliert.«: Notiz aus einer Arbeitssitzung Weises 1939, in: ebd., 112.

21 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 347.

faschistischen Männlichkeitsbildes gelten kann.²² Weises Egloffstein war eine Art *Homme de Lettres*. Ihm werden bei Weise ein strenges, aber auch diplomatisches Wesen bescheinigt, eine literarische Begabung und die Beherrschung seines sprachlichen Ausdrucks sowie die Unterwerfung seiner Handlungen unter seinen scharfen Intellekt.²³ Nur so wird er nicht nur Zeuge, sondern auch planender Gestalter von geschichtlichen Ereignissen, die aufzuschreiben er anschließend in einer privilegierten Position ist. Rationalität und Bändigung der Gewalt zeichnen Weises Bild des Mannes aus, der Ordensritter und Literat zugleich sein kann und den sein Biograf von Mann zu Mann versteht. Dieses Verständnis führt zur Zeichnung des Diplomaten als »weltgewandte[r], ritterliche[r] Mann mit [...] bestechenden Umgangsformen«,²⁴ der kühl kalkuliert, da »es zur Wesensart Egloffsteins [passte], dass er seinem Hochmeister manches verschwieg, um ungestört [seine] Ziele zu verfolgen«.²⁵ Wir können aus dem Ordensbriefarchiv gelegentlich ersehen, wenn der originale Egloffstein etwas verschwieg.²⁶ Ob er das aber routiniert tat, geschweige denn, ob es zu seiner Wesensart passte oder wie es um seine Umgangsformen bestellt war, vermögen wir nicht zu sagen.

Im Gegensatz zu seinem Verfasser ist auch Erich Weises Georg von Egloffstein kein Nationalsozialist.²⁷ Mit plumperen, soldatischen Bildern faschistischer Männlichkeit hat der Ritter nur das Hegemoniale gemein. Der Ordensritter dominiert. Er dominiert erfolgreich. Das jedoch ist zwar eine Gemeinsamkeit, aber keine ausschließliche oder auch nur spezifische Gemeinsamkeit mit »dem

22 Wo »neue Bilder hegemonialer Männlichkeit propagiert [wurden], die Irrationalität (den ›Triumph des Willens‹; mit ›dem Blut‹ zu denken) und die ungebändigte Gewalt des Frontsoldaten verherrlichten«: Raewyn Connell, *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeit*, übers. v. Christian Stahl, Wiesbaden 2006, 213. Die Forschung zu Männlichkeiten im Nationalsozialismus steht im Gegensatz zur Frauengeschichte dieser Epoche noch am Anfang; doch klar ist, dass als hegemoniale Männlichkeit die soldatische (und umgekehrt) propagiert wurde, vgl. Johanna Gehmacher u. Gabriella Hauch (Hg.), *Frauen- und Geschlechtergeschichte des Nationalsozialismus. Fragestellungen, Perspektiven, neue Forschungen*, Wien 2007; Anette Dietrich u. Liljana Heise, *Perspektiven einer kritischen Männlichkeitsforschung zum Nationalsozialismus*, in: Dies. (Hg.), *Männlichkeitskonstruktionen im Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 2013, 7–35.

23 Vgl. Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 363f.

24 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 351.

25 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 362.

26 Vgl. etwa Peter Knorr an Ludwig von Erlichshausen, Nürnberg, 19. August 1453, GStA PK Berlin, XX. HA, OBA Nr. 12324, Transkription in: Maximiliane Berger, *Der opake Herrscher. Politisches Entscheiden am Hof Friedrichs III. (1440–1486)*, Ostfildern 2020, Nr. 48.

27 Ob sich größere Überschneidungen mit Männlichkeiten einer zivilen, elitären, männerbündisch organisierten nationalsozialistischen Herrenklasse ergäben, die dem intellektuellen Milieu Weises näherstanden, zeigt sich erst bei besserer Erforschung dieser Gruppen. Vgl. Sebastian Winter, *Sippengemeinschaft statt Männerbund: Über die historische Genese der Männlichkeitsentwürfe in der SS und die ihnen unterliegende Psychodynamik*, in: Anette Dietrich u. Liljana Heise (Hg.), *Männlichkeitskonstruktionen im Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 2013, 65–81.

Mann« des Faschismus. Männlichkeit, Macht und Dominanz können verhältnismäßig generisch sowohl in unkritischen Geschlechter(selbst)bildern diverser historischer Epochen als auch in der modernen kritischen Geschlechterforschung als eng verbundene Trias auftreten.²⁸ In dieser Hinsicht kann Egloffstein unter Beobachtung der feministischen Theorie genauso aussehen, wie er bei Weise aussieht.

In seiner Laufbahn und seinen Forschungen zeigte Erich Weise ein ausdauerndes, kräftiges Festhalten an den politischen Perspektiven der deutschnationalen 1930er Jahre, über alle Schwierigkeiten hinweg, die ihm von weniger deutschnational expliziten Kollegen (oder auch der mittelalterlichen Empirie) entgegengesetzt wurden. Die Rückbindung an den Nationalsozialisten Erich Weise beschert uns sofort die nötige Abstandshaltung gegenüber ihm als Autor und Autorfigur, aber damit noch nicht unbedingt eine vollständige oder weiterführende Einordnung der Männlichkeit, mit der er sich und Georg von Egloffstein verbindet.

Frauen

»Sein Sexus ist drängend, heftig und unverbildet männlich. In guter Eheverbindung würde Urheber zweifellos ein treuer Ehemann, sorgender Vater und zu echter, tiefer Gattenliebe fähig gewesen sein. Sein Leben würde sich eher gut bürgerlich bescheiden als adlig pomphaft abspielen.«²⁹

Stammt die Irritation gegenüber Weises wissenschaftlichem Beitrag zu Georg von Egloffstein, von der ich eingangs sprach, aus einem männlich zu klassifizierenden Habitus, der anti-Frauen ist, klassisch alt und weiß despektierlich gegenüber weiblichen Menschen? Oder etwa daher, dass Frauen in seinen Arbeiten überhaupt nirgends vorgesehen sind?

Die zweite Frage kann getrost verneint werden – die Mediävistik, zumal die Ritterordensforschung, befasste sich lange aus Gründen, die in der Gestalt der Überlieferung liegen, mit frauenlosen Welten. Das kann man aus Gründen der Neugier auf mittelalterliche Frauen bedauern und – vor allem wenn man die editorischen Prägungen der ›Ostforschung‹ von Weises Generation infrage stellt – heute mit breiter und tiefer angelegten Bohrungen in der Quellengrundlage gut umgehen. Irritieren muss es daher nicht. Die erste Frage hingegen, nach der Frau als Gegenbegriff, stellt sich als Verdachtsmoment überhaupt nur, weil Frauen auf dem Wege des grafologischen Gutachtens in Weises Aufsatz überrepräsentiert sind, und zwar auf eine spezifische, 1950er-Jahre-bedingte Art. Das ist eine Folge

28 Vgl. Connell, *Der gemachte Mann*, wie Anm. 22, 62.

29 Weise, *Georg von Egloffstein*, wie Anm. 1, 372 f.

seines Ansatzes, dass charakterliche Essenz über die Schrift aufzudecken sei, ohne dass der Aufdeckende auf personenbezogene Rahmendaten seines Subjekts referiere. Die zu Anfang dieses Abschnitts zitierte Passage bringt die Frage des Verhältnisses des Ordensritters zu Frauen, die sich aus dem mittelalterlichen Material nicht stellt, überhaupt erst aufs Tableau. In Weises historischer Argumentation wird darauf nicht explizit Bezug genommen. Doch Leser:innen des grafologischen Gutachtens müssen sich erst wieder ins Gedächtnis rufen, dass Georg von Egloffstein den Schwur geleistet hatte, seinen Sexus, wie drängend und unverbildet männlich auch immer, strikt im Zaum zu halten, dass er kraft desselben Schwurs auf eine Eheverbindung und Vaterschaft verzichtete und dass seine gesamte Gattenliebe der Kirche und seinen Ordensbrüdern zu gelten hatte. Das Bild bürgerlich bescheidener Brotverdienerexistenz, das Egloffsteins Handschrift den Grafologen Hoffmann heraufbeschwören lässt, kettet sich im Imaginarium der Leserin sofort an die Lebensumstände der Verfasser, Weise und Hoffmann.

Dort trifft man, bei einiger Nachforschung, tatsächlich auf Frauen, etwa in einem Schreiben des Grafologen Hoffmann an Weise (24. Januar 1957): »Meine kleine Frau, die ganz besonders Ihre Arbeit mit meiner verglich, hat lebhaft Anteil daran genommen.«³⁰ Auch Weise selbst hatte die Gewohnheit, Freunde und Korrespondenzpartner von seiner Gattin zu grüßen. Er hatte auch die Gewohnheit, gesundheitliche Probleme seiner namentlich nicht genannten Hausfrau vor allem als logistische Probleme in seinem wohlgeplanten Berufsleben einfließen zu lassen.³¹ Doch wenn Weise im politischen Bereich selbst für konservative Kreise der bundesrepublikanischen 1950er Jahre zu gestrig war, war diese Art, beredt über die Frau zu schweigen, in seinem Umfeld nur zeitgemäß. Für den Wissenschaftler Weise gab es im Berufs- und Gedankenleben kaum einen Anlass, sich mit Frauen zu befassen – zumindest keinen, der sich wirksam als solcher aufdrängen konnte. Selbst die Vordrucke, mittels derer um Rezensionen gebeten wurde, trugen standardmäßig die Anrede »Sehr geehrter Herr!«.³² Man war unter Männern unter sich.

Dass Frauen den im Umfeld Erich Weises historisch Nachforschenden kaum begegnen, führt allerdings auch dazu, dass unser Bild von der alten, weißen

30 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 54: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften, Verlagen, Instituten, Archiven und Kommissionen zu verschiedenen Veröffentlichungen 1955–1958.

31 Vgl. NLA Stade, Rep. 91/10, passim, u. a. Nr. 19, Nr. 79. In Nr. 37, Erich Weise an den »lieben Kuphalt«, Hannover, 28. Februar 1957, geht es zwar recht ausführlich um die gesundheitlichen Probleme der Gattin, Eigennamen erhalten jedoch nur die Kinder. Weise ließ sich auf Dienstreisen stets von seiner Frau begleiten, die dem unter Schwerhörigkeit leidenden Gatten soufflierte.

32 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 40: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften und Wissenschaftlern wegen Rezensionen von Erich Weise 1951–1962.

Männlichkeit Weises vermutlich eine plausible, heute irritationsfähige Grundlage hat, aber an Weises hier interessierendem Bild von Männlichkeit etwas vorbeigeht. Weise-Egloffsteins Männlichkeit hat Frauen zwar logisch als Gegenstück, nicht aber auch sicht- und nachvollziehbar. Das eine ist also abermals die Distanzierung von einem Autor und einer Autorfigur, als dessen Kollegin zu leben man sich ziemlich schwer vorstellt. Das andere ist ein Bild von Männlichkeit als Verständniskanal zwischen Historiker und mittelalterlichem Zeitgenossen, das ohne Referenz auf Frauen funktioniert. Das heißt auch: ohne Frauen als expliziten Gegenbegriff. Ob ich mich als Leserin im 21. Jahrhundert bewusst aus diesem Verständniskanal ausgeschlossen sehe oder ob ich lieber vor meinem eigenen Hintergrund einer Epoche fluider Genderidentitäten mit ihm spiele, bleibt mir überlassen. Weises Egloffstein schweigt dazu; seine Männlichkeit ist insofern geschlechtsoffen.

Kontinuität, Essenz

»Hohes Abstraktionsvermögen und lebenskräftige Willensqualitäten geben seinem Naturell die maskuline Gradlinigkeit.«³³

Die Versuche, den Ort der Irritation über Weises Egloffstein-Aufsatz näher zu bestimmen, waren bisher nur moderat erfolgreich: Seine persönliche politische Haltung und die zeitgebundene Frauenlosigkeit seines beruflichen Lebens und Denkens brachten immerhin eine effektive Distanzierung von Weise als Autor und Autorfigur. Also, auf zum Aufsatz selbst, seinem wissenschaftlichen Kontext und seinen Argumentationsprämissen.

Im Nachlass Erich Weises im Niedersächsischen Landesarchiv Stade ist das Manuskript des Aufsatzes über Georg von Egloffstein nur in einer bereits weit fortgeschrittenen Fassung überliefert.³⁴ Über die Genese des Textes zwischen der paläografischen Identifizierung von Egloffsteins Handschrift und den letzten Rechtschreibkorrekturen vor der Drucklegung lässt sich daher nichts sagen. Wie und warum bei Weise die Idee entstanden ist, seine eigenen Ergebnisse durch ein grafologisches Gutachten flankieren zu lassen, geht aus der erhaltenen Korrespondenz nicht mehr klar hervor. Aber sie liefert zumindest einige Indizien: Zufall und günstige Gelegenheit scheinen ihre Finger im Spiel gehabt und sich mit einigen abstrakteren und grundsätzlicheren Überlegungen getroffen zu haben, die Weise zu dieser Zeit über Kontinuität und Geschichtlichkeit anstelle.

33 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 371.

34 Vgl. NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 34: Nachlass Erich Weise: Kleinere Veröffentlichungen in Form von Manuskripten und Textentwürfen, vor allem zum Ordensstaat in Preußen.

Der Grafologe Günter Hoffmann betrieb 1956 in Stade Familienforschung, kam offenbar mit dem Archivleiter Weise ins Gespräch und erhielt von ihm Hilfestellungen. Als Dank und Gefälligkeit erstellte er im Herbst 1956 ein unentgeltliches Gutachten über Egloffstein (heute hofft man: anhand von Reproduktionen; Weise konnte sich noch gelegentlich Material aus dem Göttinger Archivlager ausleihen). Dieses Gutachten übernahm Weise dann in seinen Aufsatz und erbat sich dazu von Hoffmann die Erlaubnis, die technischeren Erklärungen für Mit-Grafologen weglassen und eine kleine Änderung anbringen zu dürfen. Der »diplomatische[n] Lüge« wollte er Egloffstein nicht für fähig erklären; »diplomatische Verstellung« hielt er für sachgerechter, da neutraler.³⁵ In der Druckfassung des Aufsatzes geht dem Gutachten noch eine knappe Seite Einleitung durch Weise voran, in der die Verwendung der »wissenschaftlichen Graphologie« für den »Nachweis literarischer Begabung« bei Egloffstein begründet wird.³⁶ Sowohl der Reiz als auch der wissenschaftliche Mehrwert der Kooperation liegt für Weise in der wissenschaftlichen Objektivität, welche die Übereinstimmung der Ergebnisse zweier unterschiedlicher disziplinärer Methodologien garantieren soll und zu der sich die beiden Herren brieflich gegenseitig gratulierten. Wie Weise in seiner Einleitung schreibt: »In diesem Falle stimmt das Ergebnis mit meinen Schlussfolgerungen überein und bestätigt sie, obwohl beide Untersuchungen völlig unabhängig und unbeeinflusst voneinander vorgenommen worden sind.«³⁷ Hoffmann sah es ähnlich. In einer Notiz an Weise, verfasst auf der Rückseite einer Mahnung zur Zahlung ausstehender Krankenkassenbeiträge, heißt es: »Ihre Arbeit über G. v. E. hat mich sehr gefesselt. Ich habe sie laut meiner Frau vorgelesen. Es ist ja sehr interessant wie sehr sich unsere Arbeiten ähnlich sind.«³⁸ Die kollegiale Bekanntschaft Weises und Hoffmanns bestand fort; noch 1958 ließ Weise den Grafologen zu seinen Vorträgen einladen.³⁹

Eine »wissenschaftliche Graphologie« ist heute nicht Bestandteil des anerkannten hilfswissenschaftlichen Instrumentariums der Mediävistik, vom Glauben an eine – grafologisch oder anderweitig erzeugte – Objektivitätsgarantie ganz zu schweigen. Wäre es zu schelmisch, auch Weises Zeitgenossen eine gewisse Skepsis zu unterstellen, nur weil die Sonderdrucke seines Aufsatzes zunächst

35 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 54: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften, Verlagen, Instituten, Archiven und Kommissionen zu verschiedenen Veröffentlichungen 1955–1958.

36 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 370.

37 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 370.

38 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 54: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften, Verlagen, Instituten, Archiven und Kommissionen zu verschiedenen Veröffentlichungen 1955–1958.

39 Vgl. NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 37: Nachlass Erich Weise: Kleinere Veröffentlichungen in Form von Manuskripten und Textentwürfen.

ohne grafologisches Gutachten angefertigt wurden?⁴⁰ In der Akzeptanz und Verwendung grafologischer Ergebnisse liegt an sich schon ein größeres Irritationspotenzial für heutige Leser:innen. Dort liegt aber auch ein wesentliches Element einer Beschreibung von Weises Männlichkeitsgebrauch. Hoffmanns Gutachten kann für Weise nur dann zum wissenschaftlichen Argument werden, wenn er annimmt, dass der Mann Egloffstein gar nicht anders konnte, als seine eigene Wesensessenz zu schreiben – und dass diese Essenz überzeitlich erkennbar ist, für Männer, die andere Schriften, andere Sprache, in anderer Haltung, anderer Kultur etc. etc. schreiben.⁴¹

In seinem Aufsatz kündigt Weise früh an: »Diesen Augenzeugen [den Verfasser der 1. Fortsetzung der Älteren Hochmeisterchronik, Anm. MB] möchte ich in der Person des Vogtes von der Leipe, Georgs von Egloffstein, suchen.«⁴² Das »möchte« ist hier das entscheidende Wort, denn Weise braucht Hoffmanns Gutachten, braucht – wesentlich zaghafter, aber dennoch auch in seiner historischen Analyse – die Beziehung zwischen Handschrift und Charakter als wissenschaftliches Argument. Sonstige Indizien reichen nicht aus, um Georg von Egloffstein anderen Mitgliedern der Herrenklasse gegenüber als Verfasser der Chronik eindeutig durchzusetzen. Gelegenheit und Wissen allein überzeugen nicht, und die Paläografie hilft nicht direkt, denn die Chronik ist nur abschriftlich überliefert.⁴³ Daher wird die Handschrift Egloffsteins identifiziert und von der eines weiteren Ordensmitglieds unterschieden, auch wenn diese »der Egloffsteins nicht unähnlich [ist], aber nüchterner, ohne den phantasievollen Schwung [...]. Scheinbar entsprachen sich die beiden Charaktere tatsächlich ein wenig.«⁴⁴ Dieser eher beiläufig eingeführten direkten Verbindung zwischen Schrift und Charakter folgt eine Charakterdarstellung des Verfassers der Chronik durch deren Herausgeber, die Weise in seiner Schlussfolgerung anführt, um Entsprechungen zu seiner biografischen Skizze Egloffsteins und namentlich den darin enthaltenen Charakter-Aperçu nahezulegen.⁴⁵ Der Schlussstein in dieser aus Charaktererkenntnis gebauten Argumentationsbrücke ist allerdings erst das

40 Vgl. NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 54: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften, Verlagen, Instituten, Archiven und Kommissionen zu verschiedenen Veröffentlichungen 1955–1958.

41 Dass diese Erkenntnis angesichts und entgegen der Beweislage viel gilt, zeigt sich ebenfalls: Weise bemerkt, Egloffsteins Nachfolger als Verwalter der Neumark habe ihm in einem Schreiben finanzielle Unregelmäßigkeiten vorgeworfen, und bewertet das Quellenzeugnis wie folgt: »Wir können dazu nur bemerken, dass Verfehlungen dieser Art nicht auf Egloffsteins Linie liegen«, Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 350.

42 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 346.

43 Vgl. Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 363; vgl. Hochmeisterchronik, die ältere, in: Rep. Font. 5, 548, wie Anm. 3 (dort noch Egloffstein als Verfasser, dem Aufsatz Weises folgend).

44 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 353.

45 Vgl. Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 364.

Gutachten Hoffmanns. In seiner Einleitung stellt Weise sich und Hoffmann fast staunend als nachgeborene Zeugen vor die Offenbarung des schriftstellerischen Wesens Egloffsteins, das sich durch die Handschrift Bahn bricht: »Diese Merkmale scheinen sehr auffallend zu sein; denn als ich Herrn Hoffmann die Briefe zum ersten Male vorlegte mit dem Hinweis, es sei die Schrift eines Deutschordensritters, meint er, dann habe der das nicht selbst geschrieben, diese Hand sei die eines Gelehrten und Künstlers. Die Identität steht aber [...] ausser [sic] Zweifel.«⁴⁶ Egloffsteins Schreiben dient Weise als methodologisch ganz unterschiedlich beschreitbarer Weg zur Manneserkenntnis. Das passt zu seinem Konzept der Herrenklasse: »Zur Person des Georg von Egloffstein lassen sich eine ganze Reihe von Einzelheiten feststellen, die wohl ausreichen, sein Charakterbild als das eines typischen Vertreters der aussterbenden Generation der alten Herrenklasse der Deutschordensbrüder in Preussen um die Mitte des 15. Jahrhunderts mit allen seinen glänzenden Fähigkeiten und verhängnisvollen Neigungen, vor allem seinem ungeminderten Herrschaftsanspruch gegenüber der preussischen Bevölkerung zu zeichnen.«⁴⁷ Die Egloffsteins mögen aussterben, der Deutsche Orden mag aussterben, die deutschen Herren in Preußen mögen aussterben, aber die alte Herrenklasse als solche bleibt zeitlos erkennbar und, da auf diese Weise auflösbar in eine Reihe von Charakterzügen, potenziell vor der Geschichtlichkeit zu retten.

Die Geschichtlichkeit als Gegensatz zu überzeitlichen Wesensmerkmalen beschäftigte Weise während der Zeit, in der er seinen Egloffstein-Aufsatz schrieb, auch ganz allgemein. Er bereitete den Aufsatz 1956 vor und reichte im Januar 1957 das fertige Manuskript ein (sechs Tage zu spät), im Hinblick auf ein Erscheinen des Bandes 1958.⁴⁸ Parallel dazu unterhielten Weise und der Jubilar Forstreuter eine rege fachliche Korrespondenz. Ihren Ausgangspunkt nahm sie von einer Rezension Forstreuters⁴⁹, die er Weise zur Kenntnis brachte. Weise war mit der Rezension nicht einverstanden – Forstreuter hätte »aber auch erst das Buch lesen«⁵⁰ sollen –, witterte gar eine Retourkutsche für eine Rezension Weises fünf Jahre zuvor. Der Ton der schriftlichen Unterredung ist eisig höflich. Neben Detailfragen der historischen Empirie geht es um das Politische in Weises Ordensgeschichtsschreibung und um Kontinuität und Zeitlosigkeit. Im Grundsatz

46 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 370.

47 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 347–348.

48 Vgl. NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 54: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften, Verlagen, Instituten, Archiven und Kommissionen zu verschiedenen Veröffentlichungen 1955–1958.

49 Zu Erich Weise, Die Staatsverträge des Deutschen Ordens in Preussen im 15. Jahrhundert, 2. Bd. 1438–1467, Marburg 1955.

50 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 54: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften, Verlagen, Instituten, Archiven und Kommissionen zu verschiedenen Veröffentlichungen 1955–1958.

verstanden sich die beiden Kollegen politisch gut genug, dass Forstreuter Weises Zielsetzungen nicht infrage stellte. Anders als Weise bevorzugte Forstreuter als Methode, seinen Haltungen in der Forschung Ausdruck zu verleihen, beredtes Schweigen (bis zur redaktionellen Tilgung von Hinweisen auf jüdisches Leben aus seinen Editionen) und moderatere Tonlagen.⁵¹ Entsprechend warb er in den 1950er Jahren um einen konzilianteren und gemäßigeren Duktus – beispielsweise wäre es ihm lieber gewesen, Weise hätte keine deutschen Ortsnamen für in den 1950er Jahren polnische Orte verwendet. Diese politischen Fragen sind jedoch erkenntnistheoretisch fundamentaleren Differenzen um Geschichtlichkeit und historische Erkenntnis untergeordnet. Nach Forstreuters Geschmack urteilte Weise in Fragen der Ordensgeschichte wenn auch nicht völlig ungerecht, so doch stark subjektiv. Für Weise ist das ein Widerspruch. Er schreibe objektiv. Seinen wissenschaftlichen Erkenntnissen müsse diese Objektivität zugestanden werden – oder »[w]ollen Sie den Polen damit das Stichwort liefern, meine kritischen Ergebnisse auch gleich abzulehnen?«. ⁵² Im Schielen auf die Reaktion der Wissenschaft der anderen wird Weises Objektivitäts-Herrlichkeit fast zur Verschüchterung.

Doch Forstreuter kann nicht zustimmen. Er kritisiert die Kontinuitätsannahmen, mittels derer eine Harmonie von Ordensritter, »Preussengeist« und Weises Urteil naturalisiert wird. »Dazwischen lagen Jahrhunderte, die anders waren.«⁵³ Als Antwort darauf präzisiert Weise seinen Standpunkt und gibt Forstreuter in puncto Kontinuität recht. Er halte nichts von Kontinuität. Die Suche nach geschichtlicher Kontinuität ist für sein Arbeiten nicht erst nötig. »Von ›Kontinuität‹ ist in meinem Buche schon deshalb nicht die Rede, weil ich das häßliche und überflüssige Fremdwort nicht leiden kann. Wenn man die Geschichte einer Idee verfolgt [...] so braucht man gar keine Kontinuität, die ja auch meist garnicht vorhanden ist.«⁵⁴ Zur Schönheit von (Lehn-)Wörtern mag man stehen, wie man möchte, doch der erkenntnistheoretische Hintergrund der Ablehnung ist für heutige Kolleg:innen einigermaßen erstaunlich. Die Identifikation von Kontinuitäten setzt zunächst einmal die Erkenntnis von historischer Spezifik voraus – Forstreuters ›Jahrhunderte, die anders waren‹ –, die Weise hier galant für zweitrangig erklärt. Er sieht das Geschäft des Historikers explizit nicht

51 Vgl. Hess, *The Absent Jews*, wie Anm. 11.

52 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 54: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften, Verlagen, Instituten, Archiven und Kommissionen zu verschiedenen Veröffentlichungen 1955–1958.

53 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 54: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften, Verlagen, Instituten, Archiven und Kommissionen zu verschiedenen Veröffentlichungen 1955–1958.

54 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 54: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften, Verlagen, Instituten, Archiven und Kommissionen zu verschiedenen Veröffentlichungen 1955–1958.

in der Identifikation und Erklärung auch von Stetigkeiten und Zusammenhängen gegenüber von oder verschränkt mit Veränderungen und Entwicklungen. Derlei braucht er nicht. Das Wesentliche ist ihm das, was unabhängig von der historischen Situation ist. Die ›Geschichte‹ ist für die ›Geschichte einer Idee‹ nur akzidentiell. Erkenntnisziel und unmittelbares Gegenüber des Geschichtes Schreibenden ist die überzeitliche Essenz.

Genau wie Weises Idee von preußischer Geschichte die Geschichte gleichsam als Beiwerk anhängt, ist sein zeitgleicher Egloffstein im Kern geschichtslos. Das ist die Voraussetzung seiner Aneignung durch weitere Mitglieder und Sympathisanten der Herrenklasse. Er wird für Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts zum direkten Gegenüber, ein Mann für alle Jahreszeiten, dessen Essenz sich über sein Schreiben vermittelt: der wesenstragende Schaffensakt der Autorschaft über die Zeiten transportiert im durch den physischen Akt des Schreibens hervorgebrachten Medium. Der zentrale Argumentationskniff des Egloffstein-Aufsatzes, das Verstehen des Mannes als Folge und Voraussetzung wissenschaftlich objektiver Verständigung, ist bei Erich Weise in den späten 1950er Jahren Teil einer breiteren Reflexion des Charakters von Geschichtsschreibung. Hier, im Grundsätzlichen und bei den Grundfesten der Argumentation, verliert Weise seine Leserin. Von einem Standpunkt – zeitlich, hermeneutisch, geschlechtlich – außerhalb der Verständnissgemeinschaft von Herren aus ist hier Schluss. Das Naturell geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis sieht heute anders aus, es ist weniger geradlinig. Meine eigene Willensqualität im 21. Jahrhundert lässt die Männlichkeit, die Weise (be-)schreibt, als wie geschlechtsoffen auch immer ich sie unter brutaler Berufung auf postmoderne Genderbilder betrachten kann, nicht als Erkenntnismittel gelten. Als Gegenstand des Interesses natürlich schon.

Der ganze Kerl: Heimat, Gegenwart, Zukunft

»Schreiber hat wenig Freunde; aber diese sind erprobte und bewährte Helfer.«⁵⁵

Im Sinne von Weises Ansatz der Geschichtsimmunität lässt sich der Ordensritter im Entstehungskontext des Aufsatzes in Weises eigener Gegenwart aufsuchen. Was sollte also der Ordensritter in den späten 1950er Jahren? In seiner fachlichen Korrespondenz beschäftigte den Mediävisten die Rechtfertigung der Zeitlosigkeit der Subjekte seines Schreibens, während er an Egloffstein arbeitete. Doch wenn man hinzunimmt, dass, wie Weise verkündete, »der deutsche Archivar keine Trennung zwischen Beruf und Freizeit kenne«,⁵⁶ rückt ein weiteres ein-

⁵⁵ Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 371.

⁵⁶ Vgl. Lehr, Ein fast vergessener »Osteinsatz«, wie Anm. 13, 85.

schlägiges Arbeitsgebiet ins Blickfeld. Während der Jahre 1956 und 1957 beteiligte sich Erich Weise maßgeblich an der Wiedererrichtung seiner Königsberger Studentenverbindung. Sein Engagement im »Altherrenverband der Alten Königsberger Turnerschaft Frisia im Coburger Konvent« hatte er – »Furchtlos und treu!«⁵⁷ – bereits 1946 aufgenommen, als es noch darum ging, Ehemalige nach dem Krieg überhaupt erst wiederzufinden und zusammenzubringen. Zum 60-jährigen Jubiläum 1957 wurde die Verbindung als aktive Burschenschaft in Braunschweig neugegründet. Weise, der in diesen Jahren einige Male im Kreise von Altherren und neuen studentischen Mitgliedern Vorträge über seine Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte hielt, entwarf parallel zu seiner Arbeit an dem Egloffstein-Aufsatz das neue Wappen der Verbindung und schrieb die Festrede zum Stiftungsfest 1957.⁵⁸ Das Vorbild für die neuen studentischen Mitglieder, für den akademischen Nachwuchs, für den männlichen Nachwuchs: der Ordensritter.

Das Wappen der Verbindung, das Weise auch im Festvortrag erläuterte – es sei nun, unter Federführung eines Mediävisten, heraldisch korrekter als das alte –, zeigt einen Ordensritter, natürlich als Typus und nicht individualisiert. Er trägt auch abgesehen von seiner Figur ein großes Stück Königsberg nach Braunschweig: Sein Schild vereinigt Braunschweiger Löwen und altpreußischen Adler. Vorbild sei das Siegel des Ordensmarschalls gewesen (anders als der Hochmeister des Deutschen Ordens residierte der Marschall in Königsberg). Der violette Hintergrund stehe für das weinfarbene Meer, von dem Braunschweig freilich weit entfernt ist. Doch gemahnte es nicht nur an die geforderte klassisch-philologische, da homerische Bildung der Burschenschaftler, sondern auch an den Strand in Selenogradsk (ehemals Cranz) auf der Kurischen Nehrung. Warum allerdings ausgerechnet der Ordensritter als Identifikationsfigur für Studenten der 1950er Jahre? Er vereinige, so Weise in seiner Festrede, die zwei »wichtigsten Wurzeln des modernen Menschen, die wir also auf Rittertum und die neu erwachende Wissenschaft zurückführen dürfen«.⁵⁹ Der geistige und körperliche Athlet ist für Weise ein Desiderat seiner Gegenwart: »Unsere Zeit braucht den ganzen Menschen, ich möchte fast sagen: Wir brauchen wieder ganze Kerle!«⁶⁰

Warum? Für eine Vermännlichung der Gegenwart als politische Situation, und zwar eine spezifische. Weises Illustration in der Festrede ist Boucicaut: Jean (II.) Le Maingre, ein bekannter Kämpfender, Regierender, Kreuzfahrer und Preu-

57 So das Motto der Burschenschaft.

58 Vgl. NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 79: Nachlass Erich Weise: Mitgliedschaft im Altherrenverband der Alten Königsberger Turnerschaft Frisia im Coburger Konvent.

59 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 79: Nachlass Erich Weise: Mitgliedschaft im Altherrenverband der Alten Königsberger Turnerschaft Frisia im Coburger Konvent.

60 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 79: Nachlass Erich Weise: Mitgliedschaft im Altherrenverband der Alten Königsberger Turnerschaft Frisia im Coburger Konvent.

ßenfahrer des 14./15. Jahrhunderts. Boucicaut ließ sich auch von Weise nicht als Deutscher bezeichnen und lenkt damit umso mehr den Blick darauf, dass in »dem Elend dieser Zeit« das von Weise vorgestellte Gesinnungsrittertum, das »akademische Führertum«,⁶¹ wie er es nennt, ein für willige Rekruten offenes Ideal ist. Was sich Weise von den neuen Rittern allerdings erhofft, sagt er zum Abschluss seiner Rede sehr deutlich: die politische Rückeroberung der »deutschen Heimat im alten Ordensstaat«⁶² durch wissenschaftliches Schreiben und seinen Einfluss. Wie Weises Festrede aufgenommen wurde, insbesondere unter den jüngeren Generationen, lässt sich aus dem Nachlass nicht feststellen. Seine Idee einer neuen Riege akademisch-kämpferischer Deutschherren hat insgesamt wenige Freunde und glücklicherweise noch weniger erprobte und bewährte Helfer gefunden.

Der ganze Mensch, den Weise fordert, könnte für uns heute auch weiblich sein, damals jedoch nur theoretisch, nicht faktisch. Der ganze Kerl, den Weise dann doch noch, vertraut, scherzend, und unter Kerlen, nennt, ist ein vielseitiges Ideal aus *brawn and brains*, das selbst wiederum ritterliche Ideale hat und in der Selbstverpflichtung auf eine größere Sache aufgeht. Beide sind zeitlos, sie »gelten [heute] wie eh und je«,⁶³ aber auch ein Gegenbild zur Gegenwart. »Deshalb will ich nun von der alten Überlieferung sprechen und ihre Gültigkeit für heute und für die Zukunft aufzeigen.«⁶⁴ Ersteres tut er allerdings nur in Abkürzungen. Die Begriffe Ritter – Wissenschaft – höheres Wollen müssen weit reichen. Die Bedeutung des Ordensritters für Weise und gegen seine Gegenwart wird aus den Assoziationswolken der Festrede deutlich. Sucht man jedoch nach einer mannesförmigeren Vorstellung eines solchen Ritters, muss man wiederum seinen Egloffstein-Aufsatz lesen, die diplomatischen Missionen und schriftlichen Überreste kennenlernen und schließlich im grafologischen Gutachten mit Willensfestigkeit, maskuliner Gradlinigkeit und drängendem Sexus den Bogen zu einer geschichtslosen Eigenschaftensammlung schließen. Die Verbindung ›Wissenschaft – Rittertum‹ haben beide Texte Weises gemein. Mit ihr benennt Weise die Besonderheit Egloffsteins selbst unter den Mitgliedern der Herrenklasse – als Mann der Tat und Mann der Buchstaben – und überhöht zugleich sein eigenes Umfeld sich mit Ordensgeschichte identifizierender, akademischer Altherren. An diesem Punkt, dem Signum des (wissenschaftlich) Schreibenden,

61 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 79: Nachlass Erich Weise: Mitgliedschaft im Altherrenverband der Alten Königsberger Turnerschaft Frisia im Coburger Konvent.

62 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 79: Nachlass Erich Weise: Mitgliedschaft im Altherrenverband der Alten Königsberger Turnerschaft Frisia im Coburger Konvent.

63 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 79: Nachlass Erich Weise: Mitgliedschaft im Altherrenverband der Alten Königsberger Turnerschaft Frisia im Coburger Konvent.

64 NLA Stade, Rep. 91/10 Nr. 79: Nachlass Erich Weise: Mitgliedschaft im Altherrenverband der Alten Königsberger Turnerschaft Frisia im Coburger Konvent.

lässt sich jedoch in Weises Schriften ansetzen, um das männliche Herrentum, das uns aus ihnen entgegenwallt, durch eine sehr heutige Aneignung aufzubrechen.

Herrenklasse oder: Das Androgyne

»In den Stunden schöpferischer Stille offenbart Schreiber, dass die vorwiegend männlich besetzten Verstandeszentren von weichen, femininen Empfindungen intuitiv kultiviert werden. Dann offenbart sich die Bipolarität seines Naturells.«⁶⁵

Diese Stelle fällt heute ins Auge: Weises Egloffstein hat eine weibliche Seite. Abgesehen davon, dass die Identifikation von männlich und rational sowie weiblich und empfindsam mehr als fragwürdig ist, finden wir hier einen Anschlusspunkt in die Postmoderne: die »Bipolarität seines Naturells«. Kämpfen und Politik sind männlich, Literatur ist weiblich. Weises Egloffstein hat die Hochmeisterchronik geschrieben, weil er der Mann dafür war – und das weiß Weise, weil er und Hoffmann sein Wesen von Mann zu Mann erkennen. Aber Weises Egloffstein war der Mann für Weises These, weil er auch weiblich war. Der Ordensritter ist androgyn.

Für Weise sah das mit Sicherheit nicht so aus. Ähnlich wie sonst weiblich konnotierte Handlungen in der homosozialen Welt nationalsozialistischer Männerbünde der Männlichkeit keinen Abbruch taten,⁶⁶ versinkt der weibliche Zug von Weises Protagonisten neben dem unverbildet männlichen Sexus in Nebensächlichkeit. Für Weises Leserin eröffnet diese Androgynität, die gerade aufgrund von Weises essenzialistischer Argumentationsweise weit über die bloße Handlungsoberfläche (gelegentliches Strümpfstopfen für Kameraden?)⁶⁷ hinausgeht, eine Möglichkeit, mittels einer Art Raubkopie von Weises Vorgehensweise den Ordensritter ins 21. Jahrhundert zu schleifen. Mit Georg von Egloffstein (ca. 1409–1458) hat auch das nicht viel zu tun, besteht die Raubkopie doch gerade in einer Weises Egloffstein (1957/8) fast vergleichbar (p/m)aternalistischen Gedankenoperation: Die Lektüre basierend auf einem heutigen Verstehen der mannesgebundenen Erkenntnisweise, die Weise gebrauchte, auf das Weibliche hinauslaufen zu lassen.

Im Bemühen, die Argumentation des Egloffstein-Aufsatzes von Erich Weise einzuordnen, bringen die naheliegenden Kontextualisierungswege zwar Abstand von Weise als Mann und Autorfigur, führen aber in Bezug auf den Text nicht viel weiter. Weises nationalsozialistische Vergangenheit und, zum Zeitpunkt des

65 Weise, Georg von Egloffstein, wie Anm. 1, 372.

66 Vgl. Thomas Kühne, *Protean Masculinities, Hegemonic Masculinities. Soldiers in the Third Reich*, in: *Central European History*, 51, 3 (2018), 390–418.

67 Vgl. Kühne, *Protean Masculinities*, wie Anm. 66.

Schreibens, politisch und weltanschaulich deutschnationale Gegenwart disqualifizieren ihn persönlich eindeutig als Dialogpartner. Sein Text bleibt dennoch in der Forschungslandschaft bestehen. Seine paläografischen Analysen und biografischen Einordnungen haben im Wesentlichen noch Gültigkeit, wenn auch seine Schlussfolgerungen widerlegt worden sind. Weise lesen, Weise zitieren, Weise kommentieren – das ist auch und gerade in der Widerlegung nach wie vor üblich. Auch der zweite naheliegende Nachforschungsgang, beruhend auf dem Verdacht alter, weißer Männlichkeit und der Frage nach dem Frauenbild – als Gegenbild zum Männerbild –, drängt heute zwar deutlich zur Abkehr von Weise als Mann und Autorfigur, geht aber an der von Weise eingesetzten männlichen Argumentationsfigur vorbei.

Die Autorfigur Erich Weise ist nicht mehr zu ändern. Dass der Lektüre die Klette eines schwierigen Verhältnisses zur Autorfigur anhaftet, kann und sollte benannt werden. Darüber lässt sich jedoch noch hinausgehen. Ein Schritt wäre die Frage, ob die Stacheligkeit des Textes zu Georg von Egloffstein eventuell nicht nur in der Autorfigur Weises, sondern auch in der Autorfigur Egloffsteins liegt, die Weise zeichnet. Diese Figur löst sich jenseits der biografischen Eckdaten in eine zwar zeitgebunden ausgedrückte, aber zeitlos gedachte Sammlung von Eigenschaften auf, durch die sie letztlich jenseits der Geschichtlichkeit platziert werden soll. Der ganze Mensch, literarische Empfindsamkeit, Abstraktionsvermögen, Willensstärke, Bescheidenheit, Ausdauer, Standesbewusstsein ... Als geschichtswissenschaftliche Beobachtung ist diese Liste hohl. Sie eignet sich nur zur epochenübergreifenden Aneignung, welche die Begriffe mit zeitgebundenen Handlungen und Beobachtungen füllt. Auch mit heutigen.

Heute sitzen dem Charakterkonglomerat von Weises Egloffstein die Zuschreibungen »männlich« und »weiblich« nur lose auf. Der ganze Kerl als Ansammlung von Eigenschaften könnte auch eine Ordensritterin sein. »Die Begriffe ›männlich‹ und ›weiblich‹ verweisen jenseits von biologischen Geschlechterunterschieden auf die Art und Weise, wie sich Männer untereinander unterscheiden, und Frauen sich untereinander unterscheiden, in Bezug auf das soziale Geschlecht.«⁶⁸ Der ahistorische Egloffstein zeichnet sich anderen Kandidaten aus der Herrenklasse gegenüber durch das gewisse weibliche Quäntchen aus, das ihn schöpferisch schreiben lässt. Herrenklasse und Weibliches schließen einander nicht so unbedingt aus, wie der biologisch und ideologisch rein männliche Entstehungskontext des Textes es vermutlich nahelegte. Diese Annahmen (Wünsche?), mit ihrem turnerschaftlichen Bier- und Tabaklärm in Sepia, müssen Leser:innen heute nicht mehr dominieren. Schließlich haben »[i]n der Vergangenheit [...] auch nicht Männer Frauen dominiert, sondern das Männliche über

68 Connell, *Der gemachte Mann*, wie Anm. 22, 90.

das Weibliche«. ⁶⁹ Während Weise in der Herrenklasse des Ordenslandes der unbekanntem Masse an Nichtrittern und Preuß:innen eine Art von Männlichkeit überordnet – ihr unbedingten Herrschaftswillen unterstellt –, die selbst keinen Widerspruch zwischen realpolitischer und ökonomischer Dominanz und geistig-spirituelle Unterworfenheit sah, darf seine Leserin ein Bündnis mit dem Weiblichen der Ordensritter schließen und dem Androgynen in der Herrenklasse genau die Dominanz zukommen lassen, die es in der Argumentationslogik von Weises Aufsatz (vermutlich) unbeabsichtigt hat.

Diese Freiheit kommt nicht nur aus der Distanzierung von Erich Weise als Autorfigur, sondern auch aus der eingrenzenden Identifizierung des Irritationspunktes bei der Lektüre seines Egloffstein: die Hermetik seines Argumentationskerns »Mannesverstehen zweier Männer ergo wissenschaftlich objektives Ergebnis«. Bei jedem Versuch, Historisches zu verstehen, ist in der einen oder anderen Weise ein Plausibilitätssprung vom Nachprüfen zum Glauben involviert; das hätte auf den Egloffstein-Aufsatz in der ursprünglichen Sonderdruckfassung ohne Grafologie auch zugetroffen. Weises Autorschafts attribution wäre auch ohne sie wissenschaftlich genauso kritisiert worden. ⁷⁰ Eine solche Leserinnenreaktion hätte er dann allerdings nicht provoziert.

Literatur

- Maximiliane Berger, *Der opake Herrscher. Politisches Entscheiden am Hof Friedrichs III. (1440–1486)*, Ostfildern 2020.
- Hartmut Boockmann, *Die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens. Gattungsfragen und »Gebrauchssituationen«*, in: Hans Patze (Hg.), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*, Sigmaringen 1987, 447–469.
- Raewyn Connell, *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeit*, übers. v. Christian Stahl, Wiesbaden 2006.
- Anette Dietrich u. Liljana Heise, *Perspektiven einer kritischen Männlichkeitsforschung zum Nationalsozialismus*, in: Dies. (Hg.), *Männlichkeitskonstruktionen im Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 2013, 7–35.
- Johanna Gehmacher u. Gabriella Hauch (Hg.), *Frauen- und Geschlechtergeschichte des Nationalsozialismus. Fragestellungen, Perspektiven, neue Forschungen*, Wien 2007.
- Rudolf Grieser, *Nachruf Erich Weise*, in: Historische Kommission für Niedersachsen und Bremen (Hg.): *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, Bd. 44, Hildesheim 1972, 456–458.
- Marie-Luise Heckmann, *Zwischen Anspruch und Wirklichkeit ... Die Selbstsicht der Führungsgruppe des Deutschen Ordens beim Ausbruch des Dreizehnjährigen Krieges*, in: Sünje Prühlen, Lucie Kuhse u. Jürgen Sarnowsky (Hg.), *Der Blick auf sich und die*

69 Connell, *Der gemachte Mann*, wie Anm. 22, 32.

70 Vgl. Boockmann, *Die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens*, wie Anm. 6.

- anderen. Selbst- und Fremdbild von Frauen und Männern in Mittelalter und früher Neuzeit. Festschrift für Klaus Arnold, Göttingen 2007, 237–263.
- Cordelia Hess, *The Absent Jews. Kurt Forstreuter and the Historiography of Medieval Prussia*, New York 2017.
- Peter Knorr an Ludwig von Erlichshausen, Nürnberg, 19. August 1453, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin, XX. HA OBA Nr. 12324.
- Thomas Kühne, Protean Masculinities, Hegemonic Masculinities. Soldiers in the Third Reich, in: *Central European History*, 51, 3 (2018), 390–418.
- Stefan Lehr, Ein fast vergessener »Osteinsatz«. Deutsche Archivare im Generalgouvernement und im Reichskommissariat Ukraine, Düsseldorf 2007.
- Bartholomäus Liebenwald an Hochmeister Konrad von Erlichshausen, Wien, 1. Dezember 1447, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin, XX. HA OBA Nr. 9417.
- Erich Weise, Die staatsrechtlichen Grundlagen des Zweiten Thorner Friedens und die Grenzen seiner Rechtmäßigkeit, in: *Zeitschrift für Ostforschung (ZfO)*, 3 (1954), 1–25.
- Erich Weise, *Die Staatsverträge des Deutschen Ordens in Preussen im 15. Jahrhundert*, 2. Bd. 1438–1467, Marburg 1955.
- Erich Weise, Georg von Egloffstein (ca. 1409–1458) und die 1. Forstsetzung der Älteren Hochmeister-Chronik, in: *Preussenland und deutscher Orden. Festschrift für Kurt Forstreuter zur Vollendung seines 60. Lebensjahres dargebracht von seinen Freunden*, Würzburg 1958, 343–373.
- Niedersächsisches Landesarchiv Stade, Rep. 91/10 Nr. 19: Nachlass Erich Weise: Kleinere Veröffentlichungen in Form von Manuskripten.
- Niedersächsisches Landesarchiv Stade, Rep. 91/10 Nr. 34: Nachlass Erich Weise: Kleinere Veröffentlichungen in Form von Manuskripten und Textentwürfen, vor allem zum Ordensstaat in Preußen.
- Niedersächsisches Landesarchiv Stade, Rep. 91/10 Nr. 37: Nachlass Erich Weise: Kleinere Veröffentlichungen in Form von Manuskripten und Textentwürfen.
- Niedersächsisches Landesarchiv Stade, Rep. 91/10 Nr. 40: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften und Wissenschaftlern wegen Rezensionen von Erich Weise 1951–1962.
- Niedersächsisches Landesarchiv Stade, Rep. 91/10 Nr. 54: Nachlass Erich Weise: Korrespondenz mit Zeitschriften, Verlagen, Instituten, Archiven und Kommissionen zu verschiedenen Veröffentlichungen 1955–1958.
- Niedersächsisches Landesarchiv Stade, Rep. 91/10 Nr. 79: Nachlass Erich Weise: Mitgliedschaft im Altherrenverband der Alten Königsberger Turnerschaft Frisia im Coburger Konvent.
- Sebastian Winter, Sippengemeinschaft statt Männerbund: Über die historische Genese der Männlichkeitsentwürfe in der SS und die ihnen unterliegende Psychodynamik, in: Anette Dietrich u. Liljana Heise (Hg.), *Männlichkeitskonstruktionen im Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 2013, 65–81.
- O. A., Hochmeisterchronik, Die ältere, in: *Repertorium Fontium*, 5, 548, unter: <https://www.geschichtsquellen.de/werk/2910>, Bearbeitungsstand: 21.02.2023, Zugriff: 28.04.2023.

Die beständige Bildung vergänglicher Organisationen. Zum »Tod des Autors« und die Folgen für das Denken von »Identität«

Es ist schwierig genug, im Bereich der Philosophie allein schon die Frage nach der (Selbst-)Identität klarzustellen. Wenn wir zu dem (möglichen) Begriff der Selbstreferenzialität noch das besondere Dilemma hinzufügen, dass das Geschlecht in der hegemonialen Polarität »männlich–weiblich« darstellt, scheint diese Frage noch schwerfälliger und herausfordernder zu werden. Denn, wie Simone de Beauvoir in »Das andere Geschlecht« feststellt, »Ein Mann käme gar nicht auf die Idee, ein Buch über die einzigartige Situation der Männer innerhalb der Menschheit zu schreiben«,¹ zumindest nicht, bis sie in den letzten Jahren ausreichend herausgefordert wurden, damit zu beginnen. Und zwar aus einem einfachen Grund: In einem autobiografischen Kontext geht der männliche Autor davon aus, dass er ein Mann ist, während eine weibliche Autorin auf ihre »Bedingung« als Frau ständig anspielen müsste, um sich selbst als partikuläres Lebewesen vorzustellen und zu sehen, was das Ergebnis dieser Identitätssuche wäre.² Der stillschweigende Charakter der Männer, das allgegenwärtige Absolute, findet seine Rechtfertigung in der Geschichte der wissenschaftlichen, literarischen, künstlerischen, politischen usw. Produktion. Der institutionalisierte Autor war zumeist der Mann, seine partikuläre Identität wurde also als selbstverständlich vorausgesetzt, bis sie in diesem Universellen verschwand.

Ein so gefestigtes und vorgeblich auch vernünftiges Monopol ging Hand in Hand mit dem Streben nach Wahrheit, die scheinbar nur für Männer sichtbar und nachvollziehbar werden konnte. Wie Elizabeth Spelman in »Woman as

1 Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek 2009, 11.

2 De Beauvoir bezieht sich hier direkt auf den Körper und seine Genitalität: »Die Frau hat Ovarien und einen Uterus. Das sind Sonderbedingungen, die sie zur Subjektivität verurteilen. Man sagt gern, sie denke mit ihren Drüsen«, de Beauvoir, Das andere Geschlecht, wie Anm. 1, 12. In Anlehnung an die Positionierung von Judith Butler u. a. wird in diesem Aufsatz argumentiert, dass soziale Geschlecht und Genitalität nicht übereinstimmen. Ich stelle dieses Zitat von de Beauvoir lediglich in den Vordergrund, um ihre Darstellung der Frau in unmittelbarem Bezug auf die Besonderheit ihres (je persönlichen) Körpers, auf ihre Singularität als Individuum besser zu verstehen.

body« darlegt, wurden in der Philosophie die Aussagen von Frauen allgemein als aus dem Herzen stammend bezeichnet und der sinnlichen Seite des Daseins zugeschlagen, während die Behauptungen von Männern dem Geist und der rationalen Kapazität zugeordnet wurden.³ Die beherrschende philosophische Trennung zwischen Körper und Vernunft/vernünftiger Seele diente zugleich der Qualifizierung oder vielmehr Disqualifizierung der Frau als Wesen, das zu körperlich, zu wandelbar und daher unfähig sei, die Universalität eines offensichtlich männlichen Wissens zu würdigen und dessen objektiven Charakter anzuerkennen. Wenn der auf diese Weise als »männlich« bestimmte Mensch das einzige Wesen mit rationalen und objektiven Fähigkeiten ist, das sich nicht vom Körper und seiner unvermeidlichen Sensibilität überwältigen lässt, ist es offensichtlich, dass er sich selbst als Garant und Träger der Wahrheit postuliert. Es ist daher nicht verwunderlich, dass er allein dazu befähigt erschien, den Sinn der Welt zu erforschen und darüber hinaus die Verantwortung sowie die Autorschaft für die Verbreitung dieser »Entdeckungen« auf sich zu nehmen.

In den 1960er und 1970er Jahren wurde allerdings dieses scheinbar natürliche Ansinnen und Recht des Mannes, Autor seiner Schöpfungen zu sein, von feministischen Autorinnen kritisiert, indem sie ihren eigenen Platz als intellektuelle Produzentinnen in den hauptsächlich Männern vorbehaltenen institutionalisierten Bereichen einforderten. Bei der Verkündung des Todes des Autors, die von Männern im Kontext postmoderner Philosophien selbst ausgesprochen wurde, wurde diese Frage noch verschärft: Denn angesichts der Tatsache, dass Autorinnen kaum über anerkannte Produktionsräume verfügten (und auch heute noch verfügen), mussten sie ironischerweise auch die Identifikation des toten Autors infrage stellen, der nach den Prinzipien, oder besser gesagt den metaphysischen »Antiprinzipien«, plötzlich überhaupt keine Identität bzw. keine Existenz mehr haben sollte. Das heißt: Betrifft der »Tod des Autors« in irgendeiner Weise die Autorinnen trotz ihrer Entfremdung von der akademischen und

3 Vgl. Elizabeth Spelman, *Woman as Body: Ancient and Contemporary*, in: *Feminist Studies*, 8, 1 (1982), 109–113. Diesbezüglich stellt Spelman eine treffende Frage, deren Antwort im weiteren Verlauf dieses Beitrags erörtert wird: »For when one recalls that the Western philosophical tradition has not been noted for its celebration of the body, and that women's nature and women's lives have long been associated with the body and bodily functions, then a question is suggested. What connection might there be between attitudes toward the body and attitudes toward women?«, ebd., 110. Auch de Beauvoir verweist auf die negative Darstellung der Frau in der Geschichte, indem sie auf das Alte Testament, verschiedene Philosophen und Intellektuelle anspielt: »Das Weib ist Weib dadurch, daß ihm bestimmte Eigenschaften *fehlen*«, sagt Aristoteles. »Wir müssen das Wesen der Frauen als etwas natürlich Mangelhaftes sehen.« Und Thomas von Aquin schließt sich ihm in der Auffassung an, die Frau sei ein »verfehlter Mann«, ein »zufälliges Wesen«. Das gleiche symbolisiert auch die Geschichte der Genesis, in der Eva nach den Worten Bossuets aus einem »überzähligen Knochen« Adams hervorgezaubert wird. [...] »Die Frau, das relative Wesen ...« schreibt Michelet«, de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie Anm. 1, 12.

institutionalisierten Welt? Stirbt ausschließlich der institutionalisierte essenziell-substanzielle Autor – oder stirbt mit ihm zusammen auch jede Spur von Frauen-Autorschaft?

Der argumentative Faden dieses Essays, der in jedem Teil dieser Analyse präsent sein wird, entspinnt sich entlang eines ontologischen Grundproblems. Dieses Problem ist der Unterschied zwischen den Begriffen von Universalität und Partikularität und ihren jeweiligen Implikationen, die aus einer philosophischen Perspektive verstanden werden, um ihre Resonanzen und Konsequenzen in Bezug auf das Geschlecht und auf die Ausdrucksformen von Minderheiten zu betrachten. Das hier zuerst behandelte antiessenzialistische Argument ist das einiger Feministinnen, welche die poststrukturalistische Infragestellung der Substanz nachvollziehen und dieser Kritik sogar zustimmen, sich aber dennoch veranlasst, ja geradezu gezwungen sehen, ihre eigene singuläre materielle Existenz als Autorinnen nicht zu leugnen, sondern sie als die mögliche Form des intellektuellen Selbstaudrucks zu verstehen. Im zweiten Teil dieses Aufsatzes wird Simone de Beauvoirs Kritik an dem, was ich hier die »männliche Dialektik« nenne, eingehender analysiert und von der klassischen Hegel'schen Dialektik unterschieden, die eindeutig allen menschlichen Bewusstseinen/Selbstbewusstseinen gilt. Dies wird als weiteres Argument dienen, um zu zeigen, dass Frauen im hegemonialen Binarismus der Geschlechter nicht einmal die Rolle des Anderen genießen, sondern aus allen intellektuellen Sphären relegiert und zensiert sowie grundlegender Rechte beraubt wurden (und bis zu einem gewissen Grad immer noch werden). Wenn man die poststrukturalistische Kritik an der Substantialität und Autonomie des Autors als richtig ansieht, wenn man auch die Relevanz des materiellen Körpers der Autorin als historisch und unersetzlich in der Erfahrung ihrer Erzählung in Betracht zieht und wenn man schließlich die Relegation der Frauen auf die Sensibilisierung des Körpers als jenes singuläre Andere, das dem universellen Status des Mannes nicht ebenbürtig ist, in Betracht zieht, lässt sich daraus für den Mann die ironische Behauptung ableiten, dass das Leben im zeitgeschichtlichen Rahmen bestimmten ephemeren Identitäten gehört, Körpern, die sich in ihrer Performativität und Interpretation der Welt neu behaupten. So schlage ich schließlich eine Identität mit diesen Merkmalen vor, die sich hauptsächlich auf den theoretischen Rahmen der Philosophien von Friedrich Nietzsche und Judith Butler stützt.

Die Ziele dieses Essays sind, eine partikuläre Art von Identität phänomenologisch zu begründen, nämlich eine singuläre Identität in ständigem Wandel, in der das Leben der Autorin schon immer verborgen gewesen zu sein scheint, und auf diese Weise eine Antwort auf das Dilemma der Auteurschaft in Bezug auf die »Weiblichkeit« vorzuschlagen: Die Autorin darf nicht mehr damit beschäftigt sein, ihr Frausein explizit zu rechtfertigen (falls sie es nicht *will*), da es hier um kein substanzielles Geschlecht geht, sondern darum, ihre performativen Akte

nach der eigenen individuellen Empfindung zu entfalten und auszudrücken. Auch wenn sie sich auf ihre Weiblichkeit beruft, muss sie nicht unbedingt befürchten, in eine Art Essenzialismus zu verfallen, da in ihrer Situation als Mitglied einer Minderheit die ontologische Referenz immer das unmittelbare partikuläre Werden als historischer Leib ist. Die willkürliche Idee einer universellen Identität täuscht einen Riss vor, um dem sozialen Motor, den Minderheiten, Platz zu machen. Dieser Aufsatz soll eine philosophische Analysegrundlage für die übrigen Beiträge dieses Bandes liefern, da er die mit Männlichkeit verbundenen ontologischen Assoziationen in Bezug auf Autorschaft und Institutionalisierung im Gegensatz zu jeder Art von Minderheit analysiert und dabei von der hegemonialen Aufteilung der Geschlechter ausgeht.

Kann etwas sterben, das nie lebendig war? Das Dilemma um den Tod des (substanziellen) Autors: Lang lebe die Autorin!

Vor einigen Jahren hat Toril Moi auf das nachlassende Interesse an Frauen und ihrem Schreiben in der heutigen Literaturkritik hingewiesen. Sie zeigte, dass die feministischen Theorien der zweiten Welle eine starke Neigung zu »Frauenthemem« und den entsprechenden ästhetischen Schöpfungen hatten und dass das Schreiben *von* Frauen zugleich als Schreiben *über* Frauen und *für* Frauen definiert wurde.⁴ Diese wachsende Tendenz bezeichnet Moi sowohl als Moment der Befreiung, da ansonsten machohafte Darstellungen das Feld beherrschten und eine allgemeine Disqualifizierung weiblichen Schreibens bewirkten, als auch als Moment der Resignation für die Frauen, indem sie in gewisser Weise gezwungen waren, sich nicht nur in den Mittelpunkt einer kaum vorhandenen Forschung zu stellen, sondern direkt um das Recht zu kämpfen, diese durchzuführen. Es ist verständlich, dass angesichts der Kategorisierung des von Frauen Geschriebenen als »Frauenliteratur« durch das binäre hegemoniale Modell jene Literatur tautologisch einem Bereich zugeordnet wurde, der institutionell verwaist war – und zwar gerade weil er durch einen Akt der Ausschließung entstanden war. Jene Tautologie erklärt wenig, impliziert aber viel: Frauenschreiben ist etwas anderes als Schreiben im Allgemeinen, verstanden als »das Schreiben von Männern«, wenn es ein solches überhaupt gibt. Ebenso verständlich ist es, dass sich in der Folge jener Ausschließung viele Schriftstellerinnen der Kategorisierung als »Frauenliteratur« verweigerten und sich gegen sie aussprachen. Für das Desinteresse, das Feministinnen seit den späten 1980er und frühen 1990er Jahren für das »Schreiben von Frauen« aufbrachten, sieht Moi zwei wesentliche Gründe:

⁴ Vgl. Toril Moi, »I'm not a woman writer«. About women, literature and feminist theory today, in: *Feminist Theory*, 9 (2008), 259–271, 260.

erstens die Auswirkungen des Poststrukturalismus auf die literarische und philosophische Produktion, zweitens die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender*, die, wie Judith Butler selbst schreibt, nicht von ihr eingeführt wurde, aber von ihr entschieden verteidigt wird.

Ich werde nicht auf die viel analysierten Texte von Barthes oder Foucault eingehen, die den Tod oder die Überwindung des Begriffs des Autors darstellen. Ich möchte nur kurz anmerken, dass der Tod des Autors direkt die Verneinung einer unveränderlichen Substantialität mit einer permanenten Identität bedeutet. Die Fiktionalität des autonomen, bewussten »Ich« als Ursache aller seiner Handlungen wird durch die Autonomie der Sprache und durch die Verflechtung der kulturellen diskursiven Pluralität ersetzt, die sich in einem Text darstellt.⁵ Der gefeierte Tod des Autors wirkte sich in den späten 1960er Jahren auf die wachsende intellektuelle Produktion von Frauen vor allem in der Literatur aus und eröffnete eine interne Debatte unter den Feministinnen der zweiten Welle, die dann, wie Toril Moi anmerkt, im Rahmen des zeitgenössischen Feminismus und der Gender Studies wieder aufflammte. Dieser Austausch von Interpretationen wurde erstmals in der Debatte zwischen Nancy Miller und Peggy Kamuf vertieft. Kamuf, die einen von Foucault angeregten Gedankengang verfolgt, vertritt die Ansicht, dass das Postulat eines »Schreibens von Frauen« in die schon von dem französischen Philosophen aufgezeigte Falle geht, den Menschen als autonomes Wesen zu betrachten und die autonomen Strukturen der Sprache und die Eigendynamik der Geschichte nicht mit der erforderlichen Tiefe zu verstehen. Zu postulieren, dass es notwendig sei, in diesem Fall eine weibliche Autorin anzunehmen, verdränge die Tatsache, dass schon die Behauptung jener Notwendigkeit auf der humanistischen, auf den Menschen zentrierten Epistemologie beruht, die doch gerade zu ersetzen wäre. Der Tod des Autors würde nach Kamuf die Überwindung der herrschenden Perspektive der Welt als ein Spiegelbild der Männer bedeuten, sodass sich die gesamte Frage erübrigen würde, von welcher Art das Subjekt eines bestimmten Diskurses sein könnte oder müsste. Der Versuch, Frauen als Autorinnen zu begreifen, reproduziere in jedem Fall die vom hegemonialen Diskurs auferlegten Grenzen und rechtfertige genau die institutionellen Strukturen, die er aufbrechen wolle.⁶

Auf der Gegenseite verteidigen Nancy Miller, Toril Moi und Mary Eagleton, um nur einige zu nennen, die Notwendigkeit, die Autorschaft von Frauen in den

5 Vgl. hier was Roland Barthes dazu sagt: »Wir wissen nun, daß ein Text nicht aus einer Wortzeile besteht, die einen einzigen gewissermaßen theologischen Sinn (das wäre die ›Botschaft‹ des ›Autor-Gottes‹) freisetzt, sondern aus einem mehrdimensionalen Raum, in dem vielfältige Schreibweisen, von denen keine ursprünglich ist, miteinander harmonieren oder ringen«, Roland Barthes, *Der Tod des Autors*, Frankfurt a. M. 2006, 61.

6 Peggy Kamuf, *Writing like a Woman*, in: Sally McConnel-Ginet, Ruth Borker u. Nelly Furman (Hg.), *Women and Language in Literature and Society*, New York 1980, 284–289.

Blick zu nehmen und ihre Rolle in Schreibprozessen sowie im institutionellen Rahmen hervorzuheben. In Anlehnung an ein Zitat von Catharine Stimpson (»A male writer may speak of, for, to and from the feminine. He cannot speak, except fictively, of, for, to and from the female. This inability hardly has the dignity of a tragic fact, but it does have the grittiness of simple fact«⁷) weist Miller in ihrem Essay »The Text's Heroine« auf die »grittiness of [the] simple fact« hin, dass die Schriftstellerin als Frau ihre ganze vergangene Geschichte in Bezug auf ihren Körper, auf die sexuellen Ideologien wie auch auf die rechtlichen Beschränkungen definiert; ob die Schriftstellerin eine Frau ist, ist für Miller relevant. In »Figuring the Woman Author in Contemporary Fiction« entwickelt Eagleton einige Argumente, die mit denen von Miller übereinstimmen, und analysiert die Rolle der Autorin in verschiedenen Romanen. Nach Eagleton bietet die Figur der Frau als Autorin der Frau selbst die Möglichkeit, »her own situation, her aspirations and anxieties«⁸ zu erkunden, was unweigerlich in die Fiktion einzusickern und sich mit ihr zu vermischen scheint. Mit anderen Worten: Die Lebenserfahrung des Autors, in diesem Fall einer Autorin, wird sich zwangsläufig mehr oder weniger offensichtlich in der Geschichte widerspiegeln. Wenn die Geschichte von einer Frau erzählt wird, die ihre eigenen Erfahrungen schildert, dann ist diese Dimension doppelt herausgearbeitet – eine Darstellungsleistung, die von einem Mann niemals in der gleichen Weise erreicht werden könnte. Um diesen Aspekt zu veranschaulichen, analysiert Eagleton Margaret Atwoods Roman »The Handmaid's Tale«. In einer Realität, in der Frauen aller Rechte beraubt werden, verkörpert Offreds Erzählstimme die Wichtigkeit, ihre Geschichte als Frau zu erzählen und durch das Erzählen die totale Entfremdung ihrer Person zu vermeiden. Die materielle Präsenz des Autors ist also, wie Eagleton und Nancy Miller meinen, für die Frau von viel größerer Bedeutung als für den Mann: Sie gibt der Frau die historische und politische Perspektive, konkretisiert sie aus ihren Erfahrungen heraus, materialisiert sie entsprechend ihrer Materie. Anders ausgedrückt: Die (leibliche) Besonderheit des weiblichen Autors oder auch des Autors, der eine Minderheit repräsentiert, offenbart eine alternative Auffassung der »Identität«, die vor dem Hintergrund des Zeitgeistes konzipiert und gestaltet wird, da die Illusion eines freien Subjekts, das seine Identität dank metaphysisch-hegemonialer Vorteile nach Belieben gestaltet, entlarvt und dekonstruiert wird.

Neben der Bedeutung der Materialität des Autors gibt es ein weiteres wichtiges Argument, das die These vom Tod des Autors und ihre Wirkmächtigkeit infrage stellt. Es betrifft die Rolle sowohl von Männern als auch von Frauen in Institu-

7 Nancy K. Miller, *The Text's Heroine: A Feminist Critic and Her Fictions*, in: *Diacritics*, 12 (1982), 48–53, 51.

8 Mary Eagleton, *Figuring the Woman Author in Contemporary Fiction*, Basingstoke 2005, 5.

tionen, die im Allgemeinen den hegemonialen Diskurs und das entsprechende Machtverhältnis, das der binären Unterscheidung zwischen den Geschlechtern innewohnt, beständig reproduzieren. Es liegt auf der Hand, dass die intellektuelle Produktion des Autors, um sich zu konsolidieren, auf Selektion, Autorisierung – wenn wir die historische Perspektive einnehmen, zumeist durch andere Männer – und Verbreitung angewiesen ist. Die Institution war – und ist es in geringerem Maße immer noch – ein rein männlicher Raum. Männer produzierten und verschafften sich Zugang zu Wissen, Männer veröffentlichten es, und ihre Figur als Autor wurde von anderen Männern institutionalisiert. Es ist daher offensichtlich, dass der Tod des autorisierten, institutionalisierten Autors nichts mit einem »weiblichen Autor« zu tun haben könne, der nur bei seltenen Gelegenheiten, langsam und mit bestimmten Alter-Ego-Tricks als solcher kanonisiert werden konnte. Inwieweit, so fragen mehrere Theoretikerinnen zu Recht, bedeutet der Tod des Autors, dieser unveränderlichen rationalen Substanz, den Tod der Autorin; d. h., wie kann jemand, der nie ein Leben hatte, sterben? Um Mary Eagleton zu paraphrasieren: Die poststrukturalistische Kritik des Subjekts und die Reflexion, die sich in den folgenden Jahren um sie herum entwickelte, endeten mit der Euthanasie einer Frau, die kaum je am Leben war. Der Autor stirbt überdies durch die Hand *des Autors*, denn nur wenige Philosophen waren im letzten Jahrhundert so berühmt und ihrerseits so institutionalisiert wie Barthes und Foucault. Stellt dieser Akt einen Selbstmord nach einem erfüllten Leben dar, einen Selbstmord, der bereits durch die Übersättigung des Ich und die Langlebigkeit verursacht wurde, die ihre so selbstverständlich gewordene Etablierung den Autoren beschert hatte? Dies würde natürlich nicht den so bezeichneten »weiblichen Autor« betreffen, der noch nicht ausreichend institutionalisiert war und dennoch zum Tode verurteilt wurde, jedoch, wie Miller sagt, »without consulting her«.⁹ Man könnte fragen, ob der Verlust der Autorität der Frauen über ihre Arbeit, was Inhalt, Form und rechtliches Eigentum betrifft, nicht zu dieser vermeintlichen Befreiung von der Macht führt, sondern zur »redistribution of power which confirms existing hierarchies of gender, class and race«.¹⁰ Dies ist bei Offred der Fall, die in gewisser Weise ihrer eigenen Darstellung und Erfahrung beraubt wird, da deren »Authentizität«, »Kohärenz« und sogar »Relevanz« auf der Interpretation und Bearbeitung ihrer Aufzeichnungen durch zwei Professoren beruhen, die das akademisch-institutionelle Organ vertreten. Mit anderen Worten: In der (materiellen) Abwesenheit der Autorin gibt es kein »Eröffnungsereignis« für die Vielfalt der Interpretationen, sondern das hege-

9 Nancy K. Miller, *Changing the Subject: Authorship, Writing, and the Reader*, in: Teresa de Lauretis (Hg.), *Feminist Studies/Critical Studies. Language, Discourse, Society*, London 1986, 102–120, 118.

10 Eagleton, *Figuring the Woman Author*, wie Anm. 8, 5.

monial-institutionalisierte Subjekt übt seine Macht aus und positioniert sich als Legitimater und Vater des Textes.

Das Postulat vom Tod des Autors hatte nicht nur Auswirkungen auf den Bereich der Literaturtheorie und Literaturkritik sowie der Philosophie, sondern auch auf den feministischen Austausch und seine Verflechtung mit diesen Disziplinen. Miller schreibt, Feministinnen steckten in Bezug auf ihre Ursprünge, ihre Validierung in der Welt, ihre Institutionalisierung und ihre intellektuelle Produktion »between two varieties of self-censorship«¹¹ fest. Diese beiden Arten der Zensur sind meiner Meinung nach den von Toril Moi postulierten und oben erläuterten recht ähnlich: 1. Die Schwierigkeit, mit einer Art Essentialismus umzugehen, welcher der Praxis implizit ist, dass Frauen über, für und an Frauen schreiben, und der den feministischen Diskurs selbst einschränkt und sich nur mithilfe einer antiessentialistischen Perspektive erweitern lässt. 2. Angesichts der poststrukturalistischen Kritik des Autors werden viele Frauen aufgefordert, ein für alle Mal die Idee der Substantialität und ihre dargestellte fiktive Vermittlungsmacht zu überwinden. Ich sehe diese Einschränkungen nicht als zweierlei, sondern als in ein und demselben Gesichtspunkt verknüpft: Essentialismus, ob er nun Frau oder Mann im Sinne des binären hegemonialen Geschlechterdiskurses betrifft, würde nicht nur bedeuten, sich auf ein beliebiges handelndes Subjekt zu beziehen, sondern ihm gerade dadurch die Eigenschaft eines selbstbestimmenden Wesens zuzugestehen, das seinen eigenen bewussten Willen umsetzt und in diesem Sinne Ursache aller seiner Handlungen ist. Wie Moi weiter ausführt, steht die feministische Literaturtheorie und -kritik im Schatten des Todes der Substantialität und der Überwindung aller essentialistischen Theorien, sei es in Bezug auf ein agierendes Subjekt oder in Bezug darauf, Geschlecht als eine feste, vom körperlichen Geschlecht abhängige Kategorie zu begreifen. Moi weist auf die Überwindung dieser »Zensuren« hin, deren Folgen sie nicht nur im abnehmenden Interesse an der »Frauenliteratur« sieht, sondern auch in der Tatsache, dass jede Autorin oder Forscherin ihre Aufsätze über Frauen mit einer Entschuldigung oder Rechtfertigung für ihre Themenwahl beginnt, als ob sie dabei eine Art Schuldgefühl empfinde und deutlich machen müsste, dass sie in Wirklichkeit auch die antiessentialistische Vision der Poststrukturalisten teilt.¹²

Es ist verständlich, wie es auch notwendig war, dass sich die Frauen angesichts der hegemonialen Trennung und der Vorenthaltung grundlegender Rechte an diesem »Raum der Befreiung«, den sie sich langsam erobert hatten, festgehalten haben und dass sie ihre Identität festschreiben wollten. Vielleicht hätte es ohne diese Errungenschaften in der Geschichte nicht den Raum gegeben, eine Gender-Philosophie zu entwickeln und eine größere Sichtbarkeit für bestimmte Min-

11 Miller, *Changing the Subject*, wie Anm. 9, 116.

12 Vgl. Moi, »I'm not a woman writer«, wie Anm. 4, 264.

derheitengruppen zu erreichen. Jedoch halte ich es gerade deshalb – und ebenso unter Rücksichtnahme auf den zeitgenössischen historischen Kontext – für notwendig, auf jeden Essenzialismus zu verzichten und auf eine Art von Identität zu verweisen, die sowohl so partikular als auch so kontingent ist, dass sie sich jeder unerwünschten Verallgemeinerung widersetzt. Sie muss es aber dennoch erlauben, in der Performativität eine eigene Art von Materialität zum Ausdruck zu bringen, die der Interpretation hegemonialer wie auch dissidenter gesellschaftlicher Diskurse entspricht. Im Folgenden möchte ich daher vor allem auf das Verständnis des Körpers als Ganzes eingehen, indem ich ihn in erster Linie von seiner Genealogie (Historizität) her betrachte, die sich in seiner Materialität widerspiegelt, ausdrückt und gestaltet, wobei ich mich auf Friedrich Nietzsches Konzept des Leibes stütze und diese Analyse mit der Interpretation von Simone de Beauvoir und Judith Butler verschränke. Im Zentrum dieses Essays steht die Anerkennung der Fiktionen und der aufgezwungenen Willkür, auf denen die Gestaltung des Daseins und die Interpretation der Welt beruhen, wie auch die Darstellung des Schemas des Werdens, der Vielheit, die nicht kontrolliert und reduziert werden kann, da sie uns als die vorläufigen Organisationen mit flüchtigen Identitäten, die wir sind, erhält. Dies soll letztlich als Vorschlag einer Antwort auf die feministische Infragestellung des Essenzialismus und des Todes des Autors gelten.

Wenn die Frau nicht einmal in der Lage ist, das dialektische »Andere« zu repräsentieren ... dann öffnet sich die Tür zur Partikularität

In »Das andere Geschlecht« bekräftigt de Beauvoir: »Die Menschheit ist männlich.«¹³ Somit werde die Frau nicht in sich selbst, d. h. als autonomes Wesen, sondern nur in Beziehung zu ihm oder, besser gesagt, durch ihn definiert. Die Frau wird also nur im Gegensatz zum Mann bestimmt, was jedoch keine reziproke Bewegung ist, da der Mann sich nicht im Verhältnis oder im Gegensatz zur Frau definiert. So bestimmt de Beauvoir eine Gruppe von Merkmalen, die zum einen dem Mann und zum anderen der Frau gehören. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, sei Letztere das Partikulare, der Körper, das Nicht-Wesentliche, das von Männern Definierte, das Nicht-Autonome; der Mann hingegen ist das Universelle, das (unkörperliche) Wesentliche, das völlig autonom ist und daher keine Frau braucht, um sich zu definieren. In den Worten der Philosophin: »Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere.«¹⁴ De Beauvoir beruft sich

13 De Beauvoir, Das andere Geschlecht, wie Anm. 1, 12.

14 De Beauvoir, Das andere Geschlecht, wie Anm. 1, 12.

dabei auf Emmanuel Lévinas, der die Frau direkt als das Gegenteil des Bewusstseins betrachtet. Davon ausgehend unterscheidet de Beauvoir zwischen dem Mann als einem Wesen, das sich seiner selbst voll bewusst ist und letztlich seine Handlungen eigenständig vollzieht, und der Frau, der ihre Handlungen nicht zugeschrieben werden können, weil sie etwas ist, das völlig außerhalb des Bewusstseins liegt – ein Wesen ohne Bewusstsein.¹⁵ Diese relationale Interpretation des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Anderen entspricht nicht, wie de Beauvoir zu Recht betont, der Hegel'schen Idee der Beziehung von Selbst und Anderem. Dagegen erfülle die Frau, so de Beauvoir, die Rolle des Anderen für den Mann nicht, da er sie nicht anerkennt, und schlimmer noch: Die Frau ist unfähig, irgendeine Art von Anerkennung des Anderen zu vollziehen, da sie kein Bewusstsein ist, geschweige denn ein Selbstbewusstsein.

Nach Hegel wird das Selbstbewusstsein von der Begierde nach Selbsterkenntnis angetrieben. Die Wahrheit über sich selbst kann es nur in Gegenwart eines anderen Selbstbewusstseins erlangen, jenes Anderen, das die einzige Möglichkeit ist, seine eigene Begierde zu befriedigen, da es der Ort der Reflexion des Selbstbewusstseins selbst wird. Die Begierde, sich selbst durch den Anderen zu erkennen, ist etwas Unaufhörliches, das ständig nach Gewissheit sucht, sodass es, sobald es den äußeren Gegenstand (das andere Selbstbewusstsein) anerkannt hat, zum nächsten übergehen muss. Die Befriedigung der Begierde ist vorübergehend erreicht, wenn das Wissen zum ersten Wesen, d. h. zum Selbst, zurückkehrt, sodass sich die Reflexion des Selbstbewusstseins in das Andere und die Rückkehr zu sich selbst verdoppelt haben. Wichtig ist hier der Kampf, den Hegel zwischen den beiden Selbstbewusstsein um die gegenseitige Anerkennung stellt: Jedes Selbstbewusstsein ist für sich selbst, und deshalb liegt es in seiner Natur, den Anderen zu vernichten, denn das Bewusstsein wird erst dann zum Selbstbewusstsein, wenn es aus der Erkenntnis des Anderen zu sich selbst zurückkehrt; und doch ist es auch im Anderen, denn es würde niemals zum eigenen Wissen gelangen ohne die Grenze und die Reflexion, die sich im Anderen bildet und zu

15 Vgl. de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie Anm. 1, 12–14: »Sie wird mit Bezug auf den Mann determiniert und differenziert, er aber nicht mit Bezug auf sie. Sie ist das Unwesentliche gegenüber dem Wesentlichen [...]. Das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegensetzt: es hat den Anspruch, sich als das Wesentliche zu behaupten und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu konstituieren. Nur setzt ihm das andere Bewußtsein seinerseits den gleichen Anspruch entgegen [...]. Wie aber kommt es dann, daß zwischen den Geschlechtern diese Wechselseitigkeit nicht hergestellt worden ist, daß der eine der beiden Begriffe sich als der einzig wesentliche behauptet hat und jede Relativität in Bezug auf sein Korrelat verleugnet, indem er dieses als die Alterität schlechthin definiert? Wieso fechten die Frauen die männliche Selbsterlichkeit nicht an?«

ihm zurückkehrt.¹⁶ Diese dialektische Bewegung beruht auf dem Konzept der gegenseitigen Anerkennung der Selbstbewusstsein: Das Selbstbewusstsein ist dann und nur dann ein Selbstbewusstsein, wenn es sich von einem anderen Selbstbewusstsein erkennen lässt und das andere wiederum in gleicher Weise, d. h. als ein anderes Selbstbewusstsein, erkennt. Wie de Beauvoir betont, findet diese Verflechtung durch den Kampf um Anerkennung zwischen zwei Individuen der gleichen Art statt, d. h. zwischen selbstbewussten Wesen, da sonst die Dialektik zwischen den Selbstbewusstsein(en), oder besser gesagt, der Übergang vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein, niemals stattfinden würde. In Fortführung von de Beauvoirs Argument, dass Frauen nie den ontologischen Platz des Anderen eingenommen haben, sondern in ihrer kognitiv-geistigen Entwicklung relegiert und zensiert wurden, ist nun zu fragen: Welche Auswirkungen hat diese männliche Dialektik in Bezug auf die hegemoniale Geschlechtertrennung?

Das Erkennen findet nur und ausschließlich zwischen Männern statt; d. h., nur ein Mann reflektiert und erzeugt die Entwicklung des Selbstbewusstseins in einem anderen Mann. Hat eine Frau hingegen nicht den Status des Selbstbewusstseins, dann findet die Konstruktion ihres eigenen Wissens über sich selbst und andere Individuen niemals statt, was gleichbedeutend damit ist, dass ihr eine Identität substantzieller Art fehlt. 2. Das »Ich« mit all seinen erkenntnistheoretischen Fähigkeiten ist das Privileg des Mannes; die Frau stünde im Gegensatz zu dieser Konzeption, die bewusste und rationale Qualitäten hervorhebt; sie wäre ein unvollständiges Wesen, das sich an das von Männern produzierte Wissen halten muss, da sie nicht in der Lage wäre, ein eigenes Wissen über sich selbst, das einen gewissen Grad an Wahrheit enthält, zu erzeugen. Das substantielle Wesen, das seine Existenz durch Denkkakte definiert und das durch seinen Willen ganz und gar Herr seiner Handlungen ist, wäre für die Frau eine Utopie. 3. Die gesamte intellektuelle Produktion ist im Bereich der Männlichkeit angesiedelt. Wissen wird vom Mann ausschließlich in Bezug auf andere Männer konstruiert, während die Frau niemals an den Universalien dieses Wissens teilhaben könnte, da ihr das Selbstbewusstsein fehlt – denn sie ist wandelbar, partikular, körperlich.

Wenn wir zum Thema der Kritik der Autorschaft zurückkehren und uns in die heutige Zeit versetzen, finden wir uns mit dem Tod der selbstbewussten und rationalen Substanz als Erzeuger universeller Postulate konfrontiert, welche jede Art von Pluralität des Besonderen, jeden Sinn und Reichtum, der in der Einzigartigkeit der entstehenden Existenzen liegt, leugnen und verachten. Wenn aber die Frau in der Geschichte vom Mann als sein ausschließliches Gegenteil

16 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 2012, insbesondere IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner Selbst und V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft.

innerhalb einer männlichen Dialektik verstanden und definiert wurde, d. h. nicht als das Andere im zuvor dargestellten Sinne einer Hegel'schen Dialektik, dann bedeutet der Tod des Autors nicht wirklich den Tod der Autorin, da sie auf der institutionalisierten Ebene oder in der Realität der Männer nie gelebt hat: Der Tod kann dann nicht für die Frau gelten, da das, was stirbt, das Sein und nicht das Werden ist, da das Werden kontinuierlich ist und der Tod allein zum Sein gehört. Das heißt: Nur das substanzielle Sein mit seiner fixierten Identität kann untergehen. Indem die Frau sich der Ordnung der Substanz und der metaphysischen Kategorien verweigert, wird sie zu dem, was nach dieser Ordnung wirklich ausgeschlossen ist: dem Werden. Der Ausschluss des Todes der Autorin, auf den sich Feministinnen wie Nancy Miller und Mary Eagleton berufen, bedeutet zu Recht: Die nichtinstitutionalisierte Frau ist nicht vertreten, sie ist in dem Grab nicht zu finden, das der Mann selbst für seine eigene Identität gräbt. In Anlehnung daran, wie de Beauvoir in »Das andere Geschlecht« die Eigenschaften von Frauen als das Materielle und Partikulare analysiert, kann man das Fehlen einer nichtsubstanziellen Identität als Scharnierraum für die Ausarbeitung einer neuen Art von »Identität« interpretieren und rechtfertigen. Diese materielle »Identität«, die völlig kontingent und auf ihre je eigene Weise entsteht, formt und begründet sich in jeder Minderheitengruppe, einschließlich der Gruppe der Frauen – die mit einigem Recht als »Minderheit« in Bezug auf die Machtstrukturen und die Auferlegung des hegemonialen Diskurses behandelt werden können.

Dissidenz im ästhetisch-performativen Tun des Leibes. Wenn er versucht, seine einzigartige Materialität zu reflektieren

Man kann argumentieren, dass die moderne westliche Philosophie dem Leib nie so viel Wert und zentrale Bedeutung beigemessen hat, wie Nietzsche es dann in seinem Werk tat.¹⁷ Nietzsche zielt darauf, die Gründungsideale der Metaphysik gerade dadurch zu überwinden, dass er sich auf eine Interpretation des Leibes und des Lebens stützt. Neben dem Hinweis auf seine völlige Ablehnung jeder Art von Dualismus lohnt sich festzuhalten, was nach meiner Lesart ein Hauptmerkmal seiner Konzeption des Leibes und zugleich seiner Interpretation der Strukturen der Macht ist: Der Leib ist historisch, er wird in der Vorgeschichte bis zur Gegenwart verortet. Nietzsche bezieht sich hauptsächlich nicht auf ein historisches rationales Werden, das dem Menschen ganz verständlich wäre, sondern verweist im Gegenteil auf jene Teile und Funktionen des Leibes, die unenthüllbar bleiben bzw. begrifflich nur auf willkürliche Weise zugänglich sind. Wenn

17 Zum Leib und seiner fundamentalen Bedeutung vgl. Günter Abel, Nietzsche, Berlin 1998, insb. 110–132.

Nietzsche sich auf die Geschichte des Leibes bezieht, denkt er an seine Genealogie, die aus der Organisation und Bildung der einfachsten und grundlegendsten Organe und aus ihrer Hierarchisierung auf der Grundlage der von ihnen eingenommenen organischen Funktion stammt. In dieser Konstitution und Gestaltung der Körperteile sowie der Instinkte, des unbewussten tierischen Anteils, der Affekte findet ein ständiger Kampf des Leibes mit sich selbst, seiner Teile und Funktionen gegeneinander statt. Mit dieser Konstitution geht eine Interpretation der Außenwelt einher, die als Bedrohung und Kampf dargestellt wird. Das »Innen« und das »Außen« sind in der Interpretation dieser Leibebe praktisch ununterscheidbar, da der Leib als instabile Organisation in sich selbst ein ständiger Kampf der Teile gegeneinander um Macht ist.

Diese Hierarchisierung im Leib ist das historische Ergebnis einer von »außen« erzwungenen, ständig schwankenden Organisation ohne jegliche Identität. Dieser Zwang oder Kampf, der versucht, sich von »außen« aufzudrängen, wirkt sich auf die Art und Weise aus, wie der Leib sich im Kampf selbst organisiert und den Rest der Ereignisse, die ihn zwingen oder beeinflussen, interpretiert. Alle Arten von Machtorganisationen – also auch Institutionen, Gesellschaften, Staaten, die in ihrem Kampf und mittels ihrer Interpretationsakte ihre Herrschaft ausüben und auszuweiten versuchen – greifen in den genealogischen Leib ein, bilden ihn, bestrafen ihn, indem sie ihm Macht entziehen und über seine ephemere Organisation siegen. Nietzsche bezieht sich auf den Staat und/oder die Gesellschaft weniger als politische Organisationen, sondern er beurteilt sie vielmehr als Vereinigung von Menschen, die ihre moralischen, religiösen, philosophischen und metaphysischen Ideale als Hegemonie ausüben und allen anderen aufzudrängen versuchen. In Wahrheit sind sie aber lediglich die Sieger der Geschichte, sie beherrschen die durch die Vorgeschichte entwickelten und erworbenen Eigenschaften des Leibes, dessen eigene instinktive Hierarchie, sie prägen und führen ihn auf der Grundlage von Schuldvorstellungen und leeren allgemeinen Überzeugungen und zielen darauf ab, ihn der einzigartigen Besonderheit des interpretativen Werdens zu berauben. Beherrschende Kräfte in ihrem Zwang züchten und führen den Leib dazu, hegemonial zu handeln und an die Substantialität, an die Wahrheit, an die Objektivität, an die Freiheit und den Willen der individuellen Entscheidungen zu glauben. Der optimistischste Nietzsche ist in seinem Postulat der metaphysischen Überwindung zu finden, das auf der Überzeugung beruht, dass die Menschen diesem »animalischsten Teil« des Leibes wieder begegnen und die Normativität einseitig abstrakter Werte überwinden sollen.¹⁸

18 Vgl. z. B. Die fröhliche Wissenschaft, 346, 352, 354; Jenseits von Gut und Böse, 291; Zur Genealogie der Moral, I 11, II 1, II 2, II 4 etc. Alle Werke Nietzsches werden nach der Kritischen Studienausgabe (KSA) zitiert: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische

Nietzsche erklärt in »Also sprach Zarathustra«, dass der Leib, verstanden als ein Ganzes ohne Unterteilung in sinnliche und rationale Vermögen, für sich selbst den Geist geschaffen hat, d. h. die Fähigkeit, sich seiner selbst und des anderen bewusst zu sein und sich begrifflich zu artikulieren.¹⁹ Nietzsche versteht das Bewusstsein als ein Organ des Leibes, und zwar als dasjenige, das sich am spätesten entwickelt hat und daher am fehlerhaftesten ist.²⁰ Aus diesem Grund kann es keine Trennung zwischen Leib und Bewusstsein geben, denn Letzteres ist ein organischer Teil des Leibes oder, besser gesagt, der Leib hat es aus der Notwendigkeit heraus geschaffen, in der Gesellschaft zu leben. In der Organisation der Kräfte, die diese wandelbare Individualität ausmachen, dominiert die Hierarchie der leiblichen Funktionen gerade wegen ihres genealogischen Gewichts über die anderen und garantiert so, dass jeder Akt der Interpretation möglichst nützlich und in diesem Sinne möglichst gesund für die Organisation der Kräfte und damit für den Leib ist. Die Fähigkeit der Rationalität und Bewusstheit ist die gefährlichste und schädlichste für die Existenz: Sie erzeugt notwendigerweise begriffliche Fiktionen, ist jedoch proportional weiter entfernt von dem, was genealogisch grundlegend und unverzichtbar für die Existenz und die leibliche Gesundheit insgesamt ist. Das Problem liegt gerade darin, dass sie als leibliches Organ inmitten der ständigen Wandelbarkeit der Kräfte nach Dominanz strebt und diese überproportional häufig erlangt. Die interpretativen Akte des Leibes, die Art und Weise, wie er seine Position in der Welt einnimmt und ausübt, reagieren, wie gesagt, auf die soziokulturelle und politische Geschichte, die Nietzsche in enger Nähe zu normativen moralischen und intellektuellen Werten liest. Im Laufe der Geschichte und unter der Vorherrschaft der Metaphysik und der Religion ist es nicht verwunderlich, dass der Leib mitsamt seiner Interpretation der Welt nach unzähligen instinktiven Prozessen schließlich in Abgrenzung zu seiner Vorgeschichte umgebildet und dazu erzogen wurde, jenen hegemonialen metaphysischen Diskurs anzunehmen.

In »Die fröhliche Wissenschaft« erklärt Nietzsche den Ursprung und die späte Entwicklung des Bewusstseins in der menschlichen Geschichte, die Hand in Hand mit der Entwicklung der Sprache geht.²¹ In den Prozessen der Verständlichmachung des Unverständlichen, der Konzeptualisierung und Universalisierung von Prozessen, die sich der menschlichen Sprache doch absolut entziehen, lähmt, entwaffnet und entleert das bewusste Denken die organisatorischen Prozesse der Kräfte in ihrem ästhetischen interpretativen Werden und die unendliche Vielfalt der Ereignisse. Letztlich verwandelt es sie in willkürliche Fik-

Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli i. Mazzino Montinari, Berlin 1999, hier Bd. 3 und 5.

19 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA, wie Anm. 18, Bd. 4, 39–41.

20 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, wie Anm. 18, Bd. 3, 590–593.

21 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, wie Anm. 18, Bd. 3, 590–593.

tionen nach seiner eigenen Bequemlichkeit. Die diskursive »Universalität« ist die Grundlage und das Fundament der bewussten und selbstbewussten Entwicklung der Menschen, was bedeutet, dass der hegemonial etablierte Diskurs in der von uns erkannten Geschichte unser Denken und unser Handeln organisiert. Angesichts der Eroberung von Macht hegemonialer Institutionen wird es zu einer schwierigen Aufgabe, vielfältige widerstrebende Interpretationsakte auszuüben; aber dies ist, wie wir weiter unten sehen werden, notwendig, um den Raum für Minderheiten zu artikulieren. Es ist klar, dass jedes Merkmal der Besonderheit, der Ausdruck einer nichtdominanten Vielfalt, sich durch die gleichen etablierten Mechanismen der Macht durchsetzen muss. Es geht aber gerade nicht darum, über den aus historischer Sicht als willkürlich erkannten, jedoch sonst für notwendig gehaltenen Mechanismus nachzudenken, sondern den Inhalt dieser diskursiven Mechanismen neu zu überdenken.

Bevor ich mich der Analyse der Körperlichkeit in Butlers Werk zuwende, möchte ich näher auf die Prozesse eingehen, die Nietzsche in seiner Philosophie als interpretativ und ästhetisch darstellt. Jedes Ereignis in der Welt ist das Spiel und die Entfaltung von Kräften, die sich zum einen interpretativ verhalten, zum anderen versuchen, ihre Macht auszuüben und die Vorherrschaft in jeder natürlichen und sozialen Schicht zu erlangen. Diese Manifestationen der Kräfte als Kämpfe um die Eroberung und Entwicklung von Macht sind Ereignisse, die sich (1.) a-teleologisch, (2.) a-substanziell, (3.) unbegrifflich, (4.) pluralistisch und wandelbar abspielen. Das bedeutet also, dass (1.) es keine willentlichen Agenten gibt, die als letzte Ursache für diese interpretativen Ereignisse verantwortlich sind, und (2.) jeder interpretative Akt einzigartig und besonders ist. In den Zwangsprozessen von Bedrohung, einander gegenüberstehenden Kräften und erzwungener Aneignung werden die perspektivischen Prozesse der Welt gebildet. Jeder dieser Prozesse hat bereits einen interpretativen Charakter, denn er basiert auf dem Austausch und der Aufnahme von neuem »äußerlichen« Material, das jedoch auch als Bedrohung für die vergängliche Organisation der interpretativen Kräfte auftreten kann. Sie sind ästhetische Ereignisse, insofern in jedem von ihnen Interpretationen der Welt, des Lebens und jedes alltäglichen Ereignisses gestaltet werden. Es ist also unmöglich, sich auf eine intrinsische und konzeptionelle Universalität dieser ästhetischen Interpretationsprozesse zu berufen; dies zu tun, wäre jenen Prozessen nur äußerlich und ihnen aufgezwungen. Wie bereits erwähnt, werden diese Interpretationen oder diskursiven Perspektiven dann gültig, wenn sie sich durchsetzen und die Herrschaft über andere Interpretationsprozesse erlangen.

Hier klingt noch einmal der genealogische Charakter an, den Nietzsche diesen Interpretationsereignissen zuschreibt; denn bei dem Versuch, sich das zwangsweise als neu und anders Präsentierte anzueignen und einzuverleiben, wird dieses den bereits bekannten und angepassten Machtmodellen assimiliert, d. h.,

ein solches Ereignis basiert auf dem herrschenden Diskurs. Trotz des scheinbar unverrückbaren Platzes, den diese Machtorganisationen einnehmen, dürfen wir den veränderlichen und besonderen Charakter des interpretativen Ereignisses nicht vergessen. Und hier ist es zentral, noch einmal zu betonen, dass die perspektivisch-ästhetischen Prozesse mit ihrer wandelbaren und partikularen Natur weder substanzial noch kategorisch sind. Im Gegenteil, Interpretation findet statt, wenn und nur wenn es *Existenz* gibt. Das heißt, sie findet von ihr her und in ihr statt, nicht als Essenz, sondern als das Werden des Werdens selbst, das sich in der Vielheit der Beziehungen ereignet. Die Individualität, verstanden als jene sich verändernde Organisation ohne stabile Identität unter der Beschränkung und Herrschaft des Hegemonialen, ist also in der Lage, sich auf das Werden der Dinge selbst zu berufen, in diesem Diskurs verdrängte Merkmale zu suchen und zu finden, so die Vielfalt zu öffnen und für einen Moment die normierende Regelung zu verlassen. Es ist daher notwendig, den universellen Anspruch dieses Diskurses infrage zu stellen. Ich schlage vor, ihm die »vergängliche nichtidentische Organisation« entgegenzusetzen.

Um eine mögliche philosophische Lösung für den Scheideweg der Autorschaft in Bezug auf Frauen und angesichts der absurden Vorstellung von Autorschaft als Substanzialität anzubieten und um ferner durch diese Argumentation einer neuen Art von »Identität«, nämlich der »vergänglichen nichtidentischen Organisation«, den Weg zu ebnen, ist es notwendig, sich mit der von Judith Butler in ihrer Philosophie angesprochenen Nichtsubstanzialität des sozialen Geschlechts und ihrer Interpretation des Leibes auseinanderzusetzen. Ich kann hier nicht auf die Einzelheiten ihrer Argumentation eingehen, aber ich kann von der Prämisse ausgehen, dass das soziale Geschlecht keine Folge des biologischen Geschlechts ist und dass zudem das Begehren und die sexuelle Praxis keine Folgen des sozialen Geschlechts sind. Die gegenteilige Fiktion, dass ein soziales Geschlecht notwendigerweise dem »biologischen Geschlecht« zuzuordnen ist und das Begehren wiederum dem sozialen Geschlecht, wird von LGBTQ+-Minderheiten ans Licht gebracht. So wird die »Kohärenz«, die innerhalb des Systems erwartet wird, durch »inkohärente« Akte ins Wanken gebracht, die selbst noch innerhalb des Heteronormativen stattfinden. Die Fiktion, so argumentiert Butler, die auf der »Außenseite« des Körpers erzeugt wird, d. h. durch seine Handlungen, Gesten und Wünsche, die an seiner Oberfläche sichtbar sind und eine performative Rolle ausüben, spielt mit dem Anschein der Substanzialität von sozialem Geschlecht und Begehren. Performativität spielt also auf die Tatsache an, dass der gesamte äußere körperliche Ausdruck »performative« sei, nämlich »in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are fabrications manufactured and sustained through corporal signs and other discursive means«. ²²

22 Judith Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York 1990, 136.

Die Behauptung, dass das soziale Geschlecht, wie andere Kategorien, ontologisch unverrückbar einer Substanz entspreche, ist also absurd. Wie diese ist es eine Erfindung, die von den herrschenden Organisationen der Macht eingeführt und den Individuen ständig aufgezwungen wird.

Der Körper, so Butler, sei kein »Wesen«, sondern eine sich ständig verändernde Grenze zwischen dem »Inneren« und dem »Äußeren«, die jedoch in ihrer Darstellungsform und natürlich auch in ihren »inneren« Vorstellungen von einer immer noch herrschenden Heterosexualität und von einer an der Spitze der hierarchischen Pyramide stehenden Männlichkeit bestimmt wird. Es sind die sozialen geschlechtlichen Handlungen, welche die Illusion und Willkür des Konzepts »Geschlecht« erzeugen. Es entspricht keinem Wesen, es ist also nicht universell und es ist veränderlich. Die Wiederholung von Handlungen, die mit dem Glauben an eine bestimmte Diskursivität einhergeht, macht also das soziale Geschlecht selbst aus. Mit anderen Worten: Geschlecht wird in den performativen Ereignissen, die auf einem dominanten hegemonialen Diskurs beruhen, hergestellt. Ein solcher Diskurs ist in einem solchen Ausmaß inkorporiert und absorbiert, dass es für viele irgendwann im Leben gar kein bewusster Akt mehr ist, auf eine bestimmte Art und Weise aufzutreten anstatt auf eine weniger akzeptierte oder dominante Art. Allerdings werden sowohl Frauen als auch Minderheiten durch den hegemonialen Diskurs daran erinnert und herausgefordert, dass sie nicht den etablierten und verkündeten Idealen entsprechen.

Wenn derart die großen traditionellen metaphysischen Begriffe der Substanz, der Identität, des über einen Willen verfügenden und freien Bewusstseins ausgelöscht sind, fällt auch die Vorstellung von einem Agens als erster und einziger Ursache seiner Handlungen weg. Es gebe kein Agens hinter der Handlung, behauptet Butler, sondern ein veränderbares »Agens« wird in und durch die Handlung selbst gebildet. Hier schwingen die oben in Bezug auf Nietzsches Philosophie entwickelten Aspekte mit: Veränderliche Machtorganisationen ohne feste Identität werden nur als interpretative ästhetische Akte und in Bezug auf andere interpretative Machtorganisationen hervorgebracht und geformt, ohne irgendeine Art von stabiler Permanenz zu erzeugen. Die Performativität, die eine Interpretation der Welt hervorbringt und die ihrerseits interpretiert wird, ist nach meiner Lesart nicht weit entfernt von den von Nietzsche vorgeschlagenen ästhetischen Interpretationsakten, die nur im Werden der im Grunde leiblichen Organisationen, aber im Schatten der von anderen Organisationen mit mehr Macht ausgeübten Herrschaft existieren. Obwohl der hegemoniale Diskurs das »Neue« oder »Andere« assimiliert und reguliert und jeder schwächeren Organisation seinen Stempel aufdrückt, ist die Pluralität der Interpretationsakte so groß, dass angesichts möglicher normativ akzeptierter hegemonialer Modelle alternative dissidente Modelle unbeherrschbar sind. Andersdenkende Minderheiten scheinen somit als Motor des sozialen Wandels zu fungieren, der früher

oder später jedoch teilweise vom System absorbiert wird. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Differenz nicht mehr erzeugt wird, denn sie wird immer zwangsläufig stattfinden, wobei sie sich zunächst freilich mit Unterdrückung, Ablehnung und sogar Hass konfrontiert sieht, bis sie sich schließlich ihren Weg als mögliche Kritik am Paradigma und eine neue Perspektive darauf bahnt. Die Pluralität der Interpretationsakte wird dann am deutlichsten in den Äußerungen von Minderheiten sichtbar, die Opfer des Hasses seitens des Systems und ironischerweise auch ihres eigenen Wunsches geworden sind, in gewisser Hinsicht dazuzugehören. Die Dissidenz wird jedoch nie aufhören, als Motor der Veränderung zu wirken. Ästhetische Ereignisse oder interpretative Akte in ihrem Werden, in der Vielfalt ihrer eigenen Organisation lassen sich weder auf etwas Stabiles und Substanzielles noch auf einen lächerlichen minimalistischen Binarismus reduzieren. Dieser repräsentiert nichts vom Leben selbst, sondern viel eher sexistische, homophobe, transphobe Fiktionen, die von einem dominanten heteronormativen und männlichen hegemonialen Diskurs garantiert und aufrechterhalten werden. So wird der diskursive Apparat, der sich auf das von Butler angeprangerte Schema des »Ich« gegenüber dem »Anderen« stützt, durch eine andere Lesart der »Realität« entlarvt, die ich hier vorgeschlagen habe. Nach dieser Lesart können die Menschen als »vergängliche nichtidentische Organisationen« interpretiert werden. Dies öffnet einen Weg, den genannten diskursiven Apparat zumindest in einigen konkreten sozialen Praktiken infrage zu stellen und zu bekämpfen.

Schließlich gibt es noch einen weiteren Aspekt, den Butler bearbeitet und den ich für diesen Ansatz für relevant halte: »[T]he variation of repetition«²³ bietet die Möglichkeit, hegemoniale Wiederholung zu verändern. Wegen ihres sich verändernden Charakters tragen interpretative oder performative Ereignisse wesentlich dazu bei, dass das »Neue« und »Andere« die herrschenden Strukturen in bestimmten Aspekten überwindet und der Partikularismus über den Universalismus siegt. Die Eingliederung des »Anderen« wird dann – sicherlich nach viel Unterdrückung und Zensur, und immer noch mit viel Unterdrückung und Zensur – von den herrschenden oder hegemonialen Organisationen der Macht vollzogen (man kann nicht aus dem System der Herrschafts- und Machtverhältnisse ausbrechen, um Nietzsche zu paraphrasieren, denn das wäre das Ende des Lebens selbst), aber in seiner Besonderheit bewahrt und nicht zerstört. In Butlers Worten: »If the rules governing signification not only restrict, but enable the assertion of alternative domains of cultural intelligibility [...] then it is only within the practices of repetitive signifying that a subversion of identity becomes possible.«²⁴

23 Butler, *Gender Trouble*, wie Anm. 22, 145.

24 Butler, *Gender Trouble*, wien Anm. 22, 145.

Schluss

Ich habe mich mit dem Thema der Autorschaft auseinandergesetzt, indem ich zunächst von der Metaphysik zugeordneten Begriffsfragen ausgegangen bin, die sich im Laufe der Geschichte vor allem durch die intellektuelle und institutionelle Arbeit der Männer verfestigt haben. Die Naivität, den männlichen Autor als letzten Schöpfer anzunehmen, ist kein rein modernes Phänomen, sondern ist mit den Kategorien der Substantialität und der Identität verwoben und findet in ihnen ihre Grundlage. Nietzsche ist nun meiner Meinung nach derjenige Denker, der diese Kategorien beseitigt, indem er den Begriff des Subjekts und alles, was ihn stützt, direkt zerstört. Während die Poststrukturalisten den Text und die Lektüre selbst als zentrale Erfahrung in den Mittelpunkt stellen wollten, waren es vor allem der angekündigte Tod des Autors und der schließlich als unvermeidlich akzeptierte Tod einer virilen Illusion, die ein großes Echo auslösten. Nun, und das war der zweite Ausgangspunkt meiner Überlegungen: Wie denkt eine Frau über sich selbst in Bezug auf die Autorschaft und dann in Bezug auf den Tod des Autors selbst? Für viele Feministinnen war nicht der Tod des Autors das Hauptproblem, sondern die Angst, in einen Essenzialismus zu verfallen, nachdem sie aus einer Kategorie ausgebrochen waren und eine andere an ihre Stelle gesetzt hatten. Auf jeden Fall kommen einige Vertreterinnen der Gegenströmung wie Miller und Eagleton zu dem Schluss – vielleicht ohne das Problem wirklich zu lösen, aber mit guten Argumenten dafür, warum man der sogenannten weiblichen Autorin ihre Macht, zu schreiben und sich in ihren Texten mehr oder weniger selbst darzustellen, nicht absprechen kann –, dass die Autorin notwendigerweise historisch ist, d. h., dass die Bedeutung der *materiellen* Autorin (und damit ihres ganzen Körpers in seiner besonderen Erfahrung und Interpretationsleistung) irreduzibel und unbestreitbar ist. Gerade auf der Grundlage der Materialität, auf die sie sich beziehen, und der Liste der empirischen Attribute, die de Beauvoir den Frauen im Gegensatz zu den Männern zuschreibt, zeigt sich der Weg zur Ausrufung und Herausbildung eines neuen Typs von »Identität«, der schließlich mithilfe der von Judith Butler ausgearbeiteten Theorie der Performativität begründet wird. In Anbetracht dieser Überlegungen habe ich mich dann daran gemacht, meine eigene Argumentation in Bezug auf das Problem der Autorschaft darzustellen; nicht nur, um zu einer möglichen philosophischen Lösung beizutragen, sondern auch, um in Übereinstimmung mit unserem historischen Moment die Anerkennung einer neuen »Identität« zu fordern: die »vergängliche nichtidentische Organisation«.

In der ständigen Entwicklung von Organisationen von Kräften, denen es an substanzieller Stabilität fehlt, werden instabile Identitäten auf- und abgebaut. Sie funktionieren als interpretative Ereignisse, die nur als ästhetische Geschehnisse auftreten sowie existieren und aus denen sich eine »Innerlichkeit« und eine »Äußerlichkeit«, wie sie die Organisation der Machtgebäude suggerieren, ableiten

lassen. Die Stärksten werden dann die Hegemonie erreichen und die anderen Organisationen zwingen, jene Perspektive(n) als die grundlegenden und sogar wahren im Leben zu gestalten. Sowohl Nietzsche als auch Butler betonen jedoch die Pluralität dieser ästhetischen oder performativen Ereignisse in ihrer nichtsubstantiellen Qualität, die ihren Partikularismus bekräftigt. Mit anderen Worten: Die ästhetischen Interpretationsereignisse oder performativen Akte, die zu diesen ephemeren Machtorganisationen gehören, bestätigen die Vielfalt des Lebens, die – obwohl sie innerhalb eines dominanten hegemonialen Rahmens erzeugt wird – von diesem Rahmen nicht ausgelöscht wird, sondern sich in ihm assimiliert, um letztlich mehr Macht zu erzeugen. Frauen können sich dann als Autorinnen aus einer Position heraus behaupten, welche die Wandelbarkeit der »Identität« anerkennt, da sie sich, wie jeder andere Mensch auch, durch ihre interpretativen oder performativen ästhetischen Handlungen in der Welt ständig neu bestätigen und definieren. Der Raum des Schreibens öffnet sich als ein weiterer performativer Akt, der je nach den spezifischen Interpretationen des Augenblicks besetzt und gestaltet wird, was die Bekräftigung der historischen – der einzig möglichen – Frau in ihrer Vielfalt bedeutet. Dies gilt in Wahrheit für das gesamte Geschlechtsspektrum, für jedes Geschlecht in seiner Besonderheit und in seinen Nuancen.

Literatur

- Günter Abel, Nietzsche, Berlin 1998.
- Roland Barthes, Der Tod des Autors, Frankfurt a. M. 2006.
- Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek 2009.
- Judith Butler, Gender trouble. Feminism and the subversion of identity, New York 1990.
- Mary Eagleton, Figuring the Woman Author in Contemporary Fiction, Basingstoke 2005.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M. 2012.
- Peggy Kamuf, Writing like a Woman, in: Sally McConnel-Ginet, Ruth Borker u. Nelly Furman (Hg.), Women and Language in Literature and Society, New York 1980, 284–289.
- Nancy K. Miller, The Text's Heroine: A Feminist Critic and Her Fictions, in: Diacritics, 12 (1982), 48–53.
- Nancy K. Miller, Changing the Subject: Authorship, Writing, and the Reader, in: Teresa de Lauretis (Hg.), Feminist Studies/Critical Studies. Language, Discourse, Society, London 1986, 102–120.
- Toril Moi, »I'm not a woman writer«. About women, literature and feminist theory today, in: Feminist Theory, 9 (2008), 259–271.
- Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli i. Mazzino Montinari, Berlin 1999.
- Elizabeth Spelman, Woman as Body: Ancient and Contemporary, in: Feminist Studies, 8, 1 (1982), 109–113.

L'Homme Schriften

Band 28: Veronika Helfert

Frauen, wacht auf!

Eine Frauen- und Geschlechtergeschichte von Revolution und Rätebewegung in Österreich, 1916–1924

2021. 399 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-8471-1184-9

Band 26: Ingrid Bauer / Christa Hämmerle / Claudia Opitz-Belakhal (Hg.)

Politik – Theorie – Erfahrung

30 Jahre feministische Geschichtswissenschaft im Gespräch

2020. 335 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-8471-1087-3

Band 27: Li Gerhalter

Tagebücher als Quellen

Forschungsfelder und Sammlungen seit 1800

2021. 459 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-8471-1179-5

Band 25: Therese Garstenauer

Russlandbezogene Gender Studies

Lokale, globale und transnationale Praxis

2018. 313 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-8471-0876-4

Die Bände von „L'Homme Schriften“ 1 bis 22 und „L'Homme Archiv“ 1 bis 5 sind beim Böhlau Verlag erhältlich: www.boehlau-verlag.com.

L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft

34. Jg., Heft 2 (2023)

Natur

hg. von Caroline Arni, Anna Becker und Claudia Opitz-Belakhal

174 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-8471-1591-5

Vorschau:

35. Jg., Heft 1 (2024)

Ukraine

hg. von Dietlind Hüchtker und Claudia Kraft

Erscheint im April 2024

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage



unipress

Unsere allgemeinen Geschäftsbedingungen, Preise sowie weitere Informationen finden Sie unter www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

